

Recensioni / reviews

Ross Brann, *Iberian Moorings: Al-Andalus, Sefarad, and the Tropes of Exceptionalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2021. ISBN: 978-0-8122-5288-0.

The “Moorings” in the title seem to suggest such an idea of a movement that comes to an end or otherwise a starting point of something that comes from afar. More likely, these moorings recall the events of 711, when the Arab-Berber armies arrived in the Iberian Peninsula and started a new era. Nonetheless, Andalusī history is more than that, and the subtitle clarifies the direction these Iberian landings take. Ross Brann’s book is about Arabic and Hebrew-speaking Spain’s history and the ways in which al-Andalus was able to build its own identity in relation to the Islamic East and in opposition to it, that is, in other words, the “tropes of exceptionalism”. This work, as the author says in the Introduction, is the first attempt to trace the paths of construction of the Andalusī and Sefardi identity in a diachronic and comparative perspective, focusing on their social agency.

The volume begins with the well-known image of the “Spain of the three cultures” and the “Golden Age” of Jewish culture. An image that endures today and does not arise from modern or contemporary studies, but roots its origins in Andalusian and Sephardic literature, especially that of the tenth century. From the ninth century, the toponyms “al-Andalus” and “Sefarad” broaden their semantic spectrum to indicate not only a place but also a culture different from the wider Arabic or Hebrew culture spread all over the Mediterranean basin. Crucial and worthy of attention is, therefore, the first chapter of the book which analyzes the perception that the “Orientals” – i.e., those who were at the “center” of the world according to the Arab-Muslim and Jewish perspective – had of Spain. Since the moment of its conquest, al-Andalus has benefited from a high degree of independence from the central authority of Damascus and, later, Baghdad. This has somehow fostered its image as an extreme land, wild and at the borders of the civilized world. Since this idea arrived in the Peninsula, the Andalusians had to confront and to some extent accept it. However, with the establishment of the Umayyad Emirate of Córdoba, a mechanism to legitimate the local authority was set in place mainly according to some directives. From the famous excerpt of Isidore of Seville’s *History of the king of the Goths*, according to which Spain was a place blessed by God because of its mild climate and its fertile soil, some Muslim authors have put al-Andalus into the Islamic history of the world, placing it at the center of eschatology and making it the place where the *Hour* will take place. Alongside the creation of a future, the construction of an ennobling past was important. Indeed, the main effort of the Andalusian authors of the early centuries was to endow the

political élite of al-Andalus with a noble past and with genealogies that refer directly to events in the life of the Prophet and his successors, especially the *tābi 'ūn*. In the same direction went the effort to affirm and consolidate the *mālikī madhhab*, so linked to Medina's tradition, as the only legal school and therefore as the only possible version of Islam. All these factors contributed to insert al-Andalus in the wider Islamic history and, at the same time, to give it a leading role within this history, finally allowing the Umayyads to be able to proclaim the caliphate (929 AD).

The story of Sefarad mirrored these processes put in place by the Andalusian Muslims: the author analyzes the history of the Sephardic Jews community, retracing their history. From the outset Ross Brann emphasizes that the history of Jews in Roman and Visigothic Spain is indeed attested by documentary and archaeological sources but largely unknown. In the absence of more specific evidence, these communities followed the authority of the Palestinian *geonim*. A turning point occurred with the conquest of Spain by the Arabs and the arrival of Naṭrūnai bar Ḥaninai in 722, which seems to have introduced and affirmed the authority of the Babylonian Talmud, and thus of the Iraqi *geonim*. However, the author points out that Sephardic Jews were able to rework the Iraqi tradition in an original way, resulting in a merely formal dependance on that tradition, preferring, *de facto*, the local interpretation of law.

It might seem a paradox, but the failure of the caliphal experience and the fragmentation of the Umayyad state has brought Andalusian exceptionalism to its maximum expression. The sudden disappearance of all those aspirations for greatness, that found their own fulfillment in the tenth century, created a sense of nostalgia that has indelibly and lastingly characterized Andalusian exceptionalism. This feeling of nostalgia, together with the birth of the refined courts of the party-kingdoms, produced the highest forms of Andalusian literature. Indeed, in the third chapter the author analyzes with particular attention (through the works of al-Sumaysīr, al-Rundī e Ibn Ḥazm, just to name a few) the poetic production in Arabic which represented the maximum expression of some types of compositions (such as the *qaṣīda*) and marked a turning point in the affirmation of Andalusian exceptionalism.

In the fourth chapter the author shows, by analyzing the life and works of Samuel the Nagid, Solomon ibn Gabirol, and Moses ibn Ezra, how the Sephardic Jewish communities benefited from the situation of political fragmentation, enabling them to aspire to a greater freedom of action and expression, that allowed them to assert their culture also in the wider context of Mediterranean Jewish culture.

Finally, in the last chapter, the Author explores the travel literature of some twelfth and thirteenth century Andalusians (especially Benjamin of Tudela, Ibn Jubayr and Judah al-Ḥarizi) to highlight how the Andalusian exceptionalism remains present and active even in a century of collapse of the Andalusian world that drove many of its inhabitants "around the world". Perhaps the most interesting aspect of this chapter lies in the fact that, beyond the disparate reasons that lese these characters on the road, there is a common cultural terrain within which to speak and come into contact with the other

while simultaneously reaffirming one's own diversity and the nostalgic idea of a lost cultural grandeur.

At the end of the review, we can say that Ross Brann's work is a well-organized and well-informed analysis about a topic that is ubiquitous and with which all scholars of Spain's cultural history have to engage in their studies, albeit at different levels. Scholars of Andalusian literature will undoubtedly be the primary beneficiaries of this work, which deepens the understanding of many authors of the period. However, the work could also be interesting for all other scholars, providing them with valuable information and a rich bibliography, in order not only to embark those paths that this work inevitably leaves open – such as the reception of this exceptionalism in the Christian kingdoms of northern Spain –, but also to enrich with further research the history of studies, which is briefly traced in the conclusion of the book and which is so important for understanding some of the images of Spain that endure so far, such as that of *convivencia*.

Simone Petrillo (Sapienza Università di Roma)
simonepetrillo1993@gmail.com

Ivan Strenski, *Muslims, Islams and Occidental Anxieties*, Ethics International Press, London 2022, pp. xxii, 258. ISBN: 978-1-871891-83-6 (Print Book); ISBN: 978-1-871891-84-3 (eBook).

Ivan Strenski lancia con questo testo un'interessante sfida agli studi sulle religioni, richiamandoli ad un ruolo attivo nei dibattiti quotidiani su questioni sociali complesse come l'islamofobia. L'opera costituisce un materiale didattico di uso interattivo in classe, per vagliare, attraverso lo strumento del dialogo, punti di incontro e inconciliabili distanze tra l'Islam e le società occidentali contemporanei. Valore guida dell'autore un'idea di pluralismo inteso come "molteplicità di beni ugualmente veri", per giungere a definire i quali il dialogo – in cui si mettano a rischio le posizioni di partenza – costituisce strumento efficace da recuperare.

Ivan Strenski è tra gli autori più stimati oggi nel campo della sociologia delle religioni e, probabilmente, il più noto continuatore della scuola di Émile Durkheim in questo ambito. La sua opera più influente è *Why Politics Can't Be Free from Religion: Radical Interrogations of Religion, Power and Politics* del 2010¹, nella quale propone «un'inedita riconcettualizzazione e genealogia storica della religione, del potere e della politica alla luce dei dibattiti suscitati dal lavoro di Michel Foucault e Talal Asad»². Oltre a ciò, Strenski si è distinto per i suoi contributi teorici su temi quali il mito, il sacrificio, il dono, nonché sulla storia degli studi religionistici. Nel 2004, nel suo articolo *Sacrifice, Gift*

¹ I. Strenski, *Why Politics Can't Be Free from Religion: Radical Interrogations of Religion, Power and Politics*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2010.

² <www.ivanstrenski.net> (ultimo accesso 7/2022).

*and the Social Logic of Muslim Human Bombers*³, si è occupato del fenomeno degli attentati suicidi di matrice islamica, applicando ad essi gli strumenti analitici di tradizione durkheimiana. Con *Muslims, Islams and Occidental Anxieties* Strenski si esercita in un campo per lui inesplorato, dal momento che il volume non può considerarsi un saggio accademico, quanto piuttosto un esperimento di materiale didattico interattivo indirizzato all'utilizzo in aula, comprensivo di istruzioni specifiche per l'uso da parte di insegnanti (p. xvi) e studenti (p. xix). L'uso in questione è quello della rappresentazione di un dialogo, quale potrebbe effettivamente svolgersi in un contesto informale, si potrebbe dire "al bar", ma un bar specifico, quello di un teatro storico durante un concerto d'organo, dove l'autore ambienta l'inizio della conversazione (p. 3). L'ambientazione suggerisce che si tratta di un dialogo che fa uso di elementi quotidiani e tratti dai mass media, ma maneggiati da interlocutori con una preparazione culturale sufficiente ad avere familiarità con concetti di tipo accademico. Con queste premesse, Strenski si fa rappresentante dell'approccio accademico allo studio delle religioni e delinea il loro possibile contributo nel dibattito sui temi del giorno.

Il libro, infatti, è molto recente e si colloca nel contesto dell'emergere di fenomeni di islamofobia, costituendosi come strumento di una possibile didattica interattiva di storia delle religioni che voglia trattare questi fenomeni. Si tratta di un dialogo immaginario tra un uomo e una donna francesi, affiliati a posizioni politiche opposte, intenti a passare al vaglio i diversi temi dibattuti abitualmente nei media a proposito del rapporto tra Islam e Occidente. L'autore racconta in apertura del volume che l'idea del contesto narrativo nasce da un'esperienza reale vissuta con la propria vicina di casa, la quale lo aveva sorpreso con espressioni di accesa repulsione per l'Islam. Strenski immagina, dunque, di articolare quella conversazione mai avvenuta con la vicina come un dialogo tra occidentali sull'Islam (p. iii), pur consapevole che si potrebbe viceversa immaginare una conversazione dello stesso tipo tra interlocutori musulmani a proposito dell'Occidente. Le due culture – islamica e occidentale – vengono, quindi, reificate ai fini dell'articolazione del dialogo nelle comparazioni di cui si dirà di seguito. Strenski sceglie come contesto la Francia, perché l'islamofobia è molto più acuta nell'UE, e specialmente in alcuni paesi di questa (p. iv), seppure nel corso della lettura i riferimenti a fatti e dibattiti tipici degli USA, dove l'autore vive, sia piuttosto frequente. La strutturazione dialogica del testo è concepita richiamandosi ad alcuni autori, quali Sherry Turkle, autrice di *Reclaiming Conversation: the Power of Talk in a Digital Age*⁴, e lo storico di Oxford Theodore Zeldin, autore di *Conversation: How Talk Can Change Our Lives*⁵. Da questi testi Strenski riprende l'idea di "conversazione rischiosa", ovvero quella in cui ci rendiamo disponibili a concludere con una visione finale leggermente diversa rispetto a quella che avevamo in partenza.

³ I. Strenski, *Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim Human Bombers*, in «Terrorism and Political Violence» 15, 2 (2004), pp. 1-34.

⁴ S. Turkle, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, Penguin, New York City 2016.

⁵ T. Zeldin, *How Talk Can Change Our Lives*, HiddenSpring, Mahwah, New Jersey 2000.

Valori orientanti di questo tipo di dialogo sono l'ascolto e l'empatia, quest'ultima intesa come metodo di indagine nelle scienze umane, metodo per il quale Strenski si richiama a Charles Taylor in *Understanding and Ethnocentricity*⁶. Per rendere il dialogo realistico, affinché i fruitori in classe possano immedesimarsi con i contenuti, l'autore utilizza fonti recenti tratte da media di diverso genere, quali siti web di pensatori musulmani, testate online e libri popolari. La posizione scelta e presentata dall'autore vuole essere del tutto personale e non priva di incertezze, compresa quella relativa al proprio posizionamento socioculturale che rischia di essere quello di un "liberal", assorbito in un eccessivo paternalismo. Viene così "messa in scena", nella forma di un dialogo informale, una disamina di categorie analitiche attraverso le quali interpretare le interazioni recenti tra mondi islamico e occidentale, ma anche le possibili interazioni future.

Una serie di paradigmi interpretativi viene applicata in forma di diadi o di principi che permettano di comparare i sistemi culturali, per evidenziarne affinità e divergenze, in un percorso che attraversa cinque macro-sezioni: (1) La prima sezione, Principi generali (*First Principles*), affronta i principi generali sui quali si basano le argomentazioni proposte. Vengono delineate le diverse attitudini di partenza nel dialogo (cap. 1 *You Fear Muslims Malou, I Don't*); per poi passare all'applicazione del concetto di pluralismo – inteso come "non-essenzialismo" – all'Islam, che viene declinato al plurale (cap. 2 *Islams and Muslims, Rather Than "Essential" Islam*); si viene poi alla questione dell'autorità nel terzo capitolo che introduce una distinzione operante in tutto il testo, quella tra "testi autoritativi" e "religione vissuta" (cap. 3 *Question Authority?*); mentre il quarto capitolo porta l'attenzione sul contesto sunnita, nel quale si sono prodotti i movimenti estremisti più in vista negli ultimi anni (cap. 4 *The Missing Sunni "Pope"*); infine, il quinto capitolo di questa prima sezione introduce il principio più caro a Strenski, l'applicazione del quale costituisce lo scopo del testo stesso, quello di una "pluralità di beni" (cap. 5 *A World of Many Goods*). (2) La seconda sezione del volume (*Islam: Politics, Religion and Civil Society*) presenta prospettive sociologiche – seppure sempre nella forma di dialoghi dal gusto nettamente quotidiano e informale – sull'Islam e sulle sue componenti politiche e sociali. I sei capitoli della sezione – i primi quattro dei quali presentano titoli in forma di domande – affrontano questioni tipicamente dibattute riguardo il carattere maggiormente "politico" o "religioso" dell'Islam e se queste categorie siano effettivamente applicabili ed eventualmente efficaci (cap. 6 *Islam: Political, Religious, or Both?*); per poi passare ad un altro tema comune dei dibattiti sull'Islam in Occidente, ovvero la sua compatibilità o meno con la democrazia (cap. 7 *Islam, Islamism and/or Democracy?*); si passa poi al tema della libertà religiosa e la sua possibile strumentalizzazione in politica (cap. 8 *Freedom of Religion or Religious Freedom?*); per giungere a trattare di principi strutturali delle società islamiche relativi a uguaglianza e libertà, per i quali l'autore si rifà a Talal Asad (cap.

⁶ C. Taylor, *Understanding and Ethnocentricity*, in «Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers» 2 (1985), pp. 116-133. doi:10.1017/CBO9781139173490.005.

9 *Equality and Fraternity, but without Liberty?*); quindi, con il capitolo successivo, viene preso in considerazione un principio possibilmente opposto al pluralismo a cui il libro è orientato, ovvero quello del monismo (cap. 10 *Islam and Monism*); ancora una componente strutturale delle società islamiche viene affrontata, quella del sistema onore/vergogna, questa volta prendendo in considerazione un caso di studio, quello di Salman Rushdie (cap. 11 *Honor/Shame and the 'Rushdie Affair'*); e la sezione si conclude con un ampio spazio dedicato a quella che secondo Strenski è una delle voci più significative per il futuro dell'Islam in Occidente, Tariq Ramadan (cap. 12 *Islam's Future in a Liberal Europe: Tariq Ramadan*). (3) La terza sezione (*Malou Airs Her Grievances About Islam and Women*) è dedicata a uno degli aspetti più delicati e presenti nelle trattazioni che riguardano l'islamofobia, quello dei rapporti tra Islam e donne. È una sezione che copre un numero di pagine che supera di poco quella precedente, costituendo così la più corposa del volume, suddivisa in un maggior numero di capitoli, nei quali il tema viene scomposto per approcciarlo da diverse angolazioni. Il primo capitolo di questa sezione tratta di una questione di impostazione metodologica riguardo sesso e genere (cap. 13 *Sexes and Genders*); viene poi presa in considerazione ancora una caratteristica strutturale delle società islamiche per quanto riguarda i generi, comparata con un diverso principio occidentale, ovvero rispettivamente "complementarità" e "uguaglianza" (cap. 14 *The Sexes: Equality or Complementarity?*); viene quindi quello che è forse il tema più frequentemente trattato in questo ambito, quello del velo, letto in prospettiva socio-antropologica (cap. 15 *'Covering' and the Construction of Genders*); segue un capitolo dedicato ai modelli sociali maschili, con particolare riferimento all'idea di monachesimo cristiano in comparazione con ideali affini di continenza e moderazione in ambito islamico (cap. 16 *Monks, Sufis and Muslim Sex*); ancora un tema delicato e dibattuto, quello delle mutilazioni genitali femminili e il loro effettivo rapporto con le pratiche islamiche (cap. 17 *FGM*); e sulla stessa scia il tema del delitto d'onore (cap. 18 *"Honor-Killing"*); quindi, la considerazione di alcuni fatti controintuitivi nella storia della leadership politica femminile dei paesi islamici (cap. 19 *Awkward Facts: Yet Women Had Led Muslim States*); e infine, la proposta di uno dei principi generali di interazione tra culture proposti dall'autore, quello dell'uguaglianza o complementarità, che attraversa tutta la sezione (cap. 20 *Either/Or versus Together/And?*). (4) La quarta sezione del volume (*Islam, Religion of Peace but not of Pacifists?*) tratta il tema della violenza come fatto culturale e come questa venga elaborata in ambito islamico, in comparazione con quello occidentale. Si compone di tre capitoli: il primo tratta delle connessioni tra la violenza espressa oggi dall'estremismo islamico e il passato coloniale europeo (cap. 21 *Muslim Violence and the European Colonial Past*); nel capitolo successivo la distinzione tra testi autoritativi e religione vissuta viene applicata all'estremismo islamico (cap. 22 *Why Blame Islam for Muslim Terrorist Violence?*); e nell'ultimo capitolo di questa sezione è preso in considerazione il tema delle istituzioni sociali finalizzate alla riconciliazione tra individui e organizzazioni nelle società islamiche (cap. 23 *Forgiving and Forgetting*). (5) La sezione finale (*Two Goods... To Be True*) – la più breve del

testo con due capitoli – è dedicata a tirare le somme dell'interazione dialogica avvenuta nelle pagine precedenti e delineare la visione proposta del pluralismo. Così il penultimo capitolo propone un esercizio di empatia, un mettersi nei panni di un musulmano (cap. 23 *Could You Imagine Becoming a Muslim?*); mentre il capitolo finale elogia il pluralismo come valore che viene incarnato nel ritenere veridici beni differenti tra loro (cap. 24 *The Splendor of the Many*).

Come menzionato più sopra, l'intento programmatico del testo è quello di promuovere un concetto di pluralismo come coesistenza veridica di "molti beni", secondo un'argomentazione che mostra la tendenza alla reificazione (plurale) dei concetti di "bene" e "male" (in particolare, p. x, ma in generale tutto il testo). Un concetto di pluralismo che Strenski elabora rifacendosi al pensatore rinascimentale Jean Bodin, per tramite dell'analisi di Gary Remer⁷ (p. xv). Il metodo di indagine attraverso il dialogo si articola attraverso l'individuazione di alcuni principi e paradigmi comparativi. Il primo principio da applicare è il superamento del pregiudizio secondo cui "le religioni sono tutte buone", una generalizzazione eccessiva che produce come effetto l'impossibilità di cogliere similarità e differenze tra le tradizioni religiose.

I principi e paradigmi individuati vengono poi impiegati nel dialogo, in quella che è una efficace applicazione delle formulazioni teoriche ad una conversazione informata. Così si parte da una espressione applicativa del principio di *non-essenzialismo* (cap. 1). Al riguardo si noterà che tale concezione di non-essenzialismo viene menzionata anche a proposito del concetto stesso di *religione* (p. 62), ma di fatto poi il termine e l'aggettivo derivato vengono utilizzati secondo l'uso comune (eccetto che per la menzione di una distinzione inaspettata tra "religione" e "cultura" a p. 163). Come indicato fin dal titolo del libro, il tema della conversazione sono *gli* Islam, ovvero una pluralità di interpretazioni e vissuti che convivono nel mondo contemporaneo come entità storicamente determinate. La considerazione della pluralità di correnti e movimenti diversi tra loro all'interno del mondo islamico contemporaneo è sufficiente ad evidenziare l'impossibilità di parlare di un'essenza dell'Islam. L'applicazione del principio pluralista conduce direttamente Strenski alla messa in opera di un paradigma binario costituito da *testi autoritativi/religioni vissute* (cap. 3). L'utilizzo di questo paradigma come strumento di analisi, applicabile tanto all'Islam quanto ad altre tradizioni religiose, consente poi agli interlocutori di cogliere con maggior precisione le dinamiche di lotta per il potere nel mondo sunnita e collocare in questo contesto le manifestazioni dell'estremismo violento cui si è assistito negli ultimi anni. Altro rilevantisimo paradigma di comparazione utilizzato è quello ripreso da Talal Asad, secondo cui società occidentali e islamiche si differenziano per una diversa concezione del sé, ovvero rispettivamente *sé che appartiene a sé stessi/ sé che appartiene alla comunità* (p. 46 e in generale in tutto il testo), parallelo a *individualismo/comunitarismo*. L'applicazione del paradigma ripreso da Asad costituisce una lente attraverso cui prendono senso profonde differenze nelle

⁷ G. Remer, *Dialogues of Toleration: Erasmus and Bodin*, in «The Review of Politics» 56, 2 (1994), pp. 305-336.

concezioni morali, che vengono poi considerate nelle loro espressioni quali “libertà religiosa” vs. “libertà di culto” (cap. 8); stessi valori di uguaglianza e fraternità diversamente associati al valore della libertà (cap. 9); contrapposizione tra società a configurazione *onore/vergogna* opposte a società a impostazione *peccato/colpa*. Le diadi *onore/vergogna* opposte a *peccato/colpa* vengono poi considerate come strumenti analitici per la lettura di una serie di fenomeni: il caso di “Versi satanici” di Salman Rushdie⁸ nel cap. 11; mutilazioni genitali femminili nel cap. 17; delitto d’onore nel cap. 18; e dispositivi sociali per la risoluzione dei conflitti nel cap. 23. Un altro modello binario viene individuato per comparare la costruzione culturale dei generi riconoscendo nella cultura islamica un principio di *complementarità* e in quella occidentale di *uguaglianza* (cap. 13). Questi principi vengono usati per comparare le due culture e leggere in modo più articolato quello che ad occhi occidentali appare spesso come un machismo *tout court*. Abbondante spazio viene dedicato nel testo a Tariq Ramadan, individuato quale figura chiave per superare “l’impasse nella relazione Islam-liberalismo in Europa” (cap. 12). Strenski ripone molta fiducia negli sforzi intellettuali di Ramadan volti a tracciare nuovi percorsi per i musulmani che vivono in Europa, affinché si sviluppi una forma di Islam pienamente contestualizzata e che contribuisca alla vita sociopolitica del continente e dell’Occidente in generale. Proprio il tema dei possibili contributi della cultura islamica a quella occidentale è un *fil rouge* che attraversa tutto il testo e su cui viene posto l’accento specialmente per quanto riguarda il valore morale della *temperanza*. L’autore mostra, infatti, di apprezzare particolarmente questa virtù promossa dalla cultura islamica, che viene considerata come un valore affine a quello esaltato nel cristianesimo monastico, ma maggiormente generalizzato alla società tutta (cap. 165), e del quale la consumistica società occidentale potrebbe giovare non poco.

Complessivamente il volume di Strenski si presenta come un interessante esperimento didattico, che mette in luce modalità con cui gli studi sulle religioni possono essere declinati in strumenti pratici per l’elaborazione dei conflitti sociali nei contesti educativi. L’utilizzo del metodo dialogico permette di connettere in modo concreto le elaborazioni teoriche accademiche con i fatti di cronaca e, dunque, fornire strumenti discorsivi per condividere visioni di ispirazione pluralista e democratica. Numerosi passi del testo evidenziano questa possibilità in relazione a fatti di cronaca molto dibattuti, pregiudizi diffusi e aree d’ombra generate dalla mancanza di conoscenza. È necessario, d’altra parte, mentre si riconosce il valore sperimentale dell’opera, rilevarne diversi limiti. Innanzitutto, nel posizionamento dell’autore il quale, pur dichiarando di voler rifuggire dal paternalismo e menzionando come assolutamente indesiderabile il così detto *man-splaining* (p. 141), produce di fatto un testo nel quale per circa tre quarti delle pagine un personaggio maschile, che per esplicita dichiarazione rappresenta l’autore stesso, detiene la maggior parte dello spazio di parola e corregge le opinioni dell’interlocutrice la quale, seppure inizialmente presentata come portatrice di vedute opposte, continuamente

⁸ S. Rushdie, *The Satanic Verses*, Picador, New York 1988.

accondiscende a cambiare passivamente i propri punti di vista, venendo infine anche bonariamente elogiata con le parole: “*Exactly, Malou. You are learning well the paths of pluralism!*” (p. 129). Da questo punto di vista, nonostante gli intenti dichiarati di pratica dell’empatia e apprezzamento dei punti di vista contrastanti, il testo appare spesso come una sorta di manuale di istruzione correttiva per potenziali islamofobi. Altro limite legato forse alla ricerca dell’informalità nella stesura, è rappresentato da alcune grossolane sviste, che difficilmente ci si aspetterebbe da un conoscitore della materia, come nel caso in cui l’autore confonde il cugino e genero di Muḥammad, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, figura di enorme rilievo nella tradizione islamica, con suo figlio Ḥusayn (p. 53) o il testo del Corano con una tradizione profetica, un *ḥadīth* (p. 104).

Concludendo, Ivan Strenski apre una possibile via per nuove declinazioni dei contenuti prodotti dagli studi sulle religioni come strumenti di apprendimento democratico. Lo fa in modo originale e con un metodo inedito per questo ambito, quello del dialogo informato e sistematico, esprimendo il coraggio di applicarlo ad un tema delicato come l’islamofobia. Lo sforzo è tanto più notevole in quanto l’autore non si accontenta di una disamina genericamente “buonista”, ma si avventura alla ricerca delle radici delle questioni più spinose oggi al centro del dibattito pubblico. Un esperimento di questo tipo presenta necessariamente alcuni limiti, come segnalato più sopra, ma se si raccoglie la sfida lanciata da Strenski, anche questi limiti sono possibili preziosi indicatori per futuri avanzamenti e prodotti didattici dello stesso genere.

Andrea Pintimalli (Sapienza Università di Roma)
pintimalliandrea@gmail.com