

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Scienze Pedagogiche

Ciclo XXVII

Settore Concorsuale di afferenza: 11/D1

Settore Scientifico disciplinare: M-PED/01

TITOLO TESI

**LA RAPPRESENTAZIONE DELLA CULTURA ARABO-ISLAMICA
NEI LIBRI DI STORIA PER LA SCUOLA SECONDARIA DI PRIMO GRADO.
Uno sguardo particolare sull'immagine della donna musulmana**

Presentata da: Lina Hasan Mahmoud Mosleh

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Emma Beseghi

Relatore

Prof.ssa Manuela Gallerani

Esame finale anno 2015

*O gente, vi abbiamo creato da un maschio e da una femmina
e abbiamo fatto di voi popoli e tribù,
affinché vi conosceste a vicenda.
Presso Allah, il più nobile di voi è colui che più Lo teme.
In verità Allah è sapiente, ben informato.
(Qurān, ILIX:13).*

Nota sulla trascrizione

Alfabeto arabo	Trascrizione (IPA)	Suono (IPA)	Descrizione del suono (tratta da G. Graffi, S. Scalise, 2003).
Le vocali brevi¹			
◌َ	a	[a]	Bassa, centrale, non arrotondata, come <i>what</i> (inglese).
◌ُ	u	[u]	Alta, posteriore (o velare), come <i>would</i> (inglese).
◌ِ	i	[i]	Alta, anteriore (o palatale), come <i>fish</i> (inglese).
Le vocali lunghe			
ا	ā	[a:]	Bassa, centrale, non arrotondata, come <i>card</i> (inglese).
و	ū	[u:]	Alta, posteriore, tesa, arrotondata, come <i>who</i> (inglese).
ي / يـ	ī	[i:]	Alta, anteriore, tesa, non arrotondata, come <i>we</i> (inglese).
Le consonanti			
ء, oppure, ؤ, ة, ء	'	[ʔ]	Occlusiva glottidale o colpo di glottide, come <i>elezione</i> .
ب	b	[b]	Occlusiva bilabiale sonora, come <i>bene</i> .
ت	t	[t]	Occlusiva dentale sorda, come <i>tara</i> .
ث	ʈ	[θ]	Fricativa interdentale sorda, come <i>thing</i> (inglese).
ج	ǧ	[dʒ]	Affricata palato-alveolare sonora, come <i>gelato</i>
ح	ħ	[ħ]	Fricativa faringale sorda, come la <i>c</i> toscana tra vocali
خ	ħ	[x]	Fricativa velare sorda, come <i>José</i> (Spagnolo).
د	d	[d]	Occlusiva dentale sonora, come <i>data</i> .
ذ	ɗ	[ð]	Fricativa interdentale sonora, come <i>that</i> (inglese).
ر	r	[r]	Polivibrante alveolare sonora, come <i>remo</i> .
ز	z	[z]	Fricativa alveolare sonora, come <i>rosa</i> .
س	s	[s] ²	Fricativa alveolare sorda, come <i>sole</i>
ش	ʃ	[ʃ]	Fricativa palato-alveolare sorda, come <i>sciarpa</i> .
ص	ʂ	[s]	Fricativa dentale sorda faringalizzata, come <i>sun</i> (inglese).
ض	ɖ	[ɖ]	Occlusiva dentale sonora faringalizzata
ط	ʈ	[ʈ]	Occlusiva dentale sorda faringalizzata
ظ	ʒ	[ʒ]	Fricativa dentale sonora faringalizzata
ع	ʕ / c	[ç]	Fricativa faringale sonora
غ	ǧ	[ɣ]	Fricativa velare sonora, come <i>Paris</i> (francese).
ف	f	[f]	Fricativa labiodentale sorda, come <i>faro</i> .
ق	q	[q]	Occlusiva uvulare sorda

¹ Le vocali brevi sono dei segni diacritici posti sotto o sopra le consonanti.

² All'inizio, la scelta era quella di trascrivere le parole arabe che contengono la "s" – *Islām* e *muslim* – con una doppia "s", spiegando in una nota a piè di pagina il motivo di tale scelta, ovvero, quello di garantire la pronuncia sorda della "s". Infatti, in italiano la parola *Islām* si pronuncia [Izlam] e la parola *muslim* si pronuncia [muzlim]. Seguendo dopo il consiglio di Giulio Soravia – Professore dell'Alma Mater, già docente di Glottologia, di Arabo e Indonesiano, che è stato anche il supervisore della parte relativa alla traduzione e alla trascrizione delle parole arabe – è stato scelto di scrivere queste parole con una sola "s", mantenendo comunque la descrizione della pronuncia corretta in una nota a piè di pagina.

ك	k	[k]	Occlusiva velare sorda, come caro
ل	l	[l]	Laterale alveolare sonora, come luna
م	m	[m]	Nasale bilabiale sonora, come mare
ن	n	[n]	Nasale alveolare sonora, come nido
هـ	h	[h]	Fricativa glottale sorda, come home (inglese).
و	w	[w]	Approssimante velo-labiale sonora, come uomo
ي	y	[j]	Approssimante palatale sonora, come ieri

Nella trascrizione dell'articolo determinativo (*al*), esso sarà separato dal sostantivo tramite un trattino (esempio: al-Islam). Del resto, quest'articolo subisce davanti a certe consonanti un'assimilazione (esempio: as-salām anziché al-salām). Quindi, la presenza della vocale *a* seguita da una consonante e un trattino indica l'articolo.

INDICE

Introduzione	7
---------------------------	---

PARTE I SFONDO TEORICO DI RIFERIMENTO

Capitolo I – Il rapporto tra Oriente e Occidente. La rappresentazione dell'<i>altro</i>	11
--	----

Premessa.....	11
1.1 Il rapporto tra l'Oriente e l'Occidente.....	12
1.2 La rappresentazione dell'Oriente.....	14
1.3 L'effetto degli stereotipi sull'incontro con l' <i>altro</i>	19
1.4 Quale identità per il musulmano d'Occidente?.....	22
1.5 Conclusione	31

Capitolo II – La condizione della donna araba e/o musulmana: tra stereotipi e realtà ...	33
---	----

Premessa.....	33
2.1 Donna araba, musulmana, o arabo-musulmana?.....	33
2.2 La condizione femminile nella cultura arabo-islamica.....	35
2.2.1 L'uguaglianza.....	36
2.2.2 Il matrimonio.....	40
2.2.3 La quota spettante alla donna nell'eredità.....	46
2.2.4 Il <i>foulard</i>	48

PARTE II LA RICERCA EMPIRICA

Capitolo I – Metodologia	61
---------------------------------------	----

1.1 Origine e sviluppo dell'analisi del contenuto.....	61
1.1.1 L'analisi quantitativa del contenuto	61
1.1.2 L'analisi qualitativa del contenuto	62
1.1.3 La “ <i>trustworthiness</i> ” dell'analisi del contenuto.....	66
1.2 Il motivo della scelta dell'analisi qualitativa del contenuto.....	67
1.3 Le fasi della ricerca.....	68
1.3.1 Le domande di ricerca.....	68
1.3.2 Il campionamento e la raccolta dei dati.....	69
1.3.3 La definizione delle unità di analisi	70
1.3.4 Lo sviluppo dello schema di codifica.....	71

Capitolo II – Schede di analisi per tema	74
Premessa.....	74
2.1 Gli arabi e l'Arabia preislamica.....	74
2.2 L'Islām: nascita e principi.....	95
2.3 La condizione femminile.....	138
2.4 L'espansione araba e/o islamica.....	146
2.5 La cultura araba e/o islamica.....	168
Capitolo III – Analisi, discussione e interpretazione dei dati	187
3.1 Gli arabi e l'Arabia preislamica.....	187
3.1.1 Conclusioni finali.....	193
3.2 L'Islām: nascita e principi.....	195
3.2.1 Conclusioni finali.....	212
3.3 La condizione femminile.....	213
3.3.1 Conclusioni finali.....	217
3.4 L'espansione araba e/o islamica.....	218
3.4.1 Conclusioni finali.....	227
3.5 La cultura araba e/o islamica.....	228
3.5.1 Conclusioni finali.....	233
Conclusioni	235
Bibliografia	244
Sitografia	248

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca intende esplorare la rappresentazione della cultura arabo-islamica, così come viene restituita nei libri di storia, per la classe prima della scuola secondaria di primo grado. La scelta del tema in questione è dettata dalla crescente islamofobia, dalla discriminazione e dall'avversione nei confronti degli arabi e dei musulmani a cui si assiste oggi, dovute in gran parte all'etnocentrismo, alla diffusione degli stereotipi e dei pregiudizi concernenti la cultura arabo-islamica. E non da ultimo, agli avvenimenti socio-politici che travolgono, da anni, il mondo arabo o islamico, ovvero, i paesi arabi o quelli a maggioranza islamica.

Il fatto che l'oggi è caratterizzato, più che mai, da continui e inevitabili incontri tra persone con multiple appartenenze, esige un forte impegno volto a favorire pacifici rapporti interculturali o, meglio, rapporti tra individui o gruppi che appartengono a varie "culture"³, basati a loro volta sull'effettivo dialogo, ma anche sul rispetto reciproco, sulla conoscenza e sulla valorizzazione degli aspetti caratterizzanti la propria e altrui "cultura".

A tale scopo, i contenuti dei libri di testo scolastici assumono un ruolo rilevante nella diffusione delle varie conoscenze, nello sviluppo delle varie abilità – leggere, scrivere o contare⁴ – nel consolidare modelli comportamentali e, come ricorda A. Portera, nella diffusione di valori socialmente condivisi. Purtroppo, come fa notare l'autore, i contenuti dei libri di testo possono veicolare anche, stereotipi e preconcetti etnocentrici:

[...] pur non essendo l'unico fattore (ricordiamo anche il ruolo dell'insegnante, della materia di studio, della socializzazione dell'alunno), ponendosi come il repertorio, ufficialmente legittimato [...] di ciò che è importante o indispensabile sapere, i libri di testo possono assumere un ruolo determinante nella costruzione della personalità dell'educando. Essi possono veicolare valori e giudizi, più o meno corrispondenti alla realtà, quindi anche etnocentrismi, stereotipi e preconcetti⁵.

Questo probabile rischio interpella i ricercatori, gli educatori, i pedagogisti e gli autori e editori dei libri di testo circa la necessità di rivedere il loro contenuto, alla luce dei profondi cambiamenti che investono tutte le società odierne, per eventuali future modifiche o integrazioni.

La presente ricerca parte da tre ipotesi. La prima ipotesi è che nonostante il fatto che i contenuti dei testi scolastici siano stati modificati negli ultimi anni, come è spesso raccomandato, essi veicolano ancora alcuni stereotipi che potrebbero ostacolare l'educazione interculturale. La seconda ipotesi è che la descrizione della cultura arabo-islamica e di chi vi appartiene ricalchi gli stessi stereotipi e pregiudizi già costruiti e diffusi a partire dalla metà del XVIII secolo; nonché riflette la prospettiva etnocentrica secondo la quale sono "lette" e "interpretate" le *altre* culture. La terza e ultima ipotesi è che gli insegnanti abbiano scelto i migliori testi, ovvero, quelli con ricadute positive su tutti gli alunni (sia italiani, sia non italiani).

³ Martine Abdallah-Preteceille parla appunto di rapporti tra individui o gruppi e non tra culture. Al riguardo si veda M. A. Preteceille, "La pédagogie interculturelle: entre multiculturalisme et universalisme" in *LINGVARVMARENA*, II, 2011, pp. 91-101. p. 99.

⁴ Cfr. P. Falteri, *Interculturalismo e immagini del mondo non occidentale nei libri di testo della scuola dell'obbligo*, Quaderni di Eurydice, Roma 1993. p. 15.

⁵ A. Portera, "Importanza dei libri di testo, finalità e metodologia della ricerca" in G. Cipollari, A. Portera (a cura di), *Cultura, culture, intercultura: Analisi in chiave interculturale dei libri di testo della scuola primaria*, Ancona 2004. p. 20, <http://orps.regione.marche.it/Portals/0/2-Attivit%C3%A0/Pubblicazioni/Pubblicazioni_CRIAG/Cultura_culture.pdf> (07/14).

Il primo obiettivo consiste, quindi, nell'individuare – mediante l'analisi qualitativa del contenuto – l'immagine della cultura arabo-islamica e degli arabo-musulmani⁶ veicolata attraverso i libri di testo, con una particolare attenzione all'immagine della donna. Il secondo obiettivo consiste, invece, nel verificare se i libri di testo veicolano un'efficace educazione alla conoscenza e al rispetto delle altre culture e religioni, all'ascolto e al dialogo interculturale; nonché al superamento dell'etnocentrismo, degli stereotipi e dei pregiudizi. A tale scopo, sarà necessario verificare – nel campione dei libri di testo presi in esame – quali eventuali pregiudizi ricorrenti, stereotipi o prospettive etnocentriche vengono costruite, consolidate, reiterate e trasmesse, consapevolmente o inconsapevolmente, attraverso le frasi, le affermazioni o le immagini che illustrano la cultura arabo-islamica.

Per verificare ciò, si tenterà nel corso di questa ricerca di rispondere alle seguenti domande: 1) Come è rappresentata la cultura arabo-islamica? 2) Come sono raffigurati gli arabi, i musulmani e la donna in particolare? 3) I libri di testo veicolano, consapevolmente o inconsapevolmente, stereotipi o pregiudizi? Se sì, quali? 4) I libri di testo adottano una prospettiva etnocentrica?; 5) Sono presenti informazioni imprecise, contraddittorie o parziali? 6) L'apparato iconografico è congruente con il testo? 7) Le differenze sociali, culturali, linguistiche, religiose o politiche all'interno della cultura arabo-islamica sono prese in considerazione? Si distingue tra tradizione e religione? 8) I termini e i nomi d'origine araba sono trascritti e definiti correttamente o presentano invece delle imprecisioni? I testi adottano un lessico etnocentrico o xenofobo? 9) Gli esercizi favoriscono l'approfondimento dei temi trattati e il dialogo con l'*altro*? 10) Le fonti di riferimento del testo e dell'apparato iconografico sono riportate? 11) Esiste una differenza, a livello di qualità del contenuto, tra i libri di testo più adottati nelle scuole rispetto a quelli meno adottati?

In base agli obiettivi e alle domande posti dalla ricerca, si è scelto di analizzare il contenuto dei libri di testo, ossia le parti individuate come unità d'analisi, mediante l'analisi qualitativa del contenuto (AQC). Si tratta di un metodo che consente di condurre un'indagine sufficientemente approfondita, sistematica e obiettiva, confrontabile e affidabile⁷. Infatti, l'AQC è un approccio d'analisi empiricamente e metodologicamente controllato, volto ad esaminare il contenuto manifesto e latente di un testo in rapporto al suo contesto, in modo da conservare i vantaggi dell'analisi quantitativa del contenuto, lasciando però un ampio margine di interpretazione. Essa permette, inoltre, il confronto (nel senso di triangolazione) con altre ricerche e quindi, aumenta l'affidabilità dell'analisi⁸.

La prima fase dell'analisi qualitativa del contenuto consiste nel determinare le varie unità di analisi, ovvero, le unità di campionamento, di registrazione e di contesto⁹. Le unità di campionamento corrispondono ai capitoli dedicati esclusivamente alla cultura araba o alla religione islamica all'interno dei libri di storia. Mentre le unità di registrazione coincidono con le singole parti di un capitolo, che si possono analizzare separatamente, come paragrafi, schede di approfondimento, immagini. Queste ultime unità d'analisi corrispondono a specifici temi, quali: 1) gli arabi e l'Arabia preislamica; 2) L'Islām: nascita e principi; 3) La condizione femminile; 4) L'espansione territoriale araba e/o islamica e 5) La cultura arabo-islamica.

La seconda fase dell'analisi consiste nella definizione delle categorie e nello sviluppo del sistema di codifica, che saranno definiti entrambi con una strutturazione induttiva. In questa

⁶ Per non appesantire la lettura del testo e per renderla più scorrevole si utilizzerà il genere maschile anche per riferirsi a quello femminile.

⁷ Cfr. H. F. Hsieh, S. E. Shannon, "Three approaches to qualitative content analysis", in *Qualitative health research*, XV, 9, 2005. pp. 1277-1288, <<http://qhr.sagepub.com/content/15/9/1277.refs>> (11/13).

⁸ Cfr. Ph. Mayring, "Qualitative Content Analysis", in *FQS Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, I, 2, 2000. pp. 1-3, <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089>> (11/13).

⁹ Cfr. K. Krippendorff, *Content Analysis: an introduction to its methodology*, Sage, Beverly Hills 1980 (trad. it. *Analisi del contenuto: introduzione metodologica*, Eri, Torino c1983). pp. 87-89.

ricerca, il sistema di codifica si basa su schede di analisi suddivise in due parti. La prima parte sarà dedicata agli indicatori strutturali, che includono per esempio il numero delle pagine, il titolo del capitolo o delle eventuali schede di approfondimento, lo spazio dedicato ad un tema, gli obiettivi didattici, le fonti, la tipologia del testo, il genere testuale e la dimensione delle immagini. Accanto ai dati qualitativi saranno presi in considerazione, ove è necessario, i dati quantitativi. Questi ultimi possono fornire informazioni dettagliate circa il testo e il suo contesto e, al contempo, possono fungere da indicatori dell'interesse, da parte degli autori o degli editori, verso il tema in questione¹⁰.

La seconda parte delle schede di analisi, quella relativa agli indicatori culturali e religiosi, rappresenta il nucleo della ricerca. In quanto affronterà temi strettamente connessi alla cultura araba, alla religione islamica, agli arabi e ai musulmani. Considerando il fatto che i testi trattano cinque temi diversi, sarà necessario differenziare questa parte della scheda a seconda del tema analizzato, ottenendo così cinque diversi modelli di schede di analisi.

Una volta terminato il lavoro di codifica, verrà riservato un ampio spazio alla descrizione dei risultati emersi dall'analisi del contenuto, nonché alla loro interpretazione e discussione. Ove è necessario, saranno inoltre approfondite delle tematiche inerenti alla cultura arabo-islamica.

Per quanto riguarda la struttura della ricerca, essa è articolata in due parti. La prima parte, quella di carattere teorico, è suddivisa in due capitoli. Il primo capitolo – intitolato Il rapporto “Oriente-Occidente” e la rappresentazione dell'altro – è volto, come si evince dal titolo, a capire la natura del rapporto instaurato negli anni tra i cosiddetti “Oriente-islamico” e “Occidente-cristiano”. In particolare, si cercherà di capire in che modo tale rapporto abbia influenzato e influenzi tuttora sia la rappresentazione della cultura arabo-islamica e degli arabo-musulmani, sia i rapporti tra coloro che appartengono a questi due “mondi”.

Così, attraverso un viaggio nella storia – intesa nel senso deweyano come una “realtà in azione”, che consente di capire le cause determinanti i rapporti tra gli uomini e di comprendere l'evolversi delle società nel tempo¹¹ – si intende recuperare gli eventi storici ritenuti più significativi nel determinare il rapporto tra Oriente e Occidente. A tale scopo, ci si affiderà, in particolar modo, alla lunga e accurata analisi critica condotta da Edward W. Said¹² sul fenomeno dell'Orientalismo: un fenomeno, questo, che ha contribuito alla creazione e al consolidamento di un'immagine prevalentemente stereotipata sull'Oriente e sugli orientali. Tale immagine sarà confrontata con quella che verrà poi ricavata dai libri scolastici, per verificare la presenza di eventuale nesso tra loro. Naturalmente, i temi trattati da E. W. Said saranno intrecciati con quelli sviluppati da altri autori – come Umberto Curi, Alfred Schutz, Ulf Hannerz, Remo Ceserani, Giuseppe Mantovani, Lila Abu-Lughod, Mahmood Mamdani, Franca Pinto Minerva, Jocelyne Cesari e Gerd Baumann – attorno alla figura dell'*altro*.

In questo capitolo s'intende inoltre riflettere sul ruolo che gli autori e gli editori dei testi possono giocare nel progetto interculturale. La scelta accurata dei contenuti porterebbe, infatti, verso la decostruzione di eventuali stereotipi, il superamento dell'etnocentrismo e l'offerta di informazioni variegata sugli *altri* e sulla loro “cultura” e religione.

Ricollegandosi infine al pensiero di Amartya Sen e Amin Maalouf intorno al tema dell'identità, s'intende portare avanti una riflessione sul senso d'appartenenza e sull'identità dei cittadini europei di origine araba e/o di religione islamica. In particolare, verrà affrontata

¹⁰ Cfr. A. Portera, *L'educazione interculturale nella teoria e nella pratica. Stereotipi, pregiudizi e pedagogia interculturale nei libri di testo della scuola elementare*, Cedam, Padova 2000; A. Kapsalis, *L'immagine degli «altri» nei libri di testo dei paesi balcanici*, in L. Secco, A. Portera (a.c. di), *L'educazione umanistica interculturale nelle agenzie educative*, Cedam, Padova 1999.

¹¹ Cfr. J. Dewey, *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze 1967. pp. 107-108.

¹² E. W. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

la questione del presunto inevitabile nesso tra l'identità delle persone e i loro atteggiamenti. In base a questo presupposto, si ritiene che gli atteggiamenti di tutti i musulmani sarebbero una “traduzione letterale” degli insegnamenti dell'Islām, anziché il risultato di un insieme di diversi fattori, come quelli personali, sociali, culturali, economici o politici.

Il secondo capitolo della prima parte della tesi sarà riservato al tema della condizione femminile della donna musulmana. Inizialmente sarà chiarita la differenza, spesso non considerata, tra l'essere arabo e l'essere musulmano. Il passaggio successivo consisterà nel chiarire i temi riportati nei libri di storia in merito alla condizione femminile che, tra l'altro, sono soggetti a fraintendimenti. Questi temi sono l'uguaglianza tra l'uomo e la donna, il matrimonio, il divorzio, la poligamia, l'eredità e il *foulard*, conosciuto come “velo islamico”.

La seconda parte della tesi è riservata alla ricerca empirica ed è suddivisa in tre capitoli. Il primo capitolo, quello dedicato alla metodologia, inizierà con un cenno storico sull'origine e sullo sviluppo dell'analisi qualitativa del contenuto. Seguito poi, dal motivo che determina la sua scelta. Nel corso del capitolo verranno descritte dettagliatamente le seguenti fasi della ricerca: 1) la formulazione delle domande della ricerca, 2) il campionamento e la raccolta dei dati, 3) la definizione delle unità di analisi, 4) lo sviluppo del sistema categoriale o di codifica e 5) la valutazione dell'analisi del contenuto.

Il secondo capitolo di questa parte sarà riservato esclusivamente all'analisi qualitativa del contenuto. I risultati della ricerca, come precedentemente detto, saranno rilevati mediante le schede di analisi. La descrizione dei risultati e la loro relativa interpretazione e discussione avranno luogo nel terzo e ultimo capitolo di questa parte.

Nella parte conclusiva della tesi saranno riportati i risultati della ricerca empirica per rispondere alle domande della ricerca e quindi, per convalidare o per falsificare le ipotesi iniziali. Come precedentemente accennato, verrà riservato in questa parte uno spazio per confrontare l'immagine della cultura arabo-islamica e quella degli arabo-musulmani nei libri di storia con quella riportata da E. W. Said, ovvero, quella creata e diffusa dalla metà del XVIII secolo.

Alla fine di questo capitolo verranno delineati i possibili vantaggi della ricerca, nell'ambito della pedagogia interculturale, e i possibili sviluppi futuri.

PARTE I

SFONDO TEORICO DI RIFERIMENTO

Capitolo I – Il rapporto tra Oriente e Occidente. La rappresentazione dell'*altro*

Premessa

“Oriente” e “Occidente”, o anche “Oriente islamico” e “Occidente cristiano”, sono due termini convenzionali impiegati spesso per riferirsi a due entità, determinate a loro volta in base alle differenze o somiglianze sociali, culturali, politiche, economiche e religiose. Con Oriente s'intende di solito quella parte del continente asiatico e africano, corrispondente al mondo arabo e con Occidente s'intende soprattutto le Americhe e l'Europa. Il rapporto tra queste due entità è stato attraversato da momenti di pace, ma anche di conflitto. Questi ultimi hanno contribuito in maniera significativa, come si vedrà più avanti, alla costruzione e alla diffusione di un'immagine stereotipata sulla cultura arabo-islamica e su chi vi appartiene.

Il primo intento di questo capitolo è di capire la natura del rapporto instaurato tra l'Oriente e l'Occidente”. Un secondo obiettivo consiste nel capire in che modo tale rapporto abbia influenzato, e influenzi tuttora, sia la rappresentazione della “cultura” araba, della religione islamica e degli arabo-musulmani nei testi scolastici, sia i rapporti tra coloro che appartengono a questi due “mondi”.

Si parte dall'ipotesi che tale rappresentazione, così come viene restituita nei libri di storia, ricalca gli stessi stereotipi già costruiti e diffusi a partire dalla metà del XVIII secolo; nonché riflette la prospettiva etnocentrica dalla quale sono “lette” e “interpretate” le *altre* culture. Così, mediante un viaggio nella storia – intesa nel senso deweyano come una “realtà in azione”, che permette di capire l'agire umano, di conoscere le cause che sono all'origine dei rapporti tra gli uomini e di comprendere l'organizzazione e l'evoluzione delle società nel corso del tempo¹³ – si va a recuperare i fatti storici ritenuti più significativi nel determinare i rapporti tra l'Oriente e l'Occidente: rapporti che hanno contribuito a creare un'immagine fissa su chi appartiene, in modo o nell'altro, all'Oriente. A questo fine, si è avvalso della lunga analisi critica di Edward. W. Said sul fenomeno dell'orientalismo e su tutti gli aspetti – storici, politici, commerciali, culturali, religiosi e sociali – connessi al quale.

La rappresentazione dell'Oriente e degli orientali riportata da E. W. Said sarà, da una parte, confrontata con quella presente attualmente nei libri di storia e, dell'altra parte, intrecciata con il pensiero di vari autori, che si è sviluppato attorno a diverse tematiche inerenti alla figura dell'*altro*. In particolare, si ricorda l'ambivalenza dello “straniero” riportata da Umberto Curi, l'ovvietà degli atteggiamenti di cui parla Alfred Schutz, il disturbo della diversità culturale chiarito da Ulf Hannerz, le caratteristiche attribuite allo “straniero” riportate da Remo Ceserani, la rappresentazione del concetto di “sé” relativo agli occidentali e agli orientali di cui fa riferimento Giuseppe Mantovani, il rischio di interpretare la condizione degli *altri* in chiave culturale-religiosa di Lila Abu-Lughod, la suddivisione tra “culture moderne” e “culture pre-moderne”, nonché tra “buoni musulmani” e “cattivi musulmani” criticate entrambe da Mahmood Mamdani, la forza del pregiudizio di cui parla Franca Pinto Minerva, la discriminazione su base religiosa di cui accenna Jocelyne Cesari e la percezione dell' Islām come la causa del “problema multiculturale” riportata da Gerd Baumann.

¹³ Cfr. J. Dewey, *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze 1967. pp. 107-108.

Nel corso del capitolo s'intende inoltre, focalizzarsi sul possibile ruolo degli autori o degli editori dei testi scolastici nella decostruzione di eventuali stereotipi, nel superamento dell'etnocentrismo e nel fornire informazioni variegata sugli *altri* e sulla loro "cultura".

Ricollegandosi infine al pensiero di Amartya Sen e Amin Maalouf su diversi temi, quali l'identità, le appartenenze multiple e la loro possibile influenza sugli atteggiamenti delle persone, s'intende portare avanti una riflessione sul senso d'appartenenza e sull'identità dei cittadini europei di origine araba e/o di religione islamica.

1.1 Il rapporto tra l'Oriente e l'Occidente

Il rapporto instaurato nei secoli tra "Oriente" e "Occidente" è un rapporto ambivalente che oscilla fra attrazione e avversione. L'attrazione per l'esotico, l'ignoto e il diverso trova la sua manifestazione non solo nei viaggi esplorativi in Oriente, ma anche negli "studi orientali", definiti da E. W. Said come l'accezione più comune dell'Orientalismo. Tali studi hanno contribuito a conoscere alcuni aspetti dell'Oriente in modo piuttosto superficiale, infatti, "L'orientalismo – ricorda l'autore – è interamente basato sull'esteriorità"¹⁴.

L'avversione nei confronti dell'Oriente e degli Orientali – che rappresenta l'altro aspetto di questo rapporto ambivalente – può essere connessa alla "differenza culturale". Infatti, l'*altro*, il diverso, lo sconosciuto è simile ad una figura enigmatica che suscita un senso di minaccia, d'inquietudine e d'insicurezza e, come tutte le figure enigmatiche, anche curiosità e ammirazione. Tale ambivalenza trova la sua massima espressione nel termine greco *thauma*. Il quale, spiega il filosofo U. Curi, rimanda a ciò o a colui che suscita ammirazione e timore¹⁵.

Di solito, l'essere "straniero" è rivelabile dal colore della pelle, dai tratti somatici, dal nome o dal cognome, dalla lingua o dall'accento, dal modo di vestirsi e, anche, dal modo di comportarsi. Normalmente, gli appartenenti ad uno stesso gruppo sociale condividono specifiche modalità di comportamento. Nel caso dello "straniero", queste modalità non sono possedute da lui nella fase iniziale dell'immigrazione. Egli si trova così a comportarsi in modo "diverso dal solito", ovvero, in modo "atipico" che non è conforme ai modi di comportarsi consolidati all'interno della comunità. Questa mancanza di tipicità degli atteggiamenti, o di ciò che Alfred Schutz chiama "ovvietà", è ciò che potrebbe provocare negli autoctoni sentimenti d'inquietudine e di minaccia verso l'*altro*.

Per coloro che sono cresciuti nell'ambito di un determinato modello culturale, sono 'ovvietà' che si danno al di là di ogni questione e che forniscono loro tranquillità e sicurezza, non solo le ricette e la loro possibile efficacia, ma anche i tipici atteggiamenti anonimi da esse richiesti¹⁶.

I modelli di comportamento condivisi all'interno di un certo contesto culturale sono imperniati nella storia e nell'esperienza del gruppo. Essi sono simili alle "ricette" che facilitano l'interazione tra i membri del gruppo fino a rendere "trasparenti" i loro comportamenti. La trasparenza è un termine usato da U. Hannerz per riferire alla facilità con cui le persone, che condividono più elementi culturali, comprendono l'una l'altra. Così nella loro interazione bastano a volte semplici segnali non verbali per capirsi o per trasmettere uno specifico

¹⁴ E. W. Said, *op.cit.*, p. 29.

¹⁵ Cfr. U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010. p. 12.

¹⁶ A. Schutz, "Lo straniero: saggio di psicologia sociale" in Izzo A. (a cura di), *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979. pp. 375-389. p. 386.

messaggio. Tuttavia, nell'incontro con l'*altro* tale trasparenza può mancare o essere del tutto assente. Il che provocherebbe, per dirla con le parole di U. Hannerz, il “[...] disturbo della diversità culturale”¹⁷. Detto questo, la mancanza di trasparenza (o di tipicità) dei comportamenti potrebbe turbare la tranquillità dei membri di un certo gruppo.

In ogni caso, tra l'Oriente e l'Occidente si sono instaurati nel tempo vari rapporti, come quelli economici e geopolitici. I rapporti economici, secondo E. W. Said, sono squilibrati e riguardano le risorse petrolifere e la manodopera. L'autore spiega in particolare come l'Oriente importa, in cambio di queste risorse, vari prodotti in grado di creare una totale dipendenza dal mercato occidentale, nonché un appiattimento dei gusti¹⁸.

Per quanto riguarda invece i rapporti geopolitici, questi sono connessi al dominio coloniale in Oriente. Tale dominio, spiega E. W. Said, è stato preceduto e giustificato dall'Orientalismo¹⁹, inteso non solo come il campo degli “studi orientali”, ma anche come uno “[...] stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l’“Oriente” da un lato, e (nella maggior parte dei casi) l’“Occidente” dall’altro. È in virtù di tale distinzione che un gran numero di scrittori [...] hanno adottato la contrapposizione tra “Oriente” e “Occidente” come punto di partenza per le loro opere [...]”²⁰. Infatti, tanti scrittori non solo nel passato, ma anche nel presente hanno adottato un linguaggio differenziale che mette l'Oriente in contrapposizione all'Occidente su tutti i livelli. Si è parlato e si parla così di primo, secondo, terzo e quarto “mondo” in termini di ricchezza/povertà, civiltà/inciviltà, libertà/soggezione, sviluppo/sottosviluppo, religiosità/laicità e via dicendo. L'orientalismo quindi, secondo E. W. Said, ha rappresentato una strategia volta ad influenzare e a predominare l’Oriente²¹. A facilitare il raggiungimento di questo obiettivo, fa notare l'autore, è stata la diffusione di immagini stereotipate sull'Oriente e sugli orientali, impiegate a loro volta nei discorsi politici. In questi discorsi si è fatto ricorso a certi pregiudizi sugli orientali atti a dipingerli come “razze” diverse, “sottoposte”, “subalterne” e incapaci di governare se stessi e perciò, si presumeva che loro abbiano bisogno dell'intervento occidentale. In questo modo le immagini stereotipate hanno costituito, assieme alla presunta ottima conoscenza dell'Oriente, l'impulso principale per il dominio coloniale²².

Detto ciò, le conseguenze dell'orientalismo sull'Oriente – in tutte e tre le sue accezioni prima accennate – sono state molte serie. L'Orientalismo infatti, afferma E. W. Said, oltre a rappresentare un vero e proprio “strumento” di conquista²³, ha contribuito a designare un'immagine negativa e immutabile sull'Oriente e sugli orientali. Un'immagine dove “[...] l'uno *descrive*, mentre gli altri sono *descritti*”²⁴. Questo ruolo (in)volontariamente passivo di chi è descritto fa sì che la sua rappresentazione avvenga unicamente dal punto di vista di chi lo descrive²⁵, basandosi in ciò su alcune caratteristiche spesso negative.

A tale proposito, lo studioso e il critico letterario R. Ceserani afferma – con riferimento alle caratteristiche dello straniero nelle tradizioni popolari – che queste caratteristiche “[...] sono sempre determinate da un doppio processo di affermazione della propria identità (per contrapposizione a quella dell'altro) e di confronto con la diversità altrui”, aggiungendo che

¹⁷ U. Hannerz, *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna 2001. p. 90.

¹⁸ E. W. Said, p. 322.

¹⁹ Ivi, pp. 45-46.

²⁰ Ivi, p. 12.

²¹ Ivi, p. 12.

²² Ivi, pp. 40-45.

²³ Cfr. ivi, pp. 307-308.

²⁴ Ivi, p. 206.

²⁵ Cfr. ivi, p. 30.

“Alla scelta dei tratti caratterizzanti lo stereotipo contribuiscono le condizioni socio-economiche della comunità d'origine (con netta diversità fra le popolazioni migranti e quelle sedentarie), le esperienze storiche di incontro con altre comunità e con i loro tratti somatici, psicologici e ideologici [...]”²⁶. Confrontando questa affermazione con i discorsi coloniali analizzati da E. W. Said si possono trovare delle analogie. Infatti, l'autore rende evidente che gli orientali sono stati rappresentati e descritti, in simili discorsi, in modo totalmente opposto rispetto agli occidentali²⁷. A rafforzare maggiormente simili descrizioni sono gli stereotipi connessi al contesto di origine degli orientali. Tale connessione farebbe svanire ogni dubbio sulla veridicità degli stereotipi, contribuendo così a creare un'immagine immutabile sugli orientali. A partire dalla presunta immutabilità delle caratteristiche degli orientali, si riteneva che fosse possibile studiare, analizzare e conoscere ogni aspetto della loro vita, compreso i loro pensieri²⁸. Alla luce di ciò, E. W. Said parla di un orientalismo caratterizzato da un'assenza dell'Oriente e da una presenza dell'orientalista²⁹.

1.2 *La rappresentazione dell'Oriente*

Nel paragrafo precedente si è parlato dell'Orientalismo come un insieme di idee e valori che hanno influenzato i vari scrittori occidentali³⁰. A tale proposito, E. W. Said ricorda che l'Oriente era rappresentato in tanti scritti come un'entità “diversa” rispetto all'Occidente, caratterizzata per esempio da “stranezza” e “arretratezza”. Per dare una maggiore attendibilità a queste caratteristiche, aggiunge l'autore, si ricorreva all'ipotesi della differenza biologica tra le cosiddette “razze” umane³¹. Una simile logica è stata adottata nell'Ottocento al fine di affermare la presunta inferiorità della donna, basandosi sulle sue caratteristiche biologiche e su affermazioni avanzate da parte degli “scienziati”³². Nel caso degli orientali, si credeva che le caratteristiche negative attribuite loro fossero insite nella loro stessa natura e in base a ciò si riteneva che fosse necessario intervenire per la loro “ricostruzione” o “redenzione”. Il termine “orientale” ha finito così per assumere una concezione prevalentemente negativa³³.

In questo scenario, i mezzi di comunicazione hanno giocato un ruolo fondamentale nel diffondere un'immagine stereotipata sugli arabi, mirante anche a giustificare la colonizzazione. Questo potere dei media – esercitato per lo più su colui che il giornalista Maurizio Corte chiama “fruitore comune” – deriva dall'adozione delle seguenti teorie, riportate da M. Corte. La prima teoria, quella di W. Lippmann, riguarda la funzione dei media nella costruzione del significato, secondo cui “[...] le persone agiscono non sulla base di ciò che è realmente avuto luogo o che è effettivamente accaduto, ma sulla base di quella che pensano sia la situazione reale secondo le descrizioni fornite loro dalla stampa, quindi per il tramite di significati e interpretazioni che spesso corrispondono soltanto in parte a quanto è successo”. La seconda teoria invece, quella di G. Gerbner, considera i contenuti della televisione un mezzo per coltivare “le credenze delle persone”. La terza teoria, quella sviluppata da D. L. Shaw e M. McCombs, parla di “una forte corrispondenza tra la quantità di attenzione data dalla stampa ad un particolare tema e il livello di importanza assegnato a quel tema dagli individui esposti ai media”. La quarta e l'ultima teoria, formulata inizialmente da M. DeFleur e T. Plax, riguarda invece “la funzione dei media nella formazione del

²⁶ R. Ceserani, *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari 1998. p. 21.

²⁷ Cfr. E. W. Said, *op.cit.*, p. 45.

²⁸ Cfr. Ivi, p. 206.

²⁹ Ivi, p. 207.

³⁰ E. W. Said ricorda, per esempio, gli scritti di Renan, Marx, Sacy, Lane, Flaubert e Nerval.

³¹ Ivi, p. 204.

³² Cfr. A. Tagliavini, “Uomini, ma anche donne” in A. Preti, F. Tarozzi, *Percorsi di storia contemporanea*, Zanichelli, Bologna 1998. p. 257.

³³ Cfr. E. W. Said, pp. 204-205.

linguaggio”³⁴.

Ne deriva da ciò che una gran parte delle idee e delle visioni del mondo che il fruitore comune possiede non derivano totalmente dalla sua esperienza diretta, ma anche dalla quantità enorme di informazioni ricevute nel tempo dai mass media. Tuttavia, i media non influenzano solamente le idee delle persone, ma anche il loro linguaggio, compreso i significati attribuiti a certi termini. Infatti, aggiunge M. Corte, “[...] i media hanno effetti importanti sul nostro linguaggio e sui significati che usiamo. Essi esercitano queste influenze in modi diversi: presentano nuove parole con significati collegati; ampliano i significati dei termini già esistenti; sostituiscono con nuovi significati altri più vecchi; soprattutto consolidano le convenzioni in vigore per i significati delle parole della nostra lingua”³⁵.

Il significato, spesso carico di connotazioni negative, attribuito alla figura dell'arabo ne è un chiaro esempio. E. W. Said riporta in particolare l'immagine stereotipata dell'arabo, diffusa al cinema e alla televisione. Un'immagine, questa, che ha contribuito a confermare e radicare nella mente delle persone tanti luoghi comuni sugli arabi.

Al cinema e alla televisione l'arabo è sovente caratterizzato come lascivo e disonesto, persino come un autentico degenerato sessuale, capace di tessere intrighi astutamente malefici, ma soprattutto sadico, infido e amorale. Mercante di schiavi, nomade a dorso di cammello, cambiavalute, figura di furfante più o meno tipica e “colorita”. [...] Nei telegiornali, invece, e nelle fotografie dei quotidiani e di periodici di informazione, l'arabo viene mostrato sempre come una moltitudine; niente individui, niente esperienze e caratteristiche personali, ma vaste panoramiche di enormi folle misere e infuriate o inquadrature di particolari, specialmente gesti ed espressioni di rabbia imponente e di grottesca irrazionalità. Sottesa a queste immagini vi è l'idea minacciosa della *jihad* , e persino quella che i musulmani (o gli arabi) possano assumere il controllo del mondo³⁶.

Da ciò si nota che la figura dell'arabo è stata costruita sulla base di caratteristiche meramente negative, quali l'immoralità, la malignità, l'inciviltà e la pericolosità. Una gran parte di queste caratteristiche sono a tutt'oggi attribuite agli arabo-musulmani e alla loro “cultura”. La loro diffusione si basa, da una parte, sull'attenzione dei media verso i crimini o gli episodi di violenze contro le donne commessi da alcuni arabi e/o musulmani e, dall'altra, sull'associazione impropria di questi comportamenti devianti alla cultura araba o alla religione islamica. Purtroppo, la criminalità è diffusa ovunque e la violenza contro le donne si registra in tutti i paesi del mondo e, secondo le statistiche, con un tasso molto alto nei paesi occidentali³⁷. Nonostante ciò, simili casi non vengono mai associati – come è normale che lo sia – alla cultura d'origine o alla religione. Ne fanno eccezione i casi i cui “protagonisti” sono degli arabo-musulmani, dove la loro cultura o religione viene erroneamente considerata la causa di ogni tipo di devianza. In questo modo le immagini stereotipate diventano sempre più forti, difficilmente mutabili e con ricadute negative su chi appartiene a questa cultura.

Se gli arabi sono stati considerati come individui totalmente identici l'uno all'altro ovvero, come riporta E. W. Said, “[...] una collettività a sé stante, ben definita e priva di

³⁴ M. Corte, *Stranieri e mass media: stampa, immigrazione e pedagogia interculturale*, Cedam, Padova 2002. pp. 51-54.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ E. W. Said, *op.cit.*, pp. 283-284.

³⁷ Si veda per esempio la ricerca condotta dalla FRA (*European Union Agency for Fundamental Rights*). <<http://fra.europa.eu/en/publications-and-resources/data-and-maps/violence-against-women-survey>> (08/14).

contraddizioni al suo interno”³⁸, si ritiene spesso che le differenze esisterebbero solo tra l'Oriente e l'Occidente e, in particolare, tra gli orientali e gli occidentali. Infatti, ogni aspetto della vita degli orientali veniva, e viene, messo in contrapposizione a quello degli occidentali, perfino il concetto di “sé”. A proposito di questo, G. Mantovani – con riferimento al contributo delle ultime ricerche di *cross-cultural* – fa notare come il concetto di “sé” degli occidentali è stato rappresentato diversamente da quello degli “altri”: un sé indipendente e individualista contro un sé interdipendente e collettivista³⁹.

Rappresentare l'Oriente implica naturalmente la rappresentazione dell'Islām. Una religione etnocentricamente e erroneamente considerata una religione inautentica basata sull'imitazione e sull'alterazione delle religioni monoteiste, particolarmente quella cristiana⁴⁰. Muḥammad (pbsl⁴¹), a sua volta, è stato disegnato come un predicatore della nuova religione in ricerca di “seguaci”. Questa idea è esplicitamente espressa nel seguente passo, tratto da *The Arabs in American Textbooks*, riportato a sua volta da E. W. Said:

La religione musulmana, detta islam, nacque nel VII secolo dopo Cristo. Fu fondata da un ricco uomo d'affari arabo di nome Maometto. Egli si proclamò profeta e trovò sostenitori tra gli arabi. Disse loro che erano destinati a dominare il mondo [...] poco dopo la morte di Maometto, i suoi insegnamenti furono raccolti in un libro chiamato Corano, che divenne il libro sacro dell'islam⁴².

In ogni caso, né gli anni trascorsi, né i contatti con i musulmani sono stati sufficienti a modificare (eccetto pochi casi) le precedenti immagini. Anzi, dal momento che l'Islām ha iniziato a diffondersi al di là della Penisola Arabica fino ad arrivare in Occidente, esso è stato percepito come un potenziale pericolo oppure, ricorda E. W. Said, come “[...] il simbolo del terrore, della devastazione, dell'invasione da parte di un nemico barbaro e crudele, con cui non si può venire a patti”⁴³. Queste immagini hanno privato l'Islām dal suo messaggio pacifico e dalla sua natura divina, descrivendolo etnocentricamente – come nelle opere di Lewis analizzate da E. W. Said – come una ideologia antisemita. Anche i musulmani sono stati raffigurati come individui pieni d'odio contro ebrei e cristiani⁴⁴. Simili idee ignorano un fatto molto importante: che la credenza nelle religioni monoteiste che precedettero l'Islām e nei relativi Profeti, Messaggeri e libri sacri fa parte dei pilastri dell'Islām⁴⁵.

L'Islām, inoltre, è stato disegnato come un fenomeno immutabile, inadattabile alle varie circostanze e, come ricorda E. W. Said, “resistente al cambiamento”⁴⁶. Ne deriva da questa immagine che le eventuali condizioni di svantaggio che si possono verificare tra una parte degli arabo-musulmani vengono attribuite all'Islām – o anche alla “cultura” araba – e non

³⁸ Ivi, p. 277.

³⁹ G. Mantovani, “Il difficile riconoscimento delle differenze. La necessità di una scelta tra due concezioni incompatibili della cultura”, in *Psicologia sociale*, 2, 2006, pp. 223-232. p. 227.

⁴⁰ Cfr. E. W. Said, *op.cit.*, p. 68.

⁴¹ Pbsl: pace e benedizione su di Lui.

⁴² A. al-Qazzaz, R. Afiyo et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, 1975. pp. 10, 15. Citato in E. W. Said, *op.cit.*, pp. 284-285.

⁴³ E. W. Said, *op.cit.*, p. 66.

⁴⁴ Cfr. ivi, pp. 315-316.

⁴⁵ “Dite: 'Crediamo in Allah e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù [le dodici tribù di Israele], e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore, non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi’” (*Qurān* II: 136).

“Il Messaggero crede in quello che è stato fatto scendere su di lui da parte del suo Signore, come del resto i credenti: tutti credono in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Messaggeri. 'Non facciamo differenza alcuna tra i Suoi Messaggeri' [...]” (*Qurān* II: 285).

⁴⁶ E. W. Said, *op.cit.*, p. 259.

invece ai reali fattori che stanno alle loro origini. Interpretare la condizione degli arabomusulmani attraverso il filtro della “cultura” – come fa notare l'antropologa Lila Abu-Lughod – non fa altro che distogliere l'attenzione dalle reali cause che li determinano, rischiando così di suddividere il mondo in Occidente e Oriente o di creare un'opposizione tra i musulmani e i non musulmani⁴⁷.

È interessante, a questo proposito il contributo apportato dall'accademico, autore e commentatore politico ugandese Mahmood Mamdani, in cui pone l'accento sul ruolo del “*cultural talk*” nella creazione di una divisione tra le cosiddette culture moderne e pre-moderne. Le prime tipologie di culture sono considerate un segno di creatività, mentre le seconde sono viste come mere abitudini o, anche, come costumi privi di vita.

When I read of Islam in the papers these days, I often feel I am reading of museumized peoples, of peoples who are said not to *make* culture, except at the beginning of creation, as some extraordinary, prophetic act. After that, it seems they – we Muslims – just *conform* to culture. Our culture seems to have no history, no politics, and no debates. It seems to have petrified into a lifeless custom. Even more, these people seem incapable of transforming their culture, the way they seem incapable of growing their own food. The implication is that their salvation lies, as always, in philanthropy, in being saved from the outside⁴⁸.

L'autore parla anche della figura stereotipa dei musulmani – diffusa nei giornali – come individui passivi incapaci di sviluppare la loro cultura, vista a sua volta come “mummificata”. A causa di questa immagine stereotipata si presume erroneamente che la loro salvezza verrebbe dall'esterno. C'è quindi, come fa notare E. W. Said, una convinzione che il progresso degli arabi e della loro cultura può avvenire solamente seguendo il modello occidentale⁴⁹.

Alla luce di quanto è stato detto finora, si nota che l'arretratezza e la violenza sono due caratteristiche attribuite ai musulmani e alla loro cultura e religione. Inoltre, la caratteristica di violenza è stata attribuita all'arabo, ritenendo che sia un fatto biologicamente determinato e quindi immutabile. Questa idea è rintracciata da E. W. Said nel *Do the Arabs Want Peace?* di G. C. Alroy. L'autore fa notare come Alroy attribuisce agli arabi caratteristiche negative al fine di dimostrare la loro presunta inaffidabilità e di giustificare l'ostilità nei loro confronti:

[...] Alroy intende dimostrare che, essendo gli arabi in primo luogo assettati di sanguinosa vendetta, in secondo psicologicamente incapaci di vivere in pace, e in terzo legati a un'idea di giustizia che della pace è l'esatto contrario, non sarebbero affidabili neppure se il loro atteggiamento fosse meno bellicoso, e devono perciò essere combattuti indefinitamente, come un'epidemia o un altro flagello della natura⁵⁰.

In base all'idea della violenza biologicamente determinata attribuita agli orientali, il loro atteggiamento pacifico veniva considerato una “tregua” o una “anomalia”⁵¹, ricorrendo in quest'ultimo caso, per dirla con le parole di F. Pinto Minerva, “[...] alla logica dell'eccezione (che conferma la regola) per giustificare comportamenti dissonanti rispetto a determinati

⁴⁷ Cfr. L. Abu-Lughod, “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, in *American Anthropologist*, CIV, 3, 2002, pp. 783-790. p. 784.

⁴⁸ M. Mamdani, “Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism” in *American Anthropologist*, CIV, 3, 2002, pp. 766-775. p. 767.

⁴⁹ E. W. Said, *op.cit.*, p. 319.

⁵⁰ Ivi, p. 305.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 45.

stereotipi”⁵². Ciò significa che comportarsi in modo diverso rispetto ai soliti stereotipi e pregiudizi non contribuisce necessariamente a modificarli, in quanto resistono al cambiamento. Tale resistenza riflette la forza del pregiudizio che “[...] rimane *irreversibile* anche di fronte a nuovi dati conoscitivi”⁵³.

Si è visto finora come la scrittura, compreso quella “scientifica”, abbia partecipato alla costruzione di un'immagine stereotipata sull'arabo e sulla sua cultura e religione. Ciò che caratterizza queste scritture, ricorda E. W. Said, è l'assenza dei riferimenti letterari arabi, il che afferma ciò che è stato detto prima a proposito della conoscenza dell'oriente e degli orientali, che deriva prevalentemente dal punto di vista occidentale.

Si possono leggere pagine e pagine di scritti specialistici sul Vicino Oriente senza incontrare una sola citazione letteraria. Gli esperti sembrano essere interessati soprattutto ai “fatti”, rispetto ai quali un testo letterario sarebbe forse una fonte di disturbo. [...] Ogni poeta o romanziere arabo (e ve ne sono parecchi) descrivendo le proprie esperienze, i propri valori, la propria umanità (per strano che possa sembrare), infrange gli schemi (immagini, luoghi comuni, astrazioni) tramite i quali l'Oriente viene rappresentato⁵⁴.

È evidente da ciò che la voce di colui che è esteriormente descritto non veniva ascoltata e il suo punto di vista non era preso in considerazione, in quanto rischiano di “disturbare” la sua immagine spesso stereotipata. Oggi invece la situazione in parte è cambiata, in quanto si assiste a numerosi tentativi da parte di scrittori arabo-musulmani atti a spingere eventuali stereotipi e pregiudizi concernenti la loro cultura.

Dopo aver rintracciato gli insiemi delle immagini stereotipate sul mondo arabo-islamico, E. W. Said ha analizzato il linguaggio utilizzato per rappresentare l'Oriente, individuando alcune delle sue caratteristiche. L'autore ricorda, per esempio, il ricorso alle affermazioni, l'uso del tempo presente, la ripetizione delle frasi, il ricorso all'analogia e la mancanza di approfondimenti e chiarimenti.

Costateremo allora che si tratta sempre di enunciati assertivi e autoevidenti; i verbi sono al presente, un eterno presente senza tempo; le ripetizioni danno un senso di forza, di indiscutibilità; a ciascuna caratteristica dell'Oriente corrispondono caratteristiche europee analoghe, ma “superiori”, talvolta specificate talvolta no. In tutti i casi si ricorre ampiamente alla semplice copula “è” [...]. Spiegazioni e commenti sono superflui [...]⁵⁵.

Questo tipo di linguaggio lascia pochi dubbi sull'attendibilità delle asserzioni formulate e, inoltre, veicola al lettore specifici messaggi facilmente radicabili nella sua mente a causa delle ripetizioni, delle analogie e soprattutto della mancata spiegazione e approfondimento. Quest'ultimo fattore, in particolare, occulta l'intero processo attraverso cui lo scrittore sia arrivato alle sue affermazioni o conclusioni. Il lettore, in questo caso, assume involontariamente un ruolo passivo, in quanto non è a conoscenza né della fonte, né dell'autenticità delle informazioni riportate dall'autore di un testo.

L'ultima parte dell'analisi svolta di E. W. Said sul quale ci si vuole soffermare riguarda la classificazione degli arabi in buoni e cattivi in base al loro atteggiamento nei confronti della

⁵² F. Pinto Minerva, *L'intercultura*, Laterza, Bari 2002. p. 10.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ E. W. Said, *op.cit.*, p. 288.

⁵⁵ *Ivi*, p. 77.

politica occidentale. Infatti, afferma E. W. Said, “Ci sono gli arabi buoni (quelli che si comportano come è loro richiesto) e gli Arabi cattivi (che non obbediscono, e sono quindi dei terroristi)⁵⁶.”

Se la classificazione in buoni e cattivi riguardava in passato gli arabi, oggi essa riguarda soprattutto i musulmani e l'Islām. M. Mamdani parla proprio di questa tendenza, volta a classificare sia i musulmani in buoni e cattivi, sia l'Islām in moderato e estremista:

After all, is there not less talk about the clash of civilizations, and more about the clash inside Islamic civilization? Is that not the point of the articles I referred to earlier? Certainly, we are now told to distinguish between good Muslims and bad Muslims, Mind you, not between good and bad persons, nor between criminals and civic citizens, who both happen to be Muslims, but between good Muslims and bad Muslims. We are told that there is a fault line running through Islam, a line that separates moderate Islam, called "genuine Islam, from extremist political Islam⁵⁷.

Accade così che all'Islām e ai musulmani vengono attribuiti vari aggettivi per classificarli, come moderno, democratico, fondamentalista, radicale, estremista o altro. Tali aggettivi, o etichette, oltre a sollevare l'irrisolvibile questione dei criteri secondo cui un musulmano sarebbe giudicato buono o cattivo⁵⁸ e un Islām sarebbe considerato per esempio moderato o estremista, potrebbero diffondere o consolidare l'idea dell'esistenza di tanti Islām. A proposito di ciò, occorre precisare che esiste un solo Islām, ma esistono varie correnti al suo interno e, come in qualsiasi altra religione, vari modi di comprenderlo e di viverlo, vari gruppi che si identificano con esso e, purtroppo, sempre più crescenti tentativi di strumentalizzarlo. Simili suddivisioni creerebbero un divario tra gli stessi musulmani e trascinerebbero inoltre il cosiddetto “scontro tra le civiltà” verso uno “scontro intra-civiltà” e in particolare, come afferma M. Mamdani nel passo sopracitato, quello all'interno della civiltà islamica.

1.3 L'effetto degli stereotipi sull'incontro con l'altro

Dopo aver riportato i diversi fattori che hanno contribuito, e contribuiscono tuttora, a creare o rafforzare un'immagine stereotipata sulla cultura arabo-islamica e sugli arabo-musulmani, s'intende ora considerare le loro possibili ricadute sull'incontro con l'*altro*. L'*altro* di cui si desidera occupare in questo capitolo è il musulmano che vive in Occidente e in particolare, il cittadino europeo di religione islamica. Quest'ultimo – a causa della forza degli stereotipi, dei pregiudizi e dell'etnocentrismo – potrebbe essere considerato e trattato, in alcuni momenti, al pari di uno “straniero”.

Innanzitutto, rappresentare gli arabi come individui “diversi” da tutti i punti di vista rispetto agli occidentali potrebbe costruire una barriera difficilmente valicabile tra il “noi” e il “loro”. Attribuirli, inoltre, alcune caratteristiche negative come l'arretratezza, l'inaffidabilità, l'inferiorità, la passività e la violenza, potrebbe favorire o perfino legittimare il loro sfruttamento o maltrattamento da chi si considera superiore; nonché la loro discriminazione e emarginazione.

Jocelyne Cesari – con riferimento al suo articolo *When Islam and Democracy Meet* e al *British Muslim Perspective on Multiculturalism* di F. Ahmad & T. Moddod – fa notare che la

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 304.

⁵⁷ M. Mamdani, *op.cit.*, p. 767. L'autore ha pubblicato anche un libro con un titolo simile: *Good Muslims, Bad Muslims: America, The Cold War, and the roots of terror*, Pantheon books, New York 2003 (trad. it. *Musulmani buoni e cattivi: la guerra fredda e le origini del terrorismo*, Laterza, Roma-Bari 2005).

⁵⁸ Cfr. G. Baumann, *op.cit.*, p. 106.

maggior parte delle discriminazioni nei confronti dei musulmani europei, che tendono ad essere socio-economicamente marginati, può derivare maggiormente dal loro status sociale piuttosto che dalla loro religione. Tuttavia, aggiunge l'autrice, discriminazione e religione possono interagire insieme nella formazione di classi sociali svantaggiate come “British Asian Muslims or French North African Muslims”⁵⁹. A prescindere dall'origine delle eventuali discriminazioni nei confronti degli europei musulmani, il problema principale rimane la possibile negazione dei loro diritti. Si pensa ad esempio al diritto di avere un luogo decente di culto, al diritto alle festività religiose islamiche, al diritto di non scegliere tra *foulard* e lavoro, al diritto di imparare la lingua di origine e di conoscere la propria storia, cultura e religione o quelle dei genitori. Questi ultimi vengono a volte intesi impropriamente come strumenti per la diffusione dell'Islām o per l'affermazione dei valori inerenti alla cultura araba⁶⁰. Simili diritti, di solito garantiti dalla legge, possono essere negati o ostacolati con diversi pretesti. Per esempio, ricorda J. Cesari, la costruzione della moschea può essere rifiutata o ostacolata con la scusa di provocare traffico e rumore nelle zone circostanti⁶¹. Anche la costruzione dei cosiddetti minareti (*ma'āden*), visti come simbolo ora religioso ora politico, è fortemente contrastata, appellandosi anche in questo caso al pretesto del rumore. Tuttavia, aggiunge l'autrice, tale scusa è poco convincente per i musulmani e perciò, eventuali divieti o ostacoli relativi alla costruzione delle moschee vengono interpretati come segno di islamofobia.

The construction of mosques is often opposed with pragmatic complaints about traffic and noise, but as the church bells ring across European cities, it seems inevitable that Muslims will see these kinds of complaints as Islamophobic in nature⁶².

In secondo luogo, l'immagine etnocentrica diffusa sull'Islām, come un'ideologia politica o una religione inautentica e ostile alle altre, potrebbe facilmente diffondere l'islamofobia, ostacolando di conseguenza la possibilità di stabilire rapporti pacifici tra i musulmani e i non musulmani. Anche l'immagine stereotipata dell'Islām come una religione immutabile, inadattabile alle diverse circostanze o resistente al cambiamento e alla modernità (soprattutto di stampo occidentale) potrebbe avere le stesse conseguenze sui rapporti interculturali e interreligiosi. Questo perché la conservazione delle proprie tradizioni o la pratica del culto potrebbero essere interpretata impropriamente come un'opposizione o, perfino, come un rifiuto dei valori occidentali.

Rappresentare, inoltre, l'Islām come un elemento determinante il comportamento di *tutti* i musulmani del mondo è un altro stereotipo il cui effetto è molto negativo, in quanto porterebbe verso una visione “statica” dell'identità. Secondo tale visione si pensa che l'essere musulmano sarebbe un'identità distinta, predominante e immutabile che determina il modo di pensare e di agire di chi ne è “portatore”. A partire da questa prospettiva etnocentrica, si è diffusa la tendenza – fatta notare da E. W. Said – a ricorrere ai testi sacri dell'Islām per tentare di capire o di spiegare gli atteggiamenti dei musulmani o altri aspetti della società araba. Questi tentativi partono dalla convinzione errata che ogni aspetto della vita degli arabomusulmani sia una “traduzione letterale” degli insegnamenti dell'Islām.

[...] coloro che si occupano della realtà islamica moderna ricorrono anacronisticamente a testi come il Corano per interpretare i più diversi aspetti

⁵⁹ J. Cesari, “Securitization of Islam in Europe”, in Cesari J., “Muslim in the West after 9/11”, Routledge, New York 2010, pp. 9-27. p. 19. <<http://www.cerium.ca/IMG/pdf/Cesari-Securitization.pdf>> (09/2014).

⁶⁰ E. W. Said fa notare che la lingua orientale veniva associata spesso all'Islām, finendo così per rappresentarla come “una pericolosa ideologia” o un mezzo per diffonderlo. Nonostante ciò, essa veniva imparata per fini politici mascherati dal pretesto di un arricchimento culturale. Al riguardo si veda E. W. Said, *op.cit.*, p. 318.

⁶¹ J. Cesari, “Securitization of Islam in Europe”, cit., p. 16.

⁶² *Ibidem.*

dell'Egitto o dell'Algeria contemporanei. Essi ritengono che l'Islam, o meglio l'immagine idealizzata dell'Islam costruita dagli orientalisti del secolo XVII, possieda un'intima coerenza, indifferente alle recenti importanti conseguenze del colonialismo, dell'imperialismo e di ogni avvenimento politico in genere⁶³.

In ogni caso, associare i comportamenti di tutti i musulmani agli insegnamenti dell'Islām provocherebbe un totale appiattimento delle differenze presenti tra i membri della comunità islamica di tutto il mondo. Questa idea è espressa nel seguente passo, individuato da G. Baumann, nella *Muslim Guide*:

L'Islam è un modo di vita, con ferme e chiare concezioni su molti temi come l'igiene, la dieta, l'educazione, il ruolo delle donne e la vita dopo la morte. Le vite quotidiane dei musulmani, le loro maniere e costumi sono *tutti determinati* da queste concezioni. [...].

La fede in Dio *permea ogni passo* della vita di un musulmano e trova espressione in *ogni pratica* culturale o sociale, sia essa l'etichetta della vita quotidiana, i modi di relazione interpersonale, i modi di mangiare e di vestire [...] di dormire o anche di guidare una macchina⁶⁴. (corsivo mio).

Il fatto che l'Islām, come le altre religioni, stabilisce regole e offre consigli mirati a organizzare la vita delle persone e renderla migliore, non significa che ogni comportamento degli aderenti ad una certa religione avviene secondo le sue regole. Perciò, associare la condizione o i comportamenti dei musulmani agli insegnamenti dell'Islām rischia di considerarlo erroneamente come se fosse la causa di ogni problema. A proposito di ciò, G. Baumann con riferimento a A. Al-Azmeh, fa notare che l'Islām è stato presentato come un “problema globale” e di conseguenza ogni problema connesso all'interazione con i musulmani veniva attribuito all'Islām o, anche, agli stessi musulmani. A rafforzare tale idea, aggiunge l'autore, sono “[...] i difensori e gli autoproclamatisi rappresentanti dei musulmani che pretendono di parlare per «la comunità musulmana» o per l'Islam *tout court*”⁶⁵.

Tuttavia, considerare l'Islām come la causa del “problema multiculturale”⁶⁶, riprendendo una frase di G. Baumann, ignora il fatto che i musulmani sono, prima di tutto, degli esseri umani. Il cui modo d'agire è influenzato da un insieme di fattori intrinseci e non dal loro senso d'identità o dalle loro identificazioni⁶⁷. I comportamenti dei musulmani potrebbero non rispecchiare fedelmente (e a volte neppure parzialmente) i principi della religione islamica.

Dunque, identificarsi con (o semplicemente aderire a) la religione islamica potrebbe sollevare in Occidente preoccupazione e senso di minaccia, derivanti in parte dalla rappresentazione stereotipata e parziale dell'Islām e dalla convenzione errata secondo cui tutti i comportamenti dei musulmani, compreso quelli devianti, sarebbero derivati dalla loro religione. Detto ciò, una delle questioni più rilevanti oggi per il musulmano in Occidente riguarda la sua identità e, più precisamente, il rapporto tra identità e modo d'agire. Un argomento questo, che sarà chiarito nel prossimo paragrafo, riservando una attenzione particolare alla figura del cittadino europeo di religione islamica.

⁶³ E. W. Said, *op.cit.*, p. 299.

⁶⁴ M. Y. McDermott, M. M. Ahsan, *The Muslim Guide for Teachers, Employers, Community Workers and Social Administrators in Britain*, 1979. pp. 5, 17. Citato in G. Baumann, *L'enigma multiculturale*, il Mulino, Bologna 2003. pp. 107-108.

⁶⁵ G. Baumann, *op.cit.*, p. 76.

⁶⁶ Ivi, p. 107.

⁶⁷ Sostituire il termine “identità” con “identificazione”, secondo G. Baumann, impedisce che le identità vengano considerate come entità fisse e immobili. Al riguardo si veda G. Baumann, *op.cit.*, p. 143.

1.4 *Quale identità per il musulmano d'Occidente?*

Negli ultimi anni è nata nel cuore dell'Occidente una nuova figura: la figura del cittadino europeo di religione islamica, conosciuto come “musulmano d'Occidente” o “musulmano europeo”. Attorno al quale sorgono tanti interrogativi e altrettanti dubbi e perplessità che riguardano, *in primis*, il suo senso d'identità e d'appartenenza e la sua lealtà verso il paese occidentale dove egli vive. Simili dubbi derivano di solito dalla islamofobia, rafforzata a sua volta dagli stereotipi o dagli eventi che segnano da anni i paesi arabo-islamici.

Per quanto riguarda la questione dell'identità, si vuole partire dal fatto che ogni persona è legata, direttamente o indirettamente, a più appartenenze. Alcuni autori come l'economista indiano Amartya Sen, parlano di varie identità che derivano dalle varie appartenenze e relazioni sociali. A. Sen afferma, infatti, “Siamo tutti coinvolti individualmente, nelle nostre rispettive esistenze, in identità di diverso genere in contesti disparati, identità che nascono dal nostro background, o dai nostri legami sociali o dalle nostre attività sociali”⁶⁸. Altri invece, come lo scrittore e il giornalista franco-libanese Amin Maalouf, sostengono l'esistenza di un'unica (e non suddivisibile) identità, che ingloba in sé tutte le possibili appartenenze: “L'identità non si divide in compartimenti stagni, non si ripartisce né in metà, né in terzi. Non ho parecchie identità, ne ho una sola, fatta di tutti gli elementi che l'hanno plasmata, secondo un 'dosaggio' particolare che non è mai lo stesso da una persona all'altra”⁶⁹.

Ogni persona può identificarsi così con le sue varie appartenenze. Come quelle relative al proprio paese d'origine e/o d'approdo, alla propria religione oppure, ad uno o più gruppi, correnti, movimenti, associazioni e tanto altro. Si prenda per esempio l'identità di un italiano d'origine araba. Tra i numerosi elementi che possono formare la sua identità ci possono essere l'appartenenza al paese d'origine, all'Italia, all'Europa, al mondo arabo, all'Asia o all'Africa. L'insieme delle varie appartenenze (reali o virtuali) e delle differenti e quasi mai simili esperienze formano un'unica identità. Detto ciò, l'identità personale risulta singolare, essa – per dirla con le parole di A. Maalouf, “[...] è ciò che fa sì che non sia identico a nessun'altra persona”⁷⁰. A partire dalla singolarità caratterizzante l'identità personale si suppone che la prevedibilità degli atteggiamenti e dei comportamenti delle persone a partire dalle loro effettive o ipotizzabili appartenenze sia quasi impossibile.

Accade nel caso degli occidentali di origine araba o di religione islamica che le persone si interrogano sulla “gerarchia” degli elementi che formano la loro identità, chiedendo per esempio quale identità prevale di più, quella occidentale, quella araba o quella islamica? Simili domande derivano di solito da una convenzione errata e largamente diffusa, secondo cui l'identità equivarrebbe alla cosiddetta “appartenenza fondamentale” che gli uomini, afferma A. Maalouf, hanno sempre creduto che esistesse. Tuttavia, aggiunge l'autore, gli elementi (le appartenenze) che formano l'identità non hanno una gerarchia definitiva e sono soggetti a continui cambiamenti.

In tutte le epoche gli uomini hanno creduto che ci fosse una sola appartenenza fondamentale, talmente superiore alle altre in ogni circostanza da poterla chiamare legittimamente identità. Per gli uni, la nazione, per altri la religione, o la classe sociale. Ma basta far scorrere lo sguardo su differenti conflitti che si svolgono attraverso il mondo per rendersi conto che nessuna appartenenza prevale in maniera assoluta. Là dove gli uomini si sentono minacciati nella loro fede, è l'appartenenza religiosa che sembra riassumere la loro intera identità. Ma se a

⁶⁸ A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006. p. 25.

⁶⁹ A. Maalouf, *L'identità*, RCS Libri, Milano 1999. p. 8.

⁷⁰ Ivi, p. 18.

essere minacciato è il loro idioma materno o il loro gruppo etnico, allora si battono accanitamente contro i loro stessi correligionari [...] se esiste, in ogni momento, fra gli elementi che costituiscono l'identità di ciascuno, una certa gerarchia, essa non è immutabile, cambia con il tempo e modifica in profondità i comportamenti⁷¹.

Detto ciò, la valenza di ciascuna appartenenza, o di ciascun senso⁷² d'appartenenza, non è definita una volta per tutte, bensì è mutevole. Perciò, risulta quasi impossibile dare definitivamente a ciascuna appartenenza un certo ordine di importanza. Questo perché ogni appartenenza, o senso di appartenenza, acquisisce una maggiore forza in una certa situazione. Per esempio, sentirsi appartenere *più* (e non appartenere esclusivamente) al mondo arabo durante una seduta d'amici arabi si suppone sia una cosa abbastanza normale. Sentirsi appartenere di *più* (e non appartenere solo) all'Italia durante una seduta d'amici italiani si suppone sia una cosa altrettanto normale. Questo continuo processo di "ricostruzione-dissoluzione" del senso d'appartenenza e dell'identità, di cui accenna Manuela Gallerani, sembra essere una caratteristica peculiare della società odierna, derivato in particolare dagli incessanti cambiamenti che travolgono la vita di ogni individuo: "All'interno di una società globale e liquida tale processo identitario modella appartenenze stratificate, memorie nomadiche, esperienze e storie in cui identità e appartenenza sono, di volta in volta, ricostruite e immediatamente dissolte"⁷³.

Detto ciò, l'instabilità caratterizzante la "modernità liquida"⁷⁴, come la definisce Z. Bauman, è ciò che porta l'individuo a sperimentare, anche momentaneamente, vari sensi d'appartenenza. Ogni appartenenza viene esaltata più delle altre in base alle varie esperienze, sia quelle piacevoli, sia quelle in cui si avverte una minaccia nei confronti del gruppo o dell'entità al quale si appartiene o si sente appartenere. Di solito, la minaccia percepita nei confronti del proprio gruppo d'appartenenza o della propria religione, credenza, lingua, usanze o altro, scatterebbe automaticamente un meccanismo d'autodifesa che si traduce nell'elevare l'importanza di un certo elemento identitario piuttosto che un altro. Tuttavia, la "sovrapposizione" delle appartenenze porterebbe i membri dello stesso gruppo a scontrarsi gli uni contro gli altri, creando frazioni interne, basate a loro volta sull'appartenenza minacciata.

Sul nesso tra minaccia e identificazione si sofferma anche Clifford Geertz. In particolare, l'autore parla del legame tra l'avversione nei confronti della religione e l'identificazione con essa: un'avversione che ha contribuito alla nascita di movimenti rivendicativi e anche ad alimentare gli scontri tra le comunità religiose.

Se tra le masse del Cairo o di Karachi non si fosse diffusa la sensazione che l'Islam veniva maltrattato e negletto, che la Profezia veniva ignorata e il Profeta umiliato, i movimenti per ripristinarlo, purificarlo e confondere i suoi nemici non avrebbero attecchito. E se in gruppi di ogni sorta, di ogni dimensione, di ogni credenza religiosa (un florilegio di fedi) non ci si preoccupasse di esclusioni, repressioni, emarginazioni e perfino di annientamenti della propria spiritualità imposte dalla politica, la creazione di uno stato, di per sé, difficilmente porterebbe a scontri tra le comunità⁷⁵.

⁷¹ Ivi, p. 20.

⁷² Si suppone che l'auto-identificazione con una certa entità potrebbe derivare anche dal senso di appartenenza e non solo dall'effettiva appartenenza.

⁷³ M. Gallerani, "La pedagogia a latitudine-ovest" in M. Gallerani, C. Casadei, *Le latitudini della pedagogia. Dialogo a due voci fra Occidente e Oriente*, Loffredo, Napoli 2013. p. 60.

⁷⁴ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

⁷⁵ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999. p. 110.

C. Geertz parla anche del tentativo di escludere la religione dalla sfera pubblica e di spingerla verso quella privata. È un tentativo che per lui sembra quasi impossibile, perché “Il mondo non va avanti solo grazie alla fede religiosa, ma senza di essa gli è difficile andare avanti”⁷⁶.

Se la scelta di identificarsi principalmente con una religione potrebbe derivare dall'avversione nei suoi confronti, la scelta di identificarsi con il proprio gruppo d'appartenenza potrebbe derivare invece dalla paura di perdere il legame con esso. Questo perché ogni gruppo d'appartenenza funge da sostenimento, reale o virtuale, per i suoi membri e, quindi, qualsiasi minaccia nei suoi confronti metterebbe in pericolo il senso di stabilità, di equilibrio e di potere derivanti dal quale. A tale proposito, Antonio Genovese, afferma che “È la paura dello sradicamento e del cambiamento, (e della conseguente perdita di potere) che porta a irrigidire alcuni fattori a scapito di altri”⁷⁷. Del resto, non è solo la paura dello sradicamento a far prevalere l'identificazione con il proprio gruppo d'appartenenza, ma lo è anche il timore del cambiamento, dovuto a sua volta all'introduzione di una nuova “variabile” – un nuovo costume, usanza, credenza, modo di vivere o di pensare – che nella società moderna avvengono continuamente. Tuttavia, l'identità di una persona, aggiunge l'autore, non è determinata unicamente dai rapporti d'appartenenza, ma anche dall'esperienza vissuta dal soggetto. Tale esperienza, come detto prima, è diversa per ogni persona e perciò, rende unica la sua identità.

[...] l'identità del soggetto non si definisce soltanto nei rapporti di appartenenza, anche se questi spesso hanno un peso preponderante; l'identità soggettiva si fonda anche sull'*unicità dell'esperienza* del soggetto stesso, cioè sul fatto che, pure in presenza di forti connessioni con gruppi e tradizioni, *egli non sia affatto identico a nessun altro* (anche del gruppo più ristretto e prossimo) perché ogni soggetto rielabora in maniera personale l'intero patrimonio culturale ed emozionale che gli viene proposto o affidato⁷⁸. (corsivo mio).

Detto ciò, l'identità non s'influenza esclusivamente, o prevalentemente, dal proprio senso d'appartenenza. Essa è il risultato di tanti elementi connessi all'esperienza personale, come la tradizione, la religione, le relazioni, il lavoro, la formazione, lo stato sociale, gli incontri, gli scontri, gli affetti, i desideri, il successo, il fallimento e la lista può continuare a lungo. Le infinite sfaccettature dell'esperienza personale renderebbero singolare ogni persona e di conseguenza anche la sua identità. Questo può valere per coloro che appartengono ad uno stesso gruppo sociale o perfino ad uno stesso nucleo familiare. Infatti, appartenere allo stesso paese o fare parte della stessa famiglia, aderire alla stessa religione o essere membro della stessa associazione non significa condividere la stessa identità o, tanto meno, agire in maniera identica a tutti gli altri membri. Simili appartenenze potrebbero influire solo in parte sull'atteggiamento di una persona, senza però determinare il suo comportamento.

Si deduce da ciò che gli esseri umani sono accomunati dal fatto di essere, riprendendo un'espressione di A. Sen, “diversamente differenti”. Quando si parla di “differenze” è importante considerare non solo quelle tra-culturali e tra-religioni, ma anche quelle intra-culturali e intra-religioni. Riconoscere l'esistenza di queste ultime tipologie in particolare potrebbe essere utile a contrastare i soliti pregiudizi e stereotipi, che dipingono i membri di un certo gruppo come “copie” di persone identiche l'una all'altra. Le divergenze di tipo intra-culturali – come quelle relative ai valori, alle tradizioni o alle espressioni culturali – sono

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ A. Genovese, *Per una pedagogia interculturale. Dalla stereotipia dei pregiudizi all'impegno dell'incontro*, BUP, Bologna 2003. p. 148.

⁷⁸ Ivi, p. 151.

illimitate e la cui valenza per (o influenza su) gli individui non sono uguali. A tale proposito, A. Sen ritiene che le credenze e gli atteggiamenti presenti all'interno di una "cultura" non siano definiti una volta per tutte, ma sono caratterizzati da differenze interne.

[...] le cosiddette «culture» non sono necessariamente caratterizzate da un insieme di atteggiamenti e credenze definito secondo criteri "univoci", capace di plasmare il nostro ragionamento. Anzi, molte di queste culture presentano considerevoli differenze al loro interno⁷⁹.

La differenza all'interno d'ogni "cultura" riguarda non solo i valori ma anche la loro importanza, che varia da una persona all'altra. A tale proposito, il filosofo Giacomo Marramao, nel suo saggio sull'identità, parla di un "politeismo dei valori" per sottolineare appunto l'esistenza di diversi valori all'interno di una certa "cultura", aggiungendo che "[...] la stessa dimensione politeistica si traduce nella costituzione della soggettività individuale in imperativi normativi diversi, che possono essere fra loro conflittuali o [...] *tragicamente incompatibili*"⁸⁰. In base a ciò, risulta importante considerare sia l'esistenza di vari valori culturali, sia la differenza del loro significato per le persone al fine di combattere i luoghi comuni, nonché di attenuare la tendenza alla generalizzazione. Detto ciò, appartenere ad una certa "cultura" non implica necessariamente l'adozione totale dei suoi valori e non significa neppure che tale "cultura" eserciti forzatamente e totalmente la sua influenza sul ragionamento e sul comportamento di chi vi appartiene.

Lo stesso discorso vale per le differenze intra-religioni. Basta pensare alla divergenza nel comprendere e nell'interpretare alcuni passi dei testi sacri di riferimento. Per non parlare poi dell'osservanza e della praticabilità del culto da parte degli aderenti ad una certa religione. Quindi, aderire ad una certa religione non implica necessariamente l'osservanza totale (o anche parziale) dei precetti religiosi o la praticabilità del culto e non garantisce neppure che una persona si comporti – consapevolmente o inconsapevolmente – contro i valori e i principi della sua religione. Le comunità religiose, come qualsiasi altro tipo di comunità, sono eterogenee al loro interno. Tale eterogeneità può derivare da vari fattori, compreso quelli extra religiosi, come quelli legati ai vantaggi personali. A tale proposito, G. Geertz spiega che "C'è evidentemente attorno a essa molta convenzionalità. Ipocrisia, bigottismo, impostura e vantaggi personali, per non parlare della frode e della semplice stravaganza, si sono da sempre accompagnati alla religione"⁸¹. Un secondo fattore extra religioso potrebbe essere connesso all'influenza di certe élite, infatti, G. Baumann nel parlare del futuro delle identificazioni religiose pone l'accento sulla necessità di esaminarle "[...] per la stessa ragione che spinge ad analizzare le identificazioni nazionali ed etniche: l'influenza di élite che fanno i propri interessi"⁸². Un altro fattore potrebbe essere legato invece agli interessi politici. Il nesso tra la religione e la politica è un tema affrontato da M. Mamdani. L'autore, infatti, considera il cosiddetto "fondamentalismo", quello contemporaneo, un progetto politico e non invece un residuo culturale-tradizionale: "My point is simple: Contemporary 'fundamentalism' is a modern political project, not a traditional cultural leftover"⁸³. Simili fattori, assieme ad altri, rischiano quindi di suddividere le comunità religiose.

Se nel passato c'era una maggiore propensione ad identificare gli *altri* in base alla loro "cultura" o al loro contesto d'origine, oggi sembra che il processo di identificazione

⁷⁹ A. Sen, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁰ G. Marramao, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. p. 66.

⁸¹ C. Geertz, *op. cit.*, p. 117.

⁸² G. Baumann, *op. cit.*, p. 143.

⁸³ M. Mamdani, *op. cit.*, p. 772.

avvenga in tanti casi in riferimento alla religione. Non a caso si parla di “Oriente islamico”, “mondo arabo-islamico”, “mondo sunnita o sciita”, “Occidente cristiano”, “mondo cattolico o ortodosso” e via dicendo. Perfino le “culture” sono state ridotte in chiave religiosa. A proposito di ciò, G. Baumann, in riferimento all'opera di T. Turner, afferma che “Il pericolo si presenta tanto in una riduzione della cultura in chiave etnica quanto in una concezione della cultura in chiave religiosa e nazionalista”⁸⁴.

In ogni caso, identificarsi o identificare gli *altri* in base alla religione o, perfino, in base alla fazione religiosa è un fenomeno la cui rilevanza sembra in aumento. C. Geertz si sofferma proprio su questo fenomeno sostenendo che “[...] non solo l'identificazione di sé e degli altri con etichette religiose sta aumentando sempre più nella sfera pubblica e nel discorso «secolare», ma, per di più, alcune identificazioni particolarmente forti, come per esempio «indù» o «sciita», hanno avuto di recente un'energica diffusione nel mondo politico”⁸⁵. Da ciò, si deduce che il processo di identificazione si basa ultimamente non sulle solite categorie, bensì sulle loro sotto-categorie. Il che aumenterebbe di più le suddivisioni interne ad un certo contesto socio-culturale e di conseguenza il rischio dei conflitti intra-culturali o intra-religiosi.

Comunque, se la tendenza ad identificarsi in relazione alla propria cultura o religione nasce da un senso di minaccia o da un desiderio di rivendicarle, identificare l'*altro* può nascere invece da un desiderio di distinguerlo, per poterlo poi tenere sotto controllo. Tale desiderio è connesso al sentimento di paura nei confronti dell'*altro*, dello “straniero” o di colui che è considerato tale. Ma le domande che si pongono ora sono i seguenti: è opportuno nel caso del musulmano europeo parlare di un *altro*? È opportuno definirlo o considerarlo “straniero” anche se effettivamente non lo è? E entro quale categoria sarà collocato: “Noi” o “Loro”?

Per tentare a rispondere a queste domande, si parte dal presupposto che “l'essere musulmano” e “l'essere cittadino europeo” non sono, come spesso si pensa, due categorie contrapposte e inconciliabili. L'essere musulmano è un'identificazione legata all'appartenenza (o meglio, all'aderenza) religiosa, mentre l'essere europeo o occidentale è un'identificazione legata ad un'appartenenza territoriale e quindi nazionale. Le due appartenenze – come sostiene la scrittrice italo-giordana Sumaya Abdel Qader – fanno parte di due piani diversi, il che significa che non siano confrontabili. L'autrice respinge inoltre la cosiddetta “incompatibilità” della legge islamica con quella italiana, ritenendo che le “divergenze” possano esistere invece tra i modi di vivere, le relative abitudini e altri aspetti.

Bisogna rendersi conto che ognuno è la sintesi delle sue esperienze. Si può essere sia Musulmani sia Occidentali, magari in modo diverso dallo ‘standard’, nella misura in cui scegliamo di vivere le due identità. Le leggi e la Costituzione italiana non sono in contrasto con quelle islamiche. Ci possono essere divergenze in alcuni aspetti, abitudini, modi di vivere la propria vita, che comunque sono risultato di scelte (entro la libertà e la legge) che sono espressione di una tradizione. Il livello religioso ed il livello civico sono piani diversi. Non si può chiedere ad una persona se è più italiana o musulmana. Al massimo si può chiedere se una persona è più araba o italiana, se è più vicina al cristianesimo o all'islam. Quindi si può essere musulmani-italiani-europei, o meglio, nuovi musulmani-italiani-europei (per nuovo intendo coscienza nuova della propria identità naturalmente espressa, facente parte del contesto civile nuovo) senza contraddizione, ma come espressione di scelte⁸⁶.

⁸⁴ Ivi, p. 111.

⁸⁵ C. Geertz, *op.cit.*, p. 113.

⁸⁶ S. Abdel Qader, “Una intervista a Sumaya Abdel Qader: 'Porto il velo, adoro i Queen'” in *i-Italy*, 8 Marzo 2009, <<http://www.i-italy.org/7707/intervista-sumaya-abdel-qader-porto-il-velo-adoro-i-queen>> (05/14).

Visto che l'appartenenza nazionale e quella religiosa facciano parte di due piani diversi, nessuna delle due rischierebbe di escludere o di mettere in secondo posto l'altra. Entrambe le identificazioni coesistono e formano, assieme ad altri elementi e sentimenti d'appartenenza, un'unica identità.

Tuttavia, l'appartenenza a più gruppi può costringere l'individuo a operare scelte legate ai valori, alle tradizioni, alle usanze e al modo di vivere. Difatti, la vita d'ogni individuo è attraversata continuamente da momenti e situazioni che esigono delle scelte. Ad influenzare la scelta di una persona, nonché i suoi comportamenti, possono esserci diversi fattori, per alcuni sarebbero gli interessi personali e per altri invece sarebbe il senso d'identità legato ad una certa appartenenza. Ciò potrebbe essere vero, ma i comportamenti di un individuo – compreso le sue scelte – sono influenzati anche dalla sua personalità, definita da A. Ciacci con riferimento a E. Fromm come “[...] la totalità delle qualità psichiche [...], ereditarie ed acquisite, di cui le prime costituiscono il temperamento, ed il carattere le seconde”⁸⁷. Il carattere, spiega l'autore sempre con riferimento a E. Fromm, è determinato da un insieme di esperienze (particolarmente quelle legate ai primi anni di vita); nonché dal continuo processo d'adattamento dell'individuo ai valori sociali e alla situazione economica⁸⁸. Siccome gli elementi che determinano o influenzano il carattere personale sono in continuo mutamento, si evince che la personalità, gli atteggiamenti e i comportamenti di un individuo saranno tali.

In base a quanto è stato detto finora, le esperienze e la capacità di adattamento di una persona giocano un ruolo particolare nelle sue scelte (o non scelte). Un individuo potrebbe così compiere una scelta tra i vari elementi a sua disposizione (per esempio tra i valori occidentali e quelli arabi). In altri casi, invece, egli potrebbe – in base alle sue esperienze personali e grazie alla sua capacità innata d'adattamento – individuare (o dare origine ad) un nuovo elemento di scelta: una “soluzione” alternativa e contestualizzata che soddisfa i propri interessi e protegge il suo senso d'identità e d'appartenenza a più contesti culturali. Tale soluzione, come nel caso del musulmano europeo, rappresenta un tentativo di “conciliazione” tra i valori occidentali e quelli arabo-islamici, considerati a priori come totalmente opposti anche se non sono sempre così. Basta pensare all'astensione da consumare i pasti contenenti carne (o grasso) di maiale, che è una pratica comune non solo ai musulmani osservanti, ma anche ai non musulmani vegetariani o quelli che seguono una specifica dieta alimentare. La stessa cosa vale per l'astensione dall'alcool, che si sta diffondendo in Occidente anche tra persone fisicamente sane, grazie alla sempre maggiore consapevolezza dei danni dell'alcool sulla salute e sui comportamenti. Anche la tendenza ad evitare mutui bancari che prevedono interessi usurari – detta *ribā* – si sta prendendo strada in Occidente in seguito alla crisi economica. Per non parlare poi della vendita e del consumo della carne *ḥalāl*, apprezzata anche dai non musulmani.

A proposito della carne *ḥalāl*, si ricorda il marchio “Halal Italia”, introdotto nel 2009 e riconosciuto ufficialmente nel 2010⁸⁹, che nonostante le diverse polemiche avanzate contro il quale è stato adottato da macellerie e supermercati italiani. La macellazione *ḥalāl* è considerata impropriamente da alcuni come un metodo crudele che provoca una maggiore sofferenza all'animale. Tuttavia, dal punto di vista islamico – sopportato anche da ricerche scientifiche – il metodo *ḥalāl* non provoca la sofferenza agli animali ed è più igienico e sano rispetto gli altri metodi di macellazione, in quanto permette la totale fuoriuscita del sangue. Diversi studiosi come Ibrahim H. Abd el-Rahim, un professore di malattie infettive e

⁸⁷ A. Ciacci, *Dalle origini alla libertà: Il percorso umano verso l'individuazione del pensiero di E. Fromm*: tesi di laurea in psicologia, a. a. 2003/2004, <<http://www.homolaicus.com/teorici/fromm/index.htm>> (09/13).

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. Halal Italia.org, <http://www.halalitalia.org/index.php?p=chi_siamo_it.> (08/14).

epidemiologia, hanno chiarito questo metodo dal punto di vista scientifico, spiegando che l'animale macellato secondo il metodo *halāl* perde coscienza in pochissimi secondi (da uno a tre) e quindi, prima di percepire il dolore causato dal taglio, che deve comunque avvenire in un solo colpo mediante l'utilizzo di una lama molto affilata. Nel metodo di macellazione non-islamico, invece, l'animale viene sottoposto allo stordimento o all'elettronarcosi, apparendo così incosciente e insofferente agli occhi di chi lo osserva, mentre in realtà prova un dolore acuto dovuto o alla “fama di ossigeno e sangue del cervello” oppure all'arresto del cuore prima del cervello⁹⁰.

A prescindere da questo dibattito si evince dai precedenti esempi che all'interno dei vari sistemi culturali potrebbero esistere pratiche simili a livello di contenuto, ma dissimili nel motivo per il quale sono praticate. Come detto prima, l'astensione dalla carne e dal grasso di maiale può avvenire sia per motivi religiosi, sia per motivi di salute. La scelta di astenersi dal consumo dell'alcool può avvenire ugualmente sia per motivi religiosi, sia per motivi di salute o anche per un senso di responsabilità e di consapevolezza dei suoi rischi e conseguenze su se stessi e sugli altri. Il digiuno, a sua volta, oltre ad essere praticato per motivi religiosi – con modalità e tempi diversi per ogni religione – può essere praticato come una terapia o come un modo per purificare il corpo. Un altro esempio riguarda la solidarietà nei confronti dei poveri e bisognosi che è diffusa tra persone sia religiose sia laiche. Per i primi tale aiuto si chiama elemosina (come nel Cristianesimo) e *zakāt* o purificazione (come nell'Islām). Per i secondi invece è considerata semplicemente un'espressione di solidarietà.

In ogni caso, l'osservanza delle precedenti pratiche religiose da parte dei musulmani in Occidente non sembrano provocare grossi problemi nell'interazione con i non musulmani. Le difficoltà più serie possono sorgere quando si tratta di pratiche religiose che rendono più visibile la presenza della religione nella sfera pubblica dello stato moderno che, secondo G. Baumann, presume di essere “secolarizzato” ma effettivamente non lo è. Questo perché, aggiunge G. Baumann, il processo di secolarizzazione che avviene in questi stati tende sì ad allontanare la religione e i suoi valori dalla sfera pubblica, ma la sostituisce con altre idee che l'autore descrive come “religiose”.

[...] gli stati moderni in effetti si secolarizzarono ma che essi non divennero affatto secolari. Essi si secolarizzarono escludendo le chiese e le minoranze religiose dallo spazio politico, ma riempirono rapidamente quel vuoto con le proprie idee religiose sulla nazionalità e sulla natura della persona⁹¹.

Opprimere la dimensione esteriore e pubblica della religione a favore di quella interiore e privata è una finalità di alcuni stati moderni, dove si tende a racchiudere la religione dentro lo spazio interiore, ovvero, quello della spiritualità di cui parlava W. James nel suo *The Varieties of Religious Experience*. La religione e la religiosità, riporta C. Geertz con riferimento W. James, erano “[...] questioni essenzialmente personali, esperienze private, soggettive, profonde, «stati di fede» [...] che resistono come un diamante alle pretese sempre più forti del pubblico, del sociale e del quotidiano [...] – però, commenta C. Geertz – Delimitare uno spazio per la «religione» nel reame chiamato «esperienza», ovvero negli «strati più oscuri e nascosti della personalità», non ci sembra più in qualche modo una cosa ragionevole e naturale. Troppe cose che si vorrebbero definire «religione» avvengono fuori dall'interiorità dell'uomo. A volte, anzi, ci sembra che quasi ogni cosa definibile «religione» avvenga fuori

⁹⁰ I. H. Abd El-Rahim, “Recent Methods of Slaughtering and its Effect on Meat Safety and Hygiene”, Umm al-Qura University, Macca, <<http://azkahalal.files.wordpress.com/2014/04/c-110-paper-ibrahim-abd-el-rahim.pdf>> (06/14).

⁹¹ G. Baumann, *op.cit.*, p. 52.

dall'interiorità dell'uomo"⁹².

Con queste parole, C. Geertz sottolinea la difficoltà di separare la religione dallo spazio pubblico, in quanto si manifesta anche al di fuori dell'esperienza spirituale e privata. Nel caso dell'Islām, i due livelli della religione (interiore ed esteriore) coesistono contemporaneamente e si rafforzano reciprocamente, in modo che l'uno stabilisce un legame con il Creatore e l'altro stabilisce un legame con la comunità. Basta pensare alla preghiera rituale (*Ṣalāt*) che rafforza il legame tra i musulmani, al digiuno che favorisce il senso di solidarietà con i poveri, alla *zakāt* (detta elemosina) che responsabilizza i ricchi nei confronti dei poveri, al pellegrinaggio che rafforza il senso di eguaglianza di tutti gli esseri umani davanti al loro Creatore, a prescindere dalla loro origine e stato sociale⁹³.

Nonostante ciò, prevale in tanti stati europei, per dirla con J. Cesari, una “*secularized mind*”, basata sull'idea che la religione non possa avere un ruolo nel bene della società⁹⁴. Perciò essa e soprattutto la sua dimensione esteriore è considerata inappropriata e “fuori posto”. Questo atteggiamento adottato da alcuni stati moderni nei confronti della religione è ambivalente: c'è, da un lato, una garanzia della libertà religiosa – intesa non solo come la libertà di professare una religione, ma anche di diffonderla e di praticarla⁹⁵ – e, dall'altro, un senso di rifiuto o una paura nei confronti di questa. Nel caso dei musulmani in Occidente, alcune delle loro pratiche possono suscitare negli autoctoni sentimenti d'ansia, d'insicurezza e di quello che A. Schutz chiama la “dubbia lealtà”. L'autore usa questa espressione con riferimento allo straniero appena arrivato, che non dimostra d'essere propenso a (o in grado di) adottare interamente il modello culturale del paese d'arrivo⁹⁶. Tuttavia si suppone che il sentimento della “dubbia lealtà” possa essere provato anche nei confronti del proprio concittadino, dal momento in cui i suoi comportamenti risulterebbero estranei al “modello culturale della vita di gruppo”⁹⁷.

Una gran parte di questi sentimenti deriva dalla serie esaminata precedentemente di stereotipi, pregiudizi e etnocentrismi, diffusi soprattutto dai mass media e a volte anche legittimati – spiega J. Cesari – dalla critica anti-islamica avanzata dagli intellettuali e dagli “esperti” dell'Islām⁹⁸, che pretendono di essere in grado di capire la mentalità dei musulmani o di prevedere i loro comportamenti.

Alla decostruzione di eventuali stereotipi e alla diffusione di informazioni corrette possono partecipare gli autori e/o gli editori dei libri scolastici. La scelta dei contenuti di questi libri risulta di grande importanza per il progetto interculturale e interreligioso. Tale ruolo è rintracciato in tanti documenti, come quello pubblicato dall'Unesco⁹⁹, in cui sono stati fissati tre principi dell'educazione interculturale.

⁹² C. Geertz, *op.cit.*, pp. 103-104.

⁹³ Per ulteriori informazioni si veda Muslim World League, *Be acquainted with Islam*, TheVista, <<http://www.saaaid.net/Doat/mongiz/m5.pdf>> (12/14).

⁹⁴ J. Cesari, “Securitization of Islam in Europe”, *cit.*, p. 17.

⁹⁵ Si ricorda per esempio l'art. 19 della Costituzione della Repubblica Italiana: “Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarla in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume”, in *Governo Italiano*, <http://www.governo.it/Governo/Costituzione/1_titolo1.html>.

⁹⁶ A. Schutz, *op.cit.*, p. 388.

⁹⁷ A. Schutz utilizza questa espressione per “[...] indicare tutte le particolari valutazioni, le istituzioni, e i sistemi di orientamento e di guida (quali i costumi di gruppo, le consuetudini, le leggi, le abitudini, gli usi, l'etichetta, le mode) che, per comune opinione dei sociologi del nostro tempo, caratterizzano, se non costituiscono, ogni gruppo sociale in un dato momento della storia”. Si veda A. Schutz, *op.cit.*, p. 376.

⁹⁸ J. Cesari, “Securitization of Islam in Europe”, *cit.*, pp. 14, 22-23.

⁹⁹ *Unesco Guidelines on Intercultural Education*, Education sector, Paris 2012, <<http://unesdoc.unesco.org/>> (01/14).

Il primo principio riguarda il rispetto per l'identità culturale dei discenti, per i loro valori culturali e per la loro lingua d'origine. Il raggiungimento di questo principio, si legge nel documento, può avvenire mediante l'utilizzo di materiali didattici con contenuti basati sulle varie esperienze dei discenti, nonché sui loro sistemi di conoscenza. Il secondo principio è quello di un'educazione interculturale in grado di fornire ai discenti le necessarie competenze e conoscenze culturali al fine di consentirli di partecipare attivamente e pienamente alla vita sociale. Questo obiettivo richiede che i programmi di studio e i materiali didattici siano in grado di diffondere al gruppo di maggioranza la conoscenza storica, tradizionale, linguistica e culturale relativa ai gruppi di minoranza e viceversa. Il terzo e l'ultimo principio è quello di un'educazione interculturale volta a favorire il rispetto, la comprensione e la solidarietà tra nazioni, individui e gruppi sociali, culturali, religiosi o etnici. Il raggiungimento di tale obiettivo richiede che il contenuto del “*curricula*” e dei materiali didattici possa: 1) favorire la scoperta delle diversità culturali, nonché il loro rispetto, 2) sensibilizzare i discenti sull'importanza della lotta al razzismo e alle discriminazioni, 3) rendere i discenti consapevoli sia della crescente interdipendenza globale tra popoli e nazioni, sia dei diritti e dei doveri che incombono su individui, gruppi e nazioni, 4) consentire ai discenti di esaminare le informazioni da diverse prospettive culturali; nonché di rispettare i differenti modelli di pensiero e infine, 5) sensibilizzare i discenti sulla necessità di stabilire rapporti di solidarietà e di cooperazione a livello internazionale¹⁰⁰.

Dai precedenti principi si deduce che la conoscenza rappresenta una parola chiave nel progetto interculturale e interreligioso. Consapevoli di ciò numerosi immigrati e cittadini europei cercano, attraverso la diffusione della conoscenza, di decostruire eventuali stereotipi e pregiudizi e di correggere eventuali informazioni errate, che possono ostacolare la piena accettazione dell'*altro* e fungere da pretesto per la sua discriminazione. Far conoscere, ad esempio, i valori positivi e costruttivi e i messaggi pacifici legati ad una certa “cultura” o religione – che potrebbero essere comuni ad altre culture o religioni – potrebbe essere molto utile nel superare simili atteggiamenti discriminatori. Concentrarsi invece, e esclusivamente, sugli aspetti negativi o diversi potrebbe rafforzare le barriere tra “Noi” e “Loro”.

A proposito delle differenze, A. Sen, con riferimento al pensiero di P. Bourdieu, fa notare come “[...] il mondo sociale crea delle differenze semplicemente designandole”¹⁰¹. Basta quindi nominare, indicare, definire qualche aspetto relativo al “mondo degli altri” – sottolineando la sua diversità oppure associandolo ad uno stereotipo o ad un caso anomalo – per finire a classificarlo come diverso o per attribuirlo un valore inferiore. Tuttavia, dal momento che le differenze tra i vari gruppi sociali vengano percepite, per dirla con le parole di G. Mantovani, “[...] come manifestazioni dello stato di inferiorità e di immaturità”¹⁰², nascerebbero di conseguenza due tendenze opposte: la prima – il relativismo – è volta a rivendicare e a conservare ossessivamente le espressioni della propria “cultura” e la seconda – l'universalismo – è atta invece a livellare tutte le differenze seguendo il proprio modello culturale, considerato quello ideale. Ciascuna di queste due prospettive si dirige verso il senso opposto, allontanandosi sempre di più da ogni punto di convergenza. Questo problema, secondo G. Mantovani, può essere superato sostituendo “la concezione reificata della cultura” con un'altra capace di guardare le differenze con un'ottica nuova. Si tratta della concezione di cultura come processo, percorso e narrazione.

La caratteristica centrale di questa concezione della cultura è quella di non pensare alla cultura come a qualche cosa di monolitico, di omogeneo, di fisso. Si tratta più

¹⁰⁰ Ivi, pp. 33-37.

¹⁰¹ A. Sen, *op.cit.*, p. 29.

¹⁰² G. Mantovani, *op.cit.*, p. 229.

di un percorso che di un patrimonio. Più di un processo che di un'acquisizione. In tal modo il concetto di cultura perde la connotazione, che era presente nella concezione reificata, di costrizione esercitata dalle comunità sugli individui che ne fanno parte¹⁰³.

Considerare la “cultura” come un processo aiuterebbe a superare l'idea che vede nell'appartenenza ad una certa “cultura” un elemento determinante i comportamenti degli individui e il loro modo di ragionare.

1.5 Conclusione

Il cittadino europeo musulmano, soprattutto se è praticante, potrebbe essere considerato in certi momenti come uno “straniero” o come un *hostis*. Quest'ultimo termine è ambivalente, in quanto rimanda sia alla figura dell'*ospite* sia a quella del *nemico*¹⁰⁴. Di solito, tale ambivalenza suscita negli altri un doppio atteggiamento: accoglienza e rifiuto¹⁰⁵. Nel caso del musulmano europeo, egli potrebbe non essere del tutto rifiutato in quanto è *civis* (cittadino). Però, a causa dell'effetto degli stereotipi e dei pregiudizi di cui egli è soggetto continuamente, si rischia di considerarlo erroneamente un probabile *inimicus* (nemico interno, nel senso di concittadino)¹⁰⁶. L'ambivalenza nei confronti dell'*altro*, o di chi è considerato tale, è rintracciabile nella vita d'ogni giorno. L'*altro*, effettivamente o apparentemente straniero, potrebbe subire atteggiamenti contraddittori da parte degli autoctoni: accettazione vs. rifiuto, accoglienza vs. inospitalità, valorizzazione vs. umiliazione, rispetto vs. disprezzo, fiducia vs. dubbio, curiosità vs. ansia o preoccupazione, senso di minaccia o paura.

In merito della paura, essa è considerata da U. Curi come un indicatore della mancante disponibilità di stabilire un rapporto con l'*altro* e della mancante e incontenibile sicurezza. Essa, inoltre, riflette l'incapacità di ammettere che il processo dell'affermazione identitaria avvenga unicamente mediante il rapporto con l'*altro*:

[...] come sintomo inconfondibile della pregiudiziale indisponibilità a istituire un rapporto, come riflesso di un'insicurezza invincibile, come testimonianza dell'incapacità di riconoscere un dato fondamentale, e cioè il fatto che la relazione con l'altro costituisce la condizione senza la quale non è possibile il riconoscimento e l'affermazione della propria identità¹⁰⁷.

La paura può tuttavia essere trasformata, nel rapporto con l'*altro*, da un sentimento negativo-distruttivo ad un sentimento positivo-costruttivo. Affinché questo avvenga, aggiunge l'autore, bisogna prendere cura della paura e evitare la sua strumentalizzazione: “Se appropriatamente ‘curata’, e non strumentalmente utilizzata, quella paura può diventare un elemento essenziale nella costruzione di una relazione di ospitalità, in quanto rende chiara fin dall’inizio la natura intrinsecamente ambivalente di quella relazione”¹⁰⁸.

Tuttavia, la paura dell'*altro*, come nel caso del musulmano europeo, se è incrementata o strumentalizzata, metterebbe in dubbio la nuova identità di cui egli è portatore. Il che ha portato tanti di loro ad affermare e a rivendicare la loro identità che potrebbe, o almeno si

¹⁰³ Ivi, p. 228.

¹⁰⁴ Cfr. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano 2000. p. 63.

¹⁰⁵ Cfr. U. Curi, *op.cit.*, p. 12.

¹⁰⁶ Cfr. ivi, p. 62.

¹⁰⁷ Ivi, p. 17.

¹⁰⁸ Ivi, p. 18.

auspica, “conciliare” (e dimostrare che si possa conciliare) i due “mondi”, occidentale e orientale, visti a priori come completamente incompatibili. Loro sono inoltre spinti dal desiderio di vivere nel paese in cui sono nati e/o vissuti, senza subire discriminazioni legate alla loro origine e religione o alle scelte relative a queste. Alcuni, probabilmente, non desiderano trovarsi nella condizione, riportata da A. Sen, di “[...] 1) decidere quali sono le identità rilevanti, e 2) soppesare l'importanza relativa di queste diverse identità”¹⁰⁹. Ciò che queste persone desiderano è di far *convivere* pacificamente (e di non scegliere tra) l'essere cittadino europeo e l'essere cittadino arabo-musulmano.

¹⁰⁹ A. Sen, *op.cit.*, p. 41.

Capitolo II – La condizione della donna araba e/o musulmana: tra stereotipi e realtà

Premessa

La condizione della donna araba e/o musulmana suscita da tempo l'attenzione di molti studiosi, sociologi, pedagogisti, ricercatori, psicologi, letterari, giornalisti, politici e attivisti. Di solito, le discussioni e le polemiche si focalizzano su singoli casi di discriminazione, soggezione o violenze subiti da alcune donne. Minore è invece l'attenzione verso la “violenza della discriminazione”, che tante donne (immigrate o autoctone) potrebbero subire per ragioni culturali o religiose. Del resto, le spiegazioni di eventuali atteggiamenti discriminatori o violenti vengano ricercate principalmente nella cultura d'origine e nella religione. Questa tendenza deriva dalla convenzione errata, di cui si è parlato nel primo capitolo di questa parte, secondo cui la “cultura” e la religione costituiscono due elementi che determinano totalmente il comportamento e il ragionamento delle persone. Si tratta quindi, per dirla con le parole di L. Abu-Lughod, di un “inquadramento culturale” che sembra impedire l'esplorazione delle radici e della natura della sofferenza umana in questa parte del mondo. Così, aggiunge l'autrice, invece di chiedere agli esperti di dare spiegazioni di carattere storico-politico vengono chieste loro spiegazioni di carattere culturale-religioso. E invece di porre loro delle domande che potrebbero portare all'esplorazione delle interconnessioni globali, sono state poste loro delle domande che hanno contribuito alla divisione artificiale del mondo in due parti opposte e alla creazione di una geografia immaginaria dove l'Occidente è contro l'Oriente.

Such cultural framing, it seemed to me, prevented the serious exploration of the roots and nature of human suffering in this part of the world. Instead of political and historical explanations, experts were being asked to give religiocultural ones. Instead of questions that might lead to the exploration of global interconnections, we were offered ones that worked to artificially divide the world into separate spheres—recreating an imaginative geography of West versus East, us versus Muslims, cultures in which First Ladies give speeches versus others where women shuffle around silently in burqas¹¹⁰.

Detto ciò, focalizzarsi unicamente sull'aspetto culturale-religioso come se fosse la causa di ogni problema è un fatto allarmante, in quanto distoglierebbe l'attenzione dalle reali cause di eventuali problemi e in quanto rafforzerebbe le rappresentazioni stereotipate e etnocentriche che – in un momento storico come l'attuale, dove la necessità di mantenere rapporti pacifici tra le diverse parti del mondo è più urgente che mai – aumenterebbero il divario tra Oriente e Occidente. A questo punto, la conoscenza storico-culturale-religiosa e il confronto tra i diversi punti di vista potrebbe costituire il primo passo verso l'abbattimento, o almeno la riduzione, di alcuni stereotipi e pregiudizi¹¹¹. All'interno di questo quadro, il presente capitolo si prefigge come obiettivo il tentativo di esplorare la condizione femminile nel mondo arabo-islamico, considerando vari punti di vista, al fine di mostrare la sua eterogeneità e, a volte anche, la sua difformità dagli insegnamenti islamici.

2.1 Donna araba, musulmana, o arabo-musulmana?

Prima di affrontare il tema in questione è opportuno chiarire la differenza tra “donna araba” e “donna musulmana” o, più precisamente, tra l'aggettivo “arabo/a” e “musulmano/a”: con

¹¹⁰ L. Abu-Lughod, *op.cit.*, p. 784.

¹¹¹ Cfr. P. Boccia, *Sociologia. Teoria, storia, metodi e campi di esperienza sociale*, M&P, Roma 2008. p. 292.

l'aggettivo “arabo/a” ci si riferisce ad una persona di origine araba, mentre con “musulmano/a” ci si riferisce ad una persona di religione islamica. Così, un arabo può essere musulmano, cristiano, ebreo o altro e un musulmano può essere di qualsiasi origine.

Altre due espressioni legate agli aggettivi “arabo” e “musulmano” sono “Mondo Arabo” e “Mondo Islamico”. Quest'ultima espressione riferisce ai paesi di maggioranza islamica e, in particolare, alla comunità islamica, detta *al-Umma al-Islāmiyyah*. Essa, come qualsiasi altra comunità religiosa, è difficilmente collocabile entro precisi confini geografici, in quanto è abbracciata da persone appartenenti a tutti i paesi del mondo e soprattutto a paesi non arabi. Infatti, le statistiche di *Pew Research Center* del 2012 riportano che la maggior parte dei musulmani si concentra in Indonesia (13%), India (11%), Pakistan (11%) e Bangladesh (8%)¹¹². Del resto, l'espressione “Mondo Arabo” si riferisce agli insiemi dei ventidue paesi arabi che si estendono su due continenti, l'asiatico e l'africano, in cui l'Arabo è la lingua ufficiale.

All'interno del mondo arabo coesistono da secoli le tre religioni monoteiste: l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam. Quest'ultima religione è la prima per numero di aderenti tra gli arabi, che dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl) si è spaccata in diverse correnti.

I sunniti – conosciuti anche come *ahl as-sunnati wal-ḡamā'a*, ossia la gente della tradizione e della comunità – rappresentano la maggioranza dei musulmani. Il loro nome deriva da *Sunna*, ovvero, la tradizione del Profeta Muḥammad (pbsl) che comprende i Suoi detti e atti, chiamati in arabo *aḥādīṭ* (sing. *ḥadīṭ*). La loro percentuale si aggira infatti attorno al 87%-90% del totale dei musulmani¹¹³. I sunniti riconoscono legittimi i primi quattro califfi che furono scelti come successori dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl). La scelta del successore non si basava sui legami di sangue con il Profeta Muḥammad (pbsl), ma sulla competenza della persona. Gli sciiti, invece, rappresentano la fazione (*ṣī'a*) di 'Alī, cugino e genero del Profeta. Si tratta di una fazione nata per rivendicare il diritto dei discendenti del Profeta (detti *Ahl al-Bayt*) al califfato¹¹⁴. Gli sciiti formano circa il 10%-13% del totale dei musulmani¹¹⁵ e sono diffusi soprattutto in Iran, ma anche in Azerbaijan, Turchia, Afghanistan, Pakistan, India, Iraq, Yemen, Bahrain, Kuwait e Libano.

La seconda religione nel mondo arabo è il Cristianesimo, la cui maggiore diffusione, secondo un rapporto pubblicato su *Il Regno*, si concentra nei seguenti paesi: Egitto (5,3% della popolazione, circa 4.290.000), Sudan (5,4%, ≈ 1.760.000), Libano (38,3%, ≈ 1.620.000), Arabia Saudita (4,4%, circa 1.200.000), Siria (5,2%, circa 1.060.000), Emirati Arabi Uniti (12,6%, ≈ 940.000), Kuwait (14,3%, ≈ 390.000), Iraq (0,9%, ≈ 270.000), Qatar (13,8%, ≈ 240.000), Bahrain (14,5%, ≈ 180.000) e altri paesi. Il numero totale dei cristiani nell'Africa del Nord e nel Medio Oriente è di 12.840.000. Suddivisi, a loro volta, in Cattolici (5.580.000), Ortodossi (5.510.000), Protestanti (1.730.000) e altri cristiani (10.000)¹¹⁶.

La terza religione nel mondo arabo è l'Ebraismo, che è diffuso in vari paesi arabi come il Magreb, la Tunisia, l'Iraq, la Siria, l'Algeria, il Sudan, lo Yemen, il Libano, il Libia, l'Oman, l'Egitto e la Palestina. L'Ebraismo è suddiviso in diversi correnti, tra le più note ci sono l'Ebraismo ortodosso e l'Ebraismo conservativo o masoretico. Il primo si tratta di una corrente

¹¹² Pew Research Center. Religion & Public Life, “The Global Religious Landscape. Muslims”, 2012, <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-muslim/>> (02/14).

¹¹³ Cfr. Pew Research Center. Religion & Public Life, cit.

¹¹⁴ Cfr. A. Ventura, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'Islam*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma 2000. p. 315.

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ Studi e commenti. Fede e mondo, “La geografia del cristianesimo globale”, in *Il Regno*, documenti 9, 2012, pp. 308-320. p. 319, <<http://www.voceevangelica.ch/upload/news/cristiani20mondo20Regno.pdf>> (11/14).

fedele alla Torah ricevuta da Mosè sul Monte *Sīnā* ed è diffusa soprattutto in Europa e nel mondo arabo. Il secondo è invece nato negli Stati Uniti all'inizio del XX secolo con circa 40% degli ebrei americani e in secondo momento si è diffuso anche nel mondo arabo¹¹⁷.

Naturalmente, l'eterogeneità caratterizzante il mondo arabo non riguarda solamente l'aspetto religioso, ma anche quello storico, politico, economico, linguistico e socio-culturale. Detto ciò, parlare in generale di donne arabe, come anche di uomini arabi, significa fare riferimento a persone appartenenti ai ventidue paesi arabi: persone che si differenziano in base a numerosi aspetti, come il livello d'istruzione, l'educazione, la cultura, la religione, le esperienze di vita, il ruolo e il ceto sociale e tanti altri aspetti che generano delle differenze tra una donna e l'altra. Ragionando nello stesso modo sulla donna musulmana, e anche sull'uomo musulmano, le differenze aumentano ulteriormente, perché ci si riferisce in questo caso a persone appartenenti a quasi tutti i paesi del mondo.

L'eterogeneità che caratterizza il mondo arabo-islamico si riflette di solito sul carattere delle persone e sul loro modo di agire, perché – come è già ricordato nel primo capitolo – il carattere personale viene influenzato da diversi fattori, come le esperienze personali e l'incessante processo di adattamento da parte dell'individuo ai valori sociali o alla situazione economica all'interno di uno specifico contesto socio-culturale. Con ciò, si conclude che il mondo al quale appartengono le donne arabe e/o musulmane (e gli uomini arabi e/o musulmani) è un mondo molto eterogeneo, che raggruppa al suo interno mondi differenti. Ciascuno dei quali, si suppone, possa modellare il loro carattere personale in una certa maniera e possa tracciare per ciascuna di loro un destino diverso.

2.2 *La condizione femminile nella cultura arabo-islamica*

La condizione femminile all'interno della cultura arabo-islamica è uno dei temi più infuocati e trattati ultimamente sia in Occidente, sia in Oriente. Sembra infatti che essa rappresenti il maggior punto di discordia e la prova inconfutabile dell'inconciliabilità tra questi due mondi. Temi come l'uguaglianza, il matrimonio, la poligamia, il divorzio, l'eredità e i diritti in generale – attorno ai quali è costruita l'immagine spesso stereotipata della donna musulmana – diventano così al centro di tanti discorsi interculturali. Alcuni passi dei testi di riferimento che riguardano i precedenti temi possono essere soggetti ad una divergenza nella loro interpretazione. Inoltre, alcuni di questi temi possono essere soggetti ad una confusione con i valori tradizionali. È necessario perciò distinguere tra gli insegnamenti dell'Islām e i comportamenti dei musulmani che non avvengono sempre nel rispetto della legge islamica. Difatti, aderire ad una certa religione non implica necessariamente il totale rispetto e comprensione dei suoi principi e insegnamenti. Esistono tra i musulmani, come del resto tra le altre comunità religiose, persone praticanti e non praticanti, persone che osservano scrupolosamente certe norme e di meno altre, persone che sono a conoscenza (o convinte di essere a conoscenza) degli insegnamenti religiosi e altre invece no lo sono e così via.

Detto ciò, la scelta di un autore di riportare un unico punto di vista all'interno della cultura arabo-islamica – come un *ra'y fiqhī* di una scuola giuridica¹¹⁸ o una certa traduzione piuttosto di un'altra – potrebbe facilmente rafforzare alcuni stereotipi e pregiudizi diffusi attorno alla condizione femminile nella cultura arabo-islamica o attorno ad altri temi. Al fine di ridurre questo rischio è necessario considerare le varie sfaccettature di una certa questione. Così nella

¹¹⁷ Wikipedia. L'enciclopedia libera, <<http://it.wikipedia.org/wiki/Ebraismo>>.

¹¹⁸ In arabo si usa l'espressione parere giuridico (*ra'y fiqhī*) per indicare il parere di un *faqīh* o di una scuola giuridica circa una questione, basandosi in ciò sull'interpretazione dei testi di riferimento della legge islamica.

convinzione, espressa anche da F. Pinto Minerva, che la diffusione di informazioni corrette, articolate e approfondite su una certa cultura possa costituire un mezzo per la lotta al pregiudizio e di ciò che ne consegue¹¹⁹, si intende chiarire in questo capitolo alcune questioni inerenti alla condizione femminile, considerando il punto (o i punti di vista) arabo-islamico/i. Riservando una particolare attenzione ai temi affrontati nei libri di storia analizzati, quali l'uguaglianza, il matrimonio, il divorzio, la poligamia, l'eredità e il *foulard*.

2.2.1 L'uguaglianza

L'uguaglianza tra l'uomo e la donna rappresenta uno dei temi più affrontati negli ultimi decenni. Parlare di uguaglianza implica solitamente parlare del suo opposto ovvero di disuguaglianza, ritenuta da alcuni come un fatto biologicamente determinato e da altri come una mera costruzione socio-culturale.

In merito alla condizione femminile nel mondo arabo-islamico, è largamente diffusa in Occidente l'idea che l'Islām non garantisca alla donna gli stessi diritti dell'uomo e che la disuguaglianza verificata in alcuni casi tra l'uomo e la donna derivi dalle norme e dai valori culturali e soprattutto da quelli religiosi. Ne consegue che la condizione svantaggiata di alcune donne arabe venga impropriamente vista come un problema culturale-religioso. A questo proposito risulta utile ritornare indietro nel tempo per capire la differenza tra la condizione femminile prima e dopo l'arrivo dell'Islām.

Nell'epoca preislamica, ricorda Fatima Naseef, la donna veniva considerata un essere inferiore all'uomo e causa di una probabile povertà. La sua nascita, aggiunge l'autrice, “[...] era considerata di malaugurio, secondo la mentalità del tempo”¹²⁰ e di conseguenza veniva trattata con disprezzo, ingiustizia, umiliazione e, nei casi più estremi, veniva privata nel modo più atroce dal suo diritto essenziale, quello di vivere e di esistere. Infatti, presso alcune tribù antiche era praticato l'infanticidio femminile, ma con l'arrivo dell'Islām il diritto alla vita è stato ribadito e tale pratica è stata fortemente denunciata. Nel *Qurān* arriva così l'ordine di non uccidere le proprie figlie per timore della povertà, seguito poi da una assicurazione relativa al loro mantenimento: “Non uccidete i vostri figli per timore della miseria: siamo Noi a provvederli di cibo, come [provvediamo] a voi stessi. Ucciderli è veramente un peccato gravissimo” (*Qurān* XVII: 31).

Oltre a mettere fine a questa pratica disumana, l'Islām ha affermato l'uguaglianza tra l'uomo e la donna in quanto esseri umani: “O Gente!, temete il vostro Signore che vi ha creati da un solo essere [...]” (*Qurān* IV: 1). Naturalmente, l'uguaglianza sul piano umano comporta l'uguaglianza nei doveri religiosi e di conseguenza un'uguale ricompensa o punizione. A titolo esemplificativo e non esaustivo si riportano i seguenti versetti in cui è evidente l'uguaglianza nel trattamento tra l'uomo e la donna:

“In verità i musulmani e le musulmane, i credenti e le credenti, i devoti e le devote, i leali e le leali, i perseveranti e le perseveranti, i timorati e le timorate, quelli che fanno l'elemosina e quelle che fanno l'elemosina, i digiunatori e le digiunatrici, i casti e le caste, quelli che spesso ricordano Allah e quelle che spesso ricordano Allah, sono coloro per i quali Allah ha disposto perdono ed enorme ricompensa” (*Qurān* XXXIII: 35).

“[...] In verità non farò andare perduto nulla di quello che fate, uomini o donne che

¹¹⁹ F. Pinto Minerva, *op.cit.*, p. 9.

¹²⁰ F. Naseef, *La donna nella luce dell'Islam. Diritti e doveri nel Corano e nella Sunna*, Al Hikma, 2005. p. 66.

siate, ché gli uni vengono dagli altri” (*Qurān* III:195).

“Daremo una vita eccellente a chiunque, maschio o femmina, sia credente e compia il bene. Compenseremo quelli che sono stati costanti in ragione delle loro azioni migliori” (*Qurān* XVI: 97).

Un elemento linguistico che merita una particolare attenzione riguarda l'adozione di un lessico che elimina ogni forma di discriminazione tra l'uomo e la donna. Infatti, nei precedenti versetti ci si rivolge ad entrambi in modo distinto mediante l'utilizzo del corrispondente genere grammaticale. Un fattore, questo, che cancella ogni forma di disuguaglianza sul livello umano e attribuisce ad entrambi un'uguale dignità e valore.

Nel *Qurān*, oltre ad essere affermata l'uguaglianza tra l'uomo e la donna a livello umano e nei confronti del Creatore viene ribadita l'uguaglianza tra i coniugi in termini di diritti e doveri: “[...] Esse hanno diritti equivalenti ai loro doveri in base alle consuetudini e gli uomini hanno un gradino su di esse” (*Qurān* II: 228). Accade, a volte, che l'ultima frase del versetto citato “gli uomini hanno un gradino su di esse” venga tradotta imprecisamente come “gli uomini sono superiori alle donne”. La stessa cosa vale per la traduzione del seguente versetto che parla esplicitamente del ruolo della *qiwāma*: “Gli uomini sono *qawwamūn* sulle donne [...]” (*Qurān* IV: 34). Detto ciò, i termini *daraġa* e *qawwamūn* presenti nei precedenti versetti, e che verranno chiariti più avanti, possono essere tradotti impropriamente con altri termini – come “preposti” o “superiori” – che non rendono il loro significato originale

In ogni caso, il lettore comune di un testo, tradotto o interpretato, non andrebbe di solito a cercare l'originale in arabo per controllare la sua interpretazione e traduzione o, tanto meno, a collegarlo con gli altri versetti o detti del Profeta che trattano lo stesso tema. Questo tipo di lettore si fida nella traduzione e nell'interpretazione riportata dall'autore e la prende quasi alla lettera. Il che farebbe riflettere innanzitutto sul rischio che un'imprecisa traduzione o interpretazione potrebbe comportare e anche sulla necessità di interpretare (e non solo tradurre letteralmente) i testi arabi, come il *Qurān* o i detti del Profeta, per comprendere meglio il loro significato.

Tale rischio è dovuto in parte alla difficoltà di tradurre un testo dalla lingua araba ad un'altra. Infatti, durante la traduzione può accadere di non trovare nella lingua d'arrivo parole equivalenti a quelle della lingua di partenza, il che spinge il traduttore a sostituirle con altre parole, il cui significato potrebbe essere perfino dissimile da quello originale. Da qui deriva la divergenza, a livello di significato, tra il testo tradotto e quello originale. Nel testo tradotto, può essere anche percepita l'impressione di ambiguità, di confusione, di ripetizione e di distacco.

Questo probabile rischio potrebbe essere ridotto mediante un attento lavoro di traduzione-interpretazione, che sia possibilmente in grado di trasmettere al lettore il significato originale di un testo. Nel caso della traduzione del *Qurān*, sarebbe importante non solo una traduzione letterale, ma anche un'interpretazione che considera sia le eventuali cause di rivelazione (*asbāb an-nuzūl*), sia gli eventuali collegamenti con altri versetti del *Qurān* o detti del Profeta (p̄bsl). Sarebbe anche utile, ove è necessario, arricchire questo processo di traduzione-interpretazione con spiegazioni del/dei significato/i di un termine a partire dalla sua radice.

In base a ciò, si è ritenuto utile riportare il significato dei termini *daraġa* e *qawwamūn*, che secondo l'esegeta Muḥammad aš-Ša‘rāwī sono strettamente collegati. L'esegeta, infatti, spiega che il termine gradino di cui parla il versetto si riferisce alla *qiwāma*, ovvero, al ruolo di responsabilità conferito all'uomo. Ogni raggruppamento umano, chiarisce l'esegeta, necessita

di solito della presenza di un responsabile (detto *qayyim*), il cui ruolo è di tipo organizzativo¹²¹ e, in questo caso, riguarda l'organizzazione della vita familiare. La *qiwāma* quindi, secondo tale interpretazione, è un ruolo di responsabilità e non di predominio.

La *qiwāma*, inoltre, non è in opposizione all'uguaglianza (in termini di diritti e doveri) di cui accenna la prima parte del versetto. A chiarire questo fatto è stato M. ‘Amārah, intellettuale e membro del centro delle ricerche islamiche dell'università del Azhar. L'autore spiega che le due frasi che compongono il versetto – la prima sull'uguaglianza e la seconda sulla *qiwāma* – sono collegate l'una all'altra mediante la congiunzione “e”. Il che indica l'esistenza di un rapporto che unisce la *qiwāma* all'uguaglianza e non la mette, invece, in opposizione¹²².

Naturalmente, il ruolo della *qiwāma* implica il mantenimento economico della donna. Tale mantenimento, spiega M. aš-Ša‘rāwī, rappresenta un dovere nei confronti della donna e non è un dono né un mezzo per umiliarla¹²³. Al contrario, esso rappresenta un privilegio per lei in quanto non è tenuta ad occuparsi della questione economica anche se è ricca. In ogni caso, tale diritto non impedisce alla donna di lavorare, l'importante che il lavoro sia lecito, dignitoso e non porti la donna a trascurare la cura e l'educazione dei propri figli¹²⁴.

Il ruolo della *qiwāma* conferito all'uomo è un ruolo faticoso e duraturo¹²⁵. Il carattere duraturo risiede proprio nel significato del termine *qawwāmūn*. Il quale rappresenta una forma di esagerazione – detta in arabo *mubālağa* – che significa una continuità nell'azione. Una simile spiegazione della *qiwāma* la offre H. R. Piccardo:

In realtà si tratta di qualcosa di molto più importante e fondamentale per il mantenimento dell'equilibrio, individuale, familiare, sociale. L'uomo e la donna sono due realtà complementari imprescindibili l'una dall'altra. [...]. Ma oltre alla complementarietà c'è un problema di guida, nella famiglia e nella società, che non significa predominio, oppressione o disconoscimento della prevalenza femminile in una quantità di settori e circostanze. Allah (gloria a Lui l'Altissimo) affida questo ruolo dirigente al maschio. È un compito gravoso e difficile, di cui l'uomo farebbe spesso volentieri a meno, e di cui è tenuto a rispondere davanti ad Allah¹²⁶.

Occorre tuttavia precisare che il fatto di conferire all'uomo il ruolo della *qiwāma* non significa che l'uomo può sottomettere la donna, violare i suoi diritti o, tanto meno, prendere decisioni inerenti alla famiglia senza considerare il suo parere. La famiglia, infatti, è una istituzione che richiede una costante e serena collaborazione tra i suoi membri. A questo punto, assume una grande importanza il principio islamico della consultazione (detta *šūrā*¹²⁷), che nell'ambito familiare riguarda per esempio la gestione della casa e l'educazione dei figli. A tale proposito, si ricorda che lo stesso Profeta Muḥammad (pbsl), l'esempio e la guida dei musulmani, consultava Sue mogli anche in questioni riguardanti la comunità islamica. Il Suo

¹²¹ M. aš-Ša‘rāwī, L'interpretazione del 228° versetto della II *sūra*, <<http://www.al-eman.com/>>.

¹²² M. ‘Amārah, “aš-šubḥa 134°: al-riğālu qawwāmūn ‘ala al-nisā’”, in M. Zaqqūq et al., *Ḥaqā'iq al-islām fī muwāğğahat šubuhāt al-mušakikīn*, al-Mağlis al-A‘lā leš-šu‘ūn al-Islāmiyya, Cairo 2002. pp. 600-601.

¹²³ M. aš-Ša‘rāwī, L'interpretazione del 228° versetto della II *sūra*, cit.

¹²⁴ Cfr. F. Naseef, *op.cit.*, pp. 96-97.

¹²⁵ Cfr. M. aš-Ša‘rāwī, L'interpretazione del 34° versetto della IV *sūra*.

¹²⁶ H. R. Piccardo (a cura di), *Il Corano*, Edizione integrale - Newton & Compton editori, Roma 1996. p. 55. Revisione e controllo dottrinale: Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia. Introduzione di P. Blasone.

¹²⁷ *Aš-šūra*: è un principio che riguarda non solo le decisioni inerenti alla gestione della famiglia, ma tutto ciò che riguarda la comunità islamica. *Aš-šūra* è anche il nome di un capitolo del *Qurān*.

comportamento in casa, descritto dalla moglie Aisha (raa¹²⁸) nel seguente racconto, conferma che la *qiwāma* non significa predominio: “Egli era un uomo come gli altri; lavava i suoi abiti, mungeva le capre e serviva se stesso”¹²⁹ e, in un altro racconto, disse: “Egli serviva la sua famiglia, e quando giungeva il tempo della preghiera, lui usciva per effettuarla”¹³⁰. Egli (pbsl), inoltre, raccomandava spesso gli uomini di trattare bene le donne¹³¹, dando con tutto ciò un esempio del vero senso della *qiwāma*.

Un altro aspetto dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna su cui ci si vuole soffermare brevemente riguarda il diritto all'educazione. La ricerca e l'acquisizione del sapere (*ilm*) occupa un posto molto particolare nell'Islām. Infatti, il primo versetto rivelato su Muḥammad (pbsl) inizia proprio con l'imperativo leggi! (*Iqra'*!).

Leggi! In nome del tuo Signore che ha creato, ha creato l'uomo da un'aderenza.
Leggi, ché il tuo Signore è il Generosissimo. Colui che ha insegnato mediante il calamo. Che ha insegnato all'uomo quello che non sapeva. (*Qurān* XCVI: 1-5).

Esistono inoltre altri riferimenti nel *Qurān* e nella Sunna che pongono l'accento sull'importanza del sapere e del valore di chi lo acquisisce: “[...] Allah eleverà il livello di coloro che credono e che hanno ricevuto la scienze [...]” (*Qurān* XXXIX: 9). Del resto, la vita del Profeta (pbsl), ricorda F. Naseef, fu ricca di episodi che riflettono l'importanza di acquisire il sapere. Si ricorda per esempio che Egli (pbsl) dedicò alle donne, in seguito alla loro richiesta, un giorno particolare per consentirle di imparare meglio da Lui. Si ricorda anche che le Sue mogli furono sapienti e ‘Ayša (raa) in particolare, aggiunge l'autrice, aveva il merito di “[...] insegnare i precetti della religione islamica, apprendeva i detti del Profeta con riferimento alla loro fonte e fu sapiente anche in questioni mediche e poetiche”¹³².

Detto ciò, la donna, come l'uomo, ha il diritto di acquisire il sapere. Grazie a cui lei può comprendere correttamente le varie questioni religiose e, inoltre, può conoscere e di conseguenza rivendicare i suoi diritti. L'acquisizione dei vari saperi rappresenta inoltre un elemento importante per educare i propri figli e questo vale anche per gli uomini. In quanto l'educazione dei figli è un dovere di entrambi i genitori¹³³.

In base a quanto detto finora, l'Islām riconosce l'uguaglianza tra l'uomo e la donna in termini di diritti e doveri. La loro differenza biologica e psicologica, come si vedrà nel paragrafo seguente, è una differenza complementare e non invece di opposizione. Perciò, essa è considerata una risorsa e non come un pretesto per creare gerarchie. Del resto, ignorare o livellare le differenze tra l'uomo e la donna, per dirla con le parole di Isabella Loiodice, “[...] rischia di far scomparire la ricchezza delle differenze che contrassegnano il genere maschile e quello femminile”¹³⁴. A partire da questa prospettiva, ciascuno di loro, uomo o donna, può trovare ciò che lo completa nell'altro e può raggiungere la sua completezza attraverso l'altro.

¹²⁸ Raa: raḍiya Allāhu ‘anhā, ovvero, che Allāh sia soddisfatto di lei.

¹²⁹ Un detto raccontato da Ahmad.

¹³⁰ Un detto riportato dal Bukhari.

¹³¹ Per maggiori informazioni si veda M. ‘Amāra, *op.cit.*, pp. 602-604.

¹³² F. Naseef, *op.cit.*, pp. 89-91

¹³³ Cfr. O. as-Sab', “al-abb wa al-umm wa giawaneb at-tarbiyah” in *Islammemo*, 27 Giugno 2012, <<http://www.islammemo.cc/mostashar/Atfalna/2012/01/27/142801.html>> (02/14).

¹³⁴ Ivi, p. 25.

2.2.2 Il matrimonio

Il concetto del matrimonio islamico – come le altre questioni connesse al quale – è abbastanza chiaro nel *Qurān*. Nonostante ciò, è diffusa un'idea che non riflette la sua essenza originale, ma è più vicina a quella delle tradizioni preislamiche, basata a sua volta sulla convinzione errata dell'inferiorità femminile. Infatti, il matrimonio – che nell'Islām è un patto stretto basato sul rapporto di pace, amore e misericordia – è stato definito impropriamente da alcuni come un contratto di possesso e di oppressione¹³⁵. Considerando ciò, si ritiene utile chiarire il significato del matrimonio, così come viene descritto nel *Qurān*.

Il matrimonio nell'Islām è considerato un legame molto forte che unisce gli sposi. Esso è definito esplicitamente nel seguente versetto – che ordina chi intende risposarsi di non riprendere nulla da ciò che aveva regalato alla prima moglie, anche se fosse di gran valore – come un patto stretto (*mītāq ġalīd*): “[...] E come lo riprendereste, dopo che vi siete accostati l'uno all'altra e dopo che esse hanno ottenuto da voi un patto stretto?” (*Qurān* IV: 20-21).

Se il matrimonio è descritto nel versetto precedente come un patto stretto, il rapporto tra gli sposi è paragonato ad una veste, con tutto ciò che il termine veste possa significare¹³⁶: “[...] esse sono una veste per voi e voi siete una veste per loro [...]” (*Qurān* II: 187).

In un altro versetto, l'unione matrimoniale è rappresentata come un “Segno divino”, in quanto stabilisce nella vita degli sposi – creati dalla stessa essenza “*nafs*” – la quiete: “Fa parte dei Suoi segni l'aver creato per voi, da voi stessi degli sposi [azwāğ(an)], affinché trovate quiete presso di loro, e ha stabilito tra voi amore e misericordia. Ecco davvero dei segni per coloro che riflettono”. (*Qurān* XXX: 21).

Prima di riportare l'interpretazione del versetto precedente, occorre chiarire il significato di alcuni termini arabi. Il primo termine è *nafs* che significa essenza, natura, spirito, anima, individuo, sangue, persona o medesimo¹³⁷. Il secondo, invece, è *azwāğ* (pl.)/*zawğ* (s), che è un termine utilizzato sia per il maschile sia per il femminile e quindi, si utilizza per riferirsi ad entrambi gli sposi. Il termine *zawğ*, spiega M. aš-Ša‘rāwī, non è un sinonimo di “due”, esso significa precisamente “un singolo accompagnato da un suo simile”¹³⁸. E questo spiega l'uso del termine *zawğ* anche per riferirsi a ciascuno dei due componenti che formano qualsiasi coppia presente nell'universo, infatti, in un altro versetto si legge che “Di ogni cosa creammo una coppia (*zawğ*), affinché possiate riflettere” (*Qurān* LI :49).

Dopo aver chiarito il significato di questi due termini si riporta ora l'interpretazione del versetto. Innanzitutto, nel versetto in questione si sottolinea la medesima essenza (*nafs*) di cui è creata ogni coppia. Tuttavia, il fatto che ogni coppia è creata dalla medesima essenza (*nafs*) non significa che i suoi due “componenti” sono completamente uguali, ma sono invece complementari. Infatti, spiega M. Aš-Ša‘rāwī, la differenza biologica e psicologica esistente tra l'uomo e la donna è complementare e non di opposizione. Egli, perciò, esprime la sua meraviglia per il fatto che alcune persone considerano la mascolinità come l'opposto della femminilità, mentre sono due necessità complementari come lo sono il giorno e la notte. Quindi, aggiunge l'esegeta, non si può chiedere quale dei due sia migliore dell'altro. Grazie a

¹³⁵ Cfr. M. 'Amāra, *op.cit.*, p. 608.

¹³⁶ Cfr. IslamWeb.net, Fatwa n. 50378, 2004, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=50378>> (03/15).

¹³⁷ Dizionario almaany, <<http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A8%D8%AF%D9%88%D9%8A%D9%91/>> (12/14).

¹³⁸ M. Aš-Ša‘rāwī, *L'interpretazione della 30° sūra: 21° versetto*, in “Nidā' al-Īmān”, <<http://www.al-eman.com>> (09/13).

questa differenza che caratterizza l'uomo e la donna, ognuno di loro si accosta all'altro in cerca di ciò che lo completa, finendo così per trovare la pace “*sakan*¹³⁹” che è appunto lo scopo del matrimonio. A rendere più forte il legame tra gli sposi sono i sentimenti della *mawadda* (amore o affetto) e della *rahmah* (misericordia). In questo modo, se i sentimenti d'amore dovessero indebolirsi nel tempo, rimane tra gli sposi la misericordia come un elemento unificante¹⁴⁰.

Inoltre, la differenza biologica e psicologica tra l'uomo e la donna – afferma Mohammad R. Nabulsi – non significa l'inferiorità della donna. Tale differenza è ciò che rende l'uno una fonte di riposo (*sakan*) per l'altro, è ciò che li rende completi ed è anche il segreto dell'affetto e della misericordia che *Allāh* ha creato tra le coppie.

It is true that woman equals man in a lot of issues. Yet, her physical and mental structure is different from man's, and this kind of difference doesn't mean that she is inferior but it means integration (between the two genders). This difference between man and woman makes them repose to each other, complement each other, and it is the secret of affection and mercy which Allah created between the couples¹⁴¹.

In base a quanto è stato detto finora, il matrimonio nell'Islām parte fin dall'inizio dal principio dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna, in quanto sono creati dalla stessa essenza. L'unione matrimoniale, inoltre, è definita nel *Qurān* come un “patto stretto”. Infine, in quel rapporto che unisce gli sposi ciascuno di loro è paragonato ad una “veste” per l'altro.

Dopo aver riportato la concezione del matrimonio nell'Islām, si intende ora soffermarsi brevemente su altre questioni legate a questo. La prima questione riguarda il consenso del tutore della futura sposa al matrimonio e il consenso della stessa donna al matrimonio.

È largamente diffusa in Occidente l'idea che la donna musulmana non abbia il diritto di scegliere il proprio futuro marito o, tanto meno, esprimere il suo consenso al matrimonio. Inoltre, la *wilāya* del padre o di un'altra persona – definita da ‘Awad al-‘Awfi come l'autorità, derivante dalla *šarī‘a*, di colui che è in grado di salvaguardare gli interessi altrui¹⁴² – è interpretata impropriamente sia come un modo per esercitare il potere maschile sulla donna, sia come una conferma della presunta inferiorità femminile. Tuttavia, il consenso del tutore – che rappresenta, assieme alla presenza di due testimoni, una condizione per la validità del matrimonio¹⁴³ – non sostituisce l'opinione della futura sposa. Va comunque ricordato che il coinvolgimento del tutore nel matrimonio serve ad affiancare la futura sposa in una decisione molto importante. Infatti, il ruolo del tutore, spiega Abdur-Rahman al-Sheha, è quello di difendere gli interessi della donna, che ha comunque il diritto di esprimere la sua opinione in proposito.

Il tutore costituisce una delle condizioni della validità del matrimonio perché in generale difende gli interessi della donna. L'Islam garantisce alla donna maggiorenne e sana di mente, vergine o già maritata il diritto di accettare o

¹³⁹ *Sakan* indica la quiete che segue il movimento.

¹⁴⁰ M. Aš-Ša‘rāwī, *L'interpretazione della 30° sūra: 21° versetto*, cit.

¹⁴¹ M. R. Nabulsi, “Islam and equality between men and women”, in *Muhammad Rasul Allāh*, 15 Feb. 2012, <<http://www.muhammad-pbuh.com/en/?p=236>> (07/13).

¹⁴² Cfr. A. al-‘Awfi, *Al-Wilāya fi al-Nikāh*, Vol. 1, Al-ġami'a al-Islāmiyya, al-Madīna al-Munawwarah, 2002. p. 25. A proposito della *wilāya*, l'autore sottolinea che essa non può essere legittimata dalla *šarī‘a* se non salvaguarda gli interesse altrui (sempre in base alla stessa *šarī‘a*). Per esempio: la *wilāya* del capo di uno Stato e la *wilāya* del giudice.

¹⁴³ Fa eccezione l'opinione di Abu Hanifa, secondo cui la donna maggiorenne può sposarsi senza la presenza del tutore.

rifiutare il marito che le si presenta; non permette al tutore di costringerla o di fare pressione su di lei materialmente o moralmente¹⁴⁴.

Questo *ra'y fiqhī*, letteralmente parere giuridico, è rafforzato da vari detti del Profeta Muḥammad (pbsl) in proposito del matrimonio, nonché dalla reazione che Egli ebbe davanti alcuni casi di matrimoni forzati, conclusi da parte del padre senza prendere in considerazione il parere della figlia. In particolare, si vuole riportare due racconti sul matrimonio in generale, seguiti da due episodi riguardanti i matrimoni forzati:

Il Profeta (pbsl) disse: “Il matrimonio della *ayyim*¹⁴⁵ non si può concludere prima di ottenere il suo ordine, e la ragazza *bikr*¹⁴⁶ non può essere fatta sposare senza aver espresso il suo permesso”. Gli chiesero: “Oh Messaggero di Allah, come è espressa la sua opinione? (nel senso: da cosa si può riconoscere il suo accordo?)”. Rispose (pbsl): “Quando tace”¹⁴⁷.

‘Ayša, la moglie del Profeta (raa) riferì di aver chiesto al Profeta (pbsl): “Oh Messaggero di Allah, la giovane ragazza ha vergogna [di rispondere]¹⁴⁸”. Le rispose (pbsl): “Il suo consenso è [espresso] dal suo silenzio”¹⁴⁹.

‘Ḥansā’ bint Ḥidām riferì che suo padre la diede in sposa alla propria guardia del corpo, quando era in stato di vedovanza. Non avendo gradito questo comportamento, ella si recò a lamentarsi presso il Profeta, il quale annullò il matrimonio”¹⁵⁰.

Una giovane venne dal Profeta (pbsl) e gli disse: “Mio padre mi ha sposato a suo nipote per scappare alla povertà con questo matrimonio”. Il Profeta le lasciò la libertà di decidere. Allora ella disse: “Io avallo la decisione di mio padre, ma ho voluto, protestando, far capire alle donne che i nostri padri non hanno il diritto di prendere alcuna decisione al posto nostro”¹⁵¹.

Dai precedenti racconti, si deduce che il tutore della donna (*waliyy*) non ha la facoltà di decidere al suo posto o, tanto meno, costringerla a sposarsi contro la sua volontà. Se egli dovesse fare questo o anche impedirle di sposarsi con una persona ritenuta adatta (*kuf*), lei ha il diritto di rivolgersi al giudice per annullare o concludere il matrimonio. Come detto prima, il ruolo del *waliyy* è quella di salvaguardare gli interessi dei suoi figli e figlie e nel momento in cui egli dovesse agire contrariamente perde la *wilāya*¹⁵².

Del resto, tutte le scuole giuridiche – spiega A. al-‘Awfī– sono d'accordo sul fatto che il padre non può obbligare la figlia maggiorenne a sposarsi contro la sua volontà, ma la divergenza tra queste scuole riguarda un caso poco verificabile tra i musulmani, ossia, il matrimonio della figlia minorenni¹⁵³. Comunque, in tanti paesi oggi la conclusione del matrimonio avviene in

¹⁴⁴ A. al-Sheha, *La dignità della donna nell'Islam*, Islamland.com, s.d. p. 34, <<http://books.google.it/books>> (09/14).

¹⁴⁵ *Ayyim*: può riferirsi alla donna vedova o, in generale, nubile.

¹⁴⁶ *Bikr*: si riferisce di solito alla donna vergine.

¹⁴⁷ Detto riportato dal Bukhari, Tomo 6, p. 135. citato in F. Naseef, *op.cit*, p. 92.

¹⁴⁸ Nel passato le ragazze provavano timidezza nel esprimere esplicitamente il consenso al matrimonio. In simili casi, il loro consenso poteva essere espresso tramite il silenzio (o altri segni d'approvazione).

¹⁴⁹ Detto autentico riportato da Bukhari, p. 135, Tomo 6, citato in F. Naseef, *op.cit*, p. 92.

¹⁵⁰ Un detto autentico riportato da Bukhari, p. 135, Tomo 6, citato in F. Naseef, *op.cit*, p. 93.

¹⁵¹ Un detto riportato in Sunan Ibn Maja, p. 602, Tomo 1, citato in F. Naseef, *op.cit*, pp. 93-94.

¹⁵² Cfr. Islamweb.net, fatwa n. 133475, 2010, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=133475>> (01/15).

¹⁵³ A. al-‘Awfī, *op.cit*, pp. 274-342; cfr. F. Naseef, *op.cit*, pp. 92-93.

presenza della futura sposa, che è tenuta ad esprimere il suo consenso.

Un'altra questione inerente al matrimonio e sul quale si vuole accennare riguarda il diritto al divorzio. Accade spesso che il divorzio islamico (detto *Ṭalāq*) venga descritto etnocentricamente come una pratica di estrema facilità, riservata unicamente all'uomo. Mentre alla donna, secondo tale prospettiva, non è concessa alcuna possibilità di chiedere o di ottenere la separazione. Il che contribuirebbe a rafforzare l'idea stereotipata, già discussa prima, secondo cui il matrimonio sarebbe un contratto di possesso della donna.

L'Islām, invece, ha dato ad entrambi gli sposi il diritto di ottenere la separazione. Questo diritto nasce dalla considerazione, da parte della legge islamica, dei vari problemi coniugali che potrebbero verificarsi nel tempo fino al punto di rendere impossibile la vita matrimoniale. Infatti, la legge islamica, spiega A. al-Sheha, rende perfettamente conto della natura umana, compreso la parte sentimentale e quindi, se all'uomo è stato dato il diritto al divorzio, alla donna – come nei casi di violenza, sentimenti di detestazione e inadempimento degli obblighi nei suoi confronti – è stato dato il diritto allo svincolo (detto *ḥul'*).

La sciaria conosce perfettamente la realtà dell'anima umana, i suoi sentimenti ed i suoi affetti: come ha dato all'uomo il diritto di divorziare e di separarsi dalla moglie, ha anche permesso alla moglie questo stesso diritto se lo detesta o se lui la maltratta, le fa subire violenza, non adempie ai suoi doveri coniugali o se risulta malato grave dopo il matrimonio e lei si sente danneggiata; in tutti questi casi la donna ha il diritto di annullare il matrimonio: "khul'a", (ossia ha diritto allo "svincolo") che consiste in una specie di accordo di compenso che la moglie paga al marito per ripagarlo della dote e delle spese matrimoniali che aveva sopportato. [...]. È da notare che se il marito non glielo permette, la moglie ha la facoltà di ricorrere al giudice per integrare il suo diritto allo "svincolo"¹⁵⁴.

In base a ciò, la separazione dei coniugi avviene nell'Islām in due modi: *aṭ-Ṭalāq* e *al-ḥul'*. *Aṭ-Ṭalāq* significa lo scioglimento del vincolo matrimoniale ed è diviso in due tipi: *ṭalāq raġ'ī* e *ṭalāq bā'in*. D'altronde, il *ḥul'* – tradotto di solito con svincolo – rappresenta un diritto della donna, in base al quale essa può separarsi dal marito pagando un riscatto¹⁵⁵.

Tuttavia, concedere ad entrambi i coniugi il diritto alla separazione non significa che l'Islām lo incoraggi. Il divorzio rappresenta sì una pratica lecita (*ḥalāl*) dal punto di vista islamico, ma allo stesso tempo è considerato tra le cose più detestate da *Allāh*. Infatti, il Profeta Muḥammad (pbsl) disse: “Il divorzio, tra le cose permesse, è la più detestata da *Allāh*”¹⁵⁶. Il fatto che alcuni uomini e donne agiscano con leggerezza e mettano fine al matrimonio per motivi banali non significa assolutamente che il matrimonio fosse considerato come un rapporto privo di importanza. Esso è alla base della società e quindi il suo scioglimento ha conseguenze molto serie su entrambi gli sposi e sui loro figli e familiari. Considerando ciò, “La sciaria islamica – riporta A. al-Sheha – si impegna a ricercare soluzioni tra i coniugi prima di arrivare a quella del divorzio”¹⁵⁷. Tuttavia, se i tentativi di conciliazione dovessero fallire e il divorzio rimanesse l'unica soluzione, bisogna procedere nel pieno rispetto delle norme poste a tutelare i diritti di tutti i componenti della famiglia, presenti a loro volta nel *Qurān* e nella Sunna. Nel *Qurān* in particolare c'è un capitolo intitolato il divorzio (*aṭ-*

¹⁵⁴ A. al-Sheha, *op.cit.*, p. 33.

¹⁵⁵ Cfr. Islamweb.net, *al-farq bayn aṭ-ṭalāq e al-ḥul'*, fatwa: 26624, 21 Dicembre 2002. <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=26624>> (08/14).

¹⁵⁶ Racconto riportato da Abū Dawūd, Ibn-Mağāh e altri.

¹⁵⁷ A. al-Sheha, *op.cit.*, p. 33.

*Ṭalāq*¹⁵⁸), dove sono affrontate varie questioni e fornite varie raccomandazioni in proposito. Come, per esempio, tentare la conciliazione, mantenere o terminare il matrimonio in maniera buona, non maltrattare la moglie per costringerla a lasciare la casa e mantenerla economicamente in caso di gravidanza. In base a quanto è stato detto finora, l'Islām riconosce l'importanza del legame matrimoniale, ma allo stesso tempo concede ad entrambi i coniugi il diritto alla separazione con modalità differenti.

La terza questione legata al matrimonio islamico riguarda la poligamia. Essa è considerata impropriamente come una pratica tipicamente islamica, che riflette la disuguaglianza tra l'uomo e la donna. Tale idea non considera il fatto che la poligamia fu una pratica diffusa in tante società antiche ed è diffusa anche in quelle moderne. Oggi infatti, afferma A. al-Sheha, la poligamia è presente in tutte le società contemporanee, ma si pratica sotto il nome di “amanti” e “conviventi”¹⁵⁹. Nonostante ciò, la poligamia “legittima” – così come l'ha definita G. Le Bon¹⁶⁰ – viene considerata una pratica incivile, mentre quella illegittima è considerata un'espressione di libertà e civiltà.

Comunque, la poligamia nell'epoca preislamica non era regolata da alcuna norma. Così, gli uomini potevano sposare o divorziare le donne quante volte volevano. Con l'arrivo dell'Islām, tante delle pratiche preislamiche, quelle ritenute scorrette, sono state (in)direttamente combattute o, come nel caso della poligamia, regolate da certe norme. Il primo limite stabilito dalla *ṣarī'a* in merito alla poligamia riguarda il numero delle mogli che un uomo può sposare, infatti, se nell'epoca preislamica il loro numero fu illimitato, con l'arrivo dell'Islām esso fu ridotto fino a quattro. Chi ne aveva già più di quattro mogli doveva, in seguito alla rivelazione dei versetti seguenti, mantenerne solo quattro:

“Restituite agli orfani i beni loro e non scambiate il buono con il cattivo, né confondete i loro beni coi vostri, questo è veramente un peccato grande. E se temete di essere ingiusti nei confronti delle orfane, sposate allora due o tre o quattro tra le donne col quale si può unirsi; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola o ciò che le vostre destre possiedono, ciò è più atto ad evitare di essere ingiusti” (*Qurān* IV: 2-3).

Al fine di chiarire meglio la questione della poligamia si vuole riportare l'interpretazione dei versetti precedenti. Il primo versetto, spiega l'esegeta M. aš-Ša'rāwī, parla dei diritti degli orfani in generale, mentre il secondo si concentra sui diritti delle orfane. Quest'ultimo versetto si rivolge ai custodi delle orfane che desiderano sposarle, invitandoli nel caso temessero di essere ingiusti nei loro confronti a sposare altre donne, fino a quattro. Però, chi vuole praticare la poligamia deve rispettare un ordine connesso alla quale, che tra l'altra non è facile da realizzare: si tratta dell'equità tra le mogli. A questo punto, se gli uomini temessero di essere iniqui con le mogli, è richiesto loro di limitarsi ad una sola moglie¹⁶¹.

In sostanza, i versetti precedenti sono volti a tutelare i diritti degli orfani in generale e delle donne. Così, nel caso che il custode di una donna orfana dovesse *solo temere* di essere ingiusto nei suoi confronti, il matrimonio con lei è sconsigliato. Può capitare infatti che il custode di una donna orfana decida di sposarla solo per mantenere la sua eredità o per fuggire dalle responsabilità nei suoi confronti. Così, per impedire agli uomini di cadere nel rischio di essere ingiusti nei confronti di coloro che si trovano già in una condizione svantaggiata, a loro

¹⁵⁸ La differenza tra *Ṭalāq* e *aṭ-Ṭalāq* sta nel fatto che il secondo è preceduto dall'articolo determinativo “al”, che in questo caso ha subito un'assimilazione con la prima consonante della parola *Ṭalāq*.

¹⁵⁹ Ivi, p. 26.

¹⁶⁰ G. Le Bon, *La civilisation des Arabes*, La Fontaine au Roy, (1884) 1990, p. 422.

¹⁶¹ M. aš-Ša'rāwī, l'interpretazione della IV *sūra*, 2-3. <<http://www.al-eman.com/>> (08/14).

è stata data un'alternativa, che tra l'altro è condizionata.

Dunque, la decisione di praticare la poligamia e la scelta di accettarla è una questione che dipende da vari fattori, ma anche da com'è stato compreso il diritto alla poligamia. Esiste, per esempio, chi considera la poligamia un diritto quasi incondizionato di cui si può usufruire anche al prezzo di rovinare il primo matrimonio. Un simile comportamento rivela una mancata considerazione sia del fatto che la poligamia è permessa solo ad una certa condizione, sia del principio della non maleficenza, che si riassume in questo detto del Profeta (pbsl): “*lā darara wa lā dirār*”¹⁶² che significa “nessun male deve essere subito o fatto”.

Del resto, la poligamia può essere considerata da alcune persone (uomini, ma anche donne) come una possibile soluzione di certi problemi sociali o familiari. Non mancano infatti i casi, pur sempre rari, in cui sono le stesse donne a suggerire al marito di sposare un'altra, come accade in alcune zone dell'Africa¹⁶³. Tra i possibili motivi che spingono le donne a incoraggiare la poligamia (o semplicemente ad accettarla) ci possono essere l'anzianità, la sterilità o la presenza di una malattia incurabile, che impedisce alla donna di svolgere normalmente la sua vita familiare e coniugale. In simili casi, la poligamia rappresenta un modo per mantenere l'unità familiare e una sicurezza per la prima moglie, in quanto può continuare a ricevere i suoi diritti da parte del marito, come il diritto al mantenimento economico, l'abitazione, la cura e altro.

Tuttavia, questo non significa che tutti gli uomini accettino di praticare la poligamia anche in simili casi. Infatti, tanti di loro la rifiutano completamente, per esempio, per fedeltà e amore della moglie o per conservare l'unità della famiglia e quindi, non esclusivamente per motivi economici come si pensa spesso. D'altronde, alcune donne nubili accettano la parte della seconda moglie, pur di non rimanere sole. Questa scelta può verificarsi anche tra le donne occidentali, che per gli stessi motivi scelgono di intraprendere una relazione extraconiugale, che tra l'altro non garantisce loro alcun diritto. A meno che non si scelga di stipulare un “contratto di convivenza”, atto a tutelare i propri diritti¹⁶⁴.

L'ultima questione legata al matrimonio islamico sulla quale ci si vuole soffermare riguarda i matrimoni interreligiosi, ovvero, i matrimoni tra musulmani/e e non musulmani/e. Questo tipo di matrimonio è regolato da norme che riguardano sia l'uomo, sia la donna. Innanzitutto il matrimonio tra una persona di religione islamica e una persona atea, politeista o idolatra è proibito sia per gli uomini, sia per le donne. In secondo luogo, il matrimonio della donna musulmana con un uomo cristiano o ebreo non è consentito, mentre quello di un uomo musulmano con una donna cristiana o ebrea è permesso. Questo perché l'Islām riconosce le religioni monoteiste e considera la credenza in loro e nei relativi Profeti, Messaggeri e testi sacri una parte dei pilastri della fede islamica. Perciò è permesso ad un uomo musulmano di unirsi in matrimonio con una donna cristiana o ebrea, a condizione che sia casta e credente¹⁶⁵. In questo caso, ricorda Mamūd Zaqqūq, l'uomo ha il dovere di rispettare la religione della moglie e le relative pratiche religiose. Se questo avviene, la stabilità della famiglia non sarebbe messa in pericolo¹⁶⁶.

¹⁶² Un detto del Profeta (pbsl) riferito dal Nawawī, numero: 32.

¹⁶³ Cfr. S. Abdel Azim, *Women in Islam versus women in the Judaeo-Christian tradition: the myth and the reality*, World Assembly of Muslim Youth, 1995? (trad. it. *Le donne nell'Islam e le donne nella tradizione giudeo-cristiana: mito & realtà*, pp. 39-43).

¹⁶⁴ Per maggiori informazioni sul contratto di convivenza si veda il sito <http://contrattoconvivenza.com/>

¹⁶⁵ Islamweb.net, *šurūṭ šihḥat az-zawāğ min al-kitābiyyah*, fatwa: 7819, 29 Aprile 2001, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=7819>> (08/14).

¹⁶⁶ M. H. Zaqqūq, “aš-šubḥa 138°: hal taḥrīm zawāğ al-muslimah min ġairi al-muslim yu‘addu naz‘at(an) ‘unšuriyyah?”, in M. Zaqqūq et al., *op.cit.*, p. 628.

Dall'altra parte, un uomo ateo, politeista, idolatro, ebreo o cristiano non considera di solito l'Islām come una religione autentica e questo porta ad una mancanza di rispetto verso qualsiasi principio, questione, necessità o pratica legata a questa religione¹⁶⁷. Il che provocherebbe tensioni e vari problemi all'interno della famiglia – come quelli relativi all'educazione dei figli, al cibo, al modo di vestirsi e altro – che potrebbero sfociare in violenze fisiche e psicologiche, obbligo di rinuncia alla propria fede o altri tipi di problemi. Perciò, aggiunge A. al-Sheha, è indispensabile che l'uomo e la donna facciano una scelta ragionata, in modo che il matrimonio sia basato fin dall'inizio sull'accordo.

[...] il futuro sposo/a dovrebbe cercare l'armonia, la sicurezza e la compatibilità con la persona con cui ha deciso di contrarre matrimonio, per la propria felicità personale e per il successo della famiglia e della generazione futura. Pertanto se esiste un qualunque motivo, da parte di uno dei futuri sposi, che potrebbe causare un conflitto potenzialmente serio, questo potrebbe essere una motivazione sufficiente per non procedere col matrimonio¹⁶⁸.

È importante, quindi, che i futuri sposi valutino gli eventuali punti di divergenza, che possono causare la non riuscita del matrimonio.

2.2.3 *La quota spettante alla donna nell'eredità*

Quando si affronta il tema dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna si ricorre spesso ad uno stereotipo legato alla quota che spetta alla donna dell'eredità. È largamente diffusa infatti l'idea che il diritto islamico riservi alla femmina, in tutti i casi, la metà di quanto spetta al maschio dell'eredità. Tale convinzione, ricorda M. 'Amāra, si appoggia unicamente sulla prima frase del seguente versetto¹⁶⁹.

“Ecco quello che Allah vi raccomanda a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine. Se ci sono solo femmine e sono più di due, a loro [spettano] i due terzi dell'eredità, e se è una figlia sola, [ha diritto al] la metà. Ai genitori [del defunto] tocca un sesto, se [egli] ha lasciato un figlio. Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo. Se ci sono fratelli, la madre avrà un sesto dopo [l'esecuzione de]i legati e [il pagamento de]i debiti [...]” (*Qurān* IV: 11).

Leggere la prima frase strappandola dall'intero versetto e ignorando il resto dei versetti che regolano l'eredità porterebbe chiunque a pensarla come un'affermazione di disuguaglianza. In verità, ribadisce M. 'Amāra, questo versetto riguarda unicamente il caso dei figli del defunto e non tutti gli eredi. Si tratta quindi, di un caso particolare e limitato, che non rappresenta una norma generale nel sistema ereditario islamico. Anzi, aggiunge l'autore, una vera comprensione della filosofia islamica in materia di eredità rivela che la differenziazione delle quote spettanti agli eredi non si basa sul criterio di femminilità e mascolinità, ma su altri ben tre criteri¹⁷⁰.

Il primo criterio riguarda il grado di parentela tra chi lascia l'eredità e l'erede (maschio o femmina). Secondo questo criterio, più stretto è il legame di parentela, maggiore sarà la quota

¹⁶⁷ Ivi, p. 629.

¹⁶⁸ A. al-Sheha, *Pregiudizi correnti sui diritti dell'uomo nell'Islam*, cit. p. 95.

¹⁶⁹ M. 'Amāra, *op.cit.*, p. 556.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

dell'eredità e meno stretto è il legame di parentela, minore sarà la quota dell'eredità¹⁷¹.

Il secondo criterio riguarda l'età degli eredi. Così, la quota che spetta agli eredi che fanno parte della generazione più giovane è maggiore rispetto a quelli che fanno parte della generazione più anziana. Questa differenziazione si basa sul fatto che i più giovani hanno di solito maggiori responsabilità, bisogni e oneri rispetto a quelli più grandi. Anzi, questi ultimi sono di solito a carico dei primi e necessitano della loro assistenza. Secondo questo criterio, la quota che spetta alla figlia del defunto, anche se è neonata, è maggiore rispetto alla quota che spetta alla madre del defunto. Entrambe sono femmine, però la quota dell'eredità che spetta a ciascuna di loro è differente. La stessa cosa vale per il figlio del defunto, la cui quota dell'eredità è maggiore rispetto a quella del padre del defunto¹⁷².

Il terzo e l'ultimo criterio riguarda l'onere economico che una persona ha nei confronti degli altri. Questo criterio va applicato se gli eredi sono dello stesso grado di parentela rispetto al defunto e se fanno parte della stessa generazione. Solo in questo caso esiste una differenziazione nella parte che spetta ai figli e alle figlie del defunto, in modo che al figlio spetta il doppio di quanto spetta alla femmina. Come si nota, chiarisce M. aš-Ša'rāwī, nel versetto in questione non si dice che la femmina ha la metà di quanto spetta al maschio o, tanto meno, che due femmine hanno la parte di un maschio, ma al contrario: “al maschio [spetta] la parte di due femmine”. Il che vuol dire che la parte della femmina costituisce la base e il metro per la ripartizione dell'eredità e quella del maschio invece, che è il fratello, rappresenta un caso particolare¹⁷³. La ragione di questa differenziazione risiede nel fatto che a quest'ultimo è conferito il dovere del mantenimento economico nei confronti di altre persone, mentre la figlia del defunto è sempre a carico dell'uomo. In base a ciò, aggiunge M. 'Amāra, nonostante che il figlio del defunto abbia il diritto al doppio di quanto spetta alla figlia, quest'ultima è più avvantaggiata di lui. Lei, infatti, essendo dispensata dagli oneri economici, conserva la sua parte dell'eredità che può costituire una garanzia per il suo futuro¹⁷⁴.

Al fine di chiarire meglio la ragione di tale differenziazione si riporta un passo di F. Naseef. In cui l'autrice spiega che l'Islām ha riservato al figlio del defunto il doppio di quanto spetta alla figlia, ma allo stesso tempo ha dispensato quest'ultima dalla responsabilità economica. Il che porterebbe ad un aumento (o almeno ad una conservazione) della sua parte dell'eredità.

[...] l'islam, come si sa, ha dispensato la donna da tutti gli obblighi finanziari che ha affidato all'uomo. È lui che deve mantenere la famiglia, provvedere alle spese, sia della moglie sia dei figli e anche dei parenti prossimi. Deve in più donare la dote [...]. supponiamo che un uomo muoia lasciando un figlio e una figlia. I beni che costoro ereditano avranno una destinazione differente; quelli della figlia andranno aumentando, non avendo finanziariamente e legalmente nessuna persona a proprio carico (ella stessa è a carico del padre o del marito), ella potrà usare i suoi beni come vorrà (spese, doni, investimenti, ecc.). La dote che riceverà dal suo sposo non farà che accrescere il suo capitale privato. Quello del ragazzo invece, diminuirà, senza dubbio, con la dote che dovrà versare alla sposa, le spese del matrimonio e di quello che implica la costituzione di una famiglia. Inoltre, egli è tenuto a sopperire ai propri bisogni, a quelli della propria sposa e dei propri figli e dei fratelli e sorelle che sono sotto la sua protezione. La parte che riceve la figlia dell'eredità paterna è dunque sempre risparmiata, mentre quella del figlio è

¹⁷¹ Ivi, p. 557.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ M. aš-Ša'rāwī, l'interpretazione della IV *sūra*, 11, <<http://www.al-eman.com>> (09/14).

¹⁷⁴ M. 'Amāra, *op.cit*, pp. 556-558.

inesorabilmente esposta a consumarsi¹⁷⁵.

Quindi, la donna nubile ha il diritto al mantenimento economico da parte del suo *waliyy* (padre, nonno o altro) e la donna sposata ha il diritto al mantenimento economico da parte del marito, anche se lavora o è ricca¹⁷⁶.

In base ai tre criteri per la distribuzione dell'eredità – il grado di parentela rispetto al defunto, l'età e l'onere economico degli eredi – viene stabilita una quota differente per i figli e le figlie del defunto. Così, conclude M. ‘Amāra, ne risultano diversi casi: 1) quattro casi in cui la donna eredita la metà di quanto eredita l'uomo, 2) il doppio di questi casi in cui la donna e l'uomo hanno la stessa quota dell'eredità, 3) più di dieci casi in cui la donna eredita più dell'uomo e 4) ci sono casi in cui è solo la donna ad ereditare. Naturalmente, la distribuzione dell'eredità avviene dopo aver saldato eventuali debiti e dopo aver preso in considerazione eventuale testamento lasciato dal defunto¹⁷⁷.

Detto ciò, la differenziazione nella quota dell'eredità tra i figli e le figlie del defunto, che apparentemente sembra una forma di disuguaglianza, è conforme con la responsabilità economica che ricade sulle loro spalle e quindi, si tratta di una ripartizione equa. Appunto, spiega A. al-Sheha, “Rivendicare che la donna abbia la stessa parte dell'uomo nell'eredità senza esigere che lei sopporti gli obblighi e carichi finanziari che ne conseguono, rappresenta una forma di ingiustizia e d'iniquità nei confronti dell'uomo, che la sciaria islamica non può in alcun modo ammettere”¹⁷⁸.

2.2.4 *Il foulard*

L'uso del *foulard* è stato per anni, e lo è ancora, al centro dei dibattiti pubblici e politici al punto da giustificare guerre¹⁷⁹ e emanare leggi in proposito. Centinaia di ricerche riguardanti il *foulard* e le donne musulmane vengono condotte da ricercatori, studenti o, semplicemente, da “appassionati” del tema. Per non parlare dei film, dei documentari televisivi, degli articoli sparsi ovunque e dei romanzi che riempiono gli scaffali delle librerie e delle biblioteche.

Come è possibile, si chiedono Theodore Gabriel e Rabiha Hannan, che un pezzo di stoffa possa suscitare tutto questo interesse? È possibile che il “velo” possa andare contro il femminismo e annullare il lavoro delle suffragette? È possibile che esso ostacoli la ricerca della parità tra l'uomo e la donna? O può invece essere uno strumento di liberazione, ridefinendo la sessualità della donna e rendendola capace di essere più di un mero oggetto di desiderio fisico?

[...] why is it that this small piece of cloth can exercise the concerns of so many people? Does it really go against the grain of feminism and undo the work of the suffragette movement? Does it hamper the *quest* for equality between man and woman? Or could it instead be a tool of liberation, redefining a woman's sexuality and enabling her to become more than merely an object of physical desire?¹⁸⁰

¹⁷⁵ F. Naseef, *op.cit.*, pp. 147-148.

¹⁷⁶ Nel caso che la donna decidesse volontariamente di partecipare alle spese economiche, avrà il diritto di considerarlo un debito da saldare o anche, un dono volontariato (*ṣadaqa*).

¹⁷⁷ M. ‘Amāra, *op.cit.*, pp. 556-558.

¹⁷⁸ A. al-Sheha, *La dignità della donna nell'Islam*, cit. p. 51.

¹⁷⁹ Per maggiori informazioni si veda l'articolo di L. Abu-Lughod, “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, cit.

¹⁸⁰ T. Gabriel e R. Hannan (Eds), *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*, Continuum International Publishing Group, London 2011. p. 1.

Per rispondere a queste domande occorre innanzitutto chiarire i vari significati attribuiti al *foulard* sia in Occidente, sia in Oriente. Più precisamente, si tenterà, dopo aver introdotto i vari tipi e nomi del copricapo femminile, di capire il suo significato per coloro che sono favorevoli o contrari al suo uso.

Di solito, ogni gruppo socio-culturale sviluppa il proprio modo di vestire in conformità ai valori morali o religiosi, alle condizioni ambientali e geografiche o, semplicemente, al gusto personale. Le persone indossano così, spiega L. Abu-Lughod, vestiti appropriati per la loro comunità e sono guidati da standard socialmente condivisi, da credenze religiose e da ideali morali: “[...] people wear the appropriate form of dress for their social communities and are guided by socially shared standards, religious beliefs, and moral ideals [...]”¹⁸¹.

Un chiaro esempio del nesso tra i precedenti fattori e il modo di vestirsi è l'uso del copricapo. Questa pratica è stata abbandonata in certi contesti socio-culturali, mentre in altri è rimasta ancora in uso. Naturalmente, quando si parla di copricapo non si intende solo quello femminile, ma anche quello maschile. Un esempio di quest'ultimo tipo è quello indossato da un gruppo di beduini chiamati i Tuareg (*tawāriq*). “*The veil of masculinity*” – come lo definisce Fadwa El Guindi – è un copricapo che lascia scoperti gli occhi ed è indossato da questi uomini in quasi tutti i momenti della giornata. Le donne del *tawāriq*, invece, coprono solo il capo lasciando scoperto il volto. Questo, secondo l'autrice, fa pensare ad un certo desiderio o necessità di anonimata da parte degli uomini e non ad una necessità connessa alle condizioni ambientali¹⁸². A rafforzare tale ipotesi è il fatto che la stessa pratica di coprire il volto non è presente presso altri gruppi che vivono nello stesso ambiente¹⁸³. Da questo esempio si deduce che l'uso del copricapo maschile o femminile non è una questione di superiorità o di inferiorità. Esso potrebbe invece essere una scelta socialmente, culturalmente, storicamente contestualizzata o, come si vedrà più avanti, religiosamente motivata.

A rafforzare questa ipotesi è il fatto che una parte degli uomini arabi – soprattutto nei paesi, o nelle zone, dove le tradizioni più antiche sono tuttora orgogliosamente conservate – indossano abitualmente abiti lunghi e copricapi. Si ricorda innanzitutto *al-'imāmah*¹⁸⁴ (una lunga fascia, solitamente di colore bianco o nero, che si avvolge attorno al capo) e la kefiyah (detta in arabo *kūfiyyah*). Il nome, il colore, la stoffa e anche il modo di indossare *al-kūfiyyah* varia da un paese all'altro e da una persona all'altra. Tra i nomi con cui è chiamata *al-kūfiyyah* (f.) nei paesi arabi si ricorda *al-ḥaṭṭa* (f.), *aš-šimāg* (m.) e *al-ḡatra* (f.), indossati di solito con un accessorio simile ad una doppia corda nera a forma di cerchio, detta ‘*iqāl* (m.) o, in dialetto, *i'gāl*. Oltre a questi copricapi, è conosciuto tra gli uomini arabi l'uso del cappello, come *aṭ-ṭāqīyyah* (f.), *aṭ-ṭarbūš* (m.) e *aš-šāšīyyah* (f.). Di solito, il copricapo maschile è abbinato ad un abito lungo tradizionale, come *aṭ-ṭawb* (m.), *ad-dišdāša* (f.), *al-ḡallabiyya* (f.), ma anche ad un soprabito chiamato *al-'abā'a* (f.) o, in dialetto, *al-'abāya*. Comunque non mancano i casi in cui il copricapo maschile viene abbinato ad abiti moderni o ad abiti tradizionali modernizzati.

L'uso del copricapo femminile, invece, è diffuso tra le donne arabe a prescindere dalla loro religione, ma naturalmente è più utilizzato dalle donne musulmane. Esso può essere abbinato – come nel caso del copricapo maschile – sia ad abiti tradizionali, come *al-'abāya*, *ad-dišdāša* o *al-ḡilbāb*, sia ad abbigliamento moderni anche di stampo occidentale. All'interno dei paesi arabi esistono vari e diversi tipi di copricapo femminile. Originariamente, il termine usato per

¹⁸¹ L. Abu-Lughod, *op.cit.*, p. 785.

¹⁸² Il motivo che sta dietro questa abitudine non è ben chiaro. Esistono infatti vari racconti in proposito.

¹⁸³ F. El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg, Oxford 1999. pp. 124-125.

¹⁸⁴ Si ricorda che la vocale *a* seguita da una consonante e un trattino indica l'articolo determinativo in arabo.

descrivere, ugualmente a quello maschile, è *khimar* (*ḥimār*)¹⁸⁵. Oggi questo termine è più usato per descrivere il cosiddetto “velo integrale”, di colore nero che copre il capo e il volto. Per quanto riguarda invece il semplice copricapo che lascia scoperto il viso, d'ora in poi *foulard*, ne esistono diversi tipi. Per esempio, il *foulard* di forma quadrata è chiamato di solito *mandīl*, letteralmente fazzoletto, ma può anche essere chiamato con il termine inglese *scarf* o con quello francese *écharpe*. Mentre quello di forma rettangolare può essere chiamato *sciāl(e)* – dal quale deriva scialle – *ṭarḥa*¹⁸⁶ o *laffā*¹⁸⁷ e il tutto viene spesso chiamato convenzionalmente *ḥiḡāb* (ciò che nasconde e cela). Del resto, accanto al *foulard*, alcune donne, per motivi religiosi e anche, per tradizione, coprono una parte del volto.

A prescindere dai vari tipi del *foulard* e dai vari motivi per cui viene indossato da parte delle donne, esso è prevalentemente conosciuto in Occidente come “velo islamico”. Il termine *velo* deriva dal latino *vēlu(m)* e il cui significato non corrisponde perfettamente a quello del *foulard* usato dalle donne musulmane. Nel dizionario italiano infatti, si trovano i seguenti significati: “1) tessuto fine, leggero e trasparente, 2) *drappo con cui le donne si coprono il capo* o il viso come segno di sottomissione o pudore, 3) drappo, tenda che ripara o cela oggetti sacri, 4) tessuto di crine teso sull'intelaiatura di un setaccio, 5) strato molto sottile che ricopre qualcosa, 6) ciò che impedisce la vista di qualcosa, 7) ciò che impedisce la vera conoscenza di qualcosa; apparenza ingannevole (figura), 8) vela [...]”¹⁸⁸. Tra i precedenti significati, solo il secondo definisce il velo come un copricapo femminile. Però, il fatto che il suo uso è associato, oltre al pudore, anche alla sottomissione femminile, non lo rende adatto per disegnare il *foulard* indossato dalle donne musulmane. Perché il suo uso nell'Islām, come si vedrà più avanti, non è uno strumento di sottomissione femminile. Inoltre, usare il termine “velo” per riferirsi sia al *foulard*, sia al velo integrale, porterebbe a fraintendere i due copricapi. Anche l'uso frequente dell'aggettivo “islamico” per disegnare il *foulard* – il cui uso è legato ad ambiti culturali, politici, artistici, religiosi e perciò, come scrive V. Alliata, “non è d'oriente né d'occidente”¹⁸⁹ – è sufficiente per rimarcare la sua differenza dagli altri “veli” relativi ai vari contesti culturali nel passato e nel presente.

Dopo aver riportato i vari tipi del *foulard*, si intende ora approfondire il suo significato per coloro che non sono favorevoli al suo uso. Nonostante il fatto che l'uso del *foulard* sia una pratica diffusa tra tante persone, a prescindere dalla loro origine o aderenza religiosa, sembra che quello portato dalle donne musulmane sia l'unico ad essere interpretato come un “simbolo”, che racchiude tutto ciò che è negativo. Infatti, esso viene considerato erroneamente come simbolo della disuguaglianza, dell'incapacità di ragionare, dell'egemonia maschile (anche quando è indossato per libera scelta), dell'arretratezza, del rifiuto di integrazione nel contesto di immigrazione e altro.

Innanzitutto, il *foulard* nel contesto occidentale è un oggetto che rimanda all'Islām, considerato etnocentricamente come una religione monolitica, rigida e arretrata. Questa immagine stereotipata costituisce la base per un'altra immagine, secondo cui lo stato laico d'Occidente – spiega Annamaria Rivera in riferimento al caso francese – sarebbe “insidiato” dalla presenza dell'Islām. Anche l'identità locale è rappresentata come minacciata dai nuovi costumi e religioni introdotti dagli immigrati.

¹⁸⁵ Khimar significa ciò che copre, esso si riferisce sia al copricapo femminile, sia a quello maschile.

Cfr. Dizionario Arabo al-Maany, cit.

¹⁸⁶ Il termine *ṭarḥa* si riferisce al velo della sposa, ma è usato in alcuni paesi arabi come sinonimo di *foulard*.

¹⁸⁷ Il termine *laffa* si riferisce a ciò che si avvolge.

¹⁸⁸ *Dizionario italiano De Mauro*, cit.

¹⁸⁹ V. Alliata, *Il velo tra Oriente e Occidente. Il velo e lo specchio*, <<http://www.edizioniorientamento.it/Il%20velo%20e%20lo%20specchio.pdf>> (01/14).

V'è tutta una retorica catastrofista – della quale l'islamofobia è una delle manifestazioni – parla di un'identità francese minacciata dalla crescente presenza di popolazioni non-autoctone che praticano costumi e religioni che le sono estranei; una retorica che rappresenta la Repubblica come insidiata nella sua costitutiva laicità dal dilagare dell'islam, per lo più visto come corpo unitario, compatto, immutabile, vocato all'estremismo e all'integrismo¹⁹⁰.

Simili discorsi, di cui parla l'autrice, avrebbero un enorme potere di suggestionare il pubblico, diffondendo così l'xenofobia e l'islamofobia. Simili sentimenti sono rafforzati dai media, la cui attenzione, spiega Katherine Bullock, si focalizza di solito sui cosiddetti “fondamentalisti” come se fossero i rappresentanti dell'Islām e di tutti i musulmani. Gli altri musulmani invece, quelli filo-occidentali, neutri o quelli che cercano di stabilire buoni rapporti con l'Occidente, rimangono invisibili nei media, salvo rare eccezioni.

There are other Muslim leaders and peoples who are pro-Western, or neutral, or seeking to fashion an interreligious dialog and harmony with the West. Unfortunately, these groups are left undiscussed (or rarely discussed) in the media, [...]. The media (usually) focus only on the 'fundamentalists', who come to represent Islam (all Muslims). This is the meaning of fitting empirical details into the predetermined Orientalist image of Islam; what cannot be squeezed in to confirm the negative message is left out¹⁹¹.

Del resto, i commenti che associano il “velo” unicamente all'Islām non prendono in considerazione il suo uso all'interno delle culture occidentali. T. Gabriel e R. Hannan ricordano, per esempio, il suo uso in certe occasioni, luoghi e ambiti, come nel monachesimo cristiano, dai ceti sociali più alti e nei funerali.

At the same time, much of Western comment on the veil ignores instances of veiling in Western cultures themselves – for instance in Christian monasticism, in high society, and in funerary rituals.¹⁹²

Oltre ai precedenti usi, il *foulard* può essere usato dalle donne occidentali per tradizione, per necessità o per moda. Infatti, ultimamente il *foulard* e il turbante, ma anche le fasce e le bandane, sono tornati di moda. Tra i numerosi modi per indossarli non mancano di certo quelli che coprono interamente i capelli. In alcuni casi, i diversi modi proposti dagli esperti di moda per legare il *foulard* o per indossare il turbante sono identici, o quasi, a quelli seguiti dalle donne musulmane, soprattutto quelle giovani. In questo caso, la differenza riguarda solitamente il motivo per cui è indossato il *foulard*, ma anche il lessico usato per descriverlo. Se il “velo islamico” è descritto etnocentricamente e impropriamente come un simbolo della condizione femminile, il “velo della moda” viene descritto nei vari articoli sparsi su internet e sulle riviste come *chic*, *trendy* e, anche, come un oggetto salutare che protegge dai raggi solari. La differenza del lessico si nota anche al livello dei commenti lasciati dai lettori che sono espressi, nel caso del “velo islamico”, con toni fortemente critici e dispregiativi e, nel caso del “velo della moda”, con toni elogiativi.

Il *foulard*, inoltre, può essere considerato erroneamente un simbolo dell'oppressione e dell'inferiorità femminile. K. Bullock riporta che questa idea era già diffusa nel diciottesimo secolo, ma un secolo dopo – quello della colonizzazione del Medio Oriente – il “velo”

¹⁹⁰ A. Rivera, *La Guerra dei Simboli: Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo S.r.l, Pari 2005. p. 35

¹⁹¹ K. Bullock, *Rethinking Muslim women and the veil: challenging historical and modern stereotypes*, The international institute of islamic thought, London-Washington 2007. p. 126.

¹⁹² T. Gabriel, R. Hannan, *op.cit.*, p. 3.

assunse un nuovo significato. Esso diventa un riferimento, semplice e veloce, alla condizione femminile e a quella dell'Oriente, ritenuta dagli orientalisti come degradante¹⁹³:

In fact, the veil became shorthand for the entire degraded status of women, and a metaphor (or sign) of the degeneracy of the entire Middle East (Orient) that fed off European cultures' Orientalist view of the Middle East¹⁹⁴.

Secondo l'autrice, l'opposizione all'uso del “velo” da parte dei colonizzatori è stata spinta dalla necessità di vedere e di “leggere” coloro che si vuole controllare. Appunto, il fatto di essere visti dalle donne e non poterle invece vedere rappresentava un rovesciamento del tipico rapporto tra colonizzatori e colonizzati. Tale situazione non permetteva ai colonizzatori di esercitare il loro controllo sulle donne, anzi, metteva queste in una posizione più potente rispetto a loro.

The veiled women violated all the requirements of the world-as-exhibition: they could not be seen; they could not be seen, but were seeing; and they were not a picture that could be read. They were mysterious beings who refused to offer themselves up to the visitor. For me, this is a key aspect of the European campaign against the veil. European arrived in the Middle East with the confident knowledge of being at the apex of civilization, but this conviction was destabilized upon arrival in the Middle East. How could one be superior, or establish authority over creatures who could not be known (because they could not be seen, grasped as a picture)? What could not be seen, grasped as a spectacle, could not be controlled. Moreover, Europeans felt uneasy about the veiled women: the Europeans knew they were being watched by women who were themselves unseen. That gave the women some power over the Europeans. That was a reversal of the expected relationship between superior and inferior – to see without being seen¹⁹⁵.

A causa di ciò, aggiunge l'autrice, la questione del “velo” e dello svelare “*Unveiling*” diventa una questione cruciale per i colonizzatori, ma anche per le élite che tentarono di raggiungere il modello occidentale. Esso, aggiunge K. Bullock con riferimento a *Women and Gender in Islam* di L. Ahmed, finisce per diventare un simbolo potente del progresso o del regresso di una una nazione¹⁹⁶. Una simile idea è stata espressa da M. Ghamidi nel suo *The Islamic Veil*. In cui l'autore spiega che l'abbandono del “velo” rappresentava per alcuni stati arabi all'inizio del XX secolo il primo passo verso l'emancipazione e la modernità di stampo occidentale e perciò, il suo uso è stato scoraggiato o perfino bandito. Sembrava infatti che il raggiungimento della modernità e della civiltà potesse avvenire solo portando via il “velo”: “*To attain 'modernity' and 'civilization', women had to 'uncover' in their own countries*”¹⁹⁷.

Davanti ai vari tentativi di occidentalizzazione, riporta K. Bullock, il *foulard* ha assunto un altro significato, quello di una protesta contro il colonialismo e contro le élite che lo appoggiavano: in Algeria, per esempio, *al-hāyik*¹⁹⁸ è diventato il simbolo della resistenza nei confronti dei francesi, mentre lo *chador*¹⁹⁹ iraniano è diventato uno strumento per opporsi all'imperialismo, alla corruzione e alla decadenza morale, nonché allo sfruttamento della

¹⁹³ K. Bullock, *op.cit.*, pp. 1-2.

¹⁹⁴ Ivi, p. 2.

¹⁹⁵ Ivi, p. 6.

¹⁹⁶ Ivi, p. 2.

¹⁹⁷ M. Ghamidi, “The Islamic Veil: a Focal Point for Social and Political Debate”, in T. Gabriel & R. Hannan (Eds), *op.cit.*, p. 144.

¹⁹⁸ *Hayik*: è un soprabito di colore bianco, fatto di seta o di cotone, che viene indossato dalle donne nel nord Africa. Il *haik*, nel suo colore bianco, è simbolo di modestia, onore e nobiltà.

¹⁹⁹ *Chador*: un soprabito di colore nero indossato di solito dalle donne in Iran.

donna moderna e consumatrice da parte del capitalismo. Anche in Egitto, il ritorno all'abbigliamento islamico, alla fine degli anni settanta del novecento, rappresentava una protesta contro l'occidentalizzazione e il neo imperialismo²⁰⁰.

Tuttavia, nel contesto di immigrazione, il *foulard* potrebbe essere considerato come un oggetto estraneo alla società e alla cultura occidentale o, come si vedrà più avanti, un rifiuto di integrazione²⁰¹. Naturalmente, spiega K. Bullock, la rappresentazione del “velo” come un oggetto estraneo alla società occidentale è problematico, soprattutto per le donne musulmane, che si sforzano continuamente per dimostrare che il *foulard* non violi i valori occidentali²⁰².

Probabilmente, l'estraneità non riguarda proprio il *foulard* in sé, ma il modo di indossarlo. Come è stato detto prima, il cosiddetto “velo islamico” – a differenza del “velo della moda” – non corrisponde sempre ai canoni della moda occidentale. Seguire questi canoni sembra essere l'unica “conferma” della libertà, della modernità e della civiltà. Contrariamente, le donne vengono considerate impropriamente come arretrate o sottomesse.

A proposito della sottomissione femminile, ci si vuole qui soffermare brevemente su un passo di Lorella Zanardo in cui critica il modello femminile adulto imposto violentamente dalla televisione sulle donne. Si tratta di un modello che spinge le donne non solo a vergognarsi dai segni del tempo comparsi sui loro volti, ma anche a cercare di mascherarli al fine di essere accettate. Tale modello sembra essere una forma di sottomissione femminile al desiderio maschile, celata in questo caso dietro i canoni della bellezza e della moda imposti sulle donne.

Attraverso la televisione, sento la violenza insita nel proporre un modello così artificiale di femminile adulto. Penso all'enorme insicurezza di noi donne, costrette ad annullarci pur di essere accettate. Ancora una volta, interpretiamo a modo nostro il presunto desiderio maschile. “Dobbiamo aver vergogna della nostra faccia?” [...] “cosa c'è di vergognoso in una faccia che invecchia?”²⁰³

Il “dover essere belle”²⁰⁴ – per dirla con le parole di L. Zanardo – ha fatto sì che tante donne facessero fatica ad accettare se stesse. È un dovere che ha spinto tante donne a lottare continuamente, e forse anche vanamente, contro i segni del tempo al fine di apparire conformi ai modelli veicolati dai media e stabiliti, in gran parte, dagli uomini.

L'affannoso desiderio di raggiungere l'ideale della bellezza femminile costringe tante donne a “cambiare” faccia e corpo ricorrendo in modo ripetitivo e ossessivo non ai soliti metodi che esaltano la bellezza femminile, bensì alla chirurgia plastica. In questi trattamenti le donne spendono tempo e denaro spesso con risultati temporanei, e nei peggiori dei casi insoddisfacenti, creando così uno stato d'ansia e depressione sia per coloro che subiscono tali trattamenti, sia per coloro che non possono permettersi di sostenere i loro costi. Ne risultano di conseguenza donne più o meno simili, con corpi quasi perfetti e facce paralizzate, incapaci di esprimere il loro stato d'animo, le emozioni e perfino le esperienze vissute, svelate di solito dalle tante odiate rughe. Questa forma di sottomissione, spiega L. Zanardo, “È un burqa di carne, una maschera definitiva che incancrenisce i sentimenti all'interno del corpo, impedendone l'espressione”²⁰⁵. È un *burqa* in carne, anche perché può rendere le persone

²⁰⁰ K. Bullock, *op.cit.*, pp. 87-95.

²⁰¹ Cfr. T. Gabriel, R. Hannan (Eds), *op.cit.*, p. 2.

²⁰² K. Bullock, *op.cit.*, pp. 133-134.

²⁰³ L. Zanardo, *Il corpo delle donne*, Serie Bianca Feltrinelli, Milano 2010. p. 82.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 192.

²⁰⁵ L. Zanardo, *op.cit.*, p. 83.

irriconoscibili, come fa il *burqa*²⁰⁶.

Il *foulard*, inoltre, può essere a volte associato ad un rifiuto di integrazione da parte delle immigrate o di coloro che sono considerate tale. Del resto, non solo il *foulard* ad essere interpretato in questo modo, ma lo sono anche – riporta A. Rivera sempre in riferimento al contesto francese – gli abiti tradizionali, i negozi etnici, i luoghi di culto o altri segni che rimandano alla cultura di origine.

Inchieste e rapporti ufficiali su tali quartieri spesso interpretano univocamente, come sintomi di *repli communautaire* e di rifiuto d'integrarsi, la presenza dei segni delle culture minoritarie, l'abitudine degli/delle abitanti d'indossare abiti connotati come esotici, la diffusione dei piccoli commerci «etnici», le reti familiari allargate, la moltiplicazione dei luoghi di culto musulmani.²⁰⁷

Il vero problema sembra quindi essere la visibilità degli oggetti che derivano da (o rimandano ad) *altre* culture e religioni. Perché, a volte, questi oggetti possono essere considerati una forma di resistenza, di provocazione o di un rifiuto di integrazione. Quest'ultima sarebbe per molti realizzabile unicamente attraverso la totale assimilazione alla cultura del paese ospitante. Tale convinzione però non prende in considerazione l'uso di simili oggetti da parte degli stessi occidentali, che non rifletterebbe normalmente un rifiuto della propria cultura e nemmeno un tentativo di provocazione. Tuttavia, l'inserimento socio-lavorativo degli immigrati è un processo complesso che può essere misurato solo parzialmente a partire da vari indicatori. Tra cui – si legge nel IX° rapporto del CNEL – l'accessibilità al mercato immobiliare, l'istruzione liceale, la stabilità del soggiorno, la neutralizzazione mediante l'acquisizione della cittadinanza, la competenza linguistica, il radicamento sul territorio, la partecipazione al mercato occupazionale, la tenuta occupazionale, la continuità del permesso di soggiorno per lavoro, il lavoro in proprio e altro²⁰⁸.

Si vuole concludere questa parte con una breve riflessione sul tema della visibilità degli oggetti o delle pratiche inerenti all'Islām nello spazio pubblico dello stato moderno. Questo tema è strettamente connesso al forte dibattito che si è sviluppato – per dirla con le parole di R. Salih – “[...] tra laicità e universalismo da una parte e riconoscimento di istanze e soggettività musulmane e/o islamiste nella sfera pubblica”²⁰⁹. Tale dibattito potrebbe riguardare anche la questione del *foulard*, in quanto è considerato diversamente da coloro che sono favorevoli al suo uso e da coloro che sono, invece, contrari. Per una gran parte dei primi, il *foulard* rappresenta soprattutto un atto di devozione da osservare nell'interazione con gli uomini estranei e quindi, prevalentemente nella sfera pubblica. Per i secondi, invece, il *foulard* è considerato un simbolo da evitare proprio nella sfera pubblica. Quest'ultima considerazione è contrastata fermamente dalle donne che lo indossano per devozione, perché l'inosservanza di questo precetto religioso significa un atto di disobbedienza verso il Creatore.

Come fa notare R. Salih “L'identificazione con l'Islam e la sua espressione nei luoghi pubblici dello stato viene vista come inconciliabile con la lealtà verso lo stato stesso e suoi

²⁰⁶ Per maggiori informazioni sul tema della chirurgia plastica si veda B. Alberti, *Riprendetevi la faccia*, Mondadori, Milano 2010.

²⁰⁷ A. Rivera, *op.cit.*, pp. 23-24.

²⁰⁸ Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro e Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, *Indici di integrazione degli immigrati in Italia*. Il IX° rapporto, CNEL, Roma 2013, pp. 7-10, <http://www.cnel.it/29?shadow_ultimi_aggiornamenti=3484> (09/13).

²⁰⁹ R. Salih, “Genere e Islam. Politiche culturali e culture politiche in Europa”, in *Studi culturali*, II, 1, 2005, pp. 121-128. p. 121.

valori”²¹⁰. Di qui, sorge la necessità di trovare un punto di incontro tra i due modi di considerare e di vivere l'esperienza religiosa nello stato moderno. A questo fine, aggiunge l'autrice, sarebbe utile un “allargamento di prospettiva” per permettere di fare spazio a “soggettività islamiche” nello spazio pubblico, tentando così di ridefinire alcuni termini come l'universalismo, la democrazia e l'uguaglianza fino a rovesciare il concetto di democrazia multiculturale – inteso come un rapporto asimmetrico tra maggioranza e minoranza – e sostituirlo con un pluralismo “decentrato”, che trasforma il precedente rapporto in uno più proporzionato. Sarebbe, inoltre, utile in questo processo ripensare il rapporto tra la sfera pubblica e quella privata.

Questo allargamento di prospettiva aiuta ad affrontare le tensioni coinvolte nel processo di spostamento e ridefinizione di confini e dicotomie che si danno come universali in Occidente, a partire dalla necessità di «fare spazio» a soggettività islamiche nella sfera pubblica, non in nome di un dannoso relativismo culturale, quanto piuttosto nel tentativo di rinnovare e ridefinire il significato di termini come «universalismo», «democrazia» e «uguaglianza» e delle pratiche politiche ad essi associate. Tale processo deve portare ad un ribaltamento della concezione della democrazia multiculturale nelle società liberali pensata come rapporto tra una maggioranza che sovrintende e una moltitudine di minoranze confinate in tale ruolo, verso un nuovo tipo di pluralismo, un pluralismo *decentrato*, dove lo stato è costituito esclusivamente da una serie di minoranze ed è il frutto di un percorso di decostruzione delle singole narrazioni storiche nazionali. È solo dall'interno di tale prospettiva che si è in grado di cogliere la molteplicità di identità e di posizionamenti soggettivi che si possono tradurre in lealtà multiple non in contraddizione tra loro. È ancora dall'interno di questa prospettiva, inoltre, che è in linea di principio possibile cogliere linee di convergenza tra agende femministe e anti-essenzialiste, transnazionali, e istanze che mirano a decostruire l'universalismo europeo a partire da un ripensamento del rapporto tra sfera pubblica e privata²¹¹.

Questo ampliamento d'orizzonte, che si traduce nell'adottare una prospettiva pluralista, potrebbe far sì che le differenze culturali siano riconosciute e rispettate. Tuttavia, il rispetto delle differenze, precisa L. Abu-Lughod, non significa essere culturalmente relativi. Ciò che è importante, aggiunge l'autrice, è intendere le differenze come un prodotto di diverse storie, un'espressione di diverse circostanze e una manifestazione di desideri differentemente strutturati.

Again, when I talk about accepting difference, I am not implying that we should resign ourselves to being cultural relativists who respect whatever goes on elsewhere as 'just their culture.' [...] “their” cultures are just as much part of history and an interconnected world as ours are. What I am advocating is the hard work involved in recognizing and respecting differences – precisely as products of different histories, as expressions of different circumstances, and as manifestations of differently structured desires²¹².

Interpretare le differenze culturali con quest'ottica porterebbe verso un maggior rispetto per le manifestazioni culturali degli *altri*, per il loro stile di vita, per i loro desideri e per i valori che questi attribuiscono a temi fondamentali come la libertà, la giustizia, l'uguaglianza, lo sviluppo e altro. A proposito di questo, L. Abu-Lughod pone una domanda: “We may want justice for women, but can we accept that there might be different ideas about justice and that

²¹⁰ Ivi, pp. 121-122, 126.

²¹¹ Ivi, p. 127.

²¹² Cfr. L. Abu-Lughod, *op.cit.*, p. 787.

different women might want, or choose, different futures from what we envision as best (see Ong 1988)? We must consider that they might be called to personhood, so to speak, in a different language²¹³”.

Donne e uomini nel mondo hanno, infatti, differenti desideri e differenti modi per raggiungerli. Si ricorda per esempio il ricorso da parte di alcune donne alla legge islamica per rivendicare i propri diritti²¹⁴. Si ricorda anche il concetto di libertà e, come si vedrà più avanti, quello di modernità, espressi da certe donne e che sembrerebbero l'esatto contrario di quelli conosciuti nelle società moderne. Prendere in considerazione e rispettare simili differenze risulta importante al fine di diminuire il divario culturale tra “Noi” e “Loro”.

Dopo aver riportato alcuni dei significati attribuiti al *foulard* da parte di chi è contrario al suo uso, si passa ora ad altri significati attribuitigli da parte di chi è favorevole al suo uso.

Il significato e l'importanza del *foulard*, nonché il motivo per cui si sceglie di indossarlo variano da una donna all'altra. In questo spazio si intende riportare – senza pretesa di esaurimento – alcuni dei significati attribuiti al *foulard* e alcuni dei motivi che potrebbero motivare la scelta di indossarlo e di ribadire il diritto a portarlo.

Uno di questi motivi è di natura religiosa, infatti, nelle fonti islamiche – *Qurān* e *Sunna* – ci sono diversi riferimenti al codice di abbigliamento femminile e maschile, il cui scopo è di preservare la dignità della donna e dell'uomo. I versetti coranici che rappresentano il motivo per cui tante donne musulmane decidono di vestirsi modestamente sono i seguenti.

O Profeta, di' alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi dei loro mantelli, così da essere riconosciute e non essere molestate. Allah è perdonatore, misericordioso” (*Qurān* XXXIII: 59).

“Di ai credenti di abbassare il loro sguardi e di essere casti²¹⁵. Ciò è più puro per loro. Allah ben conosce quello che fanno. E di alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; di lasciar scendere il loro velo fin sul petto e non mostrare i loro ornamenti ad altri che ai loro mariti, ai loro padri, ai padri dei loro mariti, ai loro figli, ai figli dei loro mariti, ai loro fratelli, ai figli dei loro fratelli, ai figli delle loro sorelle, alle loro donne, alle schiave che possiedono, ai servi maschi che non hanno desiderio, ai ragazzi impuberi che non hanno interesse per le parti nascoste delle donne. [...]”. (*Qurān* XXIV: 30-31).

Il primo versetto – rivelato in seguito a tentativi di molestie nei confronti delle donne – invita il Profeta Muḥammad (pbsl) a riferire alle Sue mogli e figlie, nonché alle donne dei credenti di vestirsi in un certo modo al fine di evitare le molestie, che potrebbero verificarsi da parte di alcuni uomini depravati. Si tratta quindi, di una misura di prevenzione contro simili atti²¹⁶.

Per quanto riguarda invece i versetti della XXIV capitolo, essi fanno parte di una serie di raccomandazioni che i credenti sono tenuti ad osservare nella loro interazione. Prima di riportare l'interpretazione dei versetti (30-31), ci si vuole soffermare brevemente su quelli che li precedono al fine di capire il contesto in cui furono rivelati. I versetti che precedono questi

²¹³ Ivi, pp. 787-788.

²¹⁴ Per approfondire la questione dei diritti e dei doveri della donna nell'Islam, si veda “F. Naseef, *La donna nella luce dell'Islam. Diritti e doveri nel Corano e nella Sunna*, cit.

²¹⁵ La castità, spiega H. R. Piccardo, è “intesa non solo come l'astensione da ogni relazione sessuale illecita, ma anche come atteggiamento generale della mente e dei sensi è una caratteristica fondamentale del comportamento del musulmano, sia esso maschio o femmina”. H. R. Piccardo (a cura di), *op.cit.*, p. 307.

²¹⁶ Cfr. ‘A. al-Wāḥidī, *asbab an-nuzul* (le cause delle rivelazioni), <<http://www.al-eman.com/>> (09/14).

due invitano i credenti ad osservare certi comportamenti se desiderano entrare nelle abitazioni di altre persone o in altri locali. In particolare, a loro è chiesto di non entrarci prima di chiedere il permesso e di salutare chi ci abita (o chi si trova) dentro. A loro è stato anche vietato di entrare nelle abitazioni sia in assenza degli abitanti, sia se questi rifiutano di riceverli. In seguito a queste norme comportamentali che precedono l'interazione, ne seguono altre più specifiche contenute nei versetti (30-31). Il primo riguarda l'abbassamento dello sguardo da parte dei/delle credenti. In realtà, il verbo utilizzato nei versetti precedenti è *yağuddū*, che significa ridurre, abbassare o distogliere lo sguardo. In arabo si dice per esempio *yağuddu aš-šawt*, nel senso di abbassare la voce. Si dice anche, *yağuddu al-bašar*, nel senso di abbassare o distogliere lo sguardo da qualcuno o da qualcosa. Però, l'espressione usata in questi versetti non è *yağuddu al-bašar*, bensì *yağuddū min abašārihim* (m.) e *abašārihinna* (f.), che significa ridurre una parte dei loro sguardi. Nel senso, spiega M. aš-Ša' rāwī, di limitarlo a ciò che è lecito guardare e distoglierlo da ciò che è illecito²¹⁷.

Un'altra regola contenuta nei versetti precedenti riguarda la castità degli uomini e delle donne, ovvero, l'astenersi dai rapporti sessuali illeciti. Infine, arriva l'ordine legato all'abbigliamento della donna. Questi versetti, spiega l'esegeta al-Qurtubi, furono rivelati perché le donne in quei tempi usavano coprire la testa con il copricapo (*ḥimār*), lasciando però le sue due estremità sulle spalle. Così, il collo, la parte superiore del petto e le orecchie rimanevano scoperti. A loro venne chiesto così di coprire queste parti lasciando scendere il *ḥimār* fino al petto²¹⁸.

A proposito di ciò, afferma F. El Guindi, l'Islām non aveva imposto alle donne un costume nuovo. Sia il *ḥimār* (velo) sia il *gilbāb* (mantello) furono gli abiti del tempo.

The two dress parts mentioned for women are *khimar* (the head veil) and *jilbab* (a long gown), which had not been newly introduced by Islam but were likely already to be part of the wardrobe of the time²¹⁹.

Detto ciò, lo scopo dell'abbigliamento femminile, come quello maschile, è di conservare la dignità e la rispettabilità della persona. Kholā Hasan, nel suo saggio intitolato *Hijab: a Symbol of Modest or Seclusion?* considera i precedenti versetti sia come comandamenti normativi che spiegano come vestirsi in pubblico, sia come un permesso implicito rivolto alle donne per entrare liberamente e fiduciosamente nella sfera pubblica, indossando abiti modesti e comportandosi con decenza.

Hijab as the Muslim woman's public dress is referred to twice in the Qur'an [...]. I see these particular verses as normative commandments, instructing women how to dress in public. But I also see these verses as providing implicit permission for women to enter the public sphere freely and confidently, and in the context of modest clothing, decency and prudent conduct in public.²²⁰

Una nuova e diversa lettura del *foulard* la svela una ricerca condotta dalla sociologa turca Tūlay Umay, secondo cui il *foulard* sarebbe per alcune donne un segno della loro presenza nello spazio pubblico e quindi un mezzo di realizzazione del sé e un sintomo della modernità, in quanto è il risultato di una scelta individuale e non di una imposizione sociale.

Il velo non è né un ritorno alla tradizione né un riflesso della comunità. È una

²¹⁷ M. aš-Ša' rāwī, *L'interpretazione del 30° āyā, sūra XXIV*, <<http://www.al-eman.com>> (08/14).

²¹⁸ Al-Qurtubi, "Il commento del Corano", in *Islamweb*, <<http://www.islamweb.net/newlibrary/>> (12/11).

²¹⁹ F. El Guindi, *op.cit.*, p. 139.

²²⁰ K. Hasan, *Hijab: a Symbol of Modest or Seclusion?*, in T. Gabriel, R. Hannan (Eds), *op.cit.* p. 115.

scelta di singole persone iscritte nella modernità. [...]. Così, tempo fa, il foulard annullava il corpo della donna di fronte allo sguardo maschile. Al contrario oggi il velo è divenuto presenza del corpo femminile, presenza della donna nello spazio pubblico. [...] Diventa quindi un mezzo per avere accesso al diritto di essere, di esistere in quanto individuo singolare. Tutti i valori della tradizione sono ribaltati dal velo moderno, come la dissimulazione della donna, il suo ritiro dallo spazio pubblico e la riservatezza del corpo, così come la concezione dell'individuo come semplice riflesso della sua comunità. Nella modernità il velo non è più passività, adeguamento dell'individuo alla norma, è presa di parola, affermazione dell'individuo. È quindi una soggettività che si dà il diritto di apparire. Il velo diviene lo spazio della voce, della parola, della soggettività della donna. È dall'atto del velare parzialmente il loro corpo che può discendere l'atto dello svelare la loro realtà, la loro interiorità. Il velo è il sintomo della modernità. Nasconde e mostra al contempo. Questa copertura che è in sé anche rivelazione, è linguaggio, vale a dire simbolo che si rappresenta a partire dall'altro, a partire dalla società di accoglienza e dall'immagine materna [...] Ma non è una bandiera, non è l'espressione di un movimento sociale"²²¹.

Del resto, tale visione del *foulard* è poco convincente per una gran parte dei modernisti. Sia perché la scelta di portare il *foulard* è vista da loro come una pratica socio-culturalmente influenzata e non una decisione personalmente presa, sia perché tale concetto – come fa notare l'autrice – rappresenta una critica del senso stesso della modernità.

Il *foulard* indossato liberamente dalle donne, rovescia non solo il senso della modernità, ma turba anche, ricorda R. Salih, l'idea fatta in Occidente su altri concetti quali l'emancipazione, l'oppressione, la (in)visibilità del corpo femminile, la laicità, la religiosità, il pubblico e il privato. In particolare, l'uso del “velo” in Occidente rappresenta spesso un nuovo tipo di modernità, diverso da quello conosciuto in Occidente.

Mentre il dibattito pubblico ristagna spesso attorno alla definizione del velo come simbolo di sottomissione per le donne che lo indossano, un'angolatura alternativa permette di fare luce sulla molteplicità di significati che tali pratiche possono assumere nella vita delle donne musulmane, significati che contribuiscono spesso a destabilizzare le idee che in Europa si hanno di emancipazione-oppressione, visibilità-invisibilità dei corpi femminili, laicità e religiosità, pubblico-privato. Le donne musulmane religiose utilizzano spesso il «nuovo» velo come simbolo di una modernità che esse vedono come alternativa a quella occidentale²²².

Da ciò si deduce che il significato dei concetti sopracitati, come del resto altri, non sono sempre simili. Sarebbe utile a questo punto cercare di comprendere i vari significati attribuiti loro all'interno di ogni “cultura” al fine di evitare che la divergenza dei punti di vista possa sfociare in atteggiamenti discriminatori o anche in conflitti interculturali.

Il *foulard*, oltre ad essere considerato un atto di devozione, un mezzo per la realizzazione del sé e un sintomo della modernità, potrebbe assumere nel contesto di immigrazione un ulteriore significato legato alla propria identità. Portare il *foulard* potrebbe essere infatti, riportano T. Gabriel e R. Hannan, un modo per dimostrare la possibilità di conciliare tra l'essere cittadine europee e l'essere musulmane:

²²¹ T. Umay, *Il velo, simbolo della modernità*, in “Arianna Editrice.it”, <http://ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=29522> (01/14).

²²² R. Salih, *op.cit.*, p. 123.

In an attempt to forge a symbol of Muslim pride and identity, the veil has sometimes been used as a tool to demonstrate that one can be both European and religious!²²³

In generale, aggiungono gli autori, i motivi per cui le donne scelgono di indossare il “velo” sono vari. Infatti, esso potrebbe essere considerato da alcune donne un simbolo di liberazione, di pietà, di identità religiosa, di un bisogno di anonimata e di sicurezza. Esso può anche significare una protesta contro l'ingiustizia socio-politica e può indicare una gerarchia sociale. In ogni caso, il significato del *foulard* ha subito una notevole trasformazione: esso che prima era considerato erroneamente un simbolo dell'inferiorità femminile, sta diventando oggi un simbolo della conquista di potere e di prestigio.

In modern times the casting aside of the *hijab* has become for some a symbol of liberation. Motivations for wearing the veil can be several. It can be symbol of piety, of religious identity, of women's need for anonymity and security; it can also signify protest against social or political injustice; it may even indicate social hierarchy”; [...] From stigmatisation and a sign of inferiority, it is about to become the symbol of power-conquest and prestige²²⁴.

Anche K. Bullock accenna al significato del *foulard* come oggetto che conferisce alle donne potere, autostima e determinazione. Esso inoltre, aggiunge l'autrice, potrebbe essere un modo per riferirsi al proprio stato sociale, un oggetto legato alla moda o ad una usanza o, può essere anche, un requisito della legge di uno specifico stato²²⁵. Quest'ultimo motivo, precisa l'autrice, è l'unico conosciuto in Occidente, mentre gli altri sono raramente discussi, il che spiega la ragione per cui l'abbigliamento islamico è visto come un segno di oppressione.

Compulsory covering is virtually the only one reason for covering known to Western popular culture. This is why *hijāb* is seen as a sign of oppression. Since other reasons for covering [...] are rarely discussed, coercive covering has come to stand for covering *per se*²²⁶.

In conclusione, sembra che portare il *foulard* e vestirsi modestamente sia una pratica che vela e, allo stesso tempo, svela. Esso vela una parte del corpo, ma potrebbe svelare tante altre cose: la qualità interiore, l'origine, l'aderenza religiosa, il desiderio di essere un membro attivo nella società, l'appartenenza a più contesti culturali o il desiderio di controllare il proprio corpo in una società che diventa sempre più materialista e esibizionista e tanto altro. In ogni caso, i significati del *foulard* possono essere multipli, mutevoli, sovrapponibili e variano da una persona all'altra e da un contesto socio-culturale all'altro.

I vari stereotipi concernenti la condizione femminile e i relativi atti discriminatori hanno spinto alcune donne e ragazze a prendere la parola in prima persona. Loro, infatti, tentano di chiarire la loro condizione, rimasta a lungo nell'oscurità, e di rivendicare i loro diritti come individui e come donne, di sentirsi libere di seguire un codice di abbigliamento piuttosto che un altro, di non dover scegliere tra il *foulard* e altri diritti, come quello di lavorare.

La parola femminile diventa così problematicista, in quanto resiste ad una condizione attuale svantaggiata e in quanto tende verso un futuro migliore, inattuale e utopico. È problematicista perché la resistenza, l'impegno, il possibile, il futuro, l'inattuale e l'utopia sono termini

²²³ T. Gabriel e R. Hannan, *op.cit.*, p. 3.

²²⁴ Ivi, p. 143.

²²⁵ Cfr. K. Bullock, *op.cit.*, pp. 103, 108-109, 116, 149.

²²⁶ Ivi, p. 116.

concernenti il problematicismo bertiniano. Infatti, Giovanni Maria Bertin, padre del problematicismo pedagogico, parla di un progetto pedagogico radicato nella storia, ma volto verso l'“inattuale”, verso un futuro “possibile”, segnato dal coraggio e dall'impegno, atti entrambi a modificare una situazione attuale:

Aderenza alla realtà e fedeltà alla ragione suppongono coscienza storica, e cioè consapevolezza dell'unità profonda che deve legare, nelle dimensioni temporali dell'esistenza, passato presente futuro, cosicché l'esigenza razionale (anziché arrestarsi nell'ambito limitato del presente o esaurirsi nella considerazione astratta del passato o ipotizzare utopicamente il futuro) *si orienti al futuro*, in quanto appunto, come esigenza, costituisce innanzi tutto un compito da assolvere diretto all'avvenire. Così da ricavare, dalla considerazione della 'situazione', le indicazioni più opportune sia relativamente ai problemi emergenti dal presente e alle concrete possibilità dell'azione, sia relativamente ai precedenti lontani e vicini che hanno contribuito nel passato alla genesi e alla fisionomia della situazione medesima²²⁷.

Detto ciò, le donne impegnate nella scrittura femminile scrivono – grazie anche alla loro scelta coraggiosa di “resistere” ad una certa condizione svantaggiata – sia per far sentire la loro voce, sia per “impegnarsi” a livello etico-sociale per raggiungere un futuro migliore, anche se sembra lontano.

²²⁷ G. M. Bertin, *Educazione alla ragione*, Armando Editore, Roma 1995. pp. 32-33.

PARTE II

LA RICERCA EMPIRICA

Capitolo I – Metodologia

1.1 *Origine e sviluppo dell'analisi del contenuto*

Le origine dell'analisi del contenuto (d'ora in poi AC), quel processo atto a svelare e a chiarire le informazioni contenute in un testo²²⁸ – risalgono alla fine degli anni Sessanta. Questo tipo di analisi, ricorda Klaus Krippendorff, si sviluppò inizialmente nell'ambito degli studi teologici. La Chiesa mostrava in quegli anni una particolare attenzione verso le pubblicazioni, specialmente quelle di carattere irreligioso, ritenute portatrici di elementi eterodossi e quindi di “idee pericolose”. Il primo caso dell'AC, ricorda l'autore, è avvenuto in Svezia nel diciottesimo secolo. Si tratta di una raccolta di inni religiosi conosciuta come i *Canti di Sion*, il cui autore è rimasto anonimo²²⁹. Un altro esempio dell'AC, riporta Gianni Losito, riguarda un'indagine condotta da B. Bourbon su alcuni passi del Vecchio Testamento che adotta, ugualmente alla prima, un approccio quantitativo²³⁰. Tuttavia, in quegli anni non si escludeva la presenza di analisi che adottarono un approccio non sistematico di tipo qualitativo. G. Losito ricorda, a titolo d'esempio, la ricerca – fonte di un lungo dibattito metodologico – condotta da Thomas e Znaniecki (1918-1920) sull'emigrazione polacca negli USA, il cui limite maggiore fu quello di “Non tanto l'aver utilizzato un metodo qualitativo di ricerca, quanto il non aver fornito le necessarie indicazioni su di esso [...]”²³¹. In ogni caso, fin dalla sua nascita, l'AC veniva impiegata in diversi tipi di indagini: dall'interpretazione della Bibbia all'analisi dei giornali e dalle procedure grafologiche all'analisi freudiana dei sogni²³².

In seguito alla crescita del settore della stampa, nonché alla maggiore attenzione verso l'opinione pubblica, ricorda K. Krippendorff, l'interesse per il contenuto della stampa aumentò ulteriormente e in particolare negli Stati Uniti, dando vita in questo modo ad un'analisi del contenuto dei giornali, ovvero, alla “analisi quantitativa dei giornali”, come quelle condotte da Tenney (1912) e Willey (1926)²³³. Fino a quel momento, l'AC non aveva un proprio nome, né una propria sistemazione metodologica. I primi passi verso l'AC come un metodo di analisi vero e proprio ebbero inizio grazie al contributo di vari autori come Lasswell, Lazarsfeld e Berelson, di cui si parlerà in dettaglio nel paragrafo successivo.

1.1.1 *L'analisi quantitativa del contenuto*

In seguito agli avvenimenti politici che segnarono gli anni trenta del novecento, ricorda K. Krippendorff, l'interesse verso l'AC tradizionale aumentò notevolmente. Questo metodo di analisi, di tipo quantitativo, veniva adottato in vari campi scientifici, quali la sociologia (per esempio: Lasswell, 1952 e Gerbner, 1969), la psicologia (per esempio: Allport, 1940; Baldwin, 1942; Bales, 1950), l'antropologia, la storia, la linguistica e l'arte²³⁴.

²²⁸ Cfr. Y. S. Lincoln, E. G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, Sage, Newbury Park-London-New Delhi, 1985. p. 203.

²²⁹ K. Krippendorff, *Content Analysis: an introduction to its methodology*, Sage, Beverly Hills, 1980 (trad. it. *Analisi del contenuto: introduzione metodologica*, Eri, Torino c1983, p. 23).

²³⁰ G. Losito, *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*, 2° ed, Franco Angeli, Milano 1996. p. 14.

²³¹ Ivi, pp. 14-15.

²³² Cfr. P. Mayring, “Qualitative Content Analysis”, in *FQS Forum: Qualitative Social Research*, I, 2, 2000. p. 2, <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089>> (11/13).

²³³ K. Krippendorff, *op.cit.*, p. 23. Si veda anche G. Losito, *op.cit.*, p. 15.

²³⁴ K. Krippendorff, *op.cit.*, pp. 26-33; cfr. P. Mayring, *op.cit.*, p. 2.

Le precedenti indagini, svoltesi nell'ambito delle scienze sociali, ebbero un forte impatto sullo sviluppo dell'AC, grazie alle quali fu possibile finalmente parlare di una vera tecnica di analisi, chiamata "l'analisi quantitativa del contenuto". Di rilevante importanza, ricorda G. Losito, furono le ricerche sulla comunicazione politica condotte da Lasswell e dai suoi collaboratori. Di cui una parte è presente in *The Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics* (1949). In ogni caso, aggiunge G. Losito, le indicazioni metodologiche di Lasswell vennero utilizzate da vari ricercatori su diversi tipi di messaggi²³⁵.

Negli anni Quaranta del novecento, riporta G. Losito, furono pubblicati i primi manuali dell'AC, come *The Analysis of Communication Content* (1948) di Lazarsfeld & Berelson e *Content Analysis in Communications Research* (1952) di Berelson. Grazie a questi manuali, l'analisi quantitativa prese finalmente il nome di *Content Analysis*, definita a sua volta da Berelson come "Una tecnica di ricerca per la descrizione obiettiva sistematica e quantitativa del contenuto manifesto della comunicazione"²³⁶. Questa definizione oltre ad essere tra le più note, è anche tra le più criticate. Infatti, K. Krippendorff disapprova il fatto che Berelson impieghi solamente il termine "manifesto" nella sua definizione, perché questo potrebbe essere interpretato come un'esclusione totale del contenuto latente della comunicazione. Anche il riferimento all'approccio quantitativo rischia di escludere l'importanza di quello qualitativo e, infine, risulta impossibile definire il contenuto della comunicazione, ossia, l'oggetto stesso dell'AC. In questo modo l'AC potrebbe sembrare una mera operazione di "contare" o di "estrarre"²³⁷. K. Krippendorff fornisce così un'altra definizione dell'AC in cui si pone l'accento sull'importanza del contesto dei dati. Per lui, l'AC è "una tecnica di ricerca atta a stabilire inferenze valide e replicabili a partire dai dati per arrivare al relativo contesto"²³⁸.

Tuttavia, riporta Florian Kohlbacher, nonostante l'eterogeneità dei campi scientifici di attinenza e dei relativi scopi delle indagini, l'AC tradizionale è rimasta in quegli anni un metodo di analisi di tipo quantitativo²³⁹.

Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta si affermò un notevole sviluppo nel campo dell'informatica, grazie al quale i programmi informatici si rivelarono adatti a trattare non solo dati numerici, ma anche alfabetici. Il computer diventò così un ausilio indispensabile per effettuare l'AC quantitativa e qualitativa²⁴⁰. A questo punto, ricorda G. Losito, "La semantica quantitativa tradizionale si trasforma in quella che potremmo continuare a chiamare, sempre sulla scia di Lasswell, un *semantica quantitativa computerizzata* [...]"²⁴¹. Il primo software per l'AC è stato il General Inquirer²⁴². Altri software adatti all'analisi statistiche, ricorda invece K. Krippendorff, sono SPSS, BMDP, LISREI e DATA-TEXT²⁴³.

1.1.2 *L'analisi qualitativa del contenuto*

Negli anni Cinquanta l'AC tradizionale, come semantica quantitativa, è stata al centro delle

²³⁵ G. Losito, *op.cit.*, p. 19.

²³⁶ La definizione di Berelson è citata in G. Losito, *op.cit.*, p. 20.

²³⁷ K. Krippendorff, *op.cit.*, pp. 37-38.

²³⁸ Ivi, p. 37.

²³⁹ F. Kohlbacher, "The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research", in *FQS Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, VII, 1, 2006. p. 11, <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/%20view/75/153January%202006>> (11/13).

²⁴⁰ Cfr. K. Krippendorff, *op.cit.*, pp. 34-36; G. Losito, *op.cit.*, p. 26.

²⁴¹ G. Losito, *op.cit.*, p. 26.

²⁴² Cfr. *ibidem*.

²⁴³ K. Krippendorff, *op.cit.*, p. 173.

critiche e si è determinato così un periodo di crisi. Le critiche più note si trovano in *The challenge of qualitative content analysis* dello scrittore e filosofo tedesco, S. Kracauer, 1952. S. Kracauer, come riporta F. Kohlbacher, sostiene che l'orientamento quantitativo dell'analisi trascura la qualità di un testo: una qualità che è importante per ricostruire il contesto. Secondo S. Kracauer, "it is not by counting and measuring that 'patterns' or 'wholes' in texts can be demonstrated but by showing the different possibilities of interpretation of 'multiple connotations'"²⁴⁴.

Le critiche avanzate contro l'AC tradizionale erano di carattere metodologico. Ma oltre a questi problemi esiste, secondo G. Losito, un altro elemento poco marcato nella letteratura e che riguarda non solo l'AC, ma la ricerca scientifica in generale. Si tratta di una "[...] mancata corrispondenza tra la domanda di conoscenza avanzata dalla società e dalla politica e l'offerta di conoscenza, che l'analisi del contenuto in quel momento proponeva"²⁴⁵. Il che significa che la crisi di un certo settore di ricerca non dipende esclusivamente da fattori scientifici, ma anche da fattori extra-scientifici.

Simili critiche hanno contribuito contemporaneamente sia ad un processo di perfezionamento dell'AC (come semantica quantitativa), sia alla nascita di un nuovo approccio: l'analisi qualitativa del contenuto (d'ora in poi AQC). Quest'ultimo approccio, fondato dal sociologo, psicologo e pedagogista tedesco Philipp Mayring, è un approccio d'analisi empiricamente e metodologicamente controllato, volto ad analizzare un testo in rapporto al suo contesto, seguendo certe procedure senza trascurare però la quantificazione.

Qualitative content analysis defines itself within this framework as an approach of empirical, methodological controlled analysis of texts within their context of communication, following content analytical rules and step by step models, without rash quantification²⁴⁶.

L'AQC sviluppata da Ph. Mayring ha come oggetto qualsiasi tipo di comunicazione registrata, come i documenti scritti, le trascrizioni di interviste e le videoregistrazioni. L'analisi di questi materiali riguarda naturalmente non solo il contenuto manifesto e latente, ma anche gli aspetti formali. Un particolare aspetto dell'AQC riguarda l'interesse per i dati quantitativi, infatti, questo approccio mira a mantenere i vantaggi dell'approccio quantitativo, sviluppandoli poi in fasi qualitativo-interpretative dell'analisi.

The main idea of the procedure of analysis is thereby, to preserve the advantages of quantitative content analysis as developed within communication science and to transfer and further develop them to qualitative-interpretative steps of analysis²⁴⁷.

Ph. Mayring ha sviluppato alcune procedure per l'AQC, tra cui si ricordano in particolare due approcci: *Inductive category development* e *Deductive category application*. Nel primo approccio, quello induttivo, è essenziale sviluppare categorie d'analisi che siano affini al testo. L'idea principale di questa procedura, spiega Ph. Mayring, è di formulare un criterio di definizione, derivante dal background teorico e dalle domande della ricerca, che determina gli aspetti del materiale testuale. Così le categorie si lasciano emergere, un passo alla volta, direttamente dai dati per essere poi riviste e controllate.

²⁴⁴ F. Kohlbacher, *op.cit.*, p. 11.

²⁴⁵ G. Losito, *op.cit.*, p. 23.

²⁴⁶ Ph. Mayring, *op.cit.*, p. 2.

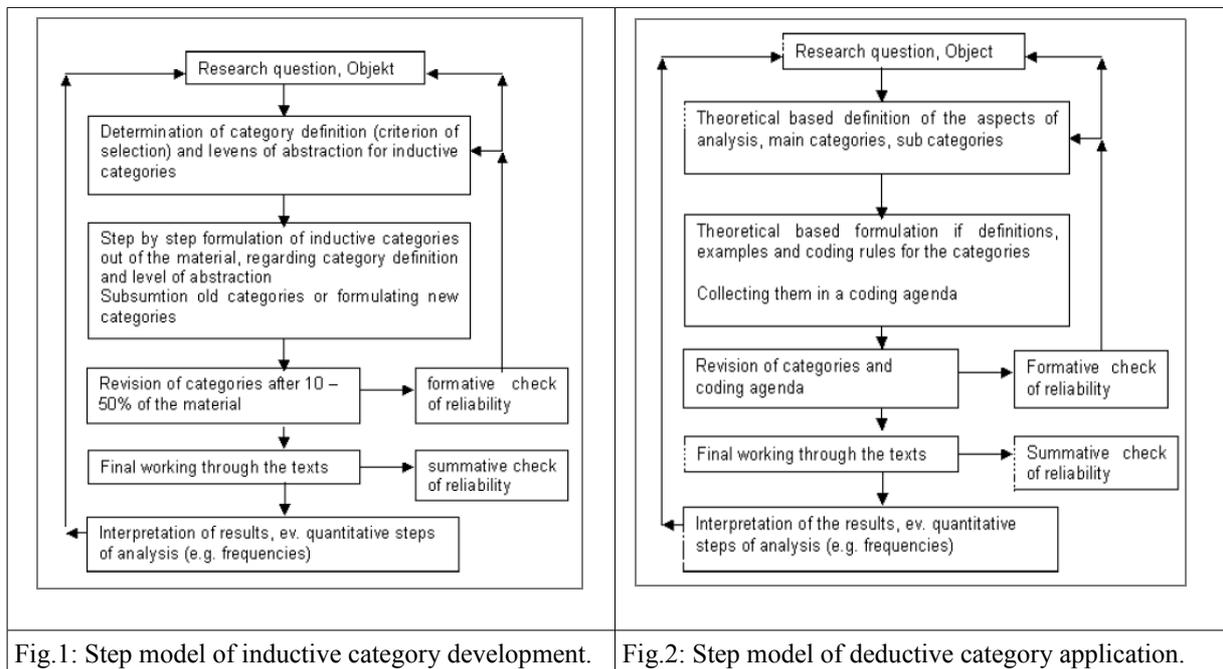
²⁴⁷ Ivi, p. 1.

[...] it would be of central interest, to develop the aspects of interpretation, the categories, as near as possible to the material, to formulate them in terms of the material. [...] The main idea of the procedure is, to formulate a criterion of definition, derived from theoretical background and research question, which determines the aspects of the textual material taken into account. Following this criterion the material is worked through and categories are tentative and step by step deduced²⁴⁸.

Il secondo approccio, *Deductive category application*, funziona con aspetti d'analisi teoricamente derivati e precedentemente formulati, portandoli in collegamento con il testo. La fase qualitativa dell'analisi consiste così in un processo metodologicamente controllato di assegnazione delle categorie ad un certo brano di testo. L'idea principale di questo approccio è di dare definizioni esplicite, esempi e regole di codifica per ogni categoria deduttiva e, inoltre, determinare esattamente in quali circostanze un passo di testo può essere codificato con una categoria. Tali definizioni di categoria vengono poi messe insieme in un'agenda di codifica.

Deductive category application works with prior formulated, theoretical derived aspects of analysis, bringing them in connection with the text. The qualitative step of analysis consists in a methodological controlled assignment of the category to a passage of text. [...]. Then main idea here is to give explicit definitions, examples and coding rules for each deductive category, determining exactly under what circumstances a text passage can be coded with a category. Those category definitions are putted together within a coding agenda²⁴⁹.

I precedenti due approcci sono riassunti nei seguenti schemi, tratti da Ph. Mayring²⁵⁰:



Le fasi dell'AQC individuate da Ph. Mayring – ricorda F. Kohlbacher – si riassumono come segue: scegliere il materiale che si intende analizzare, analizzare la situazione in cui il testo è stato originato, descrivere gli aspetti formali del materiale, scegliere la direzione dell'analisi,

²⁴⁸ Ivi, pp. 3-4.

²⁴⁹ Ivi, pp. 4-5.

²⁵⁰ *Ibidem*.

determinare le domande della ricerca, scegliere la tecnica analitica, definire l'unità d'analisi, analizzare il materiale e infine, interpretarlo²⁵¹.

L'AQC ha interessato negli anni tanti ricercatori e studiosi, tra cui si ricordano in particolare Hsiu-Fang Hsieh e Sarah E. Shannon, che hanno definito l'AQC come un metodo di ricerca per l'interpretazione soggettiva del contenuto di un testo, mediante un processo di classificazione sistematica di codifica e di identificazione di temi e *patterns*:

[...] a research method for the subjective interpretation of the content of text data through the systematic classification process of coding and identifying themes or patterns²⁵².

Le autrici presentano in particolare tre approcci per l'AQC. Il primo approccio – *Conventional Content Analysis* – è simile al *Inductive category development* di Ph. Mayring ed è usato di solito con un disegno di ricerca mirante a descrivere un dato fenomeno. Esso risulta appropriato quando la teoria o la letteratura esistente sul fenomeno è limitata²⁵³. Quindi, spiegano le autrici con riferimento all'articolo di Nancy L. Kondracki & Nancy S. Wellman (2002), i ricercatori che adottano questo approccio evitano l'utilizzo di categorie precostituite e lasciano che le categorie, e i nomi delle stesse, emergono direttamente dai dati²⁵⁴.

Il secondo approccio, *Directed Content Analysis*, è simile al *deductive category application* di Ph. Mayring. Lo scopo di questo approccio è di convalidare o di estendere concettualmente un quadro teorico o una teoria. In questo caso, le teorie esistenti e le ricerche precedentemente condotte possono fornire previsioni sulle variabili di interesse o sulle relazioni tra le variabili, contribuendo così a determinare lo schema di codifica iniziale o le relazioni tra i codici²⁵⁵.

Il terzo e l'ultimo approccio è noto come il *Summative Content Analysis*. Secondo H. Hsieh e S. E. Shannon la ricerca che adotta questo approccio per condurre l'analisi del contenuto identifica e quantifica certe parole o contenuti presenti nel testo. Lo scopo di questa procedura iniziale di quantificazione non è quello di dedurre il significato del testo, ma piuttosto è di esplorarne l'uso. Se l'analisi si ferma a questo punto – spiegano le autrici con riferimento a Kondracki & Wellman (2002) – diventa un'analisi di tipo quantitativo, perché l'attenzione è concentrata solamente sul contenuto manifesto e più precisamente sulla frequenza delle variabili. Però, l'approccio in questione non può limitare l'analisi al livello del contenuto manifesto. Esso deve invece andare oltre fino a svelare quello latente. In questo tipo d'analisi – aggiungono H. Hsieh e S. E. Shannon con riferimento a vari autori, come Babbie, 1992; Catanzaro, 1988; Morse & Field, 1995 – l'attenzione si rivolge verso la scoperta dei significati sottostanti alle parole o ai contenuti. Comunque, l'approccio del *Summative Content Analysis* è stato utilizzato da alcuni ricercatori per analizzare porzioni di testo su giornali o su libri di testo. In tal caso, i ricercatori hanno iniziato proprio con il conteggio delle pagine che coprono temi specifici e hanno proceduto poi con la descrizione e l'interpretazione del contenuto, terminando la ricerca con la valutazione della qualità del contenuto²⁵⁶.

Tutti e tre i precedenti approcci – sottolineano le autrici – condividono un simile processo analitico, formato dalle seguenti fasi, tratte a loro volta da Lynda L. Kaid e Anne J. Wadsworth: 1) formare l'ipotesi e le domande della ricerca; 2) selezionare il campione da analizzare; 3) definire le categorie; 4) delineare il

²⁵¹ F. Kohlbacher, *op.cit.*, p. 18.

²⁵² H. Hsieh, S. E. Shannon, "Three approaches to qualitative content analysis", in *Qualitative health research*, XV, 9, 2005, pp. 1277-1288. p. 1278, <<http://qhr.sagepub.com/content/15/9/1277.refs>> (11/13).

²⁵³ Cfr. Ivi, p. 1279.

²⁵⁴ *Ibidem*. Per maggiori informazioni si veda N. L. Kondracki, N. S. Wellman, "Content analysis: Review of methods and their applications in nutrition education", in *Journal of Nutrition Education and Behavior*, XXXIV, 4, 2000. pp. 224-230. p. 225, <http://nutritionandaging.fiu.edu/Center_Initiatives/publications/J%20Nutr%20Educ%20Behav%20Kondracki%20NSW%20Content%20Analysis.pdf> (11/13).

²⁵⁵ Ivi, p. 1281.

²⁵⁶ H. Hsieh, S. E. Shannon, *op.cit.*, pp. 1283-1285.

processo di codifica del testo; 5) applicare il processo di codifica; 6) determinare la validità e l'affidabilità "trustworthiness" dell'analisi e, infine, 7) analizzare i risultati del processo di codifica²⁵⁷.

1.1.3 La "trustworthiness" dell'analisi del contenuto

Ciò che caratterizza la ricerca qualitativa è il fatto che il ricercatore rappresenta lo strumento stesso della ricerca²⁵⁸. In base a ciò, afferma Michael Quinn Patton, la validità e l'affidabilità dipende in larga misura dalla sua abilità metodologica e dalla sua sensibilità e rigore:

The validity and reliability of qualitative data depend to a great extent on the methodological skill, sensitivity, and integrity of the researcher²⁵⁹.

Uno dei problemi più rilevanti della ricerca sociale riguarda l'attendibilità e la validità della ricerca in tutte le sue fasi. Nella ricerca quantitativa – riportano Yan Zhang e Barbara M. Wildemuth – i criteri di valutazione sono l'oggettività, l'affidabilità e la validità. Tuttavia, aggiungono gli autori con riferimento a Bradley (1993), tali criteri non sono adeguati per valutare i risultati della ricerca qualitativa²⁶⁰. A questo punto, Yvonna S. Lincoln e Egon G. Guba (1985) hanno individuato quattro criteri per la valutazione della ricerca qualitativa: "[...] the *trustworthiness* criteria of credibility (paralleling internal validity), transferability (*paralleling external validity*), dependability (*paralleling reliability*), and confirmability (*paralleling objectivity*)"²⁶¹.

Y. Zhang e B.M. Wildemuth, con riferimento a Y. S. Lincoln & E. G. Guba, riportano che il criterio relativo alla credibilità dei risultati può essere migliorato attraverso l'impegno prolungato nel settore, l'osservazione persistente, la triangolazione, l'analisi dei casi negativi, il controllo delle interpretazioni in base ai dati grezzi e altro. È necessario, inoltre, una certa trasparenza sia nel processo di codifica, sia nel modo in cui si traggono le conclusioni dai dati grezzi. Il lettore ha bisogno infatti di essere al corrente di ogni passo compiuto dal ricercatore per poter capire l'intero processo che ha portato alle conclusioni e ai risultati finali e per poterli anche valutare. A questo fine la conoscenza e l'esperienza dei codificatori risultano due fattori significativi per aumentare la credibilità dei risultati della ricerca²⁶².

Il secondo criterio, la trasferibilità (*transferability*), si riferisce invece alla replicabilità dei risultati su altri contesti²⁶³. Questo criterio, così come viene riportato da Y. S. Lincoln e E. G. Guba (1985), riguarda maggiormente la responsabilità di coloro che vogliono trasferire i risultati ad un contesto diverso rispetto a quello originale. A questo punto, l'unico ruolo del ricercatore è quello di fornire descrizioni ricche e sufficienti per consentire ad altri ricercatori di valutare la possibilità di trasferire i risultati ottenuti in altri contesti²⁶⁴.

Gli ultimi due criteri sono la *dependability* e la *confirmability*. Y. Zhang e B. M. Wildemuth riportano che Bradley (1983) considera la *dependability* un criterio che si riferisce alla

²⁵⁷ Ivi, p. 1285. Per maggiori informazioni si veda L. L. Kaid & A. J. Wadsworth, "Content Analysis", in P. Emmert & L.L. Barker (Eds.), *Measurement of communication behavior* (pp. 197-217), New York, Longman, 1989. p. 199, <<http://uconnpublicspeaking.wikispaces.com/file/view/kaid+%26+wadsworth+1989+content+analysis.pdf/160990703/kaid%20%26%20wadsworth%201989%20content%20analysis.pdf>> (03/14).

²⁵⁸ Cfr. M. Q. Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 2° ed., Sage, Thousand Oaks 2002. p. 14.

²⁵⁹ Ivi, p. 11.

²⁶⁰ Y. Zhang, B.M. Wildemuth, *op.cit.*, p. 6.

²⁶¹ E. G. Guba, Y. S. Lincoln, *Competing Paradigms in Qualitative Research*, in N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks 1994. p. 114.

²⁶² Y. Zhang, B.M. Wildemuth, *op.cit.*, p. 6.

²⁶³ Cfr. *ibidem*.

²⁶⁴ Cfr. L. Krefting, "Rigor in Qualitative Research: The Assessment of Trustworthiness", in *American Journal of Occupational Therapy*, XLV, 3, 1991, pp. 214-222. p. 216; Y. Zhang, B.M. Wildemuth, *op.cit.*, p. 6.

coerenza del processo interno e la *confirmability* invece come un criterio che si riferisce alla misura in cui le caratteristiche dei dati possono essere confermati da coloro che leggono o rivedono i risultati della ricerca. La tecnica principale per dimostrare questi ultimi due criteri, aggiungono gli autori, è di verificare il processo e i risultati della ricerca. La *dependability* è determinata mediante la verifica della consistenza dei processi di studio e la *confirmability* è determinata invece mediante la verifica della coerenza interna del “prodotto” della ricerca, vale a dire, i dati, i risultati, le interpretazioni e le raccomandazioni. Tra i materiali che si possono utilizzare in tale verifica, si ricordano i dati grezzi, le note di campo, le note teoriche, le promemoria e i manuali di codifica²⁶⁵.

1.2 Il motivo della scelta dell'analisi qualitativa del contenuto

Il primo motivo per cui si è optato per l'AQC sta nel fatto che essa consente al ricercatore di condurre un'indagine approfondita, dettagliata e al contempo, flessibile. Non esiste infatti, afferma Robert P. Weber, un modo corretto per fare l'AC, perciò sarà compito del ricercatore scegliere quello più adatto per la ricerca.

There is no simple *right way* to do content analysis. Instead, investigators must judge what methods are most appropriate for their substantive problems²⁶⁶.

Tuttavia, riportano Satu Elo e Helvi Kyngäs, tale flessibilità rende l'AQC più complessa rispetto a quella quantitativa, perché non è standardizzata o, tanto meno, regolata da formule. Si tratta infatti di una sfida, non solo perché non esiste un modo giusto per condurla, ma anche perché i ricercatori devono innanzitutto giudicare quali varianti siano più appropriati per i loro problemi. Il che rende ancora più impegnativo il processo d'analisi che, tra l'altro, implica un'enorme mole di lavoro.

Content analysis does not proceed in a linear fashion and is more complex and difficult than quantitative analysis because it is less standardized and formulaic (Polit & Beck 2004). There are no simple guidelines for data analysis: each inquiry is distinctive, and the results depend on the skills, insights, analytic abilities and style of the investigator (Hoskins & Mariano 2004). One challenge of content analysis is the fact that it is very flexible and there is no simple, ‘right’ way of doing it. Researchers must judge what variations are most appropriate for their particular problems (Weber 1990), and this makes the analysis process most challenging and interesting. An enormous amount of work is required during the process (Polit & Beck 2004)²⁶⁷.

Un ulteriore motivo per il quale si è scelto l'AQC, consiste nella sua capacità di esplorare oltre il contenuto manifesto della comunicazione anche quello latente, che è importante per una maggiore comprensione dell'oggetto indagato. Va ricordato inoltre che l'AQC è un metodo di analisi sistematico e metodologicamente controllato, che riduce la soggettività del ricercatore e, allo stesso tempo, consente il confronto – nel senso di triangolazione – con risultati inerenti ad altri studi e, quindi, aumenta l'affidabilità del lavoro di analisi²⁶⁸.

Un interessante aspetto dell'AQC riguarda la ricchezza delle descrizioni e il rapporto che queste hanno con l'analisi e con l'interpretazione. Lo scopo dell'analisi, secondo M. Q. Patton, consiste nell'organizzare la descrizione in modo che sia gestibile. Tale descrizione è tenuta in equilibrio sia dall'analisi, sia dall'interpretazione. Infatti, essa parte dall'analisi e porta

²⁶⁵ Cfr. Y. Zhang, B. M. Wildemuth, *op.cit.*, pp. 6-7.

²⁶⁶ R.P. Weber, *Basice Content Analysis*, 2° ed., Sage Publications, Newbury Park, CA 1990. p. 13.

²⁶⁷ S. Elo, H. Kyngäs, “The qualitative content analysis process”, in *Journal of Advanced Nursing*, LXII, 1, 2008. pp. 107-115. p. 113, <www.researchgate.net> (11/13).

²⁶⁸ Ph. Mayring, *op.cit.*, pp. 1-3.

all'interpretazione dei dati analizzati. In base a ciò, aggiunge l'autore, un interessante rapporto di ricerca è quello in cui il ricercatore fornisce al lettore una sufficiente descrizione per capire la base della sua interpretazione e una sufficiente interpretazione per capire la descrizione.

Description is thus balanced by analysis and interpretation. Endless description becomes its own muddle. The purpose of analysis is to organize the description so that it is manageable. Description is balanced by analysis and leads into interpretation. An interesting and readable report provides sufficient description to allow the reader to understand the basis for an interpretation, and sufficient interpretation to allow the reader to understand the description²⁶⁹.

Detto ciò, questo tipo di analisi permette al lettore di capire il processo relativo all'analisi dei dati, a partire dalla descrizione fino all'interpretazione di questi.

Considerando gli obiettivi e le domande posti dalla ricerca, nonché i precedenti vantaggi dell'AQC, si è scelto di condurre l'analisi del contenuto dei testi, adottando un approccio qualitativo.

1.3 Le fasi della ricerca

Considerando i precedenti studi sull'analisi qualitativa del contenuto, la presente ricerca si articola in cinque fasi: 1) la formazione delle domande di ricerca; 2) il campionamento e la raccolta dei dati; 3) la definizione delle unità d'analisi; 4) lo sviluppo del sistema categoriale e 5) la valutazione dell'analisi del contenuto: il *trustworthiness* della ricerca educativa.

1.3.1 Le domande di ricerca

Ogni ricerca qualitativa, formulata attorno ad un problema o un fenomeno, ha lo scopo di chiarirlo e di comprenderlo a fondo. Interrogarsi su un certo problema o fenomeno rappresenta il primo passo di ogni ricerca, infatti, a partire da questi interrogativi si tenta di conoscere e di chiarire le varie sfaccettature del problema o del fenomeno indagato. Di solito una sufficiente conoscenza costituita attorno ad un problema porta alla sua comprensione e consente inoltre di descriverlo dettagliatamente e questo è ciò che Y. S. Lincoln e E. G. Guba considerano già la “soluzione” del problema indagato.

The purpose of a research inquiry is to “resolve” the problem in the sense of accumulating sufficient knowledge to lead to understanding or explanation²⁷⁰.

La presente ricerca parte dall'ipotesi che i contenuti dei testi scolastici siano stati modificati negli ultimi anni, come è spesso raccomandato, per favorire l'educazione interculturale. Si suppone, inoltre, che gli insegnanti abbiano scelto i libri di testo ritenuti migliori, ovvero, quelli che dovrebbero avere delle ricadute positive – in termini di educazione interculturale – su tutti gli alunni, italiani e non italiani.

La formulazione delle domande si basa naturalmente sull'oggetto e sugli obiettivi della ricerca²⁷¹. L'oggetto della ricerca, come detto prima, riguarda i libri di testo di storia per la classi prima della scuola secondaria di primo grado. Uno degli obiettivi consiste nell'individuare l'immagine della cultura arabo-islamica e degli arabo-musulmani veicolata attraverso i libri di testo, con una particolare attenzione all'immagine della donna. Un altro obiettivo è quello di verificare se i libri di testo veicolano un'efficace educazione alla conoscenza e al rispetto delle altre culture e religioni, all'ascolto e al dialogo

²⁶⁹ M. Q. Patton, *op.cit.*, p. 430.

²⁷⁰ Y. S. Lincoln, E. G. Guba, *Effective evaluation*, Jossey-Bass, San Francisco, 1981. p. 88.

²⁷¹ Cfr. H. Hsieh, S. E. Shannon, *op.cit.*, p. 1285.

interculturale, nonché al superamento dell'etnocentrismo, degli stereotipi e dei pregiudizi. Si tratta quindi di verificare – nel campione di libri di testo scolastici presi in esame – quali eventuali pregiudizi ricorrenti, stereotipi o prospettive etnocentriche vengono costruite, consolidate, reiterate e trasmesse, consapevolmente o inconsapevolmente, attraverso le frasi, le affermazioni o le immagini che rappresentano la cultura arabo-islamica e chi vi appartiene.

Per verificare ciò, si tenterà nel corso di questa ricerca di rispondere alle seguenti domande: 1) Come è rappresentata la cultura arabo-islamica? 2) Come sono raffigurati gli arabi, i musulmani e la donna in particolare? 3) I libri di testo veicolano, consapevolmente o inconsapevolmente, stereotipi o pregiudizi? Se sì, quali? 4) I libri di testo adottano una prospettiva etnocentrica?; 5) Sono presenti informazioni imprecise, contraddittorie o parziali? 6) L'apparato iconografico è congruente con il testo? 7) Le differenze sociali, culturali, linguistiche, religiose o politiche all'interno della cultura arabo-islamica sono prese in considerazione? Si distingue tra tradizione e religione? 8) I termini e i nomi d'origine araba sono trascritti e definiti correttamente o presentano invece delle imprecisioni? I testi adottano un lessico etnocentrico o xenofobo? 9) Gli esercizi favoriscono l'approfondimento dei temi trattati e il dialogo con l'*altro*? 10) Le fonti di riferimento del testo e dell'apparato iconografico sono riportate? 11) Esiste una differenza, a livello di qualità del contenuto, tra i libri di testo più adottati nelle scuole rispetto a quelli meno adottati?

1.3.2 *Il campionamento e la raccolta dei dati*

La strategia del campionamento, come spiega M. Q. Patton, deve essere selezionata tenendo in considerazione alcuni fattori, quali l'obiettivo della ricerca, le risorse disponibili, le domande della ricerca e altri limiti. Il che vuol dire che non esistono regole circa la dimensione del campione nell'indagine qualitativa. La dimensione del campione, aggiunge l'autore, dipende da ciò che il ricercatore intende sapere, dall'obiettivo della ricerca, da ciò che può essere utile al fine della ricerca e naturalmente anche dal tempo e dalle risorse disponibili. La dimensione del campione non incide sulla qualità della ricerca qualitativa, che è raggiungibile invece mediante la ricchezza delle informazioni che un campione può fornire, nonché grazie alla capacità analitica del ricercatore.

The sampling strategy must be selected to fit the purpose of the study, the resources available, the questions being asked, and the constraints being faced. This holds true for sampling strategy as well as sample size. [...] *There are no rules for sample size in qualitative inquiry*. Sample size depends on what you want to know, the purpose of the inquiry, what's at stake, what will be useful, what will have credibility, and what can be done with available time and resource. [...] The validity, meaningfulness, and insights generated from qualitative inquiry have more to do with the information-richness of the cases selected and the observational/analytical capabilities of the researcher than with sample size²⁷².

Y. S. Lincoln e E. G. Guba sostengono che il primo criterio da adottare nella ricerca qualitativa – il cui scopo non è quello di trarre generalizzazioni, ma di fornire informazioni circa un problema – è quello della “*redundancy*”. Secondo questo criterio il processo di campionamento termina quando i nuovi campioni cessano di fornire nuove informazioni per la ricerca.

If the purpose is to maximize information, then sampling is terminated when no new information is forthcoming from newly sampled units; thus *redundancy* is the primary criterion. Naturalistic sampling [...] is based on informational, not statistical, considerations. Its purpose is to maximize information, not facilitate generalization²⁷³.

Detto ciò, sarebbe meglio nella ricerca qualitativa selezionare il campione un passo alla volta fino a che il

²⁷² M. Q. Patton, *op.cit.*, pp. 181-185.

²⁷³ Y. S. Lincoln, E. G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, cit, p. 202.

ricercatore ritiene che gli altri campioni saranno inutili per la propria ricerca. In quanto non forniscono nuove o anche significative informazioni.

In base a quanto detto finora, tenendo presente l'obiettivo e le domande della ricerca, si è scelto di analizzare un campione di testi di storia tra quelli adottati nelle scuole dell'Emilia Romagna e, in particolare, quelli delle classi prime della scuola secondaria di primo grado dei sessanta Comuni della provincia di Bologna. La scelta di analizzare solo i testi della classe prima è dovuta al fatto che il periodo che va dalla nascita dell'Islām fino all'espansione araba e/o islamica viene trattato proprio nel programma scolastico della prima classe.

All'inizio di questa fase era necessario avere la lista completa delle adozioni dei testi, ottenibile negli ultimi anni tramite i siti web delle scuole o di altri enti, come il sito dell'AIE "Associazione Italiana Editori"²⁷⁴ o quello della libreriascolastica.it²⁷⁵. Nella presente ricerca si è scelto il secondo sito, perché consente di consultare i testi adottati nelle scuole direttamente on-line, senza la necessità di scaricare le schede in formato pdf e anche perché non poneva alcun limite per le consultazioni²⁷⁶. A partire da una mappa regionale dell'Italia, si seleziona con un semplice click la regione, poi la provincia, il Comune, il grado di scuola, il nome della scuola, la classe, la sezione e, dall'elenco completo, il testo, che in questo caso è quello di storia. Anche se questo procedimento è stato lungo e monotono, rimane più comodo rispetto a quello tradizionale che richiedeva di contattare tutte le scuole o di accedere ai loro siti web per scaricare le schede di adozioni relative ai libri di testo.

Siccome l'obiettivo di questa ricerca non è di trarre generalizzazioni ma di esplorare ed esaminare a fondo uno specifico problema, si è scelto di prendere in esame un piccolo campione dei testi di storia, che prende in considerazione non solo i libri di testo pubblicati da case editrici i cui libri erano, al momento dello svolgimento della ricerca, tra i più adottati nelle scuole (Zanichelli, Mondadori e Mursia Scuola), ma anche quelli pubblicati da case editrici i cui libri erano tra i meno adottati (Paravia, Minerva Italica e Bompiani). Il motivo di questa scelta è quello verificare se esiste tra queste due categorie di libri una differenza a livello della qualità del contenuto rispetto ai temi dell'educazione interculturale.

1.3.3 La definizione delle unità di analisi

La definizione delle unità d'analisi richiede innanzitutto la distinzione tra i diversi tipi di unità. K. Krippendorff ne individua tre: unità di campionamento, unità di registrazione e unità di contesto. Le unità di campionamento riguardano, come suggerisce il nome, la fase di campionamento e sono "[...] quelle parti della realtà osservata o del flusso di espressioni costituenti il linguaggio della fonte, considerate indipendenti l'una dall'altra [nel senso] che la scelta o l'esclusione di ciascuna unità d'analisi in quanto 'dato' di un'analisi del contenuto, non ha implicazioni di sorta, logistiche o empiriche, per quanto riguarda la scelta di altre unità"²⁷⁷.

Le unità di registrazione, invece, "[...] sono descritte separatamente, e possono essere quindi considerate come le parti separatamente analizzabili di un'unità di campionamento"²⁷⁸. Il fatto che le unità di registrazione siano analizzabili separatamente non significa che esse siano indipendenti l'una dall'altra. Al contrario, ribadisce K. Krippendorff, le unità di registrazione, come parola, senso di parola, frase, tema, paragrafo o un intero testo "[...] interagiscono, sono definiti l'uno in riferimento all'altro e assumono ruoli specifici in un contesto estremamente

²⁷⁴ <http://consultazione.adozioniaie.it/>

²⁷⁵ <http://www.libreriascolastica.it/>

²⁷⁶ Attualmente il sito pone un limite giornaliero per la consultazione dei testi.

²⁷⁷ K. Krippendorff, *op.cit.*, p. 87.

²⁷⁸ Ivi, p. 89.

organizzato”²⁷⁹. Inoltre, la loro identificazione, a differenza delle unità di campionamento, è il frutto di un lungo e difficile “sforzo descrittivo”²⁸⁰.

Il terzo e l'ultimo tipo delle unità di analisi è chiamato unità di contesto. Esse, afferma K. Krippendorff, “[...] circoscrivono l'informazione contestuale che può entrare nella descrizione di un'unità di registrazione”. Una volta definita l'unità di contesto, il ricercatore “[...] ammette e rende esplicito il fatto che i simboli codeterminano le interpretazioni cui son fatti oggetto e che essi derivano in parte il proprio significato dall'ambiente immediatamente circostante”²⁸¹.

Oltre a distinguere tra i diversi tipi delle unità di analisi, K. Krippendorff individua diversi modi per identificarle. L'autore parla infatti di unità fisiche, unità sintattiche, unità di riferimento, unità di proposizione e nuclei e, infine, di unità tematiche²⁸². Queste ultime in particolare si utilizzano spesso nell'AQC e possono essere espressi da una singola parola, da una frase, da un paragrafo o da un intero documento²⁸³.

In questa ricerca le unità di campionamento coincidono con i capitoli dei testi dedicati esclusivamente alla cultura araba o alla religione islamica. Le unità di registrazione coincidono invece con le parti del capitolo che si possono analizzare separatamente, come paragrafi, schede di approfondimento, immagini e didascalie. Le unità d'analisi corrispondono ai seguenti temi: 1) gli arabi e l'Arabia preislamica; 2) l'Islām: nascita e principi; 3) la condizione femminile; 4) l'espansione araba e/o islamica e 5) la cultura arabo-islamica.

Il fatto che i cinque temi siano stati determinati a priori dagli autori dei libri, ha favorito una definizione più semplice e naturale delle unità di registrazione, dette in questo caso unità tematiche. Il che aiuta a ridurre il rischio di cui hanno accennato K. Krippendorff e R. P. Weber, ovvero, quello di portare il ricercatore “fuori strada” a causa delle lunghe operazioni cognitive durante la loro individuazione e anche, quello di ridurre il grado di affidabilità dovuto alla codifica di ampie unità di analisi²⁸⁴.

1.3.4 Lo sviluppo dello schema di codifica

L'idea centrale dell'AC è quella di ridurre un testo, o più precisamente, un'unità di registrazione in categorie²⁸⁵, al fine di facilitarne la comprensione e l'interpretazione. Per lo sviluppo del sistema categoriale si è scelto di seguire le fasi proposte da R. P. Weber, che tra l'altra sono simili a quelle di H. Hsieh & S. E. Shannon, Ph. Mayring e altri. Queste fasi si articolano nei seguenti punti: 1) definire le unità di registrazione; 2) definire le categorie; 3) provare il sistema di codifica su un piccolo campione di testo; 4) controllare l'accuratezza e l'affidabilità del processo; 5) rivedere le regole di codifica; 6) ritornare al terzo passo; 7) codificare l'intero testo e 8) controllare nuovamente l'accuratezza e l'affidabilità²⁸⁶.

Naturalmente, in questa ricerca qualitativa il sistema categoriale è stato definito con una strutturazione

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ R.P. Weber, *op.cit*, pp. 21-23.

²⁸¹ K. Krippendorff, *op.cit*, p. 89.

²⁸² Ivi, p. 92.

²⁸³ Cfr. Y. Zhang, B. M. Wildemuth, “Qualitative Analysis of Content”, in Wildemuth B. (Ed.), *Applications of Social Research Methods to Questions in Information and Library Science*, Libraries Unlimited, Westport, CT 2009. pp.308-319, <https://www.ischool.utexas.edu/~yanz/Content_analysis.pdf> (03/14).

²⁸⁴ K. Krippendorff, *op.cit*, p. 95; R. P. Weber, *op.cit*, p. 23.

²⁸⁵ Cfr. R. P. Weber, *op.cit*, p. 12.

²⁸⁶ Ivi, pp. 21-24.

induttiva che deriva direttamente dai dati. Si tratta in particolare di schede d'analisi suddivise in due parti: indicatori strutturali e indicatori culturali o religiosi. La prima parte delle schede, quella relativa agli indicatori strutturali, prende spunto dalle griglie d'analisi elaborate da Agostino Portera e Paola Falteri²⁸⁷. Gli indicatori strutturali, come si evince dal nome, riguardano la struttura del testo e l'apparato iconografico. Nel caso del testo, tali indicatori comprendono diverse categorie, come il numero di pagina, il titolo del paragrafo e di eventuali schede di approfondimento, lo spazio occupato da un tema, la fonte, gli esercizi e l'obiettivo didattico. Nel caso dell'apparato iconografico, invece, essi comprendono il numero, la tipologia e la dimensione dell'immagine, il testo della didascalia e il testo principale al quale è collegata. La seconda parte della scheda, quella relativa agli indicatori culturali e religiosi²⁸⁸, costituisce il cuore di questa ricerca ed è stata creata appositamente per questa ricerca. Considerando che i testi trattano cinque temi diversi, è stato necessario differenziare questa parte della scheda a seconda del tema analizzato.

Il processo di categorizzazione è iniziato con un'attenta lettura (e riletture) del testo, accompagnata poi da un processo di etichettatura, volto ad individuare le unità d'analisi relativi ai diversi temi. Per questa fase si è scelto di iniziare dal testo più ricco di informazioni su tutti e cinque i temi e quindi, quello che avrebbe potuto suggerire un maggiore numero di categorie²⁸⁹. Una volta che il testo è stato suddiviso in base al tema, sono state individuate le categorie e le relative sottocategorie ritenute utili per rispondere alle domande della ricerca e per raggiungere i suoi obiettivi. Durante questo procedimento sono stati utilizzati metodi tradizionali, come le sottolineature e le annotazioni e sono stati individuati e segnati gli eventuali collegamenti tra le diverse unità di analisi per poterle poi confrontare.

Successivamente, si è passato allo sviluppo del sistema categoriale, ovvero, lo schema di codifica, che in questo caso si tratta delle schede di analisi precedentemente descritte. Si è scelto di sviluppare le schede d'analisi, con le relative categorie, una alla volta e di passare subito alla codifica delle relative unità d'analisi. Si è ritenuto necessario procedere in questo modo perché questo tipo di lavoro, basato su una grande quantità di dati e di attività – come (ri)lettura delle unità d'analisi, annotazioni, categorizzazione, codifica, *test* delle categorie, modifiche, analisi linguistica, ricerca delle fonti, traduzione e trascrizione di termini arabi, confronto tra i testi analizzati e altro – richiede una continuità nello svolgimento. Altrimenti, si rischia di tralasciare o di confondere alcune informazioni.

Una volta è pronta la bozza della scheda d'analisi, essa è stata applicata prima su un piccolo campione di testo, per valutarne la validità e adoperare le modifiche necessarie e poi sugli altri testi per codificarli. La messa a prova del sistema categoriale, come afferma R. P. Weber, è un processo utile non solo a rilevare eventuali ambiguità, ma anche a suggerire la revisione dello schema di codifica: “Testing not only reveals ambiguities in the rules, but also often leads to insights suggesting revisions of the classification scheme”²⁹⁰. Infatti, durante questo processo è apparso necessario un continuo lavoro di modifiche del sistema categoriale. Questo procedimento è stato seguito poi per strutturare le altre quattro schede di analisi, finendo così per codificare tutte le unità d'analisi.

Con l'intento di ridurre la soggettività e di aumentare quindi l'affidabilità del processo di codifica si è scelto nella maggiore parte dei casi di compilare i campi delle schede di analisi con citazioni desunte direttamente dai testi, favorendo con ciò una maggiore trasparenza e comprensione del processo di analisi fino ad arrivare alle conclusioni finali.

²⁸⁷ A. Portera, *L'educazione interculturale nella teoria e nella pratica. Stereotipi, pregiudizi e pedagogia interculturale nei libri di testo della scuola elementare*, Cedam, Padova 2000, p. 97; P. Falteri, *op.cit.*, pp. 152-153.

²⁸⁸ I nomi di alcune categorie presenti nella parte “indicatori culturali e religiosi” sono tratti dalle griglie d'analisi elaborate da A. Portera e P. Falteri e in particolare quelli inerenti alla descrizione degli “altri” e della loro cultura. Per il resto non è stato possibile usufruire da griglie d'analisi elaborate precedentemente, a causa della specificità dei temi trattati, che in questo caso riguardano l'Islām, la donna arabo-musulmana, l'espansione dell'Islām e altro. Perciò, è stato necessario creare nuove categorie per questa parte della ricerca.

²⁸⁹ Si tratta del testo di C. Frugoni, *La storia. L'impronta dell'umanità*, Zanichelli, 2011.

²⁹⁰ R. P. Weber, *op.cit.*, p. 23.

Per quanto riguarda la definizione delle categorie e delle sottocategorie, si è avvalso dei suggerimenti di Matthew B. Miles & A. Michael Huberman secondo cui bisogna attribuire alle categorie nomi che siano vicini al concetto che esse esprimono e quindi, evitare l'utilizzo di numeri per identificarle: "Give a code a name that is closest to the concept it is describing [...] Keep the codes semantically close to the terms they represent. Do not use numbers as codes"²⁹¹. È importante infatti, che i nomi delle (sotto)categorie siano in grado di riflettere a prima lettura e senza alcuna ambiguità il loro contenuto. A questo fine si è scelto di utilizzare nomi o titoli semplici e chiari per definirle. Alcune categorie sono definite in modo generale e altre invece in modo più specifico. In ogni caso, il grado di specificità dei nomi dipende, secondo R. P. Weber, dall'obiettivo e dalle domande della ricerca e quindi, è compito del ricercatore deciderlo²⁹².

²⁹¹ M. B. Miles, A. M. Huberman, *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*, 2° ed., Sage, Thousand Oaks 1994., pp. 64, 65.

²⁹² R. P. Weber, *op.cit.*, p. 23.

Capitolo II – Schede di analisi per tema

Premessa

Ogni testo educativo, spiega Falk Pingel, può essere analizzato sia con l'analisi didattica, sia con l'analisi del contenuto. Il primo tipo di analisi si occupa dell'approccio metodologico di un argomento ed esplora la pedagogia che sta dietro il testo. Il secondo tipo di analisi, invece, esamina il testo e svela ciò che questo intende dire²⁹³. In questa ricerca – il cui scopo è di esaminare i testi di storia – è stata effettuata un'analisi qualitativa del contenuto condotta in chiave interculturale, che prende in considerazione il testo e l'apparato iconografico, con una particolare attenzione alla dimensione linguistica. In particolare, i risultati di questa ricerca sono il frutto di una descrizione dettagliata del contenuto delle unità d'analisi, e in una uguale misura, della loro interpretazione.

Nel corso della fase descrittiva c'è stato un continuo confronto tra le diverse unità d'analisi. È stata inoltre presa in considerazione l'indicazione di M. Q. Patton, secondo cui è importante presentare la descrizione, l'analisi e l'interpretazione in un unico spazio: “it is important [...] to present the description, analysis, and interpretation ... all in one place”²⁹⁴. Così, il lavoro della ricerca partiva dall'analisi e dalla loro descrizione fino ad arrivare alla loro interpretazione. Quest'ultima comporta, secondo M. Q. Patton, un processo che va oltre ai dati descrittivi. L'interpretazione significa infatti, conferire un significato ai risultati, offrire spiegazioni, trarre conclusioni, fare inferenze, costruire collegamenti, imporre un ordine, contraddire argomentazioni e altro.

Interpretation, by definition, involves going beyond the descriptive data. Interpretation means attaching significance to what was found, offering explanations, drawing conclusions, extrapolating lessons, making inferences, building linkages, attaching meanings, imposing order, and dealing with rival explanations, disconfirming cases, and data irregularities as part of testing the viability of an interpretation. All of this is expected-and appropriate-as long as the researcher owns the interpretation and makes clear the difference between description and interpretation²⁹⁵.

Questo lungo e triplo processo permette, da una parte, al ricercatore di trarre conclusioni radicate nei dati e, dall'altra parte, al lettore di capire l'intero processo. Detto ciò, il presente capitolo sarà dedicato esclusivamente alle schede di analisi inerenti ai cinque temi, mentre la loro descrizione, discussione e interpretazione verrà nel capitolo successivo.

2.1 *Gli arabi e l'Arabia preislamica*

TESTO I: LA STORIA. L'IMPRONTA DELL'UMANITÀ
--

INFORMAZIONI SUL TESTO²⁹⁶

²⁹³ F. Pingel, *Unesco Guidebook on Textbook Research and Textbook Revision*, 2nd revised and updated edition, Paris-Braunschweig 2010. p. 31.

²⁹⁴ M. Q. Patton, *op.cit.*, p. 428.

²⁹⁵ Ivi, p. 423.

²⁹⁶ Le informazioni relative ai testi non verrà ripetuta nelle prossime schede di analisi relative agli altri temi.

<ul style="list-style-type: none"> • Autore: C. Frugoni. • Editore: Zanichelli, Bologna. • Prima edizione: 2007. • Ristampa: 2009, 2010, 2011. 	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	123-124
Paragrafo/i	L'Arabia prima dell'Islam. <ul style="list-style-type: none"> • Ai confini dei grandi imperi. • Le antiche società dell'Arabia. • La religione politeista degli Arabi.
Scheda/e	Non presenti.
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 1½ pagina, di un totale di 58 righe.
Genere testuale	Espositivo e descrittivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • “Per studiare” p. 124 e riguarda i seguenti temi: gli aspetti dell'Arabia nel VII secolo (la situazione politica e le credenze degli Arabi); le entità politiche in cui si trova divisa l'Europa nel VII secolo e la nuova forza presente nel Mediterraneo. • Esercizio 1, p. 139 che riguarda le caratteristiche del territorio, gli insediamenti, la popolazione e le attività praticate.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
<p>Valutazione generale: il testo descrive alcuni aspetti dell'Arabia, quali le caratteristiche morfologiche del territorio, il clima, gli abitanti, la credenza, le vie carovaniere e la città principale. Il testo si dedica anche ad altri temi, come il contatto tra gli arabi e gli imperi bizantino e persiano, l'importanza della Mecca e della Pietra Nera e le attività commerciali.</p>	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero 1, p. 123.
Tipo	Rappresentazione cartografica
Ampiezza e dimensione	1/3 pagina: (13,4cm x 8cm).
Testo della didascalia	“L'Arabia e il Medio Oriente nel VII secolo” (p. 123).
Testo verbale collegato	“Dai porti del sud e dalle coste del Golfo Persico, una rete di vie carovaniere attraversava l'Arabia verso le città della Mesopotamia e della Siria, verso Gaza in Palestina e Alessandria in Egitto” (p. 123).
Descrizione	La cartina rappresenta l'Arabia con le sue principali vie carovaniere.
Fonte	Non è riportata.
<p>Valutazione generale: il contenuto della cartina è coerente con il testo.</p>	

Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero 2, p. 123.
Tipo	Immagine
Ampiezza e dimensione	3,9cm x 10,17cm
Testo della didascalia	“Un beduino con i suoi dromedari in un antico rilievo dell'Arabia meridionale” ²⁹⁷ .
Testo verbale collegato	“Le merci attraversavano il deserto in lunghi e affollati convogli (le « carovane ») di dromedari, i soli animali capaci di resistere alla sete e alla fame in un ambiente così ostile”.
Descrizione	L'immagine include quattro rilievi che raffigurano rispettivamente due persone con un bastone in mano, due persone su un dromedario, tre persone, uno dei quali monta un cavallo, due persone, uno dei quali monta un cavallo.
Fonte	Parigi, Museo del Louvre.
Valutazione generale: l'immagine è parzialmente rappresentativa rispetto al testo e alla didascalia, infatti, essa raffigura quattro rilievi, di cui uno soltanto rappresenta il dromedario. Gli altri due rappresentano invece il cavallo, mentre l'ultimo raffigura alcuni uomini.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero 3, p. 124.
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina: (8cm x 12,5cm), in cui l'immagine della <i>Ka'ba</i> misura: (0,7cm x 0,5cm).
Testo della didascalia	“Il santuario della Mecca, con la Pietra Nera , raffigurato su una piastrella di ceramica del XVII secolo”.
Testo verbale collegato	“Nel santuario, dove erano conservati vari idoli, i pellegrini adoravano soprattutto la Pietra Nera ”.
Descrizione	La piastrella è decorata ai lati con disegni e un versetto del <i>Qurān</i> . Nel mezzo c'è un disegno molto piccolo e approssimativo della <i>Ka'ba</i> , che non fa vedere la Pietra Nera né altri dettagli.
Fonte	Non presente.
Valutazione generale: l'immagine della <i>Ka'ba</i> – essendo troppo piccola (0,7cm x 0,5cm) – non raffigura bene il santuario e non evidenzia in alcun modo la Pietra Nera, che è scritta in grassetto sia nella didascalia, sia nel testo principale e quindi, risulta poco rappresentativa.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoca passata (VII secolo).
Eventi riportati	Competizione tra gli imperi bizantino e persiano.

²⁹⁷ A proposito delle citazioni, occorre precisare che le parole scritte in corsivo o in grassetto sono degli autori, salvo diverse indicazioni.

Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Oasi, vie carovaniere, carovane, beduini, La Mecca, organizzati in clan, tribù, feticisti, città santa, Pietra Nera.
Termini e/o nomi arabi	
Il primo:	<i>Yemen</i>
Trascrizione (IPA)	<i>Yaman</i>
Pronuncia	[yaman]
Definizione fornita	Non è presente.
Il secondo:	Mecca
Trascrizione (IPA)	<i>Macca</i>
Pronuncia	[makka]
Definizione fornita	Non è presente.
Il terzo:	Kaaba
Trascrizione (IPA)	Ka'ba
Pronuncia	[kaʕba]
Definizione fornita	Un piccolo santuario di forma cubica.
Valutazione generale: i nomi dei luoghi sono italianizzati. La trascrizione di <i>Ka'ba</i> permette una pronuncia vicina alla parola originale, di meno invece è la trascrizione di <i>Macca</i> , in cui la vocale (<i>a</i>) è scambiata con la vocale (<i>e</i>).	
Descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica	
La penisola arabica	<ul style="list-style-type: none"> • “Ai confini dei grandi imperi. L'Arabia è una penisola del Medio Oriente, grande quasi dieci volte l'Italia. È per la maggior parte occupata da deserti di sabbia e roccia, con un clima molto caldo e secco. Intorno alle rare sorgenti d'acqua si trovano le oasi: piccole aree dove crescono alberi ed erba, come delle isole fertili in un immenso mare di sabbia e calore” ; • “Al sud [...] c'era molta più acqua e perciò si erano sviluppati fin dall'antichità vari regni con fiorenti città. C'erano anche ricchi porti [...]. Dai porti del sud e dalle coste del Golfo Persico, una rete di vie carovaniere attraversava l'Arabia verso le città della Mesopotamia e della Siria, verso Gaza in Palestina e Alessandria in Egitto. [...] ambiente così ostile”(p. 123).
Organizzazione sociale	<ul style="list-style-type: none"> • “Erano organizzati in clan, cioè in gruppi di famiglie legate da parentela e in tribù (composte da più clan)” (p. 124).
Sistema culturale	<ul style="list-style-type: none"> • Stile di vita nomade: “I beduini erano pastori, mercanti e predoni. In sella ai loro dromedari percorrevano il deserto lungo le piste degli antichissimi letti di fiumi scomparsi, che permettevano loro di non perdere la strada”; • Stile di vita sedentario: “Al sud [...] c'era molta più acqua e perciò si erano sviluppati fin dall'antichità vari regni con fiorenti città. C'erano anche ricchi porti [...]”; (p. 123); “La Mecca era il centro di

	<p>fiere e mercati [...] (p. 124);</p> <ul style="list-style-type: none"> • Religione: “Gli Arabi erano feticisti, adoravano cioè oggetti ai quali attribuivano qualità divine. Nella loro attività di mercanti e intermediari, però, erano entrati da tempo in contatto anche con la religione ebraica. [...] La tradizione beduina aveva nel tempo accolto anche varie figure di origine biblica, come i profeti e gli angeli” (p. 124).
Economia	<ul style="list-style-type: none"> • “Solo nelle oasi vivevano, in piccoli villaggi, gruppi di contadini che coltivavano un po' di cereali”; • “[...] una rete di vie carovaniere attraversava l'Arabia verso le città della Mesopotamia e della Siria [...]”; • “[...] i beduini, pastori nomadi del deserto che spesso si dedicavano alla razzia, ai danni di altre carovane o dei poveri contadini delle oasi” (p. 123).
Sistema politico	Non è presente.
Cultura materiale	Non è presente.
Sistemi espressivi	Non sono presenti.
Contatto tra le culture	Commerciale, competitivo e di intermediazione.
Definizione della cultura araba	Primitiva.
Descrizione degli arabi	Contadini, beduini, pastori nomadi, si dedicavano alla razzia e ai danni, mercanti, predoni, poveri, feticisti, sleali. I sacerdoti del santuario, inoltre, sono descritti come “avida casta”.
<p>Valutazione generale: la descrizione dell'Arabia è abbastanza variegata. La descrizione delle antiche società arabe contiene a volte delle generalizzazioni. In generale, sono assenti gli aspetti positivi degli arabi e nella descrizione della loro religione, non c'è una chiara distinzione tra il feticismo e il politeismo. Tuttavia, il testo accenna ai rapporti interreligiosi e interculturali instaurati tra gli arabi e altri paesi, nonché tra le stesse comunità arabe.</p>	
<p>Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro</p>	
<ul style="list-style-type: none"> • Generalizzazioni: <ul style="list-style-type: none"> • I beduini sono descritti nel testo come pastori, mercanti e predoni. • Gli arabi sono descritti generalmente come feticisti. • Superiorità: <ul style="list-style-type: none"> • Il mondo arabo è descritto come situato “<i>Ai confini dei grandi imperi</i>”. • Gli arabi entrano in contatto con culture avanzate e con organizzazioni sociali complesse. 	
<p>Educazione interculturale</p>	
<p>L'unità di analisi trasmette le seguenti idee: Gli arabi erano: contadini, pastori, nomadi del deserto, beduini, dediti spesso alla razzia e ai danni di carovane o poveri contadini, mercanti, predoni, feticisti. Loro mutavano la loro lealtà per gli imperi bizantino e persiano ed erano capaci di convivere pacificamente a prescindere dalle differenze religiose e culturali.</p>	
<p>Valutazione generale:</p>	

La descrizione dell'Arabia preislamica è abbastanza variegata, mentre quella degli arabi appare delle volte generale e parziale. Inoltre, si è potuto notare che le caratteristiche attribuite all'arabo non includono quelle positive. Fa eccezione la possibilità di instaurare pacifici rapporti interreligiosi e interculturali tra gli arabi. Il primo si riferisce ai rapporti tra gli arabi feticisti, ebrei e cristiani e il secondo si riferisce ai rapporti commerciali tra gli arabi e le altre popolazioni. Un elemento, quest'ultimo, che risulta utile per favorire l'educazione interculturale e l'educazione alla pace.

TESTO II: LA VALIGIA DELLA STORIA

INFORMAZIONI SUL TESTO

- Autore: G. De Luna.
- Editore: Paravia, Torino.
- Prima edizione: 2004.
- Ristampa: 2005, 2006, 2007, 2008.

I. INDICATORI STRUTTURALI

Definizione della/e unità di analisi

Pagina/e	108
Paragrafo/i	Gli Arabi prima dell'Islam <ul style="list-style-type: none"> • Una civiltà del deserto. • Gli Arabi e i loro culti.
Scheda/e	

Informazioni sul testo

Ampiezza	Circa ½ pagina, di un totale di 48 righe divise in due colonne.
Genere testuale	Implicito e descrittivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	“Tracce di lavoro”: esercizio 2, (p. 118). L'esercizio tratta le caratteristiche principali della civiltà araba preislamica, quali la posizione geografica, il territorio, le attività economiche, l'organizzazione sociale, la religione e la cultura.
Obiettivo didattico	Implicito informativo.

Valutazione generale: il testo descrive le due parti dell'Arabia, riferendosi alle caratteristiche morfologiche del territorio e alla popolazione.

Apparato iconografico

Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non è assegnato, p. 108.
Tipo	Miniatura
Ampiezza e dimensione	circa 1/8 pagina (13cm x 7cm).

Testo della didascalia	“Miniatura risalente al 1237, raffigurante un branco di dromedari guidati al pascolo.”
Testo verbale collegato	Non è specificato.
Descrizione	La miniatura rappresenta un branco di dromedari guidati da una donna.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: l'immagine è abbastanza coerente con il testo e con la didascalia.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 108.
Tipo	Rappresentazione cartografica
Ampiezza e dimensione	8,5cm x 10cm
Testo della didascalia	“L'Arabia prima di Maometto”.
Testo verbale collegato	Non è specificato.
Descrizione	La cartografia rappresenta le principali città dell'Arabia, le Oasi, le piste carovaniere, le vie marittime, il deserto e le zone coltivate.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della cartina è coerente con la didascalia, ma non lo è completamente con il testo, in quanto non evidenzia le zone coltivate presenti nella regione meridionale dello Yemen e di cui parla lo stesso testo.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoca passata (VII secolo).
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • Lo stabilire dei rapporti commerciale tra l'impero romano e quello arabo nel I millennio a.C.; • La trasformazione della realtà complessa dell'Arabia per merito del Profeta.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Genti nomadi; popolazioni sedentarie; lingua, gruppo semitico, tribù; fede religiosa politeista, Pietra nera e Maometto.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi non analizzati precedentemente ²⁹⁸ :	
Il primo:	badawi
Trascrizione (IPA)	<i>badawi</i>
Pronuncia	[badawi]
Definizione fornita	Abitanti del deserto,

²⁹⁸ Per evitare la ripetizione dell'analisi delle parole arabe, si limiterà, d'ora in poi, ad analizzare solo quelle nuove, mentre quelle precedentemente analizzate verranno solo elencate.

Valutazione generale: la trascrizione e la definizione del termine <i>badawi</i> è corretta. Solo che la parola è al singolare, mentre la sua definizione è al plurale.	
Termini precedentemente analizzati: Yemen, Mecca, Ka'ba e Maometto.	
Valutazione generale: i termini precedenti sono italianizzati, eccetto la parola <i>ka'ba</i> .	
Descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica	
La penisola arabica	<ul style="list-style-type: none"> • “un territorio di circa tre milioni di chilometri quadrati, occupata prevalentemente dal deserto” • “Queste terre [delle oasi e della regione meridionale dello Yemen] erano ricche d'acqua grazie alle piogge regolari e a complessi sistemi di irrigazione” (p. 108);
Organizzazione sociale	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] l'organizzazione sociale di tipo tribale” (p. 108).
Sistema culturale	<ul style="list-style-type: none"> • Religione: “[...] e la fedè religiosa politeista”. • Stile di vita: “[...] nonostante gli stili di vita molto differenti, mantenevano alcune caratteristiche comuni” (p. 108).
Economia	<ul style="list-style-type: none"> • L'allevamento: “i beduini [...] vivevano prevalentemente allevando dromedari, montoni e capre”; • L'agricoltura: “[...] la coltivazione di diversi prodotti, in particolare di frutta, viti e legumi”; • Il commercio: “L'Impero romano [...] aveva stabilito intensi rapporti commerciali con questa parte della penisola arabica [lo Yemen], da cui importava pietre preziose, profumi e spezie” (p. 108).
Sistema politico	
Cultura materiale	
Sistemi espressivi	Il testo riferisce alla lingua parlata dagli arabi, che “facevano parte del gruppo semitico ” (p. 108).
Contatto tra le culture	Commerciale: “L'impero romano [...] aveva stabilito intensi rapporti commerciali con questa parte della penisola arabica” (p. 108).
Definizione della cultura araba	<ul style="list-style-type: none"> • “Una civiltà del deserto” (p. 108).
Descrizione degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “le zone settentrionali e centrali di questa regione erano abitate soprattutto da genti nomadi, i beduini [...] che vivevano prevalentemente allevando dromedari, montoni e capre”; • “Nelle oasi [...] e nella regione meridionale dello Yemen si trovavano invece popolazioni sedentarie”. • Il testo accenna all'abilità degli arabi nella costruzione dei canali d'acqua e nel sfruttare le risorse idriche (p. 108).
Valutazione generale: la descrizione dell'Arabia e della popolazione araba è variegata.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Il testo rende conto delle differenze presenti tra gli arabi, manca solamente il riferimento alla presenza delle minoranze religiose arabe.	
Educazione interculturale	
L'unità di analisi trasmette le seguenti idee:	

Gli arabi avevano diversi stili di vita, ma erano accomunati dalla lingua, dalla credenza e dall'organizzazione sociale. Tra gli abitanti dell'Arabia meridionale e l'Impero romano c'erano intensi rapporti commerciali.

Valutazione generale: il testo contribuisce alla conoscenza degli arabi e dell'Arabia, in quanto diffonde un'immagine variegata. Inoltre, esso adotta sia un approccio multiculturale volto a diffondere la conoscenza degli arabi e della loro cultura, sia un approccio interculturale volto a valorizzare alcuni aspetti della cultura araba.

TESTO III: LE TAPPE DELLA STORIA	
INFORMAZIONI SUL TESTO	
<ul style="list-style-type: none"> • Autore: G. De Rosa. • Editore: Minerva Italica, Milano. • Prima edizione: 2004. • Ristampa: 2006, 2007, 2008. 	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	110-112
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi alla conquista del Mediterraneo: Un popolo povero e nomade (p. 110); • La penisola arabica è una regione desertica e molto povera (p. 11); • L'unica divinità comune a tutti gli Arabi è Allah (p. 111).
Scheda/e	
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 1 e 1/3 pagina: il primo paragrafo è di 14 righe, il secondo è di 44 e il terzo è di 33 righe, lunghe circa sei parole.
Genere testuale	Espositivo e descrittivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: il testo descrive la penisola arabica ed offre alcune informazioni circa il contesto d'origine degli arabi, l'organizzazione sociale, lo stile di vita, la credenza e i rapporti commerciali con l'impero bizantino.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 112.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa un 1/10 di pagina: (6,5cm x 9,6cm)
Testo della didascalia	“Per i nomadi la vita era molto dura. Un aiuto veniva loro dalla

	domesticazione del dromedario la cui resistenza al caldo e ai pesanti carichi era essenziale per sopravvivere nel deserto”.
Testo verbale collegato	Il primo paragrafo: La penisola arabica è una regione desertica e molto povera (p. 112).
Descrizione	La miniatura raffigura cinque viaggianti beduini che dormono per terra vicino ai loro dromedari. Questa miniatura contiene inoltre alcune versi poetici, che fanno parte della raccolta al-Afdaleyyat, di Alì Bin Mungib Bin Sulaiman.
Fonte	Non è specificata.
Valutazione generale: la miniatura è coerente con la didascalia, in quanto rappresenta la vita dura dei nomadi e quindi, la sua funzione è rappresentativa.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Epoca passata (VI secolo).
Eventi riportati:	Lo stabilirsi dei rapporti commerciali con l'impero bizantino.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Arabi, penisola arabica, oasi, La Mecca, Pietra nera, Allah, meteorite
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	shyth
Trascrizione (IPA)	Šayḥ
Pronuncia	[ʃajx]
Definizione fornita	“lo <i>shyth</i> (venerabile), il quale imponeva le sue decisioni non con la forza, ma dando prova di saggezza e di virtù” (p. 112).
Valutazione generale: la trascrizione della parola <i>Šayḥ</i> non è corretta, infatti, essa si trascrive <i>Šayḥ</i> o, più semplicemente, <i>shaykh</i> . Il testo la definisce come “venerabile”, ma la parola significa colui che ha superato i cinquanta anni d'età. Tuttavia, questa parola ha acquistato col tempo diversi significati, tra cui si ricorda scienziato, maestro e, soprattutto, capo.	
Termini precedentemente analizzati: <i>Allah</i> , <i>Mecca</i> e <i>Kaaba</i> .	
Valutazione generale: i nomi precedenti sono italianizzati.	
Descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica	
La penisola arabica	<ul style="list-style-type: none"> • “è una regione povera e quasi completamente desertica” (p. 110). • “[...] poche oasi, isole di vegetazione ricche d'acqua che sgorga da fonti sotterranee [...] c'erano poche città situate vicino alle oasi più grandi e alle principali vie di comunicazione” (p. 110). • Nel titolo: “è una regione desertica e molto povera” (p. 112). • “Era una regione molto povera, quasi completamente coperta dal deserto, con rare oasi di vegetazione attorno a piccole sorgenti e alcuni fertili terreni nelle zone collinari che si stendono lungo il mar Rosso”

	<p>(p. 112);</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Presso le rare oasi nel deserto vivevano i pochi Arabi che praticavano l'agricoltura” (p. 112). • “Fino al VI secolo d.C. la penisola arabica era rimasta fuori dalle grandi vicende storiche” (p. 112).
Organizzazione sociale	<ul style="list-style-type: none"> • “Erano divisi in tribù prevalentemente <i>nomadi</i>, che vivevano di caccia e di pastorizia; alcune, invece, si dedicavano all'agricoltura e al commercio [...]” (p.110). • “I suoi abitanti non si erano mai organizzati in uno Stato unitario, ma erano divisi in tribù sempre in lotta fra loro. Vivevano di caccia e di pastorizia e conducevano un'esistenza <i>nomade</i>, continuamente in cerca di nuovi pascoli e di nuove prede [...]”; • “Alcune tribù avevano allacciato rapporti commerciali con l'impero bizantino”; • “Presso le rare oasi nel deserto vivevano i pochi Arabi che praticavano l'agricoltura” (p. 112).
Sistema culturale	<ul style="list-style-type: none"> • Religione: politeista • Valori: saggezza e virtù dello <i>Ṣayḥ</i>. • Stile di vita: differente.
Economia	È basata su: La caccia; la pastorizia, l'agricoltura e il commercio.
Sistema politico	
Cultura materiale	Tecniche di lavoro: “Con le foglie e con le fibre tratte dal fusto della palma, gli Arabi intrecciavano canestri e realizzavano altri oggetti d'uso comune.”
Sistemi espressivi	
Contatto tra le culture	Commerciale
Definizione della cultura araba	
Descrizione degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Un popolo povero e nomade. [...]. Essi erano divisi in tribù prevalentemente nomadi, che vivevano di caccia e di pastorizia; alcune, invece, si dedicavano all'agricoltura e al commercio perché occupavano le poche oasi, [...] e quindi potevano coltivare cereali e palme da datteri, vendendo poi i prodotti della terra alle tribù nomadi” (p. 110). • “I suoi abitanti non si erano mai organizzati in uno Stato unitario, ma erano divisi in tribù sempre in lotta fra loro. Vivevano di caccia e di pastorizia” e conducevano un'esistenza nomade” (p. 111); • “erano politeisti e ogni tribù adorava divinità particolare”, ma accomunati nell'adorazione di Allah” (p. 111); • “[...] c'erano poche città, situate vicino alle oasi più grandi e alle principali vie di comunicazione” (p. 110); • “Le uniche città sorgevano presso le oasi più grandi e più ricche d'acqua” (p. 112). • “Nel VI secolo [...] Gli Arabi dell'interno, gli abitanti delle grandi città come <i>La Mecca</i> e <i>Medina</i>, arricchitisi con i traffici carovanieri, avevano preso il sopravvento sulle tribù nomadi più povere e sugli

	abitanti della parte meridionale dell'Arabia, un tempo ricca e fertile e ora in decadenza”.
Valutazione generale: nella descrizione dell'Arabia il testo pone l'accento sull'ambiente desertico e sulla povertà della regione, accennando al contempo alla presenza di città presso le rare oasi. Nonostante ciò, a volte si presentano delle generalizzazioni sugli arabi. A volte, non è chiara la distinzione tra i nomadi e i sedentari, nonché tra le due parti dell'Arabia.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Generalizzazioni:	
<ul style="list-style-type: none"> • La penisola arabica è descritta generalmente come una regione desertica e molto povera; • Gli arabi sono descritti in modo generale come un popolo povero e nomade e anche, come divisi in tribù sempre in lotta fra loro; • Gli arabi sono descritti generalmente come politeisti, senza considerare la presenza di altre minoranze religiose. 	
Educazione interculturale	
L'unità di analisi trasmette le seguenti idee: Gli arabi erano un popolo prevalentemente nomade, disunito, in continua lotta e politeista, che si occupava di agricoltura, di commercio, di pastorizia e di caccia.	
Valutazione generale: nonostante la presenza di alcune generalizzazioni, il testo diffonde un'immagine variegata dell'Arabia e degli arabi.	

TESTO IV: IL NUOVO. CON GLI OCCHI DELLA STORIA	
INFORMAZIONI SUL TESTO	
<ul style="list-style-type: none"> •Autore: O. Giudici, A. Bencini. •Editore: Mursia Scuola, Milano. •Prima edizione: 2011. •Ristampa: 2011, 2012, 2013, 2014, 2015. 	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	108-109
Paragrafo/i	La predicazione di Maometto <ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi sono divisi in clan familiari e tribù; • La Mecca è il centro economico e religioso della Penisola Arabica;
Scheda/e	“Le parole”: In che modo vivevano i nomadi del deserto?
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa ½ pagina, di 18 righe di varia misura (escluso la scheda).
Genere testuale	Espositivo e descrittivo.
Fonte	Non è riportata.

Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • “Studia con metodo”: Per verificare (p. 109), riguarda le attività svolte dagli arabi e la <i>Macca</i>. • Esercizio 1 (p. 118): si tratta di un laboratorio delle fonti e riguarda la vita nomade dei beduini. • “Verifica la tua preparazione”: Lo spazio (p. 128), si tratta di un esercizio in cui si chiede di localizzare i toponimi sulla carta geografica.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: lo spazio dedicato al presente tema è abbastanza ristretto, la metà del quale è riservata alla descrizione della Penisola Arabica e degli arabi. Il resto, invece, è dedicato alla città più importante, la <i>Macca</i> . Il testo fornisce inoltre alcune informazioni riguardanti gli arabi, le loro attività e organizzazione sociale e la loro credenza.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 108.
Tipo	Cartografia.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina: (11,5cm x 9,9cm).
Testo della didascalia	“La Penisola Arabica è situata nell'Asia sud-occidentale, tra il Mar Rosso, il Golfo Persico e l'Oceano Indiano”.
Testo verbale collegato	Al paragrafo “Gli Arabi sono divisi in clan familiari e tribù”.
Descrizione	La cartografia rappresenta la Penisola Arabica e gli Imperi che la circondano.
Fonte	Nella seconda pagine del libro si riporta che le cartografie, le illustrazioni e i disegni sono di Volo Publisher srl.
Valutazione generale: il contenuto della cartografia è coerente con il testo.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 109.
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Circa ¾ pagina (22cm x 16cm).
Testo della didascalia	<p>L'immagine contiene quattro didascalie:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Beduini nomadi. I nomadi del deserto dell'Arabia sono chiamati «beduini», nome che deriva dal termine arabo dedewi («abitanti della steppa»). Allevatori in continuo movimento, di tanto in tanto si fermavano con le loro tende di lana o di pelli presso le oasi, per scambiare i loro animali con i prodotti degli agricoltori”; • “Cammelli e dromedari. I cammelli (con due gobbe) e i dromedari (con una gobba sola) sono animali molto resistenti al clima, alla sete e alla fatica. Erano chiamati «navi del deserto»”; • Oasi. Le oasi sono piccoli territori ricchi di acqua e di vegetazione. Erano diffuse soprattutto nel Sud della Penisola Arabica e si trovavano lungo le vie carovaniere”; • “Vie carovaniere. Le vie carovaniere sono le piste percorse dai

	mercanti che trasportavano tessuti, spezie, armi e schiavi dall'Oriente al Mediterraneo attraverso il Mar Rosso”.
Testo verbale collegato	Ogni didascalia è collegata mediante un numero ad una parte del testo, a pagina 108: <ul style="list-style-type: none"> • “La [...] popolazione araba era formata da beduini nomadi 1” • “[...] dediti all'allevamento di cammelli e dromedari 2.” • “Gli abitanti delle oasi 3.” • “[...] di lì passavano le principali vie carovaniere 4.”
Descrizione	L'immagine rappresenta una scena della vita quotidiana dei beduini, che raffigura la vita familiare all'interno della tenda, la presenza dei dromedari, le carovane e le oasi.
Fonte	Volo Publisher srl.
Valutazione generale: il contenuto delle immagini è coerente con il testo e con le didascalie. Solo che la seconda didascalia parla di dromedari e cammelli, mentre l'immagine raffigura solo i dromedari.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Epoca passata.
Eventi riportati:	Il pellegrinaggio alla <i>Ka'ba</i> da parte degli arabi.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Deserto, steppa, clan familiari, cammelli, dromedari, tribù, commercio, carovaniere, oasi, agricoltura, La Mecca, vie carovaniere, Quraysh, Kaaba.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	sayyd
Trascrizione (IPA)	<i>sayyed</i>
Pronuncia	[sajjed]
Definizione fornita	Signore.
Valutazione generale: la parola è trascritta in modo vicino all'originale, ma l'esclusione della vocale <i>e</i> dell'ultima sillaba altera leggermente la pronuncia. La parola <i>Sayyed</i> è definita come signore, ma essa ha diversi significati in arabo, quali re, proprietario e capo.	
Il secondo:	dedewi
Trascrizione (IPA)	<i>Badawī</i>
Pronuncia	[badawj]
Definizione fornita	Beduini (abitanti della steppa).
Valutazione generale: la trascrizione del termine è errata, mentre la sua definizione è corretta.	
Termini precedentemente analizzati: Mecca, Kaaba, Quraysh.	

Valutazione generale: i nomi precedenti hanno la forma italianizzata.	
Descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica	
La penisola arabica:	<ul style="list-style-type: none"> • “La Penisola Arabica è situata nell'Asia sud-occidentale. È formata da un altopiano con molti tratti di deserto e di steppa. Il suolo è aridissimo”; • “Nel VI secolo la Penisola Arabica confinava con due grandi imperi: quello persiano dei Sasanidi e quello bizantino”. (p. 108).
Organizzazione sociale	<ul style="list-style-type: none"> • “La maggior parte della popolazione araba era formata da beduini nomadi, riuniti in clan familiari [...]. In alcuni casi l'unione di più clan familiari dava origine a una tribù, guidata da un uomo anziano e saggio” (p. 108).
Sistema culturale	
Economia	<ul style="list-style-type: none"> • “La maggior parte della popolazione araba era formata da beduini nomadi, riuniti in clan familiari, dediti all'allevamento di cammelli e dromedari, di pecore e capre”; • “Una parte della popolazione si dedicava al commercio carovaniere. Gli abitanti delle oasi del deserto e delle coste si dedicavano all'agricoltura” (p. 108).
Sistema politico	
Cultura materiale	<ul style="list-style-type: none"> • Lo stile di vita: “La maggior parte della popolazione araba era formata da beduini nomadi [...] Gli abitanti delle oasi del deserto e delle coste si dedicavano all'agricoltura”. • Religione: “Gli Arabi erano politeisti, ma alcune tribù seguivano la religione ebraica, altre quella cristiana” (p. 108).
Sistemi espressivi	
Contatto tra le culture	
Descrizione cultura	
Descrizione degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • Nel titolo: “Gli Arabi sono divisi in clan familiari e tribù”; • “[...] riuniti in clan familiari [...] In alcuni casi l'unione di più clan familiari dava origine a una tribù, guidata da un uomo anziano e saggio” (p. 108). • “Una parte della popolazione si dedicava al commercio carovaniere”; • “Gli abitanti delle oasi del deserto e delle coste si dedicavano invece all'agricoltura”; • Gli abitanti della Macca “avevano accumulato grandi ricchezze”; • “erano politeisti, ma alcune tribù seguivano la religione ebraica, altre quella cristiana” (p. 108); • “Beduini nomadi. I nomadi del deserto dell'Arabia sono chiamati «beduini», nome che deriva dal termine arabo <i>dedwi</i> («abitanti della steppa»). Allevatori in continuo movimento, [...] si fermavano [...] per scambiare i loro animali con i prodotti degli agricoltori”. (p. 109)
Valutazione generale: la descrizione dell'Arabia è coerente e considera la diversità del territorio della Penisola Arabica. In merito alla descrizione della popolazione araba, il testo si	

riferisce alle popolazioni beduine nomadi e, in modo implicito, a quelle sedentarie. Il testo considera inoltre lo stato sociale degli arabi, le loro credenze, lo stile di vita e l'economia.

Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro

Generalizzazione: il testo riporta che “il suolo è aridissimo”. Tuttavia, questa generalizzazione viene modificata mediante il riferimento alla presenza delle oasi.

Educazione interculturale

L'unità di analisi trasmette le seguenti idee:

Gli arabi vivevano in un ambiente maggiormente desertico e praticavano l'allevamento, l'agricoltura e il commercio. La maggior parte di loro erano dei beduini nomadi, ma alcuni vivevano presso le oasi. Gli abitanti della città *Macca* avevano accumulato delle ricchezze. Gli arabi erano politeisti o di altre minoranze religiose.

Valutazione generale: l'unità di analisi offre un'immagine abbastanza variegata dell'arabo e dell'Arabia.

TESTO V: LA STORIA E IL SUO RACCONTO

INFORMAZIONI SUL TESTO

- Autore: S. Zavoli.
- Editore: Bompiani per la scuola, Milano.
- Prima edizione: 2003.
- Ristampa: 2003, 2004, 2005, 2006.

I. INDICATORI STRUTTURALI

Definizione della/e unità di analisi:

Pagina/e	320-321
Paragrafo/i	La nascita di una nuova religione: <ul style="list-style-type: none"> • La penisola arabica; • Le tribù del deserto; • Verso il monoteismo.
Scheda/e	

Informazioni sul testo

Ampiezza	2 pagine, di 49 righe.
Genere testuale	Espositivo e descrittivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Esercizio 1, (p. 330). Si tratta di un esercizio che riguarda le caratteristiche del territorio, dell'organizzazione sociale e quelle della politica.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.

Valutazione generale: il testo fornisce informazioni riguardanti la posizione geografica della Penisola Arabica, il contatto con gli imperi bizantino e persiano, gli insediamenti degli arabi, le loro attività, l'organizzazione sociale, le credenze e il rapporto con la comunità ebraica e

cristiana.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero	Numero non assegnato, p. 320.
Tipo	Carta geografica.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina.
Testo della didascalia	“ Tra i deserti dell'Arabia. Oggi la penisola arabica è molto ricca grazie al petrolio, presente in quantità abbondanti. Nel VII secolo, però, era una terra assai povera: esistevano giacimenti d'oro e di pietre preziose, ma il loro sfruttamento era riservato a poche famiglie. La maggioranza della popolazione era costretta a vivere nelle rare oasi, coltivando ristrette porzioni di terra, dalle quali a stento era possibile ricavare il necessario per vivere. La posizione geografica favoriva le attività commerciali, ma anche coloro che viaggiavano sulle piste carovaniere dovevano fare i conti con un ambiente ostile”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “La penisola Arabica” p. 320.
Descrizione	L'immagine rappresenta la Penisola Arabica con le sue zone coltivate, la parte desertica, le oasi e le vie marittime e carovaniere.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della carta è abbastanza coerente con il testo. Il contenuto della didascalia amplia il testo principale, in quanto fornisce informazioni relative alla Penisola Arabica nel passato e nel presente.	
Seconda e terza iconografia:	
Numero e pagina	Non è assegnato, p. 321.
Tipo	Fotografia e miniatura
Ampiezza e dimensione	La fotografia: circa ¼ pagina: (9,8cm x 13cm). La miniatura: circa ¼ pagina: (7,8cm x 13 cm).
Testo della didascalia	“ La Mecca e la Kaaba. La Mecca era già al tempo di Maometto il centro di importanti pellegrinaggi, compiuti da molte tribù arabe che vi si recavano per visitare la “Pietra Nera”. Maometto non volle porre fine a questa tradizione, ma anzi le conferì un'importanza ancora maggiore. Ogni musulmano anche oggi è tenuto a recarsi in pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita. Sotto a sinistra: la Kaaba raffigurata su una piastrella di maiolica; a destra, pellegrini oggi all'interno del Santuario”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Verso il monoteismo”, p. 321.
Descrizione	La miniatura raffigura una piastrella a forma di tappeto di preghiera, al suo centro è disegnata la Ka'ba. La seconda immagine raffigura i pellegrini attorno alla Ka'ba.
Fonte	Non è indicata.
Valutazione generale: il contenuto delle immagini è coerente con il testo e la didascalia.	

Tuttavia, quest'ultima riporta che “*Maometto non volle porre fine a questa tradizione, ma anzi le conferì un'importanza ancora maggiore. Ogni musulmano [...] è tenuto a recarsi in pellegrinaggio alla Mecca [...]*”. Questa frase potrebbe fare intendere che il pellegrinaggio fu imposto da Muhammad anziché da *Allāh*. La didascalia, inoltre, parla del pellegrinaggio maggiore (detto *Ḥaġġ*) che ogni musulmano è tenuto a compiere in caso di possibilità almeno una volta nella vita, ma la fotografia rappresenta con alta probabilità il pellegrinaggio minore (detto *‘Umra*). Questo perché, di solito, il numero dei pellegrini durante il pellegrinaggio maggiore è molto alto rispetto a quello minore, così i pellegrini formano delle cerchie molto compatte attorno alla *Ka‘ba*, senza tralasciare alcun spazio vuoto.

II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI

Dimensione storica

Periodo storico	Epoca passata, del VII secolo.
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • Il combattimento tra le tribù arabe. • Il contributo da parte degli imperi bizantino e persiano di accrescere il clima violente e la tensione nell'Arabia. • Gli stretti rapporti intrattenuti con le comunità ebraiche e cristiane.

Dimensione linguistica

Parole evidenziate:	Mercanti, piste carovaniere, vie marittime, beduini, tribù, predoni, conflitti, La Mecca, Kaaba, Pietra Nera, politeista, religione ebraica, cristiana, religione monoteista, Allah.
---------------------	--

Termini e/o nomi arabi:

Termini nuovi:

Il primo:	bedawi
Trascrizione (IPA)	<i>Badawī</i> o <i>Badaweyy</i> ²⁹⁹
Pronuncia	[badawj:] o [badawejj]
Definizione fornita	Abitante del deserto.

Valutazione generale: la definizione del termine è corretta, ma nella sua trascrizione c'è uno scambio vocalico nella prima sillaba, il che altera leggermente la pronuncia.

Termini precedentemente analizzati: Mecca, Kaaba, Allah

Valutazione generale: i nomi precedenti hanno la forma italianizzata e sono definiti correttamente, ma la parola *Allāh*, che si traduce meglio con “Iddio”, è tradotta qui “dio”.

Descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica

Ambiente	<ul style="list-style-type: none"> • “A sud della Mesopotamia, [...], si trova una vastissima are quasi completamente desertica: la penisola arabica”; • “Nel VII secolo la regione era suddivisa tra due imperi”; • sono presenti delle oasi (p. 320).
Organizzazione sociale	<ul style="list-style-type: none"> • “Ogni tribù era formata da diverse famiglie, discendenti da un unico antenato comune. A capo di esse vi era un anziano al quale era

²⁹⁹ Cfr. Dizionario Arabo al-Maany, cit.

	<p>riconosciuta un'autorità pressoché totale su tutti i componenti del gruppo”;</p> <ul style="list-style-type: none"> • “La società araba risultava molto frammentata e al suo interno i conflitti erano frequenti” (p. 320).
Sistema culturale	<ul style="list-style-type: none"> • Stile di vita: <ul style="list-style-type: none"> • Nomade: “La grande maggioranza della popolazione era composta da tribù di pastori nomadi, i beduini”; • Sedentario: “I pochi insediamenti stabili avevano soprattutto funzione di empori commerciali [...] Altri villaggi più piccoli, in prossimità delle oasi, erano abitati da poveri contadini” (p. 320). • Religione: “[...] la religione degli Arabi fu per molto tempo politeista, [...]. Gli Arabi non erano estranei né alla religione ebraica, né a quella cristiana” (p. 321).
Economia	<ul style="list-style-type: none"> • “I pochi insediamenti stabili avevano soprattutto funzione di empori commerciali: erano amministrati dai mercanti più facoltosi e si trovavano all'incontro delle piste carovaniere e delle vie marittime che univano il bacino del mare Mediterraneo con l'oceano Indiano e le coste orientali dell'Africa. Altri villaggi più piccoli, in prossimità delle oasi, erano abitati da poveri contadini” (p. 320). • “Nel VII secolo, però, era una terra assai povera: esistevano giacimenti d'oro e di pietre preziose, ma il loro sfruttamento era riservato a poche famiglie. La maggioranza della popolazione era costretta a vivere nelle rare oasi, coltivando ristrette porzioni di terra, dalle quali a stento era possibile ricavare il necessario per vivere” (didascalia, p. 320).
Il sistema politico	
Cultura materiale	
Sistemi espressivi	
Contatto tra le culture	<ul style="list-style-type: none"> • Competitivo: “I Bizantini e i Persiani, a loro volta, contribuivano ad accrescere il clima di violenza e di tensione provocando conflitti per assicurarsi il controllo delle vie carovaniere” (p. 320). • Commerciali: “[...] piste carovaniere e delle vie marittime che univano il bacino del mare Mediterraneo con l'oceano Indiano e le coste orientali dell'Africa” (p. 320).
Definizione della cultura araba	
Descrizione degli arabi	Mercanti facoltosi, poveri contadini, pastori nomadi, beduini e predoni.
Valutazione generale: la descrizione dell'Arabia considera la diversità territoriale e quella della popolazione. Il testo accenna alla presenza di predoni, chiarendo che i beduini difendevano le carovane da questi. Detto ciò, gli arabi non sono descritti in generale come predoni.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Non sono presenti.	
Educazione interculturale	

L'unità di analisi trasmette le seguenti idee:
 Gli arabi vivevano in ambiente maggiormente desertico e in villaggi vicino alle oasi e praticavano la pastorizia e il commercio. Loro erano politeisti e anche monoteisti.

Valutazione generale:
 Il testo offre un'immagine abbastanza variegata sugli arabi e sulla Penisola Arabica. Esso accenna inoltre alla competizione sia tra gli stessi arabi, sia tra gli arabi e gli imperi bizantino e persiano, senza trascurare i buoni rapporti interreligiosi instaurati tra gli stessi arabi e quelli commerciali tra gli arabi e le altre popolazioni.

TESTO VI: L'OFFICINA DELLA STORIA	
INFORMAZIONI SUL TESTO	
<ul style="list-style-type: none"> •Autore: A. Brusa, S. Guarracino, A. De Bernardi. •Editore: Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Firenze. •Prima edizione: 2007. •Ristampa: 2007, 2008, 2009, 2010. 	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	111-112
Paragrafo/i	L'origine di una nuova religione <ul style="list-style-type: none"> • L'islam nasce in Arabia; • La Mecca è la città più importante.
Scheda/e	
Informazioni sul testo	
Ampiezza	31 righe.
Genere testuale	Espositivo e descrittivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: il testo descrive l'Arabia e fornisce informazioni riguardanti gli arabi e la <i>Macca</i> .	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 112.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina: (9,9 cm x 8 cm)
Testo della didascalia	“uno dei numerosi mercanti che percorrevano le piste desertiche dell'Arabia meridionale per vendere, nei centri abitati e nelle oasi di soste, le merci prodotte dai contadini”.

Testo verbale collegato	Il paragrafo “L'islam nasce in Arabia”.
Descrizione	La miniatura, decorata con la calligrafia araba, raffigura un mercante sul dorso di un dromedario, che guida altri dromedari carichi di merci.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con la didascalia, ma è parziale rispetto al testo, in quanto non rappresenta le altre attività svolte dagli arabi.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoca passata, del VII secolo.
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • La fiera annuale alla <i>Macca</i>; • La sospensione delle guerre durante la fiera; • Il pellegrinaggio verso la <i>Ka'ba</i>.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	beduini, contadini, tribù, pietra nera.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: non sono presenti.	
Termini precedentemente analizzati: Mecca e Ka'ba.	
Valutazione generale: Mecca è un nome italianizzato di <i>Macca</i> . Il nome <i>Ka'ba</i> , invece, è stato trascritto e definito correttamente.	
Descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica	
La penisola arabica	<ul style="list-style-type: none"> • “L'Arabia è una grande penisola, molto più vasta dell'Italia e in gran parte desertica” (p. 111).
Organizzazione sociale	<ul style="list-style-type: none"> • “La popolazione viveva in tribù, cioè in gruppi di persone legate da vincoli di parentela; i membri di una tribù erano di solito molto uniti e si aiutavano a vicenda” (p. 112).
Sistema culturale	<ul style="list-style-type: none"> • Stile di vita: “[...] era abitata da pastori e commercianti nomadi, ma anche da agricoltori e commercianti sedentari. Al nord e al centro vivevano i pastori nomadi, [...] nell'Arabia meridionale e nelle oasi lungo le strade percorse dalle carovane di mercanti, vivevano invece le popolazioni sedentarie” (p. 111); • Religione: “[...] comprendeva il culto di numerose divinità [...] Lo stesso pellegrinaggio era fatto anche da fedeli di altre religioni: pagani, ebrei e cristiani” (p. 112). • Valori: “[...] i membri di una tribù erano di solito molto uniti e si aiutavano a vicenda” (p. 112).
Economia	“Nel VI secolo era abitata da pastori e commercianti nomadi, ma anche da agricoltori e commercianti sedentari. Al nord e al centro vivevano i pastori nomadi, detti “ beduini ”, [...] che allevavano dromedari, montoni e capre; nell'Arabia meridionale e nelle oasi lungo le strade percorse dalle carovane di mercanti, vivevano invece le popolazioni sedentarie. I contadini producevano cereali, frutta (datteri, uva), legumi e altri prodotti

	come spezie, incenso e mirra, che venivano poi commercianti nelle città e lungo le strade principali” (pp. 111-112).
Sistema politico	
Cultura materiale	
Sistemi espressivi	“La lingua di tutti gli Arabi aveva una comune origine semitica” (p. 112).
Contatto tra le culture	
Definizione della cultura araba	
Descrizione degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Pastori e commercianti nomadi”; • “agricoltori e commercianti sedentari”; • “beduini”; • “contadini”; • “vivevano in tribù [...] molto uniti e si aiutavano a vicenda”.
Valutazione generale: la descrizione dell'Arabia è coerente e considera la diversità del territorio inerente alla Penisola Arabica e quella relativa alla popolazione.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Valutazione generale: le precedenti unità d'analisi non include immagini stereotipate.	
Educazione interculturale	
L'unità di analisi trasmette le seguenti idee: Gli arabi vivevano in tribù solidali sia nel deserto, sia nelle oasi, praticavano la pastorizia, il commercio e l'agricoltura, parlavano una lingua d'origine semitica e adoravano numerose divinità.	
Valutazione generale: l'unità di analisi offre un'immagine variegata dell'arabo e della Penisola Arabica, in cui è chiara la differenza tra le due parti della Penisola Arabica, nonché tra i beduini e i sedentari.	

2.2 *L'Islām: nascita e principi*

TESTO I: LA STORIA. L'IMPRONTA DELL'UMANITÀ	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	125-127 e 136-137.
Paragrafo/i	4.2 Una nuova religione, l'islamismo. <ul style="list-style-type: none"> • Maometto predica l'Islām. • I doveri del credente. • Le prescrizioni del corano. • La famiglia e la vita privata.
Scheda/e	Dalla storia... al nostro presente. Feste e riti delle religioni islamica, ebraica e cristiana (pp. 136-137).

Informazioni sul testo	
Ampiezza	Testo: circa 3 pagine, di 87 righe. Scheda: due pagine, di 179 righe divise in 6 colonne.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • “Per studiare”, pp. 125-127 e riguardano: i fatti più importanti della vita di Maometto; le parole arabe che si riferiscono all'islam (e il loro significato), i doveri nell'Islām, le prescrizioni non religiose contenute nel Corano, la ragione per cui Maometto abbia vietato la raffigurazione di Allah. • Esercizio 2, p. 139: La nascita dell'Islam. • Esercizio 3, p. 139: Islām e cristianesimo. • Esercizio 6, p. 140: Le feste religiose. • Esercizio 7, p. 141: La religione islamica. • Esercizio 8, p. 141: L'islām.
Obiettivo didattico	<p>Implicito e informativo per il testo.</p> <p>Esplicito per la scheda “Dalla storia... al nostro presente”. Si afferma infatti, che la conoscenza dei significati delle principali feste religiose “[...] è un potente mezzo per avvicinarsi alle persone provenienti da società e culture diverse” (p. 136). Anche nella parte introduttiva del libro si ribadisce che i temi presenti in questa scheda hanno lo scopo di sviluppare “argomenti di educazione alla convivenza civile [...]” (p. 9).</p>
<p>Valutazione generale: lo spazio dedicato al tema è abbastanza ampio ed è arricchito di schede di approfondimento: una sull'elemosina e l'altra sulle feste religiose. Il tema comprende in particolare la predicazione dell'Islām, i doveri del credente “I pilastri dell'Islām”, “Le prescrizioni del Corano” e “La famiglia e la vita privata”.</p>	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero 1, p. 125.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina. (12,4cm x 9,8cm)
Testo della didascalia	“L'arcangelo Gabriele e Maometto in un'antica miniatura. Il volto di Maometto, per rispetto, non è rappresentato ed è coperto da un velo”.
Testo verbale collegato	“Egli senti se stesso profeta: dopo molti ritiri in una grotta dove – raccontò più tardi – lo visitava l'arcangelo Gabriele, formulò una nuova religione dettatagli dall'angelo”.
Descrizione	L'immagine è suddivisa in due parti adiacenti e rappresenta dodici angeli. Davanti a loro ci sono altre due angeli in piedi e alla loro destra c'è un piatto con un bricco. La seconda parte raffigura due persone: il primo si riferisce all'angelo Gabriele e il secondo, con il volto coperto, a Maometto, i cui nomi sono scritti nell'alto dell'immagine con l'alfabeto arabo.

Fonte	New York, Public Library.
Valutazione generale: la funzione dell'immagine è più decorativa che rappresentativa.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero 2, p. 126.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina. (13,4cm x 6cm)
Testo della didascalia	“Un muezzin chiama i fedeli alla preghiera , dall'alto del minareto di una moschea del Cairo”.
Testo verbale collegato	“Il primo dovere impone di pregare cinque volte al giorno con il capo rivolto alla Mecca, quando il muezzin chiama alla preghiera dall'alto del minareto, una specie di campanile della moschea , l'edificio per il culto”.
Descrizione	La fotografia raffigura un uomo in abiti tradizionali, che chiama alla preghiera dall'alto di un edificio. Alla cui destra si vede la cupola e il minareto di una moschea .
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la fotografia non è perfettamente coerente con il testo, infatti, il testo e la didascalia fanno riferimento al <i>Mu'addin</i> che chiama i fedeli alla preghiera dall'alto del minareto, mentre l'immagine raffigura un <i>Mu'addin</i> che chiama dall'alto di un edificio. La moschea e il suo minareto, invece, si vedono alla sua destra. Comunque, la fotografia rappresenta un modo tradizionale (e quasi caduto in disuso) per chiamare i musulmani alla preghiera. Oggigiorno la chiamata alla preghiera – detta <i>ādān</i> – avviene mediante l'utilizzo di microfoni o di registratori collegati a degli altoparlanti.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero 3, p. 126.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	1/8 di pagina, (7,7cm x 6,5cm)
Testo della didascalia	“Fedeli in preghiera , all'Interno di una moschea del Cairo”.
Testo verbale collegato	“Una volta alla settimana, il venerdì, i musulmani maschi devono riunirsi nella moschea, dove l'imam dirige la preghiera”.
Descrizione	La fotografia non rappresenta una preghiera collettiva, perché alcuni pregano individualmente, altri stanno uscendo dal <i>Masgid</i> .
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia non è totalmente coerente con il testo, perché il testo parla della preghiera collettiva del venerdì (e della presenza dell'imam che la dirige), mentre la foto rappresenta alcuni musulmani che pregano in modo individuale e non dietro la guida dell' <i>imām</i> .	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Passato (fine VI secolo e inizio VII secolo).

Eventi riportati:	La nascita dell'Islām. Il matrimonio di Muḥammad con Ḥadiġà.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Nuova religione; musulmano; Islām; Corano; preghiera; fede; pellegrinaggio; digiuno; elemosina; moschea; imām; diritto penale e di famiglia; regole d'igiene e di alimentazione; poligamia.
Termini e/o nomi arabi:	
Il primo:	Maometto.
Trascrizione (IPA)	Muḥammad.
Pronuncia	[muḥammad]
Definizione fornita	Non è data.
Valutazione generale: il testo utilizza il nome italianizzato di Muḥammad, ovvero, Maometto. Il quale altera notevolmente la pronuncia del nome originale, infatti, mentre Muḥammad si pronuncia [muḥammad], Maometto si pronuncia [maometto]. La definizione del nome non è fornita. Il nome, comunque, significa “il grandemente lodato”.	
Il secondo:	Allah
Trascrizione (IPA)	<i>Allāh</i>
Pronuncia	[Alla:h]
Definizione fornita:	Dio.
Valutazione generale: <i>Allāh</i> si riferisce all'Unico e al Supremo Creatore dell'universo e quindi, è più vicino alla parola <i>Iddio</i> .	
Il terzo:	<i>muslim</i>
Trascrizione (IPA)	Muslim
Pronuncia	[Muslim] ³⁰⁰
Definizione fornita	Credente.
Valutazione generale: la definizione fornita di Muslim si riferisce ad un altro termine arabo, ossia, <i>Mu'men</i> . Infatti, Muslim, si riferisce a colui che aderisce all'Islām, mentre <i>Mu'men</i> significa precisamente credente.	
Il quarto:	Islām, si trova scritta anche, Islam.
Trascrizione (IPA)	<i>Islām</i> .
Pronuncia	[Isla:m] ³⁰¹
Definizione fornita	abbandono
Valutazione generale: il termine Islām è definito correttamente come “abbandono”. Il testo scrive Islām in due modi diversi: una volta con la <i>à</i> e una volta con la <i>a</i> . Inoltre, l'Islām, è definito impropriamente come islamismo. Un termine, questo, che rimanda all'Islām politico.	
Il quinto:	Corano

³⁰⁰ La pronuncia della *s* in muslim è sorda (come in sole) e quindi si pronuncia [Muslim] e non invece [muzlim].

³⁰¹ Anche qui la pronuncia della *s* è sorda e quindi, si pronuncia [islam] e non invece [izlam].

Trascrizione (IPA)	<i>Qurān</i>
Pronuncia	[qurʔ:n]
Definizione fornita:	Nel testo è definito come “il libro sacro dell'Islam” e al suo margine è come “recitazione ad alta voce – aggiungendo che – Il libro è diviso in 114 capitoli detti sure, cioè 'rivelazioni', suddivisi in circa 6200 sezioni o versetti” (p. 125).
Valutazione generale: la definizione è abbastanza corretta. In arabo, infatti, il termine ha diversi significati, come “leggere ad alta voce” o “memorizzare e conservare”.	
Il sesto:	Muezzìn. Scritta anche, muezzin
Trascrizione (IPA)	<i>Mu'addin</i>
Pronuncia	[muʔaððin]
Definizione fornita:	Nel testo: “il <i>muezzìn</i> chiama alla preghiera dell'alto del minareto, una specie di campanile della moschea” (p. 126).
Valutazione generale: il testo trascrive la parola <i>Mu'addin</i> in due modi differenti: Muezzìn e muezzin. La pronuncia di entrambe le parole è simile a quella dialettale, in cui la consonante enfatica <i>d</i> viene pronunciata [z] anziché [ð]. Nel definire il termine “ <i>muezzin</i> ”, il testo parla della <i>Mi'danah</i> , definendola imprecisamente minareto. Quest'ultima parola deriva dall'arabo “ <i>manāra</i> ”, la cui radice è (n w r), che significa “illuminare”. Detto ciò, la parola minareto (<i>manāra</i>) si riferisce di più al “faro”. Infatti, di solito la parola “ <i>manāra</i> ” non viene utilizzata per riferirsi alla <i>Mi'danah</i> , ma se quest'ultima comprende anche la funzione della “ <i>manāra</i> ” – quella di fungere da un punto di riferimento per la navigazione o di illuminare una zona – essa può essere chiamata così.	
Il settimo:	imàm
Trascrizione (IPA)	<i>Imām</i>
Pronuncia	[ima:m]
Definizione fornita	Nel testo: “ <i>l'imàm</i> dirige la preghiera”. Al margine del testo: “ <i>imam</i> è un uomo riconosciuto dai fedeli come onesto e istruito nella religione” (p. 126).
Valutazione generale: il termine <i>imām</i> è trascritto con la <i>a</i> accentata anziché lunga. Letteralmente, <i>Imām</i> si riferisce a chi si trova in prima fila rispetto agli altri ed è considerato l'esempio da seguire ³⁰² , ovvero, la “guida”. In ogni caso, le informazioni presenti al margine del testo rimandano alle caratteristiche dell'imam e non alla definizione del termine.	
L'ottavo:	Ramadàn
Trascrizione (IPA)	<i>Ramaḍān</i>
Pronuncia	[ramaḍa:n]
Definizione fornita:	Nel testo: “il nono mese dell'anno musulmano, quello in cui Maometto ebbe la rivelazione di essere stato scelto come profeta” (p. 126).
Valutazione generale: la definizione di <i>Ramaḍān</i> è coerente. Nella trascrizione del termine la <i>a</i> lunga è scambiata con quella accentata e inoltre, la lettera <i>d</i> enfatica (occlusiva dentale sonora faringalizzata) è stata scritta in modo semplice con la <i>d</i> (occlusiva dentale sonora).	

³⁰² Cfr. Dizionario arabo al-Baheth al-Arabi, <<http://www.baheth.info/>> (13/03).

Simile scelta è molto comune nella lingua italiana, e in tante altre lingue, a causa della difficoltà di trascrivere consonanti enfatiche.	
Il nono:	Sunne (pl.)
Trascrizione (IPA)	Sunna (sing.)
Pronuncia	[sunna]
Definizione fornita:	“[...] le <i>sunne</i> , cioè i detti e gli atti del Profeta non presenti nel Corano, ma tramandati dai suoi antichi compagni” (p. 127).
Valutazione generale: nel testo si trova il termine <i>sunna</i> al plurale, ma in arabo si utilizza spesso al singolare per indicare gli atti e detti del Profeta.	
La descrizione del Profeta Muḥammad e dell'Islām	
Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del <i>Qurān</i>	
Luogo e anno di nascita	<i>Macca</i> , nel 570.
Discendenza	
Descrizione	
Mestiere	Cammelliere.
Eventi accaduti durante la sua vita	<ul style="list-style-type: none"> • “Da giovane fece il cammelliere e durante i suoi continui spostamenti, che le permisero di conoscere le religioni monoteiste” ; • “Verso i venticinque anni sposò una ricca vedeva quarantenne”; • “dopo molti ritiri in una grotta dove – raccontò più tardi – lo visitava l'arcangelo Gabriele, formulò una nuova religione” (p. 125).
Valutazione generale: la descrizione di Muḥammad inizia con informazioni relative al luogo e alla data della Sua nascita, concentrandosi esclusivamente su tre punti: il Suo mestiere di cammelliere anziché commerciante; il matrimonio con Ḥadīḡah e i Suoi spostamenti.	
Muḥammad, il Profeta:	
Stato interiore prima della rivelazione	<ul style="list-style-type: none"> • “Non si sentì più appagato della vita agiata che conduceva”. • “Era tormentato da dubbi religiosi e la tradizionale fede negli idoli non bastava a dargli pace” (p. 125).
Rivelazione e predicazione	<ul style="list-style-type: none"> • “Egli sentì se stesso profeta: dopo molti ritiri in una grotta [...] lo visitava l'arcangelo Gabriele, formulò una nuova religione dettatagli dall'angelo” (p. 125).
Descrizione del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “Ora c'era Maometto, il profeta più grande, per mezzo del quale Allah rivelava definitivamente la sua legge” (p. 125).
Detti/azioni del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto aveva dichiarato, infatti, che la kaaba era stata costruita da Abramo” (p. 126). • “Maometto ammetteva la schiavitù, anche se liberare gli schiavi era un atto gradito ad Allah” (p. 127). • “Accolse anche il principio ebraico della «legge del taglione»” (p. 127). • “Vietò la raffigurazione di Allah” (p. 127). • “La dottrina di Maometto permise la poligamia, ma limita a quattro il numero di mogli che un musulmano può avere e obbliga l'uomo a mantenerle tutte con uguale dignità” (p. 127).

Valutazione generale: la descrizione del periodo antecedente la rivelazione contiene alcune imprecisioni, che riguardano la fede negli idoli e la schiavitù. L'essere Profeta è riportato nel testo come un “sentire” e solo dopo, si parla delle visite dell'arcangelo Gabriele. Infine, le prescrizioni contenute nel *Qurān* vengono attribuite al Profeta e non invece ad *Allāh*.

L'Islām:

Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “Una nuova religione, l'islamismo” (titolo, p. 125); • “una nuova religione, predicata da Maometto: una religione monoteista, come le religioni ebraica e cristiana, in cui si adorava un solo Dio” (p. 125); • “Maometto [...] formulò una nuova religione” (p. 125); • “Islām significa «abbandono», e la nuova religione prese il nome di islamismo”(p. 125). • “La religione musulmana è costituita da alcune regole fondamentali” (p.126) • “con questa frase [le due testimonianze di fede] l'islamismo si distingue nettamente sia dal politeismo, sia dalle altre due religioni monoteiste”; • “l'Islām veniva presentato come la rinascita della vera religione, che gli ebrei e i cristiani avevano corrotto” (p. 126).
Tratti comuni con le religioni monoteiste	<ul style="list-style-type: none"> • Con l'Ebraismo e il Cristianesimo: <ul style="list-style-type: none"> • L'adorazione di un solo Dio. • La rivelazione delle leggi divine tramite i Profeti. • Il digiuno, anche se in forme e giorni diversi (scheda, p. 137). • Con il Cristianesimo: <ul style="list-style-type: none"> • Credere nella resurrezione dei corpi. • Temere il giorno del Giudizio universale. • Credere nell'esistenza dell'inferno e del paradiso. • Con l'Ebraismo: <ul style="list-style-type: none"> • Vietare la raffigurazione di Allāh. • Proibire di mangiare la carne di maiale. • La circoncisione (scheda a p. 137).
Tratti differenti dalle religioni monoteiste	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] come testimonianza di fede: «Non vi è altro dio al di fuori di Allah e Maometto è il suo profeta». Con questa frase l'islamismo si distingue nettamente sia dal politeismo, sia dalle altre due religioni monoteiste, ebraismo e cristianesimo” (p. 126). • “Maometto aveva dichiarato, infatti, che la <i>kaaba</i> era stata costruita da Abramo, che già credeva in un unico Dio. In questo modo l'islām veniva presentato come la rinascita della vera religione, che gli ebrei e i cristiani hanno corrotto” (p. 126). • “Maometto non creò una Chiesa. Non istituì una gerarchia ecclesiastica [...]. Non proclamò l'esistenza di sacramenti o dogmi complicati”. (p. 126). • “Ogni credente professa la sua fede come vuole, purché rispetti i doveri e ispiri la sua vita ai principi del Corano” (p. 127); • “oltre alle verità di fede, nel Corano sono contenute anche molte norme che riguardano la vita sociale [...]. Per questo il Corano è diventato la base della legislazione e del sistema giudiziario di molti stati islamici” (p. 127).

	<ul style="list-style-type: none"> • “La dottrina di Maometto permette la poligamia [...] il marito può divorziare dalle mogli con estrema semplicità. Non è ammesso l'inverso; inoltre non è la donna a dare il consenso al matrimonio, ma suo padre. La condizione della donna è penalizzata [...]” (p. 127).
<p>Valutazione generale: l'unità di analisi riporta alcuni aspetti che accomunano l'Islām alle religioni monoteiste, seguiti poi da altri che lo differenziano. Tra quest'ultimi, in particolare, si sono potute rivelare informazioni imprecise.</p>	
<p>I pilastri dell'Islām:</p>	
<p>Le due testimonianze <i>aš-šahādatayn</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Sono chiamate: “la fede nell'unico dio”. • “I fedeli sono tenuti a proclamare nella preghiera, come testimonianza di fede: «Non vi è altro dio al di fuori di Allah e Maometto è il suo profeta»” (p. 126).
<p>Valutazione generale: la prima definizione delle <i>šahādatayn</i> non considera la parte relativa al Profeta (pbsl).</p>	
<p>La preghiera rituale <i>"aṣ-Ṣalāt"</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • “Il primo dovere impone di pregare cinque volte al giorno con il capo rivolto alla Mecca”. • “Il venerdì, i musulmani maschi devono riunirsi nella moschea [...]. Le donne vanno alla moschea solo se lo desiderano [...] sono incoraggiate a rimanere a casa” (p. 126).
<p>Valutazione generale: il numero della preghiera è riportato correttamente, ma la direzione della “<i>Qibla</i>” verso cui si dirigono i musulmani per la preghiera è precisamente la <i>Ka'ba</i>. Il testo accenna inoltre, all'obbligo per i musulmani di compiere la preghiera collettiva del venerdì, precisando che le donne sono esentate da questo obbligo.</p>	
<p>L'elemosina <i>"az-zakāt"</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] obbliga ogni credente a soccorrere i poveri e i bisognosi, facendo beneficenza e pagando le elemosine stabilite dalle legge” (p. 126).
<p>Valutazione generale: la <i>zakāt</i> – letteralmente “purificazione”³⁰³ – è tradotta in italiano con “elemosina”. Un termine, questo, che non rende perfettamente il significato di <i>zakāt</i>. Nonostante ciò, il testo chiarisce il suo significato come un'imposta stabilita dalla legge al fine di soccorrere i poveri.</p>	
<p>Il digiuno <i>"aṣ-ṣiyām o aṣ-ṣawm"</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • “nel mese di Ramadàn [...] tutti i fedeli hanno l'obbligo del digiuno dall'alba fino al tramonto. Da questo dovere sono esentati i bambini e i malati” (p. 126).
<p>Valutazione generale: il <i>ṣiyām</i> è introdotto nel testo in modo sintetico, senza spiegare il motivo per cui si fa o quali sono le condizioni per poterlo fare e altro. Tra le varie categorie di persone esentati dal <i>ṣiyām</i> il testo parla solo di due.</p>	
<p>Il pellegrinaggio <i>"al-Ḥaġġ"</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • “Terzo dovere dei credenti, a meno che non siano poverissimi, è il recarsi alla Mecca in pellegrinaggio per venerare la pietra nera, l'unico oggetto sacro approvato da Maometto” (p. 126).
<p>Valutazione generale: il testo considera la possibilità economica come unica condizione per compiere il <i>Ḥaġġ</i>, trascurando le altre. Inoltre, il testo afferma impropriamente che i musulmani compiono il <i>Ḥaġġ</i> per venerare la pietra nera, ma nell'Islām nessun essere o oggetto può essere venerato.</p>	

³⁰³ Dizionario al-Baḥeth al-Arabi, cit.

Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro
In questa unità d'analisi esistono alcune imprecisioni che riguardano i pilastri dell'Islām e alcuni regole presenti nel <i>Qurān</i> .
Educazione interculturale
Valutazione generale: nonostante la presenza di alcune informazioni imprecise si nota che l'unità d'analisi fornisce varie informazioni miranti a conoscere in generale l'Islām e a sviluppare la capacità di confronto tra le religioni monoteiste in base agli aspetti comuni e differenti. Un fattore questo, che potrebbe essere utile al fine di promuovere la conoscenza reciproca tra le varie culture e quindi a favorire i rapporti interculturali e interreligiosi.

TESTO II: LA VALIGIA DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	108-111
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi prima dell'Islam; <ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi e i loro culti ; • Maometto e l'Islam <ul style="list-style-type: none"> • Chi era Maometto? • I “pilastri” dell'Islam; • La rivoluzione di Maometto.
Scheda/e	Ritratti: Maometto è scelto come Profeta dell'Islam (p. 110).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 3 pagine di 10 colonnine di circa 176 righe.
Genere testuale	Espositivo
Fonte	Non è riportata, eccetto per la citazione del <i>Qurān</i> .
Esercizi	<p>Esercizi 1,3,4,5 (pp. 118-119) e si focalizzano su:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Es. 1: Il significato di termini propri del mondo arabo-islamico; • Es. 3: “I punti fondamentali che contraddistinguono la dottrina musulmana (tipo di religione, pilastri, organizzazione del culto, testi sacri)”; • Es. 4: Le profonde modifiche all'interno della civiltà araba provocate dalla diffusione dell'islamismo (istituzione della religione, istituzione della società e istituzione della politica interna e esterna). • Es. 5: Le istituzioni maggiormente modificate.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: lo spazio dedicato al tema è abbastanza ampio ed è arricchito di due schede di approfondimento: la prima è dedicata a Muḥammad (pbsl) e la seconda al <i>Qurān</i> .	
Apparato iconografico	

Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 109.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina: (16,5cm x 10,5cm)
Testo della didascalia	“La nascita di Maometto, miniatura del XIII secolo.”
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Maometto e l'Islam”.
Descrizione	La miniatura rappresenta la scena della nascita di Muḥammad, dove è raffigurata la madre e alcune donne che prendono cura di lei. A sinistra, sono raffigurati due angeli, uno dei quali porta il neonato e vicino a lui c'è una donna che tiene un recipiente in mano. L'altro angelo, invece, tiene in mano un incensiere.
Fonte	Si parla solo del secolo a cui appartiene la miniatura.
Valutazione generale: il contenuto dell'iconografia, come per la maggior parte delle miniature, non è coerente con il principio della religione islamica, che vieta la raffigurazione degli esseri umani. Inoltre, la sua funzione è maggiormente decorativa.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 110.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina: (10cm x 15,3cm)
Testo della didascalia	“Miniatura raffigurante il volo notturno di Maometto da Gerusalemme a La Mecca, miniatura persiana del XVI secolo” (p. 110).
Testo verbale collegato	La scheda “Maometto è scelto come Profeta dell'Islam”.
Descrizione	La miniatura raffigura una persona sul dorso di un cavallo, che è circondato da angeli. L'immagine è corredata anche da scritte.
Fonte	Miniatura persiana del XVI secolo.
Valutazione generale: la miniatura è d'origine persiana che risale al XVI secolo (1539-1543). Essa, secondo la database della <i>British Library</i> ³⁰⁴ , fa parte delle poesie del poeta persiano Nizami Gandzevi, chiamate <i>Khamsa di Nizami</i> , letteralmente i cinque poemi. La parte scritta della miniatura è opera di Shah Mahmud Nishapuri (d. 1564-5), mentre l'autore del disegno è rimasto ignoto.	
Il contenuto della miniatura non è coerente con la didascalia, in quanto raffigura la seconda tappa del viaggio notturno del Profeta Muḥammad (p̄bsl), detta ascensione (<i>Mi'rāğ</i>) e non invece la prima tappa (detta <i>isrā'</i>). Inoltre, il viaggio notturno in questione partiva dalla <i>Macca</i> verso Gerusalemme e non invece da Gerusalemme verso la <i>Macca</i> come si riporta nella medesima didascalia. Infine, si è potuto notare – dalla direzione della scrittura e dal confronto con l'immagine della miniatura originale, ospitata attualmente dalla British Library – che l'immagine è capovolta in direzione orizzontale.	
Terza iconografia:	

³⁰⁴ Cfr. British Library. Online Gallery Sacred Texts. Explore treasures of the world's great faiths, *Picturing the Profet*, <<http://www.bl.uk/onlinegallery/sacredtexts/nizami.html>> (06/13).

Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 111.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	¼ di pagina: (12cm x 14cm)
Testo della didascalia	“Ogni anno, in occasione del Ramadàn, si raccolgono alla Mecca centinaia di migliaia di fedeli musulmani. Qui è situata la Ka'ba, l'edificio cubico che custodisce la Pietra nera. La costruzione è ricoperta da un immenso velo di prezioso velluto nero, sul quale sono ricamati in oro alcuni versetti del Corano. Il velo è rinnovato ogni anno” (p. 111).
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “La rivoluzione di Maometto” (p. 111).
Descrizione	La fotografia rappresenta i pellegrini in una preghiera collettiva presso la <i>Ka'ba</i> .
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è abbastanza coerente col testo principale, in quanto parla dell'unificazione degli arabi in “ <i>un'unica grande comunità</i> ” e la fotografia rappresenta infatti i musulmani uniti attorno alla <i>ka'ba</i> . Dall'altra parte, l'unione dei musulmani attorno alla <i>Ka'ba</i> per compiere il pellegrinaggio minore (detto <i>'Umra</i>) non avviene solamente durante il mese di <i>Ramaḍān</i> , ma in qualsiasi mese.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Passato (579, 622, 630; 632).
Eventi riportati:	<ul style="list-style-type: none"> • La nascita di Muḥammad; • L'apparizione dell'arcangelo Gabriele; • Le rivelazioni divine; • La <i>Hiġra</i> verso la <i>Madīna</i>; • Il ritorno alla <i>Macca</i>. • Il matrimonio di Muḥammad con Ḥadīġah; • L'unificazione degli Arabi; • La morte del Profeta
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Maometto, mercante, rivelazioni divine, nuova fede, Pietra nera, Profeta di Allah, Islam, sottomissione dell'uomo, professione di fede, preghiera quotidiana, elemosina, digiuno, pellegrinaggio, unica grande comunità.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	Quraish
Trascrizione (IPA)	<i>Qurayš</i> .
Pronuncia	[qurajʃ]
Definizione fornita	Non è data.
Valutazione generale: la trascrizione di <i>Qurayš</i> permette una pronuncia simile all'originale.	

Il secondo:	shahada
Trascrizione (IPA)	Šahāda
Pronuncia	[ʃaha:da]
Definizione fornita	La professione di fede
Valutazione generale: la professione di fede in arabo è al duale: Šahādatān o Šahādatayn e non al singolare (Šahāda). A prescindere dalla lunghezza delle vocali, la trascrizione del termine consente una pronuncia simile all'originale.	
Il terzo:	salat
Trascrizione (IPA)	Šalāt
Pronuncia	[sala:t]
Definizione fornita	La preghiera quotidiana
Valutazione generale: la trascrizione del termine permette una pronuncia abbastanza simile all'originale. In particolare, la prima vocale nella parola Šalāt è breve, mentre la seconda è lunga. Inoltre, il suono della š (fricativa dentale sorda faringalizzata) si differenzia da quello della s (fricativa alveolare sorda). Infatti, la pronuncia della š è simile alla s in sun (inglese).	
Il quarto:	zakat
Trascrizione (IPA)	zakāt
Pronuncia	[zaka:t]
Definizione fornita	L'elemosina
Valutazione generale: a prescindere dalla lunghezza delle vocali, la trascrizione del termine permette una pronuncia vicina all'originale. Tuttavia, la definizione della Zakāt, come elemosina, non rende perfettamente il suo significato originale.	
Il quinto:	saum
Trascrizione (IPA)	Šawm
Pronuncia	[sawm]
Definizione fornita	Il digiuno
Valutazione generale: La trascrizione del termine è simile alla parola araba, anche qui la s è una fricativa dentale sorda faringalizzata (enfatica sorda).	
Il sesto:	hagg
Trascrizione (IPA)	Hağğ
Pronuncia	[ħaɖɖ]
Definizione fornita	Il pellegrinaggio
Valutazione generale: a prescindere dalla difficoltà di trascrivere la h aspirata in italiano, la trascrizione di Hağğ nel testo altera la pronuncia della parola. Infatti, la g finale in “hagg” si pronuncia qui come l'occlusiva velare sonora [g] e non invece come la fricativa palato-alveolare sonora [ɖɖ] ³⁰⁵ . Detto ciò, la sua pronuncia corrisponde ad un dialetto dell'arabo, come quello egiziano, e non all'arabo classico.	

³⁰⁵ Il suono della [g] è simile alla g di goal, mentre quello della [ɖɖ] è simile alla g di giardino.

Termini precedentemente analizzati:	
Il primo:	Maometto
Il secondo:	Qur'an: è definito “recitazione”.
Il terzo:	Allah: è definito “l'unico vero Dio e in quanto tale può tutto, non è mai stato generato perché esiste da sempre, non è conoscibile e neppure rappresentabile”.
Il quarto:	Higra: è definita “migrazione”.
Il quinto:	Islam: è definito “totale sottomissione a Dio”.
Il sesto:	Muslim: è definito “colui che si sottomette” e che “deriva dalla radice araba sIm, che indica appunto l'abbandono a Dio senza condizioni”.
Valutazione generale: la definizione dei termini precedenti è corretta e la loro trascrizione adotta di più la forma italianizzata.	
La descrizione del Profeta Muḥammad e dell'Islām	
Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del <i>Qurān</i>	
Luogo e anno di nascita	<i>Macca</i> , intorno al 570.
Discendenza	“Maometto nacque a La Mecca intorno al 570, da una famiglia che faceva parte della tribù dei Quraish” (p. 109).
Descrizione	
Mestiere	<ul style="list-style-type: none"> • “Sino all'età di quarant'anni circa fece il mercante” (p. 109). • “Dopo aver lavorato per un certo tempo come pastore [...]” (p. 110).
Eventi accaduti durante la sua vita	<ul style="list-style-type: none"> • La morte di suo padre Abdullah e di sua madre Amīna; • La sua adozione da parte del nonno e poi dallo zio paterno; • Il mestiere che lo permette di viaggiare in Siria; • Il matrimonio con Ḥadīḡah (la ricca vedova quarantenne); • La nascita di quattro figlie; • L'abbandono dell'attività commerciale per dedicarsi alla meditazione (pp. 109-110)
Valutazione generale: la descrizione di Muḥammad inizia con informazioni relative alla Sua nascita e infanzia. In particolare si parla dei Suoi genitori e parenti, del Suo lavoro e del Suo incontro con Ḥadīḡah (la sua futura moglie e la madre delle sue figlie), senza menzionare la nascita dei due figli maschi, Qāsim e Abdu al-Lāh, che morirono però in tenera età.	
Muḥammad, il Profeta:	
Stato interiore prima della rivelazione	“Insoddisfatto della vita che conduceva, abbandonò progressivamente ogni attività commerciale e si dedicò con crescente intensità alla meditazione. Era interessato ad approfondire alcune tematiche religiose, in particolare a comprendere quale fosse la vera fede da seguire, combattuto fra il politeismo [...] e il monoteismo di Allah” (p. 110).
Rivelazione e predicazione	<p>Nel testo, p. 109:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Nel 610, secondo la tradizione, una notte, gli apparve l'arcangelo Gabriele, che gli ordinò di pregare e recitare [...] la parola divina”; • “Numerose furono le rivelazioni divine che il Profeta ricevette

	<p>durante le sue visioni: Maometto era stato scelto dal cielo per ricevere e annunciare il messaggio di Allah”;</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Da quel momento egli dedicò la sua vita a predicare la nuova fede”. <p>Nella scheda “ritratti”, p. 110:7</p> <ul style="list-style-type: none"> • “All'età di quarant'anni, di notte, in una grotta gli apparve l'arcangelo Gabriele che gli ordinò: «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Grida in nome del tuo Signore, che ha creato l'uomo [...]» O Muhammad, tu sei il messaggero di Dio”; • “Maometto si spaventò, ma fu rassicurato dalla moglie Khadigia”; • “Le visioni continuarono e lentamente Maometto comprese di essere stato scelto come intermediario fra Dio e gli altri uomini come profeta di Allah, per annunciare l'unica religione vera (l'Islam, per l'appunto) [...] intorno al 610, iniziò pubblicamente la sua predicazione a La Mecca”.
Descrizione del Profeta	Non sono presenti.
Detti/azioni del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “fu in grado di eliminare gli antichi culti pagani presenti in questi territori [...] riuscì a coordinare sotto il suo controllo le diverse tribù” (p. 108); • “dedicò la sua vita a predicare la nuova fede” (p. 109); • “cambiò completamente la società e i valori che la caratterizzavano: egli riuscì a trasformare l'Arabia preislamica, politicamente debole e divisa, in un'unica grande comunità, la <i>umma</i>” (p. 111).
<p>Valutazione generale: la descrizione del periodo che precede e segue la rivelazione del <i>Qurān</i> contiene informazioni utili a conoscere l'Islām e il Profeta. Tuttavia, ci sono alcune imprecisioni, innanzitutto, Muḥammad non era combattuto fra il politeismo e il monoteismo, Egli infatti non ha mai creduto nel politeismo. Va segnalato inoltre, che il verbo “leggi!”, presente nel primo versetto citato, è tradotto erroneamente come “grida!”. Infine, la frase di Gabriele “O Muhammad, tu sei il messaggero di Dio” non è separata dal versetto citato.</p>	
L'Islām:	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “La nuova fede predicata da Maometto – l'Islam, – era un monoteismo assoluto, caratterizzata da una totale sottomissione dell'uomo alla volontà di Dio” (p. 109); • “nell'islamismo [...]” (p. 109); • “religione islamica” (p. 109) • “fede musulmana” (p. 109); • “l'unica religione vera” (p. 110).
Tratti comuni con le religioni monoteiste	
Tratti differenti dalle religioni monoteiste	<ul style="list-style-type: none"> • “Nell'islamismo non ci sono né sacerdozio né sacramenti e il culto è molto sobrio” (p. 109); • “È inoltre proibito il consumo di carne di maiale e delle bevande alcoliche”(p.109); • “La vita di questa nuova comunità era regolamentata dal Corano, le cui norme erano considerate valide per tutti gli aspetti della vita umana [...] religione e politica sono fra loro profondamente legate” (p. 111).

Valutazione generale: l'Islām è presentato coerentemente come una religione monoteista, caratterizzata dalla sottomissione dell'uomo alla volontà di <i>Allāh</i> . Il testo si focalizza solo sui tratti che differenziano l'Islām dalle altre religioni, senza considerare quelli che le accomunano.	
I pilastri dell'Islām:	
Le due testimonianze <i>aš-šahādatayn</i>	• “la professione di fede (<i>shahada</i> : non c'è divinità all'infuori di Allah e Maometto è il suo messaggero” (p. 109).
Valutazione generale: la definizione delle <i>šahādatayn</i> è corretta, però nella trascrizione del termine si utilizza il singolare <i>shahada</i> .	
La preghiera rituale “ <i>aš-ṣalāt</i> ”	• “la preghiera quotidiana [...] che può essere solo di lode e non di richiesta” (p. 109).
Valutazione generale: il testo definisce la <i>Ṣalāt</i> come la preghiera quotidiana e precisa che essa può essere solo di lode.	
L'elemosina “ <i>az-zakāt</i> ”	• “l' elemosina per i poveri” (p. 109).
Valutazione generale: la <i>zakāt</i> è tradotta in modo molto sintetico. Secondo il testo, essa è destinato unicamente ai poveri, senza considerare le altre categorie.	
Il digiuno “ <i>aš-ṣiyām</i> ”	• “Il digiuno nel mese di Ramadan” (p. 109)..
Valutazione generale: l'unica informazione riportata sul digiuno riguarda il mese in cui si compie.	
Il pellegrinaggio “ <i>Ḥağğ</i> ”	• “l'obbligo, per chi ne abbia i mezzi, di fare almeno una volta nella vita un pellegrinaggio ” (p. 109)..
Valutazione generale: il <i>Ḥağğ</i> è presentato come un obbligo da fare almeno una volta nella vita, riferendosi al requisito generale per poter fare il <i>Ḥağğ</i> , ovvero, il possesso dei mezzi necessari.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Etnocentrismo:	
<ul style="list-style-type: none"> • L'utilizzo di “islamismo” come sinonimo di “<i>Islām</i>”; • Gli insegnamenti dell'Islām sono attribuiti impropriamente a Muḥammad e non invece ad <i>Allāh</i>. 	
Parzialità:	
<ul style="list-style-type: none"> • La <i>zakāt</i> è presentata come un dovere nei confronti ai poveri, senza considerare gli altri destinatari della <i>Zakāt</i>; • Il testo riporta che Profeta ebbe da Ḥadīğah solo quattro figlie, senza considerare i figli maschi (morti in tenera età). 	
Informazioni errate:	
<ul style="list-style-type: none"> • Il testo riporta che Muḥammad fu combattuto tra politeismo e monoteismo. 	
Educazione interculturale	
L'unità di analisi trasmette le seguenti idee:	
<ul style="list-style-type: none"> • l'Islām è una religione monoteista che regola la vita dei musulmani, perfino quella politica. Nell'Islām ci sono cinque doveri e altre norme legate all'alimentazione. • Muḥammad è il Profeta dell'Islām, che riuscì ad unificare le tribù arabe. 	

Valutazione generale: il testo dedica una particolare attenzione alla vita di Muḥammad prima e dopo la rivelazione e valorizza il Suo ruolo nell'unificazione delle tribù arabe. Tuttavia, il testo riporta sinteticamente i pilastri dell'Islām senza chiarire il significato di questi doveri o le loro ricadute sui vari aspetti della vita. Sono apparse alcune informazioni parziali e errate, al quale si aggiunge una imprecisa traduzione di un versetto coranico. Nonostante ciò, il testo adotta prevalentemente una prospettiva islamocentrica.

TESTO III: LE TAPPE DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	110 e 112-115
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi alla conquista del Mediterraneo <ul style="list-style-type: none"> • Maometto riunisce gli Arabi. • Le regole fondamentali di vita. • L'unica divinità comune a tutti gli Arabi è Allah (ultimo paragrafo). • Maometto predica una nuova religione. • I precetti che un fedele deve rispettare.
Scheda/e	<ul style="list-style-type: none"> • Tutta la terra è una moschea (p. 115).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 3 pagine.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • “Per imparare” (p. 111): si chiede, nel primo esercizio, di indicare in che modo Maometto cambiò la storia degli arabi e, nel secondo esercizio, di elencare <i>“le principali regole imposte da Maometto ai fedeli dell'Islām”</i>. • Esercizio 2 (p. 121): riguarda i significati delle seguenti parole arabe: islām, musulmano, ègira, califfo, Corano e ramadàn.
Obiettivo didattico	Espliciti a pagina 108.
Valutazione generale: lo spazio dedicato a questo tema è abbastanza ampio ed è arricchito di scheda di approfondimento.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 111.
Tipo	Miniatura
Ampiezza e dimensione	Circa 1/10 di pagina: (5,8cm x 8cm).
Testo della didascalia	“La tomba di Maometto nella moschea di Medina, circondata da una grata di ferro e ottone”.

Testo verbale collegato	Non è specificato.
Descrizione	La miniatura raffigura il cortile di una moschea, dove c'è una grata di ferro circondata da una fiamma. In alto è scritto il trentacinquesimo versetto del <i>Qurān</i> tratto dal XXIV capitolo.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con la didascalia e la sua funzione è per lo più decorativa.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 113.
Tipo	Miniatura..
Ampiezza e dimensione	Circa 1/10 pagina: (6cm x 6,5cm).
Testo della didascalia	“ <i>Maometto</i> ”.
Testo verbale collegato	Non è specificata ma è collegata al paragrafo “ <i>Maometto predica una nuova religione</i> ” (p. 113).
Descrizione	La miniatura raffigura un uomo che prega mentre è inginocchiato su un tappeto. Intorno al capo è designata, come accade di solito nelle miniature turche, una fiamma.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la miniatura non è coerente con il divieto di raffigurare gli esseri animati e la sua funzione è più decorativa che rappresentativa.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 114.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/6 pagina. (10,7cm x 8,1cm)
Testo della didascalia	“Le trombe del califfo annunciano l'inizio dei festeggiamenti per la fine del ramadān”.
Testo verbale collegato	Non è specificato, ma è relativo al quarto paragrafo “ <i>I precetti che il fedele deve rispettare</i> ” (p. 114).
Descrizione	La miniatura raffigura un gruppo di uomini a cavallo, alcuni tengono in mano degli stendardi, due invece suonano le trombe e un altro suona i tamburi.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la miniatura raffigura un momento relativo alla festa della fine di <i>Ramaḍān</i> , detta <i>ʿĪd al-Fiṭr</i> .	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 115.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	1/8 di pagina, (9,9cm x 6,3cm)

Testo della didascalia	“L'interno della grande moschea di Cordova (fine del X secolo). Le diciannove navate sono sorrette da 665 colonne”.
Testo verbale collegato	La scheda “Tutta la terra è una moschea” (p. 115).
Descrizione	La fotografia rappresenta l'interno della moschea di Cordova.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con il testo e la sua funzione è rappresentativa.	
Quarta iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 115.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ di pagina: (10cm x 11cm)
Testo della didascalia	“La moschea di Omar a Gerusalemme, eretta nel 687”.
Testo verbale collegato	La scheda “Tutta la terra è una moschea”.
Descrizione	La fotografia raffigura la moschea di “La Cupola della Roccia” a Gerusalemme, detta <i>al-Masğid al-Aqṣā</i> .
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente col testo, ma non lo è con la didascalia, perché la moschea in questione non è quella di Omar come riporta il testo, ma è quella di “La Cupola della Roccia”.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Passato (570).
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • La nascita di Muḥammad; • I suoi viaggi; • Il matrimonio di Muḥammad con Ḥadiğā; • La predicazione della nuova religione.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Corano, Islām, pregare, muezzin, digiuno, elemosina, pellegrinaggio, la Mecca.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi ³⁰⁶ : <i>mu'addin</i> . Questa parola è trascritta in modo simile all'originale.	
Termini precedentemente analizzati: Allah, Islām, muslim, muezzin e Mecca.	
Valutazione generale: la trascrizione dei termini precedenti è simile a quella seguita nei precedenti testi, in quanto utilizza la forma italianizzata.	
La descrizione del Profeta Muḥammad e dell'Islām	
Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del <i>Qurān</i>	

³⁰⁶ Per evitare di ripetere l'analisi delle parole arabe, ci si limita ad analizzare solo quelle nuove, mentre quelle analizzate prima saranno solo elencate.

Luogo e anno di nascita	<i>Macca</i> , nel 570.
Discendenza	<ul style="list-style-type: none"> • “Egli era figlio di mercanti” (p. 110); • “Maometto nacque [...] da una famiglia di mercanti” (p. 113).
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “L'intelligenza, l'equilibrio e la saggezza di Maometto piacquero alla vedova” (p. 113).
Mestiere	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto fu assunto a servizio dalla ricca vedova Khadigia, la quale dirigeva un grande traffico carovaniero” (p. 113).
Eventi accaduti durante la sua vita	<ul style="list-style-type: none"> • La sua adozione da parte dello zio paterno; • I suoi frequenti viaggi in Palestina e in Siria; • Il suo lavoro per Ḥadīḡah; • Il matrimonio con Ḥadīḡah; • Il ritiro spirituale di Muḥammad; • La rivelazione; • La predicazione dell'Islām; • Il viaggio notturno del Profeta.
<p>Valutazione generale: la descrizione di Muḥammad (pbsl) inizia fornendo delle informazioni relative al luogo e alla data della Sua nascita; nonché alla Sua infanzia e gioventù. In particolare, si accenna al lavoro con Ḥadīḡah, al loro matrimonio e ai Suoi viaggi compiuti assieme allo zio fuori dalla <i>Macca</i>. Si parla infine, del periodo che precede la rivelazione e l'inizio della predicazione dell'Islām.</p>	
<p>Muḥammad, il Profeta:</p>	
Stato interiore prima della rivelazione	<ul style="list-style-type: none"> • “Le tribù più ricche [...] manifestarono il desiderio di rendere più moderna la società, ma anche le altre volevano cambiare la loro condizione arretrata. Fu Maometto a rispondere a queste esigenze e a cambiare profondamente il popolo arabo. Egli era figlio di mercanti, aveva viaggiato molto e aveva conosciuto le rei monoteiste [...] e capi che gli Arabi, dispersi e ancora politeisti [...] avevano bisogno di un unico dio capace di farli sentire uniti” (p. 110); • “Maometto poté dedicarsi alla meditazione e andò ripensando a tutto ciò che aveva visto e conosciuto nei suoi viaggi attraverso i paesi cristiani” (p. 113).
Rivelazione e predicazione	<ul style="list-style-type: none"> • “Perciò, in seguito a quella che egli chiamò un'<i>illuminazione</i>, cominciò a predicare la religione dell'unico dio, Allah. Maometto sosteneva, infatti, di esserne il profeta [...]. Impose l'assoluta sottomissione dei fedeli al volere di Allah” (p. 110); • “Tra gli Arabi era diffusa l'aspirazione al cambiamento, al miglioramento dei rapporti fra tribù, all'unità. Un uomo che si disse mandato da Dio, si fece interprete di queste aspirazioni e da un popolo nomade e disperso creò uno Stato unitario” (p. 112); • “A quarant'anni, a seguito di una visione, egli si diede a predicare una nuova religione” (pp. 113-114).
Descrizione del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “Il vero grande profeta” (p. 114).
Detti/azioni del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto diede ai fedeli alcune regole fondamentali da rispettare [...] questi precetti, insieme a racconti esemplari e regole legislative, furono raccolti dallo stesso Maometto nel libro sacro dell'Islām, il

	<p>Corano” (p. 110);</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Un uomo, che si disse mandato da Dio, si fece interprete di queste aspirazioni e da un popolo nomade e disperso creò uno Stato unitario” (p. 112). • “Predicò una religione monoteista” (p. 114); • “[...] secondo la leggenda, Maometto «recitava» le parole che Allah gli rivelava (p. 115). • “Maometto si creò ben presto dei nemici e fu costretto ad allontanarsi dalla Mecca nel 622. [...] Maometto trovò rifugio a Medina, si organizzò chiamando a raccolta le tribù a lui fedeli, infine promosse la guerra santa (jihad in arabo) contro i nemici dell'Islām” (p. 111).
<p>Valutazione generale: la nascita dell'Islām è presentata erroneamente come l'esito di una necessità sociale ed è associata impropriamente ai viaggi compiuti da Muḥammad (pbsl) nei paesi cristiani. Inoltre, la rivelazione tramite Gabriele è presentata come una visione o illuminazione. Infine, i precetti dell'Islām, contenute nel <i>Qurān</i>, sono attribuite a Muḥammad e non ad <i>Allāh</i>, il che può consolidare l'idea etnocentrica dell'inautenticità dell'Islām.</p>	
<p>L'Islām:</p>	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “l'assoluta sottomissione dei fedeli al volere di Allah, cioè l'Islām, [...] il nome della nuova religione” (p. 110); • “una nuova religione” (pp. 113, 114) • “una religione monoteistica” (p. 114) • Predicata da Muḥammad (p. 114); • “Islām, infatti, significa «abbandono fiducioso»” (p. 114).
Tratti comuni con le religioni monoteiste	<p>Con il Cristianesimo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Il Corano è sacro per i maomettani, come per i cristiani è sacra la Bibbia (p. 114)”.
Tratti differenti dalle religioni monoteiste	<p>In modo indiretto e quindi, senza parlare esplicitamente di tratti differenti tra le religioni monoteiste:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La preghiera può essere fatta in qualsiasi posto; • I riti della purificazione.
<p>Valutazione generale: la descrizione dell'Islām è coerente, in quanto è presentato come una religione monoteista basata sulla sottomissione ad <i>Allāh</i>. L'unico tratto che accomuna l'Islām alle altre religioni monoteiste di cui accenna il testo è la sacralità del <i>Qurān</i> per i musulmani, che è simile a quella della Bibbia per i cristiani. Il testo accenna inoltre ad altri tratti che caratterizzano l'Islām, come la possibilità di compiere la preghiera rituale ovunque e l'importanza dei riti di purificazione prima della preghiera.</p>	
<p>I pilastri dell'Islām:</p>	
Le due testimonianze “ <i>aš-šahādatayn</i> ”	<p>Non è riportata.</p>
<p>Valutazione generale: il testo non accenna al primo e al più importante pilastro dell'Islām, precisando anche che il numero dei precetti dell'Islām sono quattro e non invece cinque.</p>	
La preghiera rituale “ <i>aṣ-Ṣalāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “era necessario pregare cinque volte al giorno” (p. 110); • “Prima di tutto deve pregare cinque volte al giorno, tenendo il viso rivolto in direzione della Mecca, rispettando il segnale dato dal muezzin dall'alto del minareto” (p. 114);

	<ul style="list-style-type: none"> • “la preghiera a un'ora prestabilita, per cinque volte al giorno. La preghiera collettiva nella moschea è la forma migliore di preghiera, ma non sempre è possibile raggiungere una moschea. [...] perciò il musulmano può recitare ovunque la <i>salat</i>” (p. 115); • “In genere si prega su un tappeto, la cui funzione è di circoscrivere il luogo in cui si compie il rito, di dargli sacralità” (p. 115); • “Nelle città musulmane sono i <i>mu'addin</i> (o muezzin) a ricordare ai fedeli l'ora della preghiera. [...] l'invito alla preghiera che, tradotto, suona circa così: «Dio è il più grande! Io attesto che non c'è altro Dio al di fuori di Dio. [...] La preghiera è migliore del sonno»” (p. 115).
<p>Valutazione generale: le informazioni relative alla preghiera sono ricche di dettagli. Tuttavia, la funzione del tappeto di preghiera può essere quella di proteggersi dal caldo o dal freddo. In merito al testo della chiamata alla preghiera riportato, esso è tradotto in modo abbastanza corretto, ma mancano le ultime due frasi. Inoltre, la frase “la preghiera è migliore del sonno” viene annunciata solo per la preghiera dell'alba.</p>	
L'elemosina “ <i>az-zakāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “Un altro obbligo è quello dell'elemosina, che il ricco deve fare al povero per purificare i propri beni” (p. 114).
<p>Valutazione generale: la <i>zakāt</i> è descritta come un obbligo nei confronti dei poveri, il cui scopo è di purificare i beni. Però, la purificazione riguarda anche l'anima³⁰⁷.</p>	
Il digiuno “ <i>ṣiyām</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “Nel nono mese dell'anno lunare (ramadàn) il fedele deve rispettare il digiuno dall'alba fino al tramonto” (p. 114). • “digiunare per un mese l'anno (il cosiddetto ramadàn)” (p. 110).
<p>Valutazione generale: il <i>ṣiyām</i> è introdotto sinteticamente come un precetto da compiere nel nono mese lunare, <i>Ramaḍān</i>.</p>	
Il pellegrinaggio “ <i>Ḥaġġ</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] recarsi alla Mecca in pellegrinaggio almeno una volta nella vita” (p.110). • “ogni musulmano deve andare in pellegrinaggio alla Mecca almeno “una volta nella vita” (p.114).
<p>Valutazione generale: il <i>Ḥaġġ</i> è presentato come un obbligo da fare almeno una volta nella vita.</p>	
<p>Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro</p>	
<ul style="list-style-type: none"> • Etnocentrismo: <ul style="list-style-type: none"> • La nascita dell'Islām è presentata nel testo come una risposta ad una necessita sociale; • I precetti dell'Islām sono attribuiti a Muḥammad (pbsl) e non invece ad <i>Allāh</i>. • La recitazione del <i>Qurān</i>, da parte del Profeta Muḥammad (pbsl), è descritta come un racconto leggendario (p. 115). • I musulmani sono definiti “maomettani”. • Informazioni imprecise: <ul style="list-style-type: none"> • La funzione del tappeto di preghiera; • Il concetto di “impurità”. 	
<p>Valutazione generale: il testo include informazioni imprecise circa l'Islām e, a volte, adotta</p>	

³⁰⁷ Cfr. S. Āl-Hammād, *Aḥḥā' an-Nāss fī az-zakāt*, in *Ṣaid al-Fawāid*, <<http://www.saaaid.net/mktarat/ramadan/204.htm>>(12/14).

una prospettiva etnocentrica.
Educazione interculturale
Valutazione generale: il presente testo offre da una parte, informazioni atte a conoscere vari aspetti dell'Islām e della vita del Profeta (pbsl) e, dall'altra parte, contiene delle informazioni imprecise che derivano da una prospettiva etnocentrica.

TESTO IV: IL NUOVO. CON GLI OCCHI DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	107, 108, 110-115.
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • l'Islam (introduzione, p. 107) ; • La predicazione di Maometto: <ul style="list-style-type: none"> • Maometto fonda l'Islam • La religione islamica: <ul style="list-style-type: none"> • Maometto fonda la religione islamica su un solo Dio, Allah. • Il Corano contiene la [sic!] parole dette da Allah a Maometto. • Il musulmano deve vivere secondo i cinque pilastri dell'Islam.
Scheda/e	<ul style="list-style-type: none"> • Laboratorio visuale: “Maometto a La Mecca” (pp. 110-111); • Le parole: “Quali sono i pilastri dell'Islam?” (p. 113); • Laboratorio visuale: “La moschea” (pp. 114-115).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Il testo principale: circa 2 pagine. Le schede: 5 pagine.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non presente.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • Laboratorio visuale. “Maometto a La Mecca” (p. 111). Dove è richiesto di completare le didascalie, che trattano i seguenti temi: il <i>minbar</i>, le donne, il pellegrinaggio, i mercanti di La Mecca. • “Studia con metodo. Per verificare” (p. 113), dove è richiesto di barrare la casella esatta. I temi in questione riguardano Muḥammad, la radice delle parole Islam e musulmano, il Corano, il rapporto diretto del fedele con Allah, la lettura del Corano e l'elemosina. • Laboratorio visuale. “La moschea” (pp. 114-115), dove è richiesto di collegare le didascalie con le parti della moschea. • Esercizio 2 (p. 119): riguarda il significato di queste espressioni: monoteismo, dottrine etiche, paganesimo, rivelazione; nonché le caratteristiche delle religione tradizionale e preislamica dei beduini e il merito politico di Muḥammad. • Esercizio 3 (p. 119): riguarda gli ordini di <i>Allāh</i> nei confronti dei non credenti; lo stile di vita della popolazione beduina nel periodo preislamico e il Profeta Muḥammad (pbsl).

	<ul style="list-style-type: none"> • “Impara a sintetizzare” (p. 129), dove è richiesto di completare due testi: uno sulla predicazione di Muḥammad e l'altro sulla religione islamica.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo. Fa eccezione la scheda “Le parole” il cui obiettivo, come si legge nell'introduzione del libro, è approfondire il tema in questione.
Valutazione generale: lo spazio dedicato al tema è ampio ed è arricchito con schede di approfondimento e esercizi.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 107.
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Circa una pagina intera.
Testo della didascalia	“Per una parte della sua vita anche Maometto fu un carovaniere che viaggiava attraverso il deserto. Poi si presentò agli Arabi come il Profeta dell'Islam, colui che parlava in nome di Dio, cioè Allah”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo introduttivo, “ <i>L'Islam</i> ” (p. 107).
Descrizione	L'immagine rappresenta una carovana, guidata da un uomo che porta una spada e un bastone. Dietro a lui ci sono degli schiavi e un gruppo di persone sul dorso di dromedari, guidati a loro volta da un uomo armato di pugnale. A destra, si vedono delle tende e un pastore e in alto si vedono delle abitazioni.
Fonte	Non è esplicita, ma nella seconda pagine del libro si riporta che le cartografie, le illustrazioni e i disegni sono di Volo Publisher srl.
Valutazione generale: l'immagine è coerente con il testo, in quanto rappresenta l'attività commerciale e quella pastorale. Tuttavia, l'immagine, in connessione alla sua didascalia, potrebbe rafforzare certi stereotipi.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, pp. 110-111.
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Circa una pagina e mezzo.
Testo della didascalia	<p>Ci sono quattro didascalie, di cui una parte è da completare³⁰⁸:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Lo scranno. Maometto era solito predicare in piedi su uno scranno. In ricordo di ciò, nelle moschee c'è una cattedra di legno detta <i>minbar</i>”. • “Le donne. La predicazione di Maometto era rivolta agli uomini e alle donne. Tuttavia egli dovette scontrarsi con le rigide regole tribali degli Arabi che imponevano alle donne di tenersi a debita distanza dal predicatore”.

³⁰⁸ Per migliorare la comprensione del testo, si è scelto di completarlo con le parole mancanti, evidenziandole in grassetto.

	<ul style="list-style-type: none"> • “Il pellegrinaggio. Gli Arabi si recavano a La Mecca per omaggiare la Kaaba, parola che in Arabo significa «cubo», un edificio in legno. Secondo la tradizione essa sarebbe stata costruita da Abramo, che vi avrebbe collocato la Pietra nera, un frammento di meteorite che gli sarebbe stato consegnato dall'arcangelo Gabriele. Maometto conservò il rito del pellegrinaggio a la Mecca anche nella nuova religione da lui fondata”. • “I mercanti di La Mecca. Inizialmente i ricchi mercanti di La Mecca contrastarono le parole di Maometto, anche perché essi temevano che la nuova religione avrebbe sottratto loro i vantaggi economici che ricavano vendendo cibo e offrendo ospitalità ai fedeli che compivano il pellegrinaggio a La Mecca”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Maometto fonda l'Islam” (p. 108).
Descrizione	L'immagine rappresenta una scena presso la Ka'ba, in cui è raffigurato un uomo che predica in pubblico.
Fonte	Volo Publisher srl Firenze.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con il testo e con le didascalie, ma non con il divieto di raffigurare gli esseri animati.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 112.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/8 di pagina: (9,50cm x 8,8cm).
Testo della didascalia	“Il Corano è stato compilato in forma scritta durante il VII secolo. È diviso in 114 capitoli, detti <i>Sure</i> , che sono composti da oltre 6000 versi. Il Corano affronta vari argomenti collegati alla vita di Maometto, la giustizia, la concezione religiosa monoteista, le vicende dei profeti che hanno preceduto Maometto, le vicende dei popoli dell'Arabia, le pene e i piaceri della vita ultraterrena”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Il Corano contiene la parole dette da Allah a Maometto” (p. 112)
Descrizione	La fotografia rappresenta un <i>Qurān</i> aperto.
Fonte	Volo Publisher srl Firenze.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con il testo e con la didascalia.	
Quarta iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. .113
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Circa metà pagina: (22cm x 13,5cm).
Testo della didascalia	È suddiviso in cinque parti: <ul style="list-style-type: none"> • “Professione di fede. Ogni fedele deve recitare di fronte a testimoni la professione di fede, il cui primo punto è: «Non c'è altro Dio all'infuori di Allah e Maometto è il suo Profeta»”. • “Preghiera rituale. Ciascun musulmano deve raccogliersi in

	<p>preghiera cinque volte al giorno: all'alba, a mezzogiorno, a metà pomeriggio, al tramonto e a sera. Dovrebbe usare un tappeto o comunque delimitare un piccolo spazio sacro nel quale nessuno può entrare. Il fedele si prosterna in direzione di La Mecca”.</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Elemosina. I musulmani avevano l'obbligo di versare un obolo alla comunità”. • “Pellegrinaggio a La Mecca. Ogni musulmano, uomo o donna, deve recarsi a La Mecca almeno una volta nella vita, con un abito bianco privo di cuciture e con i capelli e le unghie tagliate. Durante il viaggio deve astenersi dai rapporti sessuali, dall'uccidere animali, anche piccoli insetti, e dalle discussioni”. • “Ramadan. Ramadan in Arabo significa «torrido» ed è il nono mese del calendario lunare musulmano. Poiché la rivelazione di Allah a Maometto è avvenuta il ventisettesimo giorno del Ramadan, in quel mese i musulmani dall'alba al tramonto si astengono da cibi, bevande, fumo e rapporti sessuali”.
Testo verbale collegato	Non è assegnato, ma segue il paragrafo “Il musulmano deve vivere secondo i cinque pilastri dell'Islam” (p. 112).
Descrizione	L'immagine rappresenta una scena della vita quotidiana degli arabi, collocata nel cuore di una oasi del deserto.
Fonte	Volo Publisher srl Firenze.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con il testo. Alcune parti dell'immagine svolgono una funzione rappresentativa rispetto al testo e alla didascalia e altri invece sono di meno. Nelle didascalie, inoltre, si è potuto verificare la presenza di informazioni imprecise circa i pilastri dell'Islām.	
Quinta iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, pp. 114-115.
Tipo	Disegno.
Ampiezza e dimensione	Circa due pagine.
Testo della didascalia	<p>È suddiviso in sei parti:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Il minareto. Nei pressi della moschea vi è una torre chiamata minareto. Dalla sua sommità il muezzin chiama i fedeli alla preghiera cinque volte al giorno. Generalmente i fedeli pregano dove si trovano in quel momento. Solo a mezzogiorno del venerdì i musulmani hanno l'obbligo di recarsi a pregare nella moschea”. • “La scarpiera. I fedeli, prima di accedere alla sala della preghiera, devono liberarsi delle scarpe, che vengono riposte in apposite scarpriere presso l'ingresso. Le scarpe, infatti, potrebbero portare sostanze impure nella sala della preghiera”. • “La fontana. La sala della preghiera è preceduta da una fontana. I fedeli possono così lavarsi mani e piedi come gesto di purificazione prima della preghiera”. • “La sala della preghiera. La sala della preghiera è il cuore della moschea. In genere ha molte navate separate tra loro da file di colonne. I fedeli pregano rivolti verso La Mecca”. • “Il mihrab. Il <i>mihrab</i> è la nicchia scavata nel muro posta in direzione

	della città santa, La Mecca: indica ai fedeli in quale direzione disporsi per pregare”.
	<ul style="list-style-type: none"> • “Il minbar. Il <i>minbar</i> è un pulpito che circonda lo scranno dal quale predicava Maometto”.
Testo verbale collegato	La scheda “La moschea” (p. 114).
Descrizione	Il disegno rappresenta la moschea in modo dettagliato.
Fonte	Volo Publisher srl Firenze.
Valutazione generale: il contenuto del disegno è coerente con il testo principale e con le didascalie. Queste ultime, però, contengono delle informazioni imprecise.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Passato (VII secolo: 570 ca.-632).
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • L'inizio della rivelazione; • La predicazione della nuova religione; • L'opposizione a Muḥammad del clan di <i>Qurayš</i>; • La migrazione di Muḥammad verso La <i>Madīna</i>; • L'affermazione dell'Islām nella Penisola Arabica; • Il rientro a La Macca.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Agli inizi del VII secolo, Muhammad, Allah, nuova religione monoteista, Islam, Profeta, 622, Yathrib, Medina, abbandono totale a Dio, fedele all'Islam, Dio unico, Maometto, Corano, libro sacro, alta voce, unicamente in lingua araba, ultimo dei libri rivelati, mosche, rapporto diretto, pilastri dell'Islam, professione di fede, preghiera rituale, elemosina, pellegrinaggio a La Mecca, Ramadan, precetti alimentari.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	minbar
Trascrizione (IPA)	<i>minbar</i>
Pronuncia	[minbar]
Definizione fornita	Nella scheda “Maometto a La Mecca”: Cattedra di legno. Nella scheda “La moschea”: un pulpito.
Valutazione generale: La trascrizione e la definizione della parola <i>minbar</i> è corretta.	
Il secondo:	Cadigia
Trascrizione (IPA)	<i>Ḥadīḡah</i>
Pronuncia	[xadi:ɖʒa(t) ³⁰⁹]
Definizione fornita	

³⁰⁹ La *t* finale, che è una desinenza del femminile, si scrive ma non si pronuncia sempre.

Valutazione generale: la trascrizione di <i>Ḥadīḡah</i> permette una pronuncia simile all'originale.	
Il terzo:	Masjid
Trascrizione (IPA)	Masǧid
Pronuncia	[masdʒid]
Definizione fornita	Moschea, il luogo dove ci si prosterna.
Valutazione generale: la trascrizione del termine, dove si utilizza la <i>j</i> inglese, permette una pronuncia corretta. Va precisato però, che il suono [dʒ] è ottenibile con la consonante (<i>g</i>), seguita dalla vocale (<i>i</i>): <i>masgid</i> . La definizione del termine come luogo dove ci si prosterna non è precisa, perché la prosternazione (cioè <i>suǧūd</i> , dal quale deriva <i>Masǧid</i>) non è l'unico atto che si compie durante la preghiera.	
Il quarto:	kursi
Trascrizione (IPA)	<i>Kursī</i>
Pronuncia	[kursi:]
Definizione fornita	Leggio sul quale è appoggiato il Corano.
Valutazione generale: a prescindere dalla lunghezza delle vocali, la trascrizione del termine consente una pronuncia simile all'originale. Il termine <i>kursi</i> significa sedia, ma può essere usato come sinonimo di leggio. Quest'ultimo è conosciuto anche come <i>ḥāmīl</i> (portatore).	
Il quinto:	mihrab
Trascrizione (IPA)	<i>Miḥrāb</i>
Pronuncia	[mihra:b]
Definizione fornita	La nicchia scavata nel muro posta in direzione della <i>Macca</i> .
Valutazione generale: la definizione del termine è corretta. Nella sua trascrizione, invece, non è possibile distinguere la lunghezza delle vocali.	
Il sesto:	madràsa
Trascrizione (IPA)	<i>madrasa(t)</i>
Pronuncia	[madrasa]
Definizione fornita	La scuola. I luoghi destinati all'istruzione coranica.
Valutazione generale: la trascrizione del termine è abbastanza corretta, però l'utilizzo dell'accento sulla vocale non è necessario, perché tutte e tre le vocali hanno la stessa lunghezza, che qui è breve. La sua definizione è corretta, perché la <i>madrasa</i> significa scuola e anche, luogo d'istruzione coranica.	
Il settimo:	ulama
Trascrizione (IPA)	' <i>Ulamā</i> '
Pronuncia	[ʧulama:ʔ]
Definizione fornita	Esperti di religione e di diritto islamico.
Valutazione generale: la trascrizione del termine è vicina all'originale, solo che le due vocali sono scritte con la stessa lunghezza. La definizione del termine è coerente rispetto al testo e comunque, il termine significa anche sapienti o scienziati.	

Termini precedentemente analizzati:	
Il primo:	Muhammad: la cui trascrizione è molto vicina al nome in Arabo.
Il secondo:	Kaaba, la sua trascrizione è vicina alla parola araba Ka'ba.
Il terzo:	La Mecca: è trascritta con uno scambio vocalico (<i>a</i> anziché <i>e</i>).
Il quarto:	Islam: è definito a partire dal significato della sua radice “s l m”, ovvero, “abbandono totale a Dio”.
Il quinto:	Allah: è definito come “Dio” e “Dio unico, creatore del mondo e di tutti gli esseri viventi, onnipotente e sommamente giusto, che giudica le azioni degli uomini [...]” (pp. 108, 112).
Il sesto:	Corano: è definito correttamente, ma è trascritto in modo errato come “ <i>quaran</i> ” anziché “ <i>Qurān</i> ”.
Il settimo:	Yathrib: è trascritto in modo che garantisce una pronuncia corretta, utilizzando per questo lettere dell'alfabeto inglese (<i>th</i>).
L'ottavo:	Medina: è trascritto con uno scambio vocalico (<i>a</i> anziché <i>e</i>). Va comunque precisato che il nome <i>Madīna</i> si usa convenzionalmente per definire la “città del Profeta”, detta in arabo <i>Madīnat an-Nabī</i> .
Il nono:	Muslim: è tradotto come musulmano e definito come “fedele all'islam” anziché aderente all'islam.
Il decimo:	muezzin
Valutazione generale: nella trascrizione dei termini si utilizza spesso la forma italianizzata.	
La descrizione del Profeta Muḥammad e dell'Islām	
Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del <i>Qurān</i>	
Luogo e anno di nascita	<i>Macca</i> , nel 570.
Discendenza	“Egli era un membro della famiglia Quraysh” (p. 108).
Descrizione	
Mestiere	Carovaniere.
Eventi accaduti durante la sua vita	Non presenti.
Valutazione generale: la parte dedicata alla descrizione di Muḥammad (pbsl) prima dell'Islām è limitata. Si sottolinea in particolare la Sua appartenenza alla famiglia di <i>Qurayš</i> e il Suo mestiere come carovaniere.	
Muḥammad, il Profeta:	
Stato interiore prima della rivelazione	<ul style="list-style-type: none"> • “era in ritiro sulle montagne”. (p. 112)
Rivelazione e predicazione	<ul style="list-style-type: none"> • “Tutto nacque per iniziativa di Muhammad”; (p. 108) • “Maometto comprese di essere chiamato ad annunciare al mondo Allah” (p. 108). • “Quando Maometto aveva quarant'anni, un angelo gli apparve in sogno e gli disse: «Prega nel nome del tuo Signore...Prega perché il

	tuo Signore è il più generoso». Per qualche tempo Maometto raccontò le sue visioni solo alla moglie Cadigia e a pochi familiari” (p. 110).
Descrizione del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “L'intermediario tra Allah e il popolo, colui che annuncia Allah, perché ha avuto l'eccezionale compito di comunicare la sua volontà. Maometto, tuttavia, non ha un carattere divino” (p. 112).
Detti/azioni del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto fonda la religione islamica su un solo Dio, Allah” (p. 112); • “riuscì ad affermare la nuova religione in tutta la Penisola Arabica, ricorrendo anche alla forza delle armi contro le carovane mercantili del clan di Quraysh. Nel 630 fece il suo ritorno trionfale a La Mecca” (p. 108).
Valutazione generale: nella descrizione del periodo antecedente la rivelazione si accenna solamente al ritiro spirituale di Muḥammad (pbsl) in montagna. La nascita dell'Islām è descritta impropriamente come l'esito dell'iniziativa di Muḥammad, mentre l'apparizione dell'arcangelo Gabriele e le relative rivelazioni sono rappresentate imprecisamente come se fossero avvenute in sogno e, in generale, come visioni. La diffusione dell'Islām nell'Arabia è associata etnocentricamente e impropriamente all'uso delle forze	
L'Islām:	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “una nuova religione monoteista, l'Islam” (p. 108). • “abbandono totale a Dio” (p. 112). • “Maometto, infatti, era a conoscenza dei contenuti dell'Ebraismo e del Cristianesimo e, pertanto, la religione da lui fondata ha radici in entrambe le religioni monoteiste più antiche dell'Islam” (p. 112);
Tratti comuni con le religioni monoteiste	Assenti.
Tratti differenti dalle religioni monoteiste	<ul style="list-style-type: none"> • “Le parole ispirate del Profeta non parlavano solo di dio, ma riguardavano il popolo e la società araba e tendevano a stabilire nuove leggi e regole di comportamento” (p. 110). • “non esistono i sacerdoti, intesi come intermediari tra Dio e i fedeli (p. 112); • “ciascun fedele instaurano un rapporto diretto con Allah ed è tenuto a rispettare di propria iniziativa e senza alcun controllo i cinque doveri fondamentali, noti come i pilastri dell'Islam” (p. 112); • “i musulmani devono inoltre rispettare altre prescrizioni, compresi alcuni precetti alimentari, come il divieto di mangiare carne di maiale e di bere alcolici” (p. 112).
Valutazione generale: dopo aver chiarito il significato dell'Islām, il testo associa impropriamente la sua nascita alle altre religioni monoteiste. Inoltre, il testo si focalizza solamente sui tratti che differenziano l'Islām dalle altre religioni monoteiste.	
I pilastri dell'Islām:	
Le due testimonianze “ <i>Aš-šahādatayn</i> ”:	<ul style="list-style-type: none"> • “la professione di fede in Allah” (p. 112); • “Ogni fedele deve recitare di fronte a testimoni la professione di fede, il cui primo punto è: «Non c'è altro Dio all'infuori di <i>Allāh</i> e Maometto è il suo Profeta»” (p. 113).
Valutazione generale: le due testimonianze sono tradotte in modo parziale nel testo, ma in modo completo nella scheda “Le parole”. Comunque, pronunciare pubblicamente le due	

testimonianze non risulta richiesto, perché il legame tra il musulmano e <i>Allāh</i> è diretto.	
La preghiera rituale “ <i>aṣ-Ṣalāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “la preghiera rituale” (p. 112); • “Ciascun musulmano deve raccogliersi in preghiera cinque volte al giorno: all'alba, a mezzogiorno, a metà pomeriggio, al tramonto e a sera. Dovrebbe usare un tappeto o comunque delimitare un piccolo spazio sacro nel quale nessuno può entrare. Il fedele si prosterne in direzione di La Mecca” (p. 113).
Valutazione generale: il testo riporta correttamente il numero delle preghiere giornaliere. Tuttavia, l'uso del tappeto non è obbligatorio e, infine, la preghiera include vari gesti e non solo la prosternazione “ <i>suḡūd</i> ”.	
L'elemosina “ <i>az-zakāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “l'elemosina” (p. 112); • “I musulmani avevano l'obbligo di versare un obolo alla comunità” (p. 113).
Valutazione generale: i termini “elemosina” e “obolo” usati per definire la <i>zakāt</i> si riferiscono al dono volontariato, mentre <i>az-zakāt</i> – come chiarito prima – è un obbligo.	
Il digiuno “ <i>ṣiyām</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “l'osservanza dell'astinenza prevista nel mese di Ramadan” (p. 112); • “Ramadan in arabo significa “torrido” ed è il nono mese del calendario lunare musulmano. Poiché la rivelazione di Allah a Maometto è avvenuta il ventisettesimo giorno del Ramadan, in quel mese i musulmani dall'alba fino al tramonto si astengono da cibi, bevande, fumo e rapporti sessuali” (p. 113).
Valutazione generale: il <i>ṣiyām</i> è introdotto in modo più approfondito rispetto ad altri testi. Tuttavia, la ragione per cui è richiesto ai musulmani di fare il digiuno, così come viene esplicitato nel <i>Qurān</i> , riguarda il timore per <i>Allāh</i> .	
Il pellegrinaggio “ <i>Ḥaḡḡ</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “il pellegrinaggio a La Mecca” (p. 112); • “Ogni musulmano, uomo o donna, deve recarsi a la Mecca almeno una volta nella vita, con un abito bianco privo di cuciture e con i capelli e le unghie tagliate. Durante il viaggio deve astenersi dai rapporti sessuali, dall'uccidere animali, anche piccoli insetti, e dalle discussioni” (p. 113).
Valutazione generale: le informazioni relative al <i>Ḥaḡḡ</i> contengono alcune imprecisione. Per esempio, il modo di vestirsi descritto nel testo riguarda solamente gli uomini, mentre le donne hanno la libertà di vestirsi con i soliti abiti. Inoltre, il taglio dei capelli e delle unghie è solo raccomandato prima di iniziare i riti del <i>Ḥaḡḡ</i> , ma è obbligatorio al suo termine.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Etnocentrismo: <ul style="list-style-type: none"> • La nascita dell'Islām è presentata erroneamente come derivata dall'iniziativa di Muḡammad; 	
Informazioni imprecise: <ul style="list-style-type: none"> • Il testo riporta che Muḡammad faceva il carovaniere, anziché il commerciante; • L'apparizione di Gabriele è presentata impropriamente come avvenuta in sogno; • La dizione del <i>Qurān</i> – <i>Taḡwīd</i> – è definita erroneamente “canto”. • Il motivo per cui si fa il digiuno in <i>Ramaḡān</i> è attribuito al fatto che il <i>Qurān</i> fu rivelato in quel mese. 	

<ul style="list-style-type: none"> • Il testo riporta che ogni fedele ha l'obbligo di pronunciare pubblicamente la testimonianza di fede; • Il testo riporta che i musulmani sono tenuti ad usare il tappeto per la preghiera; • il testo riporta erroneamente che l'Islām si affermò nella Penisola Arabica, anche con la forza delle armi.
Educazione interculturale
Valutazione generale: il testo dedica un ampio spazio alla religione islamica e approfondisce, mediante tre schede di approfondimento, vari aspetti legati all'Islām. Tuttavia, si è potuto rilevare la presenza di informazioni imprecise, che adottano una prospettiva etnocentrica.

TESTO V: LA STORIA E IL SUO RACCONTO	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	322-323
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Maometto, profeta dell'unico Dio; • L'ègira e il ritorno alla Mecca.
Scheda/e	I “cinque pilastri” dell'islam (p. 323); La moschea (p. 324).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	3 pagine di 48 righe per il testo, 29 per la prima scheda e 22 per la seconda.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non presente.
Esercizi	Esercizi 2,3 (p.330): riguardano il calendario <i>hijri</i> e i pilastri dell'Islām.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: il testo verbale è riservato a specifici temi come la vita di Muḥammad, le rivelazioni, l'ègira, il ritorno alla <i>Macca</i> , il Corano e i pilastri dell'Islām.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 322.
Tipo	Disegno su piastrella.
Ampiezza e dimensione	(4,8cm x 6,7cm).
Testo della didascalia	“ La professione di fede. In questa piastrella è riportata la <i>shahada</i> , la professione di fede del musulmano. Essa suona: «Non c'è Dio tranne <i>Allāh</i> e Maometto è l'inviato di Allah»”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Maometto, profeta dell'unico Dio” (p. 322).
Descrizione	Una piastrella decorata con una calligrafia araba e fiori di tulipano.

	Oltre alla formula delle due testimonianze di fede – <i>aš-Šahādatayn</i> – è scritto sulla piastrella: che la misericordia di <i>Allāh</i> sia su di Lui [Muḥammad].
Fonte	Non è riportata, ma visto la presenza dei fiori di tulipano, essa può trattarsi di una piastrella turca.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con la didascalia e con il testo, in quanto parla dell'unicità di Dio.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 322.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa un 1/3 pagina: (18cm x 10,7).
Testo della didascalia	“ La rivelazione dell'arcangelo Gabriele, Gibril in Arabo, nella Bibbia è un arcangelo inviato al profeta Daniele. Nella tradizione islamica gli angeli sono stati creati dall'aria, dall'acqua e dal fuoco. Nell'immagine, l'apparizione di Gabriele a Maometto in un miniatura del XV secolo”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Maometto, profeta dell'unico Dio” (p. 322).
Descrizione	L'immagine raffigura la scena dell'apparizione di Gabriele davanti a Muḥammad (pbsl).
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con la parte del testo relativa alla rivelazione, ma non lo è con il divieto di raffigurare gli essere animati. Va sottolineata che la didascalia contiene un'informazione errata riguardante la materia dal quale sono creati gli Angeli, infatti, secondo la tradizione islamica gli Angeli sono creati dalla luce e non invece dall'aria, dall'acqua o dal fuoco come riporta invece il testo.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 323.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/4 di pagina: (8cm x 14cm~).
Testo della didascalia	“ Il tappetino della preghiera È usato dal musulmano per compiere la preghiera in un luogo puro. In quello della foto è raffigurato il cortile di una moschea. Nel centro è visibile una bussola indicante la Mecca, così che il fedele possa sempre sapere la direzione esatta nella quale compiere la preghiera”
Testo verbale collegato	La scheda “I cinque pilastri dell'islam” (p. 323).
Descrizione	La fotografia rappresenta un tappetino della preghiera.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con il testo e con la didascalia.	
Quarta e quinta iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, ma fanno parte della scheda “La moschea”.

Tipo	Fotografie.
Ampiezza e dimensione	(6,9cm x 12,16cm), (18cm x 11,17cm).
Testo della didascalia	“A destra, il tipico minareto di una mosche; sotto, cortile della Moschea a Isfahan, Iran”.
Testo verbale collegato	La scheda “La moschea”.
Descrizione	La prima fotografia rappresenta un minareto con una terrazza e la seconda, invece, raffigura il cortile della Moschea blu a Isfahan.
Valutazione generale: le fotografie sono coerenti con il testo e hanno una funzione rappresentativa.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Passato: 570, 622, 630, 632.
Eventi riportati:	<ul style="list-style-type: none"> • La nascita di Muḥammad; • I Suoi viaggi; • L'inizio della rivelazione; • La predicazione della nuova religione; • L'opposizione a <i>Muḥammad</i> del clan di <i>Qurayš</i>; • La migrazione verso <i>al-Madīna</i> • La fondazione della comunità islamica “<i>Umma</i>”; • La sconfitta degli oppositori di Muḥammad (pbsl); • L'ingresso trionfale alla <i>Macca</i>; • La morte di Muḥammad (pbsl).
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Maometto, rivelazione, opposizioni, rigido monoteismo, Medina, 622, ègira, nuova era, Umma, recitazione, Corano, musulmano, islam.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	Hira
Trascrizione (IPA)	<i>Ḥirā'</i>
Pronuncia	[hira:ʔ]
Definizione fornita	Non è diretta, ma si parla di “una grotta del monte Hira”.
Valutazione generale: la trascrizione del termine è simile al termine originale ma non garantisce una pronuncia corretta. <i>Ḥirā'</i> si riferisce al nome della grotta presente nel monte an-Nūr e non invece al monte stesso.	
Termini precedentemente analizzati:	
Il primo:	Muhammad: è trascritto in modo simile all'originale “Muḥammad”. La sua definizione in Arabo è fornita: “colui che è lodato”. Comunque, nel testo si utilizza la forma italianizzata “Maometto”.

Il secondo:	Kaaba, la cui trascrizione è molto vicina alla parola araba <i>Ka'ba</i> .
Il terzo:	La Mecca: è trascritta con uno scambio vocalico (<i>e</i> anziché <i>a</i>).
Il quarto:	Islam: è definito “la religione fondata da Maometto, basata sulle rivelazioni che lui ha avuto da Allah, poi raccolte nel Corano”.
Il quinto:	Allah.
Il sesto:	Corano: è trascritto <i>quran</i> e definito correttamente “recitazione”.
Il settimo:	Umma, la comunità dei musulmani, è definita come la prima vera comunità dei credenti.
L'ottavo:	Medina: è trascritta con uno scambio vocalico (<i>e</i> anziché <i>a</i>).
Il nono:	Muslim: è tradotto “musulmano”, ma è definito imprecisamente come “il credente che si sottomette alla volontà di Allah”. Infatti, credente e musulmano, come prima spiegato, non sono sinonimi.
Il decimo:	Ramadan.
L'undicesimo:	Imam: è il termine italianizzato di <i>imām</i> .
Il dodicesimo:	Muezzin: è il termine italianizzato di <i>Mu'addīn</i> , esso è definito come colui che “chiama a raccolta i fedeli per la preghiera”.
Valutazione generale: la trascrizione dei termini arabi assume spesso la forma italianizzata.	
La descrizione del Profeta Muḥammad e dell'Islām:	
Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del <i>Qurān</i>	
Luogo e anno di nascita	<i>Macca</i> , nel 570.
Discendenza	“Apparteneva a una delle tribù più ricche della città, incaricata di custodire il santuario della Kaaba” (p. 322).
Descrizione	
Mestiere	“seguì alcuni suoi parenti che facevano i mercanti e intraprese numerosi viaggi [...]” (p. 223).
Eventi accaduti durante la sua vita	“Entrò direttamente in contatto con le religioni ebraica e cristiana”.
Valutazione generale: la descrizione di Muḥammad (pbsl) inizia riportando delle informazioni riguardanti il luogo e la data della Sua nascita; nonché la Sua discendenza. Il testo pone l'accento sull'attività mercantile, presentandola etnocentricamente come un fattore per la conoscenza delle altre religioni.	
Muḥammad, il Profeta:	
Stato interiore prima della rivelazione	Non è descritto.
Rivelazione e predicazione	“Muḥammad affermò di aver ricevuto una nuova e definitiva rivelazione da parte dell'arcangelo Gabriele, apparsogli in sogno mentre dormiva in una grotta del monte Hira [...]. Gabriele lo aveva salutato chiamandolo «l'Eletto di Dio». Per circa tre anni la sua predicazione fu limitata a una ristretta cerchia di persone, ma poi, in seguito a una seconda rivelazione, egli iniziò a parlare in pubblico” (p. 322).

Descrizione del Profeta	
Detti/azioni del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “A Medina, Maometto fondò la prima vera comunità di credenti, chiamata <i>Umma</i>, e si dedicò a diffondere tutto quello che aveva appreso durante le rivelazioni. La sua predicazione, infatti, era semplicemente la “recitazione” di quando gli era stato comunicato durante le apparizioni” ; • “[...] egli riuscì a sconfiggere tutti i suoi oppositori e nel 630 fece il proprio ingresso trionfale alla Mecca (p. 323).
Valutazione generale: questo spazio è dedicato alla formazione della <i>Umma</i> , alla predicazione, alla sconfitta degli oppositori di Muḥammad e al rientro trionfale alla <i>Macca</i> .	
L'Islām:	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “Rigido monoteismo proposto da Muḥammad, che escludeva la possibilità di venerare altri dei” (p. 322); • “Una nuova religione” (p. 323); • “[...] la religione fondata da Maometto, basata sulle rivelazioni che lui ha avuto da Allah” (Glossario, p. 323)
Tratti comuni con le religioni monoteiste	“Per i musulmani, come per gli ebrei, era ed è vietato rappresentare Dio” (p. 324).
Tratti differenti dalle religioni monoteiste	“Nel Corano sono contenuti tutti i precetti che un musulmano deve osservare: riguardano non solo la vita religiosa, ma anche l'organizzazione sociale e politica” (p. 323).
Valutazione generale: l'Islām è presentato impropriamente come una religione “proposta” da Muḥammad e fondata da Muḥammad. In quest'ultimo caso, però, il testo riporta che essa è basata sulle rivelazioni ricevute da <i>Allāh</i> .	
I pilastri dell'Islām:	
Le due testimonianze “ <i>aš- šahādatayn</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “La professione di fede, che contiene le due verità fondamentali della religione islamica: «Allah è l'unico Dio e Maometto è l'inviato di Allah»” (scheda, p. 323). • “[...] la <i>shahada</i>, la professione di fede del musulmano. Essa suona: «Non c'è Dio tranne Allah e Maometto è l'inviato di Allah» (p. 322).
Valutazione generale: la prima definizione delle due testimonianze è riportata correttamente. Nella seconda, invece, si usa innanzitutto la parola <i>shahada</i> , che è al singolare, e si riporta una formula delle due testimonianze che non corrisponde perfettamente a quella originale, ma comunque ha un contenuto simile.	
La preghiera rituale “ <i>aṣ-Ṣalāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “Ogni musulmano è tenuto alla preghiera quotidiana. Cinque volte al giorno (all'alba, a mezzogiorno, nel pomeriggio, al tramonto del sole e all'inizio della notte), dopo essersi purificati con l'acqua, i fedeli si devono inginocchiare in direzione della Mecca per recitare alcune formule stabilite, accompagnate da una serie di movimenti precisi” (p. 323); • “Un musulmano può pregare ovunque, ma è tenuto rispettare gli orari stabiliti e, soprattutto, deve orientare il proprio capo in direzione della Mecca. Il luogo privilegiato per la preghiera è comunque la moschea [...]. Nel cortile generalmente si trova una fontana, dove le persone possono lavarsi e purificarsi prima di entrare nella sala destinata alla

	preghiera comune.” (p. 324).
Valutazione generale: le informazioni relative alla preghiera sono corrette ed utili. Tuttavia, la descrizione della preghiera potrebbe far pensare che i movimenti e le formule di cui parla il testo vengano eseguiti mentre si è inginocchiati, ma l'inginocchiarsi è solo uno dei quattordici pilastri (<i>arkān</i>) della preghiera.	
L'elemosina “ <i>az-zakāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • “Tutti devono praticare l'elemosina, in base alle loro possibilità: è una pratica che serve per dimostrare di non essere attaccati alla ricchezza, ma anche a soccorrere le persone più povere presenti nella comunità” (p. 323).
Valutazione generale: la <i>zakāt</i> è definita come “elemosina” obbligatoria per tutti i musulmani, però la <i>zakāt</i> è obbligatoria solo per coloro che soddisfano certi requisiti. Il testo, inoltre, si sofferma sui benefici della <i>zakāt</i> sia per chi la offre, sia per chi la riceve, il che può essere utile a chiarire il significato più profondo di questo dovere.	
Il digiuno “ <i>ṣiyām</i> ”	“Il mese di Ramadan, nel quale avvenne la prima rivelazione, è tutto dedicato al digiuno e alla preghiera: dall'alba al tramonto è vietato mangiare, mentre dopo il calar del sole è possibile prendere cibo, ma con moderazione” (p. 323).
Valutazione generale: il testo accenna correttamente alla prima rivelazione che avvenne nel mese di <i>Ramaḍān</i> . Tuttavia, il fatto che la preghiera in tutte le sue formule acquista, assieme agli altri atti di adorazione, una maggiore rilevanza durante questo mese, non impedisce ai musulmani di svolgere normalmente la loro vita quotidiana tra studio, lavoro, famiglia e altro. Inoltre, la moderazione nel consumare il cibo e la lotta allo spreco, è un fatto raccomandato nel <i>Qurān</i> e nella <i>Sunna</i> da osservare sempre e non solo durante il <i>Ramaḍān</i> .	
Il pellegrinaggio “ <i>Ḥaġġ</i> ”	“Ogni musulmano, almeno una volta nella vita, deve recarsi in pellegrinaggio alla Mecca” (p. 323).
Valutazione generale: il <i>Ḥaġġ</i> è presentato sinteticamente come un dovere da compiere almeno una volta nella vita.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Etnocentrismo: <ul style="list-style-type: none"> • Le rivelazioni sono definite etnocentricamente come se fossero avvenute in sogno. Imprecisioni o parzialità: <ul style="list-style-type: none"> • Il testo riporta che tutto il mese di <i>Ramaḍān</i> è dedicato al digiuno e alla preghiera. • Il testo riporta erroneamente che, secondo la tradizione islamica, gli Angeli sono creati dall'aria, dall'acqua e dal fuoco. Generalizzazione: <ul style="list-style-type: none"> • La <i>zakāt</i> è descritta come un dovere di tutti i musulmani • Il testo riporta che tutti i musulmani contano gli anni secondo il calendario <i>hijri</i>. 	
Educazione interculturale	
Valutazione generale: il testo offre un'idea generale sulla vita di Muḥammad (pbsl), sulla nascita dell'Islām e sui doveri di ogni musulmano. Tuttavia, si sono verificate informazioni etnocentriche, imprecise e generali che potrebbero creare fraintendimenti circa l'Islām.	

TESTO VI: L'OFFICINA DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	111-116
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Introduzione: “Ieri e oggi”. • L'origine di una nuova religione. Maometto fonda l'islam. • Maometto: una vita straordinaria [sic!]. <ul style="list-style-type: none"> • La nascita di Maometto è avvolta nella leggenda • Maometto ha un'infanzia difficile • Maometto si sposa • Maometto capisce di essere il profeta • La predicazione di Maometto incontra difficoltà • Maometto si trasferisce a Medina • Maometto organizza la comunità musulmana • Tutta l'Arabia si converte all'islam • Maometto organizza la società musulmana • Maometto muore.
Scheda/e	
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 4 pagine, di 195 righe per il testo e 6 righe per l'introduzione.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non presente.
Esercizi	<p>“Lavora con la storia”: es. 1-3 (p. 117):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Esercizio 1: La vita di Muḥammad tra storia e leggenda. È richiesto di raccogliere le informazioni sulle diverse fasi della vita del Profeta Muḥammad (pbsl) – infanzia, gioventù, età adulta, età della rivelazione, ruolo di capo dell'Islām – in una tabella, distinguendo però tra informazioni di tipo storico e informazioni di tipo religioso. • Esercizio 2: L'Islam: l'ultima religione monoteista. Questo esercizio include tre domande a risposta multipla. <ul style="list-style-type: none"> • Le figure spirituali di riferimento e i maestri religiosi di Maometto erano: a. i monaci musulmani; b. i monoteisti; c. i politeisti arabi. • I capi spirituali della Mecca respinsero Maometto perché: a. temevano di perdere il controllo economico sul pellegrinaggio; b. erano in maggioranza ebrei e ostili alla nuova religione; c. non volevano che la città diventasse multi-religiosa e tollerante. • Maometto rispose agli ebrei di <i>Yatrib</i> che: a. loro avevano modificato le sacre scritture della Bibbia; b. non intendeva

	rispettare il Dio ebraico e cristiano; c. egli si sarebbe convertito pur di rientrare alla Mecca. • Esercizio 3: L'arabo è lingua dell'Islam.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: lo spazio dedicato al testo è molto ampio ed è arricchito di immagini e esercizi. In merito al primo esercizio, la vita di Maometto tra storia e leggenda, è richiesto di distinguere tra informazioni di tipo storico e quelle di tipo religioso. Tale distinzione se associata al titolo, porta a considerare le informazioni di tipo religioso come una leggenda. Nella prima parte del secondo esercizio, invece, si nota che il testo della domanda rafforza l'idea etnocentrica secondo cui Muḥammad abbia ricevuto un insegnamento dai monoteisti. Nella terza e ultima domanda, il testo cerca di rafforzare la conoscenza delle parole arabe.	
Apparato iconografico:	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 112.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa un 1/3 pagina: (3,8cm x 6,5cm).
Testo della didascalia	“ La nascita del profeta nell'Arabia dei mercanti: [...] la rappresentazione della nascita di Maometto, protetto dagli angeli. Sullo sfondo della Ka'ba”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “La nascita di Maometto è avvolta nella leggenda” (p. 112).
Descrizione	L'immagine raffigura la <i>ka'ba</i> e una casa circondati dagli angeli.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine rafforza ciò che è riportato nel testo circa la presenza degli Angeli alla nascita di Muḥammad, ma la sua funzione è più decorativa.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 113.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/4 di pagina: (9,9cm x 14,5cm).
Testo della didascalia	“ Il matrimonio del profeta: La donna raffigurata in questa miniatura mentre si affaccia dal terrazzo della sua casa signorile è Khadigia, la prima moglie di Maometto. Il profeta è rappresentato sul suo cammello; la fiamma che circonda la figura di Maometto simboleggia l'ispirazione di Allah”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “Maometto si sposa” (p. 113).
Descrizione	La miniatura raffigura una donna che si affaccia da casa e un uomo sul dorso del cammello.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è prevalentemente decorativo, ma al contempo dimostra lo stato economico di Ḥadīḡah.	

Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 114.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina: (10cm x 8,5cm).
Testo della didascalia	“ Il principale luogo di culto: il cortile della moschea e la Ka'ba a La Mecca, in Arabia Saudita”.
Testo verbale collegato	“La predicazione di Maometto incontra difficoltà” (p. 114).
Descrizione	La fotografia rappresenta una preghiera collettiva all'interno della moschea che ospita la Ka'ba, detta “ <i>al-masğid al-ḥarām</i> ”.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con la didascalia, ma non lo è completamente con il testo. Il testo, infatti, tratta il tema della predicazione di Muḥammad (pbsl) e accenna solamente al pellegrinaggio nell'epoca preislamica. La fotografia, invece, raffigura una preghiera svolta durante il pellegrinaggio nell'epoca odierna. Questo è evidente dalla struttura moderna della <i>Macca</i> e dalla modalità di svolgimento della preghiera.	
Quarta iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 114.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina: (9,9cm x 15,6cm).
Testo della didascalia	“ La rivelazione: Maometto riceve la rivelazione divina dell'arcangelo Gabriele sul monte Hira”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “Maometto capisce di essere il profeta” (p. 114).
Descrizione	La miniatura include due parti: una che contiene una calligrafia e l'altra contiene l'immagine di un uomo circondata da una fiamma, il cui volto è coperto da un velo.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è abbastanza coerente con la didascalia ma non lo è con il testo, perché il tema della rivelazione è tratto nel paragrafo precedente, “Maometto capisce di essere il profeta” (p. 113) e non in quello attuale dove è collegata l'immagine. Comunque, la funzione dell'immagine è per lo più decorativa.	
Quinta iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 115.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina.
Testo della didascalia	“ La predicazione di Maometto: Maometto è qui raffigurato mentre, nella città di Medina, predica i principi della nuova fede a tutti i potenti del mondo arabo”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “Maometto organizza la comunità musulmana”.

Descrizione	La miniatura contiene una parte scritta e una parte raffigurante un gruppo di uomini seduti per terra, tranne uno.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con la didascalia, ma non lo è con il testo al quale è collegato, perché il testo parla dell'organizzazione della comunità islamica e del conflitto con la comunità ebraica e non invece della predicazione.	
La seste iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 116.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa ¼ pagina: (9,8cm x 16cm).
Testo della didascalia	“L'ultimo viaggio. Maometto, qui raffigurato con il volto coperto da un velo, durante l'ultimo viaggio alla Mecca, è raccolto in preghiera davanti alla Ka'ba, la pietra nera portata sulla Terra dall'arcangelo Gabriele”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “Maometto muore” (p. 116).
Descrizione	La miniatura oltre a contenere delle parti scritte, raffigura un uomo che prega davanti alla <i>Ka'ba</i> .
Fonte	Non è riportata, ma si tratta comunque di una miniatura tratta da un poema epico turco-ottomano, intitolato <i>Siyar-i Nebi</i> , ospitato attualmente presso il Topkapi Palace ad Istanbul.
Valutazione generale: il testo parla del pellegrinaggio dell'addio compiuto dal Profeta prima della Sua morte e l'immagine raffigura un uomo accolto in preghiera davanti alla <i>Ka'ba</i> e quindi, il contenuto dell'immagine può essere coerente, seppure in modo generale, col testo.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Passato (570, 595, 611, 622, 630, 632).
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • La nascita di Muḥammad; • La sua infanzia e gioventù; • L'inizio della rivelazione; • La predicazione della nuova religione; • L'opposizione a Muḥammad del clan di <i>Qurayš</i>; • La migrazione verso <i>al-Madīna</i> • La fondazione della comunità dei musulmani, Umma; • Il rientro alla <i>Macca</i>; • L'organizzazione della società islamica; • La morte del Profeta.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Khadigia, monte Hira, Corano, monoteismo, capo militare e politico oltre che religioso, i cinque pilastri dell'islam, dovere religioso.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: il testo include tre nomi maschili che sono: Bahira, Ali e Zayd, ai quali si	

aggiunge il nome della battaglia di Hunayn.	
Il primo:	burda
Trascrizione (IPA)	<i>burda(t)</i>
Pronuncia	[burda(t)]
Definizione fornita	Mantello.
Valutazione generale: la trascrizione e la definizione del termine sono corretti.	
Termini precedentemente analizzati:	
Il primo:	Allah
Il secondo:	Maometto: è il nome italianizzato di <i>Muḥammad</i> .
Il terzo:	<i>Ka'ba</i> : la cui trascrizione è corretta.
Il quarto:	La Mecca: è trascritta con uno scambio vocalico (<i>e</i> anziché <i>a</i>).
Il quinto:	Islam
Il sesto:	Higra e <i>égira</i> : la trascrizione della prima parola non garantisce una pronuncia simile a quella originale, mentre la seconda è un po' più vicina all'originale.
Il settimo:	Corano: è trascritto correttamente <i>qur'an</i> ed è definito come “recitazione ad alta voce”.
L'ottavo:	Hira: la sua trascrizione non garantisce una pronuncia corretta.
Il nono:	Yathrib o Medina: il testo riporta correttamente che questo termine deriva da Madinat al-Nabi, letteralmente la città del profeta.
Il decimo:	Khadigia: la sua trascrizione garantisce una pronuncia abbastanza vicina all'originale.
L'undicesimo:	Ramadàn: la sua trascrizione è abbastanza coerente rispetto all'originale, solo che la <i>a</i> finale è una vocale accentata e quindi, breve, mentre quella originale è lunga.
Valutazione generale: il testo utilizza un numero notevole di parole arabe e, a differenza degli altri testi, riporta correttamente l'origine e la definizione della parola Medina. In ogni caso, la trascrizione dei termini permette a volte una pronuncia abbastanza vicina all'originale.	
La descrizione del Profeta Muḥammad e dell'Islām	
Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del <i>Qurān</i>	
Luogo e anno di nascita	<i>Macca</i> , nel 570.
Discendenza	Non è riportata.
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto venne prescelto, per la sua onestà, per guidare queste preziose carovane verso la Siria” (p. 113); • “Maometto fu fedele alla propria consorte e, finché lei visse, non ebbe altre donne, nonostante fosse abbastanza ricco da potersene permettere molte” (p. 113); • “Maometto mostrò delle doti di grande capo militare e politico oltre che religioso” (p. 115);

	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] ma Maometto era un cammelliere della Mecca e ragionava da commerciante” (p. 116).
Mestiere	Si accenna al suo lavoro come commerciante, carovaniere e cammelliere.
Eventi accaduti durante la sua vita	<ul style="list-style-type: none"> • La morte della madre e del nonno; • La Sua adozione da parte dello zio paterno; • Il primo viaggio d'affari con lo zio e l'incontro con il monaco Bahira; • Il Suo lavoro per Ḥadīḡah e il Suo matrimonio con lei; • La nascita delle Sue quattro figlie; • L'adozione di Ali e Zayd;
Valutazione generale: la descrizione di Muḥammad (pbsl) inizia riportando delle informazioni relative alla Sua infanzia e gioventù. Seguono poi altre informazioni, che includono a volte delle imprecisioni.	
Muḥammad, il Profeta:	
Stato interiore prima della rivelazione	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] Maometto aveva praticato i culti tradizionali della sua gente, ma quando giunse a quarant'anni fu preso da un'inquietudine religiosa, alimentata forse dai contatti con il giudaismo e il cristianesimo [...] che aveva conosciuto durante i suoi viaggi; per questa ragione cominciò a trascorrere intere notti in meditazione in una caverna del monte Hira” (p. 113).
Rivelazione e predicazione	<ul style="list-style-type: none"> • “mentre Maometto vegliava [...] all'improvviso gli apparve l'arcangelo Gabriele che gli disse: «Tu sei l'apostolo di Dio»”. • “Dopo questa prima apparizione, le rivelazioni si ripeterono molte volte e Maometto si convinse di essere stato scelto come profeta [...]”. (p. 113)
Descrizione del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • Apostolo e Profeta;
Detti/azioni del Profeta	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto sosteneva di essere un inviato di Dio [...] Egli aveva dunque il compito di diffondere il messaggio di Dio nel mondo” (p. 113); • “Maometto aveva avuto l'ordine da Dio di convertire innanzitutto la sua tribù” (p. 114). • “Maometto entrò in contatto con alcuni abitanti di Yathrib [...] Fu invitato a stabilirsi in quella città e vi si trasferì con parte dei suoi seguaci nel 622” (p. 114); • “[...] egli entrò in conflitto con la comunità ebraica della città, perché gli ebrei lo criticavano per la sua insufficiente conoscenza dei testi biblici” (p. 115); • “Maometto cercò di rafforzare la comunità di Medina creando alleanze con varie tribù. [...] Nel 630, marciò contro La Mecca con un esercito di diecimila fedeli. I ricchi mercanti della città preferirono convertirsi e firmare un patto di pace, così Maometto si impadronì pacificamente della città [...] nel 632, l'Arabia fu conquistata interamente all'islam” (p. 115); • “[...] emanò anche delle leggi sul matrimonio e la famiglia” (p. 115); • “Stabili [...] che un uomo poteva avere fino a quattro moglie, ma

	<p>doveva trattarle allo stesso modo, e che le donne avevano diritto a ereditare [...]. Su questo aspetto [...] nomadi e sedentari avevano concezioni diverse” (p. 115);</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Infine fu vietato il prestito di denaro con interesse”; (p. 116) • “Nel marzo del 632 Maometto compì il pellegrinaggio alla Mecca detto “dell'addio”, rivelò le norme relative al pellegrinaggio stesso e, tornato a Medina, si ammalò e morì” (p. 116); • “Maometto aveva trasformato completamente l'Arabia [...] divisa fra tante tribù era diventata un potente stato, capace di unire nomadi e sedentari, rafforzato da una comune identità basata su una fortissima fede religiosa” (p. 116).
<p>Valutazione generale: la descrizione del Profeta Muḥammad (pbsl) è ricca di dettagli e rende conto del Suo merito e adotta prevalentemente una prospettiva islamocentrica. Tuttavia, nel testo si sono potute rilevare delle informazioni imprecise.</p>	
<p>L'Islām</p>	
<p>Descrizione</p>	<p>Nell'introduzione:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “L'islam, il cui nome vuol dire 'sottomissione alla volontà di Dio', è una religione nata nel VII secolo in Arabia, e inizialmente fu praticata dalle popolazioni di quella terra. Ben presto si diffuse in molti altri luoghi e oggi è una delle religioni più seguite al mondo. Non è più, dunque, una religione 'araba', come molti sostengono, anche se alcuni suoi luoghi santi si trovano nella penisola arabica, e la sua lingua sacra resta l'arabo” (p. 111). <p>Nel testo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “[...] ultimo messaggio per correggere e purificare i precedenti” (p. 113). • “[...] monoteismo professato da Maometto” (p. 114); • “una dottrina non solo religiosa ma anche sociale e politica” (p. 114).
<p>Tratti comuni con le religioni monoteiste</p>	
<p>Tratti differenti dalle religioni monoteiste</p>	
<p>Valutazione generale: la definizione e la rappresentazione dell'Islām è coerente. Per la prima volta si riporta che l'Islām non è una religione diffusa solo tra gli arabi, ma in tutto il mondo. Tuttavia, lo scopo della rivelazione del <i>Qurān</i>, così com'è riportato nel secondo capitolo del <i>Qurān</i>, è quello di guidare gli uomini verso la retta via.</p>	
<p>I pilastri dell'Islām</p>	
<p>Le due testimonianze “<i>aš-šahādatayn</i>”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “La professione di fede [...] «non vi è altro Dio al di fuori di Allah e Muḥammad è il suo profeta»” (p. 115).
<p>Valutazione generale: la formula delle due testimonianze è tradotta correttamente.</p>	
<p>La preghiera rituale “<i>aṣ-Ṣalāt</i>”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “la preghiera da tenersi cinque volte al giorno con il capo rivolto a La Mecca” (p. 115).
<p>Valutazione generale: la rappresentazione della preghiera è sintetica, ma è corretta.</p>	

L'elemosinan “ <i>zakāt</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> È tradotta come “elemosina” (p. 115).
Valutazione generale: il testo si limita solo a riportare il nome di questo dovere.	
Il digiuno <i>ṣiyām</i> :	<ul style="list-style-type: none"> “il digiuno nel mese di Ramadàn (il nono mese dell'anno musulmano)” (p. 115).
Valutazione generale: il testo si limita a ricordare il mese del digiuno.	
Il pellegrinaggio “ <i>Ḥaġġ</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> “il pellegrinaggio alla <i>Ka'ba</i>” (p. 115); “il pellegrinaggio alla sua tomba [del Profeta], almeno una volta nella vita, è un dovere religioso per ogni musulmano” (p. 116).
Valutazione generale: il testo riporta all'inizio il nome della città dove si compie il <i>Ḥaġġ</i> . Nella pagina successiva il <i>Ḥaġġ</i> viene associato impropriamente alla visita della tomba di Muḥammad (pbsl). Infatti, il pellegrinaggio avviene alla <i>Macca</i> e non presso la tomba di Muḥammad (pbsl), che tra l'altro si trova a <i>Madīna</i> e la cui visita non è obbligatoria.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Informazioni imprecise:	
<ul style="list-style-type: none"> L'adozione di Zayd è attribuita, senza basarsi su fonti certe, al fatto che Muḥammad non ebbe dei figli maschi; Si riporta erroneamente che Muḥammad abbia praticato i culti tradizionali della sua gente; Si riporta impropriamente che Muḥammad aveva ricevuto l'ordine di convertire la sua tribù, ma l'ordine riguardava la predicazione della religione. 	
Educazione interculturale	
La/e unità di analisi trasmette le idee seguenti:	
<ul style="list-style-type: none"> Esiste una religione monoteista diffusa in tutto il mondo e regolata da certe norme. Muḥammad fu un uomo onesto, fedele e un grande capo militare, politico e religioso. L'Islām ha conservato alla donna il diritto all'eredità che, tra l'altro, non è accettato da tutti. 	
Valutazione generale: in merito all'educazione interculturale, si nota che il contenuto dell'unità d'analisi è molto ricco di informazioni miranti a far conoscere l'Islām e tanti aspetti della vita di Muḥammad (pbsl). Il testo adotta prevalentemente una prospettiva islamocentrica e, in un solo caso, considera la diversità tra gli arabi sedentari e nomadi. Tuttavia, si sono verificate informazioni errate, imprecise e parziali che potrebbero ostacolare la possibilità di avere una conoscenza corretta sulla cultura arabo-islamica.	

2.3 La condizione femminile

TESTO I: LA STORIA. L'IMPRONTA DELL'UMANITÀ	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	126-128.
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> I doveri del credente (p. 126). La famiglia e la vita privata (p. 127).
Scheda/e	“Visti da vicino” (p. 128).

Informazioni sul testo	
Ampiezza	Nel testo: circa 11 righe. Nella scheda: circa ½ pagina, di 65 righe, suddivise su 2 colonne.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivi didattici	Implicito informativo per il testo e esplicito per la scheda, in quanto mira ad approfondire il tema.
Valutazione generale: il presente tema è trattato nel testo e nella scheda di approfondimento.	
Apparato iconografico: è inerente unicamente alla scheda.	
Prima iconografia	
Numero e pagina	Numero 4, p. 128.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	1/8 pagina: (9cm x 5,1cm)
Testo della didascalia	“Donne nigeriane in pellegrinaggio alla Mecca.”
Testo verbale collegato	“Nel corso della storia la condizione femminile ha seguito strade molto diverse nei vari paesi islamici”.
Descrizione	Un gruppo di donne e un uomo, che indossano abiti tradizionali.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia non è perfettamente coerente con il testo. Quest'ultimo parla infatti di “condizione femminile variegata”, mentre la fotografia rappresenta solamente un gruppo di donne nigeriane, il che farebbe associare impropriamente la condizione della donna al suo modo di vestirsi.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero 5, p. 128.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	1/8 di pagina: (9cm x 5,6cm)
Testo della didascalia	Studentesse egiziane.
Testo verbale collegato	“Nel corso della storia la condizione femminile ha seguito strade molto diverse nei vari paesi islamici”.
Descrizione	Un gruppo di ragazze, che sembrano sedute per terra. Alcune delle quali indossano il <i>foulard</i> , altre sono senza e una sola con il <i>niqāb</i> .
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la fotografia può avere un indicatore sulla condizione femminile. Tuttavia, essa non è recente e perciò non riflette le differenze tra le donne nell'odierna società egiziana.	
Terza iconografia:	

Numero e pagina	Numero 6, p. 128.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	1/8 pagina: (circa 12cm x 10 cm)
Testo della didascalia	“ Donne afgane con e senza il velo integrale detto burqa.”
Testo verbale collegato	“Nel corso della storia la condizione femminile ha seguito strade molto diverse nei vari paesi islamici.”
Descrizione	La fotografia rappresenta cinque donne che indossano il <i>burqa</i> e in secondo momento, li rappresenta con il <i>burqa</i> alzato facendo vedere i loro volti.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con la didascalia. Anche in questa foto, la condizione femminile rischia di essere associata al modo di vestirsi.	
Quarta iconografia:	
Numero e pagina	Numero 7, p. 128.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	1/8 pagina: (7,8cm x 7,6cm)
Testo della didascalia	“ Una donna in ciclomotore in una città del Marocco. “
Testo verbale collegato	“Nel corso della storia la condizione femminile ha seguito strade molto diverse nei vari paesi islamici”.
Descrizione	Una donna in ciclomotore, che indossa un abito tradizionale del Marocco e copre il volto con una sorta di <i>niqāb</i> , che lascia scoperti gli occhi.
Fonte	Foto Getty Image
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con la didascalia e con il testo.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoca passata e attuale.
Eventi riportati	Nessuno
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Poligamia
Termini e/o nomi arabi	Non presenti.
Valutazione generale: in questa scheda non sono presenti termini arabi e l'unico termine evidenziato è quello della “poligamia”. Tuttavia, il testo utilizza l'espressione “velo islamico” per designare il <i>foulard</i> .	
Descrizione della condizione femminile relativa alla donna araba e/o musulmana	
Espressioni di libertà o di uguaglianza	La donna: <ul style="list-style-type: none"> • “Le donne vanno alla moschea solo se lo desiderano” (p. 126).

	<ul style="list-style-type: none"> • “Una frase attribuita a Maometto afferma che «uomo o donna, ogni musulmano deve studiare». Si ricordano infatti, nel mondo della cultura islamica antica, figure di donne che furono docenti nelle università e giudici nei tribunali [...]. Il <i>Corano</i>, però, introdusse delle norme che liberavano la donna da alcuni vincoli tradizionali e le riconoscevano precisi diritti, come quello ad avere sue proprietà e a poter ereditare i beni del padre o del marito” (p. 128).
<p>Espressioni di inferiorità o disuguaglianza</p>	<p>Nel testo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “[...] sono incoraggiate a rimanere a casa” (p. 126); • “La dottrina di Maometto permette la poligamia [...] il marito può divorziare dalle mogli con estrema semplicità. Non è ammesso l'inverso; inoltre non è la donna a dare il consenso al matrimonio, ma suo padre. La condizione della donna è penalizzata, perché nel Corano non le sono riconosciuti gli stessi diritti dell'uomo” (p. 127). <p>Nella scheda “La donna nell'Islam” (p. 128):</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Tuttavia la vita sociale nel mondo islamico s'ispirava al principio dell'inferiorità della donna e a questo si adeguò il diritto musulmano. La situazione era simile a quella di altre antiche società (anche di quella greca): la donna era dipendente dal padre, dal fratello, dal marito”; • “Per l'Islam il matrimonio è un contratto (non un sacramento, come invece è per la religione cristiana); le regole matrimoniali e i doveri della donna sono indicati nel Corano”; • “In certi paesi, o in certi gruppi sociali, sono rimaste in vigore istituzioni e tradizioni antiche, che mantengono la donna in una posizione di netta inferiorità: soggezione al marito, mancanza del diritto di studiare e di compiere certi lavori, perfino punizioni corporali molto dure. Tutto questo dipende sia dalla resistenza di antiche usanze, sia dal modo in cui, nei secoli, la legge islamica è stata interpretata e ha fatto da base alle legislazioni civili dei diversi stati. Il velo islamico è un simbolo appariscente della condizione femminile. L'uso del velo non è imposto dal <i>Corano</i>; è però un costume antico, tipico anche di comunità non musulmane. Vi sono paesi islamici in cui il velo è in uso, altri nel quale non è accettato; la situazione può variare anche all'interno di uno stesso paese ” (p. 128).
<p>Valutazione generale: il testo descrive la condizione della donna musulmana alla luce delle tradizioni antiche e della legge islamica.</p>	
<p>Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro</p>	
<p>Informazioni imprecise o parziali:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Il matrimonio è descritto etnocentricamente come un contratto; • Si afferma impropriamente che non è la donna a dare il consenso al matrimonio; • Si afferma che la donna non può divorziarsi dal marito, ignorando con ciò il suo diritto ad ottenere la separazione tramite il <i>hul</i>; • Si afferma erroneamente che il diritto islamico si adeguò al principio dell'inferiorità femminile; • La condizione della donna nelle società islamiche antiche è paragonata impropriamente a quella della società greca; 	

<ul style="list-style-type: none"> • Si riferisce solo ai doveri della donna indicati nel <i>Qurān</i>, senza considerare quelli dell'uomo; <p>Etnocentrismo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Il “velo islamico” è considerato etnocentricamente e erroneamente come simbolo della condizione femminile.
Educazione interculturale
<p>L'unità di analisi trasmette le seguenti idee:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La condizione femminile è differente nei paesi islamici, ma prevale il principio dell'inferiorità della donna; • Persistono fino ad oggi tradizioni antiche che influenzano la condizione femminile;
<p>Valutazione generale: il testo si focalizza principalmente sul divario tra le legge islamica e le tradizioni antiche in merito alla condizione femminile. Tuttavia, si sono potuti rivelare informazioni imprecise, parziali e, in alcuni casi, etnocentriche.</p>

TESTO II: LA VALIGIA DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	112
Paragrafo/i	
Scheda/e	Ritratti: “La donna nell'Islam”.
Informazioni sul testo	
Ampiezza	¾ pagina di 39 righe divise su due colonne.
Genere testuale	espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivi didattici	Non sono presenti.
Valutazione generale: il genere testuale è espositivo e riguarda la differenza della condizione femminile all'inizio dell'Islām e nelle epoche successive.	
Apparato iconografico:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 112.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	Circa 1/8 pagina: (7,5cm x 6cm)
Testo della didascalia	“Due donne musulmane si recano alla preghiera del venerdì, Damasco in Siria”.
Testo verbale collegato	Non è specificato, ma riguarda l'intero testo della scheda.
Descrizione	La fotografia raffigura due donne che si dirigono verso la sala di

	preghiera, indossando un soprabito che si utilizza per la preghiera.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente con la didascalia.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Epoca passata e attuale.
Eventi riportati:	
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Non presenti.
Termini e/o nomi arabi	Non presenti.
Termini nuovi: Non sono presenti.	
Termini precedentemente analizzati: Islam, Corano	
Valutazione generale: la trascrizione di questi termini corrisponde alla forma italianizzata.	
Descrizione della condizione della donna donna araba e/o musulmana	
Espressioni di libertà o di uguaglianza	<ul style="list-style-type: none"> • “Le prime donne musulmane sembrano aver svolto un ruolo importante nell'affermazione sociale e politica della nuova comunità”; • “Il Corano riconosce alle donne la stessa posizione degli uomini nei confronti di Dio”; • “s'impone all'uomo il rispetto della donna e al marito il dovere di provvedere al suo mantenimento. Alle donne è riconosciuto il diritto di possedere e gestire beni in proprio. L'organizzazione della famiglia [...] è affidata alle donne”; • “In origine, dunque, sia pur riconoscendo all'uomo una posizione di superiorità, le donne non erano assolutamente poste al di fuori del mondo” (p. 112).
Espressioni di inferiorità o disuguaglianza	<ul style="list-style-type: none"> • “in seguito furono costantemente tenute lontane dalla vita pubblica”; • “[nel Corano] si afferma la superiorità maschile come fattore indispensabile alla realizzazione del progetto divino sulla terra”; • “Nel corso dei secoli le società islamiche hanno notevolmente appesantito le prescrizioni del Corano nei confronti delle donne, relegandole in una posizione di totale sottomissione agli uomini”; • “Il Corano prevedeva che le donne vivessero in spazi destinati unicamente a loro, gli <i>harem</i>, [...]. Potevano uscire solo raramente [...] e seguendo regole ben precise, come ad esempio coprirsi il volto e il corpo con un velo” (p. 112).
Valutazione generale: il testo parla della condizione femminile nell'epoca del Profeta e in quella successiva. Tuttavia, ci sono alcune informazioni imprecise o etnocentriche.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Etnocentrismo e parzialità:	
<ul style="list-style-type: none"> • Il “velo” è considerato etnocentricamente come un'abitudine. 	
Generalizzazione:	

- La possibilità di appesantire le prescrizioni del *Qurān* è associata erroneamente e generalmente a tutte le società islamiche.

Informazioni imprecise:

- Si afferma imprecisamente che il *Qurān* afferma la superiorità maschile.

Educazione interculturale

Valutazione generale: il testo si focalizza sul divario tra la condizione femminile nel passato e nell'epoca attuale, soffermandosi su un aspetto importante, quale l'influenza dell'interpretazione appesantita del *Qurān* su tale condizione. Tuttavia, l'eventuale condizione femminile di sottomissione sembra derivare solo da queste interpretazioni e non da altri fattori. Infine, sono presenti alcune informazioni imprecise o etnocentriche.

TESTO III: LE TAPPE DELLA STORIA

I. INDICATORI STRUTTURALI

Definizione della/e unità di analisi

Pagina/e	114
Paragrafo/i	
Scheda/e	Le donne e il matrimonio nell'Islam.

Informazioni sul testo

Ampiezza	1/3 pagina di un totale di 42 righe distribuite su due colonne.
Genere testuale	espositivo.
Fonte	Non è riportata, tranne per i due versetti del <i>Qurān</i> .
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivi didattici	Espliciti a pagina 108.

Valutazione generale: il genere testuale è espositivo e riguarda la condizione femminile nei paesi islamici e altre questioni, quali la poligamia, il matrimonio e il divorzio.

Apparato iconografico

Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 114.
Tipo	fotografia
Ampiezza e dimensione	Circa 1/10 pagina: (6,3cm x 8,2cm).
Testo della didascalia	“Volto di donna in un frammento di mattonella smaltata (XIII secolo)”.
Testo verbale collegato	L'intero testo della scheda.
Descrizione	La fotografia raffigura una donna che tiene una foglia in mano.
Fonte	Si riporta solamente che la mattonella appartiene al XIII secolo.

Valutazione generale: La funzione della fotografia è decorativa.

II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI

Dimensione storica

Periodo storico:	Epoca passata e attuale.
Eventi riportati:	
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	wali
Trascrizione (IPA)	[wāli]
Pronuncia	[wa:li:]
Definizione fornita	Rappresentante legale della sposa.
Valutazione generale: il termine <i>wali</i> è trascritto in modo simile all'originale. Esso ha diversi significati in arabo, come amico, colui che ama o sopporta qualcuno e rappresentante.	
Termini precedentemente analizzati: Corano, Islām.	
Valutazione generale: l'unità di analisi utilizza termini arabi italianizzati.	
Descrizione della condizione della donna araba e/o musulmana	
Espressioni di libertà o di uguaglianza	<ul style="list-style-type: none"> • “Le donne agiscono coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza [...]”³¹⁰ (<i>Qurān</i>).
Espressioni di inferiorità o disuguaglianza	<ul style="list-style-type: none"> • “[...] Tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto»; «Gli uomini sono preposti alle donne [...]»;³¹¹ • “Di fatto è avvenuto e avviene che la condizione della donna nei paesi islamici sia anche peggiore di quanto queste affermazioni del Corano lascino intendere”; • “Il Corano ammette, con qualche restrizione, la poligamia [...]. Illimitato è invece il numero di schiave concubine che un uomo può possedere”; • “Il matrimonio [...] un contratto fra lo sposo e il <i>wali</i>, o «rappresentante» legale della sposa, della quale per legge è obbligatorio il consenso. Secondo certe interpretazioni del Corano, però, il padre può costringere la figlia ancora minorenni al matrimonio”; • “La legge ammette il matrimonio di un musulmano con donne di un'altra religione, ma non viceversa. Il divorzio è molto facile [...]”.
Valutazione generale: la rappresentazione della condizione femminile contiene informazioni imprecise, generali e parziali.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Pregiudizi e stereotipi:	
<ul style="list-style-type: none"> • Il divorzio è descritto etnocentricamente come un atto molto facile; • Il matrimonio è descritto etnocentricamente come un contratto. 	

³¹⁰ La continuazione di questa frase è nella seguente riga .

³¹¹ Per la traduzione di questi versetti si veda il II Capitolo della I parte intitolato “La condizione della donna araba e/o musulmana: tra stereotipi e realtà”.

Informazioni imprecise e generalizzazioni:

- Il termine *qawwamūn* è tradotto erroneamente come “preposti”;
- La condizione femminile nei paesi islamici è descritta generalmente e impropriamente come peggiore di quanto le affermazioni del *Qurān* lasciano intendere .

Educazione interculturale

Valutazione generale: l'immagine della donna musulmana e della sua condizione presentata in questa unità d'analisi rafforza i soliti stereotipi sulla donna.

Nel IV testo, Il nuovo Con gli occhi della storia, il tema della donna musulmana non è affrontato. Si accenna unicamente – nella scheda “Maometto a La Mecca” – alle “rigide regole tribali che imponevano alle donne di tenersi a debita distanza dal predicatore” e contro i quali il Profeta dovette scontrarsi (p. 111). Anche nel V testo “La storia e il suo racconto” e il VI sesto “L'officina della storia” il tema della donna arabo-musulmana non è trattato. Solo che in quest'ultimo testo, si accenna superficialmente a questo tema nel sottoparagrafo “Maometto organizza la società musulmana”. In primo luogo, si accenna alla poligamia, che può essere praticata alla condizione di trattare ugualmente le mogli e, in secondo luogo, si accenna al diritto all'eredità concesso alla donna. Sottolineando che “[...] le donne avevano diritto a ereditare una parte delle ricchezze della famiglia” (p. 115).

2.4 L'espansione araba e/o islamica

TESTO I: LA STORIA. L'IMPRONTA DELL'UMANITÀ	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	129, 130, 131.
Paragrafo/i	4.3 La rapidità dell'espansione araba <ul style="list-style-type: none"> • Uniti nella fede in Allah • L'espansione islamica • La rapidità della conquista • L'amministrazione dei territori conquistati.
Scheda/e	
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa una pagina e mezzo, di 64 righe.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	“Per studiare” (pp. 129-130) e riguardano i seguenti temi: <ul style="list-style-type: none"> • La causa della “fuga” – migrazione – di Maometto dalla <i>Macca</i>. • Le date e gli avvenimenti inerenti all'espansione dell'Islām. • I motivi della rapidità delle conquiste arabe.

	<ul style="list-style-type: none"> • La guerra santa • I rapporti con altre religioni. • politica e religione nei paesi islamici. Esercizio 4, p. 140: La conquista araba.
Obiettivo didattico	Implicito informativo.
<p>Valutazione generale: il primo paragrafo <i>“Uniti nella fede in Allah”</i> tratta i seguenti temi: l'opposizione dei meccani al Profeta, l'immigrazione verso <i>al-Madīna</i>, il ritorno alla <i>Macca</i> e l'unità degli arabi. Il secondo paragrafo <i>“L'espansione islamica”</i> occupa un maggior spazio rispetto agli altri e si concentra su due temi: i motivi che hanno favorito l'espansione islamica e la condizione nei paesi conquistati. Il terzo paragrafo <i>“La rapidità della conquista”</i> tratta le cause che hanno favorito la rapidità delle conquiste arabe. L'ultimo paragrafo <i>“L'amministrazione dei territori conquistati”</i> si dedica all'organizzazione politica degli arabi e sull'impatto positivo della loro presenza nei territori conquistati.</p>	
Apparato iconografico	
Prima iconografia	
Numero e pagina	Numero 1, p. 129.
Tipo	Rappresentazione cartografica
Ampiezza e dimensione	Circa ½ pagina: (11,5cm x 18cm).
Testo della didascalia	L'espansione dell'Islam.
Testo verbale collegato	“Dopo la morte di Maometto nel 632 (il Profeta è sepolto a Medina), i successori, chiamati califfi , conquistarono, oltre l'intera Arabia, immensi territori. Approfittarono della debolezza dell'impero bizantino e dell'impero persiano, che si erano combattuti ferocemente per anni in guerre rovinose”.
Descrizione	La cartina rappresenta i territori unificati da Muḥammad, le conquiste islamiche fino alla metà del VII secolo e l'impero arabo a metà dell'VIII secolo.
Fonte	Non è riportata.
<p>Valutazione generale: la cartina è coerente con il testo e con la didascalia e la sua funzione è rappresentativa.</p>	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero 2, p. 130.
Tipo	Immagine
Ampiezza e dimensione	Circa 1/6 pagina: (10,5cm x 6,5cm).
Testo della didascalia	“I comandanti arabi ispezionano la cavalleria prima della battaglia”.
Testo verbale collegato	“Gli eserciti arabi facevano molto affidamento sulla cavalleria; potevano attaccare con rapidità sui loro velocissimi destrieri, mentre gli eserciti avversari, formati in gran parte da mercenari, si muovevano a piedi” (p. 130).
Descrizione	L'immagine raffigura dei cavalieri arabi.

Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: l'immagine è abbastanza coerente con il testo e con la didascalia. La sua funzione è rappresentativa.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero 3, p. 130.
Tipo	Immagine di una miniatura
Ampiezza e dimensione	Circa un 1/8 pagina: (7,5cm x 6,5cm).
Testo della didascalia	“ Scena della vita di corte in una miniatura del XIII secolo.”
Testo verbale collegato	“Nel 762 la capitale fu trasferita a Baghdad [...] l'atmosfera raffinata di questa città è riflessa nella raccolta di novelle intitolata <i>Le mille e una notte</i> ” (p. 130).
Descrizione	La miniatura rappresenta alcune persone sedute in giardino a bere e ad ascoltare la musica
Fonte	Roma, Biblioteca Vaticana.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con il testo e la didascalia. La sua funzione è abbastanza rappresentativa.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoche passate: 662; 632; VIII secolo; 732 e 827.
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • La migrazione di Muḥammad e dei musulmani verso Medina. • Il rientro a <i>Macca</i>. • L'unificazione degli arabi. • La morte del Profeta. • La conquista dell'Arabia e di altri territori arabi da parte dei Califfi. • La conquista di Spagna e di Sicilia. • Il tentativo di conquistare la Francia e la vincita di Carlo Martello a Poitiers.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Medina, ègira, jihād, comunità di credenti, califfi, Siria, Damasco, Palestina, Egitto, Maghreb, Baghdad, Gibilterra, Spagna, Sicilia, Califfo, visir, emiro, commercio.
Termini e/o nomi arabi:	
Il primo:	Medina e Yatrib (i due nomi disegnano la stessa città).
Trascrizione (IPA)	Madīna, yaṭrib
Pronuncia	[madi:na], [jaθrib]
Definizione fornita	La città del profeta.
Valutazione generale: il termine <i>Madīna</i> è definito come “La Città del Profeta”. Un'espressione, quest'ultima, che in arabo significa <i>Madīnat an-Nabī</i> e non solo <i>Madīna</i> .	

Comunque, il nome ufficiale della città in questione – <i>al-Madīna al-Munawwarah</i> , letteralmente “La città illuminata” – viene spesso abbreviato con <i>al-Madīna</i> (la città). Nella trascrizione di <i>Madīna</i> , si nota uno scambio vocalico tra la <i>a</i> e la <i>e</i> . Il nome antico della <i>Madīna</i> è <i>Yaṭrib</i> . Un nome che è trascritto in modo vicino all'originale. Solo che la fricativa interdentale sorda (<i>t̤</i>), il cui suono è ottenibile con la (<i>th</i>) inglese, è scritta con la (<i>t</i>).	
Il secondo:	ègira
Trascrizione (IPA)	<i>Hiğra</i>
Pronuncia	[hiğra]
Definizione fornita	Fuga e migrazione
Valutazione generale: ègira è definita sia come fuga, sia come migrazione.	
Il terzo:	jihād
Trascrizione (IPA)	<i>Ĝihād</i>
Pronuncia	[ʒi:ha:d]
Definizione fornita	<ul style="list-style-type: none"> • Nel testo: “Guerra santa”. • Nello spazio “che vuol dire”: “Nel Corano questa parola indica l'impegno ad appoggiare militarmente e finanziariamente le guerre che Maometto sostenne contro i suoi persecutori della Mecca” (p. 129).
Valutazione generale: il termine <i>ġihād</i> è tradotto erroneamente come “guerra santa”.	
Il quarto:	Umma
Trascrizione (IPA)	umma
Pronuncia	[umma]
Definizione fornita	La comunità dei credenti.
Valutazione generale: <i>Umma</i> ha diversi significati, tra cui “un gruppo di persone uniti da un unico elemento, come la religione, il luogo o il tempo” ³¹² . Più precisamente, <i>al-Umma al-Islāmiyyah</i> , da cui deriva <i>Umma</i> , significa letteralmente la comunità islamica.	
Il quinto:	Califfi (pl.) - Califfo (sing.)
Trascrizione (IPA)	<i>Ḥulafā' - Ḥalīfa</i>
Pronuncia	[xulafa:ʔ] – [xali:fa]
Definizione fornita	Successori – guida suprema dell'Islam.
Valutazione generale: la definizione di Califfo (s.) data nel testo si differenzia da Califfi (al pl.). Infatti, Califfi è tradotta come “successori”, mentre Califfo è tradotta come “guida suprema dell'Islam”. Comunque, in arabo, <i>Ḥalīfa</i> significa: colui che è stato scelto, da chi lo precede, come successore. Il termine significa anche vicario, Sultano, <i>Imām</i> (nel senso di guida) ³¹³ . Quindi, entrambe le due definizioni fornite – successore e guida dell'Islām (o meglio, guida dei musulmani) – si riferiscono al Califfo.	
Il sesto:	Gebel-Tarik (Gibelterra).

³¹² Dizionario arabo al-Maany, cit.

³¹³ *Ibidem*.

Trascrizione (IPA)	Ġabal Ṭāriq
Pronuncia	[ʒabal ʔa:riq]
Definizione fornita	Monte di Tarik
Valutazione generale: la definizione del termine è corretta, ma nella sua trascrizione si nota uno scambio vocalico tra la <i>a</i> e la <i>e</i> .	
Il settimo:	visir
Trascrizione (IPA)	<i>Wazīr</i>
Pronuncia	[wazi:r]
Definizione fornita	Capo dell'amministrazione statale
Valutazione generale: il testo utilizza la forma italianizzata di <i>Wazīr</i> , ossia, visir. Nel passato, il termine <i>Wazīr</i> si riferiva al consigliere del Sultano, nell'epoca attuale, invece, il termine significa ministro.	
L'ottavo:	emiro
Trascrizione (IPA)	<i>Amīr</i>
Pronuncia	[ami:r]
Definizione fornita	governatore
Valutazione generale: emiro è un termine italianizzato di <i>Amīr</i> , che deriva dalla radice trilettera (a m r), che significa “comandare”. Il termine è definito correttamente come “governatore”, infatti, in arabo l'emiro è colui che ha la facoltà di governare l' <i>Imāra</i> (un territorio o un stato). <i>Amīr</i> significa anche principe, consigliere, comandante, ammiraglio ³¹⁴ .	
Descrizione dell'espansione araba e/o islamica	
L'opposizione a Muḥammad (pbsl):	
Le cause	<ul style="list-style-type: none"> • “I sacerdoti della Mecca si opposero alla religione monoteista che Maometto predicava; essi temevano, con la distruzione degli idoli, la fine dei pellegrinaggi e dei guadagni” (p. 129).
Le conseguenze	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto, perseguitato, fu costretto a fuggire e si ritirò nella città di Yatrib, chiamata poi Medina” (p. 129).
Valutazione generale: l'opposizione dei capi di <i>Qurayš</i> è dovuta non solo al fattore economico, come è riportato, ma anche alla preoccupazione per i loro principi e le loro usanze.	
Il periodo a <i>Madīna</i>	<ul style="list-style-type: none"> • “A Medina, Maometto con la sua predicazione acquistò rapidamente prestigio” (129).
Il ritorno alla Macca	<ul style="list-style-type: none"> • “Aiutato dai suoi seguaci rientrò alla Mecca con la forza delle armi. Egli chiamò <i>jihād</i>, cioè «guerra santa», questa offensiva contro gli idolatri. • “La Mecca ritornò ad essere la città santa, ma della nuova religione islamica”; • “L'Islam si diffuse rapidamente in tutta l'Arabia. I beduini, sempre in lotta fra loro, trovarono unità nella fede comune in

³¹⁴ *Ibidem*.

	<p>Allah.</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi non erano più un complesso di tribù divise, ma una comunità di credenti (in arabo <i>umma</i>) pronta a conquistare nuovi territori” (p. 129).
L'espansione dopo la morte di Muḥammad	<ul style="list-style-type: none"> • “Dopo la morte di Maometto [...] i successori, chiamati califfi, conquistarono, oltre l'intera Arabia, immensi territori” (p. 129). • “I musulmani conquistarono rapidamente la Siria” (p. 130); • “gli Arabi presero la Palestina e l'Egitto [...] si spinsero poi verso occidente conquistando il Maghreb e verso oriente fino a Samarcanda” (p. 130); • “Tarik conquistò tutta la Spagna” (p. 130); • “i musulmani riuscirono infine a conquistare la Sicilia” (p. 130).
Cause della sua riuscita	<ul style="list-style-type: none"> • “Approfittarono della debolezza dell'impero bizantino e dell'impero persiano, che si erano combattuti [...] in guerre rovinose” (p. 129); • “Gli eserciti arabi facevano molto affidamento sulla cavalleria; potevano attaccare con rapidità sui loro velocissimi destrieri, mentre gli eserciti avversari, formati in gran parte da mercenari, si muovevano a piedi” (pp. 129-130); • “Questa rapidità si spiega con le capacità guerriere degli Arabi, ma anche con le condizioni in cui vivevano i popoli con cui entrarono in contatto. L'impero bizantino e l'impero persiano imponevano forti imposte [...] amministravano le province con ingiustizie e furti. [...] le minoranze religiose erano perseguitate, i culti tradizionali proibiti” (p. 130); • “le popolazioni vinte furono ben disposte ad accettare gli invasori [...] la nuova religione esercitava una forte attrazione [...] per il suo messaggio religioso facilmente comprensibile, sia perché permetteva di entrare a far parte di una comunità giovane, forte e in piena espansione” (<i>ibidem</i>).
Termini per descrivere l'espansione	<ul style="list-style-type: none"> • “I musulmani conquistarono rapidamente la Siria”. • Per un secolo le conquiste proseguirono: gli arabi presero la Palestina e l'Egitto”. • “si spinsero poi verso occidente conquistando il Maghreb”. • “Tarik conquistò tutta la Spagna strappandola ai Visigoti”. • “i musulmani riuscirono a conquistare la Sicilia, togliendola ai Bizantini” (p. 130) (grassetto mio).
Valutazione generale: il rientro pacifico alla <i>Macca</i> è descritto impropriamente e etnocentricamente come un evento violento. Il testo utilizza termini differenti per descrivere le conquiste territoriali dei paesi arabi e di quelli occidentali.	
L'amministrazione dei territori conquistati:	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “I territori conquistati furono divisi in province. Ogni provincia fu sottoposta all'autorità di un «emiro» [...] assistito da un corpo di guardia, da un giudice [...] e da un responsabile dell'apparato finanziario”(p. 131).
Vantaggi/svantaggi della conquista sui territori	<ul style="list-style-type: none"> • “Un grande impulso ebbe il commercio”. • “Lo slancio economico toccò anche il settore agricolo, con il

conquistati	<p>perfezionamento dei sistemi di irrigazione, la coltura della seta e del cotone”.</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Nel mondo islamico rifiorirono le città, centri di consumo e di scambi, affollate da artigiani abilissimi, da intellettuali e da mercanti” (p. 131).
<p>Valutazione generale: dopo la descrizione dell'organizzazione politica nei territori conquistati, il testo si focalizza sull'impatto positivo della conquista su tali territori.</p>	
<p>Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro</p>	
<p>Etnocentrismo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Il rientro a <i>Macca</i> è descritto etnocentricamente e impropriamente come un evento violento. • L'uso di un lessico differenziato per descrivere le conquiste dei paesi occidentali rispetto a quelli arabi. <p>Stereotipo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • I membri della comunità islamica sono raffigurati come individui pronti a conquistare nuovi territori. 	
<p>Educazione interculturale</p>	
<p>Valutazione generale: il testo, da una parte, adotta una prospettiva e un lessico etnocentrici che possono alimentare l'islamofobia e, dall'altra parte, contiene delle affermazioni che possono favorire l'educazione interculturale, come il riferimento alla tolleranza dei musulmani nei confronti delle altre comunità religiose e la valorizzazione dello sviluppo economico e agricolo nei territori conquistati.</p>	

TESTO II: LA VALIGIA DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi:	
Pagina/e	113 - 114.
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • L'Islam dopo Maometto; • Perché gli Arabi ebbero tanto successo?; • L'organizzazione dei territori conquistati.
Scheda/e	Le parole dello storico: <i>Jihad</i> , la “guerra santa”.
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa una pagina e mezzo, circa 117 righe di varia dimensione.
Numero righe:	
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Esercizi: 6-7, p. 119.
Obiettivi didattici	Implicito e informativo

Valutazione generale: lo scopo di questa unità d'analisi è di informare il lettore circa i seguenti temi: l'espansione durante la dinastia Omayyadi e quella Abbaside, i motivi che hanno favorito l'espansione islamica e l'organizzazione dei territori conquistati.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 113.
Tipo	Rappresentazione cartografica
Ampiezza e dimensione	Circa ½ pagina: (11cm x 16cm).
Testo della didascalia	“Sotto la guida del califfo Omar (634-644), gli Arabi conquistano Egitto, Siria, Palestina e Mesopotamia. Sotto la guida del califfo Othman (644-656) occupano la costa settentrionale dell'Africa fino a Tripoli e sottomettono definitivamente l'impero persiano. Sotto la dinastia degli Omayyadi (661-750) il califfato islamico diventa la potenza economica più florida del Mediterraneo, estendendosi dal cuore dell'Impero (Siria, Palestina; Egitto, Tripolitania e Cirenaica fino agli estremi confini mediorientali e agli avamposti in Spagna a ridosso dei Pirenei. La conquista della Spagna serve da base per l'espansione verso la Francia meridionale, dove le truppe arabe vengono fermate a Poitiers dal re dei Franchi Carlo Martello nel 732. con la dinastia degli Abbàsidi, a metà dell'VIII secolo, termina la fase di espansione,viene fondata una nuova capitale, Baghdad sul fiume Tigri” (p. 113).
Testo verbale collegato	Il paragrafo “L'Islam dopo Maometto” (p. 113).
Descrizione	La cartina rappresenta l'espansione islamica dopo la morte di Maometto e le conquiste dei primi quattro califfi e quelle dei califfi omayyadi.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la cartina è coerente sia con il testo, sia con la didascalia. Quest'ultima amplia il testo principale con informazioni circa l'espansione islamica.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 114.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/6 pagina: (8cm x 8,5cm).
Testo della didascalia	“In questa miniatura sono raffigurati i cavalieri dell'esercito arabo che portano gli standardi”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Perché gli Arabi ebbero tanto successo?” (p. 114).
Descrizione	L'immagine rappresenta dei cavalieri che portano in mano degli standardi e degli strumenti musicali.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura non rimanda necessariamente ai cavalieri dell'esercito arabo, perché gli uomini raffigurati portano degli strumenti musicali e non delle armi. La stessa miniatura, presente nel terzo testo, è descritta infatti come un momento di	

festa e non di guerra.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 114.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	(7,5cm x 6,2cm).
Testo della didascalia	“Lo spirito guerriero dei nomadi dell'Arabia preistorica fu orientato da Maometto verso la guerra santa, impegno costante di ogni musulmano per l'espansione dell'Islam nel mondo”.
Testo verbale collegato	La scheda “le parole dello storico”: <i>Jihad</i> , la “guerra santa” (p. 114)
Descrizione	La fotografia raffigura un beduino seduto per terra che ha un fucile.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia e della didascalia è incoerente con il testo principale. Infatti, la spiegazione del concetto di <i>ḡihād</i> riportata nel testo è prevalentemente islamocentrica, mentre quella riportata nella didascalia è prevalentemente etnocentrica.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Epoche passate: dal 634 al 732.
Eventi riportati:	<ul style="list-style-type: none"> • L'espansione araba nel tempo del Profeta e dei quattro Califfi e poi, nell'epoca degli Omayyadi e degli Abbasidi; • La riuscita di Carlo Martello a fermare le truppe degli Abbasidi a Poitiers; • La fondazione della nuova capitale a Baghdad.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Espansione territoriale; Abbàside; commerci; nascita di nuove città; debolezza degli avversari; entusiasmo religioso; organizzazione dell'esercito; pesanti tributi; pressioni religiose; sistema fiscale; conversione all'Islam; esenzione fiscale.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	Omar
Trascrizione (IPA)	' <i>Umar</i>
Pronuncia	[ʕumar]
Definizione fornita	Non è riportata.
Valutazione generale: la trascrizione del nome ' <i>Umar</i> corrisponde alla sua forma italianizzata “Omar”, trascritta senza la prima consonante (') e con uno scambio vocalico (<i>o</i> anziché <i>u</i>).	
Il secondo:	Othman
Trascrizione (IPA)	' <i>Uθmān</i>
Pronuncia	[ʕuθma:n]

Definizione fornita	Non è riportata.
Valutazione generale: il nome Othman è trascritto senza la prima consonante (') e con un doppio scambio vocalico (o anziché u) e (la a breve anziché quella lunga).	
Il terzo:	dhimma
Trascrizione (IPA)	<i>Ḍimma</i>
Pronuncia	[ðim:a]
Definizione fornita	tassa
Valutazione generale: la tassa è definita come <i>dhimma</i> anziché <i>ḡizyah</i> . Difatti, il termine (dhimma) significa in arabo patto, sicurezza, garanzia, diritto ecc. ³¹⁵ e non una tassa. Quest'ultima è chiamata in Arabo <i>ḍarība</i> (una tassa fiscale) o <i>ḡizya</i> (una sorta di contratto o patto tra la comunità islamica e i non musulmani che vivono nei territori islamici, detti “ <i>ahl ad-dhimma</i> ”), in base alla quale, possono godere di vari diritti, come la protezione e la libertà religiosa e culturale.	
Termini precedentemente analizzati: Islam, Jihad	
Valutazione generale: la trascrizione delle parole arabe assume la forma italianizzata.	
L'espansione islamica prima e dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl):	
L'opposizione a Muḥammad (pbsl):	
Le cause	Non sono presenti.
Le conseguenze	Non sono presenti.
Valutazione generale: il tema non è trattato.	
Il periodo a <i>Madīna</i> :	
Il ritorno a <i>Macca</i> :	
L'espansione dopo la morte di Muḥammad	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi continuarono la loro espansione territoriale in tre differenti aree: Asia Minore e Costantinopoli, Africa e Spagna, Asia centrale e India. In meno di un secolo gli Arabi si espansero a occidente sino all'Atlantico e a oriente sino al bacino del Gange, costituendo un impero di 40-50 milioni di abitanti circa” (p. 113).
Cause della sua riuscita	<ul style="list-style-type: none"> • “Il compito degli eserciti arabi fu facilitato dalla debolezza di quelli degli avversari, in particolare dell'Impero persiano e di quello bizantino”; • “Inoltre ebbero un certo peso l'entusiasmo religioso, la lunga tradizione militare dei guerrieri beduini, l'eccellente organizzazione dell'esercito arabo (i cui generali avevano combattuto per gli imperi bizantino e persiano), il concentrarsi della popolazione in alcuni territori”; • “le popolazioni che vivevano sotto il controllo persiano e bizantino, essendo oppresse da pesanti tributi e sottoposte a pressioni religiose, si arresero facilmente agli Arabi che si dimostrarono tolleranti” (p.114).
Termini per descrivere	Nel testo (p. 113):

³¹⁵ Cfr. Dizionario Arabo al-Maany, cit.

l'espansione	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi continuarono la loro espansione territoriale in tre differenti aree”; • “Gli Arabi <i>si espansero</i> a occidente [...] e a oriente [...] costituendo un impero”; <p>Nella didascalia della cartografia (p. 113):</p> <ul style="list-style-type: none"> • “gli Arabi <i>conquistano</i> Egitto, Siria, Palestina e Mesopotamia”; • “<i>occupano</i> la costa settentrionale dell’Africa fino a Tripoli e sottomettono definitivamente l’Impero persiano”; • “il califfato islamico [...] <i>estendendosi</i> dal cuore dell’Impero (Siria, Palestina, Egitto, Tripolitania e Cirenaica) fino agli estremi confini mediorientali e agli avamposti in Spagna a ridosso dei Pirenei” (corsivo mio).
Valutazione generale: il testo utilizza esclusivamente il termine “espansione”, mentre la didascalia utilizza “conquistare”, “occupare”, “sottomettere” e “estendersi” e quindi non c’è una distinzione nel descrivere le conquiste dei paesi arabi rispetto a quelli occidentali.	
L’amministrazione nei territori conquistati	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “In un primo momento gli Arabi, non avendo adeguate conoscenze tecniche in campo amministrativo, continuarono a servirsi di funzionari bizantini o persiani”; • “Crearono, anzitutto, un sistema fiscale abbastanza moderato”; • “gli antichi proprietari terrieri potevano mantenere i loro possedimenti dietro il pagamento di una tassa (<i>dhimma</i>), mentre quelli dei sovrani nemici o dei fuggitivi furono sequestrati come bottino di guerra”; • “I sudditi non musulmani, pagati i tributi richiesti, erano liberi di praticare la propria fede”; • La fede islamica non fu mai introdotta con la forza, ma fu adottata per il suo significato religioso e anche per motivi economico-sociali, primo fra tutti l’esenzione fiscale di cui godevano i convertiti” (p. 114).
Vantaggi/svantaggi della conquista sui territori conquistati	Non sono presenti.
Valutazione generale: la descrizione dell’amministrazione dei territori conquistati contiene alcune imprecisioni, ma allo stesso tempo si parla della libertà religiosa concessa ai non musulmani in cambio del pagamento della tassa.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Informazioni imprecise o opposte: <ul style="list-style-type: none"> • Il concetto di <i>ḡihād</i>, presentato coerentemente nel testo come “sforzo, prova” è descritto nella didascalia come “guerra santa”, definita a sua volta come un “impegno costante di ogni muso per l’espansione dell’Islam nel mondo”; • Il concetto di <i>dhimma</i> non è definito correttamente. 	
Educazione interculturale Nonostante la presenza di alcune imprecisioni, si nota che prevale in questo testo una prospettiva islamocentrica, una valorizzazione della cultura arabo-islamica e un’attenzione verso alcuni temi soggetti, di solito, a fraintendimenti.	

TESTO III: LE TAPPE DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	111, 116-118
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi alla conquista del Mediterraneo: <ul style="list-style-type: none"> ◦ La conquista della penisola araba. ◦ La conquista del Mediterraneo. • Gli Arabi costituiscono uno Stato unitario. • Con la guerra santa gli Arabi conquistano un vasto impero. • La rinascita della Sicilia sotto la dominazione araba. • Le incursioni arabe lungo le coste della penisola italiana.
Scheda/e	
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 2 ½, di 143 righe e ogni riga contiene circa 6 parole.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • Esercizi 1 (p. 121): “Orientarsi nello spazio”. Si tratta di un esercizio che richiede di inserire nella cartina i nomi delle città in base alla fase di conquista. • Esercizio 2: si tratta di spiegare il significato di Califfo; • Esercizio 3: “Collega ciascun evento alla sua causa”. Si tratta di questi eventi: l'ostilità dei mercanti alla predicazione di Muḥammad (pbsl); il successo che ebbe la predicazione della guerra santa e infine, l'importanza della conquista araba per l'Occidente.
Obiettivi didattici	<p>A pagina 108 sono elencati diversi obiettivi, tra cui si ricorda:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Comprensione dei caratteri dell'espansione araba dal VII all'XI secolo”; • “Acquisire un lessico appropriato e specifico”; • “Ordinare in elenchi cause e conseguenze di fenomeni storici” e altro.
Valutazione generale: il testo offre informazioni circa la formazione dello Stato degli arabi, le conquiste e i loro vantaggi e le incursioni arabe sulle coste della penisola italiana.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 116.
Tipo	Cartografia.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina: (16,4cm x 8,7cm).
Testo della didascalia	“Espansione dell'Islam. La cartina mostra l'espansione dell'Islam tra il VII e il X secolo. Il passaggio dalla prima grande fase di conquiste (dal 832 al 661) alla seconda (dal 661 al 750) coincide con la trasformazione

	dello Stato arabo in uno Stato meno dominato dal fattore religioso, che comunque continuò a esercitare la sua influenza. Si può notare come l'Impero bizantino d'Oriente, in questi secoli, abbia retto bene l'urto con il mondo islamico, nonostante gli arabi fossero riusciti ad accamparsi sotto le mura di Costantinopoli e quindi a minacciare la città, ben tre volte, rispettivamente nel 668, nel 674 e nel 716”.
Testo verbale collegato	Non è specificato, ma riguarda i seguenti paragrafi: <ul style="list-style-type: none"> • Gli Arabi costituiscono uno Stato unitario; • Con la guerra santa gli Arabi conquistano un vasto impero; • La rinascita della Sicilia sotto la dominazione araba.
Descrizione	La cartografia rappresenta le quattro fasi dell'espansione arabo-islamica.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della cartografia è coerente con il testo.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 117.
Tipo	Immagine
Ampiezza e dimensione	Circa 1/10 pagina: (7,3cm x 7,9cm).
Testo della didascalia	“Un re musulmano di Spagna, raffigurato nell'Alhambra di Granada”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Con la guerra santa gli Arabi conquistano un vasto impero” (p. 117).
Descrizione	L'immagine raffigura un re seduto, che tiene una spada in mano.
Fonte	Al-Hambra – Spagna
Valutazione generale: la funzione dell'immagine è decorativa e il suo contenuto è rafforzativo rispetto al contenuto del testo.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 117.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/6 pagina: (8cm x 8,5cm).
Testo della didascalia	“La Torre di Campomoro, torre di avvistamento costruita dai Genovesi in Corsica”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Le incursioni arabe lungo le coste della penisola italiana”.
Descrizione	L'immagine rappresenta la Torre di Campomoro.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia è coerente rispetto al testo.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoche passate: 711, 732 e 827.

Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • La conquista della <i>Macca</i> e la morte del Profeta; • L'espansione dell'Islam nel tempo del Profeta e dei quattro Califfi; • L'espansione territoriale degli Arabi dei territori bizantini e quelli persiani. • La conquista della Sicilia nel 827. • Le incursioni arabe lungo le coste della penisola italiana.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Califfi, fanatico.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: sono assenti.	
Termini precedentemente analizzati: Califfo, Gibilterra, Corano, Jihad.	
Valutazione generale: la trascrizione dei termini è simile a quelli analizzati precedentemente. Il termine Califfo è definito nel testo come “‘successore' (di Maometto). È il capo religioso, militare e civile della comunità islamica”.	
L'espansione islamica prima e dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl):	
L'opposizione a Muḥammad (pbsl):	
Le cause:	<ul style="list-style-type: none"> • “Maometto si creò ben presto dei nemici” (p. 111).
Le conseguenze:	<ul style="list-style-type: none"> • “fu costretto ad allontanarsi dalla Mecca [...] trovò rifugio a Medina” (p. 111).
Valutazione generale: l'opposizione a Muḥammad, da parte della sua tribù, sembra essere attribuita a Lui stesso. Non sono considerati infatti i reali fattori che hanno determinato questa opposizione.	
Il periodo a <i>Madīna</i> :	
Il ritorno a <i>Macca</i>	<ul style="list-style-type: none"> • “si organizzò chiamando a raccolta le tribù a lui fedeli, infine, promosse la guerra santa (jihad in arabo) contro i nemici dell'Islām. Nel 630 conquistò La Mecca” (p. 111).
L'espansione dopo la morte di Muḥammad	<ul style="list-style-type: none"> • “i califfi, trasferirono la guerra santa all'esterno della penisola arabica [...] invasero le vicine coste del Mediterraneo (Egitto), la Mesopotamia e la Persia, che allora erano in mano ai Bizantini e ai Persiani” (p. 111); • “caddero in mani arabe anche l'Africa nord-occidentale e la Spagna e nel X secolo la Sicilia e la Sardegna”. (p. 111) • “Essi [i califfi] resisi conto che le tribù stavano riprendendo le loro lotte fratricide, pensarono di utilizzare quelle energie bellicose in funzione di una guerra santa, per conquistare nuovi territori e per convertire gli infedeli alla nuova religione. Per primi furono conquistati i territori bizantini [...], poi l'ansia di conquista araba si rivolse verso i territori dell'impero persiano” (p. 117); • “gli arabi attraversarono lo stretto di Gibilterra e conquistarono la Spagna” • “gli Arabi si impadronirono di tutta la Sicilia” (p. 117).

Cause della sua riuscita	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi erano allora numerosissimi, stretti in una terra povera; tuttavia, la nuova religione e i nuovi ideali di unità li avevano preparati alla conquista” (p. 111); • “Quando Maometto morì [...] gli Arabi erano ormai uno Stato unitario, animato da una volontà di conquista associata all’impegno di diffondere la fede dell’Islàm in tutti gli altri popoli”; • “I guerrieri musulmani, animati da una fede che a volte sconfinava in un vero fanatismo, si fecero fama di invincibili: secondo il Corano, coloro che morivano in battaglia per diffondere la nuova religione si guadagnavano un posto in paradiso. Questa convinzione trasformò un popolo disunito di pastori e di nomadi in un popolo compatto di guerrieri, pronti anche ad affrontare la morte per di diffondere la nuova religione e di conquistare altre terre” (p. 117).
Termini per descrivere l'espansione	<ul style="list-style-type: none"> • “invase le vicine coste del Mediterraneo (Egitto), la Mesopotamia e la Persia, che allora erano in mano ai Bizantini e ai Persiani”; • “Nel secolo successivo caddero in mani arabe anche l’Africa nord-occidentale e la Spagna e nel X secolo la Sicilia e la Sardegna”; • “Per i primi furono conquistati i territori bizantini della <i>Siria</i> e della <i>Palestina</i>” (p. 117); • “conquistarono la Spagna”; • “La guerra santa per la conquista dell’isola [la Sicilia] durò circa ottant’anni. Alla fine gli Arabi si impadronirono di tutta la Sicilia” (p. 117).
Valutazione generale: il termine più utilizzato per descrivere le conquiste arabe è “conquistare”. Al quale si aggiunge “invadere”, “cadere nelle mani” e, nel caso della conquista della Sicilia, “impadronire”.	
L’amministrazione nei territori conquistati:	
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • “[Gli arabi] trasferirono la capitale da Siracusa a Palermo [...] divenne una delle più splendide e ricche città del Mediterraneo, centro fiorente di vita culturale e commerciale”; • “Su tutta l’isola l’agricoltura prosperò di nuovo, e gli abitanti godettero di un maggiore benessere”(p. 117).
Vantaggi/svantaggi della conquista sui territori conquistati	<ul style="list-style-type: none"> • I vantaggi: <ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi introdussero in Sicilia la coltura dell’arancio e applicarono nell’isola le tecniche di irrigazione apprese in Egitto” (p. 117). • Gli svantaggi: <ul style="list-style-type: none"> • “Navi velocissime sbarcavano di sorpresa sulle coste abitate, saccheggiavano e depredavano gli abitanti, rapinavano uomini e donne per venderli come schiavi”; • “Le incursioni saracene giunsero fino alle porte di Roma, dove fu saccheggiata la basilica di San Paolo” (pp. 117-118).
Valutazione generale: il sistema amministrativo riportato nel testo riguarda solo la Sicilia. In particolare, si parla dei vantaggi sul settore commerciale e agricolo, nonché sulla vita culturale. Il testo si focalizza inoltre sulle incursioni saracene.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	

<ul style="list-style-type: none"> • Gli arabi sono descritti etnocentricamente come uno Stato unitario “[...] animato da una volontà di conquista associata all'impegno di diffondere la fede dell'Islàm in tutti gli altri popoli” (p. 117); • I musulmani sono descritti etnocentricamente come individui “[...] animati da una fede che a volte sconfinava in un vero fanatismo, si fecero fama di invincibili” (p. 117). • Le conquiste sono descritte impropriamente come “guerra santa”.
Valutazione generale: il testo contiene informazioni generali e imprecise sull'espansione islamica.
<p>Educazione interculturale</p> <p>Prevale nel testo una prospettiva e un lessico etnocentrici, in grado di rafforzare gli stereotipi sugli arabo-musulmani, nonché di alimentare i sentimenti di avversione contro di loro.</p>

TESTO IV: IL NUOVO. CON GLI OCCHI DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi:	
Pagina/e	116, 117, 120.
Paragrafo/i	<p>L'espansione dell'Islam (p. 116):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Maometto riesce a unificare in un solo popolo le tribù arabe; • Dopo Maometto inizia il conflitto tra sunniti e sciiti; • Gli Arabi formano un immenso impero. <p>Il califfato degli Abbasidi (p. 120):</p> <ul style="list-style-type: none"> • La nuova dinastia trasferisce la capitale a Baghdad; • Gli Arabi conquistano la Sicilia; • Con la disgregazione del potere centrale nascono califfati autonomi.
Scheda/e	Le relazioni: “Quali furono le cause della grande espansione degli Arabi?” (p. 117).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Due pagine di 86 righe (escluso la scheda di approfondimento).
Genere testuale	Testo espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • “Studia con metodo”, riguarda i seguenti temi: la disputa tra sciiti e sunniti, i motivi che hanno favorito l'espansione araba, i territori strappati ai Bizantini e il significato del <i>ġihād</i> (p. 117). • “Le fonti”: Quali vantaggi portò la dominazione araba a Palermo? (p. 121). • “Studia con metodo”, riguarda la dinastia degli Abbasidi (p. 121). • “Verifica la tua preparazione”: il tempo, i fatti e i protagonisti (p. 128).

	<ul style="list-style-type: none"> • “Impara a sintetizzare”: L'espansione dell'Islam (p. 129).
Obiettivi didattici	Implicito informativo.
Valutazione generale: il testo tratta diversi temi, quali l'unificazione degli arabi, il conflitto tra sunniti e sciiti, l'espansione territoriale degli arabi; le dinastie Omayyade e Abbaside e la conquista della Sicilia. Una gran parte di questi temi è consolidato tramite i vari esercizi.	
Apparato iconografico: non è presente.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica:	
Periodo storico	Epoca passata: VII-X secolo.
Eventi riportati	<ul style="list-style-type: none"> • La formazione della comunità islamica “Umma”; • Il conflitto tra Sunniti e Sciiti per il califfato; • L'espansione araba nei territori bizantini e quelli persiani; • La nascita della dinastia Omayyade e poi quella Abbaside; • La conquista della Sicilia; • La nascita di califfati autonomi.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	<ul style="list-style-type: none"> • “L'espansione dell'Islam” (p. 116): Unificare le tribù, creando uno Stato, comunità di musulmani, califfato, califfo, Medina, quattro califfi, califfi ben guidati, califfato elettivo, scoppiò una disputa, sciiti, dinastia degli Omayyadi (661-750), Arabi, sconfissero, Bizantini, Sasanidi, Persia sasanide, Siria, Palestina, Gerusalemme, Egitto, Africa, Asia, Damasco, guerra santa contro gli infedeli, forza del proprio esercito, debolezza di Bizantini e Sasanidi, malcontento, Arabi, tolleranti. • “Il califfato degli Abbasidi” (p. 120): Crisi, Abu al-Abbas, dinastia degli Abbasidi, emiri, potere centrale forte, valorizzava le molte etnie, Baghdad, raggiunsero l'Occidente europeo, Penisola Iberica, Sardegna, Corsica, Isole Baleari, Provenza, controllo del commercio marittimo nel Mediterraneo occidentale; emirato con capitale Palermo, straordinario sviluppo economico, sociale, culturale, nuove colture, unità politica, si frantumò, califfato autonomo in Egitto, Fatimidi, Emirato Al-Andalus, Abd al-Rahman III, Califfato di Cordoba, grande civiltà.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: sono assenti.	
Il primo	Shi'aAli
Trascrizione (IPA)	ʃiˈat ˈAlī
Pronuncia	[ʃiːçat çali:]
Definizione fornita	Partito di Ali.
Valutazione generale: l'espressione “Shi'aAli” è formata da due termini e non di uno solo. Nella sua trascrizione manca la lettera finale della prima parola (<i>t</i>), portando così ad una	

pronuncia poco corretta.	
Termini precedentemente analizzati: Allah, Umma, califfo, Ali, Islam e jihād. Quest'ultima, è trascritta con la <i>j</i> anziché la <i>g</i> , e con la <i>à</i> anziché la <i>a</i> .	
Valutazione generale: la trascrizione dei termini precedenti assume la forma italianizzata.	
L'espansione islamica prima e dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl):	
L'opposizione a Muḥammad (pbsl):	
Le cause	
Le conseguenze	
Valutazione generale: il tema dell'opposizione a Muḥammad non è trattato in questo testo.	
Il periodo a <i>Madīna</i> :	
Il ritorno a <i>Macca</i>	Non è descritto.
L'espansione dopo la morte di Muḥammad	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi, pertanto, riuscirono a sottomettere la Persia sasanide e a strappare ai Bizantini la Siria, la Palestina, con Gerusalemme, e l'Egitto”; • “Nel 678, gli Arabi assediaron Costantinopoli, che resistette”; • “Successivamente sottomisero anche le tribù berbere dell'Africa del Nord e avanzarono fino alle coste nordafricane dell'Oceano Atlantico, formando un immenso impero che si estendeva dall'Africa all'Asia” (p. 116); • “[...] nella secondo metà dell'VIII secolo dal Nord Africa partirono nuove ondate di conquistatori musulmani che raggiunsero l'Occidente europeo e penetrarono nella Penisola Iberica, in Sardegna, in Corsica, nelle Isole Baleari e in Provenza”; • “Nel corso del IX secolo musulmani provenienti dall'odierna Tunisia conquistarono la Sicilia” (p. 120).
Cause della sua riuscita	<p>L'espansione dell'Islam (p. 116):</p> <ul style="list-style-type: none"> • “La creazione di una comunità musulmana aveva dato loro la forza per prendere le armi contro eserciti che fino ad allora erano stati ritenuti invincibili e per dar vita a uno Stato organizzato e forte. Furono poste in questo modo le basi per la grande espansione islamica dei decenni successivi”; • “[...] gli Arabi superarono i confini e sconfissero facilmente le resistenze sia dei Bizantini che dei Sasanidi, indeboliti dalle lunghe guerre” ; • “In realtà, l'avanzata degli Arabi non ebbe solo ragioni religiose: la forza del proprio esercito, la debolezza di Bizantini e Sasanidi e il malcontento delle popolazioni dell'Impero Bizantino crearono infatti le condizioni per questa impressionante espansione”; <p>Quali furono le cause della grande espansione degli Arabi? (p. 117):</p> <ul style="list-style-type: none"> • “L'Islam, che dette unità agli Arabi”; • “La <i>jihād</i>”; • “La forza dell'esercito arabo”; • “La debolezza dei nemici”;

	<ul style="list-style-type: none"> • “Il malcontento dei sudditi dell'Impero Bizantino”; • “La tolleranza degli Arabi”.
Termini per descrivere l'espansione	<ul style="list-style-type: none"> • “sconfissero facilmente le resistenze sia dei bizantini che dei Sasanidi”; • “riuscirono a sottomettere la Persia sasanide e a strappare ai bizantini la Siria, la Palestina, con Gerusalemme, e l'Egitto”; • “sottomisero anche le tribù berbere dell'Africa del nord”; • “Conquistarono la Sicilia”.
Valutazione generale: per la descrizione dell'espansione territoriale il testo utilizza diversi verbi, quali sconfiggere, sottomettere, strappare e conquistare.	
L'amministrazione nei territori conquistati:	
Descrizione	<p>In Sicilia:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “[...] conquistarono la Sicilia, dove si costituì un emirato con capitale Palermo”; • “Nella penisola Iberica vi era l'Emirato Al-Andalus” (p. 120).
Vantaggi/svantaggi della conquista sui territori conquistati	<ul style="list-style-type: none"> • “La dominazione araba della Sicilia durò fino all'XI secolo: furono tre secoli di straordinario sviluppo economico – basato soprattutto sui commerci – sociale e culturale. [...] gli Arabi introdussero nuove tecniche di coltivazione [...] e nuove culture”. • “Nel califfato di Cordoba si sviluppò una grande civiltà in cui musulmani, ebrei e cristiani convivevano pacificamente” (p. 120).
Valutazione generale: il testo si concentra sull'impatto positivo della presenza degli arabi in Sicilia e Cordova.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro: assenti	
Educazione interculturale	
In generale, il testo adotta prevalentemente una prospettiva islamocentrica. Esso inoltre è ricco di informazioni e immagini che possono favorire la conoscenza della cultura arabo-islamica e, di conseguenza, l'educazione interculturale e interreligiosa.	
TESTO V: LA STORIA E IL SUO RACCONTO	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi	
Pagina/e	325-327.
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • La <i>jihad</i>: uno “sforzo” per il bene; • Le guerre di conquista; • Tolleranza e conversioni.
Scheda/e	Zoom: Le religioni e la guerra.
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa due pagine di 44 righe per il testo e 33 per la scheda.

Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Esercizio 4, p. 330: riguarda la conquista degli arabi di un vasto impero.
Obiettivi didattici	Implicito informativo.
Valutazione generale: il testo si concentra su vari temi, quali il <i>ġihād</i> , le guerre di conquiste, la tolleranza dei musulmani e la conversione all'Islām.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero	Numero non assegnato, p. 325.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	4cm x 6,7cm
Testo della didascalia	“L'esercito di Maometto in marcia per la jihad, la guerra contro i nemici della religione islamica (miniatura persiana)”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: La Jihad: uno “sforzo” per il bene.
Descrizione	L'immagine rappresenta un gruppo di cavalieri.
Fonte	Si riporta solo che si tratta di una miniatura persiana.
Valutazione generale: il testo spiega il significato del <i>ġihād</i> secondo l'insegnamento di Muḥammad, mentre la didascalia parla dell'avanzata dell'esercito di Maometto per la “guerra contro i nemici della religione islamica”.	
Seconda iconografia:	
Numero	Numero non assegnato, p. 325.
Tipo	Rappresentazione cartografica.
Ampiezza e dimensione	Circa un ¼ pagina: (13cm x 7cm).
Testo della didascalia	“ L'Impero di Allah. Nel breve volgere di due secoli l'Impero musulmano raggiunse un'estensione vastissima: gli Stati confinanti erano deboli e non seppero opporre una resistenza sufficientemente ferma di fronte agli invasori che, dal canto loro, affrontavano i combattimenti sostenuti dalla forza della fede in Allah, convinti di compiere il suo volere”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “Le guerre di conquista”.
Descrizione	La cartografia rappresenta le fasi dell'espansione araba: alla morte del Profeta, dal 632 al 661, dal 661 al 750 e quella dopo il 750.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la cartografia rappresenta l'espansione araba dal tempo del Profeta fino al 750. Il complesso dei territori conquistati sono definiti come <i>impero di Allāh</i> o come <i>impero musulmano</i> . La didascalia riporta le cause che hanno determinato il successo dell'espansione, quali la debolezza degli avversari e la forza della fede in <i>Allāh</i> .	
Terza iconografia:	

Numero	Numero non assegnato, p. 327.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina: (8,4cm x 14,8cm).
Testo della didascalia	“il massacro degli Aztechi da parte dei conquistadores spagnoli, da un manoscritto del XVI secolo”.
Testo verbale collegato	La scheda “zoom”: Le religioni e la guerra.
Descrizione	La miniatura raffigura dei soldati che attaccano delle persone disarmate.
Fonte	Manoscritto del XVI secolo.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con quello del testo.	
Quarta iconografia	
Numero	Numero non assegnato, p. 327.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina: (10,2cm x 13,3cm).
Testo della didascalia	“un attivista della jihad islamica; il telo bianco che copre il volto è il simbolo del martirio”.
Testo verbale collegato	La scheda “zoom”: Le religioni e la guerra.
Descrizione	La foto rappresenta quattro uomini col volto coperto, uno dei quali porta un'arma.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: la fotografia rafforza il significato del martirio.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Epoca passata: dalla morte del Profeta fino al 750.
Eventi riportati:	<ul style="list-style-type: none"> • L'espansione territoriale degli Arabi; • la sconfitta degli Arabi a Poitiers; • La conquista della Sicilia; • La formazione dell'Impero islamico.
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Jihad, sforzo, impegno, difesa dell'islam; califfo, capo religioso e politico, Omar, impero, nuova potenza politica e militare.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: sono assenti.	
Termini precedentemente analizzati: jihad, islam, califfo e Omar.	
Valutazione generale: la trascrizione di questi termini è simile a quelli presenti in altri testi.	
L'espansione islamica prima e dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl):	

L'opposizione a Muḥammad (pbsl):	
Le cause	
Le conseguenze	
Valutazione generale: il tema dell'opposizione a Muḥammad non è trattato in questo testo.	
Il periodo a <i>Madīna</i>	Non è descritto.
Il ritorno a <i>Macca</i>	Non è descritto.
L'espansione dopo la morte di Muḥammad	<ul style="list-style-type: none"> • L'occupazione della Mesopotamia, Palestina, Persia e Egitto. • La caduta di Gerusalemme nel 638; • L'assedio di Costantinopoli nel 677 e nel 717; • L'avanzata degli arabi fino all'Africa settentrionale e la Spagna; • La conquista della Sicilia (cfr. p. 325).
Cause della sua riuscita	“ L'Impero di Allah. Nel breve volgere di due secoli l'Impero musulmano raggiunse un'estensione vastissima: gli Stati confinanti erano deboli e non seppero opporre una resistenza sufficientemente ferma di fronte agli invasori che, dal canto loro, affrontavano i combattimenti sostenuti dalla forza della fede in Allah, convinti di compiere il suo volere” (didascalia, p. 325).
Termini per descrivere l'espansione	<ul style="list-style-type: none"> • “Furono occupati l'Egitto, la Mesopotamia, la Palestina e la Persia”; • “molti territori appartenenti all'Impero bizantino furono sottomessi”; • “l'Africa settentrionale e [...] Spagna finirono sotto il dominio musulmano”; • “venne conquistata la Sicilia, sottomessa definitivamente solo nell'878” (p. 325).
Valutazione generale: nella descrizione dell'espansione territoriale e delle conquiste arabe il testo utilizza vari verbi, quali occupare, sottomettere, finire sotto il dominio e conquistare.	
L'amministrazione nei territori conquistati:	
Descrizione	Non è descritta.
Vantaggi/svantaggi della conquista sui territori conquistati	<ul style="list-style-type: none"> • “Cristiani ed ebrei non furono perseguitati dai musulmani: erano considerati figli di Abramo e come tali dovevano essere rispettati e lasciati liberi di praticare i propri culti”. • “La religione islamica non fu imposta con la forza” (p. 326).
Valutazione generale: il testo si concentra sul tema della libertà religiosa e sulla libera conversione all'Islām.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Imprecisioni:	
<ul style="list-style-type: none"> • Il significato del martirio e il comportamento con i nemici nell'Islām; • La divisione del mondo in “Casa dell'islam” e “Casa della guerra”. 	
Educazione interculturale: il testo affronta alcuni temi, soggetti di solito a fraintendimenti. Tuttavia, si sono potute verificare alcune informazioni generalizzate e imprecise, che potrebbero consolidare gli stereotipi e diffondere l'islamofobia.	

Nel VI testo, L'officina della storia, il tema dell'espansione araba e/o islamica non è trattato.

2.5 La cultura araba e/o islamica

TESTO I: LA STORIA. L'IMPRONTA DELL'UMANITÀ	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi:	
Pagina/e	132-134
Paragrafo/i	4.4 La cultura e la civiltà islamica.
	<ul style="list-style-type: none"> • La scienza araba e l'Occidente; • L'arte nelle città islamiche; • Le arti applicate; • Parole e prodotti nuovi; • I numeri, la carta, la chimica.
Scheda/e	La scrittura araba e l'arabesco (p. 135).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	3 pagine di 77 righe.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<p>“Per studiare” (pp. 133-134), i temi trattati sono i seguenti:</p> <ul style="list-style-type: none"> • L'influenza dell'islam in Occidente sul campo scientifico-artistico, linguistico e agricolo; • Il motivo per il quale l'arte islamica è ricca di composizioni geometriche e floreali; • Le città più avanzate; • I prodotti che gli arabi introdussero in Occidente; • Le invenzioni attribuiti agli arabi e quelle trasmesse da loro; • La ragione per cui gli studiosi arabi furono definiti “alchimisti” anziché “chimici”. <p>Esercizio 5, p. 140: Parole derivate dall'arabo. Che riguarda le parole relative alle scienze, al commercio e alla navigazione, a piante e a prodotti alimentari.</p>
Obiettivo didattico	Implicito e informativo. Fa eccezione la guida allo studio “Per studiare”, il cui obiettivo è riportato in modo generale nella parte introduttiva del testo.
Valutazione generale: il testo fornisce informazioni inerenti ai campi della cultura islamica.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero 1, 2 e 3, p. 132. (Nota: queste immagini, essendo connesse ad un unico paragrafo saranno analizzate insieme).
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	½ pagina (spazio totale occupato da tutte e tre le fotografie):

	La prima: (6,8cm x 9cm); La seconda: (6,6cm x 9,9cm); La terza: (5,6cm x 6,4cm).
Testo della didascalia	<ul style="list-style-type: none"> • La prima: “Padiglione del tesoro della grande moschea di Damasco, VIII secolo”; • La seconda: “Il Mihrab è la nicchia che all'interno della moschea, indica la direzione della Mecca. In questa foto la moschea di Saragozza, in Spagna, XI secolo”; • La terza: “La cupola della sala centrale della moschea di Cordova”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “L'arte nelle città islamiche” (p. 132).
Descrizione	Tutte e tre le fotografie presentano un esempio dell'architettura islamica.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: le fotografie sono coerenti con il testo e la loro funzione è rappresentativa.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero 4, p. 133.
Tipo	Immagine
Ampiezza e dimensione	1/3 pagina: (13cm x 8,3cm).
Testo della didascalia	“ Alcuni dei frutti e degli ortaggi introdotti in Occidente dagli Arabi”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Parole e prodotti nuovi” (p. 133).
Descrizione	L'immagine raffigura vari tipi di frutta e ortaggi.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: l'immagine è coerente con il testo e la sua funzione è rappresentativa.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero 5, p. 134.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/3 pagina: (13,3cm x 9,2cm).
Testo della didascalia	“ Un farmacista Arabo prepara una medicina . Manoscritto del XII secolo”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “I numeri, la carta, la chimica” (p. 134).
Descrizione	La miniatura raffigura un farmacista mentre prepara una medicina.
Fonte	Parigi, Biblioteca nazionale, XII secolo.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con il testo e con la didascalia e la sua funzione è rappresentativo rispetto a quella parte del testo che parla della chimica.	
Quarta iconografia: si tratta di un gruppo di immagini connesse alla stessa scheda.	
Numero e pagina	6, 7, 8, 9. a pagina 135.

Tipo	Immagini.
Ampiezza e dimensione	6,5cm x 6,5cm, 6,6cm x 6,6cm, 7,3cm x 2,8cm, 8,8cm x 12,8cm.
Testo della didascalia	FIG. 6: “ La professione di fede islamica (“Non c'è divinità all'infuori di Allah, Maometto è l'inviato di Allah”) scritta in quattro stili diversi, tipici di diverse aree geografiche”; FIG. 7: “ Decorazione dell'Alhambra di Granada”; FIG. 8: “ La raffigurazione di una moschea è in realtà un'invocazione: «Non c'è potenza né forza se non in Dio, l'Eccelso Sublime»»; FIG. 9: “ Un arabesco della cupola di una moschea di Isfahan in Iran, inizio del XVIII secolo”.
Testo verbale collegato	La scheda “La scrittura araba e l'arabesco”.
Descrizione	Le prime tre immagini raffigurano l'alfabeto arabo scritto o delle decorazioni fatte da questo alfabeto. L'ultima immagine, invece, raffigura un arabesco.
Fonte	“Le tre immagini sono tratte da <i>Maometto in Europa</i> , a cura di F. Gabriele, Mondadori, Milano, 1982”.
Valutazione generale: le immagini sono coerenti con il testo e la loro funzione è rappresentativa.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico:	Epoca passata.
Eventi riportati:	
Dimensione linguistica:	
Parole evidenziate:	Traduzione, commenti, biblioteche, arabeschi, sete (pl.), armi cesellate, mobili intarsiati, mussola, damasco, scienze, commercio, navigazione, frutti e ortaggi, tecniche di irrigazione, cifre arabe, zero, carta, composti chimici, alchimisti.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: nessuno.	
Termini precedentemente analizzati: Allah	
Valutazione generale: le parole evidenziate dall'autore rimandano ai vari campi della cultura in cui si eccellevano gli arabi. Il testo, inoltre, riserva una particolare attenzione agli arabismi presenti nella lingua italiana.	
Descrizione della cultura arabo-islamica:	
L'importanza dell'acquisizione dei saperi nell'Islām	
Descrizione degli arabi	Copisti, studiosi, alchimisti.
Merito degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> “La cultura islamica ebbe un grandissimo merito: assorbì il pensiero scientifico e filosofico dell'Antichità e lo diffuse in Occidente. Le

	<p>opere del matematico Euclide, del medico Galeno, dei grandi filosofi Aristotele e Platone sono arrivate a noi grazie alle traduzioni e ai commenti che ne fecero i copisti e gli studiosi arabi” (p. 132);</p> <ul style="list-style-type: none"> • “L’influenza del mondo arabo fu notevole in tutto il Mediterraneo fino al XII secolo, [...] Ne è prova la quantità di parole rimaste nelle principali lingue europee, soprattutto nei campi dove gli Arabi eccellevano [...] Per le scienze: <i>algebra, zero, zenith e nadir</i> (i punti astronomici), <i>sciropo, alcol, alchimia, chimica</i>”. Per il commercio e la navigazione: <i>arsenale, dogana, fondaco, bazar, sensale, tariffa, tare, ammiraglio</i>. [...] frutti e ortaggi che mantengono nel nome il ricordo della lingua d'origine: <i>zucchero, arancia, albicocca, asparagi, fagioli, carciofo, melanzana</i>. Anche il riso, il cotone e il gelso [...] il <i>sommacco</i>” (p. 133).
Campi della cultura araba	<ul style="list-style-type: none"> • Linguistico-letterario: “La lingua araba divenne la più usata dalle persone colte [...]. Molte biblioteche aumentarono il numero dei volumi conservati; altre furono costruite dalle fondamenta. Divenne celebre quella del Cairo, con più di centomila volumi” (p. 132); • Architettura: “[...] nel mondo islamico le città si moltiplicavano, impreziosite da palazzi e moschee dalle meravigliose decorazioni. Poiché era proibito rappresentare la divinità e in genere non si amava ritrarre la figura umana, l'arte si esprime in stupende composizioni geometriche e floreali e in eleganti trascrizioni del nome di Allah. [...] chiamate arabeschi. Tipici dell'architettura araba sono gli archi a ferro di cavallo, i marmi traforati, le cupole grandiose, le colonnine tortili (cioè «attorcigliate»), il largo impiego di mattonelle maiolicate con sottili disegni e splendidi colori, i mosaici, gli stucchi, le fontane” (p. 132). • Le arti applicate: “L'industriosità tecnica raggiunse un grado molto alto: celebri erano le sete di Damasco [...], le armi cesellate di Toledo (in Spagna), i mobili intarsiati di Baghdad (oggi capitale dell'Iraq). “Fino al XIV secolo la tecnologia della produzione delle stoffe nel mondo islamico fu più elaborata e di qualità superiore rispetto a qualsiasi altra parte del mondo, ad eccezione solo della Cina” (p. 133); • L'Agricoltura: “Gli arabi introdussero in Occidente anche diversi frutti e ortaggi che mantengono nel nome il ricordo della lingua d'origine: <i>zucchero, arancia, albicocca, asparagi, fagioli, carciofo, melanzana</i>. Anche il riso, il cotone e il gelso [...] furono conosciuti in Occidente grazie agli Arabi che vi trapiantarono anche le tecniche di irrigazione e di potatura delle piante, apprese in Egitto e in Mesopotamia [...]. In Sicilia molti campi si trasformarono in splendidi giardini di agrumi proprio grazie alla fittissima irrigazione. Furono gli Arabi a introdurre il <i>sommacco</i> [...] la palma da dattero, il pistacchio e il melone” (p. 133). • La matematica: “Le cifre arabe, cioè il modo di scrivere i numeri che noi usiamo, erano state in realtà inventate in India nel VI secolo a.C. Furono però gli Arabi a diffonderle in tutta Europa. [...] Inoltre esiste lo zero” (p. 134); • L'artigianato: “Gli Arabi introdussero in Occidente la carta, che era nota ai Cinesi fin dal II Secolo d.C.” (p. 134). • La Chimica: “Gli Arabi furono anche molto bravi nel preparare

	<p>composti chimici. Per distillare usavano l'alambicco. Erano capaci di ottenere l'ammoniaca, l'acquaragia, il vetriolo, il carbonato di sodio. Cercarono disperatamente di trovare due cose impossibili: la pietra filosofale, [...] e l'elisir di lunga vita [...]. Più che chimici è giusto definire questi studiosi alchimisti, dato che parte della loro dottrina si poggiava non su principi scientifici, ma su principi filosofici e religiosi. Dobbiamo tuttavia essere grati alla chimica araba che è stata la base per costruire quella moderna” (p. 134).</p>
<p>Valutazione generale: il testo parla di (e valorizza) alcuni campi della cultura arabo-islamica, sottolineando anche il ruolo degli arabi nella diffusione delle opere (e invenzioni) antiche.</p>	
<p>Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro</p>	
<p>Generalizzazione: “Più che chimici è giusto definire questi studiosi alchimisti”.</p>	
<p>Educazione interculturale</p>	
<p>Valutazione generale: a prescindere dalla presenza di poche imprecisioni e generalizzazioni, si nota che il testo consente di conoscere alcuni aspetti della cultura arabo-islamica, di valorizzarli e di conoscere la loro influenza sull'Occidente. Una particolare attenzione è rivolta alle parole di origine araba, che riflettono i campi in cui gli arabi eccellevano. Un aspetto, questo, che può essere utile per l'educazione interculturale.</p>	

TESTO II: LA VALIGIA DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi:	
Pagina/e	115-116.
Paragrafo/i	<p>Cultura e società nel mondo islamico.</p> <ul style="list-style-type: none"> • I numeri arabi; • La medicina e l'astronomia.
Scheda/e	<p>Le voci del tempo: “Le abitazioni degli Arabi”, p. 115. Scheda fine capitolo: “La vita nella città araba”, p. 116.</p>
Informazioni sul testo	
Ampiezza	<ul style="list-style-type: none"> • Cultura e società nel mondo islamico: circa 2/3 pagina di 45 righe. • Le abitazioni degli arabi: 1/3 pagina di 35 righe. • La vita nella città araba: ½ pagina di 46 righe.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata, eccetto per la scheda “Le voci del tempo: Le abitazioni degli Arabi”, che è tratta dal <i>Libro degli avari</i> di al-Giāhiz - IX secolo.
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
<p>Valutazione generale: il testo fornisce informazioni sui tre campi della cultura islamica ed è</p>	

arricchito con schede di approfondimento sulla vita e sulle abitazioni degli arabi.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 115.
Tipo iconografia	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	1/9 pagina: (7,5ccm x 12,5cm).
Testo della didascalia	“I laboratori nei quali gli astronomi arabi portavano avanti le loro ricerche erano forniti di molti libri e di strumenti particolari”.
Testo verbale collegato all'iconografia	Il paragrafo “La medicina e l'astronomia” (p. 115).
Descrizione	L'immagine raffigura un laboratorio astronomico, dove gli scienziati studiano e utilizzano vari strumenti.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con il testo al quale è collegata e la sua funzione è rappresentativa.	
Seconda iconografia	
Numero e pagina	Numero non assegnato, pp. 116-117.
Tipo iconografia	Disegno
Ampiezza e dimensione	Una pagina e mezzo.
Testo della didascalia	Non è presente.
Testo verbale collegato all'iconografia	Non è specificato.
Descrizione	L'immagine è suddivisa in tre parti: <ul style="list-style-type: none"> • Il primo disegno raffigura la città vista dall'alto e in particolare, raffigura la <i>funduq</i>, ossia, il “recinto, spesso fortificato, con alloggi per persone, depositi per le merci e un riparo per gli animali” (p. 116) • Il secondo disegno rappresenta la cartina della città, dove ci sono dei numeri, ciascuno dei quali riferisce ad un elemento specifico della città: la cinta muraria difensiva, il <i>funduq</i>, il <i>sūq</i> (mercato), i canali d'acqua e la grande moschea. • Il terzo disegno rappresenta in modo dettagliato il <i>sūq</i> con le sue botteghe, ricche di merci e affollate da gente.
Fonte	Nella parte introduttiva del libro è scritto il nome dell'autore dei disegni ³¹⁶ .
Valutazione generale: il contenuto delle immagini è coerente con quello del testo ed è molto rappresentativo, in quanto è ricco di dettagli.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	

³¹⁶ Il disegno è di Corni Francesco, Aosta.

Periodo storico	Epoca passata.
Eventi riportati	
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Matematica, algebra, geometria, campo medico, corpo umano, farmaci, ospedali, astronomia, mappe stellari.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	funduq
Trascrizione (IPA)	<i>funduq</i>
Pronuncia	[funduq]
Definizione fornita	“detto anche caravanserraglio, che si trovava vicino alle porte della città. Il <i>funduq</i> era un recinto, spesso fortificato, con alloggi per le persone, depositi per le merci e un riparo per gli animali” (p. 116).
Valutazione generale: la trascrizione e la definizione del termine sono corrette.	
Il secondo:	suq
Trascrizione (IPA)	<i>Sūq</i>
Pronuncia	[su:q]
Definizione fornita	“il mercato, il <i>suq</i> , che occupava di solito un intero quartiere. Era quasi una piccola città nella città, in cui le botteghe di artigiani e commercianti erano raggruppate in base al tipo di merce veduta” (p. 116).
Valutazione generale: la definizione e la trascrizione del termine sono abbastanza corrette.	
Il terzo:	hammām
Trascrizione (IPA)	Ḥammām
Pronuncia	[ħamma:m]
Definizione fornita	“il bagno pubblico destinato al rituale della purificazione [...] prima della preghiera” (p. 116).
Valutazione generale: la trascrizione del termine è abbastanza vicina all'originale, salvo l'utilizzo della <i>à</i> al posto della <i>a</i> lunga (<i>ā</i>). La sua definizione è parziale, in quanto considera il <i>hammām</i> solo come un luogo per la purificazione che precede la preghiera.	
Termini precedentemente analizzati: <i>mihrab</i> , <i>minbar</i> , <i>muezzin</i> .	
Valutazione generale: la trascrizione dei termini è simile a quelli dei testi precedenti.	
Descrizione della cultura arabo-islamica	
L'importanza dell'acquisizione dei saperi nell'Islām	
Descrizione degli arabi	“in campo medico gli Arabi furono grandi innovatori” (p. 115).
Merito degli arabi	“Acquisiscono nuove conoscenze dai popoli conquistati e furono molto abili ad approfondirle e trasmetterle” (p. 115).

Campi della cultura araba	<p>Le scienze (p. 115):</p> <ul style="list-style-type: none"> • La matematica: “Particolarmente importante è l'apporto dato alla matematica, a partire dai numeri che usiamo abitualmente: sono detti arabi, perché anche se si tratta di un'invenzione che proviene dall'India, furono gli Arabi a diffonderli in Europa attraverso la Spagna. Essi elaborarono anche nuove teorie di algebra e geometria, compiendo notevoli progressi rispetto, ad esempio, ai Romani”. • La medicina: “Dopo aver tradotto i libri dei medici dell'antica Grecia, come Ippocrate e Galeno, si dedicarono allo studio del corpo umano, delle diverse e delle possibili terapie. Nel XIII secolo gli Arabi avevano già scoperto il meccanismo della circolazione del sangue e le caratteristiche di alcune malattie come la tubercolosi e il diabete. I medici musulmani usavano una grande varietà di farmaci. Anche le strutture sanitarie erano particolarmente avanzate: vi erano ospedali in tutte le principali città, forniti di attrezzature adeguate, farmacie, biblioteche, sale di lettura per gli studenti di medicina”. • L'astronomia: “L'astronomia fu una scienza molto amata dagli Arabi, che prendevano come punto di riferimento le stelle per orientarsi nei territori desertici. Essi seppero disegnare mappe stellari precise e furono in grado di perfezionare l'astrolabio”. <p>La cultura materiale:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Abitazioni: erano dotate di impianti di scarico; avevano terrazze d'argilla, pavimenti e molti gradini ricoperti di argilla e gesso. Le stanze erano intonacate e avevano travi e porte dotati da paletti, cardini, chiodi e serrature (cfr. p. 115). • Architettura della città: “la città era circondata da una cinta muraria difensiva, formata da un doppio muro di terra battuta con molte torri curve. L'entrata e l'uscita dal centro abitato avvenivano attraverso le numerose porte presenti lungo la mura. I numerosi commercianti che si muovevano lungo le piste carovaniere potevano riposarsi nel <i>funduq</i>, detto anche caravanserraglio, che si trovava vicino alle porte della città. Nella città araba era, ed è tuttora, molto importante il mercato, il <i>sug</i> che occupava di solito un intero quartiere. [...] un altro elemento tipico delle città arabe era l'<i>hammam</i>, il bagno pubblico destinato al rituale della purificazione [...]” (p. 116). • Tecniche di lavoro: “Gli Arabi furono esperti nel costruire canali delle acque e nello sfruttare le risorse idriche” (p. 116).
<p>Valutazione generale: il testo porre l'accento sull'abilità degli arabi nell'approfondire e nel trasmettere le conoscenze degli altri popoli. In particolare, il testo valorizza il merito degli arabi nel campo della matematica, dell'astronomia, della medicina e della cultura materiale. Tuttavia, rispetto al campo della farmacia, il testo accenna solamente all'uso dei farmaci e non alla loro preparazione.</p>	
<p>Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro La presente unità d'analisi non contiene espliciti stereotipi o pregiudizi.</p>	
<p>Educazione interculturale</p>	
<p>Valutazione generale: il testo contiene informazioni utili a conoscere in generale alcuni aspetti della cultura arabo-islamica e a valorizzare il merito degli arabi. Si nota che il testo</p>	

non si concentra solo sul loro ruolo nella trasmissione delle opere antiche, ma anche sul loro approfondimento.

TESTO III: LE TAPPE DELLA STORIA	
I. INDICATORI STRUTTURALI	
Definizione della/e unità di analisi:	
Pagina/e	111, 118-119
Paragrafo/i	<ul style="list-style-type: none"> • Uno sguardo d'insieme: La diffusione della cultura araba; • Gli Arabi diffondono in Occidente una cultura assai progredita.
Scheda/e	Per ricordare (p. 120).
Informazioni sul testo	
Ampiezza	Circa 1/3 pagina divisa su due pagine di 41 righe divise in due colonne.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Non sono presenti.
Obiettivo didattico	Esplicito rispetto al capitolo in generale, p. 108.
Valutazione generale: lo spazio dedicato al tema è più ristretto rispetto ad altri temi.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 111.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	¼ pagina: (circa 6,8cm x 9,7cm)
Testo della didascalia	“La moschea del sultano Selim II a Edirne (Adrianopoli). Fu costruita da Sinan, il principe degli architetti di moschee.”
Testo verbale collegato	Il paragrafo “La diffusione della cultura araba” (p. 111).
Descrizione	La fotografia presenta la moschea del sultano Selim II.
Fonte	Non è specificata.
Valutazione generale: la fotografia è coerente con la didascalia, ma non lo è perfettamente con il testo. Perché quest'ultimo parla della cultura araba, mentre la fotografia offre un esempio dell'architettura turca e quindi, di quella islamica.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 111.
Tipo	Miniatura
Ampiezza e dimensione	circa 1/8 pagina: (5,9cm x 8,9cm).

Testo della didascalia	“Gli Arabi hanno trasformato lo studio delle stelle in una vera scienza.”
Testo verbale collegato	La scheda “Uno sguardo d'insieme” (p. 110).
Descrizione	La miniatura raffigura un gruppo di scienziati arabi con vari strumenti relativi allo studio dell'astronomia.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della miniatura è coerente con la didascalia, però la sua funzione non è rappresentativa rispetto al testo, perché essa rappresenta il campo dell'astronomia che non è menzionato nel testo.	
Terza iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 119.
Tipo	Fotografia.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/4 pagina: (11,6cm x 8,5cm).
Testo della didascalia	“Il palazzo dell'Alhambra, in Spagna”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo: “Gli Arabi diffondono in Occidente una cultura assai progredita”.
Descrizione	La fotografia rappresenta il cortile del palazzo dell'Alhambra con i suoi archi, colonne e la fontana dei leoni.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto della fotografia non rimanda al testo che lo affianca, ma al paragrafo nella parte introduttiva, intitolato “La diffusione della cultura araba”, p. 111.	
Quarta, quinta, sesta, settima e ottava iconografia: queste immagini saranno descritte insieme perché fanno parte della stessa scheda.	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 120.
Tipo	Fotografie e una miniatura.
Ampiezza e dimensione	Le immagini misurano rispettivamente: 4,5cm x 5cm; 3,5cm x 3,5cm; 5cm x 3,5cm; 4,5cm x 5,5cm; 4,5cm x 6,5cm.
Testo della didascalia	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli arabesche della facciata della moschea di Cordova. Nacque una nuova religione monoteistica: l'Islàm, predicata da Maometto. Egli si fece interprete delle aspirazioni all'unità espresse dagli abitanti delle città arabe e predicò la guerra santa”; • “Coperchio di una bussola raffigurante la pianta della Mecca. Gli Arabi furono grandi navigatori nel X secolo dominavano tutto il Mediterraneo, interrompendo così le relazioni commerciali tra l'Oriente e i paesi europei”; • “Il Corano è il libro sacro dei musulmani: in esso sono raccolti, divisi in <i>sure</i> (= capitoli), gli insegnamenti del profeta Maometto”; • “Nell'edificio della Kaaba alla Mecca è custodita la Pietra Nera, un meteorite caduto in tempi antichissimi. È meta di pellegrinaggio per tutti i musulmani”; • “Il filosofo Averroè, in una miniatura occidentale. Gli Arabi furono grandi divulgatori delle scienze (per esempio, l'odierno

	sistema di cifre e numeri è di origine araba) e annoverarono grandi personalità nel campo della cultura: per esempio, oltre ad Averroè, il medico Avicenna” (p. 120).
Testo verbale collegato	Fa parte dello spazio “Per ricordare”, p. 120.
Descrizione	La descrizione delle immagini corrisponde a quanto è scritto nelle didascalie.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: le immagini sono coerenti con la didascalia e soprattutto con la parte scritta in grassetto. Si è notato però che la terza immagine, relativa al <i>Qurān</i> , è capovolta verticalmente e orizzontalmente, questo è evidente dalla direzione della scrittura. Si è potuto notare inoltre che il contenuto delle didascalie rafforza ciò che è affermato nel testo.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica:	
Periodo storico:	Epoca passata.
Eventi riportati:	
Dimensione linguistica:	
Parole evidenziate:	Avicenna, Averroè.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: nessuno.	
Termini precedentemente analizzati: nessuno.	
Valutazione generale: Avicenna e Averroè sono dei nomi occidentalizzati di Ibn Sinā e Ibn Rušd. Il primo è chiamato nel testo medico e il secondo filosofo, ma entrambi erano medici e filosofi e Ibn Rušd era anche matematico e giurista.	
Descrizione della cultura arabo-islamica:	
L'importanza di acquisire il saperi nell'Islām	
Descrizione degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi, nel corso delle loro conquiste, dimostrarono di essere un popolo di grande cultura [...] Furono mercanti, filosofi, architetti, scienziati, navigatori” (p. 111); • “Gli Arabi, dopo la conquista, si mostrarono particolarmente abili nell'apprendere le idee più avanzate dei popoli vinti, nel perfezionarle con il loro talento e nel diffonderle in altre regioni” (p. 118).
Merito degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Essi si nutrono delle conoscenze del mondo greco e di quelle del lontano Oriente, trasferendole poi a tutto l'Occidente cristiano” (p. 111). • “Gli Arabi avevano conosciuto in Oriente le opere dei filosofi greci Platone e Aristotele, degli scienziati Euclide e Ippocrate: le assimilarono e le trasmisero in Occidente. Essi stessi ebbero grandi uomini di cultura, come il medico Avicenna e il filosofo Averroè” (p. 118); • “Grande fu il vantaggio che ne trasse il mondo occidentale che, nel

	campo della cultura, dopo le invasioni barbariche si era trovato in ritardo rispetto all'Oriente” (p. 118).
Campi della cultura araba	<p>La matematica:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Inventarono l'algebra, diffusero i numeri arabi” (p. 111); • “[...] diffusero in Europa le cifre di origine indiana [...] per primi usarono lo zero e inventarono l'algebra” (pp. 118-119). <p>L'agricoltura:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “introdussero nuovi sistemi di irrigazione (bellissimi i loro giardini con fantastici giochi d'acqua) e nuove colture agricole: riso, cotone, canna da zucchero, gelsi (per allevare i bachi da seta) (p. 111); • “[...] appresero in Egitto le tecniche per irrigare i terreni e le applicarono altrove [...]. Diffusero colture nuove come il riso, il gelso, il cedro, il carciofo, la canapa, il cotone, la canna di zucchero. Introdussero in Occidente l'uso del mulino a vento” (p. 119); <p>L'architettura:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Le città costruite o rinnovate dagli Arabi, come Palermo in Sicilia oppure Siviglia e Cordova in Spagna, sono ancora oggi grandiosi esempi di architettura e di urbanistica” (p. 111). <p>L'artigianato e il commercio:</p> <ul style="list-style-type: none"> • “[...] si segnarono nella produzione di stoffe, di carta, di seta, di armi” (p. 119).
Valutazione generale: lo sviluppo della cultura araba è associato inizialmente alle conquiste. Di seguito, viene posto l'accento sull'abilità degli arabi nell'apprendere, nel perfezionare, nell'assimilare e nel trasmettere le opere antiche. A differenza degli altri testi, gli arabi sono descritti come filosofi, architetti, scienziati. Inoltre, i nomi di due scienziati e filosofi arabi, definiti a loro volta come uomini di cultura, sono riportati nel testo. Infine, il testo riporta alcuni campi culturali dove gli arabi eccellevano, quali la matematica, l'agricoltura, l'artigianato, il commercio e l'architettura.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
Non sono presenti.	
Educazione interculturale	
L'unità di analisi trasmette le seguenti idee: Gli arabi sono uomini di cultura, che eccellevano nella matematica, nell'architettura, nell'urbanistica, nell'agricoltura, nell'artigianato e nel commercio.	
Valutazione generale: il contenuto dell'unità di analisi consente di conoscere e di valorizzare diversi aspetti della cultura arabo-islamica, nonché il merito degli arabi nella diffusione delle culture antiche in Occidente. Il che può favorire un'educazione interculturale.	

TESTO IV: IL NUOVO. CON GLI OCCHI DELLA STORIA

I. INDICATORI STRUTTURALI

Definizione della/e unità di analisi

Pagina/e	124-127
Paragrafo/i	La civiltà islamica:

	<ul style="list-style-type: none"> • La lingua araba unifica il mondo musulmano; • Gli Arabi conservano e trasmettono le conoscenze di molte civiltà; • La civiltà araba si distingue in numerosi ambiti del sapere.
Scheda/e	<ul style="list-style-type: none"> • I luoghi; • Laboratorio visuale: “La scienza islamica”.
Informazioni sul testo	
Testo verbale:	
Ampiezza	Una pagina di 43 righe, escluso le schede di approfondimento.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	<ul style="list-style-type: none"> • Studia con metodo. Per verificare, p. 125. riguarda le conoscenze che gli arabi appresero dai Greci e dagli Indiani e inoltre, il merito di Averroè come traduttore. • Laboratorio visuale. La scienza islamica, pp. 126-127. • Verifica la tua preparazione, p. 128: i fatti (n. 7, 9) e i protagonisti. • Impara a sintetizzare. La civiltà islamica, p. 129. Si tratta di un testo da completare, in cui si parla della diffusione (e conservazione) dei patrimoni culturali dei vari popoli, l'assimilazione dei migliori risultati e le nuove scoperte in campo astronomico. Si parla anche dell'architettura a causa del divieto di usare le immagini sacre.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo.
Valutazione generale: il tema occupa uno spazio notevole rispetto agli altri testi ed è arricchito da esercizi e di due schede di approfondimento.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 125.
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Circa ½ pagina: (13cm x 17cm).
Testo della didascalia	Non è presente.
Testo verbale collegato	“La civiltà araba si distingue in numerosi ambiti del sapere” (p. 124).
Descrizione	L'immagine raffigura la moschea di Cordova, evidenziando la sua struttura: il minareto, il cortile, il muro esterno, la cupola, i mosaici, i doppi archi sovrapposti e le colonne.
Fonte	Volo Publisher srl Firenze.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con il testo al quale è collegata ed è ricco di dettagli e la sua funzione è rappresentativa.	
Seconda iconografia (si tratta di un gruppo di immagini relative al “Laboratorio visuale: La	

scienza islamica”):	
Numero e pagina	Numero non assegnato, pp. 126-127.
Tipo	Immagine.
Ampiezza e dimensione	Le immagini sono estese su due pagine (126-127).
Testo della didascalia	<p>Al posto della didascalia, ogni immagine è associata ad un breve testo da completare con le parole fornite, che saranno scritte in corsivo:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. “L'astrolabio. Lo strumento dell'astrolabio serviva per misurare l'altezza di un <i>astro</i> rispetto all'orizzonte: in questo modo i naviganti potevano orientarsi anche in mare aperto e di notte. Questo strumento, dunque, si rivelò particolarmente utile per la <i>navigazione</i>. A sinistra, fronte e retro di un astrolabio persiano del XVII secolo”; 2. “Il recupero delle conoscenze antiche. A conferma dell'importanza attribuita dagli Arabi al pensiero e alla cultura di altre civiltà, era tenuta in grande considerazione l'attività della <i>copiatura</i> di testi cinesi, indiani e greci”; 3. “La medicina naturale. Gli Arabi impararono a servirsi delle molteplici capacità <i>terapeutiche</i> delle piante per curare molte malattie. Essi erano soliti utilizzare i loro <i>orti botanici</i> nei quali le piante erano catalogate e selezionate, come vivai per le <i>erbe medicinale</i>”. 4. “L'astronomia. L'osservazione e lo studio degli <i>astri</i> furono materie di grande interesse per gli studiosi Arabi. A partire dal IX secolo, infatti, essi approfondirono le loro conoscenze <i>astronomiche</i> grazie alla realizzazione degli <i>osservatori</i>”. 5. “Gli osservatori Arabi. Gli osservatori Arabi erano molto avanzati per l'epoca. Essi, infatti, erano dotati di <i>strumenti</i> grazie ai quali gli astronomi calcolavano la traiettoria dei <i>corpi celesti</i> e studiavano gli elementi alla base delle nostre conoscenze di fisica”; 6. “I numeri arabi. Il primo sistema di misurazione araba utilizzava le lettere dell'alfabeto, ciascuna delle quali corrispondeva a un valore numerico. In seguito, essi adottarono il <i>sistema</i> numerico indiano, dal quali derivano i <i>numeri</i> chiamati attualmente «arabi». Grazie all'invenzione del numero zero fu introdotto il <i>sistema decimale</i>”. 7. “L'orologio ad acqua. Un manoscritto arabo risalente al 1203 mostra un progetto per realizzare un orologio ad acqua, uno degli strumenti disponibili all'epoca per la <i>misurazione del tempo</i>”.
Testo verbale collegato	“La civiltà araba si distingue in numerosi ambiti del sapere” (p. 124).
Descrizione	<ul style="list-style-type: none"> • La prima immagine: rappresenta un astrolabio (fronte e retro) persiano del XVII secolo. • La seconda: raffigura le prime due pagine del <i>Qurān</i>. • La terza: raffigura un orto botanico, dove alcuni uomini raccolgono le erbe e altri invece preparano le medicine. • La quarta: rappresenta una sorta di laboratorio astronomico. • La quinta: raffigura gli osservatori arabi con i loro strumenti. • La sesta: rappresenta dei matematici che utilizzano il sistema di numerazione arabo.

	<ul style="list-style-type: none"> • La settima: raffigura un progetto relativo alla realizzazione d'un orologio ad acqua.
Fonte	Nel testo è precisata l'epoca al quale risalgono la prima e l'ultima immagine. Comunque l'apparato iconografico, come indicato nella prima pagina del libro, è di Volo Publisher srl Firenze.
Valutazione generale: le immagini hanno una funzione rappresentativa e il loro contenuto è coerente con il testo. Fa eccezione la seconda immagine, relativa al <i>Qurān</i> , perché la sua didascalia parla del recupero delle conoscenze antiche da testi cinesi, indiani e greci.	
II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoca passata.
Eventi riportati	
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate	Lingua araba, lingua sacra, lingua ufficiale, atti amministrativi, vita commerciale, elevatissima alfabetizzazione, raffinata letteratura, le mille e una notte, clima di tolleranza, traduttori, copisti, scienze, astronomia, medicina, geometria, matematica, vieta l'uso di immagini sacre, architettura, Averroè.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi:	
Il primo:	Shehrazade: è trascritto in modo che consente una pronuncia simile all'originale <i>šahrazād</i> .
Il secondo:	<i>Qibla</i> : è presentata erroneamente come la traduzione di “cupola”. Il termine corretto invece è “ <i>Qubba</i> ”, mentre <i>Qibla</i> significa la direzione della preghiera, che è <i>la Ka'ba</i> .
Il terzo:	<i>Sahn</i> : è trascritta in modo molto vicino all'originale (<i>ṣaḥn</i>) ed è tradotta correttamente come “cortile”.
Termini precedentemente analizzati: nessuno.	
Valutazione generale: la trascrizione delle parole è simile all'originale. Tuttavia, la definizione di <i>qibla</i> non è corretta.	
Descrizione della cultura arabo-islamica	
L'importanza dell'acquisizione dei saperi nell'Islām	
Descrizione degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Coerentemente con il clima di tolleranza che espressero nel loro dominio politico, gli Arabi furono molto attenti nel conservare i patrimoni culturali dei popoli che incontravano. La loro attività di traduttori e copisti fu di grande importanza [...]” (p. 124).
Merito degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Gli Arabi conservano e trasmettono le conoscenze di molte civiltà. [...] gli Arabi furono i primi a trarre vantaggio dal loro

	<p>rispetto verso il patrimonio culturale di altre civiltà. Essi, infatti, si distinsero in molti settori del sapere con opere originali e scoperte di grande rilievo, in particolare in ambito scientifico” (p. 124);</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Attraverso la Penisola Iberica si diffusero in Occidente sia le nuove produzioni culturali del mondo islamico, sia le antiche conoscenze delle civiltà greca” (p. 124).
Campi della cultura araba	<ol style="list-style-type: none"> 1. La lingua e la letteratura araba: “L'arabo era, innanzi tutto la lingua sacra, quella del Corano; inoltre esso si affermò nel califfato come lingua ufficiale per gli atti amministrativi e per la vita commerciale. [...] Con il tempo il mondo islamico produsse una raffinata letteratura”; 2. L'astronomia: “Presso gli Arabi ebbe grande sviluppo l'astronomia, in particolare grazie alla loro abilità nelle sperimentazioni pratiche attraverso gli osservatori e la capacità di perfezionare strumenti come l'astrolabio”; 3. La medicina: “Gli Arabi si distinsero anche nella medicina, mostrando una buona conoscenza dell'anatomia umana e una grande padronanza delle erbe medicinali”; 4. La geometria e la matematica: “[...] rifacendosi al grande studioso greco Euclide [...] inventarono il sistema decimale e i numeri che, da essi, sono stati denominati «arabi»”; 5. L'architettura: “[...] dal VII secolo in poi nel mondo arabo sorsero imponenti moschee, maestosi palazzi e città” (p. 124).

Valutazione generale: il testo offre informazioni riguardanti vari settori della civiltà islamica e riconosce, da una parte, il ruolo degli arabi nella trasmissione delle antiche conoscenze, e dall'altra, la loro produzione culturale, particolarmente in ambito scientifico.

Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro

Non presenti

Educazione interculturale

L'unità di analisi trasmette le seguenti idee:

- Gli arabi sono tolleranti e molto attenti a conservare i patrimoni culturali di altri popoli e grazie al loro lavoro di traduttori e copisti hanno potuto trasmettere le opere antiche;
- Gli arabi si distinguono in molti settori del sapere con opere e scoperte originali.

Valutazione generale: il contenuto dell'unità di analisi, che adotta prevalentemente un approccio interculturale, permette di conoscere e di valorizzare vari aspetti della cultura arabo-islamica. Anche se il testo fa riferimento alla conservazione e alla trasmissione delle conoscenze antiche, non ignora le opere e le scoperte originali degli arabo-musulmani nei vari campi, soprattutto in quello scientifico. Il testo inoltre, valorizza la lingua e la letteratura araba e sottolinea la tolleranza degli arabo-musulmani.

TESTO V: LA STORIA E IL SUO RACCONTO

I. INDICATORI STRUTTURALI

Definizione della/e unità di analisi

Pagina/e	329
----------	-----

Paragrafo/i	• Un elemento importante: la cultura.
Scheda/e	Laboratorio.
Informazioni sul testo	
Ampiezza	1/3 pagina di 19 righe.
Genere testuale	Espositivo.
Fonte	Non è riportata.
Esercizi	Laboratorio, p. 329. riguarda la creatività degli arabi nella costruzione di congegni meccanici.
Obiettivo didattico	Implicito e informativo. Fa eccezione la scheda “Laboratorio”, il cui scopo è riportata nella parte introduttiva del testo: “Esso ti mette in rapporto con le fonti della storia, scritte o illustrate. A loro volta arricchite da una breve traccia di lavoro, allo scopo di orientare la tua osservazione, cioè una più consapevole lettura del documento. Imparerai, così, a esercitare il tuo spirito critico [...] (p. V).
Valutazione generale: il testo occupa uno spazio ristretto, diviso in due parti: la prima sottolinea l'importanza attribuita all'acquisizione del sapere nell'Islām. La seconda, invece, è centrata sui vari campi di studio, quali la matematica, l'astronomia e la geometria.	
Apparato iconografico	
Prima iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 326.
Tipo	Miniatura.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/5 pagina: (11,3cm x 8,7cm).
Testo della didascalia	“un medico prepara una ricetta”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Un elemento importante: la cultura”.
Descrizione	L'immagine raffigura due uomini che preparano delle medicine.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con il testo e la sua funzione è rappresentativa rispetto alla parte relativa alla medicina.	
Seconda iconografia:	
Numero e pagina	Numero non assegnato, p. 326.
Tipo	Disegno.
Ampiezza e dimensione	Circa 1/10 pagina: (5,8cm x 8,6cm).
Testo della didascalia	“Schema anatomico del corpo umano”.
Testo verbale collegato	Il paragrafo “Un elemento importante: la cultura”.
Descrizione	L'immagine rappresenta uno schema anatomico del corpo umano.
Fonte	Non è riportata.
Valutazione generale: il contenuto dell'immagine è coerente con il testo al quale è collegata.	

II. INDICATORI CULTURALI E/O RELIGIOSI	
Dimensione storica	
Periodo storico	Epoca passata.
Eventi riportati	
Dimensione linguistica	
Parole evidenziate:	Scuola, ricerca scientifica, codici.
Termini e/o nomi arabi:	
Termini nuovi: nessuno.	
Termini precedentemente analizzati: nessuno.	
Valutazione generale: il testo non contiene termini di origine araba.	
Descrizione della cultura arabo-islamica	
L'importanza dell'acquisizione dei saperi nell'Islām	“Maometto attribuì grande importanza alla formazione culturale dei musulmani. saper leggere era fondamentale per conoscere il Corano [...] secondo le istruzioni del profeta: «Dio non ha dato all'uomo una malattia senza dargliene il rimedio: perciò curatevi [...]. L'insegnamento della scienza ha il valore della preghiera»”.
Descrizione degli arabi	Sapienti e studiosi
Merito degli arabi	<ul style="list-style-type: none"> • “Sapienti e studiosi trascrissero i testi degli autori greci antichi, molti dei quali sono giunti fino a noi attraverso i codici Arabi; in altri casi, i musulmani introdussero in Europa importanti scoperte dei popoli orientali [...]” (p. 326).
Campi della cultura araba	<ul style="list-style-type: none"> • L arabi e scienze: “I musulmani si dedicarono allo studio della matematica, dell'astronomia e della geometria. Adottarono un sistema di numerazione inventato in India”; • La medicina: “Fondarono a Baghdad una grande scuola di medicina, dove insegnarono medici e chirurghi di grandissimo valore”; • Altro: “[...] i musulmani introdussero in Europa importanti scoperte dei popoli orientali (in particolare provenienti dalla Cina), come la carta, la bussola e i mulini a vento” (p. 326).
Valutazione generale: il testo sottolinea l'importanza dell'acquisizione delle conoscenze nell'Islām e cita a proposito due detti del Profeta Muḥammad (pbsl), scritti a loro volta insieme come se fossero uno solo e di cui il secondo è tradotto incorrettamente. Nel secondo paragrafo, invece, si ricordano i nomi di alcuni campi scientifici inerenti alla cultura araba, senza però menzionare né gli scienziati né le loro invenzioni originali. Infine, il testo ricorda il merito degli arabi nella trasmissione delle conoscenze antiche in Occidente.	
Pregiudizi, stereotipi, razzismo, etnocentrismo, intolleranza, superiorità o altro	
<ul style="list-style-type: none"> • Il secondo detto del Profeta non è tradotto correttamente; • L'invenzione della bussola e dei mulini a vento è considerata da un solo punto di vista. 	
Educazione interculturale	
L'unità di analisi trasmette le seguenti idee: <ul style="list-style-type: none"> • L'Islām riserva una grande importanza alla conoscenza e alla formazione culturale; 	

- I musulmani si dedicarono allo studio delle discipline scientifiche;
- I musulmani introdussero in Occidente importanti scoperte di diversi popoli.

Valutazione generale: il testo valorizza un aspetto poco conosciuto dell'Islām, ovvero, la rilevanza dell'acquisizione dei saperi. Sono riportati inoltre i nomi dei settori scientifici dove i musulmani si eccellarono, senza menzionare però i nomi degli scienziati o le loro scoperte originali. Fa eccezione la scheda “Laboratorio” dove si fa riferimento alla costruzione di due congegni meccanici. Infine, il testo sottolinea il ruolo dei musulmani nella trasmissione delle conoscenze antiche e accenna alla fondazione della scuola di medicina a Baghdad e all'adozione del sistema di numerazione indiano.

Nel VI testo, L'officina della storia, il tema della cultura arabo-islamica non è stato trattato.

Capitolo III – Analisi, discussione e interpretazione dei dati

3.1 *Gli arabi e l'Arabia preislamica*

Testo I: La storia. L'impronta dell'umanità

Per l'analisi del primo tema – *Gli arabi e l'Arabia preislamica* – si è scelto di considerare come unità di analisi i primi tre paragrafi: “*Ai confini dei grandi imperi*”, “*Le antiche società dell'Arabia*” e “*La religione politeista degli Arabi-musulmani*” (pp. 123-124³¹⁷).

Nelle unità d'analisi viene dedicato un ampio spazio alla descrizione degli arabi nel periodo che precede l'Islām e soprattutto alla Penisola Arabica. La descrizione di quest'ultima inizia collocando l'Arabia tra l'impero bizantino e persiano, descritti a loro volta come grandi imperi: “*Ai confini dei grandi imperi*”. Tale rappresentazione dell'Arabia, come un luogo marginale rispetto all'Occidente, è simile a quella individuata da E. W. Said nell'opera di D. Norman. L'autore riporta, infatti, che nei XII-XIII secoli era diffusa l'idea che l'Arabia fosse “[...] alla periferia del mondo cristiano [...]”³¹⁸.

Il testo procede descrivendo l'Arabia meridionale e quella settentrionale-centrale – in base alle caratteristiche morfologiche del territorio, al clima e al modo di vivere – come una penisola desertica, sabbiosa, rocciosa, quasi spopolata e caratterizzata da un clima molto caldo e secco. Di seguito, il testo accenna alla presenza di gruppi di contadini che vivono in piccoli villaggi attorno alle “rare sorgenti d'acqua” ovvero presso le oasi, descritte a loro volta come delle “[...] piccole aree dove crescono alberi ed erba, come delle isole fertili in un immenso mare di sabbia e di calore” e nel quale i contadini “coltivavano un po' di cereali” (p. 123). Il testo accenna inoltre ai vari regni che si erano sviluppati nell'odierno Yemen. Si riporta così che “Al sud, nel territorio che corrisponde all'odierno Yemen, c'era molta più acqua e perciò si erano sviluppati fin dall'antichità vari regni con fiorenti città. C'erano anche ricchi porti [...]” (p. 123). Infatti, l'Arabia meridionale era la culla dei grandi regni di Ḥamīr, di Ḥaḍramawt, di Qutbān, di Maʿīn e di Saba³¹⁹.

In questo testo, come in quelli successivi, si sottolinea spesso la rarità delle oasi nella Penisola Arabica, mentre in realtà il loro numero è molto alto come lo è anche la loro estensione. Basta pensare all'oasi di *al-ʿAin* con i suoi 150,000 alberi da dattero e quelli di frutta. Per non parlare poi dell'oasi di *al-Liwā*, che si estende su 150,000 km², dell'oasi di *al-Qaṭīf*, la cui superficie supera i 160,000 km² e soprattutto quella di *al-Aḥsāʾ*, che rappresenta l'oasi più vasta del mondo e la cui superficie è grande circa 436,000 km² e al cui interno ci sono circa 3,000,000 palme da dattero³²⁰.

Nel testo si nota la mancata considerazione delle differenze sociali tra le popolazioni arabe. Esiste infatti una notevole differenza tra queste popolazioni anche all'interno delle singole città. Bernard Lewis ricorda per esempio che la *Macca* vantava di una popolazione

³¹⁷ In questo capitolo, si limiterà a scrivere il numero della pagina tra parentesi alla fine di ogni citazione.

³¹⁸ E. W. Said, *op.cit.*, p. 69.

³¹⁹ Cfr. B. Lewis, *The Arabs in History*, Oxford University Press, USA 1993 (trad. it. *Gli Arabi nella storia*, Laterza, Roma 1998, p. 20).

Cfr. S. Daḡīm, *Adyan wa muʿtaqadāt al-ʿArab qabl al-Islām*, Dār al-Fikr al-Libnānī, Libano 1995, pp. 27-28, <http://narjes-library.blogspot.it/2012/07/blog-post_9423.html> (05/13).

³²⁰ Guide EDT/Lonely Planet, *Oman, Yemen, Emirati Arabi Uniti*, EDT, 2011, pp. 253-257.

eterogenea. Tra i meccani c'erano, infatti, coloro che appartenevano ai ceti sociali elevati, altri invece facevano parte dei ceti sociali bassi.

La popolazione della Mecca era eterogenea. L'elemento centrale e dominante, noto come «Qurayš dell'interno», consisteva in un tipo di aristocrazia mercantile, di carovanieri e uomini d'affari, gli imprenditori e i veri padroni del commercio di transito. Dopo di loro vennero i cosiddetti «Qurayš dell'esterno», una popolazione di più piccoli commercianti, d'insediamento più recente, e di status più umile, e alla fine un «proletariato» di stranieri e di beduini. Al di fuori della Mecca c'erano gli «arabi di Quaryš», le tribù beduine dipendenti.³²¹

A questa importante città, che vanta di una posizione strategica che la trasformò in un importante centro di attività commerciali, il testo riserva una particolare attenzione. Si parla innanzitutto dell'attività commerciale, ricordando che le merci preziose venivano importate dall'Oriente attraverso le vie carovaniere e i grandi porti. Tuttavia, anche se gli arabi meridionali producevano e esportavano vari prodotti preziosi, il testo accenna solamente ai prodotti importati dal Golfo Persico o dall'India: «C'erano anche ricchi porti nei quali confluivano merci preziose dall'Oriente: perle dal Golfo Persico, pepe e altre spezie dall'India, oro, argento, cotone e seta» (p. 123). Simili prodotti però, fa notare B. Lewis, venivano esportati anche dall'Arabia meridionale – famosa per la produzione di cereali, mirra, incenso e spezie – verso altri paesi. L'autore sottolinea la possibilità di confondere i prodotti originali dell'Arabia meridionale con quelli che arrivavano da lontano attraverso questa:

Alla base della società, nell'Arabia meridionale, c'era l'agricoltura, e le iscrizioni, con il loro frequente riferirsi a dighe, canali, problemi di confini e proprietà terriere, fanno pensare ad un alto livello di sviluppo. Oltre ai cereali, gli arabi del Sud producevano mirra, incenso e altre spezie e aromi. Questi ultimi costituivano la loro esportazione principale e, nelle terre del Mediterraneo, le spezie dell'Arabia meridionale, spesso confuse con quelle che arrivavano attraverso l'Arabia meridionale da terre più lontane, portarono a quella sua reputazione, quasi leggendaria, di terra di ricchezza e prosperità – l'*Arabia Eudaemon* o *Arabia Felix* del mondo classico. Le spezie arabe hanno una grande risonanza nella letteratura occidentale, dai «thesauris arabicis» di Orazio, ai «profumi d'Arabia» di Shakespeare, alle «rive speziate dell'Arabia benedetta» di Milton.[...] Lo stesso raccolto delle spezie era considerato sacro [...] ³²².

Nel paragrafo «Le antiche società dell'Arabia» viene descritta di nuovo, e in modo generalizzato, la tipica figura dell'arabo già presente nella prima pagina, riportando che «I beduini erano pastori, mercanti e predoni. In sella ai loro dromedari percorrevano il deserto» (p. 124). Tale affermazione rischia di raffigurare tutti gli arabi, e particolarmente i beduini, come «predoni». Inoltre, in questa affermazione non è chiara la differenza tra la popolazione araba. Infatti, gli abitanti della parte nord-centrale erano prevalentemente dei beduini, che praticavano la pastorizia insieme ad altre attività agricole presso le oasi. Mentre gli abitanti dell'Arabia meridionale erano principalmente mercanti e agricoltori. Quest'ultima categoria in particolare non è menzionata nel paragrafo, anche se l'economia dell'Arabia meridionale si basava principalmente sull'agricoltura.

Il testo prosegue descrivendo in modo generale e sintetico l'organizzazione sociale degli arabi

³²¹ B. Lewis, *op.cit.*, p. 31.

³²² Ivi, pp. 21-22.

e la situazione politica nel VII secolo, caratterizzata dal tentativo degli imperi bizantino e persiano di ottenere il controllo delle vie carovaniere dell'Arabia meridionale.

L'ultimo paragrafo è dedicato alla religione degli arabi. Mentre il titolo “La religione politeista degli Arabi” si riferisce esplicitamente al politeismo, il testo parla del feticismo, il che porta a considerare il politeismo e il feticismo come sinonimi.

Il testo accenna inoltre alla presenza di altre religioni come l'Ebraismo, diffuso soprattutto nello Yemen e il Cristianesimo, diffuso nella parte settentrionale. Il che indica la convivenza pacifica tra le varie comunità religiose nell'Arabia. L'idea della convivenza pacifica tra le diverse comunità religiose e etniche è reso evidente anche mediante il riferimento alla fiera annuale che si svolgeva alla *Macca*, alla quale partecipavano “Giudei e cristiani” e dove si “univano maghi, prestigiatori e cantastorie e gente proveniente da molti paesi” (p. 124).

In generale, la descrizione dell'Arabia preislamica è abbastanza variegata. La descrizione degli arabi appare delle volte come generale e parziale, infatti, loro sono raffigurati soprattutto come beduini, pastori, nomadi e predoni. Inoltre, si è potuto notare che le caratteristiche attribuite all'arabo non includono gli aspetti positivi o le loro virtù. Infine, il testo fa riferimento alla possibilità di instaurare pacifici rapporti interreligiosi e interculturali tra gli arabi. Il primo si riferisce ai rapporti tra gli arabi feticisti, ebrei e cristiani e il secondo si riferisce ai rapporti commerciali tra gli arabi e le altre popolazioni. Un elemento, questo, che risulta utile per favorire l'educazione interculturale e l'educazione alla pace.

Testo II: La Valigia della Storia. Narrazioni, Indagini e Confronti

Al fine di analizzare il tema in questione si è scelto di considerare come unità d'analisi il paragrafo “*Gli Arabi prima dell'Islam*”, che include due sottoparagrafi: “*Una civiltà del deserto*” e “*Gli Arabi e i loro culti*” (p. 108).

Il testo offre una descrizione variegata dell'Arabia e degli arabi. Innanzitutto, nella descrizione dell'Arabia meridionale si riporta che “Nelle oasi [...] e nella regione meridionale dello Yemen si trovavano invece **popolazioni sedentarie**, che si occupavano della “coltivazione di diversi prodotti, in particolare di frutta, viti e legumi” (p. 108), resa possibile grazie alla ricchezza d'acqua e ai complessi sistemi di irrigazione. Oltre all'attività di coltivazione, si aggiunge che gli arabi meridionali producevano e esportavano all'Impero romano pietre preziose, profumi e spezie: “L'Impero romano [...] aveva stabilito intensi rapporti commerciali con questa parte della penisola arabica, da cui importava pietre preziose, profumi e spezie” (p. 108). Si nota che il testo parla solamente dei rapporti commerciali stabiliti tra l'Arabia e l'Impero romano, senza menzionare – come invece nel primo testo analizzato – quelli conflittuali.

A proposito della zona settentrionale-centrale, si riporta che essa era abitata maggiormente da “[...] **genti nomadi**, i beduini [...] che vivevano prevalentemente allevando dromedari, montoni e capre” (p. 108). Il testo, inoltre, considera le differenze tra la popolazione araba, senza trascurare le caratteristiche che accomunano i suoi membri, come l'organizzazione sociale in tribù, le lingue parlate da loro e il politeismo. Tuttavia, non è stata presa in considerazione la presenza di minoranze religiose come gli *Hunafā*, ovvero, quelli che seguivano il culto di Abramo (psl), che consisteva nell'adorazione di un unico Dio. Martin

Lings si sofferma sulla presenza di questa minoranza religiosa nell'Arabia preislamica, in cui era diffusa l'adorazione degli idoli.

[...] c'erano comunque, in quel tempo – come del resto in ogni epoca – alcuni che conservavano la purezza del culto abramico; solo essi capivano che, lungi dall'aver un carattere tradizionale, l'adorazione degli idoli era un'innovazione, un pericolo dal quale ci si doveva bene guardare. [...] questi Ḥunafā', come usavano chiamarsi, non volevano aver nulla a che fare con gli idoli la cui presenza alla Mecca era da loro considerata una profanazione e una corruzione³²³.

In base all'analisi del testo, si nota che esso rende conto delle differenze tra gli arabi e non li descrive in modo monolitico o, tanto meno, generalizzato. L'assenza di generalizzazione è evidente anche mediante l'uso di espressioni che lasciano spazio a più alternative, come gli avverbi “prevalentemente” e “soprattutto”. In generale, il testo adotta sia un approccio multiculturale volto a diffondere la conoscenza degli arabi e della loro cultura, sia un approccio interculturale, basato sulla valorizzazione di alcuni aspetti della cultura araba preislamica e sull'accenno ai solidi rapporti con l'Impero romano.

Testo III: Le tappe della storia

Le unità d'analisi individuate per analizzare questo tema includono i seguenti paragrafi: “*Uno sguardo d'insieme*”; “*Un popolo povero e nomade*”, “*Il racconto della storia*”, “*La penisola arabica è una regione desertica e molto povera*”, “*L'unica divinità comune a tutti gli Arabi è Allah*” (pp. 110-112).

L'Arabia è descritta come “una regione povera e quasi completamente desertica” (p. 110), “una regione desertica e molto povera” (p. 112) e “una regione molto povera, quasi completamente coperta dal deserto” (p. 112). In queste descrizioni l'attenzione del testo è posta su due aspetti: la povertà e l'ambiente desertico. Tuttavia, il testo accenna alla presenza di “rare oasi” stese lungo il mar rosso, attorno alle quali sorgevano le poche città.

Per quanto riguarda la descrizione degli arabi, questi vengono descritti nel titolo in modo generalizzato come un “popolo povero e nomade” (p. 110). In generale, la descrizione degli arabi si focalizza maggiormente sullo stile di vita nomade, sulle attività svolte da loro, sulla loro credenza e sulla divisione in tribù, descritte nel testo come sempre in lotta tra loro.

In merito alle attività svolte dagli arabi, il testo principale riporta che loro “vivevano di caccia e di pastorizia [...] alcune tribù avevano allacciato rapporti commerciali con l'impero bizantino” (p. 112), aggiungendo poi che “pochi arabi” vivevano nelle città presso le rare oasi dove praticavano l'agricoltura. Anche nella parte introduttiva del capitolo, intitolata “Uno sguardo d'insieme”, si distingue tra gli arabi nomadi e sedentari. Si riporta infatti che “Essi erano divisi in tribù prevalentemente nomadi, che vivevano di caccia e di pastorizia; alcune, invece, si dedicavano all'agricoltura e al commercio perché occupavano le poche oasi, [...] e quindi potevano coltivare cereali e palme da datteri, vendendo poi i prodotti della terra alle tribù nomadi” (p. 110).

Per quanto riguarda la credenza degli arabi, si parla unicamente del politeismo, aggiungendo

³²³ M. Lings, *Il Profeta Muhammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*, Il leone verde, Torino 2004, p. 17.

che *Allāh* era l'unica divinità comune a tutti gli arabi. Nel tentativo di spiegare l'origine della Pietra Nera, il testo riporta che “Probabilmente si trattava di un meteorite, ma gli arabi credevano che la pietra fosse stata portata in città dall'angelo Gabriele” (p. 112). Tale affermazione considera l'origine della Pietra Nera da due punti di vista: islamico e non islamico. Secondo il primo, la Pietra nera rappresenta un oggetto caduto dal Paradiso³²⁴, il secondo, invece, ipotizza che la Pietra nera fosse un meteorite. Comunque, la considerazione del punto di vista islamocentrico risulta utile per l'educazione interculturale.

In generale, si nota che nonostante la presenza di alcune generalizzazioni, il testo diffonde un'immagine variegata dell'Arabia e degli arabi.

Testo IV: Il nuovo. Con gli occhi della storia

Al fine di analizzare il tema in questione si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*Gli Arabi sono divisi in clan familiari e tribù*”, “*La Mecca è il centro economico e religioso della Penisola Arabica*” (pp. 108-109).

Nella descrizione dell'Arabia si parla della sua collocazione geografica nell'Asia sud-occidentale, in confine con l'impero persiano e bizantino. Il suo ambiente naturale è descritto come “[...] un altopiano con molti tratti di deserto e di steppa. Il suolo è aridissimo” (p. 108). Quest'ultima informazione è generalizzata, ma verrà successivamente modificata mediante l'accento alla presenza delle oasi: “Gli abitanti delle **oasi** del deserto e delle coste si dedicavano invece all'**agricoltura**” (p. 108).

Gli arabi sono presentati nel titolo come “divisi in clan familiari e tribù” e nel testo come “[...] beduini nomadi, riuniti in clan familiari, dediti all'allevamento di **cammelli** e **dromedari**, di pecore e di capre” (p. 108). Si aggiunge inoltre che “una parte della popolazione si dedicava al **commercio carovaniero**. Gli abitanti delle **oasi** del deserto e delle coste si dedicavano invece all'**agricoltura**. [...] La città [la *Macca*], grazie ai commerci, era fiorente e molti suoi abitanti avevano accumulato grandi ricchezze” (p. 108). Da questa descrizione si nota una certa attenzione verso l'eterogeneità della popolazione araba.

Una simile attenzione è riservata anche alla credenza degli arabi. Si riporta così che questi “erano politeisti, ma alcune tribù seguivano la religione ebraica, altre quella cristiana” (p. 108). In ogni caso, il riferimento alle minoranze religiose può indicare la possibilità di instaurare un pacifico rapporto tra le varie comunità religiose.

In generale, il testo offre una rappresentazione abbastanza variegata sia dell'Arabia, sia degli arabi, che considera le differenze tra la popolazione araba.

Testo V: La storia e il suo racconto

Per l'analisi di questo tema si è scelto di considerare come unità d'analisi il capitolo: “*L'islam: una religione, un impero*” e in particolare i seguenti paragrafi: “*La penisola arabica*”, “*Le tribù del deserto*” e “*Verso il monoteismo*” (pp. 320-321).

³²⁴ Il Profeta Muḥammad (pbsl) disse che la Pietra Nera: “Era discesa dal Paradiso più bianca del latte, ma i peccati dei figli di Adamo l'avevano resa nera” (un detto riportato dal *Tirmidīyy*, 877).

Per quanto riguarda la descrizione della Penisola Arabica, il testo parla della sua collocazione geografica al sud della Mesopotamia. In riferimento al suo ambiente naturale, l'Arabia viene descritta come una "vastissima area quasi completamente desertica" (p. 320), che era sotto il dominio, piuttosto debole, degli imperi bizantino e persiano. Si parla inoltre della presenza di piste carovaniere e di vie marittime, sottolineando la loro importanza per il commercio. Si accenna infine, alla presenza delle oasi, vicino alle quali sorgevano abitualmente i villaggi.

Gli arabi sono descritti come un insieme di tribù, ciascuna delle quali è formata da famiglie di origine comune ed è guidata da un capo. Queste tribù, si aggiunge, si dedicavano alla pastorizia e praticavano il commercio. Il testo accenna inoltre alla presenza di predoni che mettevano in rischio il commercio e dai quali era necessario difendersi continuamente. Come si nota, il presente testo, a differenza del primo, non descrive gli arabi in generale come "predoni", ma accenna alla loro presenza e sottolinea i danni che questi potevano recare agli stessi arabi. Detto altrimenti, l'essere predone non è un aggettivo usato nel testo per descrivere gli arabi, ma per riferirsi ad un specifico gruppo di malviventi. Oltre al riferimento all'attività commerciale, che offre un esempio di una possibile convivenza pacifica tra gli arabi e le altre popolazioni, il testo accenna all'attività agricola, praticata dagli abitanti delle oasi. I prodotti agricoli menzionati sono il grano e la palma da dattero.

Nello spazio successivo si passa al tema della suddivisione sociale e dei continui conflitti tra le tribù arabe, che gli imperi bizantino e persiano cercavano di aumentare nel tentativo di indebolire ulteriormente la società per poter controllare le vie commerciali. La descrizione degli arabi termina con un riferimento ai buoni rapporti tra i politeisti e i monoteisti.

Circa il contenuto della didascalia che affianca la carta geografica dell'Arabia, si vuole evidenziare la sua importanza nell'offrire un'immagine variegata degli arabi e del loro stato sociale. Il testo riporta che nel VII secolo una piccola fetta della società araba sfruttava i giacimenti d'oro e di pietre preziose presenti nel territorio, potendo così accumulare ricchezze, mentre il resto della società doveva vivere in una situazione svantaggiata rispetto a questa. Nell'epoca attuale, aggiunge il testo, la situazione è completamente capovolta grazie all'abbondanza del petrolio, che ha garantito a tutti un elevato tenore di vita. Come si nota, è stato possibile attraverso la didascalia fornire informazioni utili a contrastare i soliti stereotipi che dipingono gli arabi come una popolazione simile da tutti i punti di vista.

Il testo, inoltre, riserva una parte alla *Macca*, descritta come una "tra le maggiori città arabe" (p. 321), la cui importanza deriva dalla sua posizione geografica in prossimità delle oasi e dalla presenza della *Ka'ba*. Quest'ultima, è designata come "una costruzione a forma di cubo interamente ricoperta da un drappo nero, costruita appositamente per custodire la "**Pietra Nera**", un meteorite al quale erano attribuiti straordinari poteri, perché, essendo caduto dal cielo, si riteneva provenisse dal mondo delle divinità" (p. 321).

Detto ciò, si nota che il testo offre un'immagine variegata della Penisola Arabica e degli arabi, che rende conto di alcuni aspetti della loro eterogeneità. Inoltre, il testo accenna, da una parte, ai rapporti interreligiosi tra gli stessi arabi e quelli commerciali tra gli arabi e le altre popolazioni e, dall'altra, ai rapporti di competizione tra gli stessi arabi, aumentati a loro volta dagli imperi bizantino e persiano.

Testo VI: L'officina della storia

Per l'analisi di questo tema si è scelto di considerare come unità d'analisi il capitolo “*L'origine di una nuova religione*” e in particolare i seguenti paragrafi: “*L'islam nasce in Arabia*”, “*La Mecca è la città più importante*”(pp. 111-112).

Lo spazio dedicato a questo tema è abbastanza ristretto, nonostante ciò esso contiene informazioni variegata circa gli arabi e l'Arabia. Quest'ultima è descritta come “una grande penisola, molto più vasta dell'Italia, e in gran parte desertica” (p. 111). In particolare, si riporta che la prima parte della Penisola Arabica, quella nord-centrale, era abitata prevalentemente da pastori nomadi che si occupavano dell'allevamento di dromedari, montoni e capre, mentre la seconda parte, quella meridionale, era abitata da popolazioni sedentarie che praticavano il commercio e l'agricoltura. La produzione agricola al quale si fa riferimento è quella relativa ai cereali, alla frutta, ai legumi, alle spezie, all'incenso e alla mirra.

Il testo accenna inoltre ad un elemento che accomuna tutti gli arabi, ovvero, l'appartenenza al gruppo delle lingue semitiche. Inoltre, il testo accenna alla presenza di numerose divinità e di varie minoranze religiose, come quella ebraica e cristiana. In seguito, si riserva un piccolo spazio all'organizzazione sociale degli arabi. E per la prima volta, si parla di un valore sociale molto importante per i membri delle tribù arabe, ovvero, l'unione e la solidarietà. La descrizione dell'Arabia termina con un riferimento all'importanza della *Macca* come centro commerciale, riportando – come nel primo testo – che la *Macca* ospita annualmente una fiera importante dove un tempo venivano scambiati merci di ogni genere. Come si nota, anche in questo testo non viene preso in considerazione l'aspetto culturale della fiera. Si aggiunge poi che durante questa fiera veniva garantita una tregua tra le tribù, che si recavano verso la *Macca* per il pellegrinaggio.

Detto ciò, il testo offre un'immagine variegata degli arabi e dell'Arabia, in cui è chiara la differenza tra le due parti dell'Arabia, nonché tra i beduini e i sedentari.

3.1.1 Conclusioni finali

Il tema relativo alla descrizione degli arabi e dell'Arabia preislamica è stato affrontato nei diversi libri di testo in modo più o meno uguale con delle sottili differenze. Infatti, anche se i titoli dei paragrafi appaiono differenti, il loro contenuto è abbastanza simile. Tra i titoli dei paragrafi c'è quello che rimanda all'Arabia, sottolineando la sua collocazione marginale rispetto agli imperi bizantino e persiano (1° testo). Altri titoli, invece, rimandano direttamente alle caratteristiche morfologiche del territorio e alla sua povertà (3° testo). Non mancano ovviamente testi che introducono questa parte in modo neutrale (5° e 6° testo). I titoli associati agli arabi possono rimandare alla loro organizzazione sociale (4° testo), alla loro appartenenza alle “antiche società” (1° testo) e alla loro credenza, descritta a sua volta in modo generale come politeista (1° testo) o semplicemente come un culto (2° testo).

Rispetto alla descrizione dell'Arabia, si nota a volte una maggiore attenzione verso l'Arabia nord-centrale, che è caratterizzata da un clima arido e secco e i cui abitanti erano prevalentemente dei beduini nomadi che vivevano presso le oasi e si dedicavano prevalentemente all'allevamento del bestiame e soprattutto dei dromedari. Questa attenzione si nota non solo nel testo principale, ma anche nell'apparato iconografico che rappresenta quasi

esclusivamente elementi raffiguranti la vita nomade. In particolare, i testi – eccetto il (5° testo) – rappresentano il dromedario: uno degli elementi principali che rimandano allo stile di vita nomade. L'unico testo che mostra un'immagine raffigurante lo stile di vita sedentario è il (4° testo), in cui si vedono da lontano le abitazioni degli arabi presso le oasi.

In particolare, si nota l'assenza della figura di una specie di animali molto cara agli arabi, ossia, il cavallo arabo o come viene solitamente chiamato “il purosangue arabo”. Questa denominazione è dovuta al fatto che il cavallo arabo è l'unica razza che ha potuto conservare la purezza del sangue. I beduini arabi – si legge in un articolo pubblicato su “Terre di Lungoresina” – avevano conosciuto questi animali durante i loro spostamenti nella mezzaluna fertile. Colpiti fin da subito dalla loro velocità e robustezza, ma anche dalla loro bellezza, li importarono nell'Arabia. A causa della diversità ambientale, solo i cavalli più forti riuscirono a sopravvivere e ad adattarsi nel tempo al nuovo ambiente.

Nella Penisola Arabica il cavallo iniziò a svilupparsi molto più tardi, tra il secondo e sesto secolo, importato dalle regioni vicine dai Beduini nei loro continui spostamenti. Il cavallo si impose sul cammello perché era robusto, veloce e rapido nei movimenti, ma la vita fu molto dura per questi animali, le condizioni di vita del deserto erano ben diverse dai territori fertili del Tigri e dell'Eufrate e i cavalli molto difficilmente riuscivano a sopravvivere, però quelli che la facevano erano i più forti e siccome pochi e reinocciati tra di loro divennero fortissimi.³²⁵

Il cavallo arabo finì presto per avere un valore eccezionale presso gli arabi. Infatti, questi animali venivano considerati come membri della famiglia, la loro cura aveva una particolare importanza e il loro rispetto faceva parte di quello del loro padrone. Inoltre, il cavallo arabo diventò la creatura al quale i poeti arabi dedicarono e dedicano tuttora i loro versi. Nonostante la centralità del cavallo nella vita degli arabi, la sua figura risulta completamente assente nei testi. Così, la figura dell'arabo viene associata solo al dromedario (simbolo del deserto e del nomadismo) e non al cavallo (simbolo della bellezza, del coraggio e della nobiltà).

Nella descrizione dell'Arabia i testi parlano della *Macca*, descritta come il centro economico e religioso della Penisola Arabica (4° testo) e come la città più importante (6° testo).

Nella descrizione degli arabi i testi accennano di solito alle loro attività, come la pastorizia, la caccia, l'agricoltura e il commercio. In uno dei testi si parla anche di un'altra attività svolta dagli arabi nord-centrali, ossia, la conduzione e la relativa protezione delle carovane dai predoni (4° testo). Va segnalato che la razzia praticata da alcuni malviventi è attribuita agli arabi beduini in generale, descrivendoli impropriamente come predoni (1° testo).

I testi (2°, 4°, 5° e 6°) accennano, in misura diversa, alla vita degli arabi sedentari. Nel (2° e 6° testo) si parla degli arabi sedentari che si dedicarono all'agricoltura – concentrata a sua volta sulla produzione di frutta, cereali, viti e legumi – e al commercio di vari prodotti, quali le pietre preziose, i profumi e le spezie. Negli altri testi, invece, si parla dell'attività agricola e commerciale degli arabi meridionali in modo più generale. Si nota che nessun testo fa accenno all'attività di pesca e all'estrazione delle perle, diffuse sulle coste della Penisola Arabica, o alle attività artigianali come la lavorazione della ceramica e dei gioielli o altro. In ogni caso, oltre alle già accennate attività, si ricorre spesso a descrivere gli arabi in relazione alla loro religione e all'organizzazione sociale. In generale, gli arabi sono descritti come

³²⁵ Terre di lungoresina, *Purosangue arabo, un po' di storia*, <<http://www.lungoresina.it/>> (05/13).

politeisti, senza ignorare con questo la presenza di minoranze religiose, con cui si è mantenuto un rapporto pacifico (1°, 4°, 5° testo). Inoltre, i testi accennano ai rapporti commerciali, instaurati con altre popolazioni (1°, 2°, 3°, 5°, 6° testo) e anche, a quelli conflittuali (1°, 5°, 6° testo).

Un ulteriore punto sul quale ci si vuole soffermare è quello relativo alle caratteristiche attribuite agli arabi, ai valori morali, alla cultura materiale e alla loro produzione poetica. Solo il (6° testo) accenna ad un paio di valori morali quali l'unione e la solidarietà tra i membri delle tribù. Il (1° testo) descrive gli arabi come sleali, mentre i responsabili della *Macca* sono descritti come un'avidica casta di sacerdoti. Il (3° e 5° testo) descrivono le tribù arabe come divise e in lotta tra loro. Per quanto riguarda la cultura materiale, solo nel (2° testo) si parla della tecnica di costituzione dei canali d'acqua e dello sfruttamento delle risorse idriche.

Detto ciò, la maggior parte dei testi attribuisce agli arabi delle caratteristiche negative, mentre quelle positive – come il coraggio, l'onestà, la fedeltà ai patti, l'aiuto del prossimo, l'abbattimento dell'ingiustizia tra gli oppressi, la pazienza, la resistenza e la generosità anche verso gli ospiti sconosciuti – non sono presi in considerazione. La stessa cosa vale per la loro produzione letteraria e poetica³²⁶ di cui non si fa accenno, il che porterebbe ad accrescere il disprezzo e l'avversione verso gli arabi e verso la loro cultura.

Circa gli esercizi inerenti al presente tema, si nota che la maggiore parte di loro tendono a verificare, e di conseguenza anche a consolidare, l'apprendimento dei seguenti temi: le caratteristiche fisiche del territorio (1°, 2° e 5° testo), la situazione politica (1°, 5° testo), la religione o la credenza (1°, 2° testo), la cultura o la civiltà preislamica (2° testo), la popolazione o l'organizzazione sociale (1°, 2° e 5° testo), le attività economiche praticate dagli arabi (1°, 2° e 4° testo), gli insediamenti, la localizzazione geografica e le città arabe (1°, 2° e 4° testo) e lo stile di vita nomade (4° testo).

L'ultimo aspetto su cui ci si intende soffermare è quello linguistico. È evidente che nei libri di testo analizzati si ricorreva spesso ad evidenziare (scrivendo in grassetto) alcuni termini, come: oasi, vie carovaniere, carovane, beduini, contadini, organizzati in clan, tribù, feticisti, genti nomadi, popolazioni sedentarie, lingua, gruppo semitico, fede religiosa politeista, città santa, La Mecca, Pietra Nera, meteorite, Allah. La presenza di termini d'origine araba e la relativa definizione varia da un testo all'altro. Comunque, la maggior parte dei testi utilizza la forma italianizzata dei nomi arabi che provoca, in alcuni casi, un'alterazione della pronuncia rispetto al termine originale. La definizione e la trascrizione delle parole arabe non è stata sempre corretta. Prevale in questo testo, come in altri, uno scambio vocalico, dove la vocale (*a*) è sostituita con la (*e*) e la vocale (*u*) è sostituita con la (*o*). Occorre comunque precisare che questo fenomeno è presente nella lingua italiana in generale e non riguarda particolarmente i libri analizzati.

3.2 *L'Islām: nascita e principi*

Testo I: La storia. L'impronta dell'umanità

Per l'analisi del secondo tema – L'Islām: nascita e principi – si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*Maometto predica l'Islām*”, “*I doveri del credente*”, “*Le*

³²⁶ Per maggiori informazioni sulla produzione letteraria araba preislamica si veda G. Le Bon, *op.cit.*, pp. 45-47.

prescrizioni del Corano”, “La famiglia e la vita privata” (pp. 125-127). Ai quali si aggiunge la scheda “Dalla storia... al nostro presente”, intitolata “Feste e riti delle religioni islamica, ebraica e cristiana” (pp. 136-137). Questa scheda in particolare permette, attraverso la conoscenza delle principali feste religiose, di sviluppare – come si legge nello stesso testo – “[...] argomenti di educazione alla convivenza civile [...]” (p. 9).

Il testo inizia accennando brevemente alla vita di Muḥammad (pbsl) prima della rivelazione del *Qurān*. Dopo aver riportato il luogo e la data della Sua nascita, viene posto l'accento ben due volte sul Suo mestiere come cammelliere anziché commerciante e poi, sul Suo matrimonio con Ḥadīḡah. Muḥammad (pbsl), da giovane, come fa notare anche M. Lings, praticava il commercio con grande successo. Grazie a tale successo e alle Sue virtù – particolarmente la sincerità e l'onestà – Egli ebbe la possibilità di commerciare per Ḥadīḡah, la Sua futura moglie e prima sostenitrice.

Tra i più ricchi mercanti della Mecca c'era una donna, Khadījah, [...], era solita assumere degli uomini che commerciassero per lei. Muḥammad era ormai conosciuto alla Mecca come al-Amīn, il Meritevole, il Fidato, l'Onesto e ciò era inizialmente dovuto ai pareri di coloro che gli avevano affidato le proprie mercanzie in varie occasioni. [...] Raggiunta la Mecca, si recarono a casa di Khadījah con le mercanzie che avevano acquistato in Siria col ricavato di quanto avevano venduto. Khadījah sedette ascoltando Muḥammad descrivere il viaggio e riferire sulle operazioni che aveva negoziato e queste si rivelarono così fruttuose che si poterono vendere i nuovi acquisti per quasi il doppio di quanto era stato pagato³²⁷.

L'attività commerciale svolta da Muḥammad (pbsl) è vista nel testo come un fattore primario per la conoscenza delle religioni monoteiste.

Il testo prosegue poi con la descrizione del periodo antecedente la rivelazione del *Qurān*, riportando che “Maometto non si sentì più appagato della vita agiata che conduceva. Era tormentato da dubbi religiosi e la tradizionale fede negli idoli non bastava a dargli pace” (p. 125). L'ultima frase, in particolare, accenna impropriamente che Muḥammad (pbsl) abbia adorato gli idoli, mentre Lui, secondo le fonti islamiche, non ha mai creduto alla religione pagana degli arabi e non ha mai adorato un idolo. Inizialmente, l'essere Profeta è descritto nel testo non come un fatto, bensì come una percezione da parte di Muḥammad (pbsl): “Egli sentì se stesso profeta” (p. 125). Subito dopo però, si parla delle visite di Gabriele e della formazione della “nuova religione”.

Circa la raccolta del *Qurān*, è diffusa l'idea che esso sia stato annotato in forma scritta solo dopo la morte del Profeta Muḥammad (pbsl), infatti, anche in questo testo si afferma che “Le rivelazioni di Maometto furono più tardi annotate dai seguaci nel Corano” (p. 125). A tale proposito, spiega A. al-Maṭʿany, man mano che i versetti del *Qurān* venivano rivelati, i cosiddetti “scrittori della rivelazione” (detti *kuttāb al-wahy*) li scrivevano immediatamente su ordine del Profeta (pbsl) e li rileggevano davanti a Lui per certezza. Va ricordato inoltre che il fatto che il *Qurān* fu rivelato nell'arco di venti tre anni permise ai musulmani non solo di annotarlo, ma anche di impararlo a memoria. Questa memorizzazione è stata facilitata in primo luogo dalla lingua e dallo stile del *Qurān* (come il lessico, le espressioni, i significati, le

³²⁷ M. Lings, *op.cit.*, p. 36.

rime e altro), che esercitavano sugli arabi una forte attrazione³²⁸. L'altro fattore che ha facilitato la memorizzazione del *Qurān*, riporta M. Lings, è la necessità di recitarlo durante la preghiera rituale (*Ṣalāt*).

I primi fedeli della nuova religione [...] erano pronti a imparare a memoria tutto quello che era stato rivelato del Corano, in modo da poterlo recitare come parte del culto. Le Rivelazioni ora erano sempre più copiose, immediatamente trasmesse dal Profeta a quelli che erano con lui; quindi passavano di bocca in bocca, venivano memorizzate e recitate³²⁹.

La prima raccolta del *Qurān*, spiega A. al-Maṭ‘any, venne durante il califfato di Abū Bakr su suggerimento di ‘Umar bin al-Ḥaṭṭāb. Tale iniziativa consisteva nel raccogliere tutto il materiale originale sul quale venivano scritti i versetti del *Qurān* da parte degli “scrittori della rivelazione” in presenza del Profeta Muḥammad (pbsl), seguendo il loro ordine di rivelazione. Questa raccolta, dopo la morte di Abū Bakr e di ‘Umar bin al-Ḥaṭṭāb, è rimasta in possesso di Ḥafṣa, la figlia di ‘Umar. Più avanti, durante il califfato di ‘Uṭmān, la lettura del *Qurān* (e non il testo) iniziò a differenziarsi leggermente tra gli arabi. Perciò ‘Uṭmān ordinò di raccogliere tutto il *Qurān* in un unico volume per unire la gente sulla corretta lettura, basandosi sulla versione conservata da Ḥafṣa. ‘Uṭmān, che conosceva il *Qurān* a memoria, scelse per questo compito importante quattro uomini: Zaid bin Ṭābit, ‘Abdu Allāh bin az-Zubair, Sa‘d bin abī Waqqāṣ e ‘Abdu Ar-Raḥmān bin Hišām. Zaid fu scelto come il capo di questo gruppo per vari motivi: egli era uno degli scrittori della rivelazione, aveva imparato perfettamente il *Qurān* a memoria sentendolo direttamente dalla bocca di Muḥammad (pbsl), aveva assistito all'ultima lettura dell'intero *Qurān* fatta da Muḥammad (pbsl) ed era quello che aveva raccolto il *Qurān* per Abū Bakr. Al fine di garantire una maggiore autenticità di questa raccolta veniva seguito un metodo rigoroso simile a quello seguito da Abū Bakr: ogni versetto, oltre al dovere di essere presente nella prima raccolta del *Qurān*, doveva in primo luogo essere recitato identicamente almeno da due persone tra i compagni del Profeta (pbsl) e quindi, tra coloro che hanno sentito il *Qurān* direttamente dalla Sua bocca (pbsl) e, in secondo luogo, doveva essere recitato da altri due testimoni tra coloro che conoscono il *Qurān* a memoria. Una volta unito il *Qurān* in un unico volume, vennero fatte delle coppie e spedite a ciascun Stato islamico³³⁰.

Ritornando all'analisi del testo in questione, si nota che la parte dedicata alle prescrizioni del *Qurān* inizia sottolineando il fatto che questo Libro contiene la verità di fede, il diritto penale e di famiglia, nonché le regole d'igiene e di alimentazione. Tuttavia, alcune prescrizioni contenute nel *Qurān* – come la legge del taglione, il divieto della raffigurazione di *Allāh* e la poligamia – sono attribuite al Profeta Muḥammad (pbsl) e non ad *Allāh*. Si riporta così, che “Maometto ammetteva la schiavitù, anche se liberare gli schiavi era un atto gradito ad Allah. Accolse anche il principio ebraico della «legge del taglione» [...] vietò la raffigurazione di Allah. [...] La dottrina di Maometto permise la poligamia, ma limita a quattro il numero di mogli che un musulmano può avere e obbliga l'uomo a mantenerle tutte con uguale dignità” (p. 127) (corsivo mio). Attribuire queste norme a Muḥammad o descriverle come parte della “dottrina di Maometto” potrebbe creare una confusione circa la loro origine e potrebbe rafforzare l'idea della inautenticità dell'Islām.

A proposito della liberazione degli schiavi, essa è stata presentata imprecisissima nel testo

³²⁸ Cfr. A. al-Maṭ‘any, “ aš-šubḥa 1°: ḡam' al-Qurān”, in M. Zaqqūq et al., *op.cit.*, p. 13.

³²⁹ M. Lings, *op.cit.*, p. 51.

³³⁰ Ivi, pp. 18-22.

come una pratica gradita ad *Allāh*, ma permessa dal Suo Profeta. Però, la tendenza dell'Islām – in base ai vari versetti del *Qurān* e i detti del Profeta Muḥammad – è stata fin dall'inizio verso la liberazione degli schiavi³³¹.

Per quanto concerne la descrizione dell'Islām, il testo lo descrive come una nuova religione predicata e formulata da Muḥammad (pbsl), nonché costituita da regole fondamentali, chiamati i cinque pilastri dell'Islām. A volte l'Islām viene chiamato impropriamente islamismo. Un termine, questo, che si riferisce ad un'ideologia politica, rischiando così di essere percepito come un sinonimo di “[...] islam politico o anche come fondamentalismo islamico”³³². Del resto, la confusione riguarda anche gli aggettivi “islamico” e “musulmano”, che vengono a volte scambiati. Il termine “islamico”, che deriva dall'arabo “*islāmī*” è un aggettivo attribuibile ad esseri inanimati, mentre il termine “musulmano”, che deriva dall'arabo “*muslim*”, è un aggettivo attribuibile ad esseri animati.

L'Islām, inoltre, è stato confrontato nel testo con l'Ebraismo e il Cristianesimo in base ad alcuni tratti comuni o diversi, il che favorisce un'educazione multiculturale e interculturale. L'adorazione di un unico Dio rappresenta il tratto principale che accomuna tutte e tre le religioni monoteiste. Tuttavia, la credenza nella resurrezione dei corpi, nel giorno del Giudizio universale e nell'esistenza dell'inferno e del paradiso sono riferiti unicamente all'Islām e al Cristianesimo. I tratti che accomunano l'Islām all'Ebraismo, di cui accenna il testo, riguardano il divieto di raffigurare Iddio e la proibizione di mangiare la carne di maiale. D'altronde, il testo riporta alcuni aspetti che differenziano l'Islām da entrambe le religioni monoteiste, come la testimonianza di fede (Non vi è altro dio al di fuori di Allah e Maometto è il suo profeta), il *Qurān* (in quanto contiene oltre alle verità di fede delle norme riguardanti la vita sociale), il modo libero di professare la propria fede, la mancanza di sacramenti o dogmi complicati e il fatto che Muḥammad (pbsl) non abbia creato una Chiesa, né abbia istituito una gerarchia ecclesiastica (cfr. pp. 126-127).

Nella scheda “*Feste e riti delle religioni islamica, ebraica e cristiana*” si fa riferimento ad altri tratti sia comuni, sia diversi tra le religioni monoteiste. La scheda parte riportando le feste religiose all'interno di ciascuna delle tre religioni. Si accenna anche alla differenza nei giorni festivi e nella pratica del digiuno e si parla anche della pratica della circoncisione, che accomuna l'Ebraismo e l'Islām. Anche se esistono alcune imprecisioni circa le feste islamiche – per esempio, la durata della festa del sacrificio è di quattro giorni e non di tre, la macellazione non è obbligatoria per ogni famiglia e la descrizione della festa della fine del digiuno vale anche per la festa del sacrificio – il testo fornisce informazioni utili per l'educazione alla convivenza civile tra le varie comunità religiose. Conoscere infatti le festività principali delle religioni e scambiarsi, per esempio, gli auguri potrebbe essere un'occasione per favorire i rapporti interculturali e interreligiosi tra le comunità religiose.

Il testo principale riferisce anche ad alcune regole alimentari come il divieto di mangiare la carne di maiale e di bere il vino. Tale divieto è attribuito unicamente al fatto che il musulmano

³³¹ La liberazione degli schiavi nell'Islām è un atto incoraggiato, per esempio, essa rappresenta un modo per riscattare alcuni peccati (*kaffāra*). Inoltre, il pagamento della *zakāt* può essere indirizzato alla liberazione degli schiavi: “Le elemosine sono per i bisognosi, i poveri, [...], per il riscatto degli schiavi [...]” (*Qurān* IX: 60). Anche l'educazione delle schiave e la loro liberazione è un atto incoraggiato. A tale proposito, il Profeta Muhammad (pbsl) disse: “Chi fornisce l'istruzione ad una sua schiava, le procura una buona educazione, l'affranca e la sposa, otterrà una doppia retribuzione” (un racconto riportata da Bukhari, n. 4795).

³³² P. R. Demant, *Islam vs. Islamism. The Dilemma of the Muslim World*, Peter R. Deant, USA 2006. p. XXII.

non deve pregare ubriaco: “Al musulmano è proibito bere il vino e gli alcolici, per evitare di pregare ubriachi” (p. 127). Però, tale divieto è legato anche agli altri momenti della vita, in modo che ogni persona possa agire sempre con coscienza, evitando qualsiasi comportamento che potrebbe recare danni a se stessa o agli altri³³³.

Oltre alle regole alimentari, si accenna nel testo all'abluzione, detta *Wuḍū'*. Essa è presentata come una pratica eseguita normalmente prima di entrare in moschea ed è descritta in modo parziale come un semplice lavaggio di mani e piedi. Il *Wuḍū'*, che si fa anche in altri momenti e non solo prima di entrare nel *Masǧid*, comprende il lavaggio, il risciacquo e l'inumidimento di diverse parti del corpo, che avvengono secondo un ordine e un numero preciso: il lavaggio riguarda le mani, il viso, gli avambracci e i piedi, mentre il risciacquo riguarda la bocca e il naso e, infine, l'umettamento riguarda la testa e le orecchie.

L'ultimo tema presente in questa unità d'analisi è dedicato ai “doveri del credente”, chiamati “i pilastri dell'Islām”. Il primo pilastro è *aš-šahādatayn*, letteralmente “le due testimonianze”, che sono formulate in questo modo: “Testimonio che non vi è altro Dio che Allāh, e testimonio che Muḥammad è il Suo Inviato”. Inizialmente, *aš-šahādatān* sono state definite nel testo in modo parziale come “la fede nell'unico dio” (p. 126), trascurando così la parte inerente al profeta Muḥammad (p̄bsl). In seguito, la formula delle testimonianze viene riportata interamente, sottolineando che i musulmani sono tenuti a pronunciarla durante la preghiera: “I fedeli sono tenuti a proclamare nella preghiera, come testimonianza di fede: «Non vi è altro dio al di fuori di Allah e Maometto è il suo profeta»” (p. 126). Comunque, esse possono essere pronunciate in diversi momenti anche al di fuori della preghiera.

Il secondo pilastro è la preghiera rituale (detta *Ṣalāt*), che si differenzia dalla preghiera di invocazione (*Du‘ā'*), dal dialogo privato con Dio (*Munāḡāt*) e dalla preghiera di lode (*Dīkr*). Il testo riporta correttamente il numero delle preghiere richieste ogni giorno dai musulmani e precisa che loro, durante la preghiera, debbono rivolgere il capo verso la mecca: “Il primo dovere impone di pregare cinque volte al giorno con il capo rivolto alla Mecca” (p. 126). Si vuole tuttavia precisare che la direzione della preghiera (*Qibla*) è precisamente la *Ka‘ba*. Il testo accenna infine all'obbligo per i musulmani di compiere la preghiera collettiva del venerdì, precisando che le donne sono esentate da questo obbligo.

Il terzo pilastro dell'Islām è detto *zakāt*. Il termine *zakāt* viene spesso e convenzionalmente tradotto in italiano con “elemosina”. In questo testo si utilizza sia il termine elemosina sia quello di beneficenza. Entrambi i termini equivalgono alla parola *Ṣadaqa* che, a differenza della *zakāt*, rappresenta un contributo volontario il cui valore non è regolato dalla legge. Anche se il testo utilizza il termine elemosina, esso chiarisce correttamente il significato della *zakāt* come un'imposta stabilita dalla legge al fine di soccorrere i poveri. Infatti, *az-zakāt* è un dovere dei ricchi nei confronti dei poveri e dei bisognosi, regolato dalla legge: “[...] e sui cui beni c'è un riconosciuto diritto, per il mendicante e il sprovvisto³³⁴” (*Qurān* LXX: 24-25).

In ogni caso, il musulmano è tenuto a pagare *az-zakāt* quando ciò che possiede lecitamente (denaro, oro, argento, immobili, prodotti agricoli e bestiame) abbia raggiunto uno specifico valore, detto *niṣāb*. Nel caso del denaro che ha raggiunto il *niṣāb*, la *zakāt* si paga se quel

³³³ Cfr. Fatwa Islamweb, *Tahrīm al-ḥamr tamma ‘alā ‘iddati marāḥil*, Fatwa n. 21211, 19/08/2002, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=21211>> (01/15).

³³⁴ La parola originale *mahrūm* viene di solito tradotta con “diseredato”, ma si ritiene che il termine “sprovvisto” rende meglio il suo significato.

denaro è rimasto inutilizzato per un anno intero. In questo caso, e in assenza di debiti, il musulmano è tenuto a pagare la *Zakāt*³³⁵.

Il quarto pilastro dell'Islām è il digiuno, detto *Ṣiyām* o *Ṣawm*. Questo dovere è introdotto nel testo in modo sintetico. Si riporta così che il digiuno si compie nel mese di *Ramaḍān* dall'alba fino al tramonto, precisando inoltre che i bambini e i malati sono esentati da questo dovere. Tuttavia, esistono altri casi in cui è consentito (oppure è obbligatorio) non digiunare.

L'ultimo pilastro dell'Islām è il *Ḥaġġ*, ovvero, il pellegrinaggio. Si riporta nel testo che il *Ḥaġġ* è un “dovere dei credenti, a meno che non siano poverissimi, è il recarsi alla Mecca in pellegrinaggio per venerare la pietra nera, l'unico oggetto sacro approvato da Maometto” (p. 126). Come si nota, l'unica condizione accennata per poter compiere il *Ḥaġġ* è la possibilità economica. Nel *Qurān* però, si parla della possibilità in generale come condizione per compiere il pellegrinaggio. Questa possibilità – spiega M. aš-Ša‘rāwī – include la possibilità di garantire per sé il cibo, il mezzo di trasporto e la sicurezza, senza trascurare ovviamente i doveri nei confronti dei familiari a carico³³⁶. Il motivo per cui si compie il *Ḥaġġ*, così come viene riportato nel testo, è associato inappropriatamente alla venerazione della pietra nera. L'Islām è una religione basata sull'unicità di Dio, che è l'unico ad essere degno di adorazione. Qualsiasi forma di adorazione o venerazione rivolta verso individui o oggetti è considerata una sorta di politeismo (*širk*), considerato a sua volta uno dei peccati più gravi. Il *Ḥaġġ*, come del resto gli altri doveri, è una forma di adorazione rivolta unicamente verso *Allāh*.

Nonostante la presenza di alcune informazioni imprecise, si nota che l'unità d'analisi fornisce varie informazioni miranti a conoscere in generale l'Islām e a sviluppare la capacità di confronto tra le religioni monoteiste in base agli aspetti comuni e differenti. Un fattore questo, che potrebbe essere utile al fine di promuovere la conoscenza reciproca tra le varie culture e quindi a favorire i rapporti interculturali e interreligiosi.

Testo II: La valigia della storia

Per l'analisi del secondo tema “L'Islām: nascita e principi” si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*Gli Arabi e i loro culti*”, “*Chi era Maometto?*”, “*I “pilastri” dell'Islam*”, “*La rivoluzione di Maometto*” (pp. 108-111). A questi paragrafi si è aggiunta la scheda “*Ritratti: Maometto è scelto come Profeta dell'Islam* (p. 110)”.

Il testo inizia introducendo brevemente la vita di Muḥammad (pbsl). In particolare, si riporta che Egli (pbsl) nacque a *Macca* attorno al 570 e che grazie al Suo lavoro nella mercanzia, viaggiò in Palestina e in Siria. Subito dopo, si passa al tema della rivelazione divina, avvenuta tramite l'arcangelo Gabriele, riportando che “Nel 610, secondo la tradizione, una notte gli apparve l'arcangelo Gabriele, che gli ordinò di pregare e recitare [...] la parola divina” (p. 109). Come si nota, l'evento della rivelazione è introdotto da una prospettiva islamocentrica, ovvero, quella della tradizione islamica.

Il testo accenna inoltre alla predicazione della “nuova fede” e all'emigrazione del Profeta (pbsl) verso la *Madīna* in seguito all'opposizione incontrata da parte dei ceti mercantili. Tale opposizione è dovuta all'influenza degli insegnamenti dell'Islām sulle loro attività, in quanto

³³⁵ Muslim World League, *op.cit.*, pp. 32-35.

³³⁶ M. aš-Ša‘rāwī, L'interpretazione della III *sūra*: 97, <<http://www.al-eman.com/>> (09/14).

combattono ogni forma di ingiustizia. Si nota inoltre che tali insegnamenti sono definiti impropriamente come gli “insegnamenti di Maometto” (p. 109) e non invece di *Allāh*, il che provoca una confusione circa la loro origine.

Il testo procede chiarendo che la data dell'immigrazione coincide con l'inizio del calendario islamico (detto *hiğrī*) e riporta alcuni eventi, quali il rientro del Profeta Muḥammad (pbsl) alla *Macca*, l'unificazione politico-religiosa della penisola arabica e la morte di Muḥammad (pbsl), avvenuta nel 632.

Il secondo paragrafo, quello dedicato ai pilastri dell'Islām, inizia chiarendo il significato del termine Islām. Si riporta così che “La nuova fede predicata da Maometto – l'**Islam**, – era un monoteismo assoluto, caratterizzato da una totale **sottomissione dell'uomo** alla volontà di Dio” (p. 109). Si aggiungono inoltre alcuni tratti che lo caratterizzano, come l'assenza di sacerdozio e la sobrietà del culto: “Nell'islamismo non ci sono né sacerdozio né sacramenti e il culto è molto sobrio” (p. 109). Come si nota, in quest'ultima frase si utilizza impropriamente il termine “islamismo”, precedentemente chiarito, come un sinonimo di “Islām”.

In merito ai pilastri dell'Islām, essi sono introdotti sinteticamente. Il primo pilastro riguarda la professione di fede, la cui formula è riportata correttamente: “la professione di fede (*shahada*: non c'è divinità all'infuori di Allah e Maometto è il suo messaggero” (p. 109). Tuttavia, il termine arabo usato per tradurre le due testimonianze è *shahada*, che è al singolare. Il secondo pilastro, *aṣ-Ṣalāt*, è definito correttamente come preghiera quotidiana, precisando che essa può essere solo di lode e non di richiesta. In ogni caso, la richiesta, nel senso di invocazione (*Du'ā'*), può avvenire durante la preghiera quotidiana. Il terzo pilastro, *az-zakāt*, è introdotto in modo molto sintetico rispetto agli altri, riportando unicamente che *az-zakāt* è destinata ai poveri, senza considerare gli altri possibili destinatari. L'unica informazione riportata in merito al quarto pilastro, il digiuno, riguarda il mese in cui esso si compie. Il quinto pilastro, il *Ḥağğ*, è presentato correttamente come un obbligo da soddisfare almeno una volta nella vita: “per chi ne abbia i mezzi, di fare almeno una volta nella vita un pellegrinaggio” (p. 109). Dopo aver riportato i cinque pilastri dell'Islām, il testo ricorda il divieto di consumare la carne di maiale e le bevande alcoliche.

Nella scheda “Ritratti”, dedicata al Profeta Muḥammad (pbsl), il testo riporta alcuni eventi accaduti durante la Sua infanzia e gioventù, come la morte del padre (avvenuta prima della Sua nascita) e quella della madre Amīna (avvenuta all'età di sei anni) e la Sua adozione da parte del nonno e poi dallo zio paterno. Si parla inoltre del Suo mestiere di commerciante, che gli consentì di conoscere la Sua futura moglie, Ḥadīğah. La quale è descritta, come negli altri testi, come la ricca vedova quarantenne. Nel testo si parla anche delle quattro figlie nate dal matrimonio con Ḥadīğah. In realtà, Muḥammad e Ḥadīğah hanno avuto anche due figli maschi – Qāsim e Abdu al-Lāh – che morirono, però, in tenera età.

Il resto della scheda è dedicato a Muḥammad (pbsl), riportando che Egli si dedicò alla meditazione per l'interesse di approfondire alcune tematiche religiose e anche, per “[...] comprendere quale fosse la vera fede da seguire, combattuto fra il politeismo [...] e il monoteismo di Allah” (p. 110). Muḥammad (pbsl) però, in base a quanto è riportato nelle fonti islamiche, non aveva alcuna perplessità circa l'unicità di Dio.

Di seguito, si parla dell'apparizione di Gabriele, seguita poi dalla rivelazione del primo versetto del *Qurān*, che tra l'altro non è tradotto correttamente. Infatti, nel versetto riportato

nella scheda si legge: “Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Grida in nome del tuo Signore che ha creato l'uomo [...] O Muḥammad, tu sei il messaggero di Dio” (p. 110). Il versetto originale, invece, è questo: “Leggi nel nome del tuo Signore che creò [tutto ciò che esiste]. Creò l'uomo da un grumo. Leggi! E il Tuo Signore è il più Generoso [...]” (*Qurān* XCVI: 5). La prima osservazione riguarda il fatto che il versetto è citato assieme alla formula di apertura che lo precede (detta *basmalah*) “nel nome di Allāh, il Clemente il Misericordioso” e la frase annunciata da Gabriele “O Muḥammad, tu sei il messaggero di Dio” senza alcuna distinzione tra loro. La seconda osservazione riguarda, invece, l'imperativo “leggi!”, che è tradotto erroneamente con “grida!”.

La scheda termina con un accenno all'inizio della predicazione dell'Islām a *Macca*. A differenza degli altri testi, questo testo pone l'attenzione sul ruolo del Profeta nel cambiamento della società araba e, in particolare, nell'unificazione delle tribù arabe: “[...] cambiò completamente la società e i valori che la caratterizzavano: egli riuscì a trasformare l'Arabia preislamica, politicamente debole e divisa, in un'**unica grande comunità**, la umma” (p. 111). Si aggiunge inoltre che “la vita di questa nuova comunità era regolamentata dal Corano, le cui norme erano considerate valide per tutti gli aspetti della vita umana: nel mondo arabo, a differenza di quello cristiano e di quello ebraico, religione e politica sono fra loro profondamente legate” (p. 111).

In conclusione, si nota che il testo dedica una particolare attenzione alla vita di Muḥammad (pbsl) prima e dopo la rivelazione del *Qurān*, valorizzando il Suo ruolo nell'unificazione delle tribù arabe e, a differenza di altri testi, lo definisce esplicitamente come un Profeta. Tuttavia, questo testo – come anche altri – si limita a riportare sinteticamente i pilastri dell'Islām e le regole alimentari senza chiarire il significato di ciascun dovere, nonché le sue ricadute sui vari aspetti della vita. Infine, si è notata la presenza di informazioni imprecise o parziali.

Testo III: Le tappe della storia

Per l'analisi del secondo tema “L'Islām: nascita e principi” si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti sottoparagrafi: “*Maometto riunisce gli Arabi*” (p. 110), “*Le regole fondamentali di vita*” (p. 110), “*L'unica divinità comune a tutti gli Arabi è Allah*” (p. 112), “*Maometto predica una nuova religione*” (p. 113) e “*I precetti che un fedele deve rispettare*” (p. 114). Ai quali è stata aggiunta la scheda “*Tutta la terra è una moschea*”.

La descrizione concernente la vita di Muḥammad (pbsl) inizia fornendo alcune informazioni riguardanti la Sua infanzia e gioventù. Si riporta così, come in altri testi, che “Maometto nacque alla Mecca nel 570 da una famiglia di mercanti. Rimasto orfano a sei anni, fu allevato da uno zio che faceva il cammelliere” (p. 113). In particolare, vengono sottolineati i Suoi viaggi compiuti assieme allo zio fuori dalla *Macca*, che gli permisero – secondo quanto riportato nel testo – di conoscere le religioni monoteiste. Tuttavia, secondo le fonti arabo-islamiche, i viaggi compiuti da Muḥammad (pbsl) fuori dalla *Macca* prima dell'Islām furono due: il primo fu all'età di dodici anni verso la Siria e il secondo fu all'età di venticinque anni a favore di Ḥadīḡah³³⁷. Il resto dell'attività commerciale ebbe luogo a *Macca* e ai suoi dintorni.

Il riferimento alla vita di Muḥammad prosegue accennando al Suo matrimonio con Ḥadīḡah e

³³⁷ Cfr. I. ad-Dimašqī, *Al-Bidāya wan-Nihāya. Kitāb sirat Rasūl Allāh (pbsl)*, Dār ‘ālam al-Kutub, 2003. pp. 435, 462, <http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=164&idto=164&bk_no=59&ID=189> (01/15).

all'inizio del periodo della meditazione, seguito poi dalla predicazione della nuova religione. Si riporta così che “Maometto poté dedicarsi alla meditazione e andò ripensando a tutto ciò che aveva visto e conosciuto nei suoi viaggi attraverso i paesi cristiani. A quarant'anni, a seguito di una visione, egli si diede a predicare una nuova religione” (pp. 113-114). Nella frase precedente la nascita dell'Islām viene descritta da una prospettiva etnocentrica. Infatti, essa è associata, da una parte, alla meditazione su quanto Muḥammad (pbsl) aveva conosciuto durante i Suoi viaggi e, dall'altra, ad una visione o illuminazione, la cui fonte e natura non sono chiari nel testo. La stessa idea si trova anche nella parte introduttiva del capitolo “Uno sguardo d'insieme”. Dove l'Islām viene anche rappresentato impropriamente come una risposta all'esigenza del cambiamento sociale voluta dagli arabi.

Le tribù più ricche dei mercanti cittadini manifestarono il desiderio di rendere più moderna la società, ma anche le altre volevano cambiare la loro condizione arretrata. Fu **Maometto** a rispondere a queste esigenze [...]. Egli era figlio di mercanti, aveva viaggiato molto e aveva conosciuto le religioni monoteiste, il Cristianesimo e l'Ebraismo, e capì che gli Arabi, dispersi e ancora politeisti nonostante il culto di Allah, avevano bisogno di un unico dio capace di farli sentire uniti. Perciò, in seguito a quella che egli chiamò un'*illuminazione*, cominciò a predicare la religione dell'unico dio, Allah. Maometto sosteneva, infatti, di esserne il **profeta** [...] (p. 110).

Tra gli Arabi era diffusa l'aspirazione al cambiamento, al miglioramento dei rapporti fra tribù, all'unità. Un uomo che si disse mandato da Dio, si fece interprete di queste aspirazioni e da un popolo nomade e disperso creò uno Stato unitario” (p. 112).

In base a ciò, la nascita dell'Islām è stata presentata nel testo da una prospettiva etnocentrica corrispondente ad un'idea già consolidata da tempo. Secondo tale prospettiva l'Islām è considerato erroneamente come una religione ideata da Muḥammad su imitazione delle religioni monoteiste, conosciute da Lui durante i Suoi viaggi. A rafforzare questa prospettiva è il fatto di attribuire il carattere leggendario alle rivelazioni. Infatti, nella scheda “Tutta la terra è una moschea” si riporta che “secondo la leggenda, Maometto 'recitava' le parole che Allah gli rivelava” (p. 115).

Dopo aver presentato la nascita dell'Islām, il testo riporta “I precetti che il fedele deve rispettare”, adottando una prospettiva islamocentrica. Tuttavia, nella parte introduttiva del testo “Uno sguardo d'insieme” i precetti della religione islamica sono presentati come “dati” da Muḥammad e non da Allāh. Si riporta, infatti, che “Maometto diede ai fedeli alcune regole fondamentali da rispettare [...]. Questi precetti, insieme a racconti esemplari e regole legislative, furono raccolti dallo stesso Maometto nel libro sacro dell'Islām, il **Corano**” (p. 110). Una simile affermazione rischia di creare una confusione circa l'origine del *Qurān* oppure di consolidare la prospettiva etnocentrica, secondo la quale il *Qurān* sarebbe un testo scritto da Muḥammad che non ha carattere divino. A volte, i musulmani sono descritti come maomettani o seguaci del Profeta (pp. 114, 115, 116) e la sottomissione ad *Allāh* è descritta come “imposta” da Muḥammad: “Impose l'assoluta sottomissione dei fedeli al volere di Allah” (p. 110)³³⁸.

In ogni caso, i pilastri dell'Islām, chiamati “precetti”, sono introdotti senza considerare il primo e il più fondamentale pilastro, ossia, le due testimonianze di fede, che rappresentano la chiave per aderire all'Islām. Il testo inizia così con il secondo pilastro, *aṣ-Ṣalāt*, detta

³³⁸ Per maggiori informazioni si veda E. W. Said, *op.cit.*, p. 66.

preghiera, il cui numero, tempo e direzione sono riportati correttamente. Il terzo pilastro riguarda il digiuno, *aṣ-ṣiyām*, che viene introdotto come un dovere da compiere nel nono mese lunare (Ramadan) dall'alba fino al tramonto. Il quarto pilastro, *az-zakāt*, è tradotto ugualmente agli altri testi come “elemosina”, con la sola differenza che qui viene sottolineato, seppure parzialmente, il suo scopo. Si riporta così che l'elemosina è un obbligo “che il ricco deve fare al povero per purificare i propri beni” (p. 114). L'ultimo pilastro, il pellegrinaggio, è presentato come un dovere da compiere almeno una volta nell'arco della vita.

In particolare, il testo approfondisce il tema della preghiera in una scheda intitolata “Tutta la terra è una moschea” (p. 115), in cui si riporta che essa si compie cinque volte al giorno ad un'ora prestabilita. Si sofferma in particolare sulla preghiera del venerdì che viene descritta come “la forma migliore di preghiera”. Si precisa inoltre che “il musulmano può recitare ovunque la salat, in qualunque luogo egli si trovi in quel momento. È molto frequente nei paesi d'Oriente vedere per strada musulmani che pregano, incuranti della gente. In genere si prega su un tappeto, la cui funzione è di circoscrivere il luogo in cui si compie il rito, di dargli sacralità” (p. 115).

All'interno di questa scheda viene riportata la formula della chiamata alla preghiera (detta *āḍān*), in cui però mancano le ultime due frasi: “Allāh è il più grande” e “Non c'è Dio oltre Allāh”. Va precisato inoltre che l'ultima frase del *āḍān* riportata nella scheda – “la preghiera è migliore del sonno” – viene pronunciata per la preghiera dell'alba³³⁹.

L'ultima parte di questa scheda è dedicata al tema della purificazione. Un tema, questo, sul quale ci si vuole soffermare per chiarire il concetto di “purificazione” (*ṭahāra*), che è affrontato nel seguente passo:

In quel giorno di festa [il venerdì] il musulmano deve compiere una serie di riti di purificazione, prima di potersi accostare alla divinità: deve liberarsi da ogni stato di impurità, di contaminazione. Per i musulmani esistono infatti molte cose che rendono impuri con un semplice contatto: maiali, cani, bevande inebrianti, sangue e animali morti non macellati; si è impuri dopo uno svenimento, dopo aver dormito; le donne restano impure per quaranta giorni dopo aver partorito. La purificazione, nei casi più gravi, consiste in un bagno completo, altrimenti nel lavarsi il viso, le mani e gli avambracci fino ai gomiti e i piedi. Le abluzioni possono avvenire nella stessa moschea, alla quale spesso è annesso un *bagno turco*, un complesso di sale a diverse temperature per i bagni d'acqua e di vapore (p. 115).

La *ṭahāra* nell'Islām comprende in generale la *ṭahāra* spirituale e quella materiale. La *ṭahāra* spirituale si riferisce alla purezza interiore, che si raggiunge con la fede e con l'allontanamento dai vizi e dai peccati. La *ṭahāra* materiale, invece, si può tradurre in alcuni casi con pulizia o igiene. Per esempio, il contatto con la saliva di alcuni animali, il sangue e l'urina richiede la *ṭahāra* nel senso di pulizia e igiene. Anche l'abluzione minore (detta *Wuḍū'*) e l'abluzione maggiore (detta *ḡusl*) sono due tipi di *ṭahāra*. Il *Wuḍū'* consiste nel lavaggio, nel risciacquo e nell'umidamento di alcune parti del corpo e il *ḡusl*, invece, consiste nel lavaggio intero del corpo³⁴⁰. Quindi, il concetto di purificazione ha diverse sfumature di significato e ne deriva da ciò che essa si raggiunge con modalità diverse a seconda del caso.

In conclusione, e in riferimento all'educazione interculturale, si nota che il presente testo offre

³³⁹ Cfr. Islamweb.net, fatwa: 3579, 2004, <<http://fatwa.islamweb.net/>> (11/14).

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, fatwa: 48837, 2004 e fatwa 119942, 2009 <<http://fatwa.islamweb.net/>> (08/14).

da una parte, informazioni utili a conoscere alcuni aspetti della vita del Profeta (pbsl) e dell'Islām e, dall'altra parte, informazioni imprecise che derivano prevalentemente da una prospettiva etnocentrica.

Testo IV: Il nuovo. Con gli occhi della storia

Al fine di analizzare il presente tema si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*L'Islam*” (p. 107), “*Maometto fonda l'Islam*” (p. 108), “*Maometto fonda la religione islamica su un solo Dio, Allah*”, “*Il Corano contiene la [sic!] parole dette da Allah a Maometto*” e “*Il musulmano deve vivere secondo i cinque pilastri dell'Islam*” (p. 112). Ai quali si sono aggiunti le seguenti schede di approfondimento: 1) Laboratorio visuale: “*Maometto a La Mecca*” (pp. 110-111), 2) Le parole: “*Quali sono i pilastri dell'Islam?*” (p. 113) e, infine, 3) Laboratorio visuale: “*La moschea*” (pp. 114-115).

Come si può notare, lo spazio dedicato al tema in questione è abbastanza ampio ed è arricchito con schede di approfondimento, esercizi e un ampio apparato iconografico.

Per quanto riguarda la descrizione di Muḥammad (pbsl) prima della nascita dell'Islām, il testo si limita a riportare alcune informazioni su di Lui, quali l'appartenenza alla famiglia di *Qurayš* e il Suo mestiere di carovaniere. A differenza degli altri testi, il benessere economico di Muḥammad (pbsl) non è associato al matrimonio con Ḥadīḡah, ma al Suo lavoro. Si accenna, infine, alla pratica del ritiro spirituale che precedette la rivelazione del *Qurān*.

La nascita dell'Islām è descritta nel testo da una prospettiva etnocentrica come un evento ideato da Muḥammad, affermando così che “Tutto nacque per iniziativa di Muḥammad” (p. 108). Anche l'apparizione di Gabriele e le relative rivelazioni sono presentate etnocentricamente come se fossero avvenute in sogno: “Quando Maometto aveva quarant'anni, un angelo gli apparve in sogno e gli disse: «Prega nel nome del tuo Signore... Prega perché il tuo Signore è il più generoso»” (p. 110). Infine, l'Islām è stato definito nel testo come una religione fondata da Muḥammad, le cui radici risalgono all'Ebraismo e al Cristianesimo. Si afferma così che “Maometto, infatti, era a conoscenza dei contenuti dell'Ebraismo e del Cristianesimo e, pertanto, la religione da lui fondata ha radici in entrambe le religioni monoteiste più antiche dell'Islam” (p. 112). Tutte le precedenti affermazioni etnocentriche porterebbero a dubitare dell'origine e dell'autenticità dell'Islām.

Più avanti però, il testo riporta un'affermazione circa l'origine del *Qurān*, che adotta una prospettiva islamocentrica, secondo cui il *Qurān* contiene le parole di *Allāh*.

Il Corano è il libro sacro della religione musulmana. Contiene infatti le parole dette da Allah a Maometto fin dal 610 [...] e poi trasmesse durante tutta la vita di Maometto (p. 112).

Nello spazio successivo, si parla della lettura del *Qurān*, riportando che essa “[...] è perlopiù eseguita ad alta voce, unicamente in lingua araba e secondo regole rigide. Talvolta il testo può essere cantato” (p. 112). Come si nota, la dizione del *Qurān*, detta in arabo *Taḡwīd*³⁴¹, è tradotta impropriamente come un “canto”.

³⁴¹ *Taḡwīd*, la cui pronuncia è [taɣwi:d], deriva dalla radice (j w d) che significa fare bene, fare meglio, migliorare. Significa quindi, leggere il *Qurān* pronunciando correttamente le lettere e rispettando le altre regole (come l'allungamento delle vocali, la sosta, la pronuncia nasale e altro).

Muḥammad oltre ad essere presentato nel testo come il fondatore dell'Islām è descritto come “l'intermediario tra Allah e il popolo [...] colui che annuncia Allah”, chiarendo subito che Egli (pbsl) “non ha un carattere divino”. Più avanti, si riporta che “Nella religione islamica non esistono i sacerdoti, intesi come intermediari tra Dio e i fedeli” (p. 112).

Nella parte relativa alla diffusione dell'Islām nella Penisola Arabica, si nota la presenza di uno stereotipo legato a Muḥammad (pbsl) e alla diffusione dell'Islām. Si riporta, infatti, che “Maometto riuscì ad affermare la nuova religione in tutta la Penisola Arabica, ricorrendo anche alla forza delle armi contro le carovane mercantili del clan dei Quraysh. Nel 630 fece il suo ritorno trionfale a La Mecca” (p. 108). In questa frase non sono chiari i motivi che hanno determinato i vari scontri avvenuti tra i musulmani e alcune tribù di *Qurayš*. Il che fa pensare che tali scontri siano connessi alla diffusione dell'Islām.

Nel testo viene in seguito posto l'accento sui tratti che caratterizzano l'Islām. Si ricorda, ad esempio, l'inesistenza della figura del sacerdote (inteso come intermediatore tra il *muslim* ed *Allāh*) e il dovere di rispettare alcune regole, come le regole alimentari e i cinque pilastri. Quest'ultimi sono menzionati brevemente nel testo principale, ma approfonditi poi nella scheda “Le parole”, intitolata “Quali sono i pilastri dell'Islam?”.

Il primo pilastro, *aš-šahādātān*, è riportato nel testo in modo parziale, senza considerare la seconda parte inerente a Muḥammad (pbsl). Nella scheda, invece, esso è riportato interamente: “Ogni fedele deve recitare di fronte a testimoni la professione di fede, il cui primo punto è: «Non c'è altro Dio all'infuori di Allāh e Maometto è il suo Profeta»” (p. 113). Comunque, le due testimonianze non devono essere pronunciate pubblicamente.

Per quanto riguarda il secondo pilastro, *aṣ-Ṣalāt*, il testo riporta correttamente il numero delle preghiere giornaliere. Si afferma così che “Ciascun musulmano deve raccogliersi in preghiera cinque volte al giorno. [...] Dovrebbe usare un tappeto o comunque delimitare un piccolo spazio sacro nel quale nessuno può entrare. Il fedele si prosterna in direzione di La Mecca” (p. 113). A questo proposito, occorre ricordare, in primo luogo, che la preghiera include vari gesti e non solo la prosternazione (*suḡūd*) e, in secondo luogo, non risulta dalla tradizione del Profeta e quella dei Suoi compagni che l'uso del tappeto fosse obbligatorio. Anzi, i musulmani pregavano sulla terra e in alcuni casi, come quello riportato nel seguente racconto, potevano usare un tappeto o altro³⁴².

Anas ibn Malik (raa) riferì: “C'era un calore, infernale, a volte, quando facevamo la preghiera col Profeta. Però, ogni volta che qualcuno di noi non riusciva a posare la fronte per terra per il troppo calore, stendeva la sua sopravveste sul pavimento e si prosternava su di essa”³⁴³.

Maymūna bintu al-Ḥārīt (raa) disse: “A volte il Profeta (pbsl) compiva la preghiera su una stuoietta di palma”³⁴⁴.

Da questi racconti si deduce che l'uso del tappeto non è obbligatorio. Nonostante ciò, una gran parte dei musulmani ne fa uso.

³⁴² Cfr. Islamweb.net, “aḥkām al-masāğid wa mawādi‘ aṣ-Ṣalāt”, Fatwa: 177583, 2012, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=177583>> (3/13).

³⁴³ Al Gami' al sahih di Muhammad figlio di Ismail al Bukhari, *La raccolto genuina*, p. 67, <<http://it.scribd.com/doc/26474332/Sahih-Al-Bukhari-Italiano>> (06/13).

³⁴⁴ Ivi, p. 37.

Il terzo pilastro, *az-zakāt*, è definito nel testo come “elemosina” e “obolo”. Entrambi i termini riferiscono al denaro donato per carità ai poveri e quindi, disegnano più la *ṣadaqa* piuttosto che la *zakāt*. Però, il concetto originale della *zakāt* è chiarito correttamente nel testo, precisando che si tratti di un obbligo nei confronti della comunità: “I musulmani avevano l'obbligo di versare un obolo alla comunità” (p. 113).

Il quarto pilastro “*aṣ-ṣiyām*” è introdotto in modo più approfondito rispetto ad altri testi. Si riporta così che “Ramadan in arabo significa 'torrido' ed è il nono mese del calendario lunare musulmano. Poiché la rivelazione di Allah a Maometto è avvenuta il ventisettesimo giorno del Ramadan, in quel mese i musulmani dall'alba fino al tramonto si astengono da cibi, bevande, fumo e rapporti sessuali” (p. 113). Naturalmente, il fatto che il *Qurān* fu rivelato nel mese di *Ramaḍān* conferisce a questo mese maggiore importanza, ma lo scopo generale del digiuno, così come viene esplicitata nel seguente versetto del *Qurān*, riguarda il timore per *Allāh*, detta *taqwa*³⁴⁵:

“O voi che credete, vi è prescritto il digiuno come era stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto. Forse diverrete timorati” (*Qurān* II: 183).

La descrizione dell'ultimo pilastro dell'Islām, *al-Ḥaġġ*, è abbastanza corretta, ma nel passo seguente si trovano alcune imprecisioni su cui ci si vuole soffermare: “Ogni musulmano, uomo o donna, deve recarsi a La Mecca almeno una volta nella vita, con un abito bianco privo di cuciture e con i capelli e le unghie tagliate” (p. 113). Innanzitutto, il modo di vestirsi a cui fa riferimento il testo riguarda solamente gli uomini, mentre le donne sono assolute da quest'obbligo e si vestono con i soliti abiti. Il taglio dei capelli e delle unghie, invece, è un fatto raccomandato “*mustahabb*” prima del *Ḥaġġ*, ma è obbligatorio al suo termine.

In seguito ai pilastri dell'Islām, il testo dedica due pagine alla descrizione della moschea (*Masġid*), sottolineando in particolare che essa non è solamente un luogo di preghiera, ma anche di istruzione, di assistenza e di solidarietà.

In conclusione, e in riferimento all'educazione interculturale, si nota che il testo tende in generale ad approfondire varie tematiche relative all'Islām tramite schede di approfondimento, ricche di dettagli e di immagini. Una particolare attenzione è rivolta ai termini di origine araba. Nonostante ciò, sono presenti delle informazioni imprecise e etnocentriche.

Testo V: La storia e il suo racconto

Per analizzare questo tema si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*Maometto, profeta dell'unico Dio*”, “*L'ègira e il ritorno alla Mecca*” e le schede “*I cinque pilastri dell'islam*” (pp. 322-323) e “*La moschea*” (p. 324).

Il presente testo inizia fornendo alcune informazioni relative al luogo e alla data di nascita di Muḥammad (pbsl). Si riporta anche la Sua appartenenza ad “una delle tribù più ricche della città, incaricata di custodire il santuario della Kaaba” (p. 322) senza però, menzionare il nome di questa. La descrizione prosegue riportando che Muḥammad rimase orfano da piccolo e che lui “seguì alcuni suoi parenti che facevano i mercanti e intraprese numerosi viaggi, che lo

³⁴⁵ Cfr. M. Nabulsi, “*Hikmat aṣ-ṣiyām*”: sermone 209 in *L'enciclopedia del Nabulsi*, 1988, <<http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=3498&id=44&sid=46&ssid=48&ssid=49>> (03/15).

condussero in Palestina, in Siria e in Mesopotamia. Qui entrò direttamente in contatto con le religioni ebraica e cristiana. L'incontro con il monoteismo ebraico-cristiano provocò una svolta decisiva nella sua vita, ed egli iniziò a dedicarsi alla meditazione e alla preghiera, forse ispirato dall'esempio dei monaci orientali” (p. 323). Si nota che anche questo testo sottolinea un probabile nesso tra la nascita dell'Islām e la presunta influenza delle altre religioni.

Successivamente, si parla del periodo delle rivelazioni e precisamente dell'apparizione dell'Arcangelo Gabriele, descritta a sua volta da un punto di vista etnocentrico come un fatto avvenuto in sogno. Si riporta così che “Muḥammad affermò di aver ricevuto una nuova e definitiva rivelazione da parte dell'arcangelo Gabriele, apparsogli in sogno mentre dormiva in una grotta del monte Hira” (p. 322). Nella stessa pagina, l'Islām è definito come “una nuova religione” e come un “rigido monoteismo proposto da Muḥammad, che escludeva la possibilità di venerare altri dei” (p. 322). Il fatto di definire l'Islām come una religione “proposta” da Muḥammad mette in dubbio, assieme alle precedenti affermazioni, l'autenticità dell'Islām. Più avanti però – nella definizione del termine “Islam” posta al margine del testo – la rivelazione è considerata d'origine divina. Si legge così che “Il termine “islam” indica in generale la religione fondata da Maometto, basata sulle rivelazioni che lui ha avuto da Allah” (p. 323). In ogni caso, la definizione dell'Islām come un rigido monoteismo rischierebbe di rafforzare la sua immagine come una religione immutabile e incapace di adattarsi ai vari contesti e alle varie circostanze.

La parte restante del testo si concentra su diversi momenti della vita del Profeta (pbsl), quali l'opposizione mostrata dalla Sua tribù, l'emigrazione verso la *Madīna*, la formazione della comunità islamica, la predicazione dell'Islām – descritta parzialmente come “**recitazione**’ di quando gli era stato comunicato durante le apparizioni” (p. 323) –, il rientro trionfale alla *Macca*, seguito poi dall'affermazione dell'Islām nella Penisola Arabica. Si parla anche del *Qurān* e dei cinque pilastri dell'Islām. Il primo pilastro – *aš-šahādātān* – è correttamente riportato nella didascalia. Si legge così che “la *shahada*, la professione di fede del musulmano [...] suona: 'Non c'è Dio tranne Allah e Maometto è l'inviato di Allah” (p. 322). Si nota qui, come in altri testi, che il termine arabo scelto per designare le due testimonianze è al singolare, mentre nell'arabo classico si utilizza il termine al duale e quindi, si dice *aš-šahādātān o aš-šahādātayn*, ciò dipende dalla sua posizione nella frase. Nella scheda, invece, la formula delle due testimonianze non corrisponde perfettamente all'originale, ma ha un contenuto simile. Si legge così che “Allah è l'unico Dio e Maometto è l'inviato di Allah' (profeta)” (p. 323). Il testo, inoltre, accenna ad un solo trattato che accomuna l'Islām all'Ebraismo, ovvero, il divieto di raffigurare Dio.

Il secondo pilastro dell'Islām, *aš-Ṣalāt*, è definito come “preghiera quotidiana”. Si riporta inoltre il loro numero e il loro orario e si pone l'accento sulla necessità di purificarsi con l'acqua prima di compierle. Nella descrizione della modalità di esecuzione della preghiera, il testo accenna alla necessità di compiere vari movimenti, ma si concentra soprattutto sull'inginocchiarsi, riportando che “i fedeli si devono inginocchiare in direzione della Mecca per recitare alcune formule stabilite, accompagnate da una serie di movimenti precisi” (p. 323). Tale affermazione potrebbe far pensare che i movimenti e le formule di cui si parla nel testo vengano eseguiti mentre si è inginocchiati, ma l'inginocchiarsi è solo uno dei quattordici pilastri della preghiera. In ogni caso, il tema della preghiera viene ulteriormente trattato nella scheda intitolata “La moschea”.

Il terzo pilastro, *az-zakāt*, è tradotto come “elemosina” obbligatoria da offrire a seconda della

possibilità economica. Infatti, l'importo della *zakāt* viene stabilito in base al valore dei beni posseduti, ma l'obbligo di pagare la *zakāt* – come già detto prima – avviene solo per chi soddisfa certi requisiti e non per tutti. A differenza di altri testi, il presente presta una certa attenzione per due benefici della *zakāt*: il primo consiste nel “dimostrare di non essere attaccati alla ricchezza” e il secondo è quello di “soccorrere le persone più povere presenti nella comunità” (p. 323). Infatti, *az-zakāt* oltre ad essere una forma di adorazione rappresenta un diritto per i poveri e un modo per “purificare” se stessi e i propri beni³⁴⁶.

Nella descrizione del quarto pilastro, *as-ṣiyām*, si riporta che *Ramaḍān* è il mese in cui venne la prima rivelazione, sottolineando inoltre che l'intero mese è dedicato al digiuno e alla preghiera. A proposito di questa affermazione si vuole chiarire che la preghiera in tutte le sue forme (rituale, invocazione e lode) acquista, assieme agli altri atti di adorazione, una maggiore rilevanza nel mese di *Ramaḍān*. Questo, naturalmente, non impedisce ai musulmani di svolgere normalmente la loro vita quotidiana tra studio, lavoro, famiglia e altro. Nella parte successiva il testo riporta la durata del digiuno: “dall'alba al tramonto è vietato mangiare, dopo il calar del sole è possibile prendere cibo, ma con moderazione” (p. 323). A proposito della moderazione nel consumare il cibo, si vuole chiarire che essa, come anche la lotta allo spreco, è un fatto raccomandato nel *Qurān* e nella *Sunna* da osservare sempre e non solo durante il mese di *Ramaḍān*:

“Mangiate e bevete, ma senza eccessi, ché Allah non ama chi eccede” (*Qurān* VII: 31).

Il Profeta Muḥammad (pbsl) disse: “Nessun essere umano riempie un recipiente peggiore del proprio ventre; gli sono sufficienti alcuni bocconi che gli permettano di stare in piedi. Se non se ne possa accontentare, che riservi un terzo del suo stomaco per il cibo, un terzo per le bevande e un terzo [vuoto] per la respirazione”³⁴⁷.

Il quinto e l'ultimo pilastro, il *Haḡḡ*, è spiegato in modo sintetico, riportando che “Ogni musulmano, almeno una volta nella vita, deve recarsi in pellegrinaggio alla Macca” (p. 323).

In conclusione, si nota che il testo offre un quadro generale sulla vita di Muḥammad (pbsl), sulla nascita dell'Islām e sui doveri di ogni musulmano. Tuttavia, si sono verificati alcuni imprecisioni che potrebbero creare degli fraintendimenti soprattutto circa la nascita dell'Islām.

Testo VI: L'officina della storia

Per l'analisi di questo tema si è scelto di considerare l'intero capitolo “*Maometto, profeta dell'islam*” come unità di analisi, eccetto il secondo e il terzo paragrafo, perché fanno parte del primo tema analizzato. A questo punto, i paragrafi analizzati comprendono la parte introduttiva “*Ieri e oggi*” e i seguenti paragrafi: “*L'origine di una nuova religione: Maometto fonda l'islam*”, “*Maometto: una vita straordinaria*”, che comprende a sua volta i seguenti paragrafi: “*La nascita di Maometto è avvolta nella leggenda*”, “*Maometto ha un'infanzia difficile*”, “*Maometto si sposa*”, “*Maometto capisce di essere il profeta*”, “*La predicazione di Maometto incontra difficoltà*”, “*Maometto si trasferisce a Medina*”, “*Maometto organizza la comunità musulmana*”, “*Tutta l'Arabia si converte all'islam*”, “*Maometto organizza la società musulmana*”, “*Maometto muore*” (pp. 111-116).

³⁴⁶ Cfr. Muslim World League, *op.cit.*, p. 32.

³⁴⁷ Un detto riportato da at-Tirmidī, *Kitāb az-Zuḥd*, 2302 e Ibn Māḡah, *Kitāb al-aṭ'imah*, 3340.

Come si nota, lo spazio dedicato al tema è molto ampio rispetto agli altri testi, questo perché l'intero capitolo è riservato al tema del Profeta dell'Islām.

Il testo inizia con la descrizione di Muḥammad nel periodo che precede la rivelazione. In particolare, si riporta l'incontro tra Muḥammad e il monaco Bahīra in modo leggermente diverso rispetto a quello delle fonti arabo-islamiche. Infatti, nel testo si riporta che Bahīra riconobbe in Muḥammad (pbsl) “il cammelliere della sua visione” (p. 113). Secondo le fonti arabo-islamiche, invece, il monaco Bahīra aveva riconosciuto Muḥammad come Profeta in base a diversi indizi, compreso il segno della profezia, menzionati negli antichi libri sacri³⁴⁸.

Lo spazio successivo viene riservato al tema del matrimonio con Ḥadīḡah, in seguito al quale si riporta che “Maometto diventò un uomo ricco, importante” (p. 113). Si riporta inoltre che Muḥammad (pbsl) “ebbe solo figlie femmine da Khadigia” (p. 113), ma Muḥammad (pbsl), come detto prima, ha avuto da Ḥadīḡah due figli maschi che, però, morirono in tenera età.

Il paragrafo seguente tratta il periodo che precede la rivelazione del *Qurān*, affermando che “[...] Maometto aveva praticato i culti tradizionali della sua gente, ma quando giunse a quarant'anni fu preso da un'inquietudine religiosa, alimentata forse dai contatti con il giudaismo e il cristianesimo [...] che aveva conosciuto durante i suoi viaggi; per questa ragione cominciò a trascorrere intere notti in meditazione in una caverna del **monte Hira**” (p. 113). Come si nota, il periodo che precede la rivelazione è descritto in modo più o meno simile ad altri testi. Con la differenza che qui si ritiene erroneamente, e in modo esplicito, che Muḥammad (pbsl) abbia praticato i culti tradizionali degli arabi. Però, come è ribadito diverse volte, Egli (pbsl) non praticava questi culti. Anche in questo testo viene sottolineato un probabile nesso tra la nascita dell'Islām e la presunta influenza delle altre religioni.

Passando al tema della predicazione dell'Islām, il testo inizia sottolineando che Muḥammad (pbsl) ha ricevuto un ordine divino per “convertire” la sua tribù, riportando poi che Egli (pbsl) “[...] riuscì a convertire anche molte persone di condizione modesta” (p. 114). Tuttavia, l'ordine rivolto a Muḥammad, così come si legge nei seguenti versetti del *Qurān*, riguarda la predicazione dell'Islām e non invece la conversione della gente:

“O tu che sei avvolto nel mantello. Alzati e ammonisci, e il tuo Signore magnifica”
(*Qurān* LXXIV: 1-3).

“Danne l'annuncio ai tuoi parenti più stretti. E sii benevolo con i credenti che ti seguono. Se poi ti disobbediscono allora di': 'In verità, sconfesso quello che fate!'. E confida nell'Eccelso, nel Misericordioso” (*Qurān* XXVI: 214-217).

Come si nota, il termine “convertire” non è utilizzato in entrambi i versetti, infatti, il verbo arabo usato è l'imperativo (*'andir*) che può essere tradotto in italiano con “annuncia”, “avverti” o “ammonisci”, ma non con “converti”.

Il testo prosegue poi spiegando le cause che stanno dietro l'opposizione alla predicazione di Muḥammad da parte dei ricchi mercanti. Loro ritenevano, infatti, “che il monoteismo sia pericoloso. [...] Appoggiare una religione monoteista avrebbe rischiato di distruggere il clima di tolleranza religiosa che c'era alla Mecca; inoltre, sarebbero giunti in città meno pellegrini e i commercianti avrebbero visto ridursi i loro incassi” (p. 114). Comunque, la forte

³⁴⁸ L'incontro di Muḥammad (pbsl) con Bahira, che è raccontato da Abū-Mūsā al-Aš‘ariy, è riportato in Sunan at-Tirmiḡi: 4/496 e altro.

opposizione incontrata dal Profeta e dai musulmani si traduceva, come riporta anche il testo, in atteggiamenti violenti: “[...] la gente cominciò a sbeffeggiare Maometto e i suoi seguaci, a insultarli o scagliare pietre contro di loro” (p. 114).

Il testo si sofferma successivamente sul periodo trascorso a *Madīna* e in particolare sull'organizzazione e sul rafforzamento della comunità islamica. Tuttavia, l'unione tra le varie tribù viene interpretata nel testo come una preparazione mirante ad impadronirsi della *Macca*. Comunque, il rientro alla *Macca* è presentato, a differenza di altri testi, da una prospettiva prevalentemente islamocentrica, secondo cui il Profeta s'impadronì pacificamente della città:

“[...] Maometto mostrò delle doti di grande capo militare e politico oltre che religioso. Nel 630, marciò contro La Mecca con un esercito di diecimila fedeli. I ricchi mercanti della città preferirono convertirsi e firmare un patto di pace, così Maometto si impadronì pacificamente della città. [...] nel 632, l'Arabia fu conquistata interamente all'islam” (p. 115).

Oltre ad essere descritto come un grande capo militare, politico e religioso, Muḥammad (pbsl) è descritto come un uomo onesto e fedele alla moglie Ḥadīḡah. Il testo riporta anche il Suo merito maggiore, ovvero, quello di unire gli arabi in un'unica comunità.

Lo spazio successivo è dedicato ai cinque pilastri dell'Islām, preceduti a loro volta da una affermazione che adotta un punto di vista islamocentrico, secondo cui questi pilastri furono fissati in seguito alle rivelazioni: “In questa fase Maometto ricevette da Dio le rivelazioni che riguardavano l'organizzazione della comunità religiosa” (p. 115). Occorre precisare però che i pilastri dell'Islām sono stati fissati in tempi diversi, alcuni prima dell'immigrazione verso la *Madīna* e altri invece dopo. In ogni caso questi doveri sono riportati sinteticamente: il primo è tradotto come “la professione di fede” e la cui formula è riportata correttamente. Il secondo dovere, *aṣ-Ṣalāt*, è tradotta semplicemente come “preghiera”, di cui è riportato il numero e la direzione. Per quanto riguarda il digiuno, *aṣ-ṣiyām*, il testo riporta unicamente il nome del mese in cui si compie, ovvero, *Ramaḍān*. Gli ultimi due doveri, *az-zakāt* e *al-Ḥaḡḡ*, sono semplicemente tradotti come elemosina e pellegrinaggio alla *Ka'ba*. A proposito di quest'ultimo dovere, si afferma erroneamente – nel paragrafo successivo intitolato “Maometto muore” – che “il pellegrinaggio alla sua tomba [del Profeta], almeno una volta nella vita, è un **dovere religioso** per ogni musulmano” (p. 116). In merito a questa asserzione, si vuole chiarire che il pellegrinaggio avviene alla *Macca* e non presso la tomba del Profeta Muḥammad (pbsl) che, tra l'altro, è presente alla *Madīna* e la cui visita non è obbligatoria³⁴⁹.

Se questi cinque pilastri sono associati nel testo correttamente alle rivelazioni divine, altre norme – come quelle legate al matrimonio e alla famiglia – sono attribuite erroneamente al Profeta Muḥammad (pbsl). Si riporta così che “Maometto emanò anche delle leggi sul matrimonio e la famiglia. Stabili [...] che un uomo poteva avere fino a quattro moglie, ma doveva trattarle allo stesso modo, e che le donne avevano diritto a ereditare” (p.115). Tale affermazione, in cui si utilizzano i verbi *emanò* e *stabilì*, portano inevitabilmente il lettore a considerare questi precetti come regole iscritte dallo stesso Profeta e non invece da *Allāh*.

In merito alla descrizione dell'Islām, esso è descritto come “una dottrina non solo religiosa ma anche sociale e politica” (p. 114) ed è definito nella parte introduttiva come “sottomissione

³⁴⁹ Cfr. Islamweb.net, “Ziyārit al-Masḡid an-Nabawy”, Fatwa: 19508, 2002, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=19508>> (3/15).

alla volontà di Dio” (p. 111). Si sottolinea inoltre la sua diffusione in tutto il mondo: “L’islam, [...] è una religione nata nel VII secolo in Arabia, e inizialmente fu praticata dalle popolazioni di quella terra. Ben presto si diffuse in molti altri luoghi e oggi è una delle religioni più seguite al mondo. Non è più, dunque, una religione ‘araba’, come molti sostengono, anche se alcuni suoi luoghi santi si trovano nella penisola arabica [...]” (p. 111).

Nel testo principale, l’Islām è definito come una religione monoteista e come l’ultimo messaggio divino, il cui obiettivo sarebbe quello di “correggere e purificare i precedenti” (p. 113). A tale proposito, occorre precisare che lo scopo della rivelazione del *Qurān*, così come viene riportato nel secondo capitolo del *Qurān*, è quello di guidare gli uomini verso la retta via: “É nel mese di Ramaḍān che abbiamo fatto scendere il Corano, guida per gli uomini e prova di retta direzione e distinzione [...]” (*Qurān* II: 185).

In conclusione, e in merito all’educazione interculturale, si nota che il contenuto delle unità d’analisi è molto ricco di informazioni miranti a far conoscere l’Islām e i vari aspetti della vita del Profeta Muḥammad (pbsl). Questi informazioni adottano una prospettiva prevalentemente islamocentrica e, in un solo caso, rendono conto della diversità tra gli arabi sedentari e nomadi. Tuttavia, si sono verificate informazioni errate, imprecise e parziali che potrebbero ostacolare la possibilità di avere una conoscenza corretta circa la cultura arabo-islamica.

3.2.1 Conclusioni finali

Alla luce dell’analisi effettuata, si nota che i libri di testo hanno affrontato il tema dell’Islām, focalizzandosi più o meno sugli stessi argomenti. Di solito, i testi iniziano con un accenno all’infanzia e alla gioventù di Muḥammad (pbsl), soffermandosi in particolare sul Suo mestiere, definito correttamente in due testi come commerciante (2° testo) e mercante (5° testo) e in altri, invece, come cammelliere (1°, 3° e 6° testo) e carovaniere (4° testo).

Una delle imprecisioni presenti nei testi analizzati riguarda la fede di Muḥammad prima dell’Islām. In alcuni testi, infatti, si afferma o si accenna impropriamente che Muḥammad praticava i culti tradizionali della sua gente (1° e 6° testo). Anche l’apparizione dell’arcangelo Gabriele, accompagnata dalla rivelazione del *Qurān*, è definita sia etnocentricamente come un fatto avvenuto in sogno (4°, 5° testo), sia generalmente come una visione (2°, 3°, 4° testo). Fanno eccezione il (6° testo) in cui l’apparizione è designata come un fatto vero e proprio e il (1° testo) in cui si limita ad attribuire le visite di Gabriele a ciò che raccontava il Profeta. In ogni caso, presentare questo evento come un sogno porterebbe a dubitare dell’autenticità dell’Islām e di conseguenza favorire un senso di svalutazione o di avversione verso questo.

A rafforzare maggiormente l’idea etnocentrica dell’inautenticità dell’Islām è la sua stessa definizione. Esso è definito, infatti, come una religione formulata da Muḥammad (1° testo), fondata da Muḥammad (4°, 5° testo³⁵⁰), proposta da Muḥammad (5° testo), avente radici nelle religioni monoteiste (4° testo), nata dall’iniziativa di Muḥammad (4° testo) oppure come una risposta da parte di Muḥammad all’esigenza degli arabi per il cambiamento e la modernità (3° testo). Inoltre, i due viaggi compiuti da Muḥammad fuori dalla *Macca*, all’età di dieci o dodici anni in compagnia dello zio e all’età di venticinque anni a favore di Ḥadīḡah nei paesi dove

³⁵⁰ Anche se il 5° testo definisce l’Islām come religione fondata da Muḥammad, esso aggiunge un’informazione importante, ovvero, che essa è basata su rivelazioni divine: “[...] la religione fondata da Maometto, basata sulle rivelazioni che lui ha avuto da Allah” (Glossario, p. 323)

erano diffuse le religioni monoteiste, vengono spesso presentati impropriamente come numerosi e come il probabile impulso alla nascita dell'Islām.

Si è potuto notare inoltre che alcune regole o doveri contenuti nel *Qurān* venivano attribuiti impropriamente al Profeta Muḥammad (pbsl) e non invece ad *Allāh* (1°, 3° e 6° testo). È interessante anche il modo in cui è definito Muḥammad (pbsl): prevale in tutti i testi analizzati l'uso della forma italianizzata “Maometto”. Oltre a questa forma, piuttosto dominante, alcuni testi si limitano a citare il nome “Muhammad” per indicare la fonte del nome (4°, 5° e 6° testo) o a menzionare il termine “Profeta” (1°, 2°, 3°, 6° testo).

Tra gli altri temi ricorrenti nei testi analizzati si ricorda il rientro di Muḥammad e dei musulmani alla *Macca*, descritto coerentemente come un evento pacifico solamente nel (5°, 6° testo), mentre nel (1° testo) esso è descritto come un evento violento. Un altro tema presente in tutti i testi analizzati riguarda i pilastri dell'Islām, la cui descrizione varia da un testo all'altro in termini di approfondimento e di correttezza delle informazioni. Nei testi analizzati manca comunque un chiarimento del significato spirituale di ogni dovere religioso, nonché delle sue ricadute sui vari aspetti della vita. Manca inoltre una considerazione delle eventuali divergenze presenti oggi tra le correnti religiose e quelle tra gli stessi musulmani. Fa eccezione il (6° testo) che sottolinea la divergenza tra gli arabi beduini e sedentari nel rispettare l'ordine divino di concedere alla donna una parte dell'eredità e il (4° testo) che accenna al conflitto tra i sunniti e gli sciiti.

Oltre al tema dei pilastri dell'Islām, i testi fanno riferimento ad altre regole, come il divieto di consumare gli alcolici e la carne di maiale (1°, 2° testo), l'abluzione (1°, 3°, 4°, 5° testo), il divieto di raffigurare *Allāh* (1°, 5° testo), la poligamia (1°, 6° testo) e altro.

L'ultimo aspetto sul quale ci si vuole soffermare riguarda gli esercizi presenti nelle precedenti unità d'analisi. Nei testi analizzati si è potuto notare una certa asimmetria riguardante le tipologie delle domande. L'unico punto comune riguarda l'attenzione verso le parole di origine araba (1°, 2°, 3°, 4° testo), la vita e i meriti di Muḥammad (1°, 4°, 6°) e i pilastri dell'Islām (1°, 2°, 5° testo). Il resto degli esercizi riguarda invece varie tematiche.

3.3 La condizione femminile

Testo I: La storia. L'impronta dell'umanità

Al fine di analizzare il presente tema, si è scelto di considerare due unità d'analisi. La prima unità d'analisi consiste in due paragrafi facenti parte del capitolo “*Una nuova religione, l'islamismo*” (pp. 126-127). La seconda unità d'analisi consiste, invece, in una scheda “*Visti da vicino*”, dedicata esclusivamente alla donna musulmana ed è intitolata “*La donna nell'Islam*” (p. 128).

In merito alla condizione femminile, il testo principale accenna all'esenzione dall'obbligo di pregare in moschea di cui usufruiscono le donne, sottolineando comunque che a loro è permesso farlo. Infatti, anche se alle donne non è richiesto di recarsi in moschea per la preghiera collettiva, loro hanno il diritto di farlo. A tale proposito, il Profeta Muḥammad (pbsl) raccomanda: “non impedito alle vostre donne di frequentare le moschee”³⁵¹.

³⁵¹ Un racconto riportato da al-Bukhari, 858.

Nella medesima unità d'analisi, sono affrontati brevemente quattro temi inerenti alla condizione femminile, quali la poligamia, il divorzio e il matrimonio. Innanzitutto, si afferma che “la dottrina di Maometto permette la poligamia” (p. 127). Tale affermazione farebbe pensare che il permesso a praticare la poligamia sia dato da Muḥammad (pbsl) e non invece da *Allāh*. In ogni caso, il testo riporta che la poligamia non è diffusa tra i musulmani, ma attribuisce tale motivo alla loro condizione economica e non ad altri motivi, come la fedeltà e l'amore per la propria moglie.

Nella medesima unità d'analisi viene affrontato il tema del divorzio nell'Islām, introdotto a sua volta da un punto di vista etnocentrico. Secondo cui il divorzio sarebbe una pratica di “estrema semplicità” (p. 127) riservata unicamente all'uomo, senza accennare però al diritto della donna ad ottenere la separazione tramite il *ḥul'*. Tale rappresentazione porterebbe a considerare il matrimonio come un legame sottile e privo di valore, il cui destino sarebbe nelle mani del marito. Questa idea è consolidata nella seconda unità d'analisi, ovvero, nella scheda “La donna nell'Islam”, in cui si afferma che “Per l'Islam il matrimonio è un contratto (non un sacramento, come invece è per la religione cristiana)” (p. 128). Tale affermazione oltre a mettere il matrimonio islamico in opposizione a quello cristiano, non riporta correttamente il suo concetto originale così come viene esplicitato nel *Qurān*. Esso è visto esclusivamente come un rapporto regolato da un contratto che impone alla donna una serie di doveri, affermando così che: “le regole matrimoniali e i doveri della donna sono indicati nel Corano” (p. 128). Il *Qurān*, invece, come anche la *Sunna*, fa riferimento ai diritti e ai doveri di entrambi i coniugi e non unicamente a quelli della donna.

Il paragrafo relativo alla famiglia si conclude con un'affermazione generale sulla condizione femminile: “la condizione della donna è penalizzata” (p. 128). Tale condizione è attribuita all'idea errata secondo cui la donna non ha gli stessi diritti dell'uomo, trascurando in questo modo i vari versetti del *Qurān* che affermano esplicitamente la parità dei diritti e dei doveri della donna e dell'uomo. Resta il fatto che al marito è conferito il ruolo della *qiwāma* – spiegato nel capitolo dedicato alla condizione femminile – che in ogni caso non significa la superiorità dell'uno o l'inferiorità dell'altro. Tale ruolo, invece, può rappresentare un vantaggio per la donna, in quanto non è obbligata (ma non è nemmeno impedita) a sopportare gli oneri economici della famiglia.

Il tema della condizione femminile tratta anche il dovere di studiare e di istruirsi. La scheda “La donna nell'Islam” inizia infatti con un detto del Profeta Muḥammad (pbsl) – la cui traduzione non è precisa – relativo all'istruzione e all'acquisizione del sapere (detto *'ilm*). Segue poi un accenno alla condizione femminile nella società islamica antica, accennando alla presenza di figure di donne docenti e giudici. Subito dopo si riporta che “Tuttavia la vita sociale nel mondo islamico s'ispirava al principio dell'inferiorità della donna e a questo si adeguò il diritto musulmano. La situazione era simile a quella di altre antiche società (anche di quella greca) la donna era dipendente dal padre, dal fratello, dal marito. Il Corano, però, introdusse delle norme che liberavano la donna da alcuni vincoli tradizionali e le riconoscevano precisi diritti [...]” (p. 128). Quindi, anche se il testo riporta che la donna, nella cultura islamica antica, abbia occupato posizioni lavorative molto importanti, esso trasmette una idea generale sulla condizione femminile. Infatti, si parla erroneamente e generalmente di un mondo islamico in cui predominava il principio dell'inferiorità femminile. Inoltre, si suppone impropriamente che il diritto islamico sia adeguato a questo principio. Infine, tra i diritti concessi alla donna sono ricordati solo due: il diritto all'eredità e alla proprietà.

Il terzo paragrafo della scheda affronta parzialmente il tema della diversità della condizione femminile nei vari paesi islamici. Si afferma così che “Nel corso della storia la condizione femminile ha seguito strade molto diverse nei vari paesi islamici” (p. 128). Una simile affermazione risulta utile al superamento degli stereotipi sulla condizione femminile, designata di solito come identica in tutti i paesi islamici. L'affermazione precedente però non è seguita da esempi che evidenziano la differenza di tale condizione, ma si concentra solamente sugli aspetti negativi. Si riporta così che “In certi paesi, o in certi gruppi sociali, sono rimaste in vigore istituzioni e tradizioni antiche, che mantengono la donna in una posizione di netta inferiorità: soggezione al marito, mancanza del diritto di studiare e di compiere certi lavori, perfino punizioni corporali molto dure. Tutto questo dipende sia dalla resistenza di antiche usanze, sia dal modo in cui, nei secoli, la legge islamica è stata interpretata e ha fatto da base alle legislazioni civili dei diversi stati [...]” (p. 128).

La precedente affermazione si focalizza unicamente sulla condizione svantaggiata che potrebbe verificarsi in certi casi a sfavore di alcune donne, ignorando l'altro aspetto della condizione femminile, quello positivo, che potrebbe essere molto utile al fine di capire meglio la differenza relativa a tale condizione nei paesi arabi o di maggioranza islamica. Nessun spazio infatti è stato dedicato alla normale condizione di tante donne che godono i loro diritti e che occupano posizioni e cariche anche molto importanti. L'unico caso in cui si parla della condizione avvantaggiata (o normale) della donna è collocato nel passato e il resto invece è dedicato a quella penalizzata. Il che rafforzerebbe inevitabilmente i soliti stereotipi sulla condizione femminile. Si nota, infine, che la descrizione della condizione femminile, e in particolare la frase “punizioni corporali molto dure”, impiega un lessico in grado di incidere nella mente dei discenti un'immagine stereotipata sia sulla donna, sia sull'uomo.

Il precedente testo, relativo alla scheda “La donna nell'Islam”, è corredato da un ricco apparato iconografico, formato da quattro fotografie collegate alla già citata frase “Nel corso della storia la condizione femminile ha seguito strade molto diverse nei vari paesi islamici” (p. 128). Questa frase sottolinea la diversità della condizione femminile nei paesi islamici, ma solo due fotografie – quelle relative alle studentesse e alla donna in ciclomotore – possono fornire un indizio su tale condizione. Le altre due, invece, quelle relative alle donne nigeriane e afgane, non contengono chiari indicatori della condizione femminile. Il che farebbe associare impropriamente la condizione della donna musulmana unicamente al suo modo di vestirsi. A rafforzare questa associazione è la frase presente nell'ultimo paragrafo circa il cosiddetto “velo islamico”, riportando che “Il velo islamico è un simbolo appariscente della condizione femminile”. Per dare una maggiore attendibilità a questa affermazione si aggiunge che “l'uso del velo non è imposto dal Corano; è però un costume antico, tipico anche di comunità non musulmane” (p. 128). Come si nota, il “velo islamico” è considerato unicamente dal punto di vista etnocentrico, secondo cui esso sarebbe un simbolo della condizione femminile. Questa affermazione non prende in considerazione il punto di vista islamocentrico, secondo cui il copricapo islamico è un precetto religioso, indicato nel *Qurān*.

In base a quanto è stato detto finora, si nota che il testo si focalizza principalmente sul divario tra la legge islamica e le tradizioni antiche in merito alla condizione femminile. Tuttavia, si sono potute rivelare informazioni imprecise, parziali e, in alcuni casi, etnocentriche, che consolidano l'immagine stereotipata e parziale della donna musulmana.

Testo II: La Valigia della Storia. Narrazioni, Indagini e confronti

Per l'analisi di questo tema si è scelto come unità d'analisi la scheda "Ritratti", intitolata "*La donna nell'Islam*" (p. 112). La scheda in questione contiene un testo verbale, corredato da una fotografia raffigurante due donne dirette verso la sala di preghiera all'interno di una moschea. Entrambe indossano un soprabito utilizzato solitamente, per comodità, durante la preghiera.

In merito alla descrizione della donna musulmana, il testo distingue tra la condizione femminile nel periodo iniziale dell'Islām e in quello successivo. Si riporta così che "le prime donne musulmane sembrano aver svolto un ruolo importante nell'affermazione sociale e politica della nuova comunità, *mentre in seguito furono costantemente tenute lontane della vita pubblica*" (p. 128) (corsivo mio). Tuttavia, l'ultima frase è molto generale e non rappresenta l'attuale differenza della condizione femminile che varia da un paese all'altro e forse anche da una famiglia all'altra. Infatti, tale affermazione non considera il fatto che tante donne musulmane partecipano oggi, a fianco dell'uomo, nei vari settori della vita.

Il primo paragrafo di questa scheda è dedicato alla condizione femminile all'origine dell'Islām. Si riporta così che "Il Corano riconosce alle donne la stessa posizione degli uomini nei confronti di Dio. Anche, quando si afferma la superiorità maschile come fattore indispensabile alla realizzazione del progetto divino sulla terra, s'impone all'uomo il rispetto della donna e al marito il dovere di provvedere al suo mantenimento" (p. 128). La precedente affermazione chiarisce il fatto che l'uomo e la donna nell'Islām sono uguali davanti ad *Allāh*. Si parla inoltre della superiorità maschile (che sembra riferirsi alla *qiwāma*³⁵²) e, a differenza di altri testi, del dovere di rispettare la moglie. Una ulteriore attenzione è rivolta ai diritti della donna, come il diritto alla proprietà (e alla sua gestione) e all'organizzazione della famiglia.

Il secondo paragrafo inizia con un accenno alla condizione femminile nell'epoca attuale. In particolare, si riporta che "Nel corso dei secoli le società islamiche hanno notevolmente appesantito le prescrizioni del Corano nei confronti delle donne, relegandole in una posizione di totale sottomissione agli uomini" (p. 128). Questa affermazione considera la possibilità di un'eventuale restrittiva interpretazione delle prescrizioni, ma questa possibilità è presentata impropriamente come se fosse un fatto ricorrente in tutte le società islamiche.

Nello spazio successivo, il testo parla del "velo" da un unico punto di vista, quello eurocentrico: "Quest'abitudine, poco diffusa nelle campagne, all'interno delle città divenne invece un elemento di distinzione sociale" (p. 128).

In generale, si nota che il testo adotta una prospettiva prevalentemente islamocentrica. Nonostante ciò, vi sono contenute informazioni imprecise che, a volte, adottano un punto di vista etnocentrico.

Testo III: Le tappe della storia

Il presente testo affronta il tema della donna musulmana in una scheda intitolata "*Le donne e il matrimonio nell'islām*" (p. 114). In generale, la presente unità d'analisi affronta, oltre al tema del matrimonio islamico, altre questioni connesse a questo, come la poligamia, il divorzio, il matrimonio interreligioso e il concubinato.

Il testo si apre con i seguenti versetti del *Qurān* che riguardano il rapporto tra l'uomo e la

³⁵² Come detto prima, il ruolo della *qiwāma* conferito all'uomo viene a volte tradotto come "superiorità".

donna, senza fornire però alcuna informazione circa il numero del capitolo o dei versetti:

“Le donne agiscono coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza. Tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto” (*Qurān* II: 228).
“Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle” (*Qurān* IV: 26).

Il secondo versetto, a differenza del primo, non è tradotto in modo completamente corretto, infatti, il concetto della già menzionata *qiwāma* è tradotto con “preposti”. In seguito a questi due versetti si riporta un'affermazione generale e stereotipata sulla condizione femminile: “è avvenuto e avviene che la condizione della donna nei paesi islamici sia anche peggiore di quanto queste affermazioni del Corano lascino intendere”. Il testo introduce dopo, e in modo sintetico e privo di chiarimenti, il tema della poligamia e dell'antico istituto del concubinato.

Il resto della scheda si concentra sul tema principale, ovvero, sul matrimonio islamico, descritto come “un rito semplicissimo, un contratto fra lo sposo e il *wali*, o 'rappresentante' legale della sposa, della quale per legge è obbligatorio il consenso”. In tale frase, il matrimonio è rappresentato etnocentricamente come un contratto concluso tra lo sposo e il rappresentate della sposa. Quest'ultimo, riporta il testo, potrebbe “darla” in sposa anche se è minorenni, precisando che questa possibilità dipende dall'interpretazione del *Qurān*: “Secondo certe interpretazioni del Corano, però, il padre può costringere la figlia ancora minorenni al matrimonio”. Come precedentemente chiarito, tutte le scuole giuridiche sono d'accordo sul fatto che il padre non può obbligare la figlia maggiorenne a sposarsi contro la sua volontà, ma la divergenza tra queste scuole riguarda il caso della figlia minorenni³⁵³.

La questione del matrimonio è seguita poi da un riferimento generale – privo di alcuna spiegazione – alla possibilità concessa all'uomo musulmano di sposare una donna di altre religioni monoteiste.

L'ultimo tema relativo alla condizione femminile riguarda il divorzio, descritto come una pratica “molto facile”. Tale affermazione è seguita poi da un detto del Profeta (pbsl), che è tradotto in modo non perfettamente corretto. Infatti, nel racconto riportato nel testo si legge che “La cosa più odiosa ai miei occhi è il divorzio”, ma il racconto originale è il seguente: “Al cospetto di Allah, la più odiosa delle cose permesse è il divorzio”³⁵⁴.

Come si nota, il tema del matrimonio è basato in parte sulle fonti islamiche (*Qurān* e Sunna), di cui una parte però non è stata tradotta correttamente. Inoltre, i temi affrontati nel testo (la poligamia, il matrimonio, il divorzio e il concubinato) rischiano, se non adeguatamente chiariti, di consolidare gli stereotipi sulla figura femminile e sulla cultura arabo-islamica.

3.3.1 Conclusioni finali

Dall'analisi finora effettuata, si nota che il tema della donna è stato affrontato solo nella metà dei libri di testo analizzati. In particolar modo, si è potuto notare che i testi si focalizzano più o meno sulle stesse questioni femminili: la poligamia, il divorzio, il matrimonio e i diritti della donna musulmana (1°, 2° e 3° testo). Innanzitutto, il matrimonio viene definito spesso allo stesso modo mediante l'utilizzo degli stessi termini. Esso è definito infatti come un contratto (1°, 3° testo), come un rito semplice (3° testo) e, anche, come un rapporto non sacro

³⁵³ Cfr. A. al-'Awfī, *op.cit.*, pp. 274-342; cfr. F. Naseef, *op.cit.*, pp. 92-93.

³⁵⁴ *Hadīth* trasmesso da Abū-Dawūd.

(1°, 3° testo). Il divorzio è descritto invece come una pratica facile (1° e 3° testo) e un diritto esclusivo dell'uomo (1° testo), trascurando il diritto della donna ad ottenerlo mediante il *ḥul'*.

La condizione femminile e la posizione della donna musulmana viene sempre associata al *Qurān* (1°, 2°, 3° testo). Tuttavia, i testi in questione distinguono tra la condizione femminile nel passato e quella attuale, considerando l'influenza delle tradizioni antiche (1° testo) e la possibilità di un'interpretazione appesantita delle fonti (1°, 2° testo).

Tra i numerosi diritti garantiti alla donna dalla legge islamica i testi accennano solamente a due o, al massimo, tre. Si ricorda innanzitutto il diritto all'eredità (1° testo), alla proprietà (1° e 3° testo), alla gestione della proprietà (3° testo) e anche al diritto dell'organizzazione familiare (3° testo). Infine, il cosiddetto “velo islamico” è considerato etnocentricamente un simbolo della condizione femminile svantaggiata (1° e 3° testo) o un'abitudine (3° testo).

Gli esempi che forniscono un'immagine positiva della condizione femminile sono associati al periodo iniziale dell'Islām e, quindi, solo al passato. L'immagine corrispondente al periodo attuale, invece, è predominata da riferimenti alla condizione svantaggiata di alcune donne. Il che porta inevitabilmente a rafforzare i soliti stereotipi legati alla condizione femminile.

3.4 L'espansione araba e/o islamica

Testo I: La storia. L'impronta dell'umanità

Per quanto concerne l'analisi del quarto tema “*L'espansione araba e/o islamica*” si è scelto come unità di analisi il terzo paragrafo “*La rapidità dell'espansione araba*”, che include i seguenti sottoparagrafi: “*Uniti nella fede in Allah*”, “*L'espansione islamica*”, “*La rapidità della conquista*”, “*L'amministrazione dei territori conquistati*” (pp. 129, 130, 131).

Il tema in questione inizia accennando all'opposizione esercitata dai meccani contro il Profeta Muḥammad (pbsl), causata a sua volta non solo da motivi economici, come si riporta nel testo, ma anche da motivi sociali³⁵⁵. Si ricorda, per esempio, il timore dei capi della tribù di *Qurayš* per la perdita del loro potere, dato che l'Islām rafforza l'eguaglianza tra i poveri e i ricchi. Tale opposizione è dovuta anche, come spiega M. Lings, alla presa di coscienza che l'Islām sia contro l'idolatria e contro i loro principi e tradizioni.

[...] dal momento che i Quraysh erano, in complesso, disposti a tollerare la nuova religione, anche dopo che il Profeta l'aveva proclamata apertamente. Ma quando si resero conto che essa era diretta contro i loro dei, i loro principii e le loro ataviche consuetudini, un gruppo dei loro capi si recò da Abū Ṭālib per insistere affinché ponesse freno alle attività del nipote.³⁵⁶

A partire da questa situazione, ebbe inizio l'opposizione del clan di *Qurayš* contro il Profeta e i musulmani. Tale opposizione aumentò notevolmente dopo la morte di Abū Ṭālib – lo zio paterno di Muḥammad, che garantiva a Lui e ai musulmani la protezione del clan di *Qurayš* – fino a costringerli ad immigrare verso la *Madīna* per un certo periodo di tempo³⁵⁷.

³⁵⁵ Cfr. B. Lewis, *op.cit.*, p. 37.

³⁵⁶ M. Lings, *op.cit.*, p. 54.

³⁵⁷ Cfr. B. Lewis, *op.cit.*, p. 38

Lo spazio successivo è dedicato al ritorno del Profeta e dei musulmani alla *Macca*. Questo ritorno è descritto da una prospettiva etnocentrica: “Aiutato dai suoi seguaci rientrò alla Mecca con la forza delle armi. Egli chiamò jihād, cioè «guerra santa», questa offensiva contro gli idolatri” (p. 129). Tale descrizione disegna incoerentemente il pacifico rientro alla *Macca* come un evento carico di violenza. Se si considera invece il medesimo evento dal punto di vista islamocentrico, esso sembra altro. Il rientro alla *Macca* – chiamato in arabo *fath Macca*, letteralmente “l'apertura della *Macca*” – fu un evento pacifico, avvenuto come risposta alla violazione dei meccani del trattato di pace della *Hudaybyah*. Questo trattato, stipulato nel 628 tra i musulmani e le tribù di *Qurayš*, stabilì una serie di accordi, tra cui una tregua della durata di dieci anni. Tuttavia, la tribù di *Qurayš* e la sua alleata (la tribù di Bakr) la violarono, attaccando e uccidendo alcuni membri della tribù alleata con i musulmani (la tribù di *Ḥuzā'a*). Questi ultimi, in seguito all'accaduto, chiesero aiuto ai musulmani³⁵⁸. Così, il Profeta entrò alla *Macca* con il capo abbassato (per rispetto di *Allāh*) e ordinò ai musulmani di non combattere, se non per legittima difesa. Al loro rientro, la gente di *Qurayš* si arrese subito e nessun combattimento ebbe luogo. Il Profeta (pbsl), pur trovandosi in una condizione molto avvantaggiata e di potere rispetto alla gente di *Qurayš*, concesse loro il perdono e la libertà e quindi, non furono costretti a convertirsi all'Islām. Col tempo, ricorda Karen Armstrong, i meccani si convertirono all'Islām grazie alla politica di pacificazione adottata da Muḥammad:

Con la conquista della Mecca, Maometto aveva rivendicato la propria affermazione profetica e questo risultato era stato ottenuto senza spargimento di sangue. La politica di pacificazione strenuamente perseguita da Maometto fu ripagata: nel giro di pochi anni alla Mecca il paganesimo fu solo un ricordo e nemici acerrimi [...] divennero musulmani ferventi³⁵⁹.

Un altro punto sul quale ci si vuole soffermare è quello relativo alla traduzione del termine *ḡihād*, tradotto impropriamente nel testo come “guerra santa”. Infatti, il *ḡihād* è un termine arabo di genere maschile derivato dalla radice trilettera (*ḡ h d*), che significa sforzo e fatica e quindi non rimanda al concetto di guerra o, tanto meno, a quello di “guerra santa”. Un'espressione, quest'ultima, che risulta estranea alla lingua e alla cultura araba. A tale proposito, K. Armstrong spiega che nel *Qurān* ci sono vari termini per riferirsi ai diversi tipi di conflitto. Per esempio, il termine *ḥarb* si utilizza per riferirsi alla guerra, *ma'raka* si utilizza per riferirsi alla battaglia e *qitāl* si usa per riferirsi all'assassinio³⁶⁰.

La radice *jhd* implica ben più di una guerra santa: indica sforzo fisico, morale, spirituale e intellettuale. Ci sono molti termini arabi che ineriscono alla guerra, come *harb* (“guerra”), *siraa* (“combattimento”), *maaraka* (“battaglia”), *qital* (“assassinio”), e dunque se la guerra fosse stata la componente principale di tale sforzo il Corano avrebbe potuto utilizzare queste parole; ma ne scelse una più indistinta, fornita di una vasta gamma di connotazioni³⁶¹.

K. Armstrong parla anche dell'immagine etnocentrica e stereotipata diffusa dell'Islām (e di Muḥammad), secondo la quale l'Islām è considerato impropriamente una religione violenta, imposta con la forza ai non musulmani:

³⁵⁸ Cfr. K. Armstrong, *op.cit.*, p. 286.

³⁵⁹ Ivi pp. 291-292.

³⁶⁰ *Qitāl* significa anche combattimento o guerra. Cfr. Dizionario almaany, <<http://www.almaany.com/>> (11/14).

³⁶¹ K. Armstrong, *op.cit.*, p. 198.

L'Islam è stato considerato la religione della spada, la fede che ha abbandonato la spiritualità più pura per santificare il culto della violenza e dell'intolleranza. Si tratta di un'immagine che perseguita la fede musulmana sin dal Medioevo, creata dall'Occidente cristiano che in quel mentre conduceva la propria guerra santa in Medio Oriente [...] spesso immaginiamo Maometto alla stregua di un signore della guerra che brandisce la spada per imporre l'Islam a un mondo riluttante costretto ad arrendersi alla forza delle armi, ma la realtà fu molto diversa, perché il Profeta e i primi musulmani combatterono per le proprie vite e intrapresero una missione per la quale l'uso della violenza era inevitabile³⁶².

Dopo aver riportato l'evento del ritorno alla *Macca*, il testo procede accennando alle conquiste avvenute da parte dei Califfi dopo la morte del Profeta, soffermandosi in particolare sui fattori che hanno favorito l'espansione araba, quali la debolezza dei loro avversari (dovuta alle lunghe guerre), l'affidamento sulla cavalleria, la velocità dei destrieri, la capacità guerriera dei musulmani e, infine, la condizione svantaggiata dei popoli all'interno dei territori che erano sotto il dominio bizantino e persiano: una condizione che si traduceva nelle forti imposte, nelle amministrazioni ingiuste, nei furti compiuti da parte dei governanti e nella persecuzione delle minoranze religiose. Con il governo islamico invece, si riporta, la giustizia sociale e la libertà religiosa furono garantite e le forti imposte furono sostituite con tributi bassi. Oltre a questi fattori, il testo fa riferimento all'attrazione esercitata dall'Islām su questi popoli, alla facilità di comprensione del suo messaggio e alla possibilità di far parte di una comunità giovane, forte e in piena espansione.

Circa il lessico impiegato nella descrizione delle conquiste dei paesi arabi e occidentali si nota una certa differenza. Per descrivere le conquiste dei paesi arabi – come la Siria, l'Egitto e il Maghreb – sono utilizzati nel testo i verbi “conquistare” e “prendere”, sottolineando qualche volta la loro rapidità e proseguimento. Per descrivere invece le conquiste relative ai paesi Occidentali – come la Sicilia e la Spagna – sono utilizzati oltre al verbo “conquistare” altri verbi che connotano un senso di violenza, come “strappare” e “togliere”.

Anche la descrizione degli arabi in seguito alla diffusione dell'Islām a *Macca* è abbastanza inquietante. Si riporta infatti che “Gli Arabi non erano più un complesso di tribù divise, ma una **comunità di credenti** (in arabo *umma*) pronta a conquistare nuovi territori” (p. 129). Tale affermazione potrebbe accrescere l'islamofobia, ostacolando inoltre la possibilità di stabilire buoni e pacifici rapporti interculturali.

In merito agli arabi, loro sono descritti, da una parte, come beduini, capaci guerrieri e conquistatori e, dall'altra, come garanti della libertà religiosa. Nello spazio dedicato all'amministrazione dei paesi conquistati loro sono descritti come esperti nell'organizzazione amministrativa, nel commercio e nel settore agricolo, riportando in particolare il loro merito nel migliorare i sistemi di irrigazione e nell'introdurre la coltura della seta e del cotone. Questa attenzione verso il merito degli arabi sarebbe utile per conoscere e valorizzare alcuni aspetti della loro cultura.

Da una parte, il testo adotta una prospettiva e un lessico etnocentrici e, dall'altra, contiene affermazioni che possono favorire l'educazione interculturale.

³⁶² Ivi, pp. 193, 198.

Testo II: La valigia della storia

Per analizzare il quarto tema – *L'espansione araba e/o islamica* – si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*L'Islam dopo Maometto*”, “*Perché gli Arabi ebbero tanto successo?*”, “*L'organizzazione dei territori conquistati*” (pp. 113-114).

L'unità di analisi si focalizza in particolare sull'espansione territoriale dell'Impero arabo-islamico, avvenuta in seguito alla morte del Profeta Muḥammad (pbsl) e, quindi, durante la dinastia degli Omayyadi e quella degli Abbasidi. Per quanto riguarda quest'ultima dinastia, si riporta che “Con gli Abbàside (750-945) l'Impero arabo-islamico creò un sistema amministrativo altamente specializzato, incentivò i **commerci** via terra e via mare. Fu inoltre promosso un vasto processo di urbanizzazione che vide la **nascita di nuove città** [...]” (p. 113). Come si può notare, c'è in questo paragrafo una valorizzazione della cultura arabo-islamica e del merito degli arabo-musulmani in alcuni campi. Nell'ultima parte di questa unità d'analisi, quella dedicata all'organizzazione amministrativa degli arabi nei territori conquistati, il testo sottolinea l'inadeguatezza delle conoscenze tecniche in campo amministrativo possedute dagli arabi all'inizio: “In un primo momento gli arabi, non avevano adeguate conoscenze tecniche in campo amministrativo, continuarono a servirsi di funzionari bizantini o persiani” (p. 114).

Ugualmente al testo precedente, si riportano qui le cause che hanno determinato la riuscita dell'espansione araba, quali la debolezza degli avversari, l'entusiasmo religioso, la lunga tradizione militare dei guerrieri beduini, l'eccellente organizzazione dell'esercito arabo (enfaticamente il fatto che i suoi generali avevano combattuto per gli imperi bizantino e persiano), la concentrazione della popolazione in alcuni territori a causa della conformazione geografica della Penisola Arabica e, infine, l'oppressione esercitata sulle popolazioni che vivevano sotto il dominio persiano e bizantino. Dopo aver riportato questi fattori, il testo accenna alla tolleranza degli arabo-musulmani.

Per quanto riguarda i termini utilizzati per descrivere le conquiste e l'espansione territoriale, nel testo viene utilizzato esclusivamente il termine “espansione”. Mentre nella didascalia sono utilizzati altri termini come “conquistare”, “occupare”, “sottomettere” e “estendersi”.

Il testo procede accennando al sistema fiscale introdotto dagli arabi nei territori conquistati che prevedeva il pagamento di una tassa, definita erroneamente nel testo come *dhimma* anziché *ḡizyah*. “Nonostante ciò – si aggiunge – nel giro di pochi secoli si assistette a una progressiva conversione all'Islam da parte delle popolazioni conquistate. La fede islamica non fu mai introdotta con la forza, ma fu adottata per il suo significato religioso e anche, per motivi economico-sociali, primo fra tutti l'esenzione fiscale di cui godevano i convertiti che non dovevano più pagare le tasse” (p. 114). Tenere presente che l'Islām non fu mai introdotto con la forza e che la libertà religiosa e personale delle minoranze religiose fu tutelata risulta molto importante sia per decostruire i soliti stereotipi che rappresentano l'Islām come una religione diffusa con la forza, sia per combattere la crescente islamofobia.

Lo spazio dedicato al tema dell'espansione islamica è seguito da una scheda di approfondimento intitolata “*Jihad, la 'guerra santa'*” (p. 114). In questa scheda si chiarisce che l'espressione “guerra santa” si riferisce ad una traduzione comune del termine *ḡihād*, il cui significato letterale sarebbe “sforzo” e “prova”. In seguito, si distingue in questo spazio tra i due tipi di *ḡihād*: un grande sforzo e un piccolo sforzo, precisando che il primo “è quello che

ogni fedele deve fare contro il vizio, la passione e l'ignoranza” e il secondo invece, “è quello che i seguaci del Profeta devono affrontare per diffondere e tutelare la fede islamica”. Inoltre, nella didascalia relativa alla fotografia del beduino (seduto per terra, con un fucile in mano) si afferma che “Lo spirito guerriero dei nomadi dell'Arabia preistorica fu orientato da Maometto verso la guerra santa, impegno costante di ogni musulmano per l'espansione dell'Islam nel mondo” (p. 114). Come si può notare, dopo aver spiegato il significato del termine *ḡihād* e dopo aver chiarito che l'espressione “guerra santa” sia una traduzione comune di questo, il testo della didascalia utilizza l'espressione “guerra santa”.

Infine, il testo della scheda si sofferma sulla possibilità di strumentalizzare l'idea del *ḡihād* per giustificare atti terroristici: “A partire dagli anni Ottanta del XX secolo l'idea di “guerra santa” è stata spesso alla base delle rivendicazioni di atti terroristici [...]” (p. 114).

Detto ciò, nonostante la presenza di alcune imprecisioni, si nota che il testo valorizza la cultura arabo-islamica e affronta alcuni temi soggetti di solito a fraintendimenti.

Testo III: Le tappe della storia

Al fine di analizzare il quarto tema “L'espansione araba e/o islamica” si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*La conquista della penisola araba*”, “*La conquista del Mediterraneo*”, “*Gli Arabi costituiscono uno Stato unitario*”, “*Con la guerra santa gli Arabi conquistano un vasto impero*”, “*La rinascita della Sicilia sotto la dominazione araba*”, “*Le incursioni arabe lungo le coste della penisola italiana*” (pp. 111,116-118).

Nella parte introduttiva del capitolo intitolata “*Uno sguardo d'insieme*” si accenna all'opposizione incontrata da Muḥammad (pbsl) da parte della Sua tribù, riportando in seguito che Egli “[...] promosse la **guerra santa** (*jihad* in arabo) contro i nemici dell'Islām” (p. 111) e più avanti, “[...] predicò la **guerra santa** contro chi non accettava l'Islām” (p. 116). In entrambe le affermazioni gli scontri avvenuti tra i musulmani e alcuni membri delle tribù arabe sono definite erroneamente e etnocentricamente come una “guerra santa” contro chi rifiuta l'Islām. Questo stereotipo, assieme a quello legato alle conquiste territoriali, è consolidato da una serie di affermazioni, che impiegano un lessico etnocentrico e xenofobo:

- “Gli Arabi erano allora numerosissimi, stretti in una terra povera; tuttavia, la nuova religione e i nuovi ideali di unità li avevano preparati alla conquista” (p. 111).
- “[...] gli Arabi erano ormai uno Stato unitario, animato da una volontà di conquista associata all'impegno di diffondere la fede dell'Islām” (p. 116);
- “Essi [i califfi] [...] pensarono di utilizzare quelle energie bellicose in funzione di una guerra santa, per conquistare nuovi territori e per convertire gli infedeli alla nuova religione” (p. 117);
- “[...] l'ansia di conquista araba si rivolse verso i territori dell'*impero persiano*, l'*Egitto*, l'*Africa settentrionale*” (p. 117);
- “I guerrieri musulmani animati da una fede che a volte sconfinava in un vero fanatismo, si fecero fama di invincibili” (p. 117);
- “[...] popolo compatto di guerrieri, pronti anche ad affrontare la morte pur di diffondere la nuova religione e di conquistare altre terre” (p. 117).

Simili affermazioni, assieme all'apparato iconografico, potrebbero facilmente creare e

consolidare un'immagine altamente stereotipata dell'Islām e degli arabo-musulmani.

Successivamente, il testo dedica un ampio spazio a descrivere la conquista della Sicilia, definita nel testo come “una guerra santa” della durata di circa ottant'anni. In questo spazio, il testo si focalizza in particolare sull'impatto positivo della presenza degli arabi sul settore agricolo, ricordando, per esempio, la coltura dell'arancio e le tecniche di irrigazione.

L'ultimo paragrafo è dedicato interamente al tema delle “incursioni arabe lungo le coste della penisola italiana”. Questo spazio in particolare contiene informazioni in grado di alimentare l'avversione verso gli arabo-musulmani. In quanto parla di atti violenti, che tra l'altro sono contrari ai principi dell'Islām. Come i saccheggi e gli atti di rapina, di brigantaggio e di depredazione. Simili atti, come appena detto, sono contro gli insegnamenti dell'Islām: insegnamenti che invitano i musulmani, in caso di scontri, a rispettare gli accordi e a non recare nessun danno alla popolazione civile, alle abitazioni, ai luoghi di culto e altro. Ciò è riassunta in diversi racconti del Profeta Muḥammad (pbsl), come il seguente:

“Non tradite, non siate sleali, non mutilate. Non uccidete bambini, donne e persone anziane. Nemmeno chi si è isolato in un eremo per la preghiera, e non tagliate palme né alberi e non abbattete abitazioni”³⁶³.

Dal precedente racconto si evince che gli atti violenti descritti nel testo non rispecchiano assolutamente i principi dell'Islām, anzi li trasgrediscono. Del resto, dedicare a questi atti compiuti da un certo gruppo di persone un intero paragrafo senza chiarire l'incoerenza di questi atti con i principi dell'Islām rischia inevitabilmente di alimentare l'islamofobia.

Detto ciò, si nota che il testo include, da una parte, delle informazioni volte a conoscere (e a volte anche a valorizzare) la cultura arabo-islamica e, dall'altra parte, delle informazioni derivanti da una prospettiva etnocentrica, che adottano un lessico etnocentrico e xenofobo.

Testo IV: Il Nuovo, Con gli occhi della storia

Per l'analisi di questo tema si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “Maometto riesce a unificare in un solo popolo le tribù arabe”, “Dopo Maometto inizia il conflitto tra sunniti e sciiti”, “Gli Arabi formano un immenso impero”, “La nuova dinastia trasferisce la capitale a Baghdad”, “Gli Arabi conquistano la Sicilia”, “Con la disgregazione del potere centrale nascono califfati autonomi” (pp. 116, 120).

Il tema dell'espansione islamica inizia con un accenno all'unificazione delle tribù arabe, alla creazione di uno Stato basato sui principi islamici e alla nascita della comunità islamica che, si riporta nel testo, “si dette il compito di essere forte e unita nei confronti dei non credenti” (p. 116). In questo spazio, il testo si sofferma sulle guerre di espansione, avvenute dopo la morte di Muḥammad (pbsl) e sul conflitto tra i sunniti e gli sciiti sul diritto alla successione.

Per quanto riguarda la descrizione dell'espansione islamica, si parla inizialmente degli scontri avvenuti tra i musulmani e alcune tribù arabe. Il testo attribuisce questi scontri al loro rifiuto dell'Islām: “Già subito dopo la morte di Maometto, i musulmani si erano scontrati con alcune tribù arabe che non accettavano la nuova religione” (p. 116). Si procede poi con il riferimento

³⁶³ Un racconto del Profeta Muḥammad riportato da Muslim, 1731, da Abu-Dawud, 2613 e da at-Tirmithi, 1617.

alla sconfitta dei Sasanidi e dei Bizantini, riportando che “Gli Arabi, pertanto riuscirono a sottomettere la **Persia sasanide** e a strappare ai Bizantini la **Siria**, la **Palestina**, con **Gerusalemme**, e **l'Egitto**” (p. 116). Seguono poi altri eventi, come l'assedio di Costantinopoli, la sottomissione delle tribù berbere dell'Africa del Nord all'Asia e l'avanzata degli arabi fino alle coste nordafricane dell'Oceano Atlantico, formando così un vasto Impero, la cui capitale fu spostata nel 661 da Medina a Damasco. Dopo aver descritto l'espansione islamica, il testo si sofferma sulla sua definizione, riportando che “L'espansione territoriale islamica del VII secolo è spesso definita «guerra santa» contro gli infedeli, espressione che traduce il termine arabo jihād. Questa parola compare nel Corano e significa «sforzo nella direzione gradita a Dio», «sforzo interiore per avvicinarsi a Dio»” (p. 116).

Nel presente testo, come negli altri, ci si focalizza sulle cause che permisero l'espansione territoriale degli arabo-musulmani, quali l'unità della comunità islamica, la debolezza dei Bizantini e dei Sasanidi, la forza dell'esercito arabo, il malcontento dei sudditi nell'Impero Bizantino e la tolleranza degli arabi.

Per quanto riguarda il lessico utilizzato per descrivere le conquiste, si nota che il testo impiega tre verbi: “conquistare”, “strappare” e, per due volte, “sottomettere”. Del resto, nonostante il fatto che il testo tratti il tema dell'espansione dell'Islām e che il paragrafo inizi proprio con la frase “L'espansione territoriale islamica” (ultimo paragrafo, p. 116), il carattere di tolleranza è stato attribuito agli arabi e non ai musulmani: “[...] gli **Arabi** furono **tolleranti**”.

Nella parte relativa al califfato Abbaside si parla della penetrazione dei musulmani nella Penisola Iberica, in Sardegna, in Corsica, nelle Isole Baleari e in Provenza. In merito all'amministrazione dei territori conquistati, il testo riporta che “Il califfato [Abbaside] fu suddiviso in province guidate da **emiri**, governatori locali che avevano molti poteri ma venivano sostituiti spesso [...]. Il vasto impero era retto da un **potere centrale forte** e autorevole che, nello stesso tempo, **valorizzava le molte etnie** che vivevano al suo interno. In particolare acquistarono peso i funzionari persiani e orientali in genere [...]” (p. 120). Il precedente paragrafo include diverse informazioni utili all'educazione interculturale, in quanto offre un esempio della possibile convivenza pacifica tra le comunità etniche. Anche il riferimento al peso dei funzionari persiani è un esempio chiaro della loro riuscita integrazione.

Per quanto riguarda invece il tema relativo alla conquista della Sicilia, il testo precisa che gli arabi provenienti dall'odierna Tunisia apportarono nella penisola uno “**straordinario sviluppo economico** – basato soprattutto sui commerci – **sociale** e **culturale**” (p. 120). In particolare, viene valorizzata l'introduzione delle nuove tecniche di coltivazione e delle nuove colture, come gli agrumi, la palma da dattero, il cotone e la canna di zucchero. Si conclude, infine, con un accenno alla nascita dei califfati autonomi, come quello di Cordova, durante il quale “[...] si sviluppò una grande civiltà in cui musulmani, ebrei e cristiani convivevano pacificamente” (p. 120). Dando con ciò un altro esempio della possibile convivenza pacifica tra le diverse comunità religiose.

In generale, si nota l'adozione di una prospettiva prevalentemente islamocentrica e la presenza di diversi elementi che potrebbero essere utili all'educazione interculturale e interreligiosa.

Testo V: La storia e il suo racconto

Per analizzare il quarto tema si è scelto di considerare come unità d'analisi i seguenti paragrafi: “*La jihad: uno 'sforzo' per il bene*”, “*Le guerre di conquista*” e “*Tolleranza e conversioni*”. Ai quali si aggiunge la scheda Zoom, intitolata “*Le religioni e le guerre*” (pp. 325-327).

Il primo paragrafo tratta il tema del *ḡihād* e lo definisce come uno “sforzo”, facendo notare inoltre che questo termine si traduce comunemente e imprecisamente con “guerra santa”. Il testo prosegue chiarendo l'insegnamento del Profeta in merito al *ḡihād*: “Maometto insegnava che ognuno è tenuto a sforzarsi per raggiungere il bene e vivere in maniera buona e onesta; solo in un secondo momento era richiesto un particolare impegno rivolto alla **difesa dell'islam**, che prevedeva, se necessario, l'uso delle armi” (p. 325). Il precedente paragrafo, però, è affiancato da un'immagine raffigurante dei cavalieri, accompagnata a sua volta da una didascalia in cui si riporta che “L'esercito di Maometto in marcia per la *jihad*, la guerra contro i nemici della religione islamica” (p. 325).

Il testo prosegue poi chiarendo che dopo la morte di Muḥammad (pbsl) il termine *ḡihād* venne esteso alle guerre di conquista per diffondere l'Islām e estendere lo Stato islamico. Alle conquiste islamiche è dedicato appunto il successivo paragrafo, dove si parla in particolare dei seguenti punti: 1) l'occupazione della Mesopotamia, della Palestina, della Persia e dell'Egitto; 2) la caduta di Gerusalemme nel 638; 3) l'assedio di Costantinopoli nel 677 e nel 717; 4) l'avanzata degli arabi fino all'Africa settentrionale e la Spagna e 5) la conquista della Sicilia.

Il testo riserva un paragrafo intero al tema della tolleranza e delle conversioni. Si riporta in particolare che “Cristiani ed ebrei **non furono perseguitati** dai musulmani: erano considerati figli di Abramo e come tali dovevano essere rispettati e lasciati liberi di praticare i propri culti – aggiungendo che – La religione islamica **non fu imposta con la forza** [...]” (p. 326). Tali affermazioni risultano molto importanti per contrastare i soliti stereotipi sull'Islām e sui musulmani.

Nella didascalia che accompagna la cartografia relativa all'espansione araba sono riportate le cause che hanno determinato la riuscita delle conquiste arabe, quali la debolezza degli stati confinanti l'Impero musulmano, la forza della fede in *Allāh* e la convinzione di fare il Suo volere.

Nella scheda “Le religioni e la guerra” il testo parla della differenza tra l'insegnamento del *Qurān* e quello del Vangelo in merito al concetto di martirio, definito a sua volta come una “[...] testimonianza di fede offerta con il sacrificio della vita” (p. 327). “Per il Cristianesimo – riporta il testo – sono martiri coloro che subiscono, senza ribellarsi, la violenza dei persecutori. Per la dottrina islamica, invece, martire è chi muore combattendo per far trionfare la causa di Dio e diffondere la fede in Lui” (*ibidem*).

A questo proposito, ci si vuole soffermare sul significato del termine martire (*ṣahīd*) nel *Qurān*. Il significato di martirio (detto *ṣahāda*) e quello di martire (*ṣahīd*), così come vengono impiegati nel *Qurān*, si riferisce alla testimonianza. Infatti, entrambi i termini derivano dalla radice (*ṣ h d*), che significa appunto “testimoniare”, “ciò o colui che è presente”, “Onnisciente³⁶⁴” e il loro utilizzo nel *Qurān* avviene in tanti versetti proprio con questo

³⁶⁴ Onnisciente (*‘alīm*) è un attributo di *Allāh*.

significato, si ricordano per esempio i seguenti versetti:

“[...] Allah è *testimone* di ogni cosa” (*Qurān* LVIII: 6).

“[...] Fui *testimone* di loro finché rimasi presso di loro” (*Qurān* V: 117).

“[...] Chiamate *testimoni* quando trattate tra voi e non venga fatto alcun torto agli scribi e ai testimoni [...]” (*Qurān* II: 282).

Nei racconti del Profeta Muḥammad (pbsl), invece, il termine *šahīd* è attribuito a diverse categorie di persone, come quelle menzionate nel seguente racconto:

Abu Hurayra (raa) riportò che l'Inviato di Allah (pbsl) disse: “cinque sono i martiri: chi è stato ucciso dalla peste, chi è stato ucciso da una malattia nel ventre, l'annegato, la vittima di un crollo ed il martire sulla via di Allah”³⁶⁵.

Comunque, non è tanto chiaro perché le precedenti categorie di persone vengono chiamate martiri (*Šuhadā'*), ma sembra che il termine *šahīd* – come riporta an-Nawawi – sia connesso alla morte accompagnata dalla sofferenza³⁶⁶. Nel *Qurān* invece, come detto sopra, il significato di questo termine è connesso alla testimonianza.

Oltre al concetto della *šahāda* si parla nel testo del concetto di *ḡihād*, chiarendo il fatto che alcuni teologi danno al *ḡihād* un significato militare “[...] secondo il quale diventa dovere di ogni musulmano fare di tutto per convertire o assoggettare gli infedeli. Un obiettivo che può essere raggiunto anche con la guerra, se serve” (p. 327). Il paragrafo si conclude mettendo in confronto il modo di comportarsi nei confronti dei propri nemici: “Mentre il Vangelo invita ad amare i propri nemici, per molti musulmani, oggi, il mondo risulta irrimediabilmente diviso in “Casa dell'islam” e “Casa della guerra”, quella dei miscredenti: tra di esse non è possibile la pace, ma soltanto una tregue temporanea” (*ibidem*).

Circa la divisione geopolitica del mondo in “casa dell'Islām” – conosciuta anche come casa della pace (*salām* o *silḡ*) – e “casa della guerra” occorre chiarire che essa risale ad epoche passate. L'espressione “casa della guerra” veniva utilizzata per definire i territori non islamici con i quali non era stato stabilito alcun trattato di pace o accordo. Nei tempi odierni, spiega J. abd as-Salam, tale divisione risulta impropria, in quanto tutto il mondo è vincolato da accordi internazionali e quindi è considerato una casa della pace, dove non è permesso combattere se non per legittima difesa³⁶⁷. In ogni caso, attribuire l'idea della divisione del mondo a “molti musulmani” oggi rischierebbe fortemente di accrescere l'islamofobia e l'avversione nei loro confronti, soprattutto quando si parla nel testo dell'impossibilità di stabilire una pace tra “la casa dell'islam” e la “casa della guerra”.

Successivamente, il testo si sofferma sulla possibilità di fraintendere e strumentalizzare gli insegnamenti dell'Islām, come accaduto anche per il Vangelo, al fine di giustificare le guerre di conquista:

Anche il cristianesimo, nel corso della sua storia, non è stato immune da

³⁶⁵ Un detto riportato da al Bukhari 2674 e da Muslim 1914.

³⁶⁶ Cfr. Islamweb.net, “aš-Šuhadā laysu faqaḡ ḡamsa” Fatwa: 34588, 2003, <<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=34588>> (03/15).

³⁶⁷ Cfr. J. abd as-Salam, “Taqyīm at-taqīm at-taqīdī lid-diār ilā dār Islām wa dār Ḥarb”, in *Addustour*, 9 Ottobre 2007, <<http://www.addustour.com/>> (9/14).

fraintendimenti o strumentalizzazioni di vario genere. Si è spesso preteso, in passato, di trovare nel Vangelo la giustificazione delle guerre di conquista, o cosiddette “punitive”, e le crociate ne saranno un triste esempio. Nessuna meraviglia, dunque, se poi sarà l'insegnamento dell'islam a essere distorto. Fino a compiere stragi di innocenti in nome di Dio. [...] non è equo far coincidere l'estremismo islamico con la sua civiltà intera (*ibidem*).

In conclusione, si nota che il testo mostra una particolare attenzione verso il significato di alcuni concetti arabi, che di solito sono soggetti a malintesi o a strumentalizzazioni. Il testo, inoltre, contiene affermazioni che potrebbero essere utili a contrastare alcuni stereotipi circa i musulmani e l'Islām. Tuttavia si sono potute verificare delle generalizzazioni e delle informazioni, che possono diffondere l'islamofobia e consolidare alcuni stereotipi.

3.4.1 Conclusioni finali

In base all'analisi finora eseguita, si è potuto constatare, da una parte, la presenza di affermazioni etnocentriche in grado di diffondere stereotipi, pregiudizi, islamofobia, sentimenti di avversione contro gli arabi e/o musulmani e, dall'altra, affermazioni che considerano anche il punto di vista islamocentrico, volte a contrastare certi stereotipi o a rafforzare l'idea della convivenza pacifica, nonché a valorizzare alcuni aspetti della cultura arabo-islamica.

L'adozione della prospettiva etnocentrica riguarda, per esempio, il rientro alla *Macca*, descritto nel (1° testo) come un evento carico di violenza, in cui il Profeta e i musulmani dichiarano la cosiddetta “guerra santa” contro gli idolatri della *Macca* e la riprendono con la forza delle armi. Inoltre, il *ġihād* viene etnocentricamente presentato come guerra santa: volta a diffondere l'Islām (2° testo), contro i nemici dell'Islām (3° testo), contro chi non accettava l'Islām (3° testo), contro gli infedeli (4° testo), contro gli idolatri (1° testo), atta a conquistare nuovi territori (3°), per l'espansione dell'Islām nel mondo (2° testo) e per convertire gli infedeli (3° testo). Tuttavia, non mancano i casi in cui il *ġihād* è stato definito correttamente, anche accanto ad una delle precedenti definizioni, come: sforzo e prova (2° testo), sforzo nella direzione gradita a Dio (4° testo) e sforzo o impegno per il bene (5° testo). In particolare, si è potuto notare che alcuni testi riportano più di un significato del termine *ġihād*. Capita così che il significato chiarito coerentemente venga contrastato dal contenuto di una didascalia o di un'immagine. In ogni caso, nello spazio dedicato alle conquiste si è potuto notare che i testi non prendono in considerazione le cause reali degli scontri avvenuti nel tempo del Profeta e quelli successivi alla Sua morte.

L'avversione nei confronti degli arabi (e dei musulmani) aumenterebbe maggiormente attraverso il racconto di atti violenti compiuti da alcuni gruppi – come le incursioni lungo le coste della penisola italiana e i relativi atti di rapine, deprezzazioni e saccheggi (3° testo) – se non si chiarisse il fatto che simili comportamenti sono contro i principi islamici. Alcuni testi, inoltre, associano esplicitamente la violenza alla cultura araba e all'Islām.

Per quanto riguarda la descrizione degli arabo-musulmani, loro sono descritti etnocentricamente come una comunità di credenti pronta a conquistare nuovi territori (1° testo), guerrieri “animati da una fede che a volte si sconfinava in un vero fanatismo” (3° testo), “un popolo compatto di guerrieri, pronti anche ad affrontare la morte pur di diffondere

la nuova religione e di conquistare altre terre” (3° testo), membri della comunità islamica Umma che “si dette il compito di essere forte e unita nei confronti dei non credenti” (4° testo) e “uno Stato unitario, animato da una volontà di conquista associata all’impegno di diffondere la fede dell’Islàm in tutti gli altri popoli” (3° testo). Simili affermazioni rappresentano gli arabo-musulmani come individui ostili alle altre religioni e affamati di guerre e di conquiste. Quest’ultima idea è espressa esplicitamente nel (3° testo): “l’ansia di conquista araba si rivolse verso i territori dell’Impero persiano, l’Egitto, l’Africa settentrionale” (p. 117). Inoltre, le eventuali differenze presenti tra i musulmani non sono prese in considerazione, salvo il riferimento alla divisione tra sunniti e sciiti e il relativo scontro tra loro (2°, 4° testo).

La precedente immagine è tuttavia contrastata, in alcuni testi, mediante il riferimento alla tolleranza degli arabi o dei musulmani nei confronti delle minoranze religiose (1°, 2° e 5° testo) e alla convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani (1°, 4° e 5° testo). In alcuni testi l’impatto positivo della presenza degli arabo-musulmani nei territori conquistati è valorizzato. Si parla, così, dello sviluppo del settore economico (1°, 3°, 4° testo) e soprattutto quello commerciale e agricolo (1°, 3° testo). Si accenna inoltre allo sviluppo del settore sociale (4° testo), culturale (1°, 3°, 4° e 5° testo) e urbano (1° testo).

Per quanto riguarda gli esercizi, i testi si focalizzano su vari temi come le conquiste (1°, 3°, 4°, 5° testo), gli avvenimenti e le loro date (1°, 4° testo), i motivi che hanno favorito l’espansione (1°, 4° testo), la guerra santa o il *ġihād* (1°, 3°, 4° testo), la politica nei territori islamici (1°, 2° testo), i vantaggi delle conquiste per l’Occidente (3°, 4° testo), il rapporto con le altre religioni (1° testo), la fuga di Maometto dalla *Macca* (1° testo), l’ostilità dei mercanti meccani (3° testo) e lo scontro tra i sunniti e gli sciiti (2°, 4° testo).

L’ultimo aspetto su cui ci si desidera soffermare riguarda il lessico impiegato nella descrizione delle conquiste dei paesi arabi e occidentali. La maggiore parte dei testi impiega i verbi *conquistare*, *occupare*, *cadere nelle mani*, *invadere*, *sconfiggere*, *impadronire*, *sottomettere* e *estendersi* per descrivere le conquiste in generale. In un solo caso, però, si è potuto notare una certa differenza nel descrivere le conquiste dei paesi occidentali rispetto a quelli arabi. Infatti, accanto al verbo “conquistare” sono utilizzati altri verbi che connotano una certa violenza, come “strappare” e “togliere” (1° testo).

3.5 La cultura araba e/o islamica

Testo I: La storia. L’impronta dell’umanità

Al fine di analizzare il quinto tema “*La cultura araba e/o islamica*” si è scelto di considerare come unità d’analisi il capitolo “*La cultura e la civiltà islamica*”, che comprende i seguenti paragrafi: “*La scienza araba e l’Occidente*”; “*L’arte nelle città islamiche*”; “*Le arti applicate*”; “*Parole e prodotti nuovi*” e “*I numeri, la carta, la chimica*” (pp. 132-134).

Dall’analisi effettuata, si nota che il primo contributo riconosciuto agli arabi è quello della traduzione e della trasmissione delle opere antiche in Occidente: “La cultura islamica ebbe un grandissimo merito: assorbì il pensiero scientifico e filosofico dell’Antichità e lo diffuse in Occidente. Le opere del matematico Euclide, del medico Galeno, dei grandi filosofi Aristotele e Platone sono arrivate a noi grazie alle **traduzioni** e ai **commenti** che ne fecero i copisti e gli studiosi arabi” (p. 132). Si nota da questo passo che i nomi degli scienziati o dei filosofi arabi

e/o musulmani, a differenza di quelli greci, non sono menzionati. Gli arabi, inoltre, non sono definiti nel testo come veri e propri scienziati, bensì come copisti, studiosi e alchimisti.

Il resto dell'unità d'analisi è dedicato a vari campi (o espressioni) della cultura arabo-islamica, quali l'arte nelle città islamiche, le arti applicate, l'agricoltura, i numeri, la carta e la chimica. In merito all'architettura islamica si nota una certa valorizzazione, accompagnata da un riferimento ai fattori che hanno favorito il suo sviluppo e da alcune sue caratteristiche. L'interesse per questo campo culturale è evidente anche dalla scheda di approfondimento, “La scrittura araba e l'arabesco”, dove sono riportati esempi di arabesco e di calligrafia araba.

Anche nel campo delle arti applicate si nota una certa valorizzazione, alla quale si aggiunge un'attenzione per le parole d'origine araba. È il caso di due tipi di panno: la mussola e il damasco, che “derivino da centri di produzione islamica: Mossul in Iraq e Damasco in Siria” (p. 133). L'attenzione per le parole d'origine araba è evidente soprattutto nel paragrafo dedicato all'agricoltura, dove si afferma che “Gli Arabi introdussero in Occidente anche diversi frutti e ortaggi che mantengono nel nome il ricordo della lingua d'origine” (p. 133). Questa attenzione per gli arabismi presenti nella lingua italiana, oltre a fornire un'idea dei vari campi scientifici dove gli arabi eccellevano, può fungere da punto di incontro tra le due culture.

Il testo accenna anche ai prodotti industriali, come le sete, le armi cesellate e i mobili intarsiati, nonché al campo commerciale, astronomico e quello della navigazione, dove il testo si limita a riportare le parole d'origine araba connesse a questi ultimi tre campi.

Nel campo della matematica, invece, si parla del merito degli arabi nella diffusione delle cifre arabe, del vantaggio del sistema arabo di numerazione e dell'esistenza dello zero, sottolineando le loro origine indiana: “Le cifre arabe, cioè il modo di scrivere i numeri che noi usiamo, erano state in realtà inventate in India nel VI secolo a.C. Furono però gli Arabi a diffonderle in tutta Europa. [...] Inoltre esiste lo zero” (p. 134). In seguito, il testo accenna al merito degli arabi nell'introduzione della carta in Occidente, sottolineando che “era nota ai Cinesi fin dal II secolo d.C.” (p. 134).

L'ultimo paragrafo è dedicato alla chimica, dove si sottolinea in particolare che “Gli Arabi furono anche molto bravi nel preparare composti chimici. Per distillare usavano l'alambicco. Erano capaci di ottenere l'ammoniaca, l'acquaragia, il vetriolo, il carbonato di sodio. Cercavano disperatamente di trovare due cose impossibili: la pietra filosofale [...] e l'elisir della lunga vita” (p. 134). Da questa affermazione si nota che l'alambicco, che è stato inventato dagli arabo-musulmani, è definito nel testo come un strumento usato e non invece inventato. Qui manca anche il riferimento all'inventore dell'alambicco, Jabir Ibn Ḥayyān (721?), noto come “il padre della chimica moderna e della farmacia”³⁶⁸. A questa figura Samir S. Amr e Abdelghani Tbakhi hanno dedicato un articolo, in cui sottolineano i suoi vari meriti e in particolare, l'introduzione del metodo sperimentale nella chimica, nonché l'invenzione dei vari processi chimici, usati successivamente nella chimica moderna.

Jabir is credited with the introduction of experimental methodology into alchemy and the invention of several chemical processes used in modern chemistry. These include crystallization, calcinations, sublimation and evaporation, the synthesis of acids [...] and distillation using his greatest invention, the alembic (Anbaiq). Other

³⁶⁸ G. Filippelli, “Ritratti: Jabir Ibn Hayyan” in *Drop Sea*, <<http://dropseaofulaula.blogspot.it/2012/03/ritratti-jabir-ibn-hayyan.html>> (10/13).

achievements included preparation of various metals, development of steel, dyeing of cloth and tanning of leather, varnishing of water-proof cloth, use of manganese dioxide in glass-making, prevention of rusting, and identification of paints and greases. He also developed aqua regia to dissolve gold. [...] Although ancient alchemy was concerned with the preparation of precious metals, Jabir dedicated his work to the development of basic chemical methods using experimentation and the study of chemical reactions and their principles, thus paving the road for transforming chemistry from the realm of myths and legends to a scientific discipline. It is stated that the development of chemistry in Europe can be traced directly to Jabir Ibn Hayyan³⁶⁹.

Anche se il contributo apportato da J. Ibn Ḥayyān, e da altri chimici arabi, era molto importante il testo parla in modo generale di “studiosi alchimisti”, ritenendo che sia giusto definirli così “[...] dato che parte della loro dottrina si poggiava non su principi scientifici, ma su principi filosofici e religiosi” (p. 134). Con questa affermazione il contributo degli arabi nella chimica (detta *al-kīmyā'*) – che è diversa dall'alchimia (*al-ḥīmyā'*) – rischia di essere svalorizzato. Nonostante questa affermazione, il paragrafo termina con una frase in cui si esprime la gratitudine per la chimica araba: “Dobbiamo tuttavia essere grati alla chimica araba che è stata la base per costituire quella moderna” (p. 134).

Riflettendo sui contenuti di questa unità d'analisi, e a prescindere dalle imprecisioni e dalle generalizzazioni sopra menzionate, si nota la presenza di informazioni utili a far conoscere alcuni campi e espressioni della cultura arabo-islamica, a valorizzarla e a considerare la sua influenza sull'Occidente.

Testo II: La valigia della storia

Al fine di analizzare questo tema si è scelto di utilizzare come unità di analisi il paragrafo “*Cultura e società nel mondo islamico*” (p. 115), accanto a due schede di approfondimento: “*Le abitazioni degli Arabi*” (p. 115) e “*La vita nella città araba*” (p. 116).

Dall'analisi effettuata su questa unità d'analisi, si è potuto notare che la descrizione della cultura arabo-islamica si focalizza sull'abilità degli arabi nella trasmissione e nell'approfondimento delle opere greche e indiane. In generale, il testo si focalizza sui campi scientifici a cui gli arabo-musulmani hanno dato un considerevole contributo, quali la matematica, la medicina e l'astronomia. Il riferimento alla matematica riguarda la diffusione dei numeri arabi in Occidente e le nuove teorie elaborate nell'algebra e nella geometria. Nel campo della medicina, invece, il testo accenna ad alcune scoperte relative al meccanismo della circolazione sanguigna, nonché a certe malattie quali la tubercolosi e il diabete. In questo spazio il testo si sofferma anche sulle strutture sanitarie delle città arabe, descritte come strutture avanzate, fornite di adeguate attrezzature, al cui interno si trovano farmacie, biblioteche e sale di lettura per gli studenti di medicina. Si legge così che “Anche le strutture sanitarie erano particolarmente avanzate: vi erano ospedali in tutte le principali città, forniti di attrezzature adeguate, farmacie, biblioteche, sale di lettura per gli studenti di medicina” (p. 115). Infine, si parla solo dell'uso dei farmaci e non della loro preparazione.

³⁶⁹ S.S. Amr, A. Tbakhi, “Arab and Muslim Physicians and Scholars. Jabir Ibn Hayyan” in *Annals of Saudi Medicine*, XXVII, 1, 2007, pp. 53-54, <http://ipac.kacst.edu.sa/eDoc/2007/163256_2.pdf> (02/13).

L'ultimo campo scientifico a cui fa riferimento il testo è quello dell'astronomia, dove accenna al merito degli arabi nel disegnare con precisione le mappe stellari e nel perfezionare l'astrolabio.

Dopo aver riportato il merito degli arabi nei vari campi della cultura scientifica, il testo dedica un particolare spazio alla loro cultura materiale, come le abitazioni, l'architettura e le tecniche di lavoro. Così, nella prima scheda di approfondimento, che cita un passo del Libro degli avari di al-Ġāhiz, sono descritte le abitazioni degli arabi. Nella seconda scheda invece, intitolata “La vita nella città araba”, è presentata dettagliatamente la vita nelle antiche città arabe. Si parla infine delle tecniche lavorative di cui gli arabi furono esperti, come la costruzione dei canali d'acqua, e della loro capacità di sfruttare le risorse idriche.

In base a quanto è stato detto finora, si nota che il testo offre delle informazioni utili a far conoscere in generale e a volte anche valorizzare certi aspetti della cultura scientifica arabo-islamica. Si nota inoltre che il testo non si concentra solo sul ruolo degli arabi nella trasmissione delle opere antiche, ma anche sul loro approfondimento. Inoltre, il testo si sofferma sui vari campi scientifici in cui gli arabi eccellevano, come quello medico, matematico e astronomico, nonché sulla loro cultura materiale.

Testo III: Le tappe della storia

Per analizzare il presente tema si è scelto di considerare come unità d'analisi il paragrafo “*Gli Arabi diffondono in Occidente una cultura assai progredita*” (pp. 111, 118-119).

La descrizione della cultura araba inizia con il titolo “Gli Arabi diffondono in Occidente una cultura assai progredita”. Nel primo paragrafo è sottolineato il fatto che gli arabi abbiano appreso e diffuso la cultura e le “idee più avanzate dei popoli vinti” (p. 118), associando così lo sviluppo della loro cultura alle conquiste. Tuttavia, gli arabi sono descritti come un popolo di grande cultura e, per la prima volta, come scienziati, filosofi e altro: “Gli Arabi, nel corso delle loro conquiste, dimostrarono di essere un popolo di grande cultura [...] Furono mercanti, filosofi, architetti, scienziati, navigatori” (p. 111).

Nel secondo paragrafo si accenna al ruolo degli arabi nell'apprendere, nel perfezionare, nell'assimilare e nel trasmettere le opere antiche. Si riporta così che “Gli Arabi avevano conosciuto in Oriente le opere dei filosofi greci Platone e Aristotele, degli scienziati Euclide e Ippocrate: le assimilarono e le trasmisero in Occidente. Essi stessi ebbero grandi uomini di cultura, come il medico **Avicenna** e il filosofo **Averroè**” (p. 118).

Oltre alla trasmissione dei saperi, il testo evidenzia il merito degli arabi nel campo della matematica, dell'agricoltura, dell'artigianato, dell'architettura e di quello commerciale. In particolare, si fa riferimento alla diffusione delle cifre arabe, all'invenzione dell'algebra e alla diffusione di nuove colture “come il riso, il gelso, il cedro, il carciofo, la canapa, il cotone, la canna da zucchero” (p. 119). Si parla anche dell'introduzione (e diffusione) del mulino a vento e della produzione delle stoffe, della carta, della seta e degli armi.

Dal punto di vista lessicale, si è potuto notare che il testo utilizza in questo piccolo spazio il verbo “diffondere” cinque volte e i verbi “trasmettere” e “introdurre” una sola volta, il che potrebbe riflettere una certa attenzione verso il ruolo degli arabi nella trasmissione dei saperi e

dei prodotti culturali.

In generale, e in merito all'educazione interculturale, il contenuto dell'unità di analisi permette di conoscere e di valorizzare diversi aspetti della cultura arabo-islamica, nonché alcuni scienziati arabi.

Testo IV: Il nuovo. Con gli occhi della storia

Al fine di analizzare il quinto tema si è scelto di considerare come unità d'analisi il paragrafo “*La civiltà islamica*” (pp. 124-127). Come si nota, il testo occupa uno spazio notevole rispetto a quelli precedenti. In particolare, esso fornisce informazioni riguardanti i vari campi della civiltà islamica ed è arricchito con immagini, esercizi e di due schede di approfondimento.

Per quanto concerne la descrizione degli arabi e della loro cultura il testo inizia sottolineando l'importanza della lingua araba. Il testo accenna inoltre all'elevata alfabetizzazione, associata nel testo alla necessità di leggere il *Qurān*. Oltre all'aspetto linguistico, si accenna a quello letterario, citando come esempio “Le mille e una notte”.

Nel paragrafo successivo, il testo si focalizza sui contatti avvenuti tra gli arabo-musulmani e le altre culture, come quella indiana e greca. Il testo sottolinea particolarmente il clima di tolleranza all'interno dei territori conquistati, la cui massima espressione è rappresentata dalla conservazione e diffusione del patrimonio culturale inerente ai popoli conquistati.

All'interno di questa unità d'analisi si trova un riferimento esplicito alle opere e alle scoperte originali degli arabo-musulmani, definite a loro volta “di grande rilievo” (p. 124). Si ricorda, per esempio, la conoscenza dell'anatomia, la grande padronanza delle erbe medicinali e, nel campo dell'astronomia, la capacità d'osservazione e la perfezione degli strumenti astronomici, come l'astrolabio. Nel campo della geometria e della matematica, il testo ricorda l'invenzione del sistema decimale. Si rimanda, infine, allo sviluppo dell'architettura araba, accennando in particolare al divieto di raffigurare le immagini sacre (*ibidem*). I precedenti campi scientifici, assieme al campo dell'architettura, sono approfonditi nelle schede di approfondimento.

Il testo adotta un approccio interculturale, in quanto consente di conoscere e di valorizzare vari aspetti della cultura arabo-islamica. Anche se il testo fa riferimento alla conservazione e alla trasmissione delle conoscenze antiche, esso non ignora le opere e le scoperte originali degli arabo-musulmani nei vari campi culturali, soprattutto quello scientifico.

Testo V: La storia e il suo racconto

Per l'analisi di questo tema si è scelto come unità d'analisi i seguenti due paragrafi: “*La creazione dell'Impero*” e “*Un elemento importante: la cultura*” (pp. 326 e 329).

Il testo dedica uno spazio ristretto al tema della cultura arabo-islamica. Nel primo paragrafo viene sottolineata l'importanza dell'acquisizione della conoscenza nell'Islām. A tale proposito si citano due detti del Profeta Muḥammad (pbsl), di cui il secondo è tradotto imprecisamente.

Nel secondo paragrafo, invece, si accenna allo studio della matematica, dell'astronomia e della geometria. Il testo, inoltre, sottolinea il ruolo degli arabi – definiti come sapienti e

studiosi – nella trasmissione delle conoscenze antiche. Il testo ricorda anche la fondazione della scuola di medicina a Baghdad e l'adozione del sistema di numerazione indiano. Si nota infine che i nomi degli scienziati arabi e le loro invenzioni e scoperte originali non sono menzionati nel testo, infatti, il testo accenna solamente alle scoperte attribuite ai popoli orientali. Fa eccezione la scheda “Laboratorio”, dove si fa riferimento a due contributi originali degli arabi, inerenti alla costruzione di due congegni meccanici.

3.5.1 Conclusioni finali

Alla luce dell'analisi effettuata finora, si è potuto notare che lo spazio dedicato al tema della cultura arabo-islamica è difforme: in alcuni casi è di circa un terzo di pagina (3° e 5° testo) in altri invece è di circa una pagina e mezzo (2° testo) o di circa tre pagine (1°, 4° testo). Va ricordato inoltre che il tema non è trattato nel (6° testo). In generale, i testi che trattano questo tema mirano a far conoscere il merito degli arabi o dei musulmani nella diffusione della cultura in Occidente e, in una diversa misura, a conoscere e a valorizzare i loro contributi.

Innanzitutto, la nascita e lo sviluppo della cultura arabo-islamica sono associati nei testi a vari motivi. Il primo motivo è associato alle guerre di conquiste (3° testo), per il fatto che esse permisero agli arabo-musulmani di entrare in contatto con altre culture e di accedere al loro patrimonio culturale e scientifico. Un secondo motivo è associato alla tolleranza degli arabo-musulmani e alla loro attenzione per il patrimonio culturale degli altri popoli (4° testo), che si traduce nella conservazione e nella trasmissione delle varie conoscenze. Il terzo fattore è collegato all'importanza attribuita all'acquisizione del sapere nell'Islām (5° testo). Il quarto e ultimo fattore, menzionato in tutti i testi, è associato al merito delle culture antiche, come quella greca, indiana e egiziana.

Gli scienziati e i filosofi arabi e/o musulmani sono definiti nei testi analizzati come copisti (1°, 4° testo), studiosi (1°, 4°, 5° testo), alchimisti (1° testo), traduttori (4° testo), sapienti (5° testo) e amanti dell'astronomia (2° testo) e, in un solo testo, mercanti, filosofi, architetti, scienziati, navigatori (3° testo). Va ricordato inoltre che il (4° testo) menziona Averroè, chiamandolo filosofo. Un altro testo che ricorda i nomi degli scienziati o dei filosofi arabi è il (3° testo), che ricorda il filosofo Averroè e il medico Avicenna. Detto ciò, anche se i capitoli analizzati sono dedicati alla cultura arabo-islamica, si nota una scarsa attenzione verso gli studiosi, gli scienziati o i filosofi arabi e/o musulmani rispetto a quelli greci, i cui nomi sono spesso ricordati. Infatti, si trova nei vari testi un riferimento a Euclide (1°, 3° e 4° testo), Galeno (1°, 2° testo), Ippocrate (2°, 3° testo), Aristotele (1°, 3°, 4° testo) e Platone (1°, 3° testo). Anche il riferimento alle scienziate musulmane – per esempio: l'astronoma Maryam al-‘iğliyyah (conosciuta con l'epiteto al-'Asturlābiyya, che deriva da astrolabio), che costruì l'astrolabio più sofisticato; la matematica Lubna al-Qurṭubiyya e la prima astronoma dell'Andalusia, Fatima al-Miğrīṭiyyah³⁷⁰ e altre – manca completamente. La stessa cosa vale per le donne di cultura, come Fatima al-Fihri, che fondò la prima università del mondo – Università di al-Qarawiyyīn – nel 859 in Fez, Marocco³⁷¹.

I testi fanno di solito un riferimento generale al contributo degli arabo-musulmani nei vari

³⁷⁰ Cfr. 1001 Inventions, <<http://www.1001inventions.com/>> (01/15).

³⁷¹ Cfr. ivi; si veda anche Unesco, <<http://whc.unesco.org/en/list/170/>> (12/14); Guinness World Records, <<http://www.guinnessworldrecords.com/world-records/3000/oldest-university>> (12/14).

settori culturali, ma solo alcune delle loro scoperte e invenzioni originali vengono ricordate o accennate. Infatti, i testi rimandano spesso ai contributi derivati da altre civiltà e non a quelli d'origine arabo-islamica, il che accentua il ruolo degli arabo-musulmani come copisti e traduttori.

Nel campo della matematica, per esempio, i testi riferiscono al merito degli arabi nella diffusione delle cifre arabe, sottolineando la sua origine indiana (1°, 2°, 3°, 5° testo) o collegandola all'opera di Euclide (4° testo). Si accenna anche, all'uso dello zero da parte degli arabi per primi (3° testo), all'invenzione dello zero che, in questo caso, non è attribuito a nessuna cultura (4° testo), all'invenzione dell'algebra (3° testo), all'elaborazione di nuove teorie dell'algebra (2° testo) e, in generale, alla geometria (2°, 4° e 5° testo).

Nel campo della medicina si ricorda la fondazione della scuola di medicina a Baghdad (5° testo), lo studio del corpo umano, che comprende la scoperta del meccanismo della circolazione sanguigna (2° testo), lo studio delle caratteristiche delle malattie (2° testo), l'anatomia (4° testo), l'utilizzo dei farmaci (2° testo), la grande padronanza delle erbe (4° testo) e la fondazione di ospedali adeguatamente attrezzati (2° testo).

Il campo della chimica è approfondito nel primo testo, dove si rimanda alla preparazione dei composti chimici, all'uso dell'alambicco, all'ottenimento dell'ammoniaca, dell'acquaragia, del vetriolo, del carbonato di sodio e, infine, al tentativo di trovare la pietra filosofale e l'elisir della vita. Come si nota, si parla in questa unità d'analisi di “uso” e “ottenimento” e non di invenzioni o di scoperte.

Nel campo dell'astronomia si ricorda il disegno delle mappe stellari (2° testo), l'abilità di osservazione (4° testo) e il perfezionamento dell'astrolabio (2°, 4° testo). In altri casi, invece, si accenna all'astronomia senza ricordare alcun merito (5° testo), oppure, si limita soltanto a rappresentare un'immagine relativa all'astronomia (3° testo).

Oltre ai precedenti campi della cultura scientifica, si può trovare altri accenni – spesso senza entrare nel dettaglio – alla navigazione (1° testo), al commercio (1° e 3° testo), alle tecniche di irrigazione (1°, 3° testo), all'architettura (1°, 4° testo), alla lingua (1° e 4° testo) e alla letteratura araba (1°, 4° testo), all'artigianato e/o alla produzione della carta (1°, 3°, 4°, 5° testo). A questi si aggiunge la produzione delle stoffe (1° testo), della seta (1° e 3° testo), delle armi (1° e 3° testo), dei mobili (1° testo), dei mulini a vento (3°, 5° testo), della bussola (5° testo), la realizzazione dell'orologio ad acqua (4° testo), la costruzione di congegni meccanici (5° testo) e l'introduzione di nuove colture (1°, 3° testo).

In merito agli esercizi inerenti a questo tema, essi si trovano solo nella metà dei testi analizzati (1°, 4°, 5° testo). In tutti e tre i testi l'attenzione è focalizzata sulle scoperte degli arabi nel campo scientifico, come i congegni meccanici (5° testo). Un altro tema riguarda il merito della cultura arabo-islamica per l'Occidente (1°, 4° testo). Nel (1° testo) si trova un esercizio inerente alle parole di origine araba, ai prodotti introdotti dagli arabi in Occidente e alla ragione per cui gli studiosi arabi furono definiti nel testo come “alchimisti” anziché “chimici”.

Conclusioni

Attraverso il lungo lavoro di ricerca focalizzato sulla rappresentazione della cultura arabo-islamica e quella degli arabo-musulmani nei libri di storia è stato possibile raggiungere gli obiettivi di ricerca. Si è trattato di verificare – nel campione dei libri di testo presi in esame – la presenza di eventuali pregiudizi, stereotipi o prospettive etnocentriche, che possono essere costruite, consolidate, reiterate e trasmesse, consapevolmente o inconsapevolmente, mediante le affermazioni o le immagini che illustrano la cultura arabo-islamica.

La ricerca è fondata su tre ipotesi. La prima ipotesi è che nonostante il fatto che i contenuti dei testi scolastici siano stati modificati negli ultimi anni, come è spesso raccomandato, essi veicolano ancora alcuni stereotipi che potrebbero ostacolare l'educazione interculturale. La seconda ipotesi è che la descrizione della cultura arabo-islamica e di chi vi appartiene ricalchi gli stessi stereotipi e pregiudizi già costruiti e diffusi a partire dalla metà del XVIII secolo; nonché riflette la prospettiva etnocentrica secondo cui sono “lette” e “interpretate” le *altre* culture. La terza e ultima ipotesi è che gli insegnanti abbiano scelto i migliori testi, ovvero, quelli con ricadute positive su tutti gli alunni (sia italiani, sia non italiani).

Alla luce dell'analisi effettuata mediante l'analisi qualitativa del contenuto si è potuto notare che *la rappresentazione della cultura arabo-islamica* è incentrata soprattutto sulla cultura scientifica, la cui nascita e sviluppo vengono associati nei testi a diversi fattori, quali il valore attribuito all'acquisizione del sapere nell'Islām, l'espansione degli arabi (o dei musulmani in generale), la loro tolleranza che si traduceva nella conservazione e nella trasmissione del patrimonio culturale degli altri popoli e, soprattutto, il contributo delle culture antiche, come quella greca, indiana e egiziana. In questo modo la cultura scientifica sviluppata dagli arabi e dai musulmani è presentata, eccetto il campo dell'algebra e della medicina, come se fosse una “copia” di quelle antiche, senza prendere in considerazione le loro invenzioni originali o, tanto meno, il fatto che le idee, le teorie e le scoperte frutto delle culture antiche venivano studiate, esaminate, discusse, apprezzate, ma anche corrette, sviluppate e perfino respinte dagli scienziati o dai filosofi arabi e/o musulmani.

Riconoscere il merito delle culture antiche è importante, ma considerarle come le uniche generatrici di tutte le conoscenze e le scoperte scientifiche rischierebbe fortemente di svalutare, se non vanificare, secoli di studio e di lavoro svolti all'interno di altri contesti culturali. Le varie “culture” hanno contribuito in passato, e contribuiranno probabilmente nel futuro, alla formazione e allo sviluppo della cultura scientifica globale, di cui gode tutta l'umanità. Detto ciò, risulta necessario nell'era della globalizzazione considerare la continuità e la complementarietà della cultura scientifica prodotta e sviluppata da ogni “cultura”.

Circa *gli scienziati o i filosofi arabi e/o musulmani*, essi sono definiti o raffigurati nei testi come studiosi, copisti, traduttori, sapienti, alchimisti, amanti dell'astronomia e, in un solo caso, come mercanti, filosofi, architetti, scienziati, navigatori. Inoltre, il riferimento alle scienziate, o alle donne di cultura, arabe o musulmane manca completamente. Solo alcune delle scoperte e invenzioni originali degli scienziati arabi vengono accennate. Spesso i testi rimandano ai loro meriti e alle loro invenzioni derivate da altre civiltà, rafforzando così il loro ruolo come copisti e traduttori e non come scienziati o filosofi. In alcuni casi, i testi impiegano i verbi “usare”, “utilizzare” o “ottenere” – al posto del verbo “inventare” – che non rendono merito alla loro creatività.

Tuttavia, solo in pochi testi è stato approfondito il campo della medicina, della chimica o

dell'astronomia. Nel campo della medicina si fa riferimento ad alcuni aspetti come la fondazione della scuola di medicina a Baghdad, lo studio del corpo umano, la scoperta del meccanismo della circolazione sanguigna, lo studio delle caratteristiche delle malattie, l'anatomia, l'*utilizzo* dei farmaci, la grande padronanza delle erbe e la fondazione di ospedali adeguatamente attrezzati. Nel campo della chimica, che è stato approfondito in un solo testo, si rimanda all'*uso* dell'alambicco, alla preparazione e all'*ottenimento* dei composti chimici e si rimanda, infine, al tentativo di trovare la pietra filosofale e l'elisir della vita. Nel campo dell'astronomia, invece, si fa accenno ad uno o, al massimo, due dei seguenti contributi scientifici: il disegno delle mappe stellari, l'osservazione o il perfezionamento dell'astrolabio.

Si è notato, infine, che nei paragrafi dedicati alla cultura arabo-islamica i nomi degli scienziati o dei filosofi greci sono sempre citati, mentre quelli degli arabi (o dei musulmani) sono menzionati solo due volte e in una forma occidentalizzata che non permette facilmente di risalire alla loro origine (per esempio: Avicenna per Ibn Sīnā e Averroè per Ibn Rušd).

Per quanto riguarda *la rappresentazione dell'Islām*, si nota che la maggior parte dei testi si focalizza su argomenti simili, quali le credenze e le religioni nell'Arabia preislamica, la nascita di Muḥammad (pbsl), il Suo mestiere, i Suoi viaggi, il Suo matrimonio con Ḥadīḡah, la rivelazione del *Qurān*, la predicazione dell'Islām, i pilastri dell'Islām, l'affermazione dell'Islām nell'Arabia e la sua espansione.

In generale, l'Islām è presentato, al pari del Cristianesimo e dell'Ebraismo, come una religione monoteista. Oltre a questa caratteristica esso è descritto nei testi analizzati come una religione nuova, rigida, normativa e, in modo implicito, inautentica. Quest'ultima caratteristica potrebbe essere ricavata da un insieme di affermazioni imprecise o errate, formulate attorno alla vita di Muḥammad (pbsl) prima e dopo la nascita dell'Islām.

Innanzitutto, un paio di testi riportano erroneamente che Muḥammad (pbsl) abbia praticato i culti tradizionali della sua gente. L'Islām, inoltre, è presentato etnocentricamente e impropriamente nei vari testi come: 1) una religione formulata, fondata o proposta da Muḥammad; 2) una religione nata dall'iniziativa di Muḥammad; 3) una risposta da parte di Muḥammad all'esigenza degli arabi per il cambiamento e per la modernità; 4) una religione le cui radici risalgono alle religioni monoteiste. Inoltre, in alcuni testi si presume erroneamente che i viaggi compiuti da Muḥammad (pbsl) – descritti nei testi come numerosi, mentre le fonti islamiche parlano solo di due – abbiano costituito l'impulso principale per la nascita dell'Islām. L'insieme dei punti precedenti rafforzano un'antica e errata idea sull'Islām, fatta notare anche da E. W. Said, secondo cui esso sarebbe “[...] una versione modificata, in modo fraudolento, di qualcosa di già esistente, nella fattispecie del cristianesimo”³⁷².

A rafforzare maggiormente l'idea etnocentrica dell'inautenticità dell'Islām è il fatto che alcune regole o doveri contenuti nel *Qurān* vengono attribuiti impropriamente al Profeta Muḥammad (pbsl) e non invece ad *Allāh*. Anche le apparizioni dell'Arcangelo Gabriele sono rappresentate nei testi, salvo rare eccezioni, come se fossero avvenute in sogno. Anche queste affermazioni rischiano di creare un forte dubbio attorno all'origine dell'Islām e quindi, potrebbero sfociare in atteggiamenti di svalutazione o di avversione verso i musulmani e la loro religione.

All'interno dei testi analizzati si è potuto notare una divergenza, in termini di correttezza e di approfondimento, circa le informazioni inerenti ai pilastri dell'Islām (la testimonianza di fede,

³⁷² E. W. Said, *op.cit.*, p. 65.

la preghiera, il digiuno, il pagamento della *zakāt* e il pellegrinaggio). In generale, questi pilastri, e altri doveri, sono presentati nei testi come un obbligo da osservare da tutti i musulmani, senza spiegare il significato spirituale di ogni pilastro, nonché le sue ricadute sui vari aspetti della vita.

L'Islām, inoltre, è presentato etnocentricamente in alcuni testi come una religione violenta e ostile alle altre religioni. Tale immagine viene associata, innanzitutto, al concetto di *ḡihād*, definito spesso etnocentricamente come “guerra santa”. Il cui obiettivo sarebbe, secondo tale prospettiva, la diffusione dell'Islām, la conquista di nuovi territori e la conversione dei non musulmani. Questa immagine stereotipata è simile a quella individuata da E. W. Said. L'autore infatti fa notare che l'Islām è percepito dall'Occidente come il simbolo del terrore, della devastazione, dell'invasione e come un'ideologia antisemita³⁷³. Va ricordato però che la rappresentazione etnocentrica del *ḡihād* – basata su una definizione imprecisa e un apparato iconografico rafforzante – è accompagnata in due testi da quella corretta.

Naturalmente, una simile immagine rischia di alimentare l'islamofobia in un momento in cui c'è una necessità impellente di mantenere e di favorire pacifici rapporti interculturali e interreligiosi. Di qui sorge l'importanza di conoscere i valori dell'Islām – come la giustizia, la tolleranza, la libertà, la misericordia, l'onestà e tanto altro – al fine di impedire la sua strumentalizzazione e di ostacolare la diffusione dell'islamofobia. Quest'ultima, per esempio, può essere alimentata dal racconto di episodi violenti, compiuti da alcune persone, senza spiegare però che questi comportamenti vanno contro ogni principio morale, civile o religioso. Essa può essere alimentata anche dall'immagine stereotipata dei musulmani come individui ostili alle altre religioni e affamati di guerre e di conquiste. Tuttavia, tale immagine è contrastata in alcuni dei testi analizzati mediante il riferimento alla tolleranza degli arabi o dei musulmani nei confronti delle minoranze religiose nei territori islamici, alla convivenza pacifica tra loro e all'impatto positivo della loro cultura sullo sviluppo del settore sociale, culturale, urbano, economico, commerciale e agricolo in Occidente.

Per quanto concerne *la rappresentazione degli arabi*, si nota che i testi iniziano di solito con una descrizione della Penisola Arabica, prestando una maggiore attenzione e spazio alla parte nord-centrale, caratterizzata da un clima arido e secco e i cui abitanti sono prevalentemente dei beduini nomadi. La descrizione dell'Arabia meridionale, i cui abitanti sono degli arabi sedentari che praticavano l'agricoltura e il commercio, occupa di solito meno spazio. Accanto a questa disparità nella rappresentazione delle due parti dell'Arabia e degli arabi che vi abitano, si aggiunge un apparato iconografico concentrato quasi esclusivamente sullo stile di vita nomade. Il che rafforza una specifica immagine dell'arabo, ovvero, quella del povero beduino nomade. Detto ciò, risulta esigua, o perfino assente, l'attenzione verso le differenze sociali, culturali, linguistiche, religiose o politiche presenti tra gli arabi.

Un ulteriore elemento sul quale ci si desidera soffermare riguarda le caratteristiche attribuite agli arabi. Nei testi analizzati agli arabi vengono attribuite – eccetto un solo caso in cui si accenna all'unione e alla solidarietà tra i membri dello stesso gruppo – delle caratteristiche negative, come la slealtà, la continua lotta e le razzie. Simili caratteristiche, come detto precedentemente, sono state anche individuate da E. W. Said nei mass media. Infatti, al cinema e alla televisione, riporta l'autore, sono state attribuite agli arabi delle caratteristiche negative, quale l'immoralità, la malignità, l'inciviltà, la disonestà, l'amoralità e la pericolosità.

³⁷³ Ivi, pp. 66, 315-316.

Quest'ultima caratteristica, aggiunge l'autore, è rafforzata dalle notizie annunciate nei telegiornali che rappresentano gli arabi come una moltitudine di persone, che desiderano controllare il mondo³⁷⁴. Le caratteristiche positive degli arabi invece – come il coraggio, l'onestà, l'adempimento ai patti, l'aiuto verso il prossimo, l'abbattimento dell'ingiustizia tra gli oppressi, la pazienza, la resistenza, l'orgoglio e la generosità anche verso gli ospiti sconosciuti – non sono prese in considerazione. Non lo è nemmeno la loro produzione letteraria, soprattutto la poesia araba. Attribuire agli arabi simili caratteristiche negative, ignorando quasi completamente quelle positive, rischia naturalmente di creare e di consolidare tanti stereotipi su di loro e di rafforzare un atteggiamento di svalutazione nei loro confronti.

La somiglianza tra gli stereotipi presenti in questi testi con quelli individuati da E. W. Said conferma l'ipotesi secondo cui la descrizione della cultura arabo-islamica e di chi vi appartiene, così come viene restituita nei libri di storia, ricalchi gli stessi stereotipi già costruiti e diffusi dalla metà del XVIII secolo; nonché riflette la prospettiva etnocentrica secondo cui sono “lette” e “interpretate” le *altre* culture.

Per quanto riguarda *la figura della donna musulmana*, si vuole precisare innanzitutto che questo tema è affrontato solamente nella metà dei libri di testo presi in esame. Si è notato in particolare che i testi si focalizzano più o meno sulle stesse questioni femminili, quali la poligamia, il divorzio, il matrimonio, l'eredità e il *foulard*.

Innanzitutto, la definizione del matrimonio islamico nei vari testi corrisponde al documento che lo attesta – cioè l'atto di matrimonio – e non invece alla sua concezione nell'Islām. Secondo la quale il matrimonio è un patto stretto e un Segno divino. Nonostante il fatto che la concezione del matrimonio sia chiara nel *Qurān* e che l'atto matrimoniale venga stipulato dalla maggior parte degli sposi nel mondo per attestare il matrimonio, solo quello islamico è definito come un contratto. Esso è descritto anche nei testi come un rito semplice privo di sacralità. La semplicità è una caratteristica attribuita anche al divorzio, infatti, esso è descritto come una pratica facile e un diritto esclusivo dell'uomo, senza considerare il diritto della donna ad ottenere la separazione mediante il *ḥul'*, tradotto di solito con “svincolo”. Simili descrizioni non solo “svuotano” il matrimonio dal suo significato più profondo, ma rischiano di consolidare la figura stereotipata della donna musulmana come una persona che non possiede il diritto alla scelta del (o alla separazione dal) marito.

Nei testi analizzati, la condizione femminile viene sempre associata al *Qurān*, affermando inoltre che il *Qurān* abbia liberato la donna da vincoli tradizionali e le abbia garantito dei diritti. Tra i numerosi diritti garantiti alla donna nell'Islām i testi accennano di solito a due o, al massimo, a tre, quali il diritto all'eredità, alla proprietà (e alla sua relativa gestione) e all'organizzazione familiare. Del resto, l'attenzione dei testi si concentra spesso sulla condizione svantaggiata di alcune donne, parlando così della mancanza del diritto allo studio o al lavoro, della soggezione e dei maltrattamenti. Nei testi si parla soprattutto del cosiddetto “velo islamico”, considerato etnocentricamente come un simbolo della condizione femminile o una mera abitudine. In nessun testo viene considerato il punto di vista islamocentrico, secondo cui il copricapo femminile è un precetto religioso. Anzi, nei testi in questione, si pone l'accento sull'inesistenza di questo dovere nel *Qurān*.

Infine, gli esempi che offrono un'immagine positiva della condizione femminile sono associati spesso al periodo iniziale dell'Islām e, quindi, solo al passato, il che porta inevitabilmente a rafforzare i soliti stereotipi legati alla condizione femminile nelle società

³⁷⁴ Ivi, pp. 277, 283-284.

islamiche. Detto ciò, la figura femminile stereotipata, veicolata dai testi, deriva prevalentemente da una prospettiva etnocentrica e da informazioni imprecise, parziali o contraddittorie. Esistono, però, alcuni casi in cui è stata adottata una prospettiva islamocentrica.

Dalla rappresentazione inerente alla cultura arabo-islamico e agli arabo-musulmani restituita nei testi analizzati, si è potuto notare che i vari temi sono esposti generalmente in modo abbastanza simile, naturalmente con delle eccezioni. Questa “standardizzazione” dei contenuti, per dirla con le parole di P. Falteri, è dovuta in parte al “[...] forte limite entro il quale operano (vincoli del programma ministeriale, ma anche limiti nel numero di pagine e di prezzo di copertina – che non possono essere eccessivi anche a causa della forte concorrenza) i libri di testo [...]”³⁷⁵. Tuttavia, la standardizzazione dei contenuti e il relativo limite del numero di pagine dedicate ad ogni capitolo potrebbero spingere gli autori o gli editori dei testi ad inserire in un piccolo spazio una quantità alta o perfino eccessiva di informazioni, che possono coprire periodi storici molto lunghi. Il che comporterebbe inevitabilmente l'adozione di un approccio generalizzante e, quindi, una minore attenzione verso le caratteristiche di (o le differenze interne ad) una certa “cultura” o un certo gruppo sociale.

Per quanto riguarda *l'apparato iconografico*, si è potuto notare fin da subito la sua ricchezza. Esso, infatti, si articola in un repertorio di immagini fotografiche, disegni e cartografie. In generale, una gran parte delle immagini assume una funzione rappresentativa rispetto al testo, il resto invece ha una funzione decorativa o rafforzativa. Il criterio scelto per determinare la rappresentabilità di un'immagine rispetto al testo è la capacità dell'immagine di illustrare o riflettere, anche generalmente, il contenuto del testo o di una sua parte.

Per quanto riguarda la congruenza delle immagini rispetto al testo, si sono verificate quattro diverse alternative: 1) una totale (o parziale) congruenza con il testo, sia quello principale, sia quello della didascalia, 2) una congruenza con il testo principale e un'incongruenza con la didascalia, 3) un'incongruenza con la didascalia e incongruenza con il testo principale e, infine, 4) un'incongruenza sia con il testo principale, sia con la didascalia. Inoltre, dalla direzione della scrittura, che accompagna queste immagini, si è potuto notare la presenza di immagini capovolte in senso orizzontale e verticale.

Circa le didascalie delle immagini occorre precisare che si è verificata, in alcuni casi, la presenza di informazioni imprecise e, in due casi, contraddittorie rispetto al testo principale. Si è notato inoltre che la funzione di alcune didascalie non era solo quello di descrivere il contenuto di un'immagine, bensì quello di ampliare il testo principale con ulteriori informazioni.

Inoltre, il contenuto di alcune immagini potrebbero rafforzare certi stereotipi sugli arabo-musulmani e sulla loro cultura. In particolare, le immagini fotografiche sembrano focalizzarsi su una certa categoria di persone. Si nota anche che queste fotografie non sono differenziate o, tanto meno, recenti. Questa “mostruosità” del tempo immobilizzato e ostruito, per dirla con le parole di Roland Barthes³⁷⁶, fa sì che il soggetto (fotografato nel passato) diventi il rappresentante della sua intera comunità, impedendo così di conoscere le varie, le infinite e le continue differenze presenti al suo interno. Detto ciò, nelle immagini, come nel testo, c'è una scarsa attenzione verso le eventuali differenze tra gli arabo-musulmani.

Come precedentemente accennato, la presente ricerca riserva una particolare attenzione all'*aspetto linguistico* concernete non solo i termini e i nomi d'origine araba, ma anche il lessico impiegato nei testi analizzati. Dall'analisi dei termini arabi, nonché dall'esame della loro definizione e trascrizione si è potuto

³⁷⁵ P. Falteri, *Interculturalismo e immagini del mondo non occidentale nei libri di testo della scuola dell'obbligo*, Quaderni di Eurydice, Roma 1993. p. 94

³⁷⁶ R. Barthes, *La camera chiara: nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980, p. 91.

arrivare alle seguenti conclusioni:

- L'utilizzo prevalente dei nomi italianizzati di persone e di luoghi: per esempio sia utilizza Mecca anziché *Macca*, Medina anziché *Madīna*, musulmano anziché *muslim*, emiro anziché *Amīr*; Omar anziché 'Umar e infine, Maometto anziché Muḥammad.
- La presenza di definizioni e traduzioni errate, imprecise o parziali: il primo caso riguarda la definizione del termine *ḡihād*, che è stato tradotto impropriamente (eccetto rari casi) come “guerra santa”, usando così un'espressione estranea alla cultura arabo-islamica. In ogni caso, la traduzione del termine *ḡihād*, che in arabo è di genere maschile, come sinonimo di guerra spiega l'utilizzo dell'articolo femminile in italiano. Infatti, in italiano si dice la *jihad* e non invece il *jihad* (*ḡihād*). Tra gli altri termini definiti imprecisamente si ricorda: 1) *muslim*, colui che aderisce all'Islām, è definito come credente. Un termine, quest'ultimo, che in arabo significa precisamente *mu'men* e non invece *muslim*; 2) il termine *sure* (pl.), che si riferisce ai capitoli del *Qurān*, è definito generalmente come rivelazione; 3) il verbo “leggi!”, che si trova all'interno di un versetto del *Qurān*, è tradotto erroneamente come “grida!” e, infine, 4) *Masḡid*, tradotto di solito come moschea, è definito come il luogo dove ci si prosterna, anche se la prosternazione (ovvero il *suḡūd* e dal quale deriva *Masḡid*) non è l'unico atto che si compie durante la preghiera.
- Lo scambio tra gli aggettivi “islamico” e “musulmano”: il termine “islamico”, che deriva dall'arabo “*islāmī*”, è un aggettivo attribuibile ad esseri inanimati, mentre il termine “musulmano”, che deriva da “*muslim*”, è un aggettivo attribuibile ad esseri animati. In alcuni testi si trovano frasi in cui questi due aggettivi sono considerati come se fossero sinonimi, per esempio, “religione *musulmana*” e “religione *islamica*”.
- La trascrizione errata di alcuni termini: si trova per esempio la parola *hagg* anziché *Ḥaḡḡ* (o semplicemente Hajj); *qaran* anziché *Qurān* (o semplicemente *Quraan*) e *higra/égira* anziché *Hiḡra* (o semplicemente *hijra*)³⁷⁷.
- La definizione parziale di un termine in base al contesto in cui esso si trova: per esempio il termine *ulama* (detto ‘*ulamā*’) è definito correttamente come esperti di religione e di diritto islamico, ma il suo significato più generale, quello di scienziato o sapiente, non è preso in considerazione.
- Il ricorso all'alfabeto inglese anche quando il suono delle lettere arabe è ottenibile mediante l'alfabeto italiano: Per esempio, *jihad* e *masjid* possono essere trascritti rispettivamente *gihad* e *Masgid*. Tuttavia, il ricorso all'alfabeto inglese (o anche francese o spagnolo) può essere molto utile nella trascrizione di alcuni consonanti arabe, il cui suono non è presente nell'alfabeto italiano. È il caso delle consonanti *t*, *d*, *h*, *ṣ* e *ṣ̣* (se si trova alla fine di una sillaba, come la parola albicocca: *mišmiš*). Queste consonanti si pronunciano rispettivamente *th* (come *thanks*), *th* (come *that*), *h* (come *home*), *ṣ* (come *sun*) e *ṣ̣* (come *cash*). Tra le parole arabe trascritte con l'alfabeto inglese si trovano *Othman*, *Quraish*, *Yathrib*.

³⁷⁷ La trascrizione semplificata delle parole arabe proposta qui non si basa sul sistema di trascrizione IPA. Lo scopo è quello di garantire una migliore pronuncia, in modo semplice, utilizzando le consonanti e le vocali dell'italiano, compreso quelle accentate.

- Lo scambio vocalico – tra la (*a*) e la (*e*), nonché tra la (*u*) e la (*o*) – all'interno dei nomi arabi: È il caso delle parole *Madīna*, *Macca*, *Yaman*, *badawi*, *‘Uthman*, *‘Umar* che sono scritte nei testi rispettivamente *Medina*, *Mecca*, *Yemen*, *bedawi*, *Othman* e *Omar*. Lo scambio vocalico in questi casi altera, a volte solo leggermente, la pronuncia dei nomi arabi. Va comunque precisato che questo tipo di scambio vocalico, compreso quello del punto successivo, si verifica nella lingua italiana in generale.
- Lo scambio vocalico tra le vocali lunghe e brevi: la lingua araba possiede tre vocali lunghe e tre brevi (*a*, *u*, *i*). Quest'ultimi sono dei segni critici che vengono posti sopra o sotto le lettere. Naturalmente, lo scambio tra queste vocali può addirittura cambiare il significato delle parole. La trascrizione delle vocali lunghe secondo l'alfabeto fonetico internazionale (IPA) è *ā*, *ū*, *ī*, mentre quelle brevi è *a*, *u*, *i*³⁷⁸. Comunque, lo scambio vocalico nei testi riguarda le seguenti parole: *Othman*, *islam*, *islām*, *jihād*, *salat*, *zakat*, *kursi*, *mihrab*, *ulama*, *madrāsa*. Non mancano infine i testi che scrivono una parola in due modi differenti, come la parola *Islām*, scritta *Islam* e *Islām*.
- L'impiego di un lessico etnocentrico: l'esempio più evidente del lessico etnocentrico è rintracciabile nel modo in cui sono descritte le conquiste dei paesi occidentali rispetto a quelli orientali. Nella descrizione di tutte le conquiste viene impiegato, nel primo testo analizzato, il verbo “conquistare”. Nel caso dei paesi occidentali però, come la Spagna e la Sicilia, accanto al verbo “conquistare” sono impiegati altri verbi con una connotazione abbastanza violenta, quali “strappare” e “togliere”. Un altro esempio riguarda il nome della religione islamica, *Islām*, definito in alcuni testi come un “rigido monoteismo” o “islamismo”. Quest'ultimo termine è carico di connotazioni negative, in quanto si riferisce oggi ad un'ideologia politica, diventando quasi un sinonimo del cosiddetto “fondamentalismo”³⁷⁹. Infine, anche i musulmani sono chiamati etnocentricamente “seguaci” di *Muḥammad* o “maomettani”.
- L'impiego di un lessico xenofobo: si ricorda per esempio il lessico usato per rappresentare il già menzionato *ḡihād*. Esso è definito nei testi analizzati, etnocentricamente e erroneamente, come una guerra santa: 1) contro i nemici dell'*Islām*, 2) contro chi non accettava l'*Islām*, 3) volta a conquistare nuovi territori, 4) per l'espansione dell'*Islām* e 5) per convertire o assoggettare i non musulmani. Inoltre, gli arabi e/o i musulmani sono descritti in alcuni testi in modo che può diffondere l'islamofobia e l'xenofobia. Si ricorda in particolare le seguenti frasi presenti nel terzo testo: “[...] gli Arabi erano ormai uno Stato unitario, animato da una volontà di conquista”; “l'ansia di conquista araba”; “I guerrieri musulmani animati da una fede che a volte sconfinava in un vero fanatismo”; “guerrieri, pronti anche ad affrontare la morte pur di diffondere la nuova religione e di conquistare altre terre” (pp. 116-117). Simili affermazioni possono facilmente creare un'immagine stereotipata sugli arabo-musulmani, rafforzata a sua volta dall'apparato iconografico.

In base a quanto è stato detto finora, risulta importante un'attenta traduzione e definizione dei termini di origine araba al fine di comprendere meglio le varie sfumature di significato. Anche una corretta trascrizione può favorire una pronuncia simile o almeno vicina all'originale. In

³⁷⁸ Per una trascrizione semplificata, le vocali lunghe possono essere trascritte (*a*, *u*, *i*) e quelle brevi (*à*, *ù*, *ì*). Un altro modo può essere il raddoppiamento delle vocali per indicare quelle lunghe (*aa*, *uu*, *ii*), lasciandole intatte per indicare quelle brevi.

³⁷⁹ Cfr. P. R. Demant, *op.cit.*, p. XXII.

ogni caso, l'evidente attenzione verso i termini arabi o i termini italiani di origine araba rifletterebbe l'adozione di un approccio interculturale, che può favorire la conoscenza e la valorizzazione di alcuni aspetti della cultura arabo-islamica.

Circa *gli esercizi*, si è potuto notare che la loro finalità, nella maggiore parte dei testi analizzati, è quella di verificare e/o di consolidare l'apprendimento delle tematiche precedentemente affrontate nel capitolo. Innanzitutto, gli esercizi relativi al primo tema “Gli arabi e l'Arabia preislamica” si concentrano su diversi temi, come le caratteristiche fisiche del territorio, la situazione politica, la popolazione araba, la loro organizzazione sociale, i loro insediamenti e attività economiche, la localizzazione geografica dell'Arabia, le città arabe, la cultura preislamica, la religione e lo stile di vita nomade.

Per quanto riguarda invece gli esercizi relativi al secondo tema “L'Islām: nascita e principi” si è potuto notare una certa asimmetria nella tipologia delle domande. L'unico punto comune riguarda l'attenzione verso le parole di origine araba, la vita e i meriti di Muḥammad (pbsl) e i pilastri dell'Islām. Il resto degli esercizi si concentra invece su varie tematiche.

In merito al tema della condizione femminile, si è potuto constatare la totale assenza degli esercizi. Per il quarto tema invece, quello dell'espansione araba e/o islamica, sono presenti vari esercizi sia all'interno del capitolo, sia alla sua fine. Gli esercizi in questione si focalizzano su vari temi come le conquiste, gli avvenimenti e le loro date, i motivi che hanno favorito le conquiste o l'espansione territoriale, la guerra santa, il *ḡihād*, la politica nei territori islamici, i vantaggi delle conquiste per l'Occidente e, in un solo caso, il rapporto con le altre religioni, la migrazione di Muḥammad dalla *Macca* verso la *Madīna*, l'ostilità dei meccani, la disputa tra i sunniti e gli sciiti.

A proposito degli esercizi inerenti all'ultima tema – la cultura arabo e/o islamica – essi si trovano solo nella metà dei testi analizzati, dove l'attenzione è focalizzata sulle scoperte degli arabi, soprattutto nel campo scientifico. Altri temi riguardano invece il merito della cultura arabo-islamica per l'Occidente e, solo nel primo testo, si trova un riferimento alle parole di origine araba, ai prodotti introdotti dagli arabi in Occidente e alla ragione per cui gli studiosi arabi furono definiti nel testo “alchimisti” anziché “chimici”.

Nei testi presi in esame, si è potuto notare inoltre, che alcuni esercizi consolidano – in modo consapevole o inconsapevole – alcune informazioni imprecise o errate inerenti al tema in questione. In generale, prevalgono gli esercizi che mirano alla verifica o al consolidamento dei temi trattati nel corso del capitolo e quindi, gli esercizi non tendono ad approfondire i temi affrontati (eccetto rari casi) o, tanto meno, favorire il dialogo con l'*altro*.

Nei testi analizzati, prevale l'assenza delle *fonti di riferimento del testo e delle immagini*. Fanno eccezione sia le schede di approfondimento presenti sotto forma di laboratorio, dove si propone uno studio di vari brani tratti da opere scritte o visive, sia i passi tratti dal *Qurān* o dalla *Sunna*. Tuttavia, le fonti delle immagini – che sono riportate per circa il quarto del totale delle immagini – si presentano in modo parziale nelle seguenti forme: 1) nome della città in cui essa si trova; 2) nome della città, nome del museo ospitante; 3) nome della città, nome della biblioteca; 4) il secolo d'appartenenza; 5) il nome del proprietario e 6) l'origine, il secolo. Anche *gli obiettivi didattici*, la cui maggior parte è implicita ed informativa, sono prevalentemente assenti. I pochi casi in cui gli obiettivi didattici sono esplicitati riguardano le schede di approfondimento, il cui obiettivo è indicato in modo generale nella parte iniziale del testo, quella dedicata ad illustrare la sua struttura. Tuttavia, si è verificato un solo caso dove l'obiettivo didattico è riportato

esplicitamente nella parte introduttiva del capitolo.

In base ai risultati della ricerca, si può affermare che non esiste un effettivo nesso tra il numero di adozioni relative ad un certo testo e la qualità del suo contenuto rispetto ai temi dell'educazione interculturale. Inoltre, nonostante l'interesse mostrato da autori e editori per il tema della cultura arabo-islamica si è potuto riscontrare all'interno dei testi presi in esame, sebbene in misura differente, la presenza (o compresenza) di stereotipi, generalizzazioni e informazioni parziali, imprecise o errate attorno alla cultura arabo-islamica e a chi vi appartiene, il che conferma l'ipotesi di partenza.

La veicolazione, consapevole o inconsapevole, degli stereotipi può avvenire attraverso: la scelta dei temi e degli esercizi, l'impiego di un lessico etnocentrico o xenofobo, la traduzione e la definizione imprecisa delle parole, delle frasi e dei concetti arabi, la scelta dell'apparato iconografico (e la relativa didascalìa), la contraddizione tra il contenuto del testo principale e quello dell'immagine che lo affianca o quello della sua didascalìa, la parzialità delle informazioni, la mancata considerazione degli aspetti positivi legati alla cultura arabo-islamica e a chi vi appartiene, l'adozione di una prospettiva etnocentrica e la mancata attenzione verso le differenze interne alla cultura arabo-islamica.

Per futuri sviluppi della ricerca sarebbe interessante un ampliamento del numero e della tipologia dei testi da analizzare, nonché una collaborazione tra autori e editori dei testi, pedagogisti, ricercatori ed esperti della cultura arabo-islamica al fine di rivedere i contenuti dei testi – alla luce dei profondi cambiamenti che investono tutte le società odierne – per future modifiche o integrazioni. In modo da rispondere alle varie raccomandazioni in merito all'educazione interculturale: un'educazione volta alla conoscenza, alla valorizzazione e al rispetto delle *altre* culture, al superamento dell'etnocentrismo e degli stereotipi, all'ascolto, al dialogo interculturale e interreligioso, alla convivenza pacifica tra coloro che appartengono a differenti contesti culturali.

Si auspica infine che questa ricerca abbia potuto contribuire a fare un po' di chiarezza sulla cultura arabo-islamica e ad affrontare gli stereotipi più comuni relativi a tale cultura e a chi vi appartiene, nonché a presentare un'ampia gamma di possibili e costruttive interpretazioni positive.

Bibliografia

- Barthes R., *La camera chiara: nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980.
- Baumann G., *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London 1999 (trad. it. *L'enigma multiculturale*, il Mulino, Bologna 2003).
- Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Bertin G. M., *Educazione alla ragione*, Armando Editore, Roma 1995.
- Boccia P., *Sociologia. Teoria, storia, metodi e campi di esperienza sociale*, M&P, 2008.
- Ciacci A., *Dalle origini alla libertà: Il percorso umano verso l'individuazione del pensiero di Erich Fromm*: tesi di laurea in psicologia, a. a. 2003/2004.
<<http://www.homolaicus.com/teorici/fromm/index.htm>> (09/13).
- Ceserani R., *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Cipollari G., Portera A. (a cura di), *Cultura, culture, intercultura: Analisi in chiave interculturale dei libri di testo della scuola primaria*, Ancona 2004,
<<http://orps.regione.marche.it>> (07/14).
- Corte M., *Stranieri e mass media: stampa, immigrazione e pedagogia interculturale*, Cedam, Padova 2002.
- Derrida J., Dufourmantelle A., *Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- Dewey J., *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- Elo S., Kyngäs H., "The qualitative content analysis process", in *Journal of Advanced Nursing*, LXII, 1, 2008. pp. 107-115, <www.researchgate.net> (11/13).
- Falteri P., *Interculturalismo e immagini del mondo non occidentale nei libri di testo della scuola dell'obbligo*, Quaderni di Eurydice, Roma 1993.
- Gallerani M., *La pedagogia a latitudine-ovest*. In Gallerani M., Casadei C., *Le latitudini della pedagogia. Dialogo a due voci fra Occidente e Oriente*, Loffredo, Napoli 2013.
- Ead., *Prossimità inattuale. Un contributo alla filosofia dell'educazione problematicista*, Franco Angeli, Milano 2012.
- Ead., *L'abitare etico. Per un'etica problematicista dell'abitare*, Loffredo, Napoli 2011.
- Geertz C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999.
- Genovesi A., *Per una pedagogia interculturale. Dalla stereotipia dei pregiudizi all'impegno dell'incontro*, BUP, Bologna 2003.
- Graffi G., Scalise S., *Le lingue e il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, il Mulino, Bologna 2003.
- Guba E. G., Lincoln Y. S., *Competing Paradigms in Qualitative Research*, in Denzin N. K., Lincoln Y. S., *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks 1994.
- Hannerz U., *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London-New York, 1996 (trad. it. *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna 2001).
- Hsieh H. F., Shannon S. E., "Three approaches to qualitative content analysis", in *Qualitative health research*, XV, 9, 2005. pp. 1277-1288, <<http://qhr.sagepub.com/>> (11/13).
- Kaid L. L., Wadsworth A. J., "Content Analysis", in Emmert P., Barker L. L. (Eds.), *Measurement of communication behavior*, Longman, New York 1989. pp. 197-217,
<<http://uconnpublicspeaking.wikispaces.com/>> (03/14).
- Kapsalis A., "L'immagine degli 'altri' nei libri di testo dei paesi balcanici", in Secco L., Portera A. (a cura di), *L'educazione umanistica interculturale nelle agenzie educative*,

- Cedam, Padova 1999.
- Kohlbacher F., "The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research", in *FQS Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, VII, 1, 2006. <<http://www.qualitative-research.net/>> (11/13).
- Kondracki N. L., Wellman N. S., "Content analysis: Review of methods and their applications in nutrition education", in *Journal of Nutrition Education and Behavior*, XXXIV, 4, 2000. pp. 224-230, <<http://nutritionandaging.fiu.edu/>> (11/13).
- Krefting L., "Rigor in Qualitative Research: The Assessment of Trustworthiness" in *American Journal of Occupational Therapy*, XLV, 3, 1991, pp. 214-222.
- Krippendorff K., *Content Analysis: an introduction to its methodology*, Sage, Beverly Hills 1980 (trad. it. *Analisi del contenuto: introduzione metodologica*, Eri, Torino 1983).
- Lincoln Y. S., Guba E. G., *Effective evaluation*, Jossey-Bass, San Francisco 1981.
- Ead., *Naturalistic Inquiry*, Sage, Newbury Park-London-New Delhi 1985.
- Losito G., *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*, Franco Angeli, Milano 1993.
- Lyn R., Morse J. M., *Fare ricerca qualitativa. Prima guida*, (Edizione italiana a cura di Gatti F., Guendalina G.), Franco Angeli, Milano 2009.
- Maalouf A., *L'identità*, RCS Libri, Milano 1999.
- Mamdani M., "Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism", in *American Anthropologist*, CIV, 3, 2002, pp. 766-775.
- Mantovani G., "Il difficile riconoscimento delle differenze. La necessità di una scelta tra due concezioni incompatibili della cultura", in *Psicologia sociale*, 2, 2006, pp. 223-232.
- Marramao G., *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Mayring Ph., "Qualitative Content Analysis", in *FQS Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, I, 2, 2000, <<http://www.qualitative-research.net/>> (11/13).
- Miles M. B., Huberman A. M., *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*, 2° ed., Sage, Thousand Oaks 1994.
- MIUR, *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri*, <<http://archivio.pubblica.istruzione.it/>> (01/13).
- Patton M. Q., *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 2° ed., Sage, Thousand Oaks 2002.
- Pingel F., *Unesco Guidebook on Textbook Research and Textbook Revision*, 2nd revised and updated edition, Paris-Braunschweig 2010.
- Pinto Minerva F., *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Portera A., "Aspetti epistemologici della pedagogia interculturale", in *Pedagogia e vita*, N. LXVI, 1, 2008, pp.8-28.
- Ead., *L'educazione interculturale nella teoria e nella pratica. Stereotipi, pregiudizi e pedagogia interculturale nei libri di testo della scuola elementare*, Cedam, Padova 2000.
- Pretceille, Martine A., "La pédagogie interculturelle: entre multiculturalisme et universalisme", in *LINGVARVMARENA*, II, 2011, pp. 91-101.
- Said E. W., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Schutz A., "Lo straniero: saggio di psicologia sociale" in Izzo A. (a cura di), *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 375-389.
- Secco L., Portera A. (a cura di), *L'educazione umanistica interculturale nelle agenzie educative*, Cedam, Padova 1999.
- Sen A., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Titscher S., Jenner B., *Methods of text and discourse analysis*, Sage, London 2000.
- Weber, R. P., *Basic Content Analysis*, 2° ed., Sage, Newbury Park, CA 1990.
- Zhang Y., Wildemuth B. M., "Qualitative Analysis of Content", in Wildemuth B. M. (Ed.),

Applications of Social Research Methods to Questions in Information and Library Science, Libraries Unlimited, Westport, CT 2009, pp.308-319, <<https://www.ischool.utexas.edu/>> (03/14).

Letteratura sull'Islām e sugli arabi

- Abd El-Rahim I. H., “Recent Methods of Slaughtering and its Effect on Meat Safety and Hygiene”, Umm al-Qura University, Macca, <<http://azkahalal.files.wordpress.com>> (06/14).
- Ad-Dimašqī I., *Al-Bidāya wan-Nihāya. Kitāb sirat Rasūl Allāh (pbsl)*, Dār ‘ālam al-Kutub, 2003, <http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=164&idto=164&bk_no=59&ID=189> (01/15).
- ‘Al-‘Awfī A., *Al-Wilāya fi al-Nikāh*, Vol. 1, Al-ġami'a al-Islāmiyya, al-Madīna al-Munawwarah, 2002.
- Āl-Hammād S., *Aḥṭā' an-Nāss fi az-zakāt*, in Ṣaid al-Fawāid, <<http://www.saaid.net/mktarat/ramadan/204.htm>> (12/14).
- Al-Wāhidī ‘A., *asbab an-nuzul*, <<http://www.al-eman.com/>> (09/14).
- Amr S.S., Tbakhi A., “Arab and Muslim Physicians and Scholars. Jabir Ibn Hayyan” in *Annals of Saudi Medicine*, XXVII, 1, 2007, pp. 53-54, <http://ipac.kacst.edu.sa/eDoc/2007/163256_2.pdf> (2/13).
- As-Sab' O., “al-abb wal-umm wa giawaneb at-tarbiyah”, in *Islammemo*, 27 Giugno 2012, <<http://www.islammemo.cc/>> (2/14).
- Armstrong K., *Mamoetto. Vita del Profeta*, il saggiaiore, Milano 2004.
- Cesari J., “Islam in the West: From Immigration to Global Islam” in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, VIII, 2009, pp. 148–175.
- Ead., “Securitization of Islam in Europe”, in Cesari J., “Muslim in the West after 9/11”. *Religion, Politics and Law*, Routledge, New York 2010, pp. 9-27. <<http://www.cerium.ca/IMG/pdf/Cesari-Securitization.pdf>> (09/14).
- Demant P. R., *Islam vs. Islamism. The Dilemma of the Musslim World*, Peter R. Deant, USA 2006.
- Lewis B., *The Arabs in History*, Oxford University Press, USA 1993 (trad. it. *Gli Arabi nella storia*, Laterza, Roma 1998).
- Lings M., *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Islamic Texts Society, 1983 (trad. it. *Il Profeta Muhammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*, il leone verde, Torino 2004).
- Muslim World League, *Be acquainted with Islam*, TheVista, <<http://www.saaid.net/Doat/mongiz/m5.pdf>> (12/14).
- Piccardo H. R. (a cura di), *Il Corano*, Newton & Compton editori, Roma 1996.
- Ventura A., “Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell’Islam”, in Filoramo G. (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma 2000.
- Zaqzūq M. et al., *Ḥaqā'iq al-islām fi muwāġahat šubuhāt al-mušakikīn*, al-Maġlis al-A‘lā leš-šū‘n al-Islāmiyya, Cairo 2002.

Letteratura sulla donna

- Abdel Azim S., *Women in Islam versus women in the Judaeo-Christian tradition: the myth and the realty*, World Assembly of Muslim Youth, 1995 (trad. it. *Le donne nell'Islam e le donne nella tradizione giudeo-cristiana: mito & realtà*).

- Abdel Qader S., *Porto il velo. Adoro i Queen: nuove italiane crescono*, Sonzogno, Milano 2008.
- Ead., “Una intervista a Sumaya Abdel Qader: 'Porto il velo, adoro i Queen'” in *i-Italy*, 8 Marzo 2009, <<http://www.i-italy.org/>> (05/14).
- Abu-Lughod L., “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, in *American Anthropologist*, CIV, 3, 2002, pp. 783-790.
- Al-Sheha A., *Pregiudizi correnti sui diritti dell'uomo nell'Islam*, Islamic Message.net, s.d, <<http://www.islamhouse.com/>> (09/14).
- Ead., *La dignità della donna nell'Islam*, Islamlan.com, s.d, <<http://books.google.it/>> (9/14)
- Alliata V., *Il velo tra Oriente e Occidente: Il velo e lo specchio*, <<http://www.edizioniorientamento.it/>> (1/14).
- Bullock K., *Rethinking Muslim women and the veil: challenging historical and modern stereotypes*, The international institute of islamic thought, London-Washington 2007.
- El Guindi F., *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg, Oxford 1999.
- Gabriel T., Hannan R. (Eds), *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*, Continuum International Publishing Group, London 2011.
- Ghamidi M., *The Islamic Veil: a Focal Point for Social and Political Debate*, in Gabriel T., Hannan R. (Eds), cit.
- Ghilardi M., *Tempo di svolta. Scrittrici e giornali in Italia dagli anni Trenta agli anni Cinquanta*. In Franchini S., Soldani S. (a cura di), *Donne e giornalismo. Percorsi e presenze di una storia di genere*, Franco Angeli, Milano 2004.
- Hasan K., *Hijab: a Symbol of Modest or Seclusion?*. In Gabriel T., Hannan R. (Eds), cit.
- Loiodice I., *Ripensare i rapporti tra i generi. Per un nuovo modello relazionale di coppia e di famiglia* In Loiodice I., Plas P., Rajadell N. (a cura di), *Percorsi di genere: società, cultura, formazione*, ETS, Pisa 2012.
- Nabulsi M. R., “Islam and equality between men and women”, in *Muhammad Rasul Allāh*, 5 Feb. 2012, <<http://www.muhammad-pbuh.com/>> (07/13).
- Naseef F., *La donna nella luce dell'Islam. Diritti e doveri nel Corano e nella Sunna*, Edizione al Hikma, 2005.
- Philips A. B., Jones J., *Polygamy in Islam*, International Islamic Publishing House, Riyadh 2005.
- Rivera A., *La Guerra dei simboli: veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo, Pari 2005.
- Salih R., “Genere e Islam. Politiche culturali e culture politiche in Europa”, in *Studi culturali*, II, 1, 2005, pp. 121-128.
- Tagliavini A., “Uomini, ma anche donne” in A. Preti, F. Tarozzi, *Percorsi di storia contemporanea*, Zanichelli, Bologna 1998.
- Umay T., “Il velo, simbolo della modernità”, in *Arianna Editrice.it*, 18 Dicembre 2009. <<http://ariannaeditrice.it/>> (01/14).
- Zanardo L., *Il corpo delle donne*, Serie Bianca Feltrinelli, Milano 2010.

Dizionari

- Dizionario arabo al-Maany, <<http://www.almaany.com/>>.
- Dizionario arabo al-baheth al-Arabi, <<http://www.baheth.info/>>.
- Dizionario italiano De Mauro (digitale, v. 1.0.3.5), Bruno Mondadori Editori, Paravia 2000.

Sitografia

Al-Eman, <<http://www.al-eman.com/>>.

British Library. Online Gallery Sacred Texts,
<<http://www.bl.uk/onlinegallery/sacredtexts/nizami.html>>.

FRA. European Union Agency for Fundamental Rights, <<http://fra.europa.eu>>.

Governo Italiano, <<http://www.governo.it/>>.

Guinness World Records, <<http://www.guinnessworldrecords.com/world-records/3000/oldest-university>>.

Halal Italia.org, <<http://www.halalitalia.org>>.

Islam web, <<http://fatwa.islamweb.net/>>.

Mohammad Image Archive, <<http://zombietime.com>>.

L'enciclopedia del Nabulsi, <www.nabulsi.com>.

Studi e commenti. Fede e mondo, “La geografia del cristianesimo globale”, in *Il Regno*, documenti 9, 2012, pp. 308-320,
<<http://www.voceevangelica.ch/upload/news/cristiani20mondo20Regno.pdf>> (11/14).

Pew Research Center. Religion & Public Life, “The Global Religious Landscape. Muslims”, 2012, <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-muslim/>> (02/14).

Unesco: <<http://whc.unesco.org/en/list/170/>>.

Wikipedia. L'enciclopedia libera, <www.wikipedia.it>.

1001 Inventions and the Library of Secret, <<http://www.1001inventions.com/media/video/library>>.

1001 Inventions, <<http://www.1001inventions.com/>>.