



PAOLO BRANCA

Religioni, guerre e politica: il caso dell'Islam

Abstract: The relation between faith and politics is often paradoxical, but it is not the only one. Ideologies and real facts are indeed a strange mix full of contradictions even not absurdities. Only a serious analysis of historical events in the theoretical and concrete contexts could give us some more clear image of what happened and seems to happen again, but in very different conditions. The case of Islam during its 14 centuries of life should be an interesting object to study, far from superficial and odd shortcuts even in comparison with other political-religious traditions.

Keywords: Religion, War, Politics, Islam, Fundamentalism.

1. Introduzione

“E queste cose non avvennero mai, ma sono sempre: l'intelligenza le vede tutte assieme in un istante, la parola le percorre e le espone in successione”¹.

Così un autore pagano cercava di dar ragione degli antichi miti, riconoscendo che sebbene essi non potessero riferirsi a fatti storici, a questi ultimi erano tuttavia legati. Si trattava cioè di narrazioni le quali, al di là delle apparenze fenomeniche, rivelavano diremmo oggi ‘tendenze di lungo periodo’ del legame fra il contingente e il trascendente. Gli dei che Dante avrebbe definito “falsi e bugiardi” avevano infatti a che fare coi destini umani, individuali e collettivi, se non determinandoli almeno influenzandoli, ritardando ad esempio la morte di un eroe da loro protetto, premiando o punendo attraverso di essi persino intere città o nazioni.

¹ Gaio Sallustio Crispo, *Sugli Dei e il mondo*, cap. IV, a cura di R. Di Giuseppe, Milano, Adelphi, 2000, p. 127.



Funzioni che ritroviamo, *mutatis mutandis*, anche nelle fedi cosiddette ‘rivelate’, ove il Mistero – pur restando tale – si appalesa anche nella dimensione spazio-temporale come adempimento di una Volontà divina profetizzata appunto dalla Parola.

Miti e Parola, dunque, per quanto di origine e natura ‘trascendente’ non sono né immuni, né ininfluenti rispetto alla realtà degli eventi: talvolta li determinano (la Parola ‘creatrice’), talaltra ne indicano il senso (come nelle parabole), il valore (lodandoli o condannandoli), il/la loro fine (la Parola che anticipa il verdetto eterno), ma anche soltanto alludendovi o riportandoli, lasciando spesso a noi di trarne qualche conclusione.

Le dimensioni sociale e politica, pur sanamente ‘distinte’ dal sacro (come ogni altra entità profana), non ne sono dunque totalmente separate, come neppure il celebre “Date a Cesare...” dimostrerebbe, controbilanciato se non ribaltato dall’*omnis potestas a Deo* paolina. È l’inevitabile e paradossale “essere nel mondo, ma non del mondo” di qualsiasi genuina esperienza religiosa.

I commenti sia alla sentenza di Cristo che all’affermazione di S. Paolo potrebbero essere innumerevoli e porsi su diversi e molteplici piani, ma non è questo il nostro scopo. Ci proponiamo piuttosto di riflettere sulla relazione tutt’altro che scontata fra quanto sarebbe prescritto nei Testi Sacri e l’applicazione pratica storicamente constatabile di come sono stati interpretati quando vi siano state implicate questioni come norme civili o penali, ragion di stato, conflitti e violenza.

Prenderemo in esame a titolo esemplificativo il concetto di *jihād* nelle fonti Islamiche e nelle vicende delle comunità musulmane in alcuni tornanti della storia che ci paiono significativi e ci consentono di tenere le distanze sia da una loro irenica interpretazione in chiave apologetica in base alla quale non ci sarebbe alcun vero problema su cui soffermarsi, sia dalla meccanica e banale tendenza a concludere che basti citare qualche versetto biblico o coranico per avere la prova provata dello spirito di sopraffazione e intolleranza che sarebbe consustanziale alle tre fedi monoteiste, in particolare, se non a tutte le religioni, in generale.

Un rischio sul quale ci permettiamo preliminarmente di attirare l’attenzione sarebbe quello di paragonare, tra gli altri, Mosè o Maometto con il Cristo: guide religiose, i primi due ebbero anche funzione di portatori di una legge presso popoli che ne erano



sostanzialmente privi e pure di condottieri in campagne militari. Gesù non fu né l'uno né l'altro sia perché dal punto di vista giuridico Torà e diritto romano erano più che sufficienti, sia per la sua specifica missione di annunciare e prefigurare un regno “non di questo mondo”. Va da sé che tali differenti punti di partenza non hanno impedito ad alcuna religione di giustificare e praticare ogni sorta di azioni per necessità e adottare scelte assai simili nella loro concezione e nelle loro conseguenze.

1. Alle origini del *jihād*

Non intendiamo sviluppare uno studio sistematico che richiederebbe di risalire alla poesia araba antica e a fonti storiche pre-islamiche, ampiamente citate in opere di maggior respiro alle quali rimandiamo il lettore. Ci limiteremo invece ad analizzare l'uso del termine *jihād*² e degli altri derivati dalla stessa radice nel Corano e nella Carta di Medina³. Anche in questi limiti notevolmente ristretti crediamo tuttavia che l'indagine potrà offrire interessanti spunti di riflessione dai quali emergerà con chiarezza come, lungi dall'esprimere una presunta aggressività connaturata all'Islam, il *jihād* in particolare, e più in generale i conflitti che hanno segnato gli inizi di questa religione, rientrassero tra i meccanismi propri della società araba antica, attraverso i quali si regolavano i rapporti tra differenti gruppi e si mettevano alla prova le loro alleanze. La diffusione e il consolidamento dell'Islam presso i suoi primi seguaci, per molti aspetti tanto simile anche

² Cfr. M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1955; B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Firenze, Sansoni, 1974; V. Fiorani Piacentini, *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, 3 voll., Roma, Centro Militare di Studi Strategici, 1991-1994; C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, Paris, Seuil, 1991; P. Crépon, *Le religioni e la guerra*, Genova, Il Melangolo, 1992; A. Morabia, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993. Per le altre radici di significato affine presenti nel Corano cfr. A. Morabia, *op. cit.*, *passim*.

³ Cfr. H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1914; F. Gabrieli, a cura di, *L'antica società beduina*, Roma, Centro di Studi Semitici, 1959 e W. Montgomery Watt, “The Tribal Basis of the Islamic State”, in F. Gabrieli, *et al.*, *Dalla Tribù allo Stato*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1962, pp. 153-161.



a una rivoluzione politica, oltre che religiosa e culturale, non poteva quindi rimanere estranea a tali dinamiche.

Sorto nel cuore dell'antica Arabia, l'Islam ha trovato nella lingua e nella cultura di questa terra i suoi primi e principali veicoli di trasmissione e propagazione. La diffusione del credo islamico, che avvenne con sorprendente rapidità dopo la morte del Profeta, ben oltre i confini della penisola desertica che l'aveva visto sorgere, incorporò nella comunità musulmana nuove popolazioni le quali non avrebbero tardato a mettere in discussione la supremazia araba che in un primo tempo aveva dominato incontrastata in ogni settore. Spinto dalla sua stessa affermazione, l'Islam si trovò quindi a sviluppare sempre di più le caratteristiche proprie di una religione universalista e di una civiltà pluralistica, incompatibili con il monopolio di una particolare etnia e di una determinata cultura sulle altre che erano confluite nel suo seno. Eppure nessuno studio serio relativo all'Islam può esimersi dal considerare l'ambiente geografico, umano e culturale nel quale questa religione ha avuto la sua origine. La religiosità dell'epoca preislamica, conosciuta dai musulmani col nome di *Jāhiliyya* ovvero tempo dell'“ignoranza”, è spesso presentata, tanto nei testi islamici quanto nelle divulgazioni occidentali come “rozza”, “primitiva” o “superficiale”. Studi più accurati e approfonditi a tale riguardo hanno in parte rivisto l'idea dell'indifferentismo religioso dei beduini, non mancando di sottolineare forme di culto e strutture di rapporto col sacro piuttosto articolate che non ci proponiamo qui di analizzare nel dettaglio, ma che vanno almeno brevemente richiamate, poiché, il ben più complesso e sofisticato edificio dell'Islam ha trovato i propri fondamenti in esse non meno che negli apporti delle precedenti tradizioni religiose monoteistiche alle quali esso stesso esplicitamente si riallaccia. Come in altre religioni antiche, anche in quella dell'Arabia preislamica l'aspetto pratico e istituzionale prevaleva su quello dogmatico: piuttosto che di fronte a un sistematico insieme di credenze ci troviamo in presenza di un complesso di atteggiamenti, costumi e tradizioni. Così come i sedentari offrivano agli dei i prodotti della terra, i nomadi erano soliti sacrificare capi di bestiame o ne consacravano alle divinità alcuni che marchiavano in genere fendendo loro un orecchio: si trattava principalmente di cammelle che non venivano più né montate né tosate e il cui latte era riservato agli ospiti e ai bisognosi. Alcuni sacrifici di animali erano compiuti per ottenere



una grazia, per sciogliere un voto o più semplicemente si trattava di una quota di greggi o mandrie particolarmente numerose riservata a tale scopo. Un aspetto determinante della religione araba antica era inoltre il suo carattere astrale che ha affascinato e impegnato gli studiosi portandoli a formulare differenti teorie in proposito. I corpi celesti oggetto di maggiore attenzione sembra che fossero la Luna, il Sole e Venere, spesso collegati a idoli e divinità, ma non sempre in modo chiaro e diretto. La loro importanza viene d'altra parte confermata anche dal Corano, ove spesso gli astri compaiono in formule di giuramento e nel titolo stesso di alcune sure come quelle della Stella (53), della Luna (54), dell'Astro notturno (86) e del Sole (91). Molto diffusa era la venerazione delle pietre, sulla cui origine e funzione da tempo si discute senza che una teoria possa né debba necessariamente prevalere sulle altre, escludendole. Forse all'inizio si trattava semplicemente delle pietre su cui venivano compiuti i sacrifici o che delimitavano lo spazio di un luogo di culto, ma in seguito e specialmente nei centri urbani si è vista la loro evoluzione formale in veri e propri idoli. Questo progresso "plastico", probabilmente determinato da influssi esterni, non ha però comportato un'autentica evoluzione nella concezione del rapporto col sacro espressa nelle forme di culto tributate a tali divinità. Non di rado anche alcuni alberi condividevano con le pietre un'analogia funzione sacrale, per cui non sorprenderà trovare nelle tradizioni islamiche relative alla vita del Profeta anteriore all'inizio della sua missione il racconto del misterioso saluto rivoltagli da ogni sasso e ogni pianta al suo passare. A quella di pietre ed alberi si affiancava la collettiva e impersonale presenza dei *jinn*, sorta di demoni o spiriti del deserto, la cui funzione nelle credenze dei nomadi è probabilmente meno tipica e sicuramente meno centrale di quanto si è spesso voluto credere. Anche gli antenati erano oggetto di venerazione e specialmente gli eroi eponimi delle tribù ricevevano forme di culto che rispecchiavano l'importanza delle genealogie nella struttura sociale. Non si può escludere che gli idoli venerati nelle singole località derivassero a volte da *jinn* o da antenati assurti al grado di divinità, ma più spesso si tratta della personificazione di forze della natura (come Quzah dio della tempesta), di divinità astrali (come al-Làt – lett. "la dea" – e al-'Uzzà – "la possente" – legate al pianeta Venere) o correlate alla sorte dell'uomo, come Manàt, dea del destino.



Qualcosa di analogo d'altra parte si può dire anche per altre manifestazioni tipiche della società beduina quali la vendetta e la razzia: la prima infatti costituiva una sorta di garanzia indispensabile per le genti del deserto, mentre la seconda rappresentava una forma di redistribuzione delle ricchezze funzionale alle condizioni di una vita che poteva esser definitivamente compromessa in periodi di carestia o di siccità.

Interpretarle come espressioni gratuite di ferocia o di barbarie oltre che ingeneroso sarebbe quindi ingiusto, se non altro a motivo delle forti limitazioni con le quali vi si faceva ricorso e che tendevano a mantenere tali manifestazioni all'interno delle loro finalità e al riparo da ogni degenerazione.

Il nucleo di base della società araba antica era la tribù, raggruppamento che comprendeva non soltanto quanti erano uniti da vincoli di sangue, per discendenza maschile o femminile, ma anche alleati, vicini e clienti che a vario titolo vi confluivano in una sorta di confederazione (*hilf*) fondata su interessi comuni e patti che potevano avere caratteri di stabilità e durata molto variabili. L'intento di difendersi vicendevolmente o di unirsi contro un comune nemico stava spesso alla base di queste aggregazioni.

Le virtù più apprezzate erano funzionali a una siffatta concezione: il capo (*sayyid*), che svolgeva sostanzialmente una funzione di arbitro tra le parti, doveva distinguersi per età, eloquenza e lealtà, qualità che gli consentivano di mantenere il prestigio di cui godeva e che non riceveva per diritto di discendenza, ma gli veniva riconosciuto e costantemente confermato dai notabili dei vari clan.

Il momento in cui la sua autorità risultava più effettiva era proprio quello del conflitto, durante il quale la coesione del gruppo risultava indispensabile e le rivalità interne venivano poste in secondo piano per unirsi solidalmente in una causa comune sotto la guida di un solo condottiero (*ra'is, amir*). Anche se gli scontri non avevano generalmente le caratteristiche epiche che le fonti spesso riferiscono in tono enfatico, la loro frequenza, insieme alla durezza delle condizioni di vita, contribuivano a fare del coraggio e dell'astuzia due delle virtù che, insieme alla pazienza, maggiormente venivano apprezzate in tutti e particolarmente nei capi.

In questo quadro l'affermazione dell'Islam, tramite quella del suo Profeta, doveva assumere necessariamente un aspetto sociale: la religione aveva infatti acquisito anche



spiccate funzioni per così dire temporali che proprio alla Mecca l'avevano posta a fondamento di un sistema di controllo delle tensioni interne efficace ed insostituibile. Non fu però un caso che il ruolo di Muhammad come leader politico-religioso si impose in un altro centro: l'oasi di Yathrib, la futura Medina. Alla Mecca egli non avrebbe potuto porsi come arbitro: nella sua città natale infatti un'unica tribù dominava la scena e regolava con il pellegrinaggio e le attività ad esso correlate tanto i rapporti interni di spartizione dei ruoli e dei privilegi, quanto le relazioni con i gruppi esterni che riconoscevano la sacralità del santuario e rispettavano le tregue e le interdizioni ad essa collegate.

In tale contesto la predicazione di Muhammad costituiva pertanto un elemento di disturbo. A Medina la situazione era invece favorevole: un arbitro *super partes* era infatti utile in quella struttura sociale eterogenea e diversificata della quale la religione poteva costituire il collante ideale tanto per le tribù arabe che in materia riconoscevano al Profeta meccano una competenza e un'autorità che non le disturbava (com'era stato invece per i Coreisciti) quanto per quelle di fede ebraica che, nelle attese di Muhammad, avrebbero dovuto constatare l'affinità del suo messaggio con quello dei loro profeti e quindi accoglierlo favorevolmente. Probabilmente l'imparzialità di Muhammad avrebbe potuto essere assicurata già dalla sua estraneità ai vari gruppi, ma la sua relazione con forze soprannaturali – che alla Mecca aveva infastidito i gestori delle “cose sacre” timorosi di essere esautorati – rappresentava certamente un ulteriore e non secondario elemento di conferma dell'autorità di cui egli godeva. Inoltre, il suo accoglimento anche nella sua veste religiosa poneva l'accento su ciò che aveva determinato il suo allontanamento dalla Mecca e, in prospettiva, individuava un avversario nei confronti del quale l'unità interna della nuova aggregazione sarebbe stata verificata e consolidata.

Ciò ebbe importanti conseguenze. Una volta scelta la fede come principio di unificazione, essa divenne progressivamente anche fattore di esclusione: chi lo contestava in quanto profeta – come fecero i gruppi ebraici di Medina – ne metteva indirettamente in discussione anche l'autorità di capo e comprometteva pertanto la propria appartenenza a pieno titolo alla stessa comunità. Quest'ultima inoltre, basandosi su un principio di solidarietà più allargato e permanente rispetto a quelli di alleanza o di clientela, comportava in prospettiva la costituzione di un vasto agglomerato di gruppi all'interno



del quale si escludevano rivalità e secessioni e induceva pertanto a indirizzare verso l'esterno ogni tipo di ostilità, ponendo così le basi sia per una rapida riconquista della Mecca, sia per la successiva espansione territoriale dell'Islam.

Non stupirà pertanto se, come vedremo, i maggiori riferimenti al *jihād* si trovano nelle sure medinesi: fu infatti nel periodo successivo all'egira che il Profeta e la comunità musulmana ebbero l'occasione e la necessità di definire rispettivamente la propria autorità e la propria strutturazione e si trovarono a farlo inevitabilmente seguendo i codici che il mondo a cui appartenevano metteva loro a disposizione.

3.1. Periodi meccani

Nel primo periodo meccano la radice JHD è assente, compare invece nel secondo, quando il Profeta e i suoi seguaci si trovano a dover affrontare l'ostilità dei loro avversari. Anche qui è però rara, la si ritrova infatti soltanto nella sura 25, dove ricorre due volte nello stesso versetto: “Ma tu non obbedire a quelli che rifiutano la Fede, ma combattili (*jāhid-hum*) con la Parola (*bi-hi*), in guerra (*jihād*) grande” (25.52).

Vi sono chiari due concetti: il conflitto con gli increduli va condotto con l'arma della Parola rivelata (*bi-hi*, “con esso”, si riferisce al Corano) e non sarà una lotta da poco (*kabīr*, cioè grande).

“*Jihād*” è qui accusativo interno del verbo e non sarebbe quindi giustificato interpretarlo come “guerra santa”, non solo in quanto era troppo presto per considerare formulato questo come altri concetti destinati a svilupparsi soltanto successivamente, ma anche poiché l'esortazione divina sembra coinvolgere qui il solo Muhammad, a cui si rivolge, e non l'intera comunità dei credenti, al tempo ancora piuttosto esigua, probabilmente disorientata dalle prime opposizioni e incerta nel comprendere le dimensioni della frattura che si andava prefigurando.

Nel terzo periodo meccano, con l'aggravarsi della situazione sopravvenuta dopo la scomparsa dello zio del Profeta – il notabile Abū Tàlib che ne aveva garantito l'incolumità – e della prima delle sue mogli, la ricca vedova Khadija, suo sostegno affettivo prima ancor che economico, i derivati da questa radice si fanno più numerosi.



Più volte ricorrono nella sura 29, i cui primi 11 versetti apparterrebbero però, secondo una parte degli esegeti, al periodo medinese. La “prova” (v. 2) a cui saranno sottoposti i credenti si riferirebbe infatti alla sconfitta di Uhud, interpretata da alcuni come “castigo di Dio” (v. 10).

Se la datazione dell’*incipit* di questa sura e il suo collegamento con la battaglia suddetta possono quindi costituire un problema, i versetti 6 e 8, dove troviamo le prime occorrenze dei termini derivati dalla radice JHD, contengono comunque soltanto affermazioni di carattere generale che riguardano le ragioni dell’impegno e la coscienza personale.

Nel primo caso l’apporto umano viene sminuito, quasi a confermare che il piano di Dio è destinato ad affermarsi nonostante opposizioni e sconfitte. Si intravede inoltre il tema del rapporto tra libertà umana e onnipotenza divina che sarà ripreso anche in altri passi coranici e costituirà uno dei problemi più spinosi e dibattuti della teologia musulmana: “E chi sarà zelante (jähada) per la Fede lo sarà (yujähidu) a proprio vantaggio, perché Dio non ha bisogno alcuno delle creature” (29.6).

Nel secondo si accenna all’opposizione che può incontrare chi abbracci la fede monoteistica da parte dei suoi stessi familiari: “Noi prescrivemmo all’uomo d’esser buono verso i propri genitori; ma se essi insisteranno (jähadàka) perché tu associ a Me esseri di cui non hai scienza alcuna, allora non obbedir loro” (29.8).

Questo versetto non può essere riferito al Profeta, che come sappiamo era orfano, ma più in generale alle pressioni che i primi credenti subivano da parte delle loro famiglie, il che potrebbe forse far propendere per una sua datazione più antica che lo faccia risalire appunto al terzo periodo meccano, quando – dopo la morte di Abù Tàlib – il clan hascemita fu meno solidale nel difendere il Profeta e i suoi seguaci.

L’ultimo versetto della medesima sura torna a usare lo stesso verbo, sempre al fine di esortare i fedeli all’impegno: “Ma quelli che lotteranno zelanti (jähadû) per Noi, li guideremo per le Nostre vie, e certo Dio è con coloro che operano il bene” (29.69).

Ancora sull’obbedienza ai genitori torna la sura 31: “Ma se tuo padre e tua madre s’industriano (jähadàka) a che tu associ a Me quel che non conosci, tu non obbedir loro [...]” (31.15).



Infine v'è un passo che fa da cerniera tra il periodo meccano e quello medinese: “Ma certamente il tuo Signore, verso coloro che lasciarono le loro dimore dopo esser stati perseguitati e poi lottarono (jāhadû) per la fede e saldi pazientarono, certamente il tuo Signore al fine sarà indulgente clemente” (16.110).

Stando alla datazione consueta della sura, l'espressione “coloro che lasciarono le loro dimore” non può ancora riferirsi all'egira del 622, ma piuttosto alla prima emigrazione in Abissinia (615) di una parte dei musulmani. Essa comunque anticipa un binomio che ricorrerà con ancora maggiore insistenza nel periodo successivo, ossia quello delle radici HJR (disponibilità ad emigrare) e JHD (combattere) per la fede.

La parte del Corano che risale alla Mecca si chiude pertanto senza che i termini derivati dalla radice JHD sembrano indicare qualcosa di più e di diverso che un coinvolgimento nella nuova fede disposto al sacrificio.

D'altra parte la piccola comunità musulmana non desiderava che il contrasto con i propri concittadini rimasti pagani arrivasse a forme estreme, né avrebbe avuto la forza per affrontare uno scontro aperto. Fu soltanto dopo il distacco operato con l'egira che si rese possibile un'evoluzione in tal senso, e, come vedremo, questo avvenne a motivo delle circostanze più che sulla base di un progetto preordinato e in forza dei meccanismi propri della società beduina che influirono sia sui rapporti tra i medinesi e gli emigranti musulmani sia su quelli tra questi ultimi e i meccani.

3.2. La Carta di Medina

I principi in base ai quali ciò avvenne sono espressi con chiarezza in un documento di grande rilievo, sulla cui autenticità gli studiosi sono concordi. Si tratta della cosiddetta Carta o Costituzione di Medina, ossia il testo (*kitāb*) del trattato che regolava le relazioni tra *muhājirūn* (emigranti meccani), *ansār* (ausiliari medinesi) e tribù ebraiche residenti nell'oasi, articolato in una cinquantina di punti che stabilivano diritti e doveri di ciascun gruppo all'interno della nuova comunità (*Umma*).

Visto che tali garanzie ed obblighi rientravano sostanzialmente in quelli previsti tradizionalmente per i membri di ogni tribù o confederazione, c'è da chiedersi come mai



si sentì il bisogno di dare ad essi l'inconsueta forma di un di trattato scritto. Non è facile rispondere a questa domanda, anche se presumibilmente non si è lontani dalla verità pensando che esso servisse da un lato a confermare l'autorità di Muhammad quale supremo arbitro tra le diverse componenti dell'*Umma* e dall'altro a rassicurare quanti avevano subito il trauma del distacco dalla propria comunità d'origine e potevano temere di aver perduto con ciò le forme di tutela tradizionalmente assicurate a ciascuno dal gruppo di appartenenza.

Non è questa la sede per un'analisi dettagliata di tale documento, del resto già sviluppata in numerosi studi specifici ai quali ci limitiamo a rinviare⁴. Ai nostri fini è sufficiente fare alcuni rilievi:

– già nel primo articolo si afferma che il patto viene stretto tra “i musulmani dei Quraysh e di Yathrib e coloro che li seguono (*man tabi`a-hum*), che a loro si uniscono (*lahiqa bi-him*) e che fanno guerra insieme con loro (*jàhada ma`a-hum [...]*)”. Significativamente quindi la guerra compare in quello che potremmo considerare l'elenco delle condizioni e delle finalità sulle quali è fondata l'esistenza stessa della comunità e precede i doveri più particolari che riguardano ogni gruppo, quali il pagamento del prezzo del sangue, il riscatto dei prigionieri e le altre consuete forme di solidarietà menzionate negli articoli seguenti.

Come abbiamo detto, il conflitto era infatti il momento supremo della verifica delle alleanze, quindi il farvi esplicito riferimento in quella sede non esprimeva tanto l'immediata volontà di intraprendere delle ostilità contro qualcuno, quanto piuttosto la preoccupazione che la compagine alla quale si stava dando vita non fosse minata da defezioni determinate da clientele vecchie e nuove in cui fossero coinvolti i gruppi che erano confluiti nella confederazione medinese. In questo senso particolarmente espliciti

⁴ Cfr. L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milano, Hoepli, 1905, I vol. pp. 391 e ss.; M. Gil, “The Constitution of Medina: a reconsideration”, *Israel Oriental Studies*, 6 (1974), pp. 44-66.; U. Rubin, “The ‘Constitution of Medina’. Some notes”, *Studia Islamica*, 62 (1985), pp. 5-23; R.B. Serjeant, “The ‘Constitution of Medina’”, *Islamic Quarterly*, 8 (1964), pp. 3-16; R.B. Serjeant, “The Sunna Jami`a, pacts with Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in so-called ‘Constitution of Medina’”, *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 41 (1978), pp. 1-42.



sono gli articoli 11 e 13 che censurano e sanzionano il comportamento di chiunque stringesse patti con gruppi avversari o seminasse discordia all'interno della comunità;

– la fede religiosa come nuovo criterio di appartenenza alla comunità appare chiaramente in alcuni articoli che stabiliscono tra i credenti gli stessi doveri sussistenti tra i membri di una medesima tribù. La presenza ebraica e di numerosi arabi ancora pagani determinano però nel documento una certa ambivalenza: il carattere confessionale della *Umma* è pertanto presente ma non esclusivo ed è forse questa incertezza ad aver determinato la scarsa considerazione con cui questo pur importantissimo testo è stato trattato dalla storiografia islamica, la quale ha preferito fondare su altri precedenti i principi in base ai quali definire lo *status* dei credenti e della tutela (*dhimma*) delle minoranze;

– altri termini riferiti alla guerra, benché non appartenenti alla radice JHD, sono presenti negli articoli successivi: *qitāl*/conflitto (art. 17), *ghàziya*/razzia (art. 18), *muhàribìn*/combattenti (art. 24 e 38), *yakhruju*/coloro che scendono in campo (art. 36), *hàraba*/combattere (art. 37, 38 e 46), a conferma dell'importanza di quanto riguardasse ogni tipo di conflitto nella vita di una comunità politica, quale ormai era diventata la *Umma* all'indomani di quell'evento cruciale che non a caso l'Islam avrebbe considerato la sua vera e propria data di nascita, adottando quello dell'egira come anno zero dell'era musulmana.

3.3. Periodo medinese

Una simile evoluzione non poteva mancare di riflettersi puntualmente nelle sure del Corano risalenti al periodo medinese, nelle quali i termini derivati dalla radice JHD non sono soltanto particolarmente numerosi, ma assumono un significato più preciso rispetto a quello delle fasi precedenti.

Il clima in cui una di queste parole compare per la prima volta è già del tutto nuovo e molto problematico.

Coloro che avevano seguito il Profeta nella sua migrazione a Medina, infatti, non avevano avuto subito la possibilità di inserirsi vantaggiosamente nella vita della città e si



erano trovati per di più nell'impossibilità di riequilibrare la propria indigenza a danno degli altri gruppi a motivo dei patti sottoscritti. Erano stati pertanto indotti dalle circostanze a rivalersi a spese dei loro antichi antagonisti con razzie che prendevano di mira le carovane meccane. In una di queste imboscate un nemico – ma pur sempre appartenente al clan dei Coreisciti, e quindi imparentato con gli assalitori musulmani giunti da Medina – fu ucciso. Il fatto accadde inoltre in uno dei mesi sacri durante i quali le ostilità erano tradizionalmente interdette. L'intero ordinamento sociale vigente ne fu scosso e molte coscienze vennero turbate.

La sura 2 accenna all'episodio a proposito del quale contiene affermazioni drastiche che sembrano voler troncare sul nascere ogni discussione: “V'è prescritta la guerra (*kutiba `alay-kum al-qitāl*) [...]” (v. 216). Nel versetto seguente il comportamento dei musulmani che, attaccando i loro nemici, avevano violato il mese sacro viene avallato, benché la stessa biografia del Profeta registri la disapprovazione con cui Muhammad reagì sulle prime alla notizia, rifiutandosi di disporre del bottino in tal modo ottenuto. Il fatto era particolarmente grave sia per le ripercussioni che poteva avere sui musulmani rimasti alla Mecca, sia per lo scandalo che destò tra quanti erano emigrati, fino a rischiare di provocare delle defezioni⁵. Non a caso un versetto successivo della stessa sura minaccia quanti “abbandonano la fede” e termina affermando: “Ma quelli che credettero, e che emigrarono, e lottarono (*jāhadû*) sulla via di Dio, possono sperare la misericordia di Dio, ché Dio perdona misericorde” (2.218).

Come nel caso precedente, anche nelle tre volte in cui compaiono derivati della radice JHD nella sura 8 vengono abbinate le idee della migrazione e della lotta: se aver compiuto l'egira era stata la suprema prova di distacco dall'antico ordine per aderire al nuovo, ora si trattava di confermare la propria adesione all'Islam attraverso la partecipazione convinta e solidale al conflitto: “In verità coloro che sono emigrati e han combattuto (*jāhadû*), con i loro beni e le loro persone, sulla via di Dio e quelli che han dato loro asilo e assistenza, sono gli uni affiliati (*awliyā`*) agli altri [...]”; (8.72) “E coloro

⁵ Cfr. Ibn Hisâm, *al-Sira al-nabawiyya*, parte II, Cairo, Maktaba Saqrûn, 1978, p. 178, trad. ing., a cura di A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Lahore, Oxford University Press-Pakistan Branch, 1955, p. 286.



che hanno creduto, e sono emigrati, e han combattuto (jâhadù) sulla Via di Dio, e coloro che han dato loro asilo e assistenza, questi sono i Credenti veri; e avranno presso Dio perdono e provvidenza sontuosa” (8, 74).

La lotta comune faceva dunque parte di una serie di verifiche pratiche del patto recentemente concluso.

Più avanti il primo versetto afferma inoltre che: “con coloro che hanno creduto, ma non sono emigrati, voi non avete alcun rapporto di affiliazione (*walâya*) finché non emigrino anch’essi”, il che testimonia il conflitto tra due appartenenze: quella con la Mecca, dove altri (credenti e parenti rimasti) potevano risentire della politica seguita dai musulmani di Medina, e quella con i nuovi alleati che doveva invece prevalere. La solidarietà di fede con chi non era emigrato non poteva però essere completamente negata, infatti il versetto continua dicendo “ma se vi chiedono aiuto per cose della religione è dover vostro aiutarli, a meno che non si tratti di combatter contro gente con la quale siate legati da un patto d’alleanza (*mithâq*)”.

L’alleanza pertanto resta aperta a chi intenda aderirvi e il versetto seguente sembra anzi incoraggiare altri a lasciare la Mecca e venire a raggiungere gli emigrati: “E quelli che, in seguito, hanno accettato la Fede e sono emigrati e han combattuto (jâhadù) con voi, anch’essi sono dei vostri” (8.75).

Quanto alla chiusa, che rivaluta i rapporti di sangue (“In ogni caso i consanguinei son più vicini gli uni agli altri nel decreto di Dio”), potrebbe essere un’aggiunta successiva, cosa del resto riscontrabile anche in altri punti del Corano in cui, durante la vita del Profeta, alcune precisazioni o perfino rettifiche si sono aggiunte alla prima versione del testo⁶.

La partecipazione senza tentennamenti alle battaglie in cui il proprio gruppo era coinvolto risultò così anche per i musulmani, come da sempre era per tutti gli arabi, il supremo momento di verifica dell’unità, ma assumeva valenze e toni più drammatici nel contesto della grande svolta prodottasi con l’egira. Prima di essa, infatti, l’unico caso di

⁶ Su uno dei casi più noti cfr. I. Shahîd, “Another contribution to koranic exegesis. The Sûra of Poets (XXVI)”, *Journal of Arabic Literature*, 14 (1983), pp. 1-21.



separazione dalla tribù di appartenenza era stato quello dei celebri poeti noti come in “banditi del deserto” (*sa`àlik*, pl. di *su`lùk*)⁷. Si era dunque trattato di eccezioni che per di più non pretendevano di costituire un’alternativa all’ordinamento sociale vigente, ma ne erano anzi una sorta di drammatica conferma. Chi osava infatti sottrarsi alle leggi non scritte della solidarietà tribale pagava la propria temerarietà con una raminga vita di stenti.

È quindi evidente che i primi musulmani si trovarono coinvolti in una vera rivoluzione e non pochi dovettero essere quanti furono tentati di tornare sui propri passi, come dimostra già l’inizio della sura 47, che più avanti afferma: “E certo Noi vi metteremo alla prova per sapere chi di voi è zelante (*al-mujàhidina*) e perseverante, per saggiare quel che si dice di voi” (47.31). Per poi ammonire coloro che avrebbero voluto tirarsi indietro per amor di quieto vivere o per mancanza di convinzione: “Non offrite pace al nemico mentre avete il sopravvento!” (47, 35)

Analoghe esortazioni sono presenti anche in altre sure successive, ma risalenti al medesimo periodo: “Immaginate forse di poter entrare in Paradiso senza che Dio abbia prima riconosciuto quali fra voi abbian lottato (*jàhadù*) per Lui e quali sian stati pazienti nelle afflizioni?” (3.142). “Se crederete in Dio e nel Suo Messaggero e lotterete (*tujàhiduna*) sulla Via di Dio coi vostri beni e con tutti voi stessi, questo sarà meglio per voi” (61.11) (il v. 4 della medesima afferma: “Iddio ama coloro che combattono sulla Sua via in ranghi serrati”, espressione dalla quale deriva il titolo stesso della sura).

Più articolato è il discorso della sura 4, ove si alternano versetti contrastanti che dimostrano la ricerca di un equilibrio tra opposte tendenze:

– i vv. 88-91 riguardano i rapporti con i cosiddetti “ipocriti” (*munàfiqùn*), nei confronti dei quali non tutti i musulmani avevano lo stesso atteggiamento (“e nell’agir con gli ipocriti, perché fra voi due partiti?” v. 88): il Corano esorta a evitare ogni alleanza con loro e a combatterli (v. 89), ma senza violare la protezione che possono godere in quanto affiliati a gruppi amici (v. 90). In ogni caso il binomio patto/confitto rimane valido criterio di convivenza (v. 91);

⁷ Cfr. Shànfara, *Il bandito del deserto*, a cura di F. Gabrieli, Firenze, Fussi, 1947.



– i vv. 92-93 riguardano le rivalità interne che dovevano essere assolutamente scongiurate: già nell’Arabia preislamica il delitto grave commesso contro propri consanguinei provocava l’espulsione dal gruppo, ora l’interdizione veniva allargata alla comunità di fede per preservare la neonata comunità dai rischi di una lacerazione intestina e di un corrispettivo indebolimento;

– nello stesso tempo però l’obiettivo di allargare questa comunità andava egualmente perseguito, evitando di radicalizzare eccessivamente i contrasti: viene così stigmatizzato il comportamento di coloro che “per desiderio dei beni effimeri di questo mondo” (v. 94) combattono quanti sarebbero disposti a scendere a patti (“chi vi porge il saluto ‘Pace!’”, *Ibid.*);

– la partecipazione convinta e incondizionata al conflitto viene però ribadita come manifestazione suprema di fedeltà: “Non sono uguali agli occhi di Dio quelli fra i credenti che se ne stanno a casa (eccettuati i malati) e quelli che combattono (al-mujàhiduna) sulla via di Dio dando i beni e la vita, poiché Dio ha esaltato d’un grado coloro che combattono (al-mujàhidina) sulla via di Dio dando i beni e la vita, sopra quelli che se ne restano a casa. A tutti Iddio ha promesso il Bene Supremo, ma ha preferito i combattenti (al-mujàhiduna) ai non combattenti per una ricompensa immensa” (4.95);

– e si approfitta per allargare il discorso ad altri atteggiamenti dei credenti non più tollerabili (v. 97): probabilmente si tratta di un’esortazione ad emigrare a Medina rivolta ai musulmani rimasti alla Mecca, temperata dalla considerazione delle difficoltà inerenti all’impresa (vv. 98-100).⁸

Anche nella sura 22 si trova un termine derivato dalla radice JHD, ma il versetto non è molto significativo e ciò è probabilmente dovuto al fatto che questo capitolo del Corano, ritenuto medinese nella redazione finale, riformula sostanzialmente alcuni temi meccani: “E lottate (jàhidù) nella via di Dio come è degno che si lotti (jihàdi-hi)” (22.78).

⁸ Sul valore paradigmatico dell’egira cfr. W. Madelung, “Has the Hijra come to an end?”, *Revue des Etudes Islamiques*, 54 (1986), pp. 225-237. Non a caso alcuni moderni movimenti islamici radicali vi si rifanno espressamente nella loro stessa denominazione, cfr. I. Camera d’Afflitto, “At-takfir wa-al-higra e l’integralismo musulmano in Egitto”, *Oriente Moderno*, 4-6 (1978), pp. 145-153.



Come anche generico appare il senso si un'altra sura ancora seguente, certamente medinese, ma composita e legata a situazioni più private: “O Profeta! Lotta (jàhid) contro i Negatori della Fede e gli Ipocriti e sii duro con loro: il loro asilo sarà la gehenna, oh qual tristo andare!” (66.9)

Ben più pregnante è il significato del versetto che afferma: “Perché i credenti sono coloro che han creduto in Dio e nel Suo Messaggero, e non hanno avuto dubbi, e han lottato (jàhadù) coi loro beni e con le loro persone sulla Via di Dio: quelli sono i sinceri!” (49.15)

Esso infatti stabilisce una supremazia dei credenti della prima ora, che avevano aderito all'Islam quando ciò comportava rischi e sofferenze, rispetto a quanti invece opportunisticamente mostravano di avvicinarsi soltanto nel momento della sua affermazione. Anche la sua collocazione va sottolineata: questo versetto segue infatti uno di quelli in cui più esplicitamente viene messa in dubbio la sincerità della conversione di quanti avevano abbracciato l'Islam più per calcolo che per convinzione. Su questa articolazione tra fede proclamata e fede interiorizzata si baserà la distinzione che in seguito la teologia avrebbe operato tra *islàm*, *imàn* e *ihsàn* (fede proclamata, interiorizzata, praticata).

Sempre riferita ai problemi posti dalla “doppia appartenenza” (di fede e di sangue) è l'intera sura 60 che significativamente si apre con questo versetto:

O voi che credete! Non prendete per alleati i nemici Miei e nemici vostri mostrando loro affetto, mentre essi han rifiutato la fede nella Verità che v'è giunta, scacciando il Messaggero divino e voi, perché credete in Dio vostro Signore; se voi uscite a lottare (jihād) sulla Mia via e per desiderio del Mio compiacimento, ma segretamente nutrite affetto per loro, ebbene Io meglio conosco quel che voi celate e quel che voi palesate, e chi di voi fa ciò, erra lungi dalla via piana (60.1).

Siamo ormai sulla strada della riconquista della Mecca e la situazione si fa quindi più delicata. Probabilmente stavano anche sorgendo timori negli “ausiliari” medinesi circa gli sviluppi della situazione che poteva privarli dei loro privilegi in favore degli antichi concittadini del Profeta prossimi a confluire nella nuova religione.



La partecipazione al combattimento come suprema espressione di fedeltà riappare all'inizio della sura 9: "Credete forse che sarete abbandonati, e che Dio non conosca chi è fra voi che ha combattuto (jāhadù) e non s'è scelto altri amici che Dio, il suo Messaggero e i fratelli credenti?" (9.16), ma la rilevanza di questo capitolo del Corano a proposito del tema di cui ci stiamo occupando va ben al di là di questa affermazione. Si tratta infatti della sura che stabilisce fra l'altro la definitiva rottura con il politeismo e pone ai pagani l'alternativa tra la conversione e la spada.

In essa i termini che derivano dalla radice JHD sono numerosi e denotano atteggiamenti e azioni che confermano l'adesione al nuovo ordine in circostanze particolari: quelle della riappropriazione da parte dell'Islam dei luoghi di culto pagani. Dopo aver rivendicato in linea teorica il collegamento con le origini del culto praticato alla Mecca tramite la figura di Abramo, si giunse al confronto diretto tra le due visioni dell'antico tempio, della sua funzione e della sua legittima attribuzione. Chi aveva svolto un ruolo di custodia e di gestione dei luoghi del pellegrinaggio, pur aderendo all'antico culto idolatrico, conservava probabilmente agli occhi dei più un alone di rispettabilità o comunque un qualche diritto che il Corano a questo punto non indugia a contestare: "Non si addice agli idolatri visitare i Templi di Dio [...]" (9.17). La loro *pietas* non regge il confronto con la nuova fede che ha, tra i criteri di appartenenza, proprio la lotta contro i rappresentanti della Jāhiliyya: "O che forse dar da bere ai pellegrini e servire il Tempio Sacro li mettete alla pari col merito di chi ha creduto in Dio e nel Giorno Estremo e ha lottato (jāhada) sulla Via di Dio?" (9.19), per quanto nel confronto esplicito tra le due categorie sembri ancora esserci una differenza gerarchica piuttosto che una reciproca e assoluta esclusione: "Ché coloro che han creduto e sono emigrati e han combattuto (jāhadù) sulla Via di Dio coi loro beni e colle loro persone sono d'un grado più alti presso Dio: sono coloro cui arrise il Successo supremo" (9.20). La porta non è quindi del tutto chiusa per quanti siano disposti a passare all'Islam.

La situazione è d'altra parte chiarita dai versetti seguenti che cercano di dissuadere i credenti dal mantenere legami con familiari rimasti pagani: "O voi che credete! Non prendete per patroni e alleati i vostri padri e i vostri fratelli se questi preferiscono l'empietà alla Fede. Chi di voi li prenderà per patroni e alleati, sarà degli Iniqui" (9.23).



Di: Se i vostri padri e i vostri figli e i vostri fratelli e le vostre mogli e la vostra tribù e i beni che avete acquistato e un commercio che temete possa andare in rovina, e le case che amate, vi sono più care di Dio e del Suo Messaggero e della lotta (jihād) sulla Sua Via, allora aspettate finché Dio vi porterà il Suo Ordine distruttore: Dio non ama la gente perversa! (9.24).

In questa stessa sura alla condanna dei pagani fa da contrappunto costantemente il richiamo ai musulmani indecisi, che probabilmente si sentivano appagati dai successi ottenuti ed erano restii a continuare la lotta:

“Lanciatevi dunque nella battaglia armati con armi leggere, armati con armi pesanti! Combattetevi (jāhidū) con i vostri beni e con le vostre persone sulla via di Dio” (9.41);

“Non chiedono certo il tuo permesso, coloro che credono in Dio e nell’Ultimo Giorno, per combattere (yujāhidū) con i loro beni e le loro persone, e Dio ben conosce chi lo teme!” (9.44);

“O Profeta! Combatti (jāhid) i miscredenti e gli ipocriti, duramente: il loro asilo sarà la gehenna. Qual tristo andare!” (9.73);

“Eran tutti lieti, quelli restati nelle loro case, d’esser stati lasciati addietro dal Messaggero di Dio, e repugnavano a combattere (yujāhidū) con i loro beni e le loro persone sulla Via di Dio [...]” (9.81);

“E quando discende una sura che ordina: ‘Credete in Dio e combattete (jāhidū) insieme al Suo Messaggero!’ i più influenti fra di loro ti chiederanno permessi e diranno: ‘Lascia che restiamo con gli esentati!’” (9.86);

“Ma il Messaggero di Dio e color che, con Lui, hanno creduto, hanno lottato (jāhadū) con i loro beni e le loro persone; a loro spettano in veri Beni, loro saranno i Fortunati!” (9.88);

Anche la sura 5, probabilmente l’ultima in ordine cronologico, presenta infine in due passi dei derivati dalla radice JHD il cui significato è sostanzialmente analogo a quelli fin qui esaminati:

“Temete Dio e cercate i mezzi di avvicinarvi a Lui e combattete (jāhidū) sulla Sua Via” (5.35);

“Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti (yujāhidūna) sulla Via di Dio, impavidi di fronte a ogni biasimo” (5.54).



3.4. Un primo bilancio

Da quanto finora esposto si possono trarre, se non delle conclusioni definitive, almeno alcune riflessioni che ci portano a renderci conto che la guerra nell'Islam delle origini non fu che uno degli strumenti in base ai quali regolare le relazioni tra i vari gruppi che popolavano l'Arabia antica, in base a consuetudini già profondamente radicate in questo ambiente.

Il fatto però che tali ostilità coinvolgessero membri di una stessa tribù piuttosto che appartenenti a gruppi diversi rese il confronto più drammatico e ciò giustifica sia l'insistenza del Corano su questo punto, sia l'ampio ricorso a imperativi e a formule di esortazione a tale riguardo.

D'altra parte, anche una sommaria lettura della biografia del Profeta fornisce numerose conferme di quanto il passaggio al nuovo ordine sia stato lacerante. Eccone alcuni esempi: già nel corso degli scontri di Badr, alcuni Coreisciti rifiutarono di battersi con gli "ausiliari" (*ansàr*) medinesi del Profeta e chiesero a Muhammad di mandare contro di loro qualcuno che fosse dello stesso grado e del medesimo popolo (*akfà'anà min qawminà*). Mentre per i meccani si esprimeva in questa richiesta una questione di orgoglio e la volontà di punire quanti avevano tradito la propria tribù di origine allontanandosene, per i fuoriusciti musulmani affrontare i propri concittadini e parenti era l'occasione di dimostrare di aver aderito fino in fondo alla nuova fede, senza che gli antichi legami potessero più condizionarli. Ciò non avvenne però senza difficoltà: sempre nella *Sira* o biografia del Profeta è riportato infatti che, quando il Profeta chiese che nelle battaglie fossero risparmiati i membri del clan hascemita al quale egli stesso apparteneva, non mancarono proteste da parte di chi si era trovato a dover affrontare i propri congiunti senza simili riguardi.

Il senso dell'onore non era del resto assente negli stessi musulmani se, ancora secondo la *Sira*, una delle mogli del Profeta avrebbe accusato di vigliaccheria un proprio consanguineo condotto a Medina in catene, rimproverandogli di non aver combattuto abbastanza valorosamente fino a trovare sul campo una morte che sarebbe stata più dignitosa dell'infamante prigionia.



Né mancano edificanti esempi di segno opposto, come quello della donna dinarita la quale, dopo aver saputo che il marito, il fratello e il padre erano caduti nella battaglia di Uhud, si informò prima sulla sorte del Profeta e soltanto dopo pianse i suoi cari.

Infine, va sottolineato che le ostilità furono assecondate dal Profeta soltanto fin quando fu necessario, come dimostra il suo atteggiamento conciliante dopo la conquista della Mecca, dove non infierì contro gli antichi avversari e diede disposizioni ai suoi perché si comportassero nello stesso modo.

La valutazione in sede storica di questi fatti come di quelli che hanno accompagnato le grandi conquiste seguite alla morte di Muhammad è però altra cosa rispetto alle finalità e alle ambizioni del presente studio. I nuovi orizzonti che si spalancarono di fronte alla giovane comunità musulmana contribuirono a modificare profondamente il quadro sociale e culturale della *Umma* e la storia dell'Islam divenne così anche quella dell'evoluzione delle idee e delle istituzioni proprie del mondo beduino in un contesto del tutto differente.

4. Califfato e Conquiste: verso guerre imperialiste

Se l'Islam avesse introdotto nel già frammentato e conflittuale mondo beduino soltanto un elemento di divisione in più, difficilmente avrebbe potuto imporsi nel suo stesso ambiente originario e ancor meno sarebbe comprensibile come in seguito sia stato elemento unificatore di un grande impero. Abbiamo visto come nei primi 12 anni della sua predicazione, Muhammad abbia seguito piuttosto una strada se non di conciliazione almeno di coesistenza tanto con il paganesimo, quanto con i seguaci delle altre fedi monoteistiche precedenti. La scelta delle armi risultò pertanto una dura necessità temporanea e soprattutto l'edificazione della *Umma* non poteva certo fondarsi unicamente sul distacco dagli altri, ma esigeva piuttosto elementi costruttivi, tra i quali quelli dell'unità, della solidarietà e della pace non furono certo secondari.

Già l'istituzione del Califfato dei primi quattro successori o vicari del Profeta, i cosiddetti *Ràshidùn*, fu una forma non prevista di compromesso dettata da impellenti



necessità⁹. Anche se gli furono attribuite espressioni di preferenza per uno o l'altro dei suoi primi 'Compagni', Muhammad non aveva lasciato alcuna indicazione sulla sua successione, uniformandosi così sia all'uso beduino/tribale, in cui il potere non passava di padre in figlio (tra l'altro egli non ebbe figli maschi che gli siano sopravvissuti) ma era piuttosto una carica elettiva affidata a un uomo anziano e dotato di esperienza, sia probabilmente perché il suo particolare 'carisma' non si prestava ad essere passato in eredità (con lui la profezia si ritiene definitivamente chiusa). Era tuttavia perfettamente consapevole della fragilità della *Umma*, esposta a frazioni o defezioni legate all'indole anarcoide dei nomadi, ma forse anche il morbo che lo colpì e lo portò rapidamente a morire non gli diedero modo di riflettere e di deliberare qualcosa in proposito.

Non soltanto la scelta di Abù Bakr, suo suocero e tra i Compagni più anziani, obbedì alle antiche usanze: per elezione e predilezione dell'età avanzata, ma anche il conflitto cui egli venne costretto fu ancora una volta legato al mantenimento delle alleanze. Si ebbe infatti la cosiddetta *Ridda* o apostasia di vari gruppi non più intenzionati a mantenere fede alle promesse fatte, esprimendo tale defezione tramite il rifiuto di continuare a versare l'elemosina legale. Dei 5 pilastri dell'Islam questo era l'unico che avesse una dimensione socio-politica e potesse essere verificato e imposto da una inusitata forma di potere centrale.

Riteniamo che lo stesso fenomeno delle rapide e vaste conquiste fuori dalla Penisola Araba abbia avuto anche se non principalmente lo scopo di indirizzare le esuberanti forze beduine verso obiettivi esterni. In questo modo il *jihad* divenne anche una sorta di espansione del nuovo credo, ma molti fattori fanno pensare che ciò fosse più una giustificazione delle azioni militari che infatti furono chiamate *ghazawàt* (razzie) più che *futùhàt* (conquiste), termine quest'ultimo che allude comunque all'apertura di nuovi orizzonti concreti (bottino, tributi e terre) più che a un proselitismo 'armato'.

⁹ Sul problema della concezione e della gestione del potere nell'Islam delle origini cf. M.J. Kister, "Social and religious concepts of authority in Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1984), pp. 84-127. Cfr. anche W. Madelung, *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 e P. Crone, *God's Rule. Government and Islam. Six centuries of medieval Islamic political thought*, New York, Columbia University Press, 2004.



Del resto nello stesso Corano, benché siano ricordati i successi di profeti precedenti a Muhammad contro i loro avversari, non si può dire che emerga una chiara visione dell'espansione di un credo *manu militari*, né per l'Ebraismo, né per il Cristianesimo, ai quali tuttavia il Profeta volentieri si rifaceva per minacciare di castigo divino quanti lo respingevano e assicurare i suoi in casi di rovesci o incertezza. Molto diversi in proposito sono numerosi hadith o 'detti del Profeta' i quali però giustificano ed esaltano *ex post* qualcosa che stava avvenendo o si era compiuto, senza che quasi fosse programmato e che, non a caso, vennero raccolti sistematicamente nei primi due secoli dell'era islamica.

All'interno di un grande Impero, quale divenne presto e restò per secoli il Califfato, la guerra non poteva rimanere la mera occasione di verificare la solidità di alleanze, né un sistema per depredare territori limitrofi. Si impose così una sua riformulazione strategica al servizio dell'egemonia di un potere centrale strutturato che badava a prevenire o reprimere rivolte interne, ma anche e soprattutto a occupare spazi di importanza geopolitica, fino a sviluppare anche nuove forme di conflitto prima ignote agli arabi, quali il combattimento navale¹⁰.

In periodi di frammentazione e decadenza non c'è da stupirsi dunque che risorgessero intenti e motivazioni più arcaici, come possiamo notare nella turchizzazione dell'Asia Centrale e soprattutto dell'Anatolia dove ricorre più spesso il termine di *ghàzi* piuttosto che quello di *mujàhid*, a dispetto delle 'motivazioni' addotte, per tornare al *jihàd* imperiale dopo l'affermazione della dinastia Ottomana che si pose appunto come potere sultaniale e quindi addirittura califfale.

¹⁰ Cfr. P. Branca, "Potere di diritto e di fatto. Un antico problema del pensiero politico Islamico", *Aevum*, 2 (2000), pp. 511-531 e "Il califfato fra storia e mito", in M. Maggioni, *et al.*, *Twitter e Jihad: la comunicazione dell'Isis*, Milano, Ispi, 2015, pp. 15-28.



5. Riproposizioni della tematica nei tempi moderni

5.1. Fase nazionalista

Dall'800 in qua, come gran parte dei paesi dell'Asia e dell'Africa, anche quelli nei quali la popolazione era prevalentemente o comunque in buona misura musulmana vissero l'intensa stagione della emancipazione politica. Il concetto stesso di nazionalismo, oltre alle forme assunte nella maggior parte dei casi dai movimenti che se ne fecero portavoce, era un prodotto del pensiero occidentale moderno. La sua affermazione presso popoli abituati a concepire i rapporti tra etnia, lingua e stato in altri termini non fu quindi del tutto priva di problemi. Nel mondo musulmano in particolare, dove l'appartenenza all'unica *Umma* si fondava essenzialmente su basi religiose, per un certo periodo l'ideale panislamico costituì un'alternativa alla penetrazione del nazionalismo:

Nel mondo occidentale tendiamo a considerare la nazione come l'unità essenziale che può essere suddivisa in diverse comunità religiose. Da un punto di vista Islamico tradizionale, è piuttosto la religione o la comunità religiosa l'unità essenziale suddivisa in stati. Durante il confronto secolare tra gli stati d'Europa e l'impero ottomano, gli europei hanno sempre visto e discusso le loro relazioni in termini di austriaci, francesi, tedeschi, inglesi, e altre nazionalità, e turchi; i turchi le hanno concepite in termini di musulmani contro cristiani.¹¹

Non a caso i maggiori esponenti del radicalismo islamico hanno spesso richiamato la sostanziale incompatibilità tra nazionalismo e Islam:

Il musulmano non ha altra patria che quella in cui vige la Legge di Dio (*shari`a*) e dove i legami tra lui e gli altri sono fondati sulla base della dipendenza da Dio, egli non ha altra nazionalità che la sua fede, la quale lo rende membro della *Umma* musulmana, all'interno della Dimora dell'Islam (*Dār al-Islām*) ed egli non ha parentela che quella che deriva dalla fede e che rende lui e i suoi parte di un'unica famiglia in Dio.¹²

¹¹ B. Lewis, *La rinascita islamica*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 103.

¹² S. Qutb, *Ma`ālim fī al-tariq* (Pietre miliari), Dar al-Suruq, Cairo-Beirut, 1995 (ristampa), p. 151.



Nonostante ciò, il nazionalismo finì per avere fortuna anche nei paesi musulmani per diverse ragioni. Intere aree del grande impero islamico avevano infatti conservato nel corso dei secoli una propria specificità nella quale sussistevano molti elementi che potevano essere interpretati come costitutivi di una specifica identità nazionale. Inoltre, con il progressivo indebolimento del potere centrale si era assistito alla rinascita di tradizioni letterarie e culturali locali che, pur non mettendo in discussione l'adesione alla comunità islamica, rappresentavano la manifestazione più recente dell'antica insofferenza nei confronti vuoi di un'arabizzazione mai definitivamente compiuta (come nel caso dei persiani o dei berberi), vuoi dell'egemonia di una determinata etnia all'interno della *Umma* stessa (come nel caso degli arabi nei confronti dei turchi). Essendo infine parte integrante della cultura di quei paesi europei che stavano progressivamente mostrando la loro potenza e imponendo la propria egemonia sul resto del mondo, il nazionalismo sembrava il mezzo più adatto sia per mettersi alla scuola dell'Occidente nella speranza di colmare il distacco accumulato negli ultimi secoli, sia per affrontarlo in prospettiva sul suo stesso terreno.

Le concezioni e gli ideali propri del nazionalismo hanno così fatto il loro ingresso anche nel mondo arabo e musulmano e sono stati paradossalmente tanto più assimilati da ciascun paese, quanto maggiormente esso ha dovuto penare per vederli riconosciuti e realizzati grazie a un'aspra lotta per ottenere l'indipendenza proprio da quanti avevano contribuito a far conoscere e a diffondere quegli stessi concetti e ideali. L'ambiguità del rapporto con l'Occidente, ritenuto nello stesso tempo un modello e un ostacolo, ha origine appunto in questo paradosso, pur essendosi arricchita di altri fattori nel corso delle fasi successive. Queste ultime a loro volta non sarebbero comprensibili se non si tenesse conto del fatto che, per quanto innovativi, gli elementi provenienti dalla cultura occidentale non furono in grado di scalzare del tutto quelli tradizionali, né seppero amalgamarsi con essi in una sintesi compiuta, sovrapponendosi piuttosto come un'ulteriore stratificazione tutto sommato piuttosto precaria. Si può così dire che:

nella maggior parte dei paesi musulmani l'Islam costituisce ancora il supremo criterio di lealtà e di identità di gruppo. [...] Sia nazione sia paese sono naturalmente fatti antichi nel mondo dell'Islam, ma in quanto definizioni di identità e lealismo politico sono nozioni



moderne e non autoctone. In alcuni paesi, certo, queste nozioni sono più o meno acclimatate, ma per i musulmani si riscontra una ricorrente tendenza a ritrovare, in tempo di crisi e di emergenza – quando ciò che giace in profondità riprende piede –, la propria identità essenziale nella comunità religiosa, cioè in un'entità definita dall'Islam piuttosto che da una origine etnica, dalla lingua o dal paese di residenza. [...] L'Islam è ancora la più accettabile, anzi, in tempi di crisi, è la sola accettabile base di autorità. Una dominazione politica può anche essere mantenuta con la forza, ma non definitivamente, non su vaste aree e non per lunghi periodi. Per questo la legittimità di un governo è per i musulmani maggiormente garantita dall'Islam che non quando deriva da rivendicazioni meramente nazionalistiche, patriottiche, o anche dinastiche, o peggio da nozioni occidentali quali sovranità nazionale o popolare.¹³

La priorità dell'obiettivo della conquista dell'indipendenza fece sì che comunque la contraddizione restasse latente per un certo periodo, ma presto o tardi sarebbe risultato evidente che il nazionalismo comportava necessariamente anche una certa dose di laicizzazione: “poiché rappresenta un tentativo di separare l'Islam dalla politica, escludendolo dalle questioni temporali. Esso postula la separazione tra religione e politica, tra religione e stato, o comunque nega all'Islam la centralità del suo ruolo nella gestione degli affari politici terreni dei musulmani”¹⁴. Il fatto che tanti arabi cristiani abbiano contribuito alla fortuna di questo movimento parrebbe dimostrare che, almeno ai loro occhi, le nuove opportunità offerte da una comunità nazionale basata su criteri non confessionali non doveva sfuggire.

Anche i movimenti islamici aderirono alla lotta anticoloniale, ma non avrebbero tardato a prendere le distanze dalle classi dirigenti che, all'indomani dell'indipendenza, dimostrarono il carattere laico dell'ideologia che le aveva portate alla vittoria. Si deve inoltre tener conto che, per quanto epica ed esaltante, la lotta di liberazione nazionale aveva ottenuto risultati soltanto parziali. Occorre infatti renderla sostanziale con scelte che garantissero l'emancipazione economica, senza la quale quella politica sarebbe restata puramente formale, così come restavano irrisolte altre delicatissime questioni: il nazionalismo che aveva avuto ragione dei colonialisti non aveva paradossalmente allo stesso tempo legittimato proprio quelle entità territoriali che essi avevano creato

¹³ B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Bari, Laterza, 1991, pp. 7-8.

¹⁴ P.J. Vatikiotis, *Islam: stati senza nazioni*, Milano, Il Saggiatore, 1993, p. 17.



spartendosi le spoglie dell'Impero Ottomano in vista dei loro interessi? Quali istanze avrebbero dovuto avere la precedenza nella politica dei nuovi stati indipendenti? Quelle che miravano al superamento di una condizione di frammentazione giudicata comunque innaturale con opzioni in chiave panarabista o addirittura panislamica? Oppure ulteriori autonomie avrebbero dovuto essere concesse a quei raggruppamenti che non avevano ancora goduto dei benefici della battaglia indipendentista (etnie, come berberi e curdi, o comunità religiose come drusi e maroniti)? In tal modo, come i movimenti islamici non avevano potuto non aderire alle campagne nazionaliste pur rifiutandone l'ideologia, dopo l'indipendenza i governi dei nuovi stati, nonostante la loro più o meno esplicitamente dichiarata laicità, si trovarono a fare appello all'Islam come fattore di legittimazione e di coesione più efficace e sicuro di altri di fronte alla complessità e alla delicatezza della situazione che dovevano affrontare.

Tra le numerose ed annose questioni che travagliano questa parte del mondo alcune sono veramente emblematiche: le incertezze e le incoerenze dell'appoggio fornito ai palestinesi dai loro "fratelli" arabi, ad esempio, sono forse la dimostrazione più dolorosa e lampante delle contraddizioni irrisolte dell'ideologia nazionalista, la quale, non a caso, sarebbe entrata definitivamente in crisi, come si è visto, proprio dopo la cocente sconfitta del '67. Mentre accumulava insuccessi e manteneva ambiguità irrisolte, il nazionalismo perdeva progressivamente anche la sua maggior fonte di legittimazione: il prestigio di aver conquistato l'indipendenza. Se per gli adulti infatti quest'ultimo restava intatto, le nuove generazioni, non avendo memoria diretta di quegli eventi, avrebbero sentito maggiormente la delusione per le loro speranze disattese che la soddisfazione per i successi riportati, ormai troppo lontani nel tempo. L'importanza della stagione nazionalista non va però troppo ridimensionata, poiché sembra conservare comunque un valore non del tutto svilito. Non a caso gli esponenti dell'attuale radicalismo islamico si affannano molto di più a contestare il valore del nazionalismo che non a criticare le concezioni più tipiche della fase successiva, ossia quella rivoluzionaria. Quest'ultima infatti non ha interessato tutti i paesi arabo-musulmani, ma soltanto una parte di essi; è stata inoltre più breve e ha avuto un carattere più intellettuale ed elitario. D'altra parte, come l'ultimo scorcio del XX secolo sembra aver dimostrato con fin troppa



evidenza anche in altre aree del mondo, tra le ideologie che lo hanno caratterizzato quella nazionalista non sembra la più indebolita, ma anzi quella capace di trarre alimento dalla crisi delle altre che appare molto più rovinosa e inarrestabile.

5.2. Fase rivoluzionaria

Assorbiti completamente dal compito di opporsi efficacemente al dominio straniero, i nazionalisti non pensarono troppo a quale tipo di società avrebbero edificato dopo essersi liberati dal giogo coloniale, illudendosi probabilmente che la caduta stessa di quest'ultimo avrebbe rimosso tutti gli ostacoli sul cammino del progresso. L'estrema varietà dei sistemi politici che si imposero nelle diverse situazioni, una volta conquistata l'agognata indipendenza, dimostra quanto il movimento nazionalista avesse rappresentato soprattutto una forma di contestazione che sapeva bene contro quale nemico, ma non altrettanto a favore di quale progetto mobilitarsi. Quello che prevaleva in ciascun caso erano alleanze e forme di lealtà di tipo tradizionale, soltanto superficialmente influenzate dalle categorie politiche implicite in un movimento di tipo moderno come quello nazionalista. Né le future classi dirigenti avevano coscienza dei delicati problemi che si sarebbero trovate a dover affrontare:

Tutte le energie erano impegnate nella lotta per l'indipendenza, ogni difficoltà interna era accantonata, a prezzo di compromessi, rimandandone la soluzione al giorno in cui gli stranieri non avrebbero più impedito allo stato un'azione efficace. Si procedeva come a tentoni, senza piani, senza impegnarsi in provvedimenti radicali: il popolo seguiva la classe dirigente, rispondendo ai suoi appelli, ma questa non si rendeva conto delle sue necessità e nemmeno sentiva il bisogno di accertarne le condizioni, i problemi sociali ed economici erano affrontati in modo frammentario e inorganico. Si veniva formando una frattura fra gli uomini politici e la massa, in quel momento ancora colmabile ma ignorata. Il problema, che il passare del tempo non fece che aggravare, era in realtà quello di conciliare la struttura sociale con il progresso e di eliminare le troppo forti sperequazioni fra i vari strati della società.¹⁵

¹⁵ P. Minganti, *L'Egitto moderno*, Sansoni, Firenze 1971, p. 56.



L'emergere di queste problematiche segnò la nascita e lo sviluppo della fase rivoluzionaria in cui molti paesi arabo-musulmani si impegnarono a fondo sui temi dell'uguaglianza e della giustizia sociale. Ancora una volta furono le suggestioni provenienti dall'Occidente a imporsi e i leader di questa stagione si fecero portatori dell'ideale socialista, pur se in una forma riveduta e corretta ad uso delle loro realtà locali. Alcuni aspetti salienti della dottrina marxista, quali l'ateismo o la contestazione della proprietà privata, furono ignorati o mitigati per renderla accettabile in un ambiente fortemente influenzato dalla tradizione islamica. Quale che sia stata l'effettiva penetrazione del socialismo nelle singole realtà nazionali, si può affermare che in generale si diffuse un'ideologia militante che pervase ogni espressione della vita culturale e sociale. Al fine di mantenere elevato il grado di coinvolgimento delle masse nel perseguimento degli obiettivi individuati dalle avanguardie, si promosse una visione semplificata della realtà, decisamente più funzionale e di più facile gestione rispetto alla conoscenza critica e consapevole delle problematiche in atto. I regimi instauratisi all'indomani delle indipendenze, anche quelli di matrice non socialista, si impegnarono a fondo in questa direzione. Eredi del nazionalismo modernista, esplicitarono nella loro azione l'opzione laica che in quello era rimasta latente, giungendo a scontrarsi apertamente con i movimenti di ispirazione religiosa che non condividevano invece questo orientamento. Nello stesso tempo però, dovendo dare sostanza alla riconquista della propria identità culturale che era stata uno degli obiettivi della lotta di liberazione nazionale, essi perseguirono risolutamente una politica di arabizzazione. Quest'ultima alla lunga si sarebbe ritorta contro quanti l'avevano promossa, costituendo la via d'accesso diretta alla tradizione islamica che avrebbe consentito alle nuove generazioni di attingervi senza dover passare attraverso la mediazione delle istituzioni religiose controllate dallo stato. Per ironia della sorte, proprio coloro che avevano condotto la lotta di liberazione portarono alle estreme conseguenze la penetrazione delle ideologie di origine occidentale che avevano incominciato a infiltrarsi nel mondo islamico proprio grazie agli ideali del nazionalismo. Ancor più paradossalmente, la loro volontà di conservare e di promuovere gli aspetti originali della propria cultura ha garantito ai loro antagonisti islamici di trovare un terreno favorevole alla loro affermazione.



Comunque la si voglia considerare, questa stagione politica non ha saputo in definitiva mantenere le sue promesse e il suo bilancio appare come quello di una modernizzazione incompiuta:

La vita politica, culturale e sociale araba era in gran parte sotto l'egemonia del movimento di Nasser e di altri movimenti nazional-populisti. Molti di questi movimenti erano di sinistra, alquanto radicali, e tentavano, con la loro attività, di trasformare la vita, le istituzioni, le idee, l'educazione e le prospettive degli arabi, per stimolare la loro capacità di rispondere con successo a queste sfide. Sembravano tutti assai promettenti, specialmente all'inizio il Cairo ne era il centro gravitazionale e Nasser la guida carismatica. Ad un'analisi più dettagliata mi sembrava che il suo movimento stesse tentando d'introdurre importanti cambiamenti in alcune istituzioni della vita e della politica araba, in particolare la spinta antimperialista e anticolonialista dell'epoca. Cercava di modernizzare l'esercito, ampliare il campo dell'educazione, mobilitare nuovi strati sociali, in particolare quelli urbani, fino ad allora passivi e, cosa più importante, portare a termine la tanto urgente riforma agricola. Tuttavia non potevo fare a meno di notare che, nonostante questi sviluppi, la politica di Nasser e dei suoi sostenitori restava, a livello culturale, politico e scientifico, estremamente conservatrice. Era come se l'ala sinistra del movimento stesse operando riforme e cambiamenti materiali nella società, che avrebbero avuto riflessi sulla mentalità, sul pensiero, sulle ideologie, sui valori, sulle leggi e sulle prospettive di vita, mentre l'ala destra cercava di prevenire l'effetto di questi cambiamenti sulle sovrastrutture della società.¹⁶

Va da sé che le due prime fasi meriterebbero una ben più articolata e approfondita analisi, la quale andrebbe però molto al di là dei limiti e delle finalità di queste pagine. Non possiamo tuttavia evitare almeno di segnalare alcune questioni di grande rilevanza che hanno influito pesantemente sulle vicende del mondo arabo e musulmano negli ultimi decenni, contribuendo in misura non secondaria a determinare la crisi e il superamento delle due stagioni che abbiamo qui brevemente delineato.

L'eccezionale incremento demografico, favorito dal miglioramento delle condizioni igienico-sanitarie, ha fatto sì che problemi quali l'occupazione e lo sviluppo abbiano assunto dimensioni imponenti di fronte alle quali i governi, indipendentemente dai loro orientamenti ideologici, si trovano spesso incapaci di trovare delle soluzioni adeguate. I persistenti squilibri nel settore agrario, velleitaristiche politiche di

¹⁶ S.J. al-Azm, *L'illuminismo Islamico*, Roma, Di Renzo editore, 2001, p. 10.



industrializzazione e inefficaci impieghi delle risorse derivanti dalla produzione petrolifera hanno spesso mantenuto l'economia di molti paesi fortemente dipendente dall'estero e minata da distorsioni e fragilità strutturali.

Furono tuttavia le questioni di politica estera a determinare il crollo delle illusioni e la crisi delle classi dirigenti che pur si erano dichiarate eredi e perfezionatrici del progetto di liberazione nazionale di sviluppo che era seguito all'epoca coloniale. Le varie sconfitte subite nei conflitti arabo-israeliani furono avvertite, in questo quadro, come altrettante cocenti delusioni, ma determinante fu soprattutto quella seguita alla Guerra dei Sei Giorni:

La disfatta del 1967 ha modificato i rapporti di forza, all'interno dello stesso campo arabo, tra "progressisti" e "conservatori": mentre sbiadiva il riflesso dei primi cresceva la forza attrattiva dei secondi, col rinforzo della diplomazia finanziaria promossa dagli stati più ricchi, quali l'Arabia Saudita. La monarchia wahhabita ha contribuito a minare l'ideologia dell'arabismo, ch'essa domina male, a vantaggio di una concezione rigorista e conservatrice dell'Islam, che essa si impegna a diffondere attraverso le organizzazioni che controlla, come la Lega Islamica mondiale, fondata nel 1962 per combattere il nasserismo. Questo paese approfitta inoltre della sovranità che esercita sulla Mecca e Medina per tentare di canalizzare a proprio vantaggio il legame che unisce i musulmani devoti all'Umma della quale essa occupa il centro simbolico. Il fattore determinante che ha portato alla minor presa che l'arabismo ha rispetto alla società va ricercato nella vasta crisi socio-economica e culturale che si manifesta con gli anni settanta e rappresenta il banco di prova per i regimi nati dall'indipendenza. In effetti è a quest'epoca che raggiunge l'età adulta una generazione che non ha conosciuto la dominazione coloniale, che – per la prima volta nella storia – ha ricevuto in massa un'alfabetizzazione in arabo e che nasce da un'inedita esplosione demografica, plasticamente rappresentata dall'esodo dalle campagne verso le periferie urbane sovrappopolate e dalle condizioni di vita precarie. Il test decisivo per i regimi nati dall'indipendenza è quello dell'occupazione. Con la generazione successiva a quella di cui abbiamo parlato il mercato del lavoro si sarebbe rivelato incapace di assorbire i milioni di giovani alfabetizzati o diplomati che cercano di guadagnarsi da vivere. Più che la disfatta militare del 1967 è quella sociale a dare il colpo di grazia alle ideologie attraverso le quali, dopo l'indipendenza, si era data legittimazione al potere. I giovani, dopo aver accumulato, grazie all'istruzione, un capitale culturale del quale i loro genitori erano per lo più privi, devono affrontare la disoccupazione. Delusi nelle loro aspettative, essi rimettono in causa i fondamenti e le finalità esplicite della cultura che hanno acquisito sui banchi di scuola e gli ideali che l'accompagnavano, poiché tutto ciò appare loro come un discorso menzognero. All'inizio degli anni Settanta, questa cultura era ancora finalizzata a legittimare le élites al potere in una prospettiva autoritaria ed essa sarebbe stata la prima vittima della crisi. La coesione sociale che essa sapeva creare, mobilitando la popolazione al seguito dello Stato e riducendo al silenzio le opposizioni, lascia il posto all'espressione di vaste sfaldature politico-



sociali che la retorica dell'Islamismo radicale saprà cogliere ed esprimere alla sua maniera. Si può domandarsi perché, nei paesi arabi interessati da tali sconvolgimenti socioculturali, il potere autoritario che aveva fatto dell'arabismo la sua principale ideologia di legittimazione non ceda il posto a rivendicazioni democratiche che si traducano in elezioni libere, com'è avvenuto nella transizione conosciuta nel corso degli anni Settanta dai regimi dittatoriali dell'Europa del sud. La risposta a questa domanda non risiede nella "natura" dell'Islam che impregnerebbe ogni musulmano dal midollo rendendolo restio all'espressione democratica. Essa sta piuttosto, a nostro parere, nell'estrema difficoltà con cui la maggioranza degli intellettuali del mondo arabo sanno prender le distanze dall'autoritarismo dell'arabismo al suo apogeo, mantenendo nei suoi confronti le esigenze della democrazia. Per molti di loro la lotta contro l'imperialismo e contro Israele, sua "testa di ponte in Medio Oriente", e la mobilitazione delle società al seguito dei loro Stati giustificano che tali esigenze democratiche siano messe tra parentesi. Non era certo facile fare altrimenti: la repressione si abbatteva senza pietà sulle voci dissidenti e il bipolarismo tendeva a classificare come filo-imperialista e a isolare chiunque osasse criticare l'autoritarismo, corollario dell'ideologia arabista dominante. In questo modo però nessuna vera alternativa democratica credibile ha preso vita, proponendosi per il dopo; oltretutto le correnti laiche che vedevano con favore ogni formulazione ideologica che si sostituisse all'egemonia della religione, sembravano essersi allineate, senza saper far emergere le loro specificità, alla causa che stava per essere sommersa. Dal canto loro, i movimenti di reislamizzazione erano riusciti a porsi come un polo di opposizione irriducibile, pronti a pagare col martirio il prezzo della loro intransigenza dottrinale.¹⁷

5.3. La fase islamista

I tre momenti successivi e distinti non devono tuttavia essere considerati isolati né in rigida successione. Basterebbe a dimostrarlo ricordare che la fondazione del movimento dei Fratelli Musulmani, uno dei più diffusi e influenti raggruppamenti islamici radicali, risale al 1928 e che il suo maggior teorico, Sayyid Qutb, ha composto le sue opere fondamentali nel periodo nasseriano. Questo filone del pensiero musulmano si inserisce in effetti nel più vasto fenomeno del riformismo che ha rappresentato uno sforzo di adattamento dell'Islam al mondo moderno. Partendo dalle medesime premesse, ma al contrario dei modernisti che cercavano una soluzione nei modelli occidentali, i gruppi islamisti avevano presto optato piuttosto per il recupero sistematico degli elementi

¹⁷ G. Kepel, "Ouverture. Le monde arabe après l'accord israélo-palestinien", in Id., a cura di, *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1994, pp. 25-27.



fondanti della propria tradizione, finalizzato al ripristino di un modello che, essendo di origine divina, è per definizione completo e perfetto. Lo stato di debolezza, arretratezza e decadenza sarebbe dunque dovuto non alla necessità di cambiare, ma a quella di ritornare alle origini. Si intendeva così dare risposta alla stessa crisi che si propongono di affrontare i riformisti, ma in modo diverso, innalzando:

la bandiera dell' 'autenticità' (*asālah*), dell'attaccamento alle radici e della difesa dell'identità, tutte nozioni interpretate come l'essenza stessa dell' Islam: 'l' Islam vero', non l' Islam quale era vissuto a quei tempi dai musulmani. Si trattava quindi di una lettura ideologica polemica, giustificata per un periodo nel quale essa si risolveva effettivamente in un mezzo per affermare la propria identità e per far rinascere la fiducia. Tale lettura rappresenta un' espressione del normale meccanismo di difesa, e conserverebbe quindi una sua legittimità qualora venisse inserita nel quadro di un progetto globale di ritorno a quell' epoca. Ma è stato proprio il contrario ad accadere. Il mezzo è divenuto fine: è il passato, frettolosamente ricostruito per servire da trampolino allo 'sviluppo', che è divenuto la finalità stessa del progetto di rinascita. A partire da quel momento, il futuro sarebbe stato sottoposto a una lettura che avrebbe avuto come strumento di interpretazione il passato, non il passato che realmente fu ma 'il passato quale avrebbe dovuto essere'. Tuttavia, dal momento che quel passato non è mai esistito se non nella sfera degli affetti e dell'immaginazione, la concezione del futuro-a-venire rimase sempre incapace di distaccarsi dalla rappresentazione del futuro-passato.¹⁸

Un aspetto fondamentale di questo orientamento è il recupero del ruolo del fattore religioso:

Nel mondo arabo la religione – in primo luogo l' Islam, ma analogamente il Cristianesimo orientale – nel corso delle successive generazioni si è costituita come una sorta di corazza a protezione della nostra esistenza politica nazionale e della nostra specifica civiltà nei confronti degli assalti del colonialismo: dalle crociate all' imperialismo e fino al sionismo. È evidente quindi che il fattore religioso abbia da noi quel posto che la storia e la coscienza insieme gli hanno assegnato, facendone il quadro di riferimento generale del nostro patrimonio intellettuale nel corso del tempo.¹⁹

Se quindi si può parlare di crisi all' interno dell' Islam, non sarebbe affatto appropriato configurarla come una crisi di fede. Non sono i principi del credo o i precetti

¹⁸ M. Abed al-Jabri, *La ragione araba*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 34-35.

¹⁹ Anwar `Abd al-Malik, *al-Fikr al-`arabî fî ma`raka al-nahda* (Il pensiero arabo nella battaglia del Risorgimento), Cairo, Maktabat al-Nahda, 1981, p. 17.



del culto ad essere messi in discussione. Non l'esistenza di Dio, né la pratica religiosa si trovano ad essere minacciate. È piuttosto la religione come sistema a dover riconquistare il diritto e gli spazi che le sarebbero stati indebitamente sottratti da un tipo di società ispirata ai modelli occidentali. Non "Dio è morto", ma l'Islam ha perduto forza e vitalità. D'altra parte, se spesso persino tra i musulmani finiscono per imporsi termini occidentali per definire quanto sta accadendo all'interno dei loro paesi, ciò dimostra quanto i conti con la modernità siano tutt'altro che chiusi anche in questa fase che, apparentemente, sembrerebbe la più determinata a eliminare ogni influsso esterno per una presunta riappropriazione del proprio modello originario nella sua forma più pura e incontaminata. Quest'ultima osservazione ci riporta a interrogarci sull'effettiva originalità di questi movimenti i quali, mentre a parole rappresentano la definitiva forma di emancipazione dell'Islam rispetto a tutto quanto gli sarebbe estraneo, di fatto conservano e sviluppano nei loro principi e nelle loro forme alcuni tratti tipici della cultura propria del mondo che dicono di voler combattere. Se infatti è innegabile che "un numero sempre maggiore di musulmani ha cominciato a guardare al proprio passato – almeno a quanto è sentito come tale – per diagnosticare i problemi attuali e per trovare rimedi atti a procurare un futuro benessere"²⁰, è altrettanto innegabile che "un passato rivisto e ricostruito non è mai la stessa cosa che il passato quale effettivamente fu [...]. E nei circoli fondamentalisti d'Iran, d'Egitto e d'altri paesi, sta attualmente emergendo un nuovo linguaggio politico Islamico, enormemente in debito con l'occidentalizzazione non meno che con l'Islam profetico e classico"²¹. Questa operazione avviene attraverso la rielaborazione di alcuni concetti che appartengono alla tradizione musulmana. Sono soprattutto gli eventi "fondatori" dell'Islam che si prestano a essere riletti in chiave di paradigmi universali. Tipico è il caso del termine arabo *Jāhiliyya*, che – come già accennato – indica il periodo dell'"ignoranza" precedente all'avvento della vera fede, ossia l'epoca del paganesimo preislamico. La lotta tra il Profeta e la prima comunità di credenti contro i loro avversari idolatri, e più in generale l'opposizione che ha visto costantemente confrontarsi gli inviati di Dio con

²⁰ B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, cit., p. 132.

²¹ *Ibid.*



quanti li hanno rifiutati, diventa agli occhi dei seguaci dei movimenti radicali il modello per la loro azione contestataria. Il mondo moderno, che trova nell'Occidente la sua massima espressione, non sarebbe cioè sostanzialmente diverso da quello contro il quale il Profeta e i suoi si trovarono a combattere²². La necessità di staccarsi da esso, così come i primi musulmani avevano abbandonato la Mecca, viene teorizzata da alcuni gruppi che si fanno promotori di una nuova egira, sia in senso metaforico, come emancipazione da modelli di vita incompatibili coi principi dell'Islam, sia in senso reale, con la costituzione di comunità separate, generalmente situate in zone desertiche le quali, agli occhi degli arabi, hanno mantenuto un particolare fascino legato ai valori tipici della loro cultura tradizionale²³. Questa opzione implica un passaggio non immediatamente evidente, ma di importanza cruciale nella dinamica del radicalismo islamico contemporaneo. Mentre infatti l'egira del 622 d.C. è stata la migrazione dalla città pagana della Mecca a Medina, luogo di costituzione della *Umma*, proporre una nuova egira ai giorni nostri comporta un sostanziale giudizio di non-islamicità nei confronti della società in cui si vive e il conflitto con quanti non condividono tale scelta apre una spaccatura interna alla comunità islamica tramite la quale una parte di fedeli vengono più o meno esplicitamente e direttamente accusati di essere dei falsi musulmani e quindi equiparati ai miscredenti. Per poter compiere questo passaggio, il riferimento non può rimanere l'epoca del Profeta, ma piuttosto quella dei primi Califfi e della nascita delle sette islamiche, durante la quale alcuni gruppi non esitarono a considerare la lotta contro i credenti insinceri altrettanto importante se non addirittura prioritaria rispetto a quella contro i non musulmani, verificando la legittimità dei governanti in base al loro grado di islamicità:

²² Questa tesi è sviluppata soprattutto da M. Qutb, *Jâhiliyya al-qarn al-`ishrîn* (La Jâhiliyya del XX secolo), Maktabat wa hibat al-tab'a wa-l-nashr wa-l-tawzi', Cairo, 1964. In particolare le caratteristiche comuni tra l'età pagana preislamica e la società moderna sono individuabili nella mancanza di autentica fede in Dio, nel dominio delle passioni, nel potere dispotico esercitato da parte di alcuni e nello smodato attaccamento ai beni terreni, cfr. pp. 47 e ss.

²³ Cf. I. Camera d'Afflitto, "At-takfir wa al-higra e l'integralismo musulmano in Egitto", *Oriente Moderno*, 4-6 (1978), pp. 145-153. Cfr. anche M. al-Ghazâlî, *Ilal wa-adwiya* (Mali e rimedi), Dâr al-shurûq, Alessandria d'Egitto, 1983, pp. 148 e ss. Non è però del tutto inedito il quesito che si chiede se l'egira sia da considerarsi un avvenimento storico compiuto o una condizione permanente: cfr. W. Madelung, "Has the Hijra come to an end?", *Revue des Etudes Islamiques*, 54 (1986), pp. 225-237.



Quanti governano i musulmani in questi anni si possono dividere in due gruppi: uno fedele alla propria religione, consapevole dei suoi doveri e che fa della politica che adotta un percorso coerente per la loro realizzazione. Dobbiamo rispettare costoro e aiutarli nel raggiungere il loro scopo. C'è poi un altro gruppo che ignora o finge di ignorare il nostro passato e il nostro presente, la nostra religione e la nostra storia, tutto preso da se stesso e dai propri interessi, inconsapevole di ciò che va oltre a questi, desideroso di conservare il potere a qualsiasi costo e che non sa né cosa sia il Libro, né cosa sia la fede. Gli importa solo di legarsi all'uno o all'altro dei due blocchi che dominano il mondo: i comunisti e i crociati! Credendo, in questo modo, di vivere al passo coi tempi e di lasciarsi alle spalle l'arretratezza del passato [...] Anche costoro sono di due tipi: alcuni non conoscono l'Islam, anche se sono nati in terra musulmana [...] altri hanno abbandonato l'Islam, sono ostili ai suoi principi e alle sue applicazioni, irritati da quanti richiamano ad essi, avversi alla preghiera e alla probità [...].²⁴

Questo atteggiamento rende ragione della maggior virulenza che si può spesso constatare nelle azioni rivolte contro quanti sono considerati rinnegati o nemici interni dell'Islam rispetto a quelle che hanno per obiettivo stranieri o comunque infedeli. Il *jihād*²⁵ esce pertanto dal suo quadro classico di guerra essenzialmente rivolta all'esterno dell'Islam per riprendere il taglio che gli fu dato dalla setta dei kharigiti, dissidenti puritani e intransigenti del primo raggruppamento sciita. Non a caso, come si è visto, proprio alle teorie di questo movimento si sono direttamente ispirati, tra gli altri, gli stessi assassini di Anwar Sadat. Sempre uno slogan kharigita sta alla base di un'altra concezione fondamentale dei musulmani radicali, elaborata dall'intellettuale pachistano al-Mawdūdī (1903-1976) e dall'egiziano Sayyid Qutb. Si tratta dell'affermazione che non riconosce altro potere (*hukm*) che quello di Dio, da cui viene fatto derivare il principio dell'esclusività dell'autorità divina (*hākimiyya*). Sebbene i suoi sostenitori la presentino come semplice e diretta espressione della visione islamica tradizionale, si tratta di un neologismo ed anche le spiegazioni che ne vengono date sono spesso largamente dipendenti da ideologie politiche contemporanee: non è raro ad esempio che il riconoscimento esclusivo dell'autorità divina venga giustificato come rifiuto di ogni

²⁴ M. al-Ghazālī, *Jihād al-da`wa bayna `ajz al-dākhil wa-kayd al-khārij* (L'impegno della missione tra incapacità interna e ostacoli esterni), Nahdat Misr, Cairo, 1977, pp. 125-126.

²⁵ Cfr. M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, Baltimora, The John Hopkins University Press, 1955; B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, cit.; V. Fiorani Piacentini, *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, cit.; A. Morabia, *op. cit.*



forma di “potere e sfruttamento dell’uomo sull’uomo”. Allo stesso tempo però si mette in evidenza la differenza di questo sistema da quello teocratico:

Il carattere divino (*rabbàni*) rende il sistema Islamico unico rispetto a tutti gli altri sistemi che ha conosciuto l’umanità, compreso quello teocratico nel quale chi governa riceve la propria autorità dagli uomini di religione o per diritto divino, in base al quale egli viene definito l’ombra di Dio sulla terra! Il carattere divino nell’Islam è riferito al sistema stesso e non all’autorità e a chi governa. Quest’ultimo, nel sistema Islamico, non riceve il proprio potere dagli uomini di religione né lo pretende per diritto divino, ma lo assume in base a una libera investitura (*bay`a*), così come l’obbedienza che gli è dovuta si fonda esclusivamente sull’applicazione della *shari`a* da parte sua.²⁶

Si tratta di qualcosa di ben più significativo del semplice ricorso a espressioni “alla moda”, né d’altra parte si può dire che sia una semplice riproposizione di concetti classici: una nuova interpretazione della tradizione, non priva di forzature, si va diffondendo tramite questo tipo di discorso che finisce per imporsi anche tra i portavoce della religione istituzionale, determinando la formazione di quella che – come abbiamo già ricordato – è stata efficacemente definita una sorta di “ortodossia deviante”²⁷.

²⁶ S. Qutb, *Nahwa mujtama` islāmī* (Verso una società Islamica), Dār al-shurūq, Cairo, 1987 p. 152. Sul concetto di *rabbāniyya* cfr. Id., *Khasā'is al-tasawwur al-islāmī wa muqawwamātuhu* (Specificità della concezione Islamica e sue istituzioni), Dār al-shurūq, Cairo, 1965, pp. 45 e ss.

²⁷ “È indispensabile, prima di arrivare al nocciolo e all’essenza della questione, mettere in luce alcune corrispondenze tra le due correnti ‘moderata’ ed ‘estremista’, per quanto attiene ai presupposti teorici, che emergono dal dialogo attraverso i mezzi di comunicazione inaugurato e condotto dalle autorità che si occupano della sicurezza in Egitto, dopo l’uccisione dell’ultimo presidente della Repubblica. Chi segue questo dialogo, almeno in parte, tramite quanto viene trasmesso via etere o pubblicato dalla stampa, capisce subito che si tratta di un impossibile colloquio tra sordi o, in alcuni casi, tra una voce e la sua eco. In una di queste occasioni, un professore universitario – già preside di una facoltà ‘filosofica’ – finì per imbrogliarsi tenendo testa a un leader di un’organizzazione islamica quando fu maliziosamente interrogato sul significato dei tre versetti relativi alla *hākimiyya* che compaiono nella sura della Mensa (la sura V, probabilmente i vv. 42, 48-49) e rispose asserendo con assoluta certezza: ‘Sì, il potere appartiene soltanto a Dio’ e ripetendolo per ben tre volte, aggiungendo, dopo qualche esitazione ‘però...’ e finendo con enumerare le espressioni di fede della società egiziana, facendosi prendere talmente dall’entusiasmo nel provare la religiosità degli egiziani e il loro attaccamento all’Islam da affermare che – durante la preghiera del venerdì – centinaia di studenti affollano la moschea della facoltà, dimenticando – che Dio lo perdoni – che il venerdì è un giorno di vacanza durante il quale le forze dell’ordine non consentono agli studenti di entrare in università, quand’anche vi fossero – in quella o in altre facoltà – moschee in grado di accoglierne in tale numero. C’è dunque accordo nel credere in un principio – quello della *hākimiyya* – e per questo il professore non ha avuto incertezze né esitazioni nel confermarlo, mentre si è trovato in imbarazzo quando si è trattato di tacciare di miscredenza la società, accusa che implica un analogo giudizio sull’autorità politica e sui governanti che tale società dirigono. [...] La differenza tra ‘moderati’ ed ‘estremisti’ sta dunque nell’accusa di miscredenza rivolta a chi governa, ma vedremo che si tratta di una differenza marginale e



Naturalmente il recupero di simboli in chiave rivoluzionaria può variare a seconda delle situazioni locali: esemplare in questo senso è stato l'Iran, dove il progetto della Repubblica Islamica ha trovato nello sciismo imamita non soltanto le ragioni del suo successo ma anche le forme della sua espressione. L'esportazione di questo modello in area sunnita non è pertanto sempre pacifico:

Se la questione consistesse solamente nel distinguere “terroristi fanatici” e “moderati” si tratterebbe di una differenza di stile (e forse di tattica), ma il fine di entrambi sarebbe lo stesso: il potere politico religioso. In questo modo si perderebbe la distinzione tra lo stato Islamico – cioè uno stato che applica la *shari`a* e quanto essa suggerisce – e lo stato teocratico del principio della *hàkimīyya*. In questo modo poi, quasi si perderebbe anche la differenza tra la visione sunnita e quella sciita dei rapporti col potere politico. Il fatto è che i movimenti politici Islamici radicali inoculano qualcosa di sciita nella concezione sunnita. L'Islam sunnita non conosce la *wilāyat al-faqīh* (governo del giurisperito)²⁸, né parla di potere religioso. Il Corano non invita a governare attraverso quanto Iddio ha rivelato tout-court, ma, facendolo, distingue l'aspetto giuridico con le sue varie realtà, senza mirare al potere politico. Oltretutto l'esperienza secolare della storia dell'umanità in generale e di quella arabo-Islamica in particolare, offre un drammatico ed eloquente esempio di quanto convenga assolutamente evitare che qualsiasi sorta di sacralità o di valore assoluto rappresenti una fonte di legittimazione del potere politico.²⁹

Nonostante questi distinguo, si può constatare in generale l'efficacia che in ambito politico i simboli religiosi islamici hanno non soltanto conservato ma abbondantemente riguadagnato negli ultimi tempi. In questo quadro ha incontrato recentemente una certa fortuna la riproposizione di istituzioni quali la *hisba*, una sorta di censura moralizzatrice,

non essenziale. [...] Essere in disaccordo sul ricorso alla forza per cambiare ciò che non va riguarda le strategie, non la legittimità del principio” (Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-khitāb al-dīnī* (Critica del discorso religioso), Sinā' li-l-nashr, Cairo, 1994, 1992, pp. 14ss.).

²⁸ Occorre però rilevare che neppure in Iran questo principio ha un'interpretazione univoca. Il primo Presidente della Repubblica Islamica, Bani Sadr, ne ha indicato almeno due antitetiche: “la prima d'ispirazione autoritaria, mirante a instaurare un regime islamico imponendolo al popolo attraverso l'apparato statale; la seconda, antiautoritaria, collegata alla volontà e alla sovranità popolare. In base a questa seconda concezione, il capo della nazione dovrebbe essere liberamente designato dal popolo, cioè dall'intera comunità, in modo da ottenere al tempo stesso da quest'ultima e dal volere divino la legittimità propria e del suo governo” (C. Vaziri, “La République Islamique en Iran”, *Comprendre*, 11 (1980), p. 7).

²⁹ Mahmūd Amin al-'Alim, “al-Fikr al-'arabī al-mu`āsir bayna al-usūliyya wa-l-'ilmāniyya” (Il pensiero arabo contemporaneo tra fondamentalismo e laicismo), in Aa.Vv., *al-Usūliyyāt al-islāmiyya fi `asrinā al-rāhin* (I fondamentalismi islamici nell'epoca contemporanea), Cairo, Dār qadāyā fikriyya, 1998, p. 12. Non mancano, d'altro canto, forme di “sunnitizzazione” dello sciismo, cfr. G. Scarcia, “I tratti ‘neo-bābi’ del khomeinismo”, *Oriente Moderno*, 12 (1982), 1, p. 97.



che taluni invocano a difesa dei costumi e per la promozione dell'islamizzazione della società, mentre altri rifiutano come anacronistica³⁰.

Un filone molto seguito di questo recupero dell'Islam e dei suoi insegnamenti in funzione politica è quello che tenta di dimostrare come alcune idee chiave del pensiero politico moderno siano già comprese nella tradizione musulmana, la quale le presenterebbe anzi nella loro forma più compiuta³¹. Accanto a simili posizioni apologetiche, altre esprimono una maggior consapevolezza delle specificità proprie di ciascuna tradizione di pensiero.³²

³⁰ “Attualmente l'interesse per la *hisba* non va oltre quello del suo aspetto storico [...]. Ogni altra considerazione deriva da ben determinati moventi politici che ci riportano indietro vagheggiando di reintrodurla. In realtà la sua funzione si è del tutto esaurita e la storia l'ha definitivamente archiviata. [...] Essa è sorta, come altre istituzioni, in determinate condizioni ed è terminata con il venir meno di esse. Dio l'abbia in gloria per i suoi meriti e la perdoni per il sangue versato in suo nome e sotto la sua copertura. Nei sistemi odierni il musulmano esercita il suo dovere coranico di 'incitare al bene' attraverso la scheda elettorale, scegliendo tra i programmi che gli vengono proposti; il migliore è quello più vicino alla sua fede e alle sue convinzioni. Nulla poi gli impedisce di fare il bene, di invitare a ciò che egli ritiene sia vero, scrivendo, parlando, comportandosi rettamente e testimoniando la sua fede nel modo che preferisce, rispettando nello stesso tempo chi è diverso da lui” (M. Talbi, *ʿIyāl Allāh. Afkār jadīda fī ʿalaqāt al-muslim bi-nafsihi wa bi-l-ākharin* (Figli di Dio. Nuove riflessioni sulle relazioni del musulmano con se stesso e con gli altri), Baghdad, Markaz dirāsāt falsafat al-dīn, 2012, pp. 79-80).

³¹ Ecco ad esempio il parere espresso circa il concetto di “democrazia” nell'Islam da parte dell'ex Guida suprema dei Fratelli Musulmani: “Per definire il rapporto tra chi governa e chi è governato, l'Islam ha stabilito che la ‘consultazione’ (*shūrā*) ne sia la base. Disse infatti l'Altissimo al Suo Inviato ‘consigliati con loro sul da farsi’ (Corano 3, 159). Non importa qui che si tratti di un parere vincolante o meno; ciò che conta è che il Signore ha ordinato al Suo Inviato di consultarsi con la gente su ogni questione, salvo quelle a proposito delle quali vi sia un testo rivelato: non c'è spazio allora per alcuna consultazione, poiché vi è un comando dell'Onnipotente e Onnisciente che bisogna accettare con obbedienza e di buon grado. Ma, per il resto, Iddio, fondando l'autorità di chi governa sulla consultazione, l'ha messa al riparo dalle valutazioni arbitrarie e dal dispotismo che consiste nell'ingiungerle alla gente, ch'essa voglia o no, come fanno i governanti di oggi che impongono il proprio volere ai popoli senza che questi acconsentano e concludono trattati e accordi internazionali che riguardano il destino di quegli stessi popoli, incuranti del fatto che essi ne comprendano il fine, mentre Iddio ha stabilito chiaramente a proposito del governo nei paesi islamici il principio che ‘delle loro faccende decidono consultandosi fra loro’ (Corano 42, 38). Vale a dire che l'Islam ha definito chiaramente il sistema consultivo (democratico) secoli prima che lo conoscessero l'Europa e l'America” (ʿUmar al-Tilmisāni, *al-Islām wa-l-hayāt* (L'Islam e la vita), Cairo, Dār al-shuruq, 1992, pp. 17-18).

³² “Benché alcuni propongano la ‘consultazione’ (*shūrā*) islamica come sostituto della ‘democrazia’, se si esamina oggettivamente il rapporto tra le due non si può arrivare a considerarle né radicalmente opposte, né completamente coincidenti, mentre è più corretto caratterizzarle in base a quanto hanno in comune e a quanto invece le differenzia [...] La sovranità e il potere, in democrazia, appartengono all'uomo, alla nazione e al popolo. Nel sistema consultivo islamico il potere legislativo appartiene in linea di principio a Dio ed esso si è concretizzato nella *sharīʿa*, la quale è stata da Lui stabilita e non è un prodotto umano o naturale. [...] Pertanto, nella concezione islamica, è Iddio il legislatore e non l'uomo, mentre l'uomo, e non



Anche i sostenitori dell'orientamento opposto a quello radicale cercano talvolta di trovare giustificazioni teoriche delle loro posizioni nella tradizione islamica, non limitandosi quindi a ispirarsi a modelli di pensiero importati. Uno dei detti del Profeta più citati da quanti propendono per la separazione tra religione e politica è quello relativo all'osservazione che Maometto fece a proposito dell'opportunità di impollinare alcune palme in un determinato periodo. Egli infatti avrebbe detto: “Voi ne sapete di più (di me) di queste faccende terrene”. Ovviamente le possibili interpretazioni di questa come di altre frasi simili possono essere molto diverse e quindi non mancano i contestatori di tale lettura “laicista”:

Vi sono alcuni che la vogliono interpretare diversamente da come la intendeva il Profeta e da come egli l'ha definita. Essi mirano infatti ad estenderla fino a farle comprendere l'intera vita terrena, con tutte le relative prescrizioni e applicazioni, le questioni economiche e sociali, politiche e istituzionali. Essi non lasciano alla religione che la funzione di “purificazione e guida del cuore dell'uomo” nel senso puramente spirituale che non ha nulla a che fare con la realtà della vita quotidiana, l'ordinamento della società e la conduzione delle questioni politiche. [...] Questo ci viene inconsapevolmente spacciato sotto la pressione delle concezioni europee – occidentali o orientali – che mettono da un lato la religione e dall'altro, separate da essa, le “scienze” economiche e sociali.³³

Né manca chi ritiene vana e inconcludente la polemica a questo riguardo:

Personalmente non credo che discutere queste problematiche sia particolarmente produttivo. Anche se Gesù e il Profeta Maometto avessero detto l'esatto opposto di ciò che hanno detto sulla separazione tra le cose di questo e dell'altro mondo, ciò non avrebbe influenzato in alcun modo il corso della storia – non avrebbe cioè prevenuto o ritardato la secolarizzazione dell'Europa e la diffusione del fenomeno, in una forma o nell'altra, in tutte le società del mondo. Un certo grado di laicismo e di secolarizzazione è condizione necessaria alla

Dio, è il *faqih* (giurisperito). I fondamenti della *shari'a*, i suoi principi, i suoi valori e la sua filosofia sono divini: in essi si manifesta l'autorità (*hàkimīyya*) di Dio. Ciò che su di essi viene eretto nel dettaglio e progressivamente, in modo articolato e mediante lo sforzo interpretativo in vista di nuove applicazioni è giurisprudenza e codificazione: in esse si esprimono le prerogative dell'uomo stabilite dall'autorità di Dio” (M. `Imàra, “al-Islàm wa-l-siyàsa” (Islam e politica), in Aa. Vv., *Fikr al-muslim al-mu`àsir: mà allàdhi yushghiluhu?* (I grattacapi del musulmano moderno), Cairo, Dàr al-shurùq, 1992, p. 51. Tra le innumerevoli opere dedicate al principio della consultazione (*shùri*) e al suo confronto con il sistema rappresentativo-parlamentare si vedano in particolare S. Qutb, *Tafsir sûrat al-shùrà* (Commento alla sura della Consultazione), Cairo, Dàr al-shurùq, 1983 e `Adnàn `Ali Ridà al-Nahwì, *al-Shùrà* (La Consultazione), Riyad, Dàr al-nahawī li-l-nashr wa-l-tawzī', 1988.

³³ M. Qutb, *Qabasât min al-Rasûl* (Insegnamenti del Profeta), Cairo, Dàr al-shurùq, 1968, p. 174.



partecipazione alla vita moderna, anche se non trovano giustificazioni nei sistemi religiosi premoderni e precapitalisti, quali il Cristianesimo e l'Islam.³⁴

Durante le fasi nazionalista e rivoluzionaria il ricorso al termine *jihàd* è stato relativamente raro, anche se elementi 'religiosi' della mobilitazione anticolonialista o per una migliore giustizia sociale non mancarono in alcuni, ma la natura stessa e la provenienza delle ideologie laicizzanti di patria e di socialismo, oltre che il clima generale del mondo dopo la II Guerra Mondiale e durante la Guerra Fredda, non spingevano certo in tale direzione. Nemmeno gli attentati più audaci degli algerini contro il duro giogo francese, né quelli palestinesi anche fuori dal Medio Oriente, videro adottata la tecnica suicida dei *kamikaze*: chi li compiva non si immolava, appunto poiché non motivato né speranzoso di alcuna ricompensa ultraterrena.

5. La svolta del *Takfir* (anatema)

La spirale di ribellione e repressione fra movimenti islamisti e regimi iniziò abbastanza presto, ossia da quando i secondi scelsero di adottare anche forme di opposizione armata, quando non svilupparono dei veri e propri gruppi paramilitari segreti a loro afferenti. Si passava così a un conflitto interno, una specie di guerra civile, inasprita proprio dalla 'giustificazione' su base religiosa di combattere ed eliminare i 'traditori', intesi come 'ipocriti' se non definitivamente 'apostati'.

Una responsabilità indiretta rispetto a tale deterioramento la ebbe anche la miope politica occidentale che, nello spirito della Guerra Fredda, contribuì all'eliminazione di opposizioni laiche pur esistenti e di non poco peso, in accordo coi regimi che si avvalsero spesso degli islamisti per liquidare non solo le sinistre, ma anche formazioni liberali,

³⁴ S.J. al-Azm, *op. cit.*, p. 51; cfr. anche M. Haddad, "Du théologico-politique comme problématique commune à l'Islam et au christianisme", *Question de*, 126 (2001), pp. 67-94.



lasciando come unica opzione a chi non li gradiva di delegittimarli su base religiosa e preconizzando a chi li sosteneva la prospettiva *après moi le déluge*.

Con l'appoggio occidentale e di molti paesi dell'area, la reazione all'occupazione sovietica dell'Afghanistan nel 1979 fu avversata da una sorta di *jihād* per deliberata scelta dei suoi promotori.

6. Analogie e differenze tra comunismo e Islamismo³⁵

L'Islamismo radicale non è il primo movimento ideologico-politico di rilievo nell'epoca contemporanea che abbia avuto un ruolo anche in forme di conflitto tradizionali e abbia visto nascere al suo interno gruppi di tipo terroristico. Benché sia fascismo che nazismo si siano dotati temporaneamente di milizie irregolari, le analogie maggiori si evidenziano tuttavia col comunismo per vari aspetti.

La spinta decisiva della loro formazione venne in entrambi i casi in concomitanza del crollo di due imperi sovranazionali, lo zarista e l'ottomano; il primo abbattuto per mano dei rivoluzionari stessi, il secondo in conseguenza della I Guerra Mondiale. La differenza non è da poco, ma resta il fatto che l'Urss si costituì comunque come continuazione di una forma imperiale, erede anche se opposta rispetto alla precedente, mentre la restaurazione del Califfato, pur non assente nell'agenda degli islamisti, è rimasta ancora un sogno irrealizzato, se si eccettua la breve, effimera e tragica esperienza del sedicente Stato Islamico meglio noto come ISIS o IS.

Entrambe le ideologie trascendono i confini di una singola nazione e predicano una palingenesi potenzialmente realizzabile ovunque, anche se per il comunismo l'elemento religioso venne sostituito dall'adesione, non meno fideistica, a una ideologia prodotta da esseri umani. Analoga è tuttavia la scelta realistica di porsi degli obiettivi di breve-medio termine, come il comunismo in una sola nazione per l'Urss e l'abbattimento di determinati regimi in paesi musulmani per gli islamisti.

³⁵ Cfr. D. Al-Khoury, "Radicalisation: old and new a comparative analysis of the Red Brigades and the Islamic State", *International Journal of Methodology*, 4 (2020), 3, pp. 867-885.



Il contagio e l'effetto domino è comunque sempre stato incoraggiato da ambedue, non soltanto con forme di propaganda e alleanze con formazioni 'sorelle' attive altrove, ma anche con la partecipazione diretta di militanti in scenari di guerra fra 'sistemi' nemici delocalizzati e con azioni di sabotaggio e provocazione tipiche della guerriglia e del terrorismo. Anche le forme di propaganda come opuscoli o altre pubblicazioni, pure nello stile adottato, li vede abbastanza simili, così come l'organizzazione in cellule variamente collegate e dipendenti da un'avanguardia soprattutto intellettuale, spesso di formazione più tecnico-scientifica che umanistica, specialmente nel caso degli islamisti. In questo quadro è evidente che il *jihād* non può più conservare il suo carattere di guerra imperiale, in mancanza del soggetto in grado di proclamarlo e condurlo, e si avvicina inesorabilmente ad assumere una forma rivoluzionaria.

Anche qui si palesa una differenza fondamentale col comunismo: il fine della rivoluzione per quest'ultimo è il cambiamento di rapporti di forza mirante all'edificazione di una nuova società e di nuovi esseri umani, liberi dai condizionamenti materiali gestiti iniquamente dagli altri sistemi, mentre per gli islamisti si tratta di restaurare un modello originario deterioratosi nel tempo. Questo a rigore non sarebbe del tutto coerente con la visione che concepisce la restaurazione dello stato primigenio dell'umanità solo in prospettiva escatologica, ma, com'è noto, l'Islam, da un lato, rifiuta il dogma del peccato originale e, dall'altro, esalta al massimo grado la perfezione della *Umma* primitiva raccolta attorno al Profeta. Si tratta quindi di un ideale storico concreto, anche se per molti aspetti mitico: ben 3 dei 4 primi califfi morirono infatti di morte violenta e a quell'epoca risale la scissione ancora viva e drammatica fra sunniti e sciiti.

Una cosa che unisce i due movimenti è la critica del sistema liberal-democratico, ritenuto soltanto una maschera del capitalismo imperialista da entrambi. Da parte islamista vi è una naturale sottolineatura della continuità, sotto altre spoglie, del colonialismo e un rifiuto delle forme istituzionali occidentali che corrisponde a un'altrettanto inevitabile pretesa di autosufficienza che si vuole indipendente da qualsiasi modello allogeno. Sono significativi a questo proposito lo slogan dei Fratelli Musulmani *Islam is the solution* o quello della rivoluzione iraniana *No East nor West, Islam is the best*.



Non è certo un caso se molti degli aderenti al gruppo dei paesi non allineati siano stati Africani ed Asiatici, quasi che in base alle loro culture stesse rifiutassero implicitamente l'*aut-aut* fra due correnti comunque di origine occidentale, laicizzanti e ultimamente materialiste.

Anche dopo l'indipendenza dalle potenze coloniali, e in alcuni casi dopo colpi di stato che han portato al governo movimenti socialisteggianti, le sperate riforme richiesero tempo e non furono del tutto soddisfacenti, per cui si ebbe pure nel mondo islamico una sorta di divisione simile a quella avvenuta nell'Urss nei confronti di chi invocava una 'rivoluzione permanente', opposta alla burocratizzazione centralista di un sistema totalitario.

In entrambi i casi si evidenziano forme di dislocamento del confronto col nemico su terreni terzi, ma mentre l'Unione Sovietica o la Cina si distinsero per l'appoggio di forze comuniste in Corea, Indocina, America Latina, etc., gli islamisti hanno privilegiato campi affini: *in primis* la Palestina e poi altri teatri di guerra di prossimità, tra i quali quello dalle conseguenze maggiori è stato infine l'Afghanistan.

Infine, la scarsa credibilità e il malfunzionamento dei regimi comunisti hanno indotto progressivamente i partiti e i movimenti comunisti occidentali a distaccarsene e a ripiegare su forme di socialdemocrazia con una profonda e irreversibile crisi dell'intera ideologia. I gruppi di estrema sinistra extraparlamentare si son via via ridotti fino a scomparire o a condannarsi all'irrilevanza.

Ciò si è prodotto molto meno in campo islamista, anche se non mancano certo pesanti critiche ai sedicenti regimi islamici che qua e là si sono imposti, senza tuttavia realizzare alcun paradiso in terra. Il carattere religioso dell'ideologia islamista sembra resistere meglio ai fallimenti, facilmente imputabili alla poca coerenza delle *leadership* e comunque in un quadro che vede ogni altra opzione poco spendibile, specialmente dopo i tonfi economico-finanziari del mondo liberale negli ultimi decenni che molto smalto han tolto al pur sempre invidiato/biasimato benessere occidentale.



7. Il *Jihàd* “detritorializzato”³⁶

Crisi e assenza di alternative tuttavia non spiegano tutto. Nonostante il vuoto politico di Siria e Iraq in cui si è insinuato brevemente lo pseudo-califfato dell’ISIS, la caratteristica più preoccupante dell’islamismo stragista è sempre stata e rimane la sua ‘detritorializzazione’.

Le ondate migratorie possono esserne un ‘mezzo’, ma non certo la ‘ratio’. Già in passato alcuni avevano messo in atto una sorta di nuova Egira, come il celebre movimento egiziano detto appunto *al-Takfir wa-l-hijra*. Questo distacco dal resto della *Umma*, anche se al suo interno in ‘comuni’ messe in piedi in zone remote, corrisponde all’antica intransigenza dei kharijiti, a una pretesa di ‘purezza’ che però non si accontenta di porre una distanza anche fisica coi nemici interni (musulmani traditori) ed esterni (gli infedeli), ma si propone di colpire gli uni e gli altri in un conflitto non-convenzionale e per l’appunto globale, come il mondo che si aborrisce e si vorrebbe distruggere.

Questo passo, all’apparenza comprensibile all’interno di una logica antagonistica, ha il vantaggio di semplificare ulteriormente le cose, deviandole facilmente in una dimensione messianico-apocalittica che non conosce sfumature fra bianco e nero, luce e tenebre, noi e loro.

Una tale banalizzazione, volutamente digiuna di storia e totalmente mitica, trova paradossalmente maggior seguito proprio per via del clima di incertezza e disorientamento predominanti a livello globale nei tempi più recenti.

Non dovrebbe pertanto stupire la relativa facilità con cui riesce a reclutare adepti, specie in ambito migratorio o in situazioni di totale caos che si trascinano ormai da anni. Nel primo caso si tratta di individui, spesso isolati, non particolarmente credenti o praticanti fino a poco prima, anzi magari dediti all’alcol, alle droghe o comunque in condizioni di fragilità se non di disagio psichico.

Pescarne qualcuno, specialmente sul web, non è davvero impresa difficile, soprattutto in tempi di pandemia. Il virtuale si è ingigantito anche a danno di altri soggetti,

³⁶ Cfr. O. Roy, *L’Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002.



pure nostrani e propensi a chiudersi nella propria stanza con sempre meno intenzione di confrontarsi col ‘reale’ che sta oltre i vetri di finestre addirittura oscurate.

Nel caso di interi paesi ormai devastati da conflitti interni dopo la caduta (Iraq, Libia) o la crisi (Siria) di sistemi totalitari è invece più probabile l’arruolamento in milizie irregolari o l’adesione a forme di banditismo, bacini dai quali è comunque possibile attingere per individuare candidati ad attentati suicidi *in loco* o altrove, magari in cambio di qualche successivo sostegno per il resto dalla famiglia.

Si tratta di comunità isolate autoreferenziali o individui allo sbando: opposti e a un primo sguardo agli antipodi, ma in verità meno distanti di quanto appaia, come capita spesso agli estremi che finiscono per toccarsi.

8. Intifade e Primavera³⁷

Già come la prima intifada prese in contropiede le organizzazioni palestinesi, le cosiddette ‘Primavere’ arabe non si mobilitarono sulla scorta di slogan e sigle consuete e persino i movimenti Islamisti locali se ne sentirono scavalcati, pur comprendendo infine l’occasione che esse offrivano loro seppur indirettamente: la caduta a furor di popolo di regimi inossidabili diede l’opportunità, ma pose anche la sfida, di una vittoria elettorale altrimenti assai improbabile. ‘Costretti’ a vincere, non hanno saputo comunque approfittarne, dividendosi al loro interno in sottogruppi concorrenti e fallendo nell’intento di rappresentare una vera discontinuità con chi li aveva preceduti. Egitto e Tunisia ne sono stati rispettivamente i casi più evidenti.

Anche se la storia non si ripete mai identica, certe questioni di fondo tornano a riproporsi.

Ogni forma di governo che non dipenda direttamente dalle regole islamiche sarebbe priva di legittimità. Non è certo un argomento nuovo, basti pensare che anche il Califfato Omayyade di Damasco, terminato nel 750 d.C., fu accusato di essere una forma

³⁷ Cfr. P. Branca, “From the Nahda to Nowhere?”, in M. Demichelis, P. Maggiolini, a cura di, *The Struggle to Define a Nation*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2017, pp. 469-495.



di potere (*mulk*) slegata dalla corretta pratica fondata sulla religione (*din*) dei primi quattro Califfi ‘rettamente guidati’. È però solo nel periodo più recente che l’anatema (*takfir*) rivolto all’intera società ritenuta “non più musulmana” o “apostata” ha cercato di giustificare un ricorso al terrorismo che colpisce indiscriminatamente innumerevoli civili innocenti. Nessun compromesso sembra quindi possibile, come ha sottolineato il portavoce dello Stato Islamico (IS), Abu Muhammad al-Adnani al-Shami, nella sua lettera aperta pubblicata all’inizio del Ramadan 2014, in cui ogni autorità, tranne quella del Califfato, “diventa nient’altro che regalità e dominio, accompagnato da distruzione, corruzione, oppressione, sottomissione, paura e decadenza dell’essere umano e la sua discesa al livello degli animali”. Nella stessa lettera, il cambiamento del nome da ISIS a semplicemente IS indicherebbe l’unica forma di Stato ammissibile per i credenti che non siano stati trattati in inganno da “democrazia, laicità o nazionalismo”, quindi invitati a riconoscersi in essa e a schierarsi al suo fianco.

Con le recenti sollevazioni, che in molti paesi arabi hanno portato alla fine di regimi autoritari e corrotti, abbiamo visto grandi folle mobilitate in nome di principi e valori che ritenevamo estranei o lontani dalla sensibilità di popolazioni in gran parte musulmane. Anche l’assenza di slogan antioccidentali e ostili all’imperialismo, al neocolonialismo e al sionismo ha sorpreso non pochi osservatori. Chi ha potuto seguire più da vicino il dibattito e in lingua originale avrà potuto constatare che esso verteva su neologismi molto significativi. Il concetto di laicità, comunemente espresso in arabo dal termine *ilmàniyya* (da *ilm*, ‘scienza’, o da *alam*, ‘mondo’), fortemente dipendente da concetti razionalisti o laicisti tipicamente europei e un po’ datati, è stato sostituito dal termine *madaniyya* (insieme a *dawla*, cioè ‘stato’), che significa ‘civile’, non solo in contrapposizione a ‘militare’ ma anche a ‘clericale’ o ‘religioso’ in senso confessionale. Questo spiega anche la forte partecipazione alle proteste sia di arabi cristiani che di musulmani non radicali.

Il fatto che, soprattutto in Tunisia ed Egitto, i movimenti islamisti abbiano vinto le prime elezioni democratiche successive sembrerebbe contraddittorio, ma era in parte inevitabile che quei movimenti, già esistenti e con profonde radici locali, che per lungo



tempo avevano rappresentato l'unica forza dell'opposizione organizzata in quei paesi, abbiano potuto ottenere un primo vantaggio.

Il processo di trasformazione iniziato con le “Primavere Arabe” ha quindi contribuito a far emergere ancora più chiaramente molti problemi irrisolti, piuttosto che qualsiasi soluzione. Si sono così manifestate dinamiche che fino ad oggi erano state represses o sottovalutate e che potrebbero ancora dare frutti nel medio periodo. Ne sono prova alcune provocazioni che i rappresentanti dei gruppi più tradizionalisti hanno osato esprimere e, pur nel loro carattere paradossale o forse proprio grazie ad esso, hanno messo in discussione alcuni punti cruciali e decisivi rispetto alla posizione dei singoli e dei gruppi nei confronti di uno Stato moderno rispettoso dei diritti umani dei suoi cittadini.

Il presunto ritorno all'applicazione integrale e intransigente del cosiddetto diritto islamico, mai codificato e che ha configurazione più giurisprudenziale che positiva, ha rappresentato per alcuni il pretesto non solo per proporre il ripristino (come ad esempio in Tunisia, dove era proibita) della poligamia, ma anche di prendere concubine. Il Corano e la Bibbia registrano la schiavitù come una pratica che cercano di moderare nelle sue manifestazioni estreme, ma non proibiscono esplicitamente. È chiaro che lo status di “non mogli” legalmente ammissibile dipenderebbe da una reintroduzione della schiavitù, che non è né immediatamente percepibile, né apertamente rivendicato da coloro che aspirano a tale restaurazione, in quanto non può essere proposto alla sensibilità dei loro sostenitori. Allo stesso modo, quando si propone il ritorno alla tassa di sottomissione da parte della minoranza cristiana o delle minoranze di altre fedi, è implicita una regressione verso periodi e stili di vita di natura feudale. Laddove la mancanza dello Stato di diritto potrebbe rendere legittimo uno *status* di cittadinanza di seconda classe per i seguaci di religioni diverse da quella dominante, dispensati, ad esempio, dal servizio militare, e poi costretti a compensare questo ‘privilegio’ con un tributo speciale.

Quando certa propaganda continua ostinatamente a considerare l'Islam in sé incompatibile con la democrazia, in quanto ‘teocratico’, commette due errori fondamentali: il primo è proprio quello di usare il termine sbagliato, poiché il vero rischio in un contesto musulmano non è quello di teocrazia ma di cesaropapismo, poiché è il potere politico che ha sfruttato la religione e non viceversa (almeno in un contesto sunnita,



che rappresenta circa il 90% del mondo musulmano); il secondo è dare per scontato che tutti i musulmani ritengano giusto o addirittura indispensabile reintrodurre le regole mutuata dalle fonti tradizionali, ignorando che, molto probabilmente, molti di essi riterrebbero inconcepibile il ritorno alla schiavitù o alla discriminazione delle minoranze religiose. È tuttavia chiaro che il controllo abbastanza disastroso del consenso ottenuto dai gruppi musulmani radicali “storici” in casi come l’Egitto potrebbe aver contribuito a un favorevole ritorno di fiamma per i movimenti estremisti e sovversivi come l’IS.

Infine, ma non meno importante, è l’atmosfera apocalittica che si è rafforzata: il caos dominante un po’ ovunque e la consapevolezza di vivere in un periodo di profonda crisi porta fatalmente alla ribalta simboli e slogan della “fine del mondo”. Il vessillo nero del neo-Califfato è legato nella lettera prima citata a quello che i veri credenti alzeranno a ridosso del Giudizio Universale per “passarlo al Messia” nello scontro decisivo tra le potenze del bene e del male. Come questo amalgama di catastrofe e aspettative epocali possa attrarre attivisti sia dall’interno del mondo musulmano che da altre parti si può intuire, anche se forse il fenomeno dei “combattenti stranieri” ha un’importanza più simbolica e mediatica che efficace.

Il 19 settembre 2014, oltre centoventi studiosi musulmani hanno pubblicato una lettera aperta indirizzata al recentemente autoproclamato Califfato, conosciuto con un titolo che non compare: *Voi non comprendete l’Islam*. Il testo cerca di confutare gli argomenti del “discorso di insediamento” di al-Baghdadi con ampio ricorso a versetti del Corano e detti del Profeta. Se da un lato ciò era in qualche modo inevitabile, dall’altro, mostra quanto lo pseudo-Califfo abbia costretto i suoi avversari a confrontarsi con esso sullo stesso terreno, già di per sé emblematico. Un conflitto sull’interpretazione delle fonti rivela, da un lato, quanto siano ancora potenti ma, dall’altro, mostra anche una spaventosa mancanza di elaborazione di un discorso politico alternativo, frutto di una stagnazione e persino di una regressione intellettuale e perniciosa.

È tuttavia significativo che molte pratiche dell’IS, come l’uccisione di civili innocenti e disarmati o di emissari diplomatici, l’inammissibile “scomunica” di altri musulmani, la mancanza di rispetto per le minoranze religiose, le conversioni forzate, l’applicazione indiscriminata di pene fisiche e la distruzione dei luoghi cari alla pietà



popolare, sono condannate proprio da quelle fonti. Sul versante politico, invece, si ammette che il Califfato è un’istituzione che i musulmani dovrebbero restaurare, ma senza riconoscere ad al-Baghdadi l’autorità necessaria per rivendicarlo. Molto meno chiaro è a chi e a quali condizioni potrebbe essere fatto. Si difende l’amore per il proprio paese, inteso non come *Umma* araba o musulmana, così come si difende la richiesta dei musulmani di emigrare per vivere finalmente sotto la protezione di un vero stato musulmano, per sostenerlo e difenderlo. Le ragioni storiche e, soprattutto, l’esperienza di milioni di credenti, che per secoli hanno condotto un’esistenza perfettamente in linea con i principi e precetti dell’Islam in condizioni socio-politiche molto variegata, non sono purtroppo in grado di mettere in crisi un modello mitico, che sembra resistere ad ogni contestualizzazione e analisi critica articolata.

Il ritorno all’identità religiosa negli ultimi decenni in tutto il mondo islamico, considerando anche le minoranze religiose presenti in Medio Oriente – Israele compreso – ha accresciuto il paradosso di stati nazionali unitari e la loro identità. Al-Qaedaismo in passato, come l’IS oggi, sono espressione di un approccio neoglobale, violento, panislamico, storicamente destinato al fallimento. Il “nazionalismo religioso”, tuttavia, potrebbe essere uno dei potenziali panorami del mondo arabo-Islamico. Tuttavia la pluralità delle differenze si manifesta in ogni sotto-area. Se l’Egitto o il Libano, da una parte, hanno saputo superare guerre civili e fasi difficili in corso, altre nazioni, come la Siria, dall’altra, non sono riuscite a plasmare un’identità politico-religiosa in grado di sopravvivere al caos regionale e globale. Solo il futuro chiarirà questo enigma.

9. Conclusioni

Riaffiorano così alcuni problemi “classici” del rapporto tra religione e politica in ambito islamico, sia pure con un nuovo spirito e in forme inedite. È una questione che, per sua stessa natura, è destinata a non essere mai risolta una volta per tutte, ma costantemente reinterpretata alla luce sia dei suoi presupposti più antichi, sia delle esigenze e delle preoccupazioni del presente. Ma la realtà dei moderni stati nazionali, che si sono via via formati in tutta l’area musulmana, difficilmente sarà messa in discussione,



tanto meno da gruppi settari ed estremisti, fortemente localizzati e determinati da conflitti contingenti. Questo è l'aspetto paradigmatico del mondo islamico contemporaneo: la convivenza di una ristretta minoranza di finti utopisti che seguono ancora un atteggiamento irrealistico, panislamico, che la storia islamica anche recente dimostra definitivamente archiviato, con quella di una maggioranza di sostenitori musulmani di posizioni, in Egitto, Tunisia, Turchia e Pakistan, come in altri paesi, legate a specifiche identità nazionali.

La resurrezione di un Califfato, almeno come suprema autorità morale dell'immensa e strutturata *Umma* musulmana, manca ancora dei requisiti minimi di base; tutto il resto gioca a favore di un'ulteriore e drammatica frammentazione etnica e religiosa: più che un sogno è un incubo, pagato a caro prezzo non solo dalle minoranze, ma anche da tutta la popolazione che rischia di non trovare più nell'Islam quel riferimento etico e spirituale che, nonostante tutto, ha rappresentato per milioni e milioni di credenti da secoli. Per gli arabi in particolare, tutto questo avviene come se ogni conquista compiuta negli ultimi due secoli, e l'esperienza ancora più ricca e sfaccettata delle epoche precedenti, semplicemente non fosse mai esistita.

Lo stesso riformismo musulmano, che durante la Nahda ha saputo aprire nuove prospettive in una generale dinamica di rinnovamento, si trovò presto ad assumere una funzione ancillare rispetto a quanto nella società era stato bloccato da involuzioni autoritarie. Inoltre, doveva farlo rispondendo a esigenze contrastanti e quasi mai in una posizione di reale indipendenza dal potere politico. Gli slogan religiosi che riaffiorano sono dunque logori fin dall'inizio e pretendono invano di soddisfare quell'ansia di riscatto e di rinascita che tuttavia ne determina il relativo successo, in assenza di alternative. Ciò che non è stato realizzato nelle istituzioni e nelle pratiche di stati solo apparentemente moderni non ha possibilità di realizzarsi in virtù di slogan più demagogici che carismatici, ambiziosi nelle intenzioni e atroci nella pratica, ancora una volta a danno dei popoli che sono appena riconosciuti come cittadini e sembrano condannati a rimanere sempre, e comunque, sudditi.

Infine, una necessaria distinzione tra istituzione statale e fede personale (in quanto fattore comunitario, ma anche privato), oltre che tra reato e peccato, dovrebbe essere



salutare anche per i partiti islamisti che ancora non sono in grado di aggiornare la propria azione politica, contribuendo al ristagno di un'intera tradizione religiosa.

Paolo Branca
Università Cattolica di Milano
paolo.branca@unicatt.it