

Fra diverse interpretazioni

PENSARE IL RADICALISMO ISLAMICO

Cosa è dato riscontrare nell'insieme dei movimenti politici fondamentalisti e integralisti che si rifanno a una "tradizione" che auspica o cerca di instaurare un "governo di dio"

Claudio Vercelli

Quanto sta avvenendo sul proscenio mediorientale, ma anche nell'Africa mediterranea e subsahariana, suscita apprensione. La presenza di movimenti che dichiarano di ispirarsi al radicalismo islamico, se in sé non è nuova, rilancia tuttavia la problematicità della definizione del loro ruolo, non solo nella politica dei Paesi e delle comunità in cui operano ma anche sul piano degli equilibri continentali a venire. Abbiamo a che fare, infatti, con soggetti collettivi che ambiscono ad influenzare nel tempo le relazioni internazionali. Non si tratta – quindi – di manifestazioni estemporanee di disagio, o di eccessi occasionali, ma di un mutamento del modo di intendere e praticare l'azione politica in aree del pianeta con le quali ci troviamo a diretto contatto.

Poniamo da subito una questione di natura terminologica, che è in sé assai più complessa di quanto non possa apparire ad un primo sguardo, poiché denomi-

nando qualcosa lo si genera o comunque, si concorre a dargli un senso e una posizione nell'ordine delle cose del mondo. Si tratta, infatti, del significato da attribuire a certe parole, il cui uso inflazionato fa sì che esse rischino di perdere di coerenza, congruenza e, soprattutto, di performatività. Ci stiamo occupando della denominazione dell'insieme dei fenomeni che rinviano alle turbolenze in atto nel Medio Oriente e in parte dell'Africa, soprattutto quella mediterranea e subsahariana. Ma non solo. Entriamo quindi nel merito dei termini in oggetto, per poi meglio intendere quello che si affermerà successivamente. Definiamo con islamismo e islamista l'insieme dei movimenti politici, come degli individui in essi militanti, che si rifanno all'Islam politico contemporaneo, ossia adottano un'interpretazione ideologica della religiosità, volta quindi a legittimare l'azione collettiva e i rapporti con le strutture del potere attraverso i simboli e i valori che



Luciano Bartolini, Le porte d'Oriente, mosaico policromo

rimandano ad aspetti selettivi, d'uso rigorosamente politico, della religione musulmana; la religiosità è invece un complesso di credenze, mutevoli nel corso del tempo ma intese come permanenti da chi (persona o gruppo) le fa proprie e le rinnova nella prassi, e che quindi ne permeano la vita, condizionandone le scelte, gli atteggiamenti, i pensieri, le idee e le relazioni con la collettività di cui è parte. Islam ("sottomissione a Dio") indica sia il credo religioso monoteista musulmano che, più in generale, la comunità dei credenti, a sua volta definita anche, più correttamente, con la parola araba *umma*. Fondamentalismo, radicalismo e integralismo sono qui intesi, sia pure molto impropriamente, o comunque con un buon grado di arbitrio, come sinonimi o termini per più aspetti equivalenti, indicando tutti un diffuso stile di condotta, di natura politica, basato sul rifarsi ad una "tradizione" a fondamento religioso, che auspica, promuove o cerca di raggiungere la costituzione di un "governo di dio". Da ultimo, islamismo e Islam non coincidono. Pur non ponendosi necessariamente agli antipodi, tuttavia non sono insieme equivalenti. Poiché se il secondo rinvia al pluralismo delle identità musulmane, laddove il tratto condiviso è il monoteismo assoluto, il primo rimanda ad un progetto preciso, dove possono cambiare di volta in volta gli attori (e gli autori), ma il fuoco dell'azione è dato comunemente dal problema della conquista e del controllo del potere.

L'immaginario occidentale da sempre si alimenta di una visione sospesa tra l'attrazione e la repulsione verso ciò che sta al suo Levante. Una via di mezzo tra il luogo paradisiaco e la minacciosità dello spettro incombente. La stessa linea di divisione geografica, culturale e politica tra Oriente e Occidente è, alla prova dei fatti, mutevole, ponendosi storicamente in funzione della tutela degli interessi che le circostanze, di volta in volta, hanno fatto emergere. La sua arbitrarietà si alimenta poi del lascito delle politiche coloniali, dei processi di modernizzazione che hanno attraversato l'età contemporanea, dei rapporti di forza e di potere tra aree e regioni continentali, della mutevolezza e delle fragilità che si accompagnano alla globalizzazione socioculturale ed economica. Un insieme di fattori che sono, nel medesimo tempo, ibridanti e divisivi, imponendo un confronto che in certi casi si trasforma in scontro. Quanto meno in quella che è la percezione comune, così come nella comunicazione veicolata dai mezzi di informazione, ovvero nei cascami di una concettualizzazione del mondo ancora fortemente bipolare, quindi dicotomica, dove la complessità delle relazioni e delle identità è dimensionata al fenomeno del cosiddetto "scontro delle civiltà". Non di meno, trattandosi di una lettura esatta-

mente opposta alla precedente, ma che con essa tuttavia intrattiene un insospettabile rapporto di specularità capovolta, la relazione con l'"altro da sé" è stata molte volte ricondotta al mero problema della politica dell'accoglienza e della tolleranza, riducendo la complessità multiculturale ad un insieme di atti di buona volontà, spesso espressi più in segno di riparazione per i trascorsi coloniali che non all'interno di una trama di analisi, mediazione e ricomposizione delle differenze.

La comprensione del mondo islamico, laddove predominano pluralismi e differenziazioni non meno marcate di quelle che si possono registrare nelle società che musulmane non sono, quindi del suo spazio, che abbraccia territori immensi, dall'Atlantico alla Cina, e dei suoi tempi, almeno quattordici secoli di storia, richiede uno sforzo di metodo che non si risolve con le semplici formule, utili forse alla mobilitazione politica ma non al confronto sui grandi assi della trasformazione che ci stanno chiamando in causa: economia, demografia, questioni energetiche e climatiche, rapporti di potere nel sistema delle relazioni internazionali. È all'interno di questa complicata rete di tensioni, mutamenti e, a volte, contrapposizioni, che il radicalismo islamista si inserisce, come soggetto della politica, imponendosi non con la forza persuasiva delle sue argomentazioni ma con le incontrovertibili argomentazioni del ricorso alla forza. Le vicende in atto in molti paesi del Mediterraneo meridionale e del Medio Oriente non presentano, peraltro, nulla di eccessivamente sorprendente per analisti, osservatori e politici che da tempo si concentrano sulla comprensione dei processi in corso. Semmai sono parte di una trama fitta, dove si susseguono eventi solo in parte prevedibili ma comunque logicamente consequenziali. Se per certuni il momento di rottura è costituito dal biennio 1978-1979, quando il regime di Reza Pahlavi fu rovesciato e sostituito da un'inedita Repubblica islamica, per altri l'evento spartiacque rimane la Guerra dei Sei giorni del 1967. Da allora le alleanze in campo videro emergere, passo dopo passo, il soggetto radicale, ossia quel pulviscolo di movimenti accomunati dall'essere portatori di un "discorso islamico contemporaneo" (così l'islamologo Mohammed Arkoun) che al contempo costituisce l'ossatura ideologica delle lotte per la conquista del potere politico, un elemento di mobilitazione e di organizzazione della società civile e un sistema di valori e norme attraverso i quali trasformare, nel loro profondo, le medesime comunità locali.

All'affermazione del radicalismo islamico si accom-

pagna il declino delle organizzazioni arabe di radice e natura laica. Si tratta dei due capi di un fenomeno strettamente unitario, dove l'una cosa alimenta l'altra e viceversa. La riappropriazione della sfera della politica – sottratta alla collettività da governanti che hanno tradito le attese, da élites autoreferenziate, da corporazioni patrimonialiste, in poche parole da individui che vengono di volta in volta definiti, con linguaggio tipicamente morale e religioso, empì, apostati se non *kuffār*, ossia miscredenti e quindi impuri – passa attraverso la religiosità, che deve informare di sé ogni aspetto della vita quotidiana e, quindi, delle relazioni pubbliche così come dei poteri collettivi. E tuttavia, la linea di separazione tra politico e religioso, che costituisce un fattore determinante nella definizione delle culture occidentali, è assente nel discorso islamista. Poiché l'islamismo è radicale in quanto caldeggia la sintesi tra religiosità – come forma permanente di organizzazione delle società, composte non da cittadini bensì da militanti – e rivoluzione, più che tra la religione stessa e la politica. Il radicalismo islamico, infatti, non si pensa solo come strumento di governo, attraverso la reintroduzione del Califfato, ma anche e soprattutto come sovvertimento continuo delle relazioni tra le comunità, che debbono essere sottoposte ad una mobilitazione costante. Da questo punto di vista, una delle carte vincenti è quella che gli deriva dall'aver riportato in auge lo slogan, oramai decaduto, dopo le infinite vicissitudini che hanno accompagnato il declino del socialismo reale, della "rivoluzione permanente". Il radicalismo islamista si pensa infatti come rivoluzione totale e persistente, alla fine della quale non solo gli ordinamenti politici, oggi fondati sull'"empietà" poiché traditori del verbo divino, saranno stati rivoltati come dei calzini ma la stessa linea di separazione tra la sfera pubblica e quella privata verrà completamente stravolta. Poiché nel "regno della giustizia" non c'è ragione di ritenere che debba continuare a sussistere una differenziazione tra la prima e la seconda. Così postulando, l'islamismo politico si presenta come un vero e proprio movimento dai tratti totalitari. La sua convinzione di fondo, infatti, è che l'individualità non esista, o che comunque non abbia pari dignità rispetto ai diritti, ai bisogni e alle esigenze, questi sì incontrovertibili, della comunità. Che – quindi – viene per prima, poiché ogni soggettività è esclusivamente una mera funzione dell'unione tra credenti.

Il comunitarismo è pertanto l'habitat ideologico ovvio per organizzazioni che si presentano come universali ma che, in realtà, agiscono perlopiù in loco, fortemente ancorate ai rapporti clanici di cui, in più di un caso, sono diretta espressione, ancorché non esclusiva. Nella dicotomia tradizionale tra *Gemeinschaft* e *Gesell-*

schaft, introdotta da Ferdinand Tönnies, l'organizzazione sociale fondata sull'appartenenza e sulla reciprocità, istituita sulla scorta dell'ascrittività dei ruoli e sulla base di gerarchie carismatiche, è il fuoco della concezione che l'islamismo cerca di valorizzare. Non di meno esso mette in discussione gli assunti che definiscono come "naturale" (ossia ovvio e per più aspetti indiscutibile, comunque non ovviabile) ciò che è invece il prodotto di scelte politiche e di rapporti di forza, a partire dalla marginalità decisionale di molti Paesi nel sistema delle relazioni internazionali e dal sottosviluppo che attanaglia una parte del pianeta. Se per i teorici dell'Occidente, nelle formulazioni tradizionali e quindi più affermate, l'una e l'altro rimangono ancora il prodotto dei ritardi rispetto ad un modello sostanzialmente univoco di evoluzione delle società, per gli islamisti essi costituiscono il risultato della pedissequa imitazione di un sistema errato, come tale da rifiutare e capovolgere. Ciò che per i primi è una discrasia da superare, per i secondi è un obbrobrio da contrastare. In realtà, come molti analisti hanno rilevato, il rifiuto della modernità che da ciò deriva non è mai totale bensì selettivo.

Il fondamentalismo religioso è infatti, da almeno una trentina d'anni, un fenomeno globale e chiama in causa non solo i Paesi musulmani. La sua declinazione islamica è però eclatante per il livello di consenso che è riuscito spesso a raccogliere, offrendosi come la soluzione a problemi ritenuti altrimenti irrisolvibili. Nel suo messaggio universalista, ossia rivolto a tutti quelli che intendano fare parte della comunità dei "retti" e dei "giusti", entra in rotta di collisione con l'ideologia occidentale dei diritti universali e naturali, creando una competizione nel medesimo ambito, quello della legittimazione all'esercizio del potere. Lo spazio conteso è, infatti, quello della produzione dei fini e dei valori ultimi. Il fondamentalismo è essenzialmente un soggetto politico, che tuttavia si riveste dei panni della religione proprio poiché ambisce a definire – e a delimitare una volta per sempre – il campo della legittimazione della convivenza civile, quell'insieme di norme di fondo senza le quali le relazioni sociali stesse diventano impraticabili.

Cosa istituisce il fondamentalismo? Quali ne sono i tratti ideologici dominanti? Quanto è in sintonia e quanto in dissonanza con la globalizzazione in atto? Come ha osservato uno studioso di vaglia, Basam Tibi, esso si fonda su un paradosso, ovvero l'opporci strenuamente alla modernità culturale scaturendo tuttavia dal suo contesto storico, di cui è infatti un di-

retto prodotto. Non si tratta quindi di mera reazione ad essa, men che meno di una semplice vocazione al rifiuto. Semmai è una opzione selettiva, che ne privilegia alcuni aspetti rigettandone il resto. Nelle società non occidentali il fondamentalismo è ossessivamente orientato contro lo Stato laico, nazionale e indipendente. È questa la matrice comune di fenomeni politici altrimenti diversi. Poiché lo Stato, così inteso, è visto come una “creazione” occidentale, originando dalla storia dell’Europa continentale ed essendone una delle manifestazioni culturali più significative. Nel momento in cui si ascrive all’egemonia occidentale la responsabilità della marginalità e della decadenza della propria parte, tale diniego non può che articolarsi essenzialmente nel rifiuto del modello di sviluppo che ha trovato nello Stato unitario il suo punto terminale di realizzazione. Attribuendo a tale forma di organizzazione politica e dei rapporti sociali i peggiori requisiti, a partire dalla natura divisiva e artificiale che essa rivestirebbe. Quindi: “il fondamentalismo rispecchia molto di più un’ideologia politica che non la rinascita del religioso” (Tibi). L’ideologia che dice che il tempo della politica degli Stati nazionali è finito, subentrando semmai la riorganizzazione populistica, dove al particolarismo identitario si coniuga l’universalismo delle rivendicazioni. Dopo di che, volere intendere il fondamentalismo solo come esercizio cinico e spregiudicato, che camuffa i propri reali intendimenti dietro la religiosità, è una lettura parziale e sostanzialmente errata dei processi in atto.

Il suo nocciolo duro, infatti, è comunque la convinzione che alla crisi della politica, ovvero alla sua inefficacia decisionale, alla sua ancillarità rispetto alla centralità dell’economia e della finanza, si possa rispondere con la teocrazia. Il dissidio feroce contro la modernità si articola pertanto su più piani, tra di loro vicendevolmente intersecati. Il primo di essi, come già si diceva, è il netto rifiuto dello Stato laico, inteso non solo come esperienza fallimentare ma anche come soggetto della separazione, che divide la grande comunità dei credenti all’interno di confini fittizi, contrapponendoli gli uni agli altri e istituendo l’inconciliabilità tra la sfera del religioso e quella del politico. Per il radicalismo, questa doppia divisione, tra fedeli e fede, è inaccettabile. Il secondo rinvia alla sistematica confutazione dell’ordine mondiale in quanto prodotto di una modernità deviata e corruttrice, dove dominerebbero i principi occidentali della democrazia e dei diritti dell’uomo che, dal punto di vista islamista, costituiscono un’impostura, sotto la quale si cela il potere dei “nuovi crociati”. Nell’uno e nell’altro caso il raccordo tra dimensione locale e globale permette ai movimenti che si ispirano al fonda-

mentalismo militante di avere a cura precipua la dimensione territoriale circoscritta, nella quale si trovano concretamente ad operare, proiettandola però sugli scenari mondiali e assegnandole il tempo dell’apocalisse, ossia della resa dei conti. In tal modo, ed è questo il terzo passaggio rilevante, l’elezione del paradigma religioso a chiave di interpretazione del processo storico, che viene in tale modo azzerato nei suoi molteplici e contraddittori significati e ricondotto ad un’unica radice, quella della perversione morale e del tradimento dei fondamenti, permette di istituire una sorta di perimetro ideologico inconfutabile e incontrovertibile, che non può essere messo in discussione, tanto meno nel rapporto conflittuale con gli avversari. Ai quali, semmai, deve essere imposto con decisione. Poiché costoro vivono nell’“ignoranza”, sinonimo di disordine e di caos, che non è il mero prodotto della non conoscenza bensì del rifiuto. Hanno ricevuto il verbo della verità ma lo hanno disatteso, offeso e quindi calpestato.

Un passaggio importante, quest’ultimo, nell’ideologia radicale, perché non c’è fondamentalismo, inteso come narrazione del “fondamento”, della radice di tutto, senza una retorica del suo tradimento. Se quest’ultimo non si fosse consumato, infatti, non occorrerebbe d’essere ripristinata l’originaria condizione paradisiaca. Tutta la narrazione islamista ruota quindi intorno al binomio che essa stessa istituisce tra storia e declino. La forza dei movimenti radicali è di presentarsi come lo strumento che permetterà finalmente di raggiungere l’unico legittimo fine, l’ovviare alla caduta in atto nell’umanità. In ciò sta il vero atto di fede, prima ancora che nel riconoscersi in un dettato culturale, teologico e ideologico rigorosamente islamico. Non a caso, quindi, la distinzione tra Islam e islamismo ha la sua ragion d’essere, trattandosi, nel secondo caso, di un discorso di mobilitazione e non di riflessione e articolazione della complessità di una tradizione.

Il ciclo ascesa-caduta e risollevarmento, quest’ultimo inteso come una vera e propria rigenerazione, una catarsi totale, è consustanziale al modello culturale del radicalismo. Un ulteriore elemento va poi aggiunto. Il fondamentalismo (benché ambisca a presentarsi al pubblico in maniera apparentemente opposta), non è mai un recupero della tradizione religiosa in quanto tale, che semmai tende a sovvertire se non addirittura a leggere come luogo dell’empietà, né, tanto meno, un’ortodossia che si inverte. Ciò perché ha bisogno di crearsi una tradizione fungibile ai suoi scopi. Semmai, di quel che è stato raccoglie solo alcuni

aspetti, quelli che possono risultargli come maggiormente funzionali al momento. Comunque, non si rivolge a quanto gli è preesistito se non nel senso di farne un uso selettivo, in funzione delle mutevoli occorrenze del proprio tempo. Non solo non è interessato a recuperare una tradizione che vede come il suggello di un inaccettabile scorrimento del tempo, ma recepisce la complessità e la stratificazione della ricostruzione teologica come una contraddizione in termini rispetto alla linearità e all'autoevidenza dei principi che dice di volere ripristinare. Per tali ragioni rompe anche con le catene dell'ortodossia, tanto più laddove queste hanno dato sostanza e corpo a una qualche forma di sacerdozio e a ritualismi che vengono letti come segno di quietismo. Il fondamentalismo, quindi, è al medesimo tempo una frattura e una riconciliazione. Una frattura rispetto alla modernità traditrice (nel senso che assolve il ruolo di rivelare il dominio dell'empietà che accompagna la decadenza del mondo e dell'uomo) e alla tradizione occultatrice (la sua stratificazione culturale e simbolica è il segno indiscutibile, da tale punto di vista, di volere intorbidare le acque, rendendo difficile, e quindi incomprensibile ai più, il disegno divino); una ricomposizione perché accetta la sfida che la modernità detta sul piano non dei fini bensì dei mezzi. Facendo quindi propri questi ultimi.

Non esiste nessun fondamentalismo, men che meno quello islamico, che non si presenti allo sguardo altrui attraverso i più recenti mezzi della comunicazione. Che gli sono consustanziali, divenendo degli specchi identitari. Tratto precipuo dei fondamentalismi è inoltre l'anti-individualismo (dal quale fanno poi derivare l'avversione per la democrazia, vista come il regime politico per eccellenza dell'individualità), ovvero l'affermazione che il soddisfacimento dei bisogni collettivi non può avvenire che a scapito del riconoscimento dell'autonomia della sfera individuale. Innervandosi e ramificandosi in società in cui la loro espressione è impedita attraverso gli abituali percorsi della rappresentanza politica, laddove la mobilità sociale è cristallizzata o semmai discendente, i movimenti radicali su base religiosa si richiamano alla tradizione delle fedi di riferimento reinventandone molti aspetti. In tal modo circoscrivono una sorta di comunità di destino, dove l'identità individuale si scioglie nell'appartenenza collettiva. Provvedono quindi a delimitarla, dandole uno spessore ideologico e una presunta continuità nel tempo. Un tempo che non è solo proiettato in avanti, ossia nel progetto in divenire, ma anche all'indietro, in quanto il radicamento del fondamentalismo deve essere per forza di cose "storico", presentandosi, pur nella sua qualità di novità politica, eminentemente come una sorta di ri-

torno di un passato tradito, solo ora recuperato a migliore considerazione. In tal modo, stabiliscono una dialettica tra individui ingroup e outgroup, interni ed esterni, basata su una presunta moralità, presente nei primi e invece assente nei secondi. L'essere "fedeli", da tale punto di vista, implica l'aderire alla forma e all'idea di religiosità che il gruppo annette a sé, dichiarandosene depositario esclusivo: quindi al gruppo medesimo, che incarna i valori supremi e del quale, in ragione di ciò, si debbono fare proprie, a ricalco, tutte le proposizioni di principio. Non si è quindi fedeli islamici a prescindere da un qualche gesto di sottomissione al gruppo, ma "buoni musulmani" solo ed esclusivamente se si fa propria la sua precettistica e l'ortoprassi che da essa consegue.

Sul dominio del quotidiano, della sfera delle relazioni interpersonali, il fondamentalismo costruisce d'altro canto buona parte delle sue fortune. Il caso della centralità del corpo della donna, che non deve essere esposto al pubblico, è un simbolismo così potente da richiamare l'intero universo di significati che l'islamismo vuole attribuire all'incontro conflittuale che intrattiene con il tempo corrente e con la modernità. Poiché il processo di modernizzazione rimette in questione l'individuo essenzialmente in quanto attore a sé sufficiente, ridisegnandone la fisionomia e le funzioni in chiave autonoma, risulta chiaro come il modello di comportamento più pericoloso per la sfera religiosa, anche privata e soprattutto domestica, si presenti nella condizione femminile, laddove questa si caratterizza per la secolarizzazione dei ruoli.

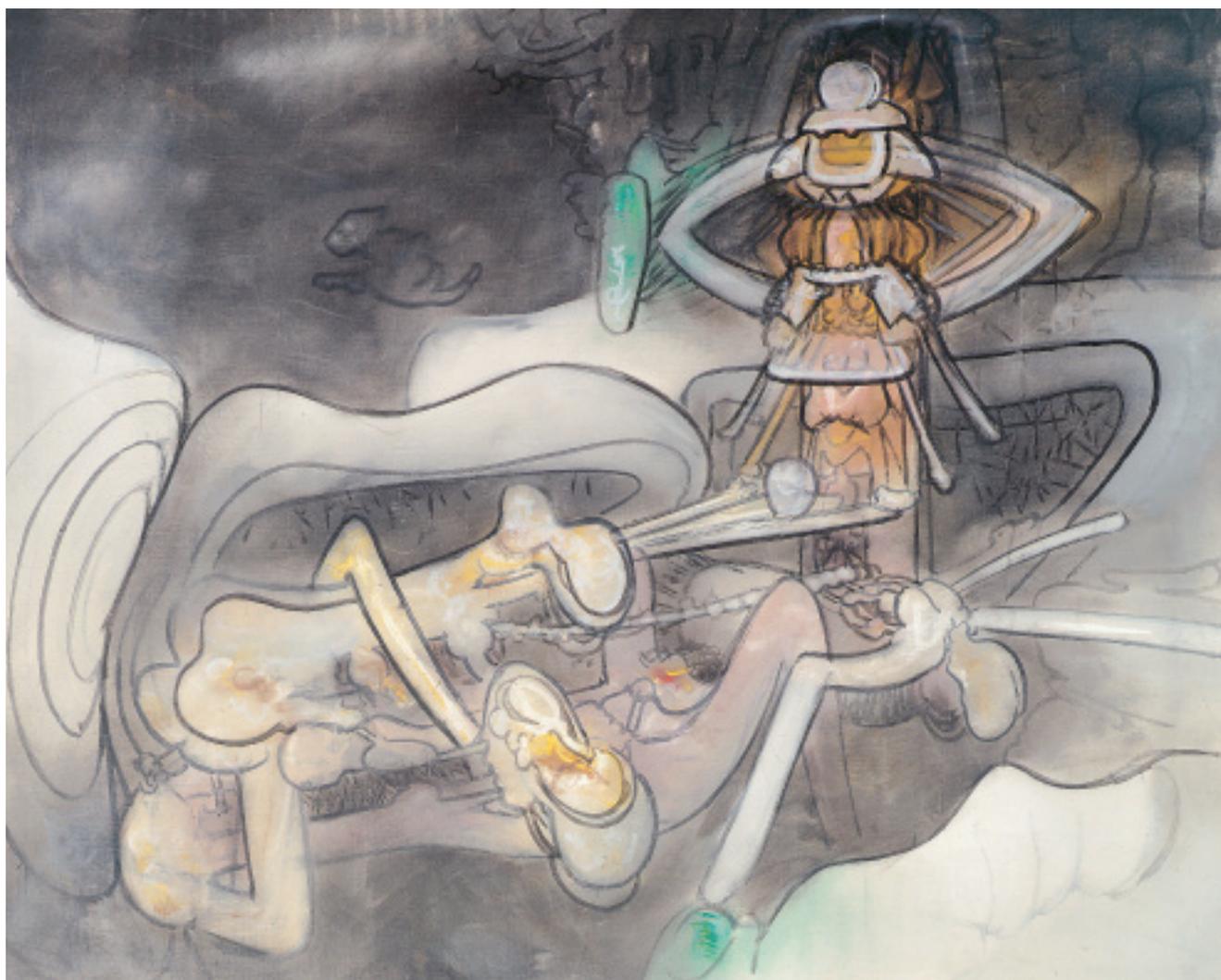
Il substrato teocratico ha come riferimento un'ideologia della salvezza, la quale si scontra con il principio di laicità, quindi con la democrazia e la morale internazionale, rivendicando per sé un esclusivismo della rappresentanza che non ammette in alcun modo l'esistenza di una pluralità di figure sociali e la negoziabilità dei conflitti. Come ogni ideologia della salvezza, si tratta di un pensiero che si intende come totalizzante e, in immediato riflesso, totalitario, sovrapponendosi alle traiettorie di vita degli individui. Concretamente, il fondamentalismo islamico rifiuta la democrazia in quanto "soluzione importata", così come lo Stato nazionale laico, quest'ultimo poiché elemento di frattura nella coesione dell'umma musulmana. Nel mondo islamico storicamente lo Stato nazionale laico non si è dato come una creazione autoctona, bensì come entità derivata dalla progressiva dissoluzione dell'Impero ottomano e dal dissolvimento del comples-

so, ancorché usurato, sistema di pesi e contrappesi politici che vi vivevano. Non di meno, il sopravvenire e il consolidarsi di strutture universaliste – a partire dai sistemi di garanzia sociale e di redistribuzione della ricchezza – che, in realtà, del pluralismo hanno coltivato solo l'aspetto formale, ossia nominalistico, è stato incentivato più dai processi di globalizzazione intervenuti nel corso del XX secolo che non da un'evoluzione propria, interna alle singole società arabo-musulmane.

I fondamentalisti respingono peraltro la modernità culturale, e le sue ricadute sociali e politiche, ma non la sua dimensione istituzionale. Se il progetto culturale della modernità si basa sull'investimento (nel futuro) e sul convincimento che l'individuo possa plasmare il suo destino, per il tradizionalismo musulmano e il fondamentalismo islamico a dovere essere messo in discussione non è il suo respiro universale bensì la visione cartesiana del mondo, incentrata sull'uomo, nonché la fiducia nelle capacità della ragione umana, quand'essa

si determina a spese della rivelazione divina. Non rigettano quindi i risultati tecnico-scientifici, piuttosto li piegano ad una rilettura del presente fortemente connotata su un piano valoriale. Il dilemma islamico nei confronti della modernità è pertanto risolto attraverso l'adozione selettiva di alcune sue componenti strumentali, rifiutandone invece in toto la razionalità e il sistema normativo che l'accompagna, laddove l'una e l'altro incentivano l'emancipazione individuale. Il razionalismo della scienza moderna – tuttavia – è estraneo non già all'Islam ma al fondamentalismo islamico. Basti ricordare, a tale riguardo, che del primo, in età medievale, il razionalismo ellenistico era una delle fondamentali componenti di pensiero. Vale ancora la pena, a questo punto, di ritornare sulla questione della laicità. Poiché essa è uno degli indici più importanti nei processi di mobilitazione messi in atto dall'islamismo politico.

Negli Stati nazionali mediorientali sorti a seguito della decolonizzazione, il mutamento politico non si è



Sebastián Matta, Figura fantastica durante il lavoro, Collezione privata, Italia

accompagnato alla differenziazione funzionale della società e a una spiccata divisione del lavoro. La laicità si è quindi caratterizzata soprattutto come ideologia intellettuale, ossia come proposito normativo, patrimonio di circoli formati in Occidente o all'ombra dei Paesi europei e degli Stati Uniti. Di fatto essa, tuttavia, ha difettato di basi strutturali, a partire da un ceto medio autonomo, non dipendente dalla pubblica amministrazione, in grado di farsene soggetto politico. I conflitti tra centro e periferia, tra città e campagna, tra prepotente urbanizzazione e perdurante ruralità, tra diffusa scolarizzazione e mancanza di sbocchi professionali sono quindi rimasti sospesi, durante i decenni trascorsi, tra il richiamo dottrinario a modelli astratti e astrusi e l'incoerenza delle politiche pubbliche. Il declino della sovranità nazionale, dettato dagli esiti dei processi di globalizzazione, è quindi letteralmente piombato su società incompiute, troppo avanzate per essere ritenute arcaicizzanti ma ancora troppo frenate per definirsi secolarizzate. Il collasso dei sistemi di Welfare State locali, fortemente legati al clientelismo e al patrimonialismo dei gruppi di potere, ha innescato spinte centrifughe, che hanno offerto all'islamismo spazi altrimenti insperati. Nella controideologia dei fondamentalisti il laicismo è quindi raffigurato e risolto come elemento di una congiura dell'Occidente ai danni delle comunità autoctone, in funzione di una perdurante colonizzazione culturale. È stato osservato, al riguardo, come la specificità delle società arabo-musulmane contemporanee, benché estremamente diversificate tra di loro, stia nel fatto che esse presentino un'estrema difficoltà a plasmarsi secondo la razionalità degli Stati nazionali moderni, mentre le tendenze alla ricostruzione di comunità primordiali siano dappertutto, se non le più forti, per lo meno quelle produttrici delle maggiori tensioni. Nella dialettica negativa tra mancato radicamento nazionale e sradicamento globale quello che resta, agli occhi dei più, è il fallimento del primo e l'infelice successo del secondo, simboleggiato, anche nelle primavere arabe, dal tema persistente dell'oppresso, mostazafin, il derelitto come eletto, ossia come forza della storia. Peraltro, il problema del fondamento del potere e, quindi, in immediato riflesso, della natura dello Stato "giusto ed equo", poiché in accordo con il dettato coranico, accompagna tutta la storia musulmana, a partire dalla frattura tra sciiti e sunniti, tra imam e califfi, essendo l'epitome manifesta della contrapposizione sociale tra interessi in persistente conflitto i quali, attraverso il linguaggio della religiosità, già nel passato trovavano così il modo per esprimersi nello spazio pubblico. Il fatto che questo elemento ritorni prepotentemente non indica la rivincita della religione ma la sconfitta dell'auto-

nomia della politica. Il che, segnatamente, non è un problema solo per l'Oriente ma anche per l'Occidente, benché quest'ultimo lo risolva attribuendo alla sfera economica un ruolo ordinativo che non le apparterebbe comunque.

L'edificazione di una società islamica in accordo con la morale religiosa rimane per gli islamisti, quindi, l'esclusivo percorso di civilizzazione possibile. La radicalità, da questo punto di vista, indica etimologicamente il rifarsi ad un'unica radice possibile, l'Islam medesimo. Il quale è presentato come entità unitaria, benché storicamente sia stato, in realtà, variamente declinato, anche in modi tra di loro apertamente contraddittori. Poiché la posta in gioco non è mai l'interpretazione ma chi è legittimato a costituirne la fonte ultima. Non a caso si può parlare di fondamentalismo, al di là della sua dimensione sociologica, storica, politica e sociale, rifacendosi al problema del fondamento di chi decide cosa sia giusto e cosa invece non lo sia. L'islamismo radicale ruota intorno a queste sfide, non avendo superato la separazione – sempre incerta, peraltro – tra la sfera della politica e quella della religione nel processo di produzione di una morale pubblica. E la sua forza, nelle sue molteplici manifestazioni, è tanto più enfatizzata dal momento che i tentativi di dare corpo nelle società arabo-musulmane a un moderno sistema di Stati nazionali, efficacemente inserito nel circuito delle relazioni internazionali, di fatto va fallendo. L'idea radicale sta nella sfida all'egemonia dell'interpretazione, ossia contro le figure che sono chiamate ad esercitarla, poiché le rivolte dei dominati avvengono comunque all'interno di un quadro cognitivo e culturale di riferimento condiviso con il sistema di dominio, al quale si contesta tuttavia la legittimità di continuare a dirsi interprete della realtà. In gioco non è la necessità di un sistema di legittimazione, bensì chi sia deputato a farsene interprete. Non possono essere i chierici di "regime" (gli intellettuali); men che meno le figure istituzionali emerse dallo sviluppo degli apparati della pubblica amministrazione. Così come neanche i sapienti della tradizione ancestrale. Poiché la sovranità dell'interpretazione riposa in Dio stesso, che ne fa dono a chi riesca nell'intento di meglio cogliere il suo disegno provvidenzialistico, raccordandolo ai bisogni della collettività. In ciò riposa la dimensione populista del radicalismo contemporaneo.

L'islamismo, infatti, invoca il ritorno alla fede primigenia ma è essenzialmente un moderno movimento di mobilitazione. Di fatto reinventa la tradizione rinviando

do permanentemente all'ossessione per la sua autenticità. Il suo dispositivo normativo, infatti, è duplice: da un lato rimanda alla ricerca di un passato mitologico da ripristinare in toto; dall'altro dichiara come inesaurita qualsiasi ricerca, definendola insufficiente o inadeguata, a prescindere dagli esiti concretamente ottenuti, di volta in volta. Ragion per cui da ciò deriva la persistente mobilitazione dei militanti e degli aderenti, ai quali è richiesta una spasmodica partecipazione verso un "obiettivo finale" che ancora non è stato raggiunto. Il nocciolo del fondamentalismo non sta in ciò che promette, ma nella capacità di indurre gli affiliati a cercare di tenere fede a tale promessa, convincendoli della necessità di ripetersi negli sforzi, per adempiere veracemente a tale impegno. Che, come tale, è totalizzante, occupando di sé ogni aspetto della loro esistenza. A conti fatti, nel conflitto tra religione e politica, benché il fondamentalismo si renda interprete della prima come tramite della seconda, ribadendone l'apparente primato e facendosi promotore di una idea di Stato totale a fondamento etico, di fatto ribalta i ruoli e le relazioni di primazia, portando alla politicizzazione totale della religiosità.

La modernità dell'islamismo la si misura non solo nelle istanze ideologiche che lo connotano ma anche nei quadri militanti. Le sue schiere sono spesso composte da giovani di estrazione sottoproletaria, urbana, di fatto vittime dei processi di modernizzazione incompiuta. Le élites sono costituite da altrettanti giovani, perlopiù di estrazione sociale piccolo o medio-borghese, spesso però in fase di retrocessione nella scala sociale. Per gli uni e per gli altri il dato generazionale si coniuga alla marginalizzazione economica, d'origine o acquisita. Per molti di essi, la formazione religiosa, in origine, è un elemento secondario se non irrilevante. Chi ha studiato ha seguito un percorso umanistico o scientifico ma comunque ispirato ai saperi laici o secolarizzati. Solo successivamente avviene l'incontro con la mobilitazione politico-sociale di matrice islamista. Anche da ciò nasce quel movimento contro la tradizione che è parte integrante del radicalismo. Il quale, per potersi legittimare, ha bisogno prima di contendere e quindi di sottrarre il potere normativo e di giudizio alle fonti tradizionali dell'Islam, autonominandosi, sul campo, soggetto del cambiamento e convalidandosi autonomamente come autentico interprete della dottrina. Durante la guerra fredda l'islamismo è stato un soggetto relativamente marginale nella scena politica, occupata invece dal confronto

tra i modelli di sviluppo promossi dall'Occidente liberaldemocratico e l'utopia reale del comunismo. Neanche all'interno del vasto magma "terzomondista", per come era venuto costituendosi tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, il ricorso alla religiosità come veicolo di produzione e promozione della politica aveva trovato sufficiente riscontro. Semmai, lo sforzo di istituire Stati nazionali, sulle ceneri dei processi di colonizzazione, si era orientato nel senso di trovare nuovi baricentri e nuove fonti di legittimazione oltre la religione in quanto tale, intesa da molti come un elemento non solo tradizionalista, e quindi non in linea con l'idea di movimento collettivo di quegli anni, ma anche quietista, nel senso di acquiescente ai vecchi ordinamenti costituiti. Che erano, perlopiù, di derivazione coloniale.

Il progressivo fallimento di questo tentativo ha invece aperto varchi, altrimenti impossibili, per il fondamentalismo islamista. La sua natura è, oggi, quella di pensarsi e di offrirsi come ideologia universalista, in grado di contrastare la globalizzazione mercatista, l'omologazione culturale e il liberismo senza freni delle classi dirigenti internazionali. Ciò facendo, si alimenta di paradossi, che sono alla sua stessa radice: parla un linguaggio inclusivo quando però non contempera in alcun modo il pluralismo culturale, ritenendolo semmai un segno di decadenza; rinvia alla tradizione quando di essa mina, per necessità propria, le fondamenta stesse; è innervato dentro i processi di globalizzazione universalista, dei quali è per più aspetti uno specchio capovolto, ma pratica, all'atto concreto, politiche fortemente particolariste, ossia concentrate sulla dimensione locale in cui si trova ad operare e sugli interessi che vi sono raccolti (essendo l'Islam un universo di realtà locali, accomunate da un rimando religioso condiviso ma, in buona sostanza, fortemente diversificate al loro interno). Di fatto promuove un modello plurale ma tutto fuorché pluralista.

Ciò che l'islamismo contesta è la separazione tra politico e religioso nei termini di una profonda crisi di legittimità. La quale indica la frattura tra umma, la comunità dei credenti, e Dio, ossia il legame tra giustizia e legittimità, due parole chiave nella definizione del potere. Il governo è "giusto" se ispirato dalla parola di Dio, la quale si innerva nella Legge religiosa. Mentre storicamente, laddove si celebra la decadenza, il fondamento del governante diventa il potere medesimo. Con un capovolgimento di senso, inteso come catastrofico dagli islamisti. Il potere mal governato è quello empio. L'empietà si basa sull'assenza di legittimazione divina (che conduce alla mancanza di giustizia terrena), ma anche sul quietismo dei governati, che rico-

noscono come immutabile il potere costituito. Il radicalismo si pone in rotta di collisione contro questa situazione. Afferma che lo stato delle cose va radicalmente mutato, ristabilendo l'ordine "naturale", ossia divino, dei fattori. La qual cosa implica l'attivismo dei governati, il loro impegno concreto nel mutamento. Non come atto di libera scelta bensì di servo arbitrio nei riguardi di Dio, ovvero nei confronti dei suoi sinceri servitori raccolti nel movimento islamista. All'idea di ordine, quindi, viene sostituita quella di conflitto permanente. Dentro il quale si riannoda il nesso tra legittimità e giustizia. Il riscontro di tale condizione è offerto dall'affermazione militante (e combattente) del movimento. La forza non è un prodotto umano ma un dono divino. Se il movimento vince è perché rappresenta Dio, è parte del disegno universale. Mentre il governante empio basa se stesso sul potere-potenza, quello che promana dall'uomo, l'autorità legittima si fonda sul potere-autorità che deriva dall'ultraterreno.

I Fratelli musulmani sono l'epicentro ideologico e storico di questa svolta attivista. Non a caso nascono nel 1928, quando il riscontro che il Califfato ottomano era definitivamente tramontato diventa disagio insopportabile, alla ricerca quindi di uno sbocco politico. Il programma che avanzano è di ribaltare la sfida della modernità, intendendo la pratica islamica non come un culto bensì come una totalità. Si ha uno Stato islamico quando esso coincide in tutto e per tutto con la comunità dei "perfetti credenti", che si ispira alla piattaforma della Fratellanza: "Dio è il nostro programma; il Corano è la nostra Costituzione; il Profeta il nostro leader; il combattimento sulla via di Dio la nostra strada; la morte per la gloria di Dio la più grande delle nostre aspirazioni". Centrale, nel messaggio del movimento, è il richiamo interclassista, che rimuove integralmente gli interessi materiali contrapposti e i conflitti che ad essi si accompagnano. Gli uni e gli altri sono presentati come fratture inaccettabili rispetto all'obiettivo di unificare l'Umma, che saprà da sé dare delle risposte alle tensioni della modernità. Si tratta, per l'appunto, di islamizzare la modernità, soprattutto dal momento in cui quest'ultima ha dato fuoco alle polveri di tensioni sociali per le quali sembra non avere concrete risposte da offrire. Con la Fratellanza si manifesta la natura combattente dell'islamismo radicale, che sfocerà poi nello jihadismo. Solo chi è pronto al sacrificio di sé, divenendo un martire (shahīd), può accedere alla piena comprensione della radicalità

dell'islamismo. Fatto che chiama in causa il jihad come sforzo attivo. Ai maestri e agli esegeti della tradizione viene invece contestata la lettura formalistica e quietista dell'identità musulmana. La differenza nei confronti degli ulema, i dottori della Legge, i giurisperiti, si fa diffidenza e poi rifiuto integrale. Nella loro lettura del Corano riposa la deviazione contro la quale si deve combattere.

Sayyid Qutb (1906-1966) è il vero sistematizzatore dell'ideologia radicale, quando si concentra su alcuni concetti cardine come jāhiliyya (ignoranza), fitna (disordine), hakimiyya (sovranità), 'ubudiyya (adorazione), hijra (rottura), umma (comunità), jihad (combattimento sulla via di Dio), haraka (movimento), fiqh haraki (diritto dinamico). Si tratta di un reticolo di concetti su cui lo studioso e militante egiziano ricostruisce integralmente il pensiero politico islamico, trasformandolo in fattore di mobilitazione islamista. Alla tradizionale dicotomia georeligiosa tra Dar al-Islam (la "casa dell'Islam", laddove il potere è detenuto dai musulmani) e Dar al-harb (la "casa della guerra", abitata dai non musulmani) Qutb, dichiarando tale divisione superata nei fatti, antepone la pressante denuncia del fatto che il nemico sia già in "casa", tra i musulmani, costituendo una sorta di "occidente interno". È questo un passaggio ideologico capitale, poiché introduce, legittimandolo una volta per sempre, il tema di fondo della necessità di purificare il corpo della società affinché si pervenga alla "verità". L'umma può essere ovunque e in nessun luogo. È abitata solo da chi è transitato verso uno stadio di purificazione dalle scorie dell'ibridazione. Tema suggestivo, estremamente militante, poiché richiede a qualsiasi "buon musulmano" di interrogarsi permanentemente sulla propria condizione di inadeguatezza, sulla necessità di votarsi costantemente alla "causa", di seguire nello sforzo di donarsi ad essa, pena la propria incompiutezza. E la causa coincide con chi dà ad essa un nome, ossia con le élites politiche del movimento radicale. Di fatto la comunità dei credenti coincide, in tal modo, con quella dei militanti. Il jihad, lo "sforzo, il combattimento sulla strada di Dio", si nutre quindi di questa continua tensione, diventandone il completamento. I regimi empici vanno affrontati non solo con la predicazione del Libro ma con la soluzione della spada. Non si tratta più di difendere qualcosa di esistente; semmai si tratta di costruire quel che ancora non esiste o si dà in forma incompiuta.

L'idea di jihad in Qutb si articola, dunque, come forma definitiva, compiuta della guerra civile di religione in corso a livello planetario, e quindi anche nei Paesi che si vogliono musulmani, e che trova nell'islam

radicale il suo partito combattente. È guerra civile quella che si combatte al tempo della jahiliyya, ossia dell'ignoranza e della malafede. La codificazione sunnita, esauritasi con il X secolo, non è più sufficiente poiché, nei suoi anacronismi, si rivolge a qualcosa che non c'è ancora e, nel medesimo tempo, non c'è più: lo Stato della rettitudine. Si impone semmai un diritto dinamico, il fiqh haraki, dal carattere tanto transitorio quanto aggressivo, che risponda all'empietà e che faccia piazza pulita del disordine. Qualcosa che rimanda alle licenze del diritto rivoluzionario, come era stato tematizzato cento e più anni fa, dove la liceità dei gesti la si costruisce sulla canna del fucile. E con esso necessita il riconoscimento della necessità di un permanente stato di emergenza, dove la figura cardine diventa il combattente per la fede. Più che al passato il militante-miliziano guarda peraltro al futuro. Non sono le sentenze dei giureconsulti e dei dotti a fare l'Islam; sono semmai i combattenti, dalle cui azioni sgorga il diritto dinamico in quanto tale. Qui si dispiega il radicalismo: non in un rimando alla tradizione che, per più aspetti, viene invece stravolta, bensì nella sospensione dello stato di diritto islamico e nella sua sostituzione con la norma "creativa" di un movimento che si vuole al passo con il tempo presente perché rivoluzionario. Da questa sospensione, che per gli islamisti è dettata dalla coerenza della necessità, derivano le licenze di condotta che portano anche a gesti eclatanti ed estremi. La responsabilità non è di chi li commette, ma di chi mette i credenti nella condizione di doverli commettere.

Per il radicalismo l'islamizzazione, delle società così come degli individui, è il prodotto essenzialmente di un atto politico, ossia della conquista del potere. La politica, in questo caso, ha una triplice matrice. Non è funzione di rappresentanza, ovvero non si pone il problema di raccogliere e organizzare il consenso, poiché per l'islamismo questo non è il prodotto di una persuasione bensì il risultato di un riconoscimento, quello che è implicato dal fatto che la religiosità radicale sia l'unica e possibile forma di Islam praticabile; non esiste quindi nessun pluralismo, essendo semmai questo indice di corruzione dell'idealità e della moralità. Inoltre, il campo politico viene fatto coincidere, almeno in un primo momento, con l'azione del movimento che si adopera nella conquista del potere e poi, una volta raggiunto questo obiettivo, con lo Stato. La sovrapposizione tra fazione militante e apparato pubblico ricalca, per alcuni aspetti, l'esperienza dei partiti

comunisti del Novecento. Il terzo elemento è l'estensione, pressoché infinita, del campo della conflittualità e, insieme ad esso, della contrapposizione amico/nemico. Il fattore coercitivo è strategico: solo l'intervento dall'alto, fortemente impositivo, può mettere ordine in società "infettate" dall'ignoranza, dall'incoscienza e dalla penetrazione dei falsi valori occidentali. Si impone perché queste comunità sono realtà ormai atomizzate, parzialmente o completamente aliene dal disegno olistico islamico, dove invece le parti debbono coincidere armoniosamente nel tutto. La scelta neotradionalista di intervenire invece dal basso, islamizzando progressivamente la comunità per poi porsi il problema della conquista del potere, è intesa dai radicali non solo come inefficace bensì erronea, contribuendo semmai a potenziare il caos dominante.

Per il fondamentalismo l'opzione della forza non è una delle diverse possibili ma il nocciolo della propria posizione. Ricorre la suggestione, in questo caso, della violenza come levatrice della storia, in quanto luogo di incubazione del mutamento. Il jihad, nella lettura che viene in tale modo valorizzata, è un combattimento non solo morale e spirituale ma militare e missionario verso l'affermazione dell'Islam e della sovranità di Dio. Se sul piano della teologia musulmana il jihad indica soprattutto i limiti di ciò che è consentito per la difesa integrale dell'islamicità, nella lettura radicale, sovversiva, stravolta è invece un mezzo che si fa fine, diventando a tutti gli effetti la difesa non di qualcosa, e neanche di qualcuno, bensì di Dio stesso. L'assolutezza apocalittica di questo approccio coniuga l'idea di una guerra civile permanente con la necessità per il combattente di depurarsi dalle scorie di un falso pietismo; rinnova la contrapposizione tra Male assoluto e Bene totale; enfatizza il nesso tra violenza e spiritualità, laddove lo spirito missionario si esprime non nella parola ma nel gesto, non nella persuasione bensì nella coercizione, non nella predica ma nell'esempio eclatante. È ancora una volta la tematizzazione della guerra rivoluzionaria, dove però il movimento diventa il fine assoluto e la militanza l'unica forma di fede possibile, al di fuori della quale c'è solo l'oscurità dei tempi dell'ignoranza.

La concezione aggressiva ed offensiva dello jihad trova il suo punto di massima espressione, una sorta di epitome totale, nel cosiddetto "martirio". Se nell'Islam il suicidio è proibito, la morte sulla "via di Dio", il sacrificio di sé nel nome di Allah, ovvero per la realizzazione del suo disegno, è invece degno della sua considerazione. "Shahīd" è la parola araba con la quale si definisce chi si incammina sulla strada di Allah immolandosi. La radice etimologica rimanda a "testimone", che a sua volta rinvia al più complesso concetto di

jihad, il cui significato non può essere letto in chiave univoca. Raccogliendo e legittimando sia gesti offensivi che atti difensivi. Se nella pubblicistica occidentale l'immediato accostamento è agli attentati suicidi, ossia ai cosiddetti "kamikaze", nella logica islamica, invece, vi è una più articolata stratificazione di significati, per l'appunto legati alla variabilità con la quale si intende il jihad. Lo shahīd è colui che per definizione porta avanti l'impegno sacro e doveroso di lottare per l'affermazione della fede. Un impegno che può prefigurarsi talvolta come una guerra dovuta (mai però santa, espressione estranea alla dottrina giuridica islamica tradizionale). Tuttavia, le divergenze sull'interpretazione (e quindi sull'estensione) della funzione testimoniale attiva non mancano. Anche in ambito musulmano c'è chi discute circa la liceità del ricorso alla forza, essendo assai labili i

confini tra una lecita azione di jihad, anche quando essa sia nel concreto estremamente rischiosa per la propria vita, e il suicidio, assolutamente vietato invece fin dall'epoca del Profeta Maometto. Il radicalismo islamico, tuttavia, salta a piè pari le disquisizioni in materia. Così come piega ad una concezione univoca il termine, altrimenti in sé polisemico, di jihad, che si raccoglie invece sotto l'ampia radice che deriva da g-h-d, ossia "esercitare il massimo sforzo" nel perfezionamento della propria fede così come nella sua imposizione ad altri. Benché abbia sempre un significato militante, tuttavia non va necessariamente inteso nell'accezione militare. Durante il periodo della rivelazione coranica, quando Maometto si trovava a La Mecca, il jihad rinviava all'esercizio interiore indispensabile per accedere alla comprensione del significato di Dio. Solo con il trasferimento da La Mecca a Medina, l'Egira, e con la fondazione di uno Stato islamico, si addivenne al combattimento difensivo. Il Corano, nelle sue Sure, fa diversi rimandi al qital, lo "stato di guerra". Che tuttavia, a sua volta, può essere inteso con significati alternativi. Per certuni è autodifesa, per altri è riconoscimento della condizione di violenza che vige contro l'Islam (senza che ciò implichi necessariamente una risposta di identica natura), per altri ancora è invece la legittimazione piena alla lotta armata. Di tradizione si richiama il grande jihad interiore, che si rivolge alla dimensione individuale, dove alla persona è richiesto l'impegno continuo per purificarsi, seguendo la via maestra dell'insegnamento divino. Vi è poi il piccolo jihad, che rimanda alla guerra legale, ovvero legittimata dalle condizioni di aggressione, nel quale il combattimento armato è invece previsto ma prevalentemente a scopi difensivi.

Più in generale, il termine "jihad" è comunque evocativo di "sforzo", ossia qualcosa che demanda all'impegno persistente verso l'adempimento integrale dei propri obblighi. La sua concezione è dinamica poiché dinamico è il quadro di riferimento in cui la religione musulmana si inserisce. Le dottrine concordano sulla legittimità di un jihad difensivo, laddove esso consista nella difesa militare della comunità islamica quand'essa sia assediata oppure offesa dal nemico. Così in epoca coloniale, laddove le popolazioni musulmane insorsero contro la presenza degli occupanti. Per più aspetti questa condotta può, a rigore di logica e di diritto internazionale, essere ricondotta al diritto di resistenza armata contro l'occupazione. Così nel caso dell'Afghanistan del 1979, invaso dall'Unione Sovieti-



Ettore Illigriani, *Luna sulla città*, Collezione privata

ca, quando un'argomentata fatwa, ossia il pronunciamento autorevole di un giureconsulto, a ciò autorizzato, emessa ad Abd Allah Yusuf al-Azzam (destinato a condizionare il pensiero e le scelte di militanti del radicalismo islamico come Ayman al-Zawahiri e Osama bin Laden) dichiarava necessaria l'azione contro i *kuffār*, i miscredenti. In terra afghana ma anche, ed è quest'ultimo un aspetto non secondario, contro Israele. L'aspetta la lotta contro le singole "occupazioni" e quella della Palestina storica, quest'ultima intesa come la madre di tutte le battaglie, è la saldatura ideologica più preziosa per giustificare i gesti del presente. In questo quadro si posiziona il jihad offensivo, laddove esso indica non più la difesa di qualcosa di già esistente bensì l'aggressione e la conquista in chiave espansiva. Anche qui dottrine e, soprattutto, interpretazioni divergono. L'Islam sunnita lo può contemplare ma non come obbligo per il singolo fedele (*fard'ayn*) bensì come vincolo religioso per l'intera comunità (*fard kifaya*). In realtà, il vero passaggio critico è costituito non dalla dimensione dottrinale bensì dalla legittimità della pronuncia. Qui si innerva, ancora una volta, l'azione del radicalismo islamico, alla ricerca continua di uno spazio di autolegittimazione. Poiché in società dove l'elemento religioso è immanente alla sfera pubblica ma non esiste una chiara linea di trasmissione gerarchica, chi riesce a ricavarci un ruolo in tal senso è destinato ad esercitare un potere rilevante. A causa della mancanza di un'organizzazione ecclesiastica all'interno della vasta maggioranza dei musulmani, qualsiasi aderente potrebbe, quanto meno in linea di principio, autoproclamarsi esperto in materia di religione e dichiarare un jihad difensivo per mezzo di un pronunciamento. Il cui riconoscimento di validità, e gli impegni che così ne deriverebbero, rimangono comunque a discrezione di coloro che ricevono il messaggio. La scomparsa del Califato come istituzione unitaria nel 1924 (titolo che gli Ottomani detenevano dal 1517) ha accentuato, sul piano politico, tale condizione. Gli Stati nazionali, che in via teorica sarebbero gli unici a potere vantare una funzione di questo genere, sono considerati dall'islamismo radicale come entità destituite di legittimazione, ossia non rappresentative dell'Islam. In tale vuoto non di potere-potenza ma di riconoscimento del potere-autorità, i movimenti militanti si sono ricavati una nicchia importante, quella che gli deriva dall'essersi assunti lo status di detentori di un'autorità di fatto.

Concretamente, la teologia del martirio ha trovato campo fertile laddove ha rappresentato un sicuro corrispettivo ideologico all'agire politico e, in immediato riflesso, della legittimazione di quei poteri che nell'azione permanente trovano il loro fondamento. Lo sciismo

rivoluzionario (a fondamento del quale c'è la tradizione del sacrificio del terzo imam a Kerbala), rompendo con la tradizione quietista, nella seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso inizia a presentarsi pubblicamente come religione della lotta contro l'ingiustizia. Ciò facendo incentiva la mobilitazione che, a sua volta, porta con sé l'idea che la giustizia sia il prodotto non dell'attesa bensì dello scontro. In questa dinamica, ciò che conta non è mai l'uno, il singolo, il pio credente ma, ancora una volta, secondo quella che diventa una costante nella logica radicale, la comunità. Il sacrificio individuale verrà compensato non solo nell'ultraterreno musulmano, ma dal successo in questo mondo del gruppo per il quale si dona se stessi, ossia dal raggiungimento dei suoi obiettivi. La soggettività del fedele si inverte nell'aderenza alla prassi dell'organizzazione, che detta i valori fondamentali e il modo di trasferirli in prassi. La dialettica tra individualità e comunità sta quindi alla base della valorizzazione del martirio. E diventa una delle chiavi fondamentali nel successo del regime khomeinista, prima con la rivoluzione contro lo shah e poi nella lotta, tra il 1980 e il 1988, contro l'Iraq di Saddam Hussein. Ad imprimere una svolta in tal senso è la nascita dell'Organizzazione per la mobilitazione dei diseredati, la Bassidjé Mostazafin, costola delle Guardie rivoluzionarie sciite. Si tratta di un movimento connotato sia dal punto di vista sociale (raccolgendo perlopiù elementi provenienti dagli strati più modesti della società iraniana) sia generazionale (con una forte prevalenza degli adolescenti). È lo specchio della potente, tumultuosa e violenta politicizzazione che tra il 1975 e i primi anni Ottanta ha travolto l'intera società. Ad una generazione di giovanissimi si chiede di diventare protagonisti della scena collettiva, immolandosi contro le truppe irachene. E il risultato è irresistibile, rompendo gli argini del tradizionalismo musulmano, svellendo le difese delle famiglie – che si vedono sottrarre i figli, volenterosi miliziani della nuova formazione da combattimento –, capovolgendo le gerarchie sociali consolidate a favore di un potere che si presenta come rivoluzione in cammino.

Dietro la mistica della lotta (e della morte), della ricerca della purezza attraverso il sacrificio della propria persona, del "soldato politico", del giovane come autentico detentore di un sapere esclusivo, quello che gli deriva dal non essere stato contaminato dal vecchio regime, ma anche della "comunità del fronte", dell'unione tra coloro che hanno vissuto le medesime esperienze, tornano i temi dell'avanguardismo, dell'arditismo e del combattimento come fine in sé che in Europa già i fascismi avevano fatto propri con profitto. All'esercizio si sostituisce in tale modo la milizia, alla guerra la mili-

tanza armata, allo scontro il sacrificio, alle istituzioni cristallizzate il movimento giovanile. Mentre l'esercito ragiona di strategie i basidji si immolano. Questa meccanica si riproduce da subito nel conflitto libanese del 1982, quando dalla valle della Beka'a la presenza militante sciita si espande verso il sud del paese. Hezbollah, il "partito di Dio", destinato a egemonizzare il Libano meridionale, si struttura in quei frangenti, diventando poi un attore politico di primaria grandezza. Sarà proprio l'anno successivo che gli shahid locali attaccheranno, con una serie di attentati suicidi, i presidi americani e francesi, oltre a quelli dei propri avversari interni. Negli anni successivi il medesimo fenomeno inizia a proporsi anche tra i sunniti. L'epicentro è la lotta contro l'"entità sionista" condotta da gruppi come Hamas e Jihad islamica, a Gaza come in Cisgiordania. Una lunga stagione di uomini-bomba, che si fanno esplodere nelle città israeliane, diventa il suggello del fatto che la lotta politica non è più quella voluta dai vecchi gruppi raccolti sotto l'ombrello dell'Organizzazione per la liberazione della Palestina. Tanto più dal momento che essa sta conducendo un lungo e complesso negoziato con Gerusalemme. Di fatto, con l'esplosione della seconda intifadah, a partire dal 2000, molto più violenta e militarizzata di quella precedente, conclusasi nel 1993, il ruolo degli uomini-bomba diventa rilevante nella conduzione delle diverse operazioni terroristiche. Significativa è l'adozione di una forma di comunicazione delle proprie ultime volontà basata sul testamento mediatico. Ogni candidato al "sacrificio" registra un video dove spiega le motivazioni del suo gesto a venire, attraverso la recitazione di brani del Corano e il lancio di invettive, che viene poi diffuso non solo all'interno della comunità palestinese ma anche nel circuito dell'informazione occidentale. Ancora una volta il nesso tra apparente arcaicità del comportamento (il morire uccidendo barbaramente negli innocenti) e la modernità dei mezzi con i quali lo si veicola e lo si enfatizza, conferma la saldatura che nel radicalismo islamista si dà tra ricorso alla violenza e sua diffusione in funzione promozionale dell'organizzazione militante.

Quello che il radicalismo ha pienamente inteso è che in situazioni sociali e politiche immobili, dove i gruppi di interesse sono, a loro volta, inamovibili e una parte consistente della popolazione, soprattutto se giovane, vive un'insopportabile marginalità, lo sbocco al comune senso d'impotenza è il ricorso alla forza. Improprio per il singolo, destinato nel qual caso a rimanere isolato e a pagarne il prezzo. Ma del tutto plausibile e lecito, agli occhi di molti, se perpetuato attraverso la corresponsabilizzazione e la condivisione che l'appartenenza ad una organizzazione politica, che si

presenta come contropotere, offre a chi ne è parte.

La questione del conflitto israelo-palestinese attraversa tutte le vicende legate all'evoluzione del milieu islamista. Se è vero che il bersaglio specifico sono i gruppi dirigenti nazionali dei Paesi musulmani, la lunga durata del confronto tra la comunità arabo-palestinese e quella ebraica prima e israeliana poi è una sorta di suggello nel medesimo tempo simbolico, ideologico e teleologico. In sé raccoglie, come una sorta di precipitato onnicomprensivo, tutte le dinamiche perverse dei conflitti mediorientali. A partire dall'investimento di significati – molto spesso impropri – che su di esso sono stati fatti nel corso del tempo. È per eccellenza, dal punto di vista islamista, la sintesi dell'"empietà". E diventa, per il radicalismo, un vero e proprio campo semiologico – oltre che terreno concreto di scontro – su cui costruire le proprie narrazioni. Il punto di partenza, per l'islamismo, è la storica sconfitta del 1967, quando le truppe di Nasser furono ricacciate oltre il Canale di Suez e Israele si trovò, da quel momento, ad amministrare una parte di territorio due volte più ampia dei suoi originari confini armistiziali. Sulle cause di questo esito catastrofico, le pronunce per parte arabomusulmana sono tante. Tra queste, negli anni Settanta prendono piede le interpretazioni che condannano gli sconfitti in quanto colpevoli di non avere seguito la "retta via" islamica. Più che per il loro aspetto di biasimo risultano convincenti nel momento in cui affermano che ad essere stata perduta è una battaglia, non la guerra totale contro i nemici. Ciò a cui si trovano dinanzi gli sconfitti è una prova, alla quale si può dare una risposta vittoriosa con l'impegno militante, sconfiggendo nel medesimo tempo il senso di disillusione che nel mentre è sopravvenuto. Soprattutto, il radicalismo che va affacciandosi sulla scena politica, rafforza il convincimento che quella che è in atto sia una lotta dai tratti apocalittici, uno scontro tra il Bene e il Male. La possibilità di identificare il secondo con qualcosa dai tratti definiti una volta per sempre, il "sionismo", è poi un elemento galvanizzante.

Non di meno questo percorso si intreccia con l'accresciuta fragilità delle élites laiche, incapaci, dopo gli anni promettenti della decolonizzazione, di pensare a progetti politici in grado di dare sostanza alle promesse e alle aspettative collettive. Non è un caso, infatti, se vi sia da sempre un intreccio tra rafforzamento della proposta fondamentalista e indebolimento di quella modernizzante. Alle strade sempre più incerte delle vie nazionali all'emancipazione, dei socialismi arabi e dei pa-

narabismi si sostituisce così una nuova certezza, quella del “ritorno” all’Islam. Più che reviviscenza religiosa è il rifugio dei disincantati. In realtà, per un primo periodo di tempo, corrispondente a buona parte degli anni Settanta, le organizzazioni islamiste vengono tenute sotto osservazione dai poteri pubblici ma represses soltanto in alcuni casi. Il calcolo politico, particolarmente evidente nell’Egitto di Sadat e dei Fratelli musulmani, è che queste possano concorrere ad indebolire le opposizioni di sinistra. Il terreno che contendono ad esse, infatti, è il medesimo: la rappresentanza delle grandi periferie urbane, con l’immenso esercito di sottoproletari e diseredati; l’associazionismo studentesco e universitario, in Paesi composti da una quota molto elevata di popolazione in età scolare; segmenti del ceto medio commerciale, questi ultimi però tra i più refrattari, in un primo momento, salvo poi venirne sedotti per la concezione mercatista e liberista dominante tra gli islamisti sul versante economico. Il decennio è contrassegnato dall’incremento e dalla proliferazione di gruppi radicali. Si tratta del processo che avrebbe posto le premesse per la loro dirompente ascesa sul pubblico proscenio un decennio dopo. Come in Egitto anche nell’Iran della rivoluzione khomeinista la concorrenza si consuma a sinistra. Per meglio dire, chiama in causa lo svuotamento della rappresentanza popolare che era stata esercitata, fino ad allora, perlopiù dalla sinistra laica. Quanto meno dal momento della decolonizzazione e nei tortuosi percorsi di costituzione di identità nazionali incerte e incompiute. È proprio l’impossibilità di dare fiato a Stati nazionali definiti, ovvero solidi nel loro radicamento e nel seguito sociale, con sistemi di Welfare State in grado di andare oltre i particolarismi e i clientelismi dominanti, a segnare non il declino del notabilato patrimonialista bensì di quello delle forze progressiste, candidatesi, a cavallo di due guerre mondiali, a guidare la trasformazione sociale del Medio Oriente.

Il decennio che si inaugura con la Guerra dei Sei giorni, nel 1967, per finire con la costituzione della Repubblica islamica dell’Iran, nel 1978, è contrassegnato dalla contesa che va un po’ ovunque istituendosi e lievitando tra partiti socialisti o di estrazione marxista, da un lato, e movimenti islamisti. La posta in gioco è la legittimazione a raccogliere il consenso della grande parte di collettività quasi sempre di estrazione umile. Un segmento significativo, se non preponderante, delle società locali, che dai fenomeni di national building e di modernizzazione ha assai raramente ricavato dei benefici tangibili. Men che meno quell’emancipazione economica e culturale promessa dai partiti nazionalisti e della sinistra. Alla ricerca, quindi, di attori politici in grado di raccoglierne il disagio. Nell’Iran sciita

è emblematica la figura di un intellettuale come Ali Shariati (1933-1977), che concorre a riformulare i concetti della religiosità islamica in termini contemporanei, rivestendoli di significati che rompono con il quietismo tradizionalista, a favore di una concezione militante che, nella sua vasta eco, per tanti costituisce un invito alla mobilitazione collettiva. Da questo punto di vista, ancora una volta il radicalismo si presenta sulla scena ribaltando il neotradizionalismo e costituendone la rottura dei paradigmi consolidati. In campo sciita questo atteggiamento è ancora più marcato che nell’ambito sunnita. Shariati pone le premesse per realizzare la totalità religiosa, intesa non più come una sfera a sé, che si impossessa del campo della politica, bensì come un’ideologia compiuta, che investe ogni aspetto delle relazioni sociali. È il passaggio da quella che viene definita la “religione della sconfitta”, attribuita al clero sciita, amministratore di un quieto vivere al quale corrisponde la marginalità della popolazione, alla “religione della giustizia”, costruita dai combattenti, ossia da coloro che entrano comunque in gioco, indipendentemente dalla loro origine, nel nome dell’attivismo. Capitale è quindi la riassunzione, all’interno del nesso tra legittimità (del potere), giustizia (sociale) e riparazione (dei torti subiti), del rapporto conflittuale tra oppresso e oppressore, mostazafin e mostakberin. La dialettica sociale, con il riconoscimento dei differenziali di redistribuzione delle risorse e la richiesta di provvedere al superamento delle polarizzazioni economiche, è una fondamentale chiave di volta nel successo islamista. Poiché sottrae alla sinistra il cavallo di battaglia dell’egualitarismo, lo coniuga ad un discorso morale sulla società (linguaggio al quale molti ascoltatori sono sensibili perché immediatamente intelligibile) nel mentre enfatizza la rilevanza dell’impegno personale così come la necessità di sostituire le élites. Su questi presupposti ideologici il fondamentalismo islamista si offre anche come “religione della riparazione attiva” per i torti subiti, battendo il tasto della partecipazione diretta sotto la guida dei leader “ben ispirati”.

L’internazionalismo è, infine, un ulteriore ingrediente, soprattutto se legato al discorso antimperialista. Il tema del predominio satanico dell’Occidente, produttore e importatore dei fallimentari e degenerati modelli della modernizzazione, diventa così l’orizzonte entro il quale intendere, ancora una volta, i cambiamenti secolari come il segno di una rivoluzione collettiva, planetaria, prossima alla sua realizzazione. La forza della mobilitazione radicale sta nella capacità di rompere i crismi della tradizione invocandone un’interpretazione rivendicata come finalmente “autentica”, di contro a quella corrotta, imposta dai gruppi dirigenti al potere,

ma anche di sapere sfruttare a proprio beneficio il mutamento sociale che questi stessi hanno prodotto con le loro politiche, salvo poi rimanerne sopraffatti. In Iran i percorsi di modernizzazione autoritaria, a tratti brutale, hanno contribuito a indebolire, e spesso a dissolvere, strutture e soggetti delle comunità tradizionali. Così in altre parti del Medio Oriente come dell'Africa mediterranea, dove dalla decolonizzazione in poi l'accelerazione delle trasformazioni, a partire da quelle demografiche, non ha cancellato del tutto le vecchie relazioni sociali ma le ha comunque sottoposte a tensioni abrasive. In tutti i casi deriva comunque il fatto che il potere che promana da una anchilosata tradizione, il potere di interpretazione, dal quale deriva la legittimazione degli ordinamenti secolari, viene letteralmente stravolto. Al ruolo conciliante del quietismo si contrappone adesso quello conflittuale del percorso rivoluzionario. In questo caso la rottura avviene all'interno del nesso tra religiosità e prevedibilità, capovolto nel nuovo nesso tra trascendenza e militanza.

Il radicalismo si adopera quindi in una vera e propria reinvenzione della tradizione religiosa, attribuendovi un ruolo ordinativo e normativo che solo una narrazione in linea di diretta collisione con ciò che il tradizionalismo conservativo riesce ad offrire può, nei fatti, garantire a se stessa. Contro esso oppone quindi una concezione attivistica e partecipativa della comunità. Nessun pluralismo è peraltro contemplato, poiché l'adesione e la partecipazione non sono in funzione dello sviluppo di una pluralità di soggetti sociali, non adempiono alla differenziazione delle funzioni, dei ruoli e, di riflesso, delle identità, essendo semmai ancillari alla visione olistica che lo connota, dove le parti aderiscono simmetricamente all'unione. Qualsiasi elemento perturbante è denunciato come estraneo e, quindi, eliminato.

Questo assolutismo identitario è, alla resa dei conti, il prodotto del difficile incontro e del confronto con la modernizzazione incompiuta che i Paesi nei quali è diffuso il radicalismo hanno conosciuto nel corso del tempo. Non è alternativo alla globalizzazione socioeconomica e allo scambio culturale. Per più aspetti, semmai, ne costituisce una diretta ricaduta. Comunque, non ne è un'alternativa, ponendosi invece come la forma possibile della politica, oggi, in società dove la dissonanza tra aspettative e risultati è il tratto dominante nelle relazioni sociali. Se l'Europa sta conoscendo un'ondata di populismo, l'Oriente si confronta con il fondamentalismo. I due

fenomeni presentano reciprocità e specularità che richiedono d'essere ancora indagate, a partire dalla sostituzione della mobilitazione identitaria alla mancanza di mobilità sociale ed economica. È stato scritto che "Il pensiero politico, articolato in termini religiosi, del fondamentalismo dimostra come alla fine di questo secolo la religione sia stata ricondotta alla politica. Ma i fondamentalisti, per quanto fedeli, non sono soggetti motivati primariamente dalla religione [...] I pensatori politici del fondamentalismo si muovono [infatti] fra un sogno di modernità parziale e l'azionismo politico" (Tibi). Viene da pensare che l'islamismo, anche nelle sue versioni più paurose, brutali, gratuite, offensive costituisca la forma perversa non di un barbaro passato che ritorna ma di un presente che non scorre, ripiegato su di sé, vittima di una sorta di mito incapacitante, quello della non riformabilità dello stato delle cose, al quale si risponde con l'aggressività della disillusione e la tracotanza della prevaricazione. Ancora una volta, quanto meno sul piano culturale, tornano le suggestioni che furono celebrate nei nostri Paesi tra le due guerre mondiali, dai regimi totalitari.

Claudio Vercelli

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- P. BRANCA (a cura di), *Voci dell'Islam moderno*, Marietti, Genova 1991.
 F. BURGAT, *Face à l'islamisme*, La Découverte, Paris 1995.
 O. CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, PFNSP, Paris 1984.
 Y. CHOUËIRI, *Il fondamentalismo islamico*, il Mulino, Bologna 1993.
 S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.
 B. ETIENNE, *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 1998.
 R. GUOLO, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari 2002.
 R. GUOLO (a cura di), *Il paradosso della tradizione*, Guerini e Associati, Milano 1996.
 G. KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.
 G. KEPEL, *Jihad. Espansione e declino dell'islamismo*, Carocci, Roma 2001.
 F. KHOSROKHAVAR, *L'islamisme et la mort: le martyr révolutionnaire en Iran*, Éditions l'Harmattan, Paris 1994.
 F. KHOSROKHAVAR, *I nuovi martiri di Allah*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
 B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari 1991.
 E. PACE, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 1999.
 E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 1998.
 B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.