

Interrogare l'Islam*

KHALED FOUAD ALLAM

Due sono le grandi questioni che intendo affrontare oggi in questo mio intervento che ho scelto di intitolare "Interrogare l'Islam": da una parte la questione che riguarda il rapporto che intrattiene l'Islam con la violenza (simbolica e non simbolica), e dall'altra una riflessione intorno a quella che più volte ho chiamato "la grande crisi dell'Islam contemporaneo", legata anche alle manifestazioni e produzioni della sua stessa violenza.

C'è poi un terzo livello di relazionarsi con questa problematica, che scaturisce direttamente dalla relazione tra Islam e violenza e che ci fornisce la griglia di lettura necessaria all'analisi di fenomeni relativi alla produzione della violenza all'interno delle società. Ciò necessita a mio avviso il riferimento ad un mutamento profondo delle nostre società contemporanee, a un contesto storico che è oggi diverso da quello di vent'anni fa, che ha fatto sì che, in relazione all'Islam e a tutto ciò che ha a che fare con il fenomeno religioso, vediamo presentarsi nella relazione tra politica e società la grande problematica della violenza.

Inizierò dunque con questo terzo livello di lettura che ci permette di capire meglio ciò che sta succedendo nel mondo musulmano contemporaneo. Il contesto storico, a questo riguardo, è estremamente importante. Molti considerano l'11 settembre come un punto di rottura storico. Non c'è dubbio che esso segni l'entrata nel XXI secolo, ma esso definisce soprattutto, dal nostro punto di vista, l'abbandono di tutte le categorie politiche sulle quali la violenza politica si strutturava precedentemente, ovvero tutte quelle categorie legate alla guerra fredda e all'ordine politico precedente. Io credo però che, da questo punto di vista, ciò che è successo dieci anni prima dell'11 settembre, ovvero la caduta del Muro di Berli-

no, abbia molta più importanza, poiché segna in un certo senso il cambiamento di un paradigma sul quale la relazione tra storia e politica si era costruita lungo due secoli, dalla Rivoluzione francese alla fine del Novecento; un paradigma che si fondava su due categorie fondamentali per capire la visione della storia, la visione della produzione della violenza politica e della violenza nella storia: l'universalismo e l'uguaglianza. L'universalismo, inteso nel senso della filosofia dei Lumi, è la capacità delle comunità umane di trascendere le loro differenze per toccare qualcosa che sia universalmente condiviso. E questo ha a che fare con il criterio dell'uguaglianza e della libertà. Un'uguaglianza che non è soltanto economica, ma, seguendo l'antropologo Guy Demot, è intesa come capacità di pensare gli esseri umani uguali fra di loro, e ciò ci rimanda alla famosa frase di Rousseau, secondo il quale «l'uomo è nato libero e dappertutto è in catene». Sulla base di queste categorie possiamo leggere ad esempio i movimenti terzomondisti che hanno definito storicamente e filosoficamente parlando le loro lotte di liberazione (pensiamo ad esempio ai testi della Rivoluzione algerina degli anni Cinquanta che si riferiscono direttamente all'idealtipo della Rivoluzione francese, che riunisce la lotta di emancipazione all'universalismo e all'uguaglianza tra gli uomini). E tutto questo ovviamente ha dato una certa colorazione all'analisi della violenza, delle guerre, dei conflitti, della storia dell'umanità, nella sua relazione con la violenza.

Nel 1989 tutto ciò viene meno, e questo paradigma nell'analisi della produzione della violenza, questa griglia di lettura che ci fornisce un'architettura che spiega il come e il perché della lotta tra gli uomini, è sostituito da un altro che rovescia totalmente la prospettiva. Subentra tra le altre cose un nuovo lessico nel vocabolario politico dopo l'89, un lessico che una volta era unicamente utilizzato dagli specialisti e dagli esperti delle scienze sociali, e che ora entra in pieno nel vocabolario dei mass media; un lessico che ruota attorno ad una parola che ha sostituito poco a poco la griglia di lettura che definisce il rapporto tra storia e politica e l'analisi della violenza della politica: la parola *ethnos*, etnia. I conflitti che scoppiano subito dopo la caduta del Muro di Berlino, nei Balcani, in India, nella provincia del Gujarat (fondamentalisti indù contro fondamentalisti mussulmani), nell'Africa dei Grandi Laghi (Tutsi contro Hutu), in Algeria (mussulmani fondamentalisti contro mussulmani laici), ci dimostrano che è necessario un nuovo approccio alla politica, partendo dal fatto che non esiste più un'umanità, ma esistono delle etnie che si definiscono in funzione di logiche di appartenenza. Entriamo in pieno, così, in una visione comunitarista del fenomeno della politica, una visione che si alimenta di ciò che chiamo le frontiere simboliche, che possono essere orizzontali o verticali. Verticali perché ci permettono di dare una logica alla produzione della violenza politica e di leggere la conflittualità nell'ambito delle relazioni internazionali; orizzontali perché ci permettono di costruire una griglia di lettura che ci permetterà di puntualizzare alcuni temi legati all'Islam come il tema dell'immigrazione, della capacità dell'Islam a integrarsi alla democrazia, della relazione tra Islam ed Europa, della questione turca eccetera.

Pur non essendo la categoria etnica una categoria scientifica, essa ci permette tuttavia di elaborare delle categorie rispetto all'attuale processo di etnicizzazione della visione del mondo e della storia, di individuare delle identità di appartenenza che sono le identità linguistiche, le identità religiose e le identità di gruppo. È evidente che in questo caso il mondo islamico funziona da laboratorio,

nel senso orizzontale perché l'Islam è presente nel cuore della nostra società, e nel senso verticale semplicemente perché dopo l'11 settembre è emersa una visione dell'Islam politico come responsabile della tragicità delle relazioni internazionali.

Questo passaggio di paradigma - da eguaglianza e universalismo come categorie che hanno definito l'Ottocento e il Novecento, a una visione etnica del mondo e ad un'etnicizzazione dei rapporti sociali - non deve assolutamente farci dimenticare la crisi in atto all'interno dell'Islam contemporaneo di cui vediamo non soltanto gli epicentri, ma gli elementi che ci focalizzano sulla questione della produzione della violenza e in particolare su una figura che tenderà a diventare paradigmatica, che è quella del *kamikaze*, che interroga da una parte i rapporti tra Islam e il mondo e dall'altra i rapporti tra Islam e violenza.

In questo magma caotico di cui la violenza è il filo conduttore che ci permette di delineare ciò che sta succedendo nel mondo islamico contemporaneo, bisogna mettere l'accento su un fenomeno del quale pochi parlano ma che a me sembra essenziale e che Oliver Roy, uno dei maggiori studiosi del mondo islamico, ha messo in evidenza più di una volta, e cioè il carattere di modellizzazione del fenomeno islamico.

Se c'è qualcosa di inedito oggi nella storia della nostra umanità è il fatto che l'Islam si definisce all'interno di uno spazio geopolitico e geoculturale, e, così facendo, si mondializza. Questa mondializzazione dell'Islam si caratterizza per una serie di fenomeni di cui due sono importanti e sono legati da una parte al carattere mondiale dei flussi migratori, e dall'altra al carattere intrinseco agli stessi processi di mondializzazione e globalizzazione. Siamo cioè in presenza di un Islam che ormai si situerà sempre di più al di fuori di quelle che sono state le categorie tradizionali della geografia politica e della geografia culturale del mondo musulmano, uscendo così dal tradizionale *dar al islam* che significa in arabo 'la casa dell'Islam' e che semanticamente rimanda al rapporto tra territorio e identità, un nesso che è estremamente importante per capire come le società musulmane si sono strutturate.

Questo nesso tra territorio e identità si è spezzato proprio a causa dei due fenomeni di cui si è detto, e questo comporta, oltre che una nuova difficoltà di definire l'oggetto di analisi dal punto di vista politico, un'enorme crisi sia da parte europea sia da parte del mondo musulmano.

Ciò accade perché quando noi tentiamo di definire ciò che è una religione nella sua fenomenologia, nella sua espressione, nella sua prassi, tendiamo ad analizzare i fenomeni religiosi, che siano musulmani o di altre appartenenze religiose, solo in funzione di una visione di tipo rivelatrice oppure testuale. Così, nel caso dell'Islam, la religione sarebbe essenzialmente un corpus di testi (in questo caso il Corano, la Sunna, la tradizione profetica e le quattro scuole di appartenenza giuridica), dimenticando che un'identità religiosa non è soltanto un'identità testuale, ma ha bisogno anche di un altro spazio di concomitanza, di reversibilità, che si riversa nella complessità delle comunità umane, vale a dire nell'antropologia del quotidiano, che tende sempre a filtrare le affermazioni, i detti, le costruzioni simboliche o giuridiche di ciò che è il fenomeno religioso. In altre parole, nell'estensione territoriale che significa anche la complessità delle differenze di appartenenza o di relazione fra l'oggetto della religione, il corpus dei testi, e la sua adattabilità, interviene qualcosa che è fondamentale per qualunque identità religiosa vale a dire la cultura o le culture.

La grande crisi dell'Islam contemporaneo, che non nasce con l'attentato dell'11 settembre, ma è una crisi che attraversa tutto il Novecento, è legata alla difficoltà che l'intero mondo musulmano trova nel riformularsi. Riformularsi significa trovare, definire, inventare dei vettori culturali in grado di incarnare il significato di questa identità religiosa. Ciò traspare molto bene nelle tendenze neofondamentaliste e conservatrici dell'Islam dell'immigrazione: per colmare un vuoto culturale le comunità mussulmane hanno la tendenza a far riferimento direttamente al corpus di testi, cadendo così in una visione letterale e neoconservatrice dell'identità religiosa, e questo perché manca l'intermediazione, manca lo spazio culturale, che è appunto il prodotto di questo aspetto inedito della storia, dei rapporti tra Islam e Occidente.

In mancanza di questo supporto, di questo vettore culturale che avrebbe il compito di adattare lo spazio dell'Islam nei confronti di culture che sono diverse, mi sembra evidente che emergono due tendenze più o meno estreme dell'Islam contemporaneo: quella neofondamentalista, e quella terrorista, in cui la prima può sfociare direttamente.

Poco tempo fa ho scritto che si assiste nell'Islam contemporaneo alla morte della cultura che viene sostituita dalla cultura della morte, e questo lo si verifica analizzando i *curricula* e le traiettorie intellettuali di alcuni ideologi o appartenenti al terrorismo di matrice islamica, in cui è evidente questo meccanismo che si risolve nella produzione della violenza, anche se nel fenomeno *kamikaze* alcuni hanno stabilito delle tipologie distinguendo ad esempio il *kamikaze* di tipo palestinese dal *kamikaze* di tipo 11 settembre.

Ci sarebbe molto da discutere su questo, ma in realtà non c'è dubbio che nella figura paradigmatica del *kamikaze* è fortemente presente la morte della cultura delle origini che passa attraverso l'esperienza di un'occidentalizzazione che non ha funzionato. È tipico della figura di Mohammed Atta ad esempio, di Khaled Kelkal, in Francia, morto nel '95, di Bin Laden o di Al Zawahiri. È interessante notare che queste figure non appartengono in alcun modo alle sfere della produzione tradizionale o classica dell'Islam, cioè non escono da università religiose ma provengono tutti da facoltà scientifiche (Al Zawahiri era un medico, ad esempio). Troviamo dunque nell'acculturazione da una parte e nella questione dell'occidentalizzazione dall'altra una chiave di lettura importante. Per questo spesso ho affermato che la figura del *kamikaze* somiglia alle figure che troviamo nei romanzi di Dostoevskij, come ne *I Demoni* ad esempio, ovvero quelle persone che sono occidentalizzate e che poi a un certo momento della loro vita rifiutano l'occidentalizzazione entrando in crisi e diventando, appunto, dei demoni. Tutto ciò, nel caso dell'Islam contemporaneo, avviene in base ad un certo approccio al testo, che è quello proprio dell'ermeneutica neofondamentalista di gruppi come Al Qaeda o altri.

Veniamo così ad un'altra questione fondamentale legata al terrorismo e al radicalismo islamico: la questione dei testi e della risposta che in essi troviamo rispetto alla questione della violenza. Bisogna insomma chiedersi cosa dicono i testi, se dicono sì o no alla violenza: cosa dice il Corano, cosa dice la tradizione profetica, cosa dicono i corpus dei testi delle diverse scuole giuridiche. Premetto che tutte le società si pongono il problema della produzione della violenza, questo mi pare evidente. Però non tutte le società rispondono con le stesse modalità,

perché la violenza ha sempre un effetto strutturante sui gruppi. Sappiamo ad esempio che, seguendo René Girard tra gli altri, nel cristianesimo i meccanismi di produzione della violenza mimetica sono risolti attraverso la figura di Cristo che assume tutti i peccati del mondo per assumere a livello simbolico tutta la produzione della violenza della sua società. La figura di Cristo ci permette così di capire che c'è un problema di definizione e di canalizzazione della violenza all'interno delle nostre società. Nell'Islam accade la stessa cosa: la violenza è cioè presente nei testi, che si tratti del Corano, della tradizione profetica, o del corpus dei testi. Ma è presente sotto diverse forme: c'è in primo luogo una violenza di tipo strutturale, che è la violenza dei gruppi, che è l'ambiente medinese, l'ambiente tribale, clanico, in cui la Rivelazione interviene proprio per distruggere questo tipo di violenza, o per alimentarla nei confronti del gioco delle doppie verità, e in quel caso è il monoteismo che si oppone al paganesimo produttore della violenza. Si tratta insomma della violenza legata a ciò che è la storia, la violenza della storia, che è un po' il *leit motiv* di tutta l'architettura del sistema coranico. E poi esiste la questione del superamento della violenza, dato che nel Corano non è presente la figura paradigmatica e la funzione simbolica che nel cristianesimo può avere Gesù Cristo come architetto del superamento della violenza.

In questo caso è invece presente una violenza che tenderà a sostituirsi alla questione della verità nella storia e la verità che permette con un certo tipo di ermeneutica e di lettura, di superare la questione della verità nella storia (è un elemento di verità che è completamente occultato dalla produzione ideologica di gruppi o movimenti come Al Qaeda o i Fratelli musulmani). L'idea di una verità che si supera da sola perché tocca qualcosa che è più grande ha molto più a che fare con la teologia che con altro, ed è verificabile in alcuni versetti del Corano, in cui si gioca sempre su un doppio piano. Se c'è una cosa che è spesso presente nel sistema coranico sono le parole 'oriente' e 'occidente'. Più volte è ripetuta ad esempio l'immagine dell'ulivo, un ulivo nell'oriente e un ulivo nell'occidente; oppure, nella Sura detta "del misericordioso" si parla dei due oceani d'oriente e i due oceani d'occidente; un altro esempio riguarda poi la figura di Abramo: un versetto del Corano recita che Abramo non era né un ebreo né un musulmano né un cristiano ma un puro. Il sistema coranico è pieno di questi versetti, in cui si contrappone la violenza della storia.

Tutto questo per dire che il Corano non può essere letto senza uno strumento che è fondamentale proprio per superare i meccanismi della violenza di cui abbiamo parlato, che è quello del *Tafsir* ovvero del commento coranico. C'è infatti un principio fondamentale nella scienza del commento coranico, che consiste nel mettere in contrapposizione il piano della razionalità con quello dell'irrazionalità presente nel corpus coranico. Il Corano afferma cioè che, di fronte al doppio piano, c'è il primato del piano razionale nei confronti del piano irrazionale, vale a dire, per semplificare, che in presenza di una cosa negativa e una cosa positiva, prevale la cosa positiva su quella negativa.

Questo è stato ripetuto da tutti i commentatori del Corano fino al più importante che il mondo musulmano contemporaneo conosce che è quello di Mohammed Abdu, morto nel 1906.

Chiudo questa parentesi e ne apro un'altra solo per ricordare che nella produzione ideologica della letteratura politica dell'Islam contemporaneo si assiste ad

un tentativo di sostituire questo tipo di *Tafsir* con un altro approccio alla lettura del testo coranico. È un altro tipo di commentario che occultata la dimensione della verità che si esprime nella sua trascendenza e che si appoggia essenzialmente al rapporto tra verità e storia, e dunque al linguaggio religioso, che di per sé è sempre un linguaggio di tipo performativo. Tutto ciò significa che nel sistema coranico, quando il Corano ricorda le battaglie del profeta Maometto, Medina contro la Mecca, la Mecca contro Medina, le tribù pagane contro le tribù che sono state appena islamizzate, non è solo dimensione di una storia passata, ma diventa, nella letteratura di Setpro o di Maududi, oppure di Al Zawhairi (che ha scritto un testo abbastanza importante che è la “bibbia” di Al Qaeda che si chiama *Cavalieri sotto la bandiera del profeta*), un’operazione che coniuga due elementi della crisi dell’Islam contemporaneo: mito e politica. Ciò significa che il pensiero politico e il pensiero storico diventano immediatamente mitizzati, ovvero che ciò che si rivela nel sistema coranico diventa subito un mito di fondazione necessario a ciò che loro credono, la battaglia dell’Islam e la necessità di operare violentemente di fronte a questi nuovi nemici che loro definiscono utilizzando una categoria fondamentale del testo coranico che è la *jahiria*. Dal loro punto di vista, l’Occidente, l’Europa, i cristiani, i laici, non sono musulmani, ma sono tutto ciò che ha a che fare con ciò che una volta si chiamava *jahiria*: i faraoni, i politeisti eccetera, e che oggi si chiama “occidente”.

Questo permette dunque di risolvere la grande questione interiorizzata dai movimenti fondamentalisti islamici durante tutto il Novecento, la cosiddetta asimmetria tra Islam e Occidente. Sullo stesso piano si mettono così l’Occidente da una parte e l’Islam politico dall’altra, che dal loro punto di vista non è Islam politico ma Islam *tout court*, perché si pongono come i detentori della verità, di ciò che è l’Islam e di conseguenza come l’alternativa all’Occidente.

Tutto ciò non nasce con l’11 settembre; Bin Laden è solo un punto di arrivo nella storia dell’Islam contemporaneo, che inizia più o meno a partire dagli anni Trenta, con la nascita dei Fratelli Musulmani, passa attraverso Naududi, musulmano di origine indu del Gujarat, fondatore della Lega islamica mondiale ed inventore nel 1941 del concetto di *jahiria* come categoria negativa che definisce l’Occidente; attraverso l’autore del famoso commentario coranico “All’ombra del Corano”, attraverso il gruppo estremista responsabile dell’omicidio di Sadat nell’81, per arrivare alla letteratura che produrrà il fenomeno Al Qaeda e diventare infine *épistémé*, come direbbe Bachelard, nell’ideologizzazione di alcuni segmenti del mondo musulmano.

È dunque a tali fonti che si abbevera la violenza politica dell’Islam, e giunge a noi nella forma del *kamikaze*, che non è altro che il diretto prodotto di ciò che è stata questa storia politica dell’Islam contemporaneo in tutto il mondo musulmano.

Naturalmente il terrorismo di matrice islamica è diverso dal terrorismo *tout court* così come l’abbiamo conosciuto in Italia con le BR, in Germania con la RAF o nei Paesi baschi. Il motivo per cui è fondato su categorie diverse consiste nel fatto che esso è il prodotto dell’acculturazione del mondo musulmano contemporaneo: esso si nutre da una parte di ciò che viene chiamato il monismo e dall’altra della tensione ideologica tra Islam e Occidente (non a caso, uno dei libri più letti nel mondo arabo è il libro di Samuel Huntington, *The Clash of Civilization*, tradotto anche in persiano, che considera l’Islam come forza politica alternativa

all'Occidente). Il terrorismo di matrice islamica ha inoltre la capacità di costruirsi su un bacino di utenza multietnico e di appoggiarsi su un universo-mondo che è il mondo musulmano. Esso è quindi diverso dal terrorismo basco, perché per essere terrorista basco bisogna essere basco, ma per essere terrorista musulmano si può essere pakistano, inglese, francese ecc. Questo terrorismo si basa inoltre su delle strutture diverse da quelle delle vecchie organizzazioni terroristiche europee come le BR o la RAF, ovvero la gerarchia e l'aspetto élitario: nel terrorismo islamista la verticalità lascia infatti il campo all'orizzontalità, cosicché il suo sistema di organizzazione si appoggia su delle vecchie categorie antropologiche di formazione del mondo islamico. Mi riferisco ad un segmento particolare del mondo islamico che è il sistema delle confraternite, delle alleanze mistiche, il sistema ad anelli che possono avere uno o più centri che si diffondono nello stesso spazio.

Infine, il terrorismo di matrice islamica si caratterizza per la sua invisibilità, che ci rimanda da una parte ad un'origine occidentale e in particolare al mondo slavo, e dall'altra a certe situazioni e modalità di organizzazione dell'Islam stesso. Nelle sue origini occidentali, si tratta dell'invisibilità dell'esercito che ritroviamo teorizzata nei testi di Bakunin (questi ideologi sono infatti anche dei grandi lettori di Marx, di Bakunin, e conoscono molto bene l'Occidente); dall'altra parte troviamo invece l'idea del nascondimento, tipico delle società mussulmane ed eredità di certe forme che ha conosciuto l'Islam durante il VII e VIII secolo come ad esempio l'ismaelismo. Il nascondimento o *tachia*, è tipico delle confraternite nei momenti in cui il mondo musulmano si trova in situazioni di disagio e di minoranza. La *tachia* è ciò che ha permesso ad esempio la sopravvivenza dell'Islam durante il periodo comunista, attraverso l'ordine dei *Bectasc* in Albania, oppure nel Daghestan in Caucaso.

Per concludere, mi pare evidente che la questione del rapporto tra Islam e violenza non può essere pensata senza fare riferimento ai meccanismi di integrazione. Di fronte a ragazzi nati e cresciuti in Europa che abbracciano il terrorismo e la violenza non possiamo pensare all'integrazione risolta dalla concessione del diritto di voto. Gli episodi accaduti recentemente a Londra ci fanno capire che questi ragazzi, nati e cresciuti in Inghilterra, cittadini inglesi, sono *border line*, vale a dire ragazzi che non si sentono appartenere a nessuno dei due mondi e inventano dei mondi paralleli dove la violenza è il *leitmotiv* conduttore. Tale violenza ci fa capire che l'integrazione non passa soltanto attraverso il diritto di voto ma attraverso delle cose che sono molto più complesse, e sono i problemi sottostanti ai rapporti tra civiltà, come ad esempio la grande questione del rapporto tra storia e memoria, e la questione del riconoscimento, che è la chiave di lettura, anche nello spazio geopolitico dell'Islam in Europa, dei meccanismi e delle analisi di produzione della violenza simbolica e non solo.

*Testo non rivisto dall'autore.