

# La Critica Sociologica

152. INVERNO 2004-2005

chiuso in redazione - 10 febbraio 2005

---

# La Critica Sociologica

---

rivista trimestrale

---

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

---

ITALIA

Abbonamento annuo € 60 (IVA compresa)  
una copia € 16

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 110  
per i paesi extraeuropei € 135

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

---

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 06-6786760

Partita IVA 01513451003

[www.windpress.com](http://www.windpress.com)

ISSN 00111546

---

Stampa Ind. Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio

Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma

Finito di stampare marzo 2005

---

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

---

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96 - Filiale di Roma

# La Critica Sociologica

**152.** INVERNO 2004-2005  
ottobre-dicembre 2004

# SOMMARIO

## 152 Inverno 2004-2005

F.F. — Fondamentalismi, contrari e simmetrici, necessari l'uno all'altro .....	III
--	-----

### SAGGI

Enzo Pace — L'ideal-tipo fondamentalismo.....	1
Renzo Guolo — Il fondamentalismo islamico tra politica e religione...	13
Roberto Gritti — La vita in cambio dell'identità: il caso del terrorismo suicida .....	26
Massimo Introvigne —Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo: il caso della Turchia .....	43
Adriana Piga — Metafore del fondamentalismo islamico nell'Africa occidentale: dal Senegal al Mali, dal Burkina Faso alla Nigeria .....	57
Anna ed Enrico La Rosa —Nella terra di Kahina. Le donne algerine tra modernità e tradizione.....	73
Bruno Lombardi — Strategie per il potere: la figura di Hassan al-Turabi .....	83

### INTERVENTI

Maria I. Maciotti — L'estremismo islamico in una recente interpretazione .....	95
Maria Esposito — Vita in un campo profughi. Oltre un training psico-sociale.....	100

### CRONACHE E COMMENTI

Maria I. Maciotti — A proposito de <i>Il codice da Vinci</i> .....	105
--	-----

SCHEDE E RECENSIONI .....	110
---------------------------	-----

SUMMARY IN ENGLISH OF THIS ISSUE .....	121
--	-----

In copertina: Tradizione e modernità. Foto di Sarah Klingerberg, gennaio 2005.

## Fondamentalismi, contrari e simmetrici, necessari l'uno all'altro

*Si parla di fondamentalismo islamico, che si nutre delle sure del Corano. Esiste anche un fondamentalismo biblico, che non esita, contro il secondo comandamento, a nominare il nome di Dio invano. Il fondamentalismo islamico usa i versetti del Corano fuori contesto come fonte e giustificazione suprema del governo teocratico e di una politica così assoluta da non distinguere fra pubblico e privato. È la mentalità e insieme la forma di potere contraria e simmetrica rispetto al concetto e alla pratica della democrazia come governo della maggioranza. La democrazia è in radice antidogmatica. Non vive di verità assolute. È pervasa e nasce da uno spirito critico e sperimentale. Procedo attraverso tentativi e errori. In una parola, la democrazia è, almeno in parte, una passeggiata al buio. Nessuno può arrogarsi la capacità di prevedere con esattezza lo sbocco del processo democratico, il suo esito, la sua decisione finale, che del resto non è mai veramente finale ma si pone solo come premessa ad altre, nuove decisioni.*

*Accadono però fatti curiosi. Una società dotata di un retroterra culturale empirico-pragmatico, molto sensibile alla transazione commerciale e in genere alle negoziazioni, al bargaining, come metodo per raggiungere attraverso interstiziali aggiustamenti decisioni politiche e sociali importanti, ma anche quelle non decisive, come l'apertura di un'autostrada o lo smaltimento della spazzatura, sembra da qualche tempo ossessionata dai «valori».*

*Valori è parola equivoca. Andrebbe accuratamente evitata oppure decifrata ed espressa nelle sue valenze ogni qualvolta venga usata. La tendenza a eternizzare i propri valori contro i valori degli altri appare invincibile. È infatti nient'altro che la proiezione di sé sugli altri e contro gli altri: per difesa e per offesa. La Bibbia non è dunque solo il «grande codice», da cui scrittori e filosofi traggono a man salva i loro τόποι o temi ricorrenti, come sospettava il critico letterario canadese Northrop Frye. La Bibbia funziona da riserva e, per così dire, da magazzino per concetti e parole d'ordine da utilizzare presentandoli e, anzi, proclamandoli a gran voce fuori contesto come valori assoluti nella lotta politica quotidiana.*

*Che questo succeda nei paesi e nelle culture di ascendenza teocratica, transeat. Stupisce che succeda negli Stati Uniti. L'autore di Contract with America, di qualche anno fa, Newt Gingrich, repubblicano di estrema destra, prontamente imitato in Europa da politici con il gusto del contratto, è tornato alla carica con un nuovo libro o, sarebbe meglio dire, proclama,*

Winning the Future (Regnery publishing, New York, 2005), per lanciare l'allarme. Secondo Gingrich, nonostante la conferma di Bush, che è, come tutti sanno, un «reborn Christian», la grande maggioranza degli americani sta perdendo il contatto con i «valori» della propria tradizione a causa di un piccolo, ma vociferante, manipolo di gente «secolarizzata».

Il lamento non dovrebbe meravigliare più di tanto, se non avesse visto in questi giorni la luce un volume pubblicato da un autore da sempre di sinistra, che dichiara esplicitamente che gli americani debbono tornare ai loro «valori», alla religione, alle credenze tradizionali, a leggere la Bibbia come si legge un'enciclopedia del buon vivere e insieme un testo di saggezza politica da mettersi prontamente in pratica. Questo autore, Jim Wallis, rimprovera alla sinistra d'aver lasciato la Bibbia in mano alla destra, che concentra la sua attenzione sull'aborto e sul divorzio, mentre è nella Bibbia, secondo Wallis, che si trovano le condanne più recise della povertà e dei ricchi speculatori senza scrupoli, di cui non vi è certamente scarsità negli Stati Uniti (si veda God's Politics, Harper/San Francisco, 2005). Intanto si mette sotto accusa anche nelle università, la teoria di Darwin a favore del «creazionismo». Si tende a censurare le lezioni di certi professori. Testi di inni sacri stanno sostituendo i libri di testo in molte scuole americane. Non sto parlando di un qualche oscuro villaggio dell'«America profonda». Parlo della metropoli di New York (si veda il «New York Times», 6-2-05; p. 19).

Gore Vidal mi diceva una volta che gli italiani avevano superato gli americani; questi avevano separato lo stato dalla religione mentre gli italiani avevano separato i cittadini dalle istituzioni. Può darsi che per l'Italia Vidal abbia ragione, ma per gli Stati Uniti deve aggiornarsi, in fretta.

F. F.

## L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

# SAGGI

## L'ideal-tipo fondamentalismo.

di  
ENZO PACE

### Introduzione

In quale ideal-tipo di azione sociale possiamo collocare il fondamentalismo? In un'intervista impossibile, Max Weber probabilmente ci suggerirebbe di inquadralo nel *modo d'agire razionale rispetto al valore*. Il senso dell'agire nel caso che stiamo esaminando, infatti, scaturisce da una solidarietà sociale, da un sapere comunitario che insegna ai singoli a disciplinarsi per rendere *reale* un valore etico-religioso, ritenuto assoluto, *fondamento* di ogni possibile legame sociale.

La razionalità dell'agire di tipo fondamentalista si dispiega in modo trasparente, dal momento che tutti i movimenti collettivi che agiscono secondo una logica fondamentalista compiono le loro esercitazioni non solo in campo religioso, ma soprattutto in quello politico. L'obiettivo è la conquista del potere politico perché si ritiene che solo dal centro della *decisione* si possa rifondare la società tutta, riscrivendo le regole del gioco costituzionale dello Stato e riconducendo le autonome sfere della vita all'etica della fratellanza. La politica è il regno della razionalità religiosa per i movimenti fondamentalisti. E la religione costituisce l'orizzonte di senso ultimo dell'agire: dalla lotta contro il Nemico alla costruzione di una micro-fisica di potere, dalla disciplina dei corpi al ristabilimento delle regole alimentari, dall'auto-ghettizzazione in quartieri o in enclaves territoriali *non contaminati* alla distruzione sistematica delle antenne paraboliche, dalla costruzione di luoghi di culto alternativi a quelli ufficiali alla trasformazione di rituali tradizionali in forme di messa in scena delle politiche di identità.

In altre epoche del passato movimenti radicali o integralisti in campo religioso hanno spesso portato sino alle estreme conseguenze l'idea che *un altro mondo è possibile*. Henri Desroche (1969) ha avuto il merito di fornirci una rassegna ragionata di tali movimenti. In molti casi tali movimenti erano animati da un furore religioso e da una passione per l'utopia che li portava a immaginare una cittadella pura e santa da costruire in terra. A volte – com'è accaduto sia durante la riforma protestante con la guerra dei contadini tedeschi sia in occasione della gloriosa rivoluzione inglese con l'emergere di movimenti di rivolta popolare – l'interpretazione radicale del

Sermone della Montagna permetteva di trasferire l'ideale dell'etica della fratellanza dal regno dei cieli ai regni dell'economia e della politica. In ogni caso si trattava di un tipo di agire orientato a valori e alla ricerca di un'intesa etica, di una solidarietà fra simili. La dimensione razionale dell'agire politico non costituiva certamente il cuore stesso dell'azione di questi movimenti. Ciò che invece appare caratteristico dei movimenti collettivi di tipo fondamentalista è la centralità della politica: il loro agire è razionale, tratta la religione come un mezzo per raggiungere un altro fine, la conquista del potere politico e la costruzione dal centro del comando di uno Stato integralmente etico. Il fondamentalismo perciò viene dopo l'affermazione di uno Stato e di una società che tendono a regolarsi non più in base ai principi religiosi. Dunque, siamo dopo la modernità. E contro di essa, nel senso che il fondamentalismo pretende non di sopprimere lo Stato, instaurando una comunità di puri ed eguali, ma di reinventarne il fondamento di legittimità (Pace, 1998).

L'intento che ci proponiamo nelle pagine che seguono è di mostrare come il fondamentalismo è un costrutto astratto, un tipo-ideale, che si rivela utile per mettere ordine in una realtà in cui compaiono da tempo movimenti collettivi che si avvalgono di retoriche religiose per scopi politici. Come tutti i tipi-ideali, il fondamentalismo, dunque, non esiste così come allo stato puro lo descriviamo nella trama concettuale che ci permette di identificarne gli elementi specifici. Esistono tanti e diversi movimenti collettivi, che sono apparsi in diversi contesti socio-religiosi, che presentano in modo ricorrente tratti comuni, che giustificano legittimamente l'esercizio intellettuale di produzione di un modello interpretativo unitario (Marty, Appleby, 1991-1995).

A partire da una prima ricognizione del termine, affronteremo in modo analitico i tratti ideal-tipici e cercheremo di misurare la capacità euristica del concetto rispetto alla vasta morfologia sociale dei movimenti fondamentalisti.

### *1. Una definizione larga di fondamentalismo.*

Fondamentalismo è un termine con il quale correntemente si designano movimenti e gruppi di diversa matrice religiosa. Lo si usa senza far distinzione in riferimento all'islam, all'ebraismo, al protestantesimo e al cattolicesimo e a volte anche nel caso del sikhismo e dell'induismo, finendo per diventare un'etichetta apposta, non sempre in modo appropriato, su realtà differenti fra loro. Quasi sempre esso è sinonimo di fanatismo religioso o di violenza sacra. A volte lo si fraintende come il tentativo di un impossibile ritorno al passato, alle mitiche origini di un credo religioso non certo compatibili con il mondo moderno. Arcaico e intollerante, il fondamentalismo può essere allora facilmente rintracciato in molte grandi religioni mondiali, nelle chiese così come nelle sette, senza che si colgano i caratteri specifici che il fenomeno riveste nella società contemporanea. La prima avvertenza da seguire è allora di parlarne al plurale: esistono diversi fondamentalismi, a seconda dei diversi contesti culturali e religiosi nei quali movimenti,

gruppi e organizzazioni che praticano anche la violenza sacra sono nati e agiscono. La seconda avvertenza è di tener presente che, dietro questa categoria, si celano persone e idee che in vario modo si rifanno a una dottrina religiosa o a una tradizione sacra. Essi la reinterpretano o, in alcuni casi, la reinventano, dando vita a repertori di azione collettiva che vanno studiati nella loro specificità.

Il fondamentalismo è un tipo di pensiero e di agire religioso che si interroga sul vincolo etico che tiene assieme le persone che vivono in una stessa società, sentita come totalità di credenti impegnati in quanto tali in ogni campo dell'agire sociale. Essi si pongono in modo radicale il problema del fondamento ultimo, etico-religioso, della *polis*: la comunità politica che prende forma nello Stato deve fondarsi su un patto di fraternità religiosa. Questo patto può essere inteso almeno in due modi: come riflesso di quel patto che un gruppo di credenti ritiene di aver stipulato con Dio, oppure come sinonimo di una tavola di valori ritenuti irrinunciabili e per i quali vale la pena lottare con le armi della politica, perché tali valori riflettano l'ordine stesso dell'universo (Pace. Guolo, 2002).

Il fondamentalismo è perciò un fenomeno moderno e antico allo stesso tempo. Moderno perché interpreta i limiti stessi della modernità. Antico perché propone un modello alternativo che si rivela, alla prova dei fatti, una camicia di forza che non riesce a contenere tutte le aspirazioni che nel frattempo gli individui del nostro tempo hanno maturato. Potremmo dire che di fronte a società che pretendono di essere eticamente neutre e a modelli di Stato che per definizione escludono più o meno esplicitamente ogni riferimento alla religione, il fondamentalismo mette in evidenza l'infondatezza dei legami sociali, che non sono più annodati saldamente alla *corda di Dio*.

Tutto ciò significa ricollocare al centro della vita sociale la funzione integratrice della religione, e rifondare su basi assolute la credenza collettiva nella legittimità degli ordinamenti statali moderni, legittimità di cui spesso essi denunciano un grave deficit. Anche nel caso in cui questi ordinamenti si basano su principi democratici. Non è casuale, infatti, che nel lessico dei movimenti fondamentalisti ricorra con insistenza il tema della corruzione politica, espressione del male radicale che la modernità ha alimentato in seno alle società, espellendo dalla sfera politica ed economica ogni riferimento alla verità assoluta che si ritiene contenuta in un messaggio religioso. La forza persuasiva delle *narratives* utilizzate dai movimenti fondamentalisti tuttavia non sta tanto nel discorso religioso in quanto tale, ma nel nesso retorico che viene stabilito fra religione e identità, fra difesa dell'autenticità di un Testo sacro e difesa delle radici della memoria e della coscienza collettive.

Nel gioco dei termini che abbiamo usato — infondatezza/rifondazione — si possono cogliere, infatti, i problemi e i temi che i fondamentalismi contemporanei esprimono e interpretano. Se l'infondatezza richiama la precarietà dei vincoli di cittadinanza nelle moderne società di massa che tendono a rendere gli individui sempre più anonimi e atomizzati, la rifondazione allude a un progetto tanto ambizioso quanto irrealistico: riportare al centro delle società moderne il primato della legge religiosa su quella posi-

tiva, umana. Il fondamentalista, dunque, forte delle regole contenute nel Libro sacro, diretta manifestazione dell'Essere Supremo, uniformerà il suo agire ai seguenti principi:

a) *principio dell'inerranza*, relativo al contenuto del Libro sacro, assunto nella sua interezza, come una totalità di senso e di significati che non possono essere scomposti, e soprattutto che non possono essere interpretati liberamente dalla ragione umana, pena lo stravolgimento della verità che il Libro racchiude (Barr, 1977);

b) *principio dell'astoricità* della verità e del Libro che la conserva; l'astoricità significa che è preclusa alla ragione umana la possibilità di collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o di adattarlo alle mutate condizioni della società umana;

c) *principio della superiorità* della Legge divina su quella terrena, secondo cui dalle parole iscritte nel Libro sacro scaturisce un modello integrale di società perfetta, superiore a qualsiasi forma di società inventata e configurata dagli esseri umani;

d) *primato del mito di fondazione*: un vero e proprio mito delle origini che ha la funzione di segnalare l'assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele è chiamato ad aderire e il senso profondo di coesione che stringe tutti coloro che ad essa fanno riferimento (etica della fraternità).

Questi quattro elementi costituiscono i tratti distintivi del fondamentalismo e compongono una definizione compiuta del tipo-ideale di cui stiamo parlando.

## 2. Dalla definizione alle forme di mobilitazione sociale.

Ci sono due importanti corollari che coerentemente si ingranano con la definizione così come l'abbiamo appena enunciata.

Il primo ha a che fare con le forme della mobilitazione dei militanti. Chi è convinto che esista una verità assoluta e che essa debba valere in ogni caso e in tutte le sfere della vita, comprese quelle sociale e politica, si sforzerà di inventare azioni di protesta e forme di lotta politica che lascino sempre intravedere i riferimenti simbolici religiosi ai quali ci si rifà. Da qui la scelta accurata di gesti esemplari o di luoghi, che suscitino forti emozioni e immediata comprensione di quello che si sta facendo. Ricorrere a simboli religiosi depositati nella memoria collettiva diventa una forma di comunicazione e la comunicazione uno strumento di lotta politica e religiosa allo stesso tempo. Gesti e luoghi caricati di volta in volta di significati nuovi o che vengono reinventati alla luce di esigenze proprie della lotta politica, soprattutto quando essa assume le forme di lotta armata clandestina. Il richiamo alla lotta armata non deve sorprendere. Essa in realtà costituisce spesso nei movimenti fondamentalisti una scelta necessaria: di fronte alla reazione del potere che si rifiuta di accettare il punto di vista fondamentalista in nome del pluralismo democratico o dell'autonomia della sfera politica o delle ragioni di Stato o degli interessi del blocco sociale dominante, il ricorso alla violenza sacra appare una scelta obbligata agli occhi dei mili-

tanti. Un neo-giacobinismo con motivazioni furiosamente religiose (Eisenstadt, 1994).

In Algeria, ad esempio, a seguito del colpo di Stato dell'esercito nel 1991, per bloccare l'avanzata del partito fondamentalista — il Fronte di salvezza islamica (FIS) —, i membri di questa formazione messa fuori legge hanno sfidato spesso la polizia costruendo nei quartieri più diseredati delle città algerine luoghi di preghiera — le così dette moschee popolari — utilizzando materiali di risulta o spazi non autorizzati dalle autorità locali. Con la polizia veniva così ingaggiata una lotta continua: quello che veniva smantellato per suo ordine di giorno veniva puntualmente ricostruito nottetempo. Tutto ciò creava una permanente mobilitazione nei quartieri poveri e l'azione dei militanti del FIS serviva a reclutare nuovi simpatizzanti tra chi non vedeva di buon occhio l'intervento repressivo della polizia e a rafforzare il senso della protesta politica di coloro che avevano già aderito al FIS.

Il secondo corollario riguarda la sindrome del Nemico. I movimenti fondamentalisti sovente interpretano un bisogno sociale emergente: quello di non perdere le proprie radici, di non smarrire l'identità collettiva minacciata da una società sempre più individualista e adagiata sul permissivismo e relativismo morali. Nel fondamentalismo si tende a imputare la responsabilità di questa deriva a un soggetto preciso, che a seconda dei casi assume volti diversi: il pluralismo democratico, il secolarismo, il comunismo, l'Occidente capitalistico, lo Stato moderno eticamente neutrale e così via. Tutte queste figure del Nemico — interno o esterno che sia — servono a delineare nell'immaginario collettivo dei militanti fondamentalisti l'idea che qualcuno manovri per strappare le radici dell'identità di un gruppo o di un intero popolo, che tenti di tagliare i fili della memoria che legano gruppi umani e popoli a un'antica e superiore origine: il patto di alleanza particolare con una parola divina rivelata o con una legge sacra (Ammerman, 1987).

### *3. Le origini storiche.*

Il fondamentalismo nasce storicamente nel mondo protestante, come una corrente teologica che prende forma alla fine dell'Ottocento negli Stati Uniti d'America, in opposizione alle tendenze della teologia liberale che si erano manifestate già in Europa. Il contrasto verteva sul modo di interpretare la Bibbia: mentre i teologi liberali pensavano che fosse necessario utilizzare tutti gli strumenti critici delle moderne scienze umane (dalla storia alla sociologia, dalla linguistica alla filologia) per ripulire il testo sacro dalle incrostazioni mitologiche e dai condizionamenti storici che la rivelazione della Parola di Dio aveva subito, i teologi conservatori si mostravano al contrario molto preoccupati che l'apporto della scienza moderna finisse per alterare l'integrità della verità depositata nel Libro sacro. Il conflitto non rimase confinato alla discussione di un gruppo di specialisti. I teologi conservatori statunitensi presero ufficialmente posizione contro le nuove mode interpretative del testo biblico in una conferenza tenutasi a Niagara

Falls nel 1895. In quella sede essi elaborarono un documento — una sorta di manifesto ideologico che costituisce l'atto ufficiale di nascita del fondamentalismo protestante — nel quale sintetizzarono i punti ritenuti inalienabili per un sapere teologico rispettoso della verità della Bibbia. I punti erano i seguenti: l'assoluta inerranza del Testo sacro; la riaffermazione della divinità di Cristo; il fatto che Cristo sia nato da una Vergine; la redenzione universale garantita dalla morte e resurrezione di Cristo; la resurrezione della carne e la certezza della seconda venuta di Cristo. Come si può notare il primo punto costituisce in verità il criterio supremo — la grande norma ermeneutica — che consente di distinguere l'atteggiamento religioso di tipo fondamentalista da altri che possiamo chiamare genericamente modernisti, aperti all'uso del metodo storico-critico nell'esegesi della Bibbia. Il modernismo in teologia portava a pensare che la verità religiosa rivelata da Dio agli uomini non avesse nulla da perdere, se essa veniva sottoposta al vaglio critico della ragione umana vigile nel comprendere le fonti, il contesto storico e il linguaggio poetico e mitologico dei racconti contenuti nella Bibbia: tutto ciò avrebbe contribuito a rendere più comprensibile all'uomo moderno il messaggio di salvezza. L'applicazione del metodo storico-critico spingeva la teologia a rivedere dogmi e verità consolidate dalla tradizione e a comparare storicamente la rivelazione cristiana con altre religioni coeve o antiche, ridimensionando o revocando in dubbio verità ritenute indubitabili (come, ad esempio, la verginità della Madonna o la divinità stessa di Cristo). Per avere un termine di confronto in campo cattolico basterà ricordare che la tendenza liberale e modernista attecchirà nell'Ottocento anche fra i teologi cattolici. La reazione del Papa e degli ambienti conservatori non si fece attendere: nel 1907 con l'enciclica *Pascendi* il modernismo verrà condannato. Riconoscere l'inerranza integrale del Testo sacro — la Bibbia —, inoltre, significava per il mondo protestante l'affermazione di un'autorità incontrovertibile alla quale il cuore e la mente del credente poteva e doveva rifarsi per mantenere salda la propria fede. Infine, va brevemente richiamata l'attenzione sull'ultimo punto del manifesto di Niagara Falls: il richiamo alla certezza della seconda venuta di Cristo. Questo rinvio si spiega con il diffondersi agli inizi dell'Ottocento, ad opera dei movimenti di risveglio evangelico protestante tanto in Inghilterra che negli Stati Uniti, di correnti millenaristiche. Il millenarismo, in verità, rimonta alle origini del cristianesimo ed è la credenza dell'imminente ritorno di Cristo che verrebbe a instaurare in terra un regno della durata di mille anni, prima della fine del mondo. Una credenza, fondata sull'interpretazione di alcuni versetti dell'Apocalisse (20, 1-6), che ha conosciuto lungo la storia del cristianesimo alterne fortune già nel Medioevo e in epoca moderna. In un periodo più recente — nell'Ottocento — il millenarismo rifiorisce in movimenti come quello degli Avventisti, dei Mormoni e dei Testimoni di Geova. Basterà ricordare la figura di un teologo, Cyrus Scofield, il quale dimostrò come fosse possibile interpretare tutto il messaggio biblico in chiave millenaristica.

Il manifesto di Niagara Falls del 1895 sarebbe rimasto probabilmente un documento interno al circuito dei teologi protestanti, se fra il 1909 e il

1915 le idee in esso contenute non fossero state diffuse capillarmente nelle chiese protestanti da due pastori battisti che pubblicarono una serie di volumetti dal titolo *The Fundamentals* (da cui il nome assunto dal movimento che ne seguì: coloro che si richiamano ai fondamenti della fede). La disputa teologica cominciò così a diventare materia di discussione fra fedeli di diverse chiese e cominciò a rimbalzare sui giornali dell'epoca. Nacque un vero e proprio movimento di opinione che dette vita a iniziative pubbliche di vario tipo. La più clamorosa — se vogliamo, la più importante dal punto di vista sociologico, perché costituisce l'ingresso sulla scena pubblica del movimento fondamentalista — è il cosiddetto "processo della scimmia". Lo *Scope Trial*, dal nome del professore di biologia che venne accusato da un pastore fondamentalista di insegnare indebitamente le teorie evoluzioniste di Charles Darwin a scuola, si celebrò nel 1925 a Dayton, nello Stato del Tennessee. Al centro del dibattimento giudiziario vi era, appunto, la questione della liceità dell'insegnamento delle teorie darwiniane sull'origine della specie umana nelle scuole pubbliche. A sostenere le ragioni del bando dalle aule scolastiche di Darwin si schierarono decisamente i leader del movimento fondamentalista e ben presto la disputa assunse rilevanza nazionale: il *New York Times* vi dedicò pagine intere per molti giorni e lo Stato del Tennessee approvò una legge che proibiva agli insegnanti di parlare delle teorie evoluzioniste perché in contrasto con la Bibbia e i valori cristiani. Il fondamentalismo accedeva, dunque, al mondo della comunicazione e scopriva così di poter ottenere maggiore udienza utilizzando il linguaggio efficace dei media moderni. In tal modo, in conclusione, esso si faceva identificare come un soggetto socio-religioso collettivo, alternativo alle correnti del pensiero moderno.

Il fondamentalismo evangelico americano, dunque, si afferma in un arco di tempo ben preciso, fra il 1909 e il 1925, in mezzo a eventi come la rivoluzione bolscevica in Russia e la prima guerra mondiale. Due eventi che rafforzano la convinzione negli ambienti fondamentalisti che le forze del Male avanzano, testimonianza inquietante e tragica della deriva del mondo occidentale. L'impero prussiano viene allora evocato nel linguaggio della pubblicitistica fondamentalista come "la bestia" dell'Apocalisse e il bolscevismo come l'avvento dell'anti-Cristo, preannuncio dell'imminente battaglia finale fra il Bene e il Male. Uno dei primi grandi predicatori evangelici fondamentalisti — Billy Sunday — amava contrapporre, nei suoi discorsi radiofonici alle manovre di Satana nel mondo la forza di resistenza di una Nazione chiamata da Dio a far trionfare il Bene e la libertà. Questa nazione veniva identificata con gli Stati Uniti, Nuova Gerusalemme in terra. Un patriottismo biblico che alimenterà sino ai giorni nostri la retorica dei neo-conservatori americani.

#### 4. Il neo-fondamentalismo protestante negli USA.

Tra il 1925 e il 1975 i movimenti fondamentalisti conoscono una crescita imponente, sempre più visibile nella sfera pubblica: apertura di scuole confessionali, creazione di una rete di radio e televisioni, organizzazione di

campagne contro l'aborto, la pornografia, l'omosessualità e in generale contro le nuove correnti culturali e politiche che si erano venute affermando durante e dopo il 1968. Occorrerà attendere, tuttavia, l'arrivo alla Casa Bianca del presidente Jimmy Carter e, soprattutto, di Ronald Reagan perché i movimenti fondamentalisti ricevano una definitiva legittimazione e un consistente appoggio politico. Carter, proclamandosi born-again (ribattezzato nella fede), e Reagan, apertamente favorevole ai movimenti evangelici fondamentalisti, contribuiranno a legittimare pubblicamente e politicamente le idee espresse da tali movimenti.

Questi ultimi si erano, infatti, organizzati ormai come veri e propri gruppi di pressione politica. In particolare vanno ricordate due grandi organizzazioni come la Moral Majority e la Christian Coalition. Dal 1979 e per tutti gli anni Ottanta del secolo appena trascorso queste due associazioni, assieme ad altre minori, riuscirono a mobilitare una considerevole massa di persone. L'uso dei grandi mezzi di comunicazione di massa, come la televisione, ai quali i telepredicatori fondamentalisti ricorsero e continuano a ricorrere per mobilitare le coscienze, ha aiutato molto i leader dei movimenti ad aggregare consenso. Lo sforzo maggiore compiuto dalle organizzazioni fondamentaliste per acquisire una maggiore visibilità e presenza sociale, può essere misurato non solo guardando alla fitta rete di scuole, seminari per futuri pastori, stazioni radio e televisive, ospedali rigorosamente anti-abortisti e così via, ma anche valutando la quantità di amministratori locali e di uomini politici nazionali che i movimenti in questione hanno reclutato prima e appoggiato poi per la loro riuscita elettorale. Sino al peso notevole avuto in occasione della rielezione di Bush nel novembre 2004 (Bromley, Shupe, 1984; Frankel, 1987).

Il contesto nel quale i movimenti del neo-fondamentalismo religioso e in senso più ampio della Nuova Destra cristiana si affermano va qui succintamente ricordato per meglio coglierne la specificità americana. Possiamo caratterizzarlo con la formula seguente: dopo il disordine, occorre ristabilire la gerarchia dei valori sulla quale si fonda l'identità collettiva degli americani. L'idea, infatti, che anima i militanti neo-fondamentalisti è che la modernità, in quanto non riconosce più cittadinanza alla fede religiosa nella sfera pubblica e politica, ha rivelato ormai tutti i suoi guasti, arrivando a minacciare le basi stesse della coscienza collettiva degli americani.

I maggiori leader e predicatori televisivi di area neo-fondamentalista, come Jerry Falwell e Pat Robertson, hanno così lanciato un coerente programma di una rifondazione della società su basi religiose, restituendola ai valori originari contenuti nella Bibbia. Da qui l'idea di non limitarsi a confezionare programmi televisivi orientati a diffondere il loro messaggio o a fare campagne di mobilitazione contro l'aborto, ma di compiere uno sforzo collettivo per creare una rete di istituzioni che dal basso potessero garantire al movimento neo-fondamentalista un reale radicamento nella società. Il loro obiettivo era di creare un permanente sistema di reclutamento di quadri intermedi capaci di battersi a tempo pieno per la realizzazione dell'ambizioso progetto e, infine, un alternativo sistema di educazione chiaramente impostato in termini confessionali. La creazione di seminari per la forma-

zione di un clero fondamentalista, sperimentata con discreto successo soprattutto dalle chiese battiste fondamentaliste (la Independent Baptist Fellowship), da un lato, e l'apertura di scuole, dall'altro, costituiscono i due pilastri di una società immaginata come alternativa a quella moderna secolarizzata. I movimenti in questione si batteranno, invano però, per ottenere il finanziamento pubblico per queste scuole.

La vicenda delle scuole fondamentaliste merita un'attenzione particolare perché, come si comprende, esse costituiscono un investimento di energie nella lunga durata. Anche in altri casi di fondamentalismo le ragazze e i ragazzi che affluiscono a queste scuole trovano programmi di studio costruiti su un metodo cognitivo orientato da un punto di vista cristiano. Non ci si limita, infatti, a inserire materie religiose accanto a quelle tradizionali, ma ci si sforza piuttosto di far emergere il messaggio religioso tra le pieghe e le pagine, per così dire, delle singole materie di studio. Il punto focale dell'educazione fondamentalista si gioca, infatti, su un delicato equilibrio fra la trasmissione del sapere e la perpetuazione di valori che siano veramente antagonisti a quelli che Anthony Baker, un influente personaggio che dirige un cartello di scuole fondamentaliste, chiama "negatori di Dio". I valori del laicismo più radicale — esprimi te stesso, liberati dalle inibizioni, apprendi solo attraverso l'esperienza, rifiuta la competizione, pensa che l'amore per la tua patria sia qualcosa di negativo, impara a criticare il modello di vita americano e così via — sono evocati come antagonisti a una concezione educativa centrata sulla parola di Dio.

La costituzione di scuole direttamente controllate da chiese e movimenti neo-fondamentalisti risponde, inoltre, all'esigenza di un più stretto rapporto fra famiglia e scuola. I militanti di questi movimenti e di queste chiese, infatti, sono contrari a qualsiasi ipotesi di scuola pubblica perché ritengono che attraverso di essa lo Stato manipoli le coscienze dei loro figli. Questi movimenti non a caso hanno appoggiato con forza l'introduzione di una legislazione a favore della famiglia (Family Protection Act del 1981), in base alla quale si è inteso proteggere i valori tradizionali.

In analogia con altri movimenti cattolici presenti anche in Europa, le famiglie che si riconoscono nel neo-fondamentalismo rivendicano, dunque, il diritto di educare i loro figli secondo i principi religiosi, ai quali essi tengono e che ritengono non tutelati adeguatamente dalla scuola di Stato. In tal modo, tra famiglie, scuole, chiese e organizzazioni religiose si crea un ambiente protetto, una micro-comunità religiosamente coesa nella società secolare. Una comunità esemplare che indica come sia possibile restaurare la società americana in quanto nazione cristiana. Queste micro-cittadelle neo-fondamentaliste hanno potuto rafforzarsi e diffondersi grazie anche al ruolo giocato attraverso i mass media dai predicatori televisivi.

## *5. Conclusione.*

Ci siamo soffermati sul caso statunitense per mostrare come, in termini strettamente storici, il fondamentalismo è un prodotto del protestantesimo moderno. Lo abbiamo fatto perché, quando si passa dal contesto protestante

ad altri ambienti completamente diversi da primo, ci si accorge che alcuni tratti sociografici del fondamentalismo evangelico sono presenti anche altrove. E' possibile, in altri termini, applicare il concetto ad altri fenomeni tutte le volte in cui abbiamo a che fare con movimenti a base religiosa che invocano il primato di un Testo sacro, quale fonte autorevole assoluta per definire l'ordine sociale e gli ordinamenti della politica. Ma non solo: tutte le volte in cui alla guida di tali movimenti si pongono degli *outsiders*, in altri termini, un nuovo ceto di specialisti del sacro che o contesta apertamente il ceto tradizionale di esperti in cose religiose oppure si presenta come nuovo imprenditore carismatico che dimostra di saper usare in modo spregiudicato i moderni mezzi di comunicazione di massa e le tecniche di mobilitazione per la lotta politica, è possibile comparare fenomeni diversi alla luce di un stesso tipo-ideale. Lo studio, ad esempio, dei movimenti del sionismo religioso (Guolo, 1997), attivi dentro e fuori Israele, mostra come, al di là delle continuità storiche con lo hassidismo, si rivelino discontinuità notevoli sia dal punto di vista della concezione della leadership spirituale sia in rapporto alle forme di mobilitazione liturgica che assumono spesso configurazioni di vere e proprie attività politiche.

L'ideal-tipo chiamato fondamentalismo, dunque, in astratto, può essere legittimamente esteso fuori del contesto protestante ogni qualvolta ci troviamo di fronte a movimenti collettivi che presentano le seguenti caratteristiche:

a) Che ci sia un'azione collettiva di tipo razionale orientata all'affermazione di valori che s'intende portare a compimento *in questo mondo*, secondo un modello di *ascesi intramondana*, che riflette una visione religiosa ed etica precisa che possiamo chiamare *dell'attesa della fine*, la resa dei conti finale fra Bene e Male, Verità e Ignoranza, Giustizia e Iniquità.

b) L'attesa della fine significa, innanzitutto, critica radicale agli ordinamenti (moderni) di questo mondo e al disordine che vi regna. *Nelle narratives* vengono così evocati di volta in volta il disordine morale e la corruzione politica, la perdita di certezze religiose e l'avvertita minaccia alla propria identità, l'individualismo senza limiti e la dissoluzione del senso della comunità, dell'etica della *fratellanza*. A questa serie di assi semantici oppositivi, va aggiunto, in secondo luogo, un complesso di atteggiamenti psicologici, cognitivi e rituali che restituiscono ai singoli militanti la convinzione piena di essere *chiamati* a svolgere un compito elevato, una vocazione alla militanza, *in prima persona*, per ristabilire l'ordine e il bene in un mondo del disordine e del trionfo del male.

c) L'attesa della fine si alimenta in tutti i movimenti che rientrano nel tipo ideale di cui stiamo parlando, alla credenza *nell'inerranza di un Testo* (o di un complesso di Testi) ritenuti sacri o direttamente rivelati, interpretati (perché, in realtà, la lettura così detta fondamentalista è una forma di ermeneutica vivente del Testo) cui ci si volge per comprendere quale debba essere il fondamento di una società umana che voglia essere conforme alla Legge (di Dio o del Cosmo), a un Ordine extra-ordinario per dare ordine al vivere umano altrimenti disordinato. La presunta astoricità dell'approccio interpretativo, che caratterizza tale lettura, in realtà nasconde l'idea proprio

della *fine (imminente) della storia* e della necessità di accelerare i tempi dell'apocalisse ultima. Si raccorciano i tempi della diacronia. Poco importa se i movimenti dell'ideal-tipo, di cui stiamo parlando, in forza di questa prospettiva e tensione etico-religiosa, finiscano spesso per trasformare la religione in un'arma impropria per dividere e colpire, per separare ed escludere chi di volta in volta viene individuato e *chiamato* con il nome del Nemico. La dimensione che prevale è la rappresentazione sociale dell'*altro* come il *peccatore che va punito*, il dannato già qui ed ora che si pone fuori della comunità e perciò va condannato.

d) L'attesa della fine si trasforma così, nella prassi sociale dei moderni movimenti fondamentalisti, in *assenza di pudore o nella parodia estrema*: la creatività di un pensiero religioso di tipo fondamentalista spinge i movimenti a varcare, senza imbarazzo alcuno, ogni limite (qui non si tratta tanto del sesso, come la parola pudore letteralmente lascia intendere). Di volta in volta e a seconda dei casi, la religione diventa spettacolo (come nel caso dei telepredicatori *freelance* del neo-evangelismo fondamentalista americano); diventa la pietra di scandalo per chi, per esempio, in osservanza rigorosa al precetto dello *shabbat*, non si fa scrupolo di lanciare pietre contro chi guida incautamente un'auto per le vie di Mea Shearim, a Gerusalemme, durante il giorno del Signore; il discorso religioso recupera astutamente simboli potenti della memoria religiosa collettiva e li restituisce come icone della lotta armata estrema (che impone non solo il sacrificio di sé, ma anche e soprattutto lo sterminio di vittime inermi e spesso innocenti), come accade nell'Islam politico-radicalo contemporaneo con una torsione violenta della stessa tradizione coranica dello *jihad* (il combattimento sulla via di Dio); una tradizione religiosa è messa al servizio della causa dell'identità nazionale di un popolo, trasformandosi gradualmente in apparato ideologico di Stato, in difesa di una purezza originaria di un'etnia, base del mito autopoietico della fondazione della nazione, come è avvenuto nello Sri Lanka moderno, ad opera di un gruppo di monaci buddisti riformisti, contro le minoranze hindù e cristiane di origine Tamil o nell'India contemporanea con l'ascesa al potere (sino alla sconfitta elettorale inflitta da Sonia Gandhi) di un partito neo-hindù, che rivendica l'India agli hindù e al loro sistema di valori e credenze.

In tutti questi casi ciò che colpisce, al di là della differenze storiche e culturali che fanno da cornici a movimenti sociali, gruppi organizzati e partiti politici a sfondo religioso fondamentalista, è la riduzione della religione alla logica della politica, alla logica, più precisamente, dell'opposizione fra Amico/Nemico, in una prospettiva ossessiva di *battaglia finale*, di *kulturkampf* o di scontro di civiltà, ignorando le commistioni che la storia produce fra individui di genti diverse e saltando a piè pari l'idea che si possano trovare intese etiche, pur minime che siano, fra soggetti sociali, portatori di culture e visioni del mondo differenti. Il fondamentalismo etno-religioso, da questo punto di vista, ha prodotto mostri più mostruosi di quello *semplicemente religioso* (le guerre dei Balcani e la carneficina in Ruanda e Burundi sono due esempi chiari del sonno della ragione). *Il Silete theologi in munere alieno* (espressione cara ad Alberico Gentili, teorico del XVII secolo del

diritto di guerra giusto — la giustizia deve regolare i rapporti fra belligeranti — non vale più per questi movimenti: la politica in verità finisce per dominare la sfera religiosa, quando essi descrivono (e si rappresentano) il mondo come il luogo dello scontro fisico fra Amico e Nemico.

### Riferimenti bibliografici

- AMMERMAN N. (1987), *Bible Believers*, New Brunswick, Rutgers.  
BARR J. (1977), *Fundamentalism*, London, SCM Press.  
BROMLEY K., SHUPE A. (1984), *New Christian Politics*, Macon, Mercer Press University.  
DESROCHE H. (1969), *Dieux d'Hommes*, La-Haye-Paris, Mouton.  
EISENSTADT S. (1994), *Fondamentalismo e modernità*, Roma-Bari, Laterza.  
FRANKEL R. (1987), *Televangelism*, Carbondale, Southern Illinois University Press.  
GUOLO R. (1997), *Terra e redenzione*, Milano, Guerini e Associati.  
MARTY M.E., APPLEBY S.R. (1991), *Fundamentalism Observed*, Chicago, University of Chicago Press.  
ID. (1993), *Fundamentalism and Society*, Chicago, University of Chicago Press.  
ID. (1993), *Fundamentalism and the State*, Chicago, University of Chicago Press.  
ID. (1994), *Accounting for Fundamentalism*, Chicago, University of Chicago Press.  
ID. (1995), *Fundamentalism Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press.  
PACE E. (1998), *Il regime della verità*, Bologna, Il Mulino.  
PACE E., GUOLO R. (2002), *I fondamentalismi*, Roma-Bari, Laterza.

## Il fondamentalismo islamico tra politica e religione

di  
RENZO GUOLO

Come tutti i fondamentalismi<sup>1</sup>, anche quello islamico colloca la religione al centro della vita collettiva cercando di farne la base di un vicolo etico capace di tenere insieme la società. Come tutti i fondamentalismi, anche quello islamico invoca un patto politico fondativo che sia ispirato ai valori rivelati nel messaggio divino.

I fondamentalisti islamici, o meglio, accogliendo l'autodefinizione che danno di se stessi, gli islamisti, ritengono che tali valori siano stati abbandonati e traditi. Non solo da attori politici e sociali portatori di ideologie e identità laiche e modernizzanti; ma anche dalla grande parte degli stessi musulmani, accusati di vivere una fede tiepida, una tradizione religiosa sclerotizzata e compromissoria, che ha rinunciato ad attuare le prescrizioni divine.

Gli islamisti ritengono che il messaggio contenuto nel Corano, in quanto espressione diretta della volontà divina, non possa che essere vissuto nella sua totalità di senso e che non possa essere frammentato nei suoi significati. E, almeno nella maggioritaria componente sunnita, nemmeno interpretato. Il rischio sarebbe quello di stravolgere la verità che afferma.

Per poter ripristinare quella gerarchia ordinativa religione-società-stato che caratterizza l'esperienza dell'islam delle origini, gli islamisti si servono della politica. Ma le loro forme d'azione collettiva fanno comunque riferimento a elementi simbolici religiosi. Nella mobilitazione totale alla quale fanno ricorso, trasformando la religione in ideologia, la concezione del Politico come categoria amico/nemico è determinante. La figura del Nemico, sia esso interno, come il «governante empio» musulmano accusato di aver tradito la fede, o esterno, quale l'Occidente secolarizzante, imputato di minare la coesione e l'etica dell'islam attraverso neocolonialismo e globalizzazione culturale, è decisiva in questa mobilitazione. Verso il Nemico vi è ostilità assoluta, che può giungere a dilatarsi sino al

<sup>1</sup> Cfr. J. BARR, *Fundamentalism*, SCM Press, London 1981; S. Eisenstadt *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994; M.E. MARTY- R. SOTT APPELBY (eds.), *The Fundamentalism Project*, voll. I-V; E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002

limite estremo. Gli islamisti ritengono che solo dopo la sua definitiva sconfitta, o nella versione radicale dopo il suo annientamento, il progetto di rifondazione dello stato etico cui gli islamisti aspirano potrà prendere forma.

## La battaglia per l'interpretazione della tradizione religiosa

Perché possano radicarsi in un sistema culturale permeato da credenze, valori, simboli, come quello islamico, i movimenti islamisti devono innanzitutto innescare un conflitto per l'interpretazione della tradizione religiosa. Conflitto che ha ripercussioni anche sul terreno dell'organizzazione socio-religiosa. L'oggetto della contesa, infatti, non è solo la definizione dei sistemi di significato ma anche la posizione dei diversi attori nella geografia del potere-sapere. La posta è il controllo del campo religioso<sup>2</sup>. Per ottenerla deve innanzitutto delegittimare i «custodi ufficiali» della tradizione.

Religione senza centro, senza autorità riconosciuta, «senza chiesa» secondo le categorie di Weber e Troelsch<sup>3</sup>, l'islam ha comunque progressivamente dato vita a un ceto di specialisti. Composto da *ulama*, dottori della legge, e *faqih*, giurisperiti, che hanno assunto il controllo della produzione del discorso religioso. Il corpo degli *ulama*, in particolare, rappresenta un ceto sapienziale che, nel sunnismo, ha storicamente sviluppato un potere di definizione e produzione dei beni simbolici attinenti la sfera del sacro. La riproduzione del potere-sapere mediante procedure definite e controllate, con la conseguente differenziazione tra specialisti e non specialisti del sacro, è fondamentale per il mantenimento del monopolio del simbolico religioso.

Ma la tradizione<sup>4</sup> non è un corpus immutabile di norme, quanto piuttosto il prodotto di un processo di costruzione, revisione, adattamento, che talvolta può sfociare anche in rilevanti mutamenti dottrinali. Si pensi al caso della *shi'a*, la branca minoritaria dell'islam, che ha dato vita a un'interpretazione esoterica anziché essoterica del Corano; a una specifica teologia, fondata sul principio dell'imamato; a un vero e proprio clero composto da specialisti e mediatori del sacro<sup>5</sup>. Dottrine e principi organizzativi, del tutto sconosciute, e disconosciute, tra i sunniti. Rifacendosi a una diversa interpretazione della tradizione e del concetto di «consenso della comunità» (*ijma*) gli islamisti non riconoscono alcuna autorità a coloro che non condividono le loro posizioni.

<sup>2</sup> Sul concetto di campo religioso cfr. P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, in « Revue Française de Sociologie », n. 3. 1971, pp. 295-334.

<sup>3</sup> Cfr. E. TROELSCH, *La dottrina sociale della chiesa e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1969; M. WEBER, *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano 1981; *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976.

<sup>4</sup> Cfr. R. GUOLO, (a cura di), *Il paradosso della tradizione*, Guerini, Milano 1994; E. SILLS, *Tradition*, Faber and Faber, London 1981.

<sup>5</sup> Cfr. Y. RICHARD, *L'Islam chiite*, Fayard, Paris 1991.

La principale accusa rivolta da parte islamista agli *ulama* è quella di aver legittimato per secoli una concezione quietista del potere. La separazione tra leadership politica e leadership religiosa seguita alla fine de «l'eta dell'oro» del profeta Muhammad e dei suoi primi quattro successori, spezza la relazione tra «legittimità» e «giustizia», considerata sino ad allora condizione fondamentale per l'accesso al potere. Per legittimare questa cesura, dovuta a complesse ragioni storiche, *ulama* e *faqih* dovranno elaborare una teoria del potere che costituisca, ancora oggi, il nucleo portante della «Tradizione lunga»<sup>6</sup> dell'islam: il quietismo. Teoria dell'obbedienza dovuta, il quietismo legittima il governante che conquista e conserva il potere anche se non è un leader virtuoso sotto il profilo religioso. Unica condizione per assicurarli lealtà politica è che quel governante difenda la comunità musulmana dai nemici esterni e consenta l'esercizio della fede. Tra gli *ulama* diviene infatti dominante la scuola di pensiero che, in nome del principio dell'interesse generale, privilegia la stabilità dell'ordine sociale anziché l'adesione al modello politico e religioso originario.

Gli *ulama* interpretano l'affermazione coranica « il conflitto (*fitna*) è peggio dell'uccidere»<sup>7</sup>, come un'indicazione della dovuta obbedienza al sovrano. In tal modo il dovere di obbedienza non è considerato un elemento politico bensì un obbligo religioso. Rivolto al governante indipendentemente dai suoi requisiti etici e morali. Secondo gli *ulama* quietisti distinguere tra veri e falsi credenti è compito che spetta esclusivamente a Dio. Occorre, dunque, astenersi dal giudicare il «principe». Qualunque autorità sarà ritenuta legittima finché assicurerà il rispetto, anche formale, delle norme islamiche.

Questa concezione, che giustifica di fatto una relativa autonomia del politico dalla religione, è nettamente respinta dagli islamisti che vi contrappongono una diversa teoria della legittimità del potere. Innescando il conflitto sull'interpretazione essi mettono inoltre in discussione la separatezza funzionale tra produttori e destinatari del sistema di significati simbolico-rituali. Minacciando in tal modo la riproduzione dello stesso ceto degli esperti.

Mediante il conflitto per l'interpretazione della tradizione e per una diversa organizzazione socioreligiosa, i movimenti islamisti danno origine a un tipico caso di innovazione religiosa. Essi oppongono a una tradizione consolidata, largamente condivisa in quanto prodotto di un'azione collettiva operata nel tempo mediante un'attività riflessiva, una neotradizione. Una tradizione si fonda su un sistema di credenza che standardizza quelle categorie interpretative che permettono una comune identificazione e una comune appartenenza religiosa dei membri di una comunità di fede. Attraverso il conflitto gli islamisti cercano di dare forma a un nuovo sistema di credenza religiosa<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> O. CARRÉ, *L'islam laico*, Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>7</sup> CORANO, II, 217

<sup>8</sup> Il sistema di credenza ha infatti funzione di stabilire confini simbolici, creando una tradizione, un'ortodossia, un'ortoprassi. E di delimitarli e conservarli: verso l'esterno contro i concorrenti religiosi; verso l'interno contro le differenziazioni delle opzioni etiche e religiose.

Li sorregge il concetto di *fiqh haraki*, diritto dinamico elaborato negli anni della sua prigionia da Sayyid Qutb<sup>9</sup>, autore dei testi-icona dei movimenti islamisti. Per l'ideologo egiziano i rapidi cambiamenti politici e sociali che caratterizzano il mondo contemporaneo, segnato dal ritorno della *jahiliyya*, «l'ignoranza preislamica», minacciano l'esistenza della stessa «comunità dei credenti». La sclerotizzata lettura della tradizione operata dagli *ulama* o l'accomodamento «compromissorio» tra rispetto formale della norma e la tollerata elusione della stessa, non riesce a produrre risorse di senso capaci di mobilitare i credenti nella difesa della fede. Né, tanto meno, a far fronte all'emergere di nuovi fenomeni sociali che i giuristi tentano, invano, di regolare mediante l'applicazione delle vecchie regole del *fiqh*, il diritto codificato dalle quattro scuole giuridiche ufficiali tra l'ottavo e il nono secolo. È la stessa sfida che la modernità pone all'islam a richiedere un certo grado di innovazione; ma questa non può essere certo prodotta da una *fatwa*, il responso fornito da un giureconsulto. Tale compito spetta al diritto dinamico, prodotto di una vasta riflessione teorica sul rapporto tra islam e la nuova ignoranza religiosa (*jahiliyya*) che caratterizza l'età contemporanea. Un nuovo diritto elaborato da coloro che combattono quotidianamente per l'affermazione dei «diritti di Dio». Altri parleranno in seguito di «giurisprudenza della necessità» (*fiqh al-darura*), strumento che risponde alle medesime logiche e che si pone gli stessi obiettivi.

Protagonista di questa nuova fase fondativa è il «militante per fede» che agisce quotidianamente in un contesto, e secondo una prassi, in cui il confronto tra il «vero e il necessario» è continuo. Questo costante sforzo nella «lotta contro l'empietà» permette di dare vita a un'autentica interpretazione della legge religiosa e, soprattutto, alla produzione di nuove norme. Attraverso la produzione del «nuovo diritto» la «gente del fronte» opera una rottura con la tradizione. Riaprendo, di fatto, lo studio personale della Legge, *ijtihad*, chiuso dalle scuole giuridiche nel decimo secolo. Dalla chiusura della «porta della riflessione» i sapienti avevano riconosciuto legittimità solo alle innovazioni decise con il «consenso della comunità» (*ijma*). Comunità fatta coincidere con il ristretto corpo degli *ulama* e giureconsulti. Gli islamisti spezzano questa rendita di posizione, mettendo in discussione il principio di autorità. Essi rovesciano la gerarchia degli attori «istituzionalmente» preposti a definire i sistemi di significato che ruotano attorno al potere-sapere. Sostituendoli con nuovi attori, talvolta autodidatti sul piano del sapere religioso, che si identificano a loro volta nella comunità, in nome di un'interpretazione «autentica» della fede. I nuovi attori religiosi<sup>10</sup> ope-

<sup>9</sup> Cfr. S. QUTB, *Fi Zilal al-Qur'an* (All'ombra del Corano), Dar al-Shuruq, Beirut, 1978, voll. VI, p. 2010; p. 2122. Per un'analisi del discorso coranico di Qutb cfr. O. CARRÉ, *Mystique et Politique*, FSNP, Editions du Cerf, Paris 1984; sulla figura di S. QUTB, si vedano: O. CARRÉ-G. MICHAUD, *Les Frères Musulmans*, Paris, Gallimard, 1983; R. P. MITCHEL, *The Society of Muslims Brothers*, Oxford University Press, Oxford 1969; G. KEPPEL, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, Seuil, 1993.

<sup>10</sup> Sulle nuove figure socioreligiose islamiste cfr. K. FOUAD ALLAM, *Nuovi paradigmi dell'Islam militante*, in «Religioni e Società», 1992, n. 14, pp. 93-106; G. KEPPEL (ed.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1989; *Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes* in EGYPT, «Revue Française de Science Politique», n. 3, 1985, pp. 424-444.

rano sul terreno della geografia del potere-sapere senza un metodo preciso, utilizzando parti specifiche del corpus dottrinale, privilegiando spesso quelle più funzionali a giustificare il proprio agire politico. Tale eclettismo teorico permette di rivisitare l'intero sistema di credenza. La ridefinizione delle categorie della tradizione si spinge sino ai fondamenti dell'islam. Come risulta evidente dalla rottura, non solo semantica, che gli islamisti impongono quando proclamano la differenza tra essere musulmano o islamico. Limitarsi all'osservanza dei cinque pilastri della fede o delle prescrizioni rituali e alimentari, pur combinando credenza e pratica, è infatti considerato insufficiente. Gli islamisti ritengono le appartenenze ascrittive non rinnovate nella scelta della totale sottomissione a Dio, un dato sociologico e non di fede. Essere islamico vuol dir invece condurre pienamente l'esistenza secondo l'etica divina.

Lo scardinamento della porta dell'interpretazione sfocerà nel tempo nella totale distorsione della tradizione. Come in altre religioni il suicidio è proibito nell'islam. Ma sotto la spinta dei teorici del diritto dinamico, gli islamisti interpreteranno estensivamente il versetto coranico (III, 169), che recita «coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio non sono morti ma vivono nella grazia del Signore. Per loro non vi è afflizione ma ricompensa immensa». La morte volontaria (che infligge altra morte) sulla via di Dio (*jihad*) è ritenuta martirio e non suicidio. Un'interpretazione che avrà conseguenze devastanti fuori e dentro il mondo islamico.

## L'organizzazione socioreligiosa islamista

Come in tutti i movimenti religiosi allo stato nascente, il movimento islamista esprime la tensione tra un modello di organizzazione socioreligiosa incentrato su carisma-esperienza diretta del sacro- bisogno di comunione versus un modello fondato sull'autorità organizzata-istituzione-senso di appartenenza giuridico/formale<sup>11</sup> come quello presidiato del ceto sapienziale ufficiale.

Nuove figure socio-religiose si profilano all'orizzonte con la sua comparsa. Il proliferare delle moschee cresciute fuori dal controllo statale, la costituzione di nuove scuole di formazione religiosa in concorrenza con il sistema ufficiale della *madrasa*, portano alla formazione di una nuova schiera d'*ulama* e *imam* indipendenti dalla gerarchia tradizionale. Questo nuovo «clero parallelo», talvolta autoproclamato, è aumentato in maniera esponenziale negli ultimi decenni.

Il successo del modello di organizzazione socioreligiosa islamista si nutre anche degli effetti sociali prodotti dai processi di scolarizzazione di massa. I militanti islamisti sono parte della prima generazione in grado di accedere direttamente alle fonti religiose senza alcuna mediazione degli «esperti». La caduta dei confini tra un ceto di colti e il resto della popolazione è incrementata dalla stessa diffusione della tecnologia occidentale.

<sup>11</sup>F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Testi, cassette audio e video, l'islam on line reso diffuso in Internet, consentono l'accesso al discorso islamista di intere fasce sociali prima escluse da ogni interpretazione della tradizione che non fosse quella «ufficiale».

La rottura del monopolio di produzione del potere simbolico religioso dissolve la pretesa esclusività di interpretazione degli *ulama*, accentuando i caratteri, presenti sin dalle origini ma circoscritti dal ruolo esercitato dagli esperti e dalla chiusura della «porta della riflessione», che fanno dell'*Islam* sunnita una religione senza clero. Gli islamisti recuperano così i tratti «anticlericali» dell'islam che la sua giuridicizzazione e la creazione di un apparato di esperti hanno in qualche modo vanificato. A loro avviso ogni militante è di fatto un *alim*. Affermazione che costringe gli «esperti» a un continuo confronto teorico e a una ridefinizione della gerarchia potere-sapere. Oltre che a una rivoluzione linguistica e concettuale. I nuovi attori sociali impongono infatti loro codici semantici, mutando i contenuti su cui si misura l'interpretazione della tradizione. Il campo religioso assume così nuovi, e più conflittuali, confini.

### La via della società: i neotradizionalisti

Il campo islamista è caratterizzato da due anime, quella maggioritaria neotradizionalista e quella radicale<sup>12</sup>. Esse non divergono sui fini, la costruzione di uno stato islamico, ma sui mezzi per realizzarlo. Oltre che concetto di «violenza legittima» a separarle sono anche le diverse logiche d'azione.

I neotradizionalisti mirano a reislamizzare le società musulmane, che considerano lontane dal «vero islam», a partire «dal basso», dal sociale. La politica non scompare dal loro orizzonte ma al centro dell'azione collettiva è la vita quotidiana: la conquista del potere è rimandata al momento in cui la società sarà largamente reislamizzata. In assenza di un ritorno di massa «all'autentica fede» lo stato islamico dovrebbe altrimenti imporre la sua etica con la sola forza, restando comunque esposto alla penetrazione culturale dei modelli e degli stili di vita occidentali e alle sue ideologie politiche. Per islamizzare «dal basso» i neotradizionalisti puntano sulla chiamata alla fede (*da'wa*), sulla riforma dell'individuo, sulla costruzione di spazi sociali islamizzati, sull'attività di reti comunitarie che occupano progressivamente lo spazio pubblico. Le reti svolgono attività assistenziali e caritatevoli, assicurando una serie di servizi sociali tipici di un welfare religioso: mense per i poveri, cure sanitarie, istruzione religiosa, attività educative. Azione che permette ai neotradizionalisti di ottenere consenso e dare forma a una sorta di «controsocietà» fondata sulla separazione dall'ambiente «impuro» circostante.

Alla crescita dei movimenti neotradizionalisti, che ha caratterizzato gli ultimi due decenni del XX secolo, hanno contribuito vari fattori: la repressione cui sono stati sottoposti i gruppi radicali, che ha permesso ai neotradizionalisti di presidiare un campo religioso ormai libero dalla concorrenza; il

<sup>12</sup> Cfr. R. GUOLO, *Il partito di Dio*, Guerini, Milano, 2004.

sostegno concesso da stati che nel finanziare la *da'wa* hanno cercato di aumentare il loro prestigio nel mondo musulmano; lo scambio politico che ha visto i regimi al potere concedere loro libertà d'azione nella società in cambio dell'esclusione, o la marginalizzazione, nel sistema politico; l'azione di supplenza istituzionale che i regimi, in difficoltà economiche, hanno delegato alle strutture di welfare islamico.

Percorrere la via «dal basso» impedisce ai regimi la repressione aperta nei confronti dei neotradizionalisti. Anche perché simboli religiosi e codici culturali invocati da questi ultimi, non sono molto diversi da quelli a loro volta invocati per legittimarsi dai regimi «laici» o tradizionalisti al potere. Ma il monopolio del sociale, che la dinamica politica esclusiva dei regimi trasforma in domanda di rappresentanza e in fattore di mobilitazione, induce talvolta i movimenti neotradizionalisti a trasformarsi in partiti. La domanda di rappresentanza che viene dalla società non è sempre canalizzabile nella sola predicazione o nell'assistenza. Anche perché attraverso la loro ideologia unificante di matrice religiosa i movimenti islamisti riescono a mobilitare trasversalmente i ceti esclusi dal clientelismo dei partiti-stato e dei clan particolaristici che formano il blocco sociale su cui si appoggiano i regimi. La stessa necessità di allargare gli «spazi islamizzati» obbliga i neotradizionalisti a porsi, prima o poi, il problema del potere, divenuto ostacolo alla loro espansione anche nel sociale.

Quando le spinte del «blocco sociale» che hanno aggregato obbligano i movimenti neotradizionalisti a trasformarsi da gruppi di pressione in partiti di massa, i regimi si trovano davanti a un bivio. Se il quadro interno e internazionale lo consente, «aprono» ai neotradizionalisti, cooptandoli almeno parzialmente nel sistema politico e affidando loro la gestione della reislamizzazione della società<sup>13</sup>. Così facendo i regimi mirano a dividere il campo islamista e, attraverso lo svuotamento del loro potenziale bacino d'arruolamento, ridurre la pressione armata dei gruppi radicali; allo stesso tempo, però, riproducono il terreno di coltura islamista. Investita dalla pratica neotradizionalista, la società si reislamizza progressivamente e le tensioni tornano ciclicamente a riversarsi su quel sistema politico che si voleva rendere immune.

Laddove il sistema politico dei regimi «laici» lo consente, i neotradizionalisti si misurano anche in competizioni elettorali: direttamente, come è stato negli anni Novanta nel caso del FIS in Algeria; o indirettamente, come nel caso dei Fratelli Musulmani in Egitto e Giordania dove, permanendo il veto a una loro partecipazione politica diretta, si uniscono a coalizioni di partiti o presentano, su intimazione dei regimi, loro liste solo in alcune circoscrizioni, accettando di autolimitare la propria rappresentanza.

La partecipazione politica presenta anche dei costi per i neotradizionalisti: legittima e rafforza i regimi che la consentono; apre spazi impensati ai movimenti radicali nella competizione per il controllo del campo religioso islamista. I radicali hanno, infatti, buon gioco nel denunciarli come subalterni dei «regimi empici». Sottoposti a questa critica delegittimante, i neotra-

<sup>13</sup> Cfr. O. ROY, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, Paris 1992.

dizionalisti sono costretti a scegliere tra una revisione ideologica che li trasformi in partner a pieno titolo del sistema politico in condizione di conquistare il potere attraendo un elettorato diffidente: è il modello dell'Akp di Erdogan che va oltre l'eredità del Refah di Erbakan; o ad alimentare quel conflitto con i regimi che la sia pur limitata apertura sembrava rendere meno intenso. Di fronte al riemergere del conflitto, però, i regimi si irrigidiscono. Essi ritengono i movimenti neotradizionalisti soggetti a «sovranità limitata». Il patto non scritto che regola la loro integrazione controllata nel sistema politico presuppone che essi si limitino a rappresentare domande sociali, o a sfondo religioso, senza mai minacciare la stabilità del regime. Quando si profila la minaccia scatta la repressione, che ha la funzione sia di «salvare» il sistema sia di riaprire una nuova fase, controllata, di inclusione politica. Nuova fase che ha spesso come protagoniste le stesse élite politiche che hanno spezzato la fase inclusiva del ciclo e che, riaprendolo, ripetevano il loro ruolo «indispensabile» garantendosi la sopravvivenza politica.

È l'ambiguità costitutiva di quello che, prendendo spunto dagli avvenimenti algerini degli anni Novanta, definiremo il «paradosso di Algeri». Paradosso, dominante in larga parte del mondo musulmano, secondo cui una maggiore apertura dei regimi «laici» verso i movimenti neotradizionalisti produce inclusione e amplia la «democrazia» allo stesso tempo quella apertura consente ai nemici della «democrazia», di competere per il potere e, una volta conquistatolo, di sopprimerla. Per «salvare la democrazia» scatta allora preventivamente la repressione, che esclude nuovamente gli islamisti. Il ciclo «inclusione-repressione» può riprodursi all'infinito se l'equilibrio delle forze non subisce alterazioni. Quando i regimi sono saldi i partiti neotradizionalisti, spesso sciolti d'autorità, devono tornare a rifugiarsi nella società, rinviando la comparsa nella scena politica a una nuova fase di apertura del ciclo. È il caso dei Fratelli Musulmani in Egitto e in Giordania, e dei partiti Nahda in Tunisia e Refah in Turchia o delle formazioni neotradizionaliste sopravvissute dalla dissoluzione del Fis in Algeria. Se invece i rapporti di forza sono più incerti, come nel caso algerino, l'esito è la guerra civile.

## **Radicali: la via del Politico**

Per i radicali l'islamizzazione della società non può avvenire che «dall'alto», dal Politico, inteso come dominio sullo stato delle «avanguardie delle fede» ma anche come dilatazione all'estremo della logica amico/nemico. La conquista del potere è considerata fattore chiave per reislamizzare la società. Solo il pieno controllo dello «stato-macchina» permette di forgiare la nuova comunità islamica. Ricostituire l'ordine islamico in società segnate da quella che gli islamisti definiscono la «corruzione della *jahiliyya*» è considerato altrimenti impossibile. Solo un potere «autenticamente» islamico può dare forma, coercitivamente, a una società ormai atomizzata. Per questo i radicali ritengono la strategia neotradizionalista di

islamizzazione «dal basso» incapace di produrre mutamenti politici e sociali significativi. Quella strategia sottovaluterebbe i processi di secolarizzazione che investono il mondo musulmano e hanno ridotto l'islam a mera espressione culturale.

Se per i neotradizionalisti la parola d'ordine è l'*hijra*, la separazione dall'ambiente empio circostante, capace di creare una controsocietà dei puri, per i radicali il concetto chiave è il *jihad*, inteso come « guerra per i diritti di Dio». In questa concezione il *jihad* è un combattimento non solo morale e spirituale ma militare e missionario; anzi, militare proprio perché missionario. Il *jihad* ha l'obiettivo di semplificare gli schieramenti nei due soli «partiti» esistenti: quello dei veri credenti e quello dell'incredenza, formato dagli «idolatri», dai «falsi musulmani», da individui, gruppi e stati che si oppongono alla «sovranità di Dio». Ispirati dalle tesi di Sayyid Qutb i radicali respingono il solo *jihad* difensivo, collegato alla tradizionale dicotomia georeligiosa che divide il mondo in Casa dell'Islam (*Dar al-Islam*), spazio dei popoli musulmani e la Casa della Guerra (*Dar al-Harb*), che comprende tutto ciò che si trova fuori dello spazio musulmano e, in particolare, l'Occidente. Tale divisione appartiene al passato. Il Nemico, per effetto della penetrazione dei suoi valori e delle sue ideologie, è ormai dentro la Casa dell'Islam. L'Occidente è più che mai Occidente interno. La dicotomia spaziale tra *Dar al-Islam* e *Dar al Harb* lascia il posto a quella, di fede, tra islam e *jahiliyya*, tra «partito di Dio» e «partito di Satana». Le altre appartenenze, nazionali o etniche, non rivestono più alcuna importanza. Secondo questa concezione il *jihad* non va inteso come «guerra di difesa», ma come pratica tesa a eliminare ogni ostacolo alla piena affermazione dell'islam.

A partire dagli anni Ottanta i radicali trasformeranno il «combattimento per la fede» in obbligo personale del credente. Così, nel 1981, il gruppo egiziano Jihad passerà dalla teoria alla prassi uccidendo il «governante empio» Sadat dando inizio alla lunga spirale del terrore. Le altre forme di «resistenza all'idolatria» come la pratica di islamizzazione dal basso o la partecipazione alla vita politica, saranno ancora rifiutate come pratiche contrastanti con l'imperativo di battersi «contro l'empietà».

I radicali ritengono un grave errore la partecipazione alle competizioni elettorali. Non solo perché dal punto di vista ideologico considerano blasfema qualsiasi forma di governo che associ alla sovranità divina (*haki-miyya*) forme, sia pure larvate, di sovranità popolare. Ma anche perché la via delle urne può contribuire a salvare lo «stato empio» dalla distruzione anziché accelerarla. In un caso i radicali ritengono che se davvero i neotradizionalisti fossero alle soglie del potere, i «regimi dell'empietà» e i loro alleati occidentali impedirebbero tale sbocco. Come confermeranno negli anni Novanta le ferree regole del «paradosso di Algeri». Per i radicali non vi è dunque alternativa al confronto armato con i «poteri empici». Confronto che ha attraversato fasi cicliche più o meno intense. Dopo l'intensa fiannata degli anni Ottanta in Egitto il ciclo del *jihad* nazionale riprenderà negli anni Novanta nello stesso paese e in particolare in Algeria. Ma i regimi sconfiggeranno gli *jihadisti*.

È in seguito a questo ennesimo scacco nazionale che matura la svolta globale dell'islamismo radicale.

## Il jihad globale

Sotto l'influenza delle teorie sulla «lotta mondiale contro la *jahiliyya*», inizia a manifestarsi negli anni Ottanta un fenomeno che vede gruppi di militanti radicali di diversa nazionalità, praticare il *jihad* fuori dal territorio dei rispettivi paesi d'origine. Il *jihad* «internazionalista» viene combattuto laddove si ritiene l'islam in pericolo. In questa fase si tratta ancora di una sorta di «solidarietà islamica» transnazionale con obiettivi di carattere nazionale. L'Afghanistan occupato dai sovietici è il luogo in cui l'internazionalismo islamista fa la sua comparsa. Migliaia di militanti, provenienti da una quarantina di paesi musulmani vi affluiscono e là combattono e discutono insieme della situazione politica e religiosa dei loro paesi. I campi di addestramento diventano così le università del radicalismo islamista. Luoghi in cui «la comunità del fronte» *jihadista* mette a punto le strategie per instaurare lo stato islamico nei diversi paesi musulmani. È in questo ambiente che Bin Laden costruisce la rete di contatti che sfocerà poi in Al Qaeda. Una volta «liberato» l'Afghanistan parte di questi militanti esporteranno il *jihad* in altre paesi<sup>14</sup>. Ma la logica sarà ancora quella del *jihad* nazionale sostenuto dall'esterno. Un *jihad* più globale che locale.

Il mutamento rilevante avviene quando Al Qaeda inizierà a teorizzare il *jihad* globale, estendendolo all'Occidente. Una forma di «guerra santa asimmetrica» che risponde anche alla necessità di mantenere vivo il mito panislamista e, allo stesso tempo, di sfuggire alla riduzione dell'islamismo a fattore locale.

Sebbene ideologicamente contrari allo stato nazionale, i movimenti islamisti hanno operato a lungo all'interno di quel contenitore. La conquista del potere non poteva che avvenire all'interno di una dimensione. Così l'ideologia panislamista ha funzionato per molti anni più da mito di riferimento che come pratica effettiva. Ma dopo le dure sconfitte subite negli scenari nazionali gli «internazionalisti» hanno cercato di trasformare tale riferimento in progetto politico. Il progetto neocaliffale, che matura dopo la sconfitta negli scenari nazionali, diventa possibile solo se il *jihad* diviene globale. Se accanto ai singoli *jihad* locali contro il «Nemico vicino» dei «regimi dell'empietà» si affianca il *jihad* globale contro il Nemico lontano: «crociati» o «sionisti» che siano. Dal momento che lo scontro mondiale tra *jahiliyya* e islam non conosce confini, anche il Politico islamista, nella sua dimensione amico/nemico, deve deterritorializzarsi. Per Al Qaeda la dimensione globale è ormai irrinunciabile.

Il *jihad* globale mira a sferzare non solo i gruppi neotradizionalisti ma anche quei movimenti islamisti che si sono trasformati in movimenti nazionalisti. Parte dei movimenti islamisti ha, infatti, abbandonato da tempo ogni riferimento al panislamismo, dottrina che punta a una riunificazione della *umma* musulmana in un'unica comunità mondiale. Cooptati nei sistemi politici nazionali; impegnati in attività come l'educazione, il commercio e la finanza religiosi — attività, queste ultime, che ne fanno dei sostenitori

<sup>14</sup> Cfr. G. KEPÉL, *Jihad*, Carocci, Roma 2002.

del liberismo economico, consente loro una mobilità sociale ascendente e spesso li trasforma in attori di un postislamismo fondato sulla privatizzazione della reislamizzazione — molti attori islamisti, in particolare neotradizionalisti, sembrano aver rinunciato a ogni ambizione «internazionalista», concentrandosi sulla dimensione nazionale della militanza. Non meno «nazionale» resta l'approccio di alcuni gruppi radicali. Essi intendono reislamizzare una particolare società: l'ipotesi della ricostruzione del califfato, restato un puro riferimento ideale.

La caratterizzazione in senso nazionalista dei movimenti islamisti e la loro riduzione ad attori locali ostacola, secondo gli ideologi dell'islamismo globale, il progetto di ricomposizione della *umma* musulmana, divisa artificiosamente in stati-nazione eredità del dominio coloniale. L'obiettivo dell'islam globale *jihadista* è la rinascita di un nuovo califfato che raggruppi i paesi della Mezzaluna. Solo dopo quest'enorme rivoluzione spaziale sarà possibile condurre lo scontro decisivo con l'Occidente. Anche se la stessa Al Qaeda non ostacola il *jihad* nazionale. Per ricomporre la *umma*, è pur sempre necessario prima far cadere i regimi filoccidentali nei singoli paesi; ma i qaedisti ritengono che il *jihad* nazionale debba essere ricondotto alla strategia, di più ampio respiro, della rinascita califfale.

## Politica, religione, secolarizzazione

I movimenti islamisti si battono perché la religione sia il faro guida della vita collettiva. Paradossalmente, ma non troppo però, la logica d'azione dei movimenti islamisti sembra funzionare come oggettivo fattore di secolarizzazione. Il tentativo di costruire uno stato etico che sia proiezione della religione deve inevitabilmente fare i conti con le dimensioni del Politico. Come è evidente anche laddove lo stato della «sovranità divina» si è imposto, il dominio della religione sulla politica sottomette la società allo stato, sino ad annullarne qualsiasi autonomia.

L'islamizzazione «dall'alto» impone la politicizzazione totale della sfera sociale, come dimostra il caso della Repubblica islamica iraniana, con il suo proliferare di istituzioni politiche e religiose che riconducono tutta la società dentro lo stato totale. Sotto forma di «stato etico» è questo «stato totale» che si impone come nuova divinità. Il «dio del Politico» prende così il sopravvento sul Dio della religiosità. Il trionfo del Politico, svuotando lo spazio della trascendenza, trasforma l'islamismo in paradossale vettore di accelerazione della «secolarizzazione» delle società musulmane. Per questo nel mondo islamico si assiste, parallelamente alla crescita di movimenti islamisti, dovuta soprattutto a ragioni politiche, alla graduale crescita di movimenti che reclamano nuovamente spazi di autonomia reciproca tra politica e religione.

## Bibliografia

- ALLAM KH. F., *L'islam globale*, Rizzoli, Milano, 2002.
- APPLEBY R.S., *Spokesmen for Despised. Fundamentalist Leaders of the Middle East*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- AYUBI M., *Political Islam*, Routledge, 1991
- BERGER P.L., ( eds), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethic and Public Policy Center, Washington D.C. 1999.
- BECKFORD J.A., LUCKMANN T. ( eds.), *The Changing face of Religion*, Sage, London, 1989.
- BOURDIEU P., *Gènèse et structure du champs religieux*, in «Revue Française de Sociologie, 1971 n. 3., pp. 295-334.
- BRANCA P., *Moschee inquiete*, Il Mulino, Bologna 2003.
- BURGAT F., *Il fondamentalismo islamico*, SEI, Torino, 1995.
- BURUMA I., Margalit A., *Occidentalismo*, Einaudi, Torino 2004.
- CARRÉ O., *Mystique et Politique*, PFNSP, Paris 1984.
- Id., *L'Islam laico*, Il Mulino, Bologna 1997).
- CARRÉ O., Dumont P., *Radicalismes islamiques*, 2 voll., L'Harmattan, Paris 1985.
- CASANOVA J. ( 2000), *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- CHARNAY J.P., *L'islam et la guerre*, Fayard, Paris 1986.
- CHIRIANI R., ( 1987) ( a cura di), *Teoria critica della religione*, Borla, Roma.
- CHOUËIRI Y., *Il fondamentalismo islamico*, Il Mulino, Bologna 1993.
- ESPOSITO J., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992.
- Id., *Guerra santa*, Vita e pensiero, Milano 2004.
- FERRAROTTI F., *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- GLOCK C.Y. ( 1964), *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York.
- GUOLO R., ( a cura di), *Il paradosso della tradizione*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp.101-114.
- Id., *Avanguardie della fede*, Guerini, Milano 1999.
- , *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- , *La società mondiale. Sociologia e globalizzazione*, Guerini, Milano 2003.
- , *Il partito di Dio*, Guerini, Milano 2004.
- , *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma 2004.
- HADDEN, JEFFREY K., *Religious Fundamentalism*, in BORGATTA, EDGAR F. and MARIE BORGATTA, (eds.), *Encyclopaedia of Sociology*. New York: Macmillan Publishing. Vol 3., 1992.
- KEPEL G., *Le Prophète et Pharaon*. Seuil, Paris 1993.
- Id., *Jihad*, Carocci, Roma 2001.
- Id., *Fitna*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- KHOMEYNI R., *Islam and Revolution*, KPI, London 1981.
- KHOSROKHAVAR F., *L'utopie sacrificielle*, PFSNP, Parigi 1993.
- Id., *L'islamisme et la mort*, L'Harmattan, Paris 1995.
- Id., *I nuovi martiri di Allah*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- KURTZ L., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- LAWRENCE, B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1989.
- MARTY M., SCOTT APPLEBY R. (eds.), *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalism Project. Vol. 1, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- MARTY M., SCOTT APPLEBY R. (eds.), *Fundamentalisms and Society*, The Fundamentalism Project. Vol. 2, University of Chicago Press, Chicago 1993.

- MARTY M., SCOTT APPLEBY R. (eds.), 3. *Fundamentalisms and the State*, The Fundamentalisms Project. Vol. 3, University of Chicago Press, Chicago 1993.
- MARTY M., SCOTT APPLEBY R., *Accounting for Fundamentalisms*. The Fundamentalism Project, Vol. 4, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- MARTY M., SCOTT APPLEBY R. (eds) *Fundamentalisms Comprehended*. The Fundamentalism Project. Vol. 5, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- MICHAUD G, CARRÉ O., *Les Frères Musulmans*, Gallimard, Paris 1983.
- MITCHELL R.P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford 1969.
- E. PACE, *Tradizione e innovazione nei movimenti islamisti*, in R. Guolo, ( a cura di), *Il paradosso della tradizione*, Guerini, 1996, pp.87-100.
- ID., *Sociologia dell'islam*, Carocci, Roma 1999.
- ID., *Il regime dela verità*. Il Mulino, Bologna 1998.
- E. PACE, R.GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- QUTB S., *Fi Zilal al Qu'ran*, Dar al Shuruq, 6 voll.,Beirut- Il Cairo 1978.
- ID., *Ma'alim fi al tariq*, Dar al Shuruq, Beirut-II Cairo 1978.
- RICHARD Y., *L'islam chi'ite. Croyances et idéologies*, Fayard, Paris 1991.
- ROBERTSON R., GLOBALIZATION, *Religion and Politics*, in BECKFORD J.A., LUCKMANN T. ( eds.), *The Changing face of Religion*, Sage, London 1989.
- ID., *A new perspective on religion and secularization in the global context*, in HADDEN J.K., SHUPE A. ( eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon House, New York 1989.
- ID., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992.
- ROY O., *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris 1992.
- ID., *Global Islam*, Feltrinelli, Milano 2003.
- SAINT-BLANCAT C., *L'epurazione del dogma*, in R.Guolo (a cura di), *Il paradosso della tradizione*, Guerini, Milano 1996.
- ROMERO F., GUOLO R., *America/islam. E adesso?*, Donzelli, Roma, 2003.
- SIVAN E., *Radical Islam*, Yale University Press, New Haven 1985.
- ZEGAL M., *Gardiens de l'Islam*, PFNSP, Paris 1996.

# La vita in cambio dell'identità: il caso del terrorismo suicida

di  
ROBERTO GRITTI

## 1. Introduzione

Non vi è dubbio che gli atti del terrorismo suicida hanno lasciato la loro impronta sulla politica mondiale degli ultimi anni. Gli uomini-bomba sono diventati l'arma più letale in mano ai gruppi terroristi che vi ricorrono con sempre maggiore frequenza nel tentativo di raggiungere i loro obiettivi politici. Secondo un recente rapporto presentato al Congresso statunitense gli attacchi suicidi sono stati appena il 3% di tutti gli atti terroristici fra il 1980-2001, ma ad essi va imputata quasi la metà delle morti per terrorismo del periodo (Cronin 2003, p. 12). Di fronte a questi attacchi non convenzionali gran parte dell'Occidente ha risposto rifugiandosi nella stereotipata immagine del fanatico religioso e irrazionale che compie un gesto disperato. Per contro gli studi scientifici<sup>1</sup> sull'argomento di questi ultimi anni divergono completamente da questa percezione pubblica e offrono un quadro ben diverso. In generale essi tendono a sottolineare il carattere politicamente razionale e fortemente organizzato del terrorismo suicida dividendosi però nella interpretazione delle sue cause e motivazioni. Il punto chiave per ogni analisi sociale del fenomeno è capire perché in certe condizioni delle persone ritenute normali diventano dei terroristi suicidi e, anche, perché molti non lo fanno. Come osservato da Pape (2003) la stragrande maggioranza degli attacchi suicidi non sono attacchi isolati o casuali di individui fanatici ma, piuttosto, avvengono in sequenza come parte di una campagna più ampia portata avanti da un gruppo organizzato al fine di raggiungere uno specifico obiettivo politico.

<sup>1</sup> Ormai molti scienziati sociali si occupano del tema da anni e tra questi si possono citare Scott Atran (National Centre of Scientific Research, France) Eli Berman (University of California, San Diego), Martha Crenshaw, (Wesleyan University), David D. Laitin (Stanford University) Rohan Gunaratna (Nanyang Technological University, Singapore) Mark Harrison (University of Warwick) Bruce Hoffman, (RAND Washington office) Mark Juergensmeyer (University of California, Santa Barbara) Martin Kramer ( Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University) Ariel Merari ( Tel Aviv University), Robert A. Pape (University of Chicago) Ehud Sprinzak (Lauder School of Government, Diplomacy, and Strategy at the Interdisciplinary Center in Herzliya, Israel).

La letteratura esistente è abbastanza concorde nel definire un atto di terrorismo suicida come un attacco violento, premeditato e motivato politicamente perpetrato da un individuo (o più individui) consapevole che attivamente e volontariamente uccide se stesso e le persone che rappresentano il suo obiettivo. La morte del terrorista suicida è ritenuta la condizione essenziale per determinare il successo della sua missione. Il crescente ricorso a questo tipo di azioni da parte di diverse organizzazioni terroriste può essere compreso sulla base di alcune semplici osservazioni: 1) il terrorismo suicida è — dal punto di vista dei terroristi — il tipo più efficace di attacco in quanto è quello che mediamente provoca il più alto numero di vittime; 2) gli attacchi suicidi forniscono molta più pubblicità di altri tipi di attacco; 3) il terrorismo suicida esercita un forte potere d'intimidazione, non solo fisica ma anche psicologica, sulle popolazioni che ne sono oggetto.

L'immagine dominante in occidente del terrorista suicida inteso come un irrazionale fanatico religioso (quasi sempre islamico) è smentita anche da altre considerazioni. In primo luogo va evidenziato che l'impiego del terrorismo suicida non è un fenomeno esclusivo di una determinata cultura o religione, quella islamico-musulmana, ma è un fenomeno diffuso e in qualche modo globale. Poi, la realtà ci dice che i terroristi suicidi possono avere sia un'ispirazione e un'identità di tipo religioso oppure secolare e laica. Infine va notato come nei diversi contesti sociali interessati al fenomeno si verifica spesso una sorta di traslazione simbolica che porta i «suicidi» a essere definiti «martiri». Si opera così una sorta di spostamento nei significati del suicidio: utilizzando la terminologia di Durkheim si passa da una percezione egoista del suicidio a una concezione centrata sul suo aspetto sacrificale e altruistico. Tutto ciò pone una serie di domande che è possibile condensare in un semplice interrogativo: cosa accomuna i cosiddetti «martiri» religiosi e quelli secolari?

## 2. Dati e tendenze del terrorismo suicida

Anche nel caso del terrorismo suicida è bene partire dalla (sinistra) contabilità del fenomeno. La storia recente degli attacchi suicidi a fini terroristici risale agli inizi degli anni '80; prima il terrorismo suicida era un fenomeno raro anche se non del tutto sconosciuto. Il primo gruppo a utilizzare diffusamente e sistematicamente questa modalità di azione fu Hizbullah in Libano. I gruppi terroristici che fra il 1983 e il 2003 hanno adottato questa strategia sono in tutto una quindicina<sup>2</sup> e hanno agito prevalentemente nel contesto di annosi conflitti politico-militari legati a problemi di sovranità: la vicenda israelo-palestinese, il separatismo Tamil nello Sri

<sup>2</sup> Si tratta in particolare delle Tigri Tamil del LTTE, di Hamas, Hizbullah, della Jihad Islamica palestinese e di quella egiziana, delle Brigate dei Martiri di Al Aqsa, del PFLP e di Fatah, dei diversi gruppi iracheni, della rete di Al Qaeda, del PKK, dei gruppi separatisti della Cecenia e del Kashmir e del GIA algerino.

Lanka, la guerra civile in Libano, la guerra contro la presenza americana in Iraq, il separatismo curdo, ceceno e del Kashmir. Unica notevole eccezione è quella di Al Qaeda che, attraverso la sua politica del *jihadismo* globale, tenta invece di affermare l'idea che esista un più ampio conflitto tra civiltà e culture sociali e religiose.

Dai dati riportati nella tabella 1 si nota come il maggior numero di attacchi suicidi nel periodo preso in considerazione (1983-2003) sia stato organizzato dalle Tigri Tamil del LTTE (gruppo «secolare» responsabile di ben 75 attentati riusciti): seguono poi Hamas, Hizbullah e la *Jihad* Islamica palestinese. Come si può notare nella lista sono presenti tanto gruppi che affermano di avere una ispirazione di tipo religioso (nel caso islamica) come Al Qaeda, Hamas, Hizbullah, la *Jihad* Islamica palestinese e quella egiziana, il GIA, tanto organizzazioni secolari come il LTTE, le Brigate dei Martiri di Al Aqsa, il PFLP, Fatah, il PKK, tanto forze che mescolano elementi secolari e religiosi come i vari gruppi iracheni e quelli separatisti della Cecenia e del Kashmir. In assoluto gli attacchi più letali sono stati quelli di Al Qaeda: in 13 episodi (il 4,9% del totale) ha causato 3.494 morti (il 57,6%) del totale.

La tabella 1 mostra anche alcune tendenze dinamiche. In primo luogo si evidenzia come nei due periodi considerati (1983-2000 e 2001-2003) alcune organizzazioni abbiano abbandonato o ridotto il ricorso al terrorismo suicida mentre altre hanno intrapreso questa strategia. Comparando i due periodi notiamo che negli ultimi anni gruppi come Hizbullah, il PKK e lo stesso LTTE abbiano sostanzialmente abbandonato la via del terrorismo suicida. Per contro dopo che George W. Bush ha celebrato, il primo maggio del 2003, la fine della guerra in Iraq e la «vittoria» militare anglo-americana, quel paese ha conosciuto un aumento esponenziale degli attacchi suicidi<sup>3</sup> che sono continuati anche nel 2004. Tra i nuovi attori del terrorismo suicida si devono includere anche i separatisti ceceni e tra i palestinesi Fatah e il PFLP. Nel 2004 l'uso dei terroristi suicidi si è ampliato all'Uzbekistan ad opera del gruppo Hizb-ut-Tahrir-al-Islami collegato ad Al-Qaeda e si è registrato anche un caso (di ritorno) nello Sri Lanka ad opera del LTTE.

Drammaticamente i dati ci mostrano un crescente ricorso al terrorismo suicida a partire dal 2001 e la sua maggiore letalità. Infatti se nei 18 anni del primo periodo (1983-2000) si sono registrati 7,83 attentati all'anno e in ognuno di questi la media di morti era di 14,66, nei 3 anni del secondo periodo (2001-2003) si sono verificati 41 attentati all'anno e il numero medio di morti per attentato è salito a 32,52. Di fatto, negli ultimi 4 anni (includendo anche i dati parziali relativi al 2004) si è registrato un numero di attacchi suicidi superiore a quello dei precedenti due decenni. Va inoltre ricordato che in realtà gli attacchi suicidi sono molti di più in quanto nella tabella abbiamo conteggiato solo quelli che hanno avuto «successo». Merari (2005) ha dimostrato che nel periodo della seconda *intifada* palestinese (da

<sup>3</sup> Di uno di questi attentati, nel novembre 2003, sono rimasti vittime a Nassiriya i militari italiani giunti nel paese dopo la fine «ufficiale» della guerra.

ottobre 2000 ad oggi, fine 2004) per ogni attacco riuscito se ne contano almeno tre falliti o evitati dalle forze di sicurezza israeliane.

Tabella 1 — Attentati, morti e morti per attentati causati dai singoli gruppi del terrorismo suicida nei periodi 1983-2003, 1983-2000 e 2001-2003.

Gruppo	Numero attentati 1983-2003	%	morti	Morti x attentato	1983-2000	%	morti	2001-2003	%	Morti
LTTE	75	28,4	864	11,52	6		813	6		51
Hamas	52	19,7	415	7,98	16		148	36		267
Hizbullah	30	11,4	660	22	30		660	0	—	—
Jihad Islamica	22	8,3	138	6,27	3		32	19		106
Al Aqsa	20	7,6	75	3,75	2		5	18		70
Gruppi iracheni	13	4,9	80	6,15	0	—	—	13		80
Al Qaeda	13	4,9	3494 (457)	268,77 (38,08)	5		291	8		3203
PKK	10	3,8	17	1,7	10		17	0	—	—
Separatisti Ceceni	8	3,0	164	20,5	2		32	6	—	132
Gruppo sconosciuto palestinese	7	2,7	18	2,57	0	—	—	7		18
Separatisti Kashmir	4	1,5	59	14,75	1		8	3		51
PFLP	3	1,1	15	5	0	—	—	3		15
Fatah	3	1,1	6	2	0	—	—	3		6
Jihad Islamica Egitto	2	0,8	19	8	2		19	0	—	—
GIA	1	0,4	42	42		1	42	0	—	—
Gruppo sconosciuto	1	0,4	1	0	—	—	1		1	
Totale	264	100,0	6067	22,98	141		2067	123		4000

Raggruppando i dati del terrorismo suicida secondo il conflitto entro cui si collocano (vedi tabella 2) notiamo che il maggior numero di casi (107) si riscontra in quello israelo-palestinese, seguito dalle guerre civili dello Sri Lanka (75) e del Libano (30), dall'Iraq e dal *jihadismo* globale (ambidue con 13 casi).

Tabella 2 — Casi di terrorismo suicida e relativo numero di vittime negli attentati suddivisi secondo il conflitto nei periodi 1983-2003, 1983-2000 e 2001-2003

	Numeri di attentati				Numero di vittime							
	1983-2003	%	1983-2000	%	2001-2003	%	1983-2003	%	1983-2000	%	2001-2003	%
Israele-Palestina	107	40,53	21	14,89	86	69,92	3494	57,59	291	14,08	3203	80,08
Sri Lanka	75	28,41	69	48,93	6	4,88	864	14,24	813	39,33	51	1,27
Libano	30	11,36	30	21,28	—	—	667	10,99	185	8,95	482	12,05
Iraq	13	4,93	—	—	13	10,57	660	10,88	660	31,93	—	—
Jihadismo globale di Al Qaeda	13	4,93	5	3,55	8	6,50	164	2,70	32	1,55	132	3,30
Curdi	10	3,79	10	7,09	—	—	80	1,33	—	—	80	2,00
Cecenia	8	3,03	2	1,42	6	4,88	62	1,02	61	2,95	1	0,2
Kashmir	4	1,51	1	0,71	3	2,44	59	0,97	8	0,39	51	1,28
Altri	4	1,51	3	2,13	1	0,81	17	0,28	17	0,82	—	—
TOTALE	264	100,0	141	100,0	123	100,0	6067	100,0	2067	100,0	4000	100,0

In particolare si nota l'*escalation* del terrorismo suicida palestinese. I gruppi palestinesi iniziarono a utilizzare in modo sistematico gli attacchi suicidi a partire dal 1993 ma la loro frequenza è andata aumentando esponenzialmente a partire dalla seconda *intifada* (settembre 2000). Nel periodo 1993-2000 si sono registrati 21 attacchi mentre negli ultimi 3 anni presi in considerazione (2001-2003) ne sono stati compiuti 86. Il maggior numero di attentati è stato compiuto da appartenenti a due organizzazioni a ispirazione religiosa come Hamas e la *Jihad* Islamica Palestinese ma con la seconda *intifada* hanno adottato questa modalità d'azione anche movimenti secolari come Fatah, le Brigate dei Martiri di Al-Aqsa e il Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina. Lo stesso trend si può riconoscere nel terrorismo suicida ceceno che ha fatto la sua comparsa solo a partire dal 2000; infatti durante la prima guerra cecena (1994-1996) e nel primo anno della seconda non si registrarono episodi di terrorismo suicida. In questo caso il fondamentalismo islamico gioca un ruolo minimale nella vicenda anche se i media russi e occidentali tendono a sovrastimare la sua rilevanza, ingannati dall'uso strumentale di un certo simbolismo religioso a cui si rifanno i terroristi. Le ricerche indipendenti (Reuter 2004) hanno dimostrato che solo pochi terroristi suicidi ceceni provengono dalle fila del fondamentalismo religioso<sup>4</sup>. Va inoltre rilevato che il 70% dei terroristi suicidi ceceni sono donne (le cosiddette «vedove nere»); una forte presenza femminile ha caratterizzato in passato anche la vicenda delle Tigri Tamil (Hellmann-Rajanyagam, 1993; Narayan Swamy, 1994).

### 3. Un problema di percezione culturale

Nell'affrontare la questione del terrorismo suicida emerge con chiarezza un problema di percezione culturale. Negli ultimi decenni in Occidente si è persa la capacità di comprendere che il suicidio — almeno in certe circostanze — può essere considerato un'azione logica o comunque ragionevole e rappresentare il risultato di una scelta razionale. A partire dagli anni '60 si è affermata, tanto nella comunità scientifica che nell'opinione pubblica, una visione dominante che ha percepito il suicidio come l'espressione di una malattia mentale. Nella nostra cultura dunque il suicidio è stigmatizzato come un comportamento patologicamente e psicologicamente deviante. Da allora molti studiosi, impiegando un po' superficialmente alcune teorie psicologiche e psichiatriche, hanno costruito un'immagine del terrorista inteso come un soggetto psicopatico, paranoide, narcisista, caratterizzato da pesanti disturbi mentali e della personalità. Ma la percezione del terrorismo come fatto patologico individuale sembra mostrare in questi ultimi anni tutti i suoi limiti. Le evidenze recenti capovolgono in realtà il modello: i suicidi come i terroristi sono di solito persone

<sup>4</sup> La stragrande maggioranza della popolazione aderisce infatti al sufismo tradizionale e solo una piccola minoranza (il 5%) è attratta dal wahabismo di recente importazione (Reuter 2004).

«normali», razionali e ragionevoli e le cause del loro comportamento non sono da ricercarsi nella sfera dell'individuo quanto piuttosto in quella più ampia della società e della collettività in cui agiscono.

Per meglio comprendere il recente fenomeno del terrorismo suicida sarebbe sufficiente ricordare come il suicidio, da sempre e in tutte le culture, ha rappresentato una sorta di arma politica. Basta citare la morte di Catone di fronte allo strapotere di Cesare o, in tempi più recenti, il caso dei samurai giapponesi che commettevano seppuku<sup>5</sup> per diverse ragioni. In particolare va sottolineato che una forma specifica di suicidio, il kanshi, non mirava solo a mantenere l'onore del samurai ma soprattutto a contestare le azioni intraprese da un superiore. Il ricorso a questo tipo di suicidio era dunque inteso come uno strumento per influenzare scelte e decisioni politiche. In tempi più riavvicinati si possono ricordare i monaci buddisti del Vietnam del Sud alla metà degli anni '60 e il caso di Jan Palach dopo l'occupazione sovietica di Praga.

In realtà il suicidio come forma estrema di protesta politica è stato un tema ricorrente anche nelle nostre società avanzate nel corso del XX secolo. All'inizio del secolo furono le suffragette inglesi a ricorrervi con una certa frequenza attraverso la minaccia dello sciopero della fame. In tempi più recenti ricordiamo il caso dei leader della RAF che si suicidarono in carcere a Stammheim nel 1977 e quello di Bobby Sands (uno dei capi dell'IRA, che morì in prigione nel 1981 dopo un lunghissimo sciopero della fame) e di altri suoi nove compagni. Una forma contigua di suicidio è quello compiuto in battaglia, di solito contro forze militari predominanti; questo è ritenuto un gesto eroico diretto contro un nemico che sta per avere la meglio. Anche in questo caso non mancano gli esempi in contesti spazio-temporali diversi. Si possono citare i casi di Leonida nella battaglia delle Termopili (480 a.c.), degli zeloti di Masada (73 d.c.), il martirio di Huseyn a Karbala, paradigma fondante del credo sciita, il massacro di Forte Alamo nel 1836, per arrivare ai kamikaze giapponesi della seconda guerra mondiale<sup>6</sup> (Axel 2002; Ohnuki-Tierney 2002).

#### 4. Dal suicidio al martirio

Prima di affrontare, sia pur brevemente, la questione delle cause e delle motivazioni del terrorismo suicida è opportuno soffermarsi sulla capacità di alcuni contesti sociali interessati al fenomeno di trasformare simbolicamente i «suicidi» in «martiri». Quello dal suicidio al martirio è in realtà un passaggio centrale e si tratta ovviamente di una costruzione sociale. È, per dirla sinteticamente, l'idea di perdere la propria vita in cambio dell'identità

<sup>5</sup> *Seppuku* è il termine che identifica il suicidio rituale dei Samurai. In occidente viene anche utilizzata l'espressione *Hara-kiri* che però nella cultura giapponese è ritenuta troppo volgare.

<sup>6</sup> Anche se i fatti sono poco conosciuti, verso la fine della seconda guerra mondiale, anche alcuni piloti tedeschi della Luftwaffe compirono delle missioni suicide sul fronte orientale.

del gruppo a cui si appartiene. Uno dei capi dell'aviazione giapponese, il generale Torashira Kawabe, subito dopo la seconda guerra mondiale affermò: «Noi non consideravamo «suicidi» i nostri attacchi. Un pilota non partiva per la sua missione con l'intenzione di commettere suicidio. Piuttosto si riteneva una bomba umana che avrebbe distrutto una parte della flotta [...] e sarebbe morto felice nella convinzione che la sua morte fosse un passo verso la vittoria finale» (O'Neill, 1999, pp.130-131). Queste parole sono molto simili a quelle usate oggi dai leader dei gruppi che utilizzano la tattica del terrorismo suicida. Così uno dei capi militari della *Jihad* Islamica palestinese ha sostenuto che «il martire non è una persona che commette suicidio, come pensa la gente. E le persone che vanno incontro al martirio usando il loro corpo non sono speciali nella nostra organizzazione. Loro sono persone che cercano una vendetta per gli atti che abbiamo subito» (Davis; 2003, p.137).

Ovviamente quello di martirio non è un concetto esclusivamente religioso ma può avere anche un connotato secolare e laico. In tutte le società moderne sono presenti tradizioni di martirio in cui l'eroe sacrifica la sua vita per salvare la comunità, la nazione, lo stato o il popolo. In genere questo tipo di morte contribuisce ad ampliare il senso di legittimità della causa e si va formando una vera e propria «cultura del martirio» orientata alla glorificazione del sacrificio individuale.

In questo quadro anche le varie culture religiose — che pure generalmente condannano l'atto del suicidio — tendono in alcuni casi e circostanze particolari a moderare il loro atteggiamento proibizionista, sfumando il confine tra suicidio e martirio. È il caso ad esempio degli sciiti ma anche di gran parte della storia del cristianesimo che poggia proprio su una ricca tradizione martirologica. Spesso si cita il caso degli Assassini ismailiti ma pochi ricordano che anche nel cristianesimo vi furono casi simili come ad esempio quello dei Circoncellioni, espressione dello scisma donatista<sup>7</sup>, che ambivano al martirio e arrivarono a organizzare dei grandi suicidi in massa buttandosi dai burroni, facendosi uccidere per strada o bruciandosi vivi sui roghi.

Tornando al legame suicidio-martirio c'è effettivamente qualcosa di religioso nella sacralizzazione dell'identità collettiva che si esprime nel terrorismo suicida. L'individuo si «converte» in modo radicale alla causa, spinge all'estremo la sua solidarietà con la collettività, si perde totalmente nell'identità di gruppo. Questa «conversione» viene facilitata dalle organizzazioni sponsor del terrorismo suicida che funzionano come una sorta di «culto» religioso.

<sup>7</sup> Il Donatismo che prende il nome da Donato di Case Nere (nel 315 successore di Maggolino sulla cattedra episcopale di Cartagine) si sviluppò in Nord Africa nel IV secolo prendendo le mosse da una critica intransigente nei confronti di quei vescovi che non avevano resistito alle persecuzioni di Diocleziano. Nacque così una Chiesa scismatica africana, una «Chiesa dei martiri». Nel 411 l'imperatore Onorio dichiarò i donatisti fuorilegge e l'invasione dei Vandali prima e degli Arabi poi, posero fine a questa esperienza.

## 5. Cause, motivazioni e «razionalità» del terrorismo suicida

Fino a oggi gran parte dei governi e dei media dell'Occidente hanno avvalorato la tesi secondo cui i terroristi suicidi sono dei fanatici religiosi, dei folli con gravi problemi psichici, cresciuti nella povertà, nell'ignoranza, nella disperazione. Tuttavia gli studi più attenti e recenti hanno mostrato evidenze sostanzialmente contrarie. Infatti, nella grande maggioranza dei casi, i terroristi suicidi non sono poveri, analfabeti, «pazzi», apatici o asociali ma l'esatto opposto. La realtà si è dunque incaricata di smentire i tre principali modelli esplicativi delle cause e delle motivazioni del terrorismo suicida: a) quello psico-patologico; b) quello economicista delle condizioni sociali di povertà e arretratezza; c) quello ideologico del fanatismo, soprattutto religioso.

Partiamo dal modello psico-patologico. Per quanto riguarda i tratti psicologici, tutte le ricerche recenti sono concordi nell'affermare che è impossibile tracciare un tipo comune di personalità per i terroristi suicidi e che tra questi (compresi anche quelli potenziali) normalmente non si evidenziano chiari sintomi psicopatologici. Ciò significa che la stragrande maggioranza dei terroristi suicidi non aveva mai manifestato tendenze suicide e/o autodistruttive e neppure erano esposti ad altri fattori di rischio collegati come la depressione e l'abuso di droghe. Nella loro logica dunque il suicidio è un atto che esprime forza piuttosto che debolezza, è una protesta piuttosto che una fuga dalla realtà. L'autorevole rapporto *The Sociology and Psychology of Terrorism* (Hudson 1999, p. 40) afferma che «i terroristi [suicidi] non hanno attributi psicologici o di personalità che li differenziano dal resto della popolazione».

Così si è rivelato difficile — se non impossibile — fornire un profilo psicologico univoco dei terroristi suicidi (Andoni, 1997, Sprinzak, 2000). In realtà vi sono solo alcuni aspetti comuni e ricorrenti che riguardano alcune caratteristiche demografiche di base relative all'età, allo stato civile, al sesso e allo status socio-economico. In sintesi, ragionando sulle ricerche empiriche condotte nei vari contesti, si può affermare solo che la maggior parte dei terroristi suicidi sono in genere maschi giovani, non sposati, con un livello socio-economico ed educativo più alto della media della popolazione a cui appartengono.

Anche il modello economicista della povertà, dell'arretratezza e della disperazione sociale si è dimostrato poco utile. Le ricerche scientifiche più recenti e serie hanno infatti dimostrato che la povertà e la mancanza di opportunità non sono — di per sé — sufficienti a spiegare il fenomeno. Krueger e Maleckova (2002, p. 31) hanno affermato che «né la povertà né il percorso educativo hanno un impatto causale e diretto sulla violenza e il terrorismo motivati politicamente. Le condizioni economiche e quelle educative non hanno alcuna relazione con la partecipazione e il supporto al terrorismo».

Anzi, due ricercatori, Basel Saleh e Claude Berrebi, hanno evidenziato che la maggioranza dei terroristi suicidi palestinesi ha un'educazione corrispondente a quella liceale (contro il 15% della popolazione di età compara-

bile) e che meno del 15% di essi proviene da famiglie povere (che invece sono un terzo del totale). Inoltre hanno affermato che i terroristi suicidi palestinesi normalmente non manifestano attributi socialmente disfunzionali (orfani, isolati, disoccupati). Insomma essi non uccidono se stessi e gli altri perché sono senza speranza o non hanno niente da perdere. Semmai più che l'ipotesi della deprivazione assoluta sembra più utile adottare la prospettiva della deprivazione relativa<sup>8</sup>. In molti dei contesti sociali che sperimentano il terrorismo suicida sono i membri delle classi medie quelli che sperimentano una crescente frustrazione nei confronti della loro vita e delle loro potenziali opportunità che appaiono meno attrattive rispetto alle loro precedenti aspettative. In tal senso è possibile che nella mente di coloro che sono frustrati per il loro futuro, il terrorismo suicida possa venire percepito con un atto altruistico compiuto per il bene delle generazioni future.

Ancora meno convincente appare la tesi del fanatismo religioso. Certo, molti autori degli attacchi suicidi sembrano avere motivazioni religiose. Ma altrettanto rilevante è il numero di coloro che si auto-immolano per ragioni politico-ideologiche secolari come ad esempio la liberazione e la sovranità nazionale, la creazione di uno stato autonomo, la lotta contro un'occupazione straniera. Insomma se si tratta di «devoti» essi lo sono in primo luogo all'identità sociale cui sentono di appartenere, indipendentemente dal fatto che questa sia religiosa, etnica o nazionale.

La verità è che certe spiegazioni semplicistiche sono del tutto inadeguate a spiegare il fenomeno del terrorismo suicida. Piuttosto che stilare improbabili «profili» psicologici dei suicidi bisognerebbe concentrarsi sulle variabili organizzative, istituzionali e culturali, in particolare sulle motivazioni e sulle reti di sostegno sociale dei terroristi.

Il fenomeno del terrorismo suicida richiede che ci si concentri sulla struttura organizzativa che lo favorisce, sui metodi d'indottrinamento e sui messaggi ideologici emessi dei gruppi che lo praticano piuttosto che sugli attributi di personalità di chi compie l'atto suicida. La psicologia sociale ha evidenziato infatti il cosiddetto «errore fondamentale di attribuzione» che risiede nella tendenza a spiegare il comportamento umano sulla base dei tratti della personalità individuale sottovalutando invece altri e più significativi fattori sociali e ambientali.

Dunque tutti i recenti dati empirici convergono nell'assegnare alla variabile organizzativa grande rilevanza nella decisione di diventare dei terroristi suicidi. Infatti la storia recente dimostra che gli attacchi suicidi non sono mai il risultato di una scelta individuale e solitaria ma che dietro di essi vi è sempre un'organizzazione che gestisce tutte le fasi delle operazioni. È l'organizzazione infatti che decide quando usare questa tattica, che sceglie il momento e l'obiettivo, prepara l'esplosivo e dispone tutta la logi-

<sup>8</sup> Mi riferisco in particolare alla riformulazione della teoria proposta da Gurr (1970) secondo cui il modello della deprivazione relativa si riferisce essenzialmente alla frustrazione come risultato della discrepanza tra aspettative e gratificazioni. Per Gurr la deprivazione relativa opera in una sequenza di tre fasi: lo sviluppo dello scontento sociale; la sua successiva politicizzazione; la sua attualizzazione in azione violenta contro attori e obiettivi politici.

stica necessaria affinché la bomba umana colpisca il suo target. In particolare tre sono le dimensioni attraverso cui si manifesta tale centralità: l'indottrinamento dei potenziali suicidi, il reciproco impegno che essi sottoscrivono, il valore dell'impegno personale nel sostegno alla causa. Infatti è l'indottrinamento che porta a vedere il nemico come subumano. Fondamentale è dunque la produzione dell'immagine del nemico offerta dal gruppo a cui si appartiene in cui centrale è l'opera di deumanizzazione e demonizzazione che servono per un verso a ridurre il senso di colpa o il rimorso per azioni barbariche, per l'altro per arrivare a un'approvazione morale della violenza e del terrore. Così il nemico non è più solo un avversario ma è qualcosa di contaminante, è un non essere inumano ed è — soprattutto — una minaccia mortale dell'ordine che si deve costruire. In generale i gruppi che utilizzano il terrorismo suicida offrono di queste azioni una visione utilitaristica in quanto esso rappresenta un metodo per controbilanciare una superiorità militare convenzionale dei loro nemici. Inoltre tutte le organizzazioni coinvolte cercano di giustificare la moralità degli attacchi suicidi e qui può entrare pesantemente in gioco la strumentalizzazione religiosa. Hamas ad esempio giustifica l'uccisione di bambini israeliani a volte adducendo l'idea di una rappresaglia in quanto anche Israele uccide bambini, altre asserendo che un giorno essi saranno futuri combattenti e — infine — dicendo che i bambini innocenti uccisi andranno comunque in Paradiso.

Altro elemento esplicativo centrale è l'adesione dei terroristi suicidi a una certa cultura comunitaria. Certo umiliazione e vendetta sono i sentimenti più diffusi tra i terroristi suicidi e tra i loro sostenitori; ma con questo riferimento essi esprimono più una condizione comunitaria piuttosto che la singola esperienza personale. I terroristi suicidi agiscono in primo luogo per rispondere a una forte cultura comunitaria: con i loro gesti essi cercano di riaffermare un senso di appartenenza a una collettività che giustifica le loro azioni. In realtà un elemento decisivo nella creazione dei terroristi suicidi è il grado di consenso sociale di cui godono le loro azioni. La presenza o l'assenza di un certo supporto dell'opinione pubblica appare decisiva nella scelta di ricorrere a strategie di auto-immolazione. Nel caso esista un certo grado di consenso comunitario ciò sta a significare che anche dopo il proprio gesto, la famiglia del terrorista suicida godrà di vantaggi sia simbolici che materiali.

A questo punto è forse possibile provare a rispondere alla domanda posta nell'introduzione di questo saggio: cosa accomuna i terroristi suicidi che si ispirano a motivazioni religiose e quelli che invece hanno riferimenti ideologici di tipo secolare? Probabilmente l'adesione a un tipo (certo distorto) di razionalità ovvero a un particolare calcolo di costi e benefici. Infatti anche la presenza di motivazioni apparentemente irrazionali (come quelle del fanatismo religioso) non precludono la possibilità di un'azione razionale. Certo si tratta di una forma particolare di razionalità: dunque non una razionalità di tipo strumentale ma una razionalità orientata ai valori.

Tanto per i cosiddetti «martiri» religiosi che per quelli secolari il suicidio volontario è dunque concepito come un atto in cui si rinuncia a un bene privato e materiale come la propria vita al fine di contribuire all'affer-

mazione di un bene pubblico simbolico ritenuto più rilevante, sia esso il trionfo di una particolare visione religiosa oppure la vittoria della propria parte, etnica o nazionale, in un conflitto.

## 6. Il caso dell'Islam: suicidio, martirio, *jihad* e *jihadismo*

È quasi impossibile terminare una sia pur breve riflessione sul terrorismo suicida senza accennare al suo rapporto con la religione islamica e le società musulmane anche perché è proprio intorno a questo argomento che si concentrano una serie di pregiudizi, stereotipi e interpretazioni errate e superficiali. Non vi è alcun dubbio che una parte consistente dei terroristi suicidi e delle organizzazioni che li addestrano e li impiegano si dichiarino islamici e mossi da intenti religiosi. In via del tutto preliminare va fatta la distinzione tra islam e islamismo. Islam è la dottrina e la pratica religiosa della maggioranza dei musulmani, l'islamismo invece è una particolare corrente del fondamentalismo religioso, dunque una ideologia e/o un movimento sociale che utilizza i simboli e i valori di una tradizione religiosa per fini sociali e/o politici. I terroristi suicidi sono espressione dell'islamismo e non dell'islam. L'islamismo, come ogni forma di fondamentalismo religioso, affonda le sue radici nella tradizione religiosa di riferimento, è molto simile ad essa ma non identica. È chiaro che l'islamismo condivide con l'islam il suo corpus di testi sacri e i suoi sistemi di credenza e di culto ma ne differisce per i suoi obiettivi, sistemi di organizzazione e di comportamento. Obiettivo degli islamisti non è la salvezza per tutti ma la presa del potere politico da parte di pochi eletti. È dunque lo stato moderno l'oggetto del conflitto che oppone i regimi politici esistenti agli islamisti che aspirano alla creazione di uno Stato teocratico.

Un secondo punto preliminare riguarda l'articolazione interna della galassia islamista in cui possiamo distinguere i movimenti teocratici e quelli nichilisti (Gritti 2004, pp. 187-190). I fondamentalisti teocratici ampliano a dismisura la percezione della religione come soluzione a ogni cosa e s'impegnano attivamente nella società e nella politica affinché la loro visione prevalga. La loro principale preoccupazione è l'accesso al potere sociale e politico, in particolar modo a quello dello stato che — nella loro concezione — rappresenta lo strumento per far trionfare, anche attraverso metodi coercitivi, i propri principi religiosi. L'attivismo sociale e l'immediato interesse politico si traducono in una intensa e capillare costruzione organizzativa fatta di partiti, gruppi professionali e di pressione, imprese economiche, scuole, mezzi d'informazione, associazioni di assistenza sanitaria e sociale, fondazioni caritatevoli e senza fini di lucro. Specialmente nei paesi più poveri e arretrati il network organizzativo del fondamentalismo teocratico finisce per rappresentare una vera e propria alternativa allo stato e al regime politico esistente. In questo senso essi affermano la sovranità assoluta di dio, dottrina non conciliabile con nessun altro tipo di contratto sociale. Dalle frange più estreme e radicali del fondamentalismo teocratico derivano i gruppi e movimenti che vanno a costi-

tuire il fondamentalismo nichilista (nei mezzi, non nei fini) che si caratterizza per il massimo grado di politicizzazione della religione e il ricorso sistematico alla violenza nella sua forma terroristica. In ogni sistema religioso la componente sociale del fondamentalismo nichilista è estremamente ridotta anche se molto vocale e visibile. In genere i gruppi nichilisti e terroristi hanno una sapienza dottrinarria estremamente semplice, da autodidatti, e basata sul bricolage religioso; essi praticano una sorta di populismo estremo basato su una concezione totalitaria della volontà divina e generale. Il totalitarismo implicito nella loro ideologia si manifesta nell'assoluta identità fra stato, società e appartenenza al gruppo religioso degli «eletti». Il nichilismo si evidenzia invece nel ricorso volontaristico all'azione, anche quella più estrema, in nome di un progetto al tempo stesso divino e mondano. Il fondamentalismo estremista e terrorista rappresenta il tentativo di appropriazione della politica da parte di gruppi pseudo-religiosi. In questo senso va detto che parlare di terrorismo islamico rappresenta un errore logico in quanto tale definizione tende a far credere che questo fenomeno sia una forma di espressione religiosa mentre è, al contrario, esclusivamente politica. Così, anche se i vari terroristi affermano che i loro atti sono guidati da Dio e che le loro ragioni sono scritte nel Corano, la loro azione e la loro logica si basa solo sulla spasmodica ricerca del potere politico.

Fatte queste necessarie distinzioni si può affrontare il tema del suicidio e del martirio nella cultura islamica e nell'islamismo, in particolare nella sua componente nichilista. Innanzitutto va ricordato che la tradizione islamica condanna in modo radicale e inquivocabile il suicidio (*intihar* o *qatl al nafs*). Il Profeta dichiarò il suicidio un atto proibito e chi lo commette si macchia di un peccato grave ed è condannato all'inferno. Storicamente dunque i mediatori del sapere religioso hanno concentrato la loro attenzione nel distinguere attentamente tra suicidio e martirio (*shahada*). La parola araba che indica il martire è *shahid* (plurale *shuhada'*) e deriva dal verbo *shahida* che letteralmente significa «testimoniare» ed è soprattutto in questo senso che venne usata nel Corano. Non a caso *Al Shahid* è uno dei nomi e attributi di Allah. Nel Libro Sacro i martiri sono coloro che muoiono per testimoniare la causa di Dio e raggiungono direttamente il paradiso dove saranno ampiamente ricompensati per il loro sacrificio religioso. Ovviamente la religione islamica non è l'unica ad avere una lunga e ricca tradizione martirologica. Nel cristianesimo il martirio, ovvero «l'essere ucciso a causa del proprio credo religioso», ha rappresentato fin dalle origini un elemento decisivo nella sua costruzione dottrinarria e istituzionale. L'esempio classico fu quello del Martirio di Policarpo (scritto nel secondo secolo) che divenne uno degli elementi portanti della diffusione della nuova religione. Nell'ebraismo il martirio (*kiddush ha-shem*) assurge al rango di comandamento ed è «prescritto» di fronte a tre circostanze: la persecuzione, la richiesta pubblica di violare la legge religiosa, e «i tre inviolabili» (l'invito ad adorare gli idoli, a commettere omicidio, a intrattenere una relazione incestuosa o adultera). Ma esisteva sempre il rischio di una confusione tra suicidio e martirio al punto che Maimonide argutamente argomentò che la

scelta del martirio laddove le circostanze non lo richiedevano era da considerarsi un suicidio.

Tornando all'islam non vi è dubbio che la dottrina del martirio è parte integrante di quella più ampia del *jihad*. Va ricordato che la tradizione maggioritaria, quella sunnita, non assegna un ruolo rilevante al martirio come invece accade in quella sciita. In quest'ultima, il martirio di Huseyn, spesso designato come *As-Sayyid al-Shuhada* (Il Signore dei martiri) rappresenta invece l'evento fondante di questo orientamento religioso<sup>9</sup>. Il continuo riferimento al martirio di Huseyn indica che questa è la sola scelta possibile di fronte all'oppressione e alla tirannia di cui gli sciiti sono stati oggetto per secoli. Nella realtà storica tuttavia, lo sciismo, almeno fino al XIX secolo, ha seguito una linea sostanzialmente pragmatica (si pensi solo alla legittimità della dissimulazione della propria fede) e quietista, tutt'altro che incline al *jihad* e al martirio. Unica notevole eccezione fu la vicenda degli ismailiti nizariti dell'XI secolo noti anche con il nome di Assassini.

Il punto cruciale è dunque comprendere che esiste una radicale differenza tra il concetto classico di *jihad* e la sua moderna manipolazione ideologica, lo *jihadismo*, operata dal terrorismo suicida e nichilista d'ispirazione islamista. Nell'islam tradizionale il *jihad* ha il significato generico della missione che ogni buon credente musulmano deve svolgere per ampliare la *umma* islamica e far trionfare la Vera Fede. Il *jihad* è concepito allora come un precetto fondamentale al pari degli *arkan al-din* (i pilastri della fede) ma a differenza di questi rappresenta un obbligo collettivo che non è necessariamente vincolante per il singolo se non in casi eccezionali. In questa interpretazione, basata su un *hadith* che riprende una frase del Profeta dopo una battaglia, viene esaltata la componente spirituale e mistica del *jihad* ovvero quello sforzo rivolto all'interno di ogni credente per combattere istinti e passioni che potrebbero trascinarlo su un sentiero sbagliato. Dal XIX secolo accanto a questa concezione ne fiorirono altre. Vi è in primo luogo l'idea riformista e modernista del *jihad* inteso come sforzo di persuasione (dunque non violento) per l'espansione dell'Islam. Vi è quindi il *jihad* inteso come guerra santa ma solo di fronte alla aggressione esterna: si tratta della mobilitazione dei credenti nella difesa della comunità minacciata. Dunque fino a tempi recenti la concezione islamica del *jihad* è rimasta essenzialmente difensiva. Solo da qualche decennio si è costruita una nuova concezione aggressiva e attivistica del *jihad*, quella privilegiata dal nichilismo islamista, secondo cui l'uso delle armi è comunque inevitabile se si vuole espandere il dominio dell'Islam. Con l'islamismo violento e terrorista il termine *jihad* ha subito uno svuotamento di significato. Per il terrorismo «blasfemo» ogni azione che segna il confine fra il puro e l'impuro, tra il permesso e il proibito, tra la *umma* e il resto del mondo, viene definita come *jihad*. L'abuso del riferimento al *jihad* è dunque la caratteristica dei gruppi del fondamentalismo nichilista che cercano una giustificazione religiosa e un più ampio consenso alla loro lotta tutta politica. Oggi

<sup>9</sup> Non a caso la ricorrenza più importante per gli sciiti è il giorno della *Ashura* in cui si commemora il sacrificio di Hussein.

l'appello al *jiħad* non pare altro che una trasposizione semantica, un'ossessivo esercizio retorico, di esigue e fanatiche minoranze — gli *jiħadisti* appunto — che si nascondono dietro un pilastro della fede islamica senza averne né la legittimità, né l'autorità, come — per fortuna — testimonia lo scarso seguito che incontrano nella comunità musulmana globale.

Per concludere va detto che gli attuali gruppi *jiħadisti* che organizzano il terrorismo suicida non hanno nulla a che vedere con le fonti classiche sul martirio. Piuttosto la dottrina *jiħadista* del martirio è l'evoluzione dell'opera di reinterpretazione attuata dai teologi e giuristi sciiti in Iraq e Iran a partire dalla metà degli anni '60. Il centro di questa rielaborazione moderna fu Najaf, in Iraq, in cui svolsero la loro opera di reinterpretazione della storia sciita tre importanti figure: l'Ayatollah Muhammad Baqir al-Sadr, l'Ayatollah Ruhollah Khomeini (dal 1965) e lo sceicco Muhammad Husayn Fadlallah che in seguito divenne la guida spirituale del gruppo libanese *Hizb'ullah*. La vittoria della rivoluzione islamica in Iran nel 1979, guidata dallo stesso Khomeini, assicurò a questa revisione dottrinarìa il necessario spazio politico per affermarsi e diffondersi, e non solo nel mondo sciita<sup>10</sup>. La prima e terribile applicazione del martirio di massa si ebbe nella guerra Iran-Iraq (1980-1988) quando decine di migliaia di giovanissimi martiri iraníani, che portavano al collo la chiave del paradiso, si immolarono sui campi di battaglia. Questa nuova concezione del martirio sfida il tradizionale divieto della legge islamica a compiere suicidio e rappresenta un profondo cambiamento nella pratica tradizionale del *jiħad*. Tuttavia va detto che la componente maggioritaria del mondo musulmano è stata in grado in questi anni di comprendere la sostanziale differenza tra il *jiħad* in senso religioso e il *jiħadismo* politico-ideologico.

<sup>10</sup> Paradossalmente oggi i principali sostenitori del martirio *jiħadista* nato in ambito sciita sono soprattutto i gruppi del fondamentalismo sunnita ed in particolare quelli d'ispirazione wahabita.

## Bibliografia

- ANDONI L., 1997, «Searching for Answers: Gaza's Suicide Bombers» in *Journal of Palestinian Studies*, XXVI, (4), pp. 33-45.
- ATLAN S., 2004, «Mishandling Suicide Terrorism» in *The Washington Quarterly*, 27, 67-90.
- ATLAN S., 2004, «Individual Factors in Suicide Terrorism» in *Science*, April 2, pp. 47—49.
- ATLAN S., 2003, «Genesis of Suicide Terrorism» in *Science*, March 7, pp. 1534—1539
- AXELL A. e KASE H., 2002, *Kamikaze : Japan's Suicide Gods*, Harlow : Longman.
- BENJAMIN D. e SIMON S., 2002, *The Age of Sacred Terror*, New York: Random House.
- BERMAN E. e LAITIN D., 2005, «Rational Martyrs vs. Hard Targets: Evidence on the Tactical Use of Suicide Attacks» in Meyersson Milgrom E. (ed.), *Suicide Bombing from an Interdisciplinary Perspective*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BEYLER C., 2003, «Messengers of Death: Female Suicide Bombers» ([www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=470](http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=470)).
- BLOOM M. M., 2004, «Palestinian Suicide Bombing: Public Support, Market Share, and Outbidding» in *Political Science Quarterly*, 199, 61-88.
- BUTLER L., 2002, «Suicide Bombers: Dignity, Despair and the Need for Hope. An Interview with Eyad el Sarraj» in *Journal of Palestinian Studies*, 31, (4), pp. 71-76.
- CRONIN A. K., 2003, «Terrorists and Suicide Attacks,» *CRS Report for Congress*, RL32058, 28. Agosto 2003, ([www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf](http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf)).
- DAVIS J.M., 2003, *Martyrs: Innocence, Vengeance and Despair in the Middle East*, New York: Palgrave.
- FREND W.H.C., 1965, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Basil Blackwell.
- GRITTI R. 2004, *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Milano, Guerini.
- Gunaratna R., 2000, «The LTTE and Suicide Terrorism» ([www.flonnet.com/fl1703/17031060.htm](http://www.flonnet.com/fl1703/17031060.htm)).
- GURR T.R., 1970, *Why Men Rebel*, Princeton: Princeton University Press.
- HARRISON M., 2003, «An Economist Looks at Suicide Terrorism» ([www.security-management.com/library/Suicide\\_Harrison0803.pdf](http://www.security-management.com/library/Suicide_Harrison0803.pdf)).
- HELLMAN-RAJANAYANGAM D., 1994, *The Tamil Tigers: Armed Struggle for Identity*, Stuttgart: F. Steiner.
- HOFFMAN B. e McCORMICK G. H., 2004, «Terrorism, Signaling, and Suicide Attack» in *Studies in Conflict and Terrorism*, 27, 243-281.
- HOFFMAN B., 2003, «The Logic of Suicide Terrorism» in *The Atlantic*, 291, 5, pp. 40-47.
- HUDSON R. A. et al., 1999, «The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?» ([www.loc.gov/tr/frd/pdffiles/Soc Psych of Terrorism.pdf](http://www.loc.gov/tr/frd/pdffiles/Soc_Psych_of_Terrorism.pdf)).
- KRUEGER A.B. e MALECKOVA J., 2002, «Does poverty cause terrorism? The economics and the education of suicide bombers» in *The New Republic*, 20 June, pp. 27—34.
- JUERGENSEMEYER M., 2000, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press.

- MERARI A., 2005, «The Social and Psychological Characteristics of Terrorism and Terrorists» in BJORGO T. (ed.), *Root Causes of Terrorism*, London: Routledge.
- MERARI A., 1990, «The Readiness to Kill and Die» in Reich W. (ed.), *Origins of Terrorism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 192-207.
- MISHAL S. E SELA A., 2000, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*, New York: Columbia University Press.
- MOGHADAM A., 2003, «Palestinian Suicide Terrorism in the Second Intifada» in *Studies in Conflict and Terrorism*, 26, 65-92.
- NARAYAN SWAMI M. R., 2002, *Tigers of Lanka: From Boys to Guerrillas*, New Delhi: Konark Publishers.
- OHNUKI-TIERNEY E., 2002, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms : The Militarization of Aesthetics in Japanese*, Chicago : University of Chicago Press.
- O'NEILL R., 1999, *Suicide Squads*, London: Salamander Books.
- PAPE R., 2003, «The Strategic Logic of Suicide Terrorism» in *American Political Science Review* 97, August, pp. 343—361.
- PEDAHZUR A., Perliger A. e Weinberg L., 2003, «Altruism and Fatalism: The Characteristics of Palestinian Suicide Terrorists» in *Deviant Behavior*, 24, 405-423.
- POST J., SPRINZAK E. e DENNY L., 2003, «The terrorists in their own words: Interviews with 35 incarcerated Middle Eastern terrorists» in *Terrorism and Political Violence*, 15, 1, pp.171-184.
- REUTER J., 2004, «Chechnya's Suicide Bombers», Rapporto dell' American Committee for Peace in Chechnya ([www.peaceinchechnya.org](http://www.peaceinchechnya.org)).
- SAGEMAN M., 2004, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SCHWEITZER Y., 2002, «Suicide Terrorism and the September 11 Attacks», Herzlia: International Policy Institute for Counter-Terrorism ([www.ict.org.il](http://www.ict.org.il)).
- SILKE A., 2003, «The Psychology of Suicide Terrorism» in Silke A. (ed.), *Terrorists, Victims, and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, West Sussex: Wiley.
- SPRINZAK E., 2000, «Rational Fanatics» in *Foreign Policy*, 120, 66-73.
- SWEENY G., 1993, «Self-Immolation in Ireland: Hunger Strikes and Political Confrontation» in *Anthropology Today*, 9, pp. 10-14.
- WEINBERG L., PEDAHZUR A. e CANNETTI-NISIM D., 2003, «The Social and Religious Characteristics of Suicide Bombers» in *Terrorism and Political Violence*, 15, 139-153.
- WILKINSON P., 2001, «Response to Terrorism from the Toolbox of Liberal Democracies: Their Applicability to Other Types of Regimes» in *Countering Terrorism Through International Cooperation*, Proceedings of the International Conference on «Countering Terrorism Through.

# Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo islamico: il caso della Turchia

di  
MASSIMO INTROVIGNE

## Il mercato religioso

La teoria dell'economia religiosa — riassunta a uso del pubblico di lingua italiana nel volume di Rodney Stark e del sottoscritto *Dio è tornato* (2003) — insiste sulla tesi secondo cui i processi di modernizzazione non sono affatto incompatibili con una continua e vigorosa presenza sia di credenze, sia di pratiche religiose. Il caso degli Stati Uniti — un paese dove fin dal XIX secolo un processo di modernizzazione rapidissimo si accompagna a una presenza quantitativa della religione assai più rilevante di quella europea — ha da sempre messo in crisi le teorie classiche della secolarizzazione. A queste la teoria dell'economia religiosa propone di sostituire un «nuovo paradigma» fondato sull'uso della *metafora* del mercato. La vita delle istituzioni religiose è analizzata, con gli strumenti che derivano dalla teoria economica, come un mercato di beni simbolici in cui competono diverse aziende religiose, la cui offerta incontra una domanda religiosa a sua volta distribuita in diverse nicchie di consumatori religiosi. Naturalmente, la metafora ha i suoi limiti, e del resto la sociologia non si occupa che del «lato umano della religione» (Stark e Finke 2000), lasciando volentieri il lato più che umano ai teologi. La teoria postula che — anche nel lungo periodo — la domanda religiosa *tende a rimanere costante*, e che per spiegare le variazioni delle statistiche religiose occorre dunque porsi *dal lato dell'offerta*.

Ci sono infatti notevoli variazioni nella *pratica* religiosa tra un paese e l'altro, cui non si accompagnano peraltro variazioni altrettanto importanti nel numero di coloro che si dichiarano religiosi o credenti, a conferma che non è la domanda a mutare. Negli Stati Uniti il numero di coloro che frequentano regolarmente i luoghi di culto (circa il 40%) è il doppio di quello dell'Unione Europea; in Italia la stessa cifra è tre volte superiore a quella della Francia (Davie 2002); e così via. Se queste discrepanze non derivano dalla domanda, debbono derivare *dall'offerta*, e dalle modalità con cui l'of-

ferta incontra la domanda: un contesto in cui è fondamentale il ruolo degli Stati e dei loro atteggiamenti e normative sulla religione.

Senza trascurare altri elementi relativi, per esempio, alla qualità dell'offerta religiosa nei vari paesi, la teoria sostiene che — come per ogni altro mercato di beni materiali o simbolici, e contrariamente a quanto pensano alcuni teorici della secolarizzazione — anche per la religione (istituzionale) *la concorrenza fa bene al mercato* e, entro certi limiti, *l'offerta alimenta la domanda*. I paesi con un più ampio pluralismo religioso — cioè con la maggiore concorrenza fra imprese religiose — come gli Stati Uniti, o quelli dove l'ingresso di nuove imprese particolarmente attive crea un improvviso aumento della concorrenza (come l'America Latina dopo la cosiddetta esplosione protestante, che ha stimolato una vigorosa risposta cattolica), sono anche i paesi dove il numero totale di praticanti religiosi si mantiene stabile o cresce. Dove invece lo Stato ostacola il pluralismo religioso, opponendosi in particolare all'ingresso sul mercato di nuove imprese, bollate come «sette» o come nemiche dell'identità nazionale, lì — come avviene in Francia e in Russia — il numero di praticanti religiosi in genere decresce in modo spettacolare.

Si deve anche precisare che non si tratta solo di concorrenza *tra* religioni. Almeno due religioni — il cattolicesimo e l'islam — sono così grandi (ciascuna conta più di un miliardo di fedeli) da avere sviluppato anche quel fenomeno che gli economisti chiamano concorrenza *intra-brand*. La possibilità di scegliere fra innumerevoli varianti del cattolicesimo in Italia (secondo processi di differenziazione che i sociologi della religione italiani hanno notato da decenni) o dell'islam in Indonesia o in Egitto crea una concorrenza che, *mutatis mutandis*, ha gli stessi effetti positivi della concorrenza *inter-brand* fra religioni diverse, e spiega la buona tenuta della religione istituzionale in questi paesi.

Un'altra tesi centrale della teoria dell'economia religiosa (cfr. Introvigne 2004) è quella secondo cui nel mercato religioso moderno non tutte le religioni hanno la stessa probabilità di avere successo. La *domanda* religiosa si distribuisce in nicchie che radunano gruppi di consumatori secondo le caratteristiche sociali e demografiche, ma anche secondo i gusti e le preferenze. Queste nicchie possono essere distinte secondo il loro grado di *strictness*, cioè di tensione rispetto ai valori e agli stili di vita (in genere, meno rigorosi di quelli proposti dalle religioni sul piano morale e dell'impegno) prevalenti nella società circostante. Semplificando schemi più complessi, possiamo distinguere cinque nicchie, dalla più alla meno *strict*: ultra-fondamentalista, fondamentalista, conservatrice, progressista e ultra-progressista.

Una delle scoperte cruciali della teoria dell'economia religiosa è che queste nicchie — che, come la domanda, tendono a rimanere relativamente costanti nel tempo — non sono di uguale dimensione. Le nicchie progressista e ultra-progressista sono piuttosto piccole, perché patiscono la concorrenza di chi propone gli stessi valori e stili di vita in una prospettiva non religiosa. Le nicchie ultra-fondamentalista e fondamentalista *in circostanze normali* sono più grandi di quelle ultra-progressista e progressista, ma più

piccole della nicchia centrale conservatrice, in cui si situa la maggioranza dei consumatori religiosi. Inoltre, mentre i consumatori si spostano raramente da una nicchia all'altra, le organizzazioni religiose lo fanno: lentamente, ma quotidianamente. Molte organizzazioni nate come ultra-fondamentaliste convergono verso il centro e diventano, nel giro di qualche generazione, semplicemente conservatrici (alla prossima generazione potranno anche diventare progressiste: in tal caso, cominceranno a perdere membri).

Che le organizzazioni (relativamente) più *strict*, che chiedono maggiori impegni e sacrifici, prosperino più di quelle meno «costose» per i consumatori religiosi può sembrare sorprendente, ma è spiegato dalla teoria dell'economia religiosa con riferimento al concetto di *free rider* (Olson 1965; Iannaccone 1992, 1994; Iannaccone, Olson e Stark, 1995). Il *free rider* è chi «viaggia a sbafo»: sale sull'autobus ma non paga il biglietto, vuole ottenere i benefici di un'impresa collettiva ma non vuole pagarne i costi. Un'organizzazione può tollerare alcuni *free rider*, ma non troppi. Nel campo delle religioni, le organizzazioni meno *strict* e rigorose, che impongono bassi costi di entrata e controllano in modo blando se i membri hanno pagato il biglietto, cioè se si impegnano sufficientemente, imbarcano un numero così alto di *free rider* da offrire ai loro fedeli un'esperienza religiosa annacquata e poco soddisfacente, oltre a incontrare i problemi — spesso fatali — che tormentano tutte le imprese che hanno un tasso di *free rider* troppo alto. Le organizzazioni più rigorose fanno pagare un biglietto più costoso e controllano che tutti lo paghino: dunque lasciano entrare meno *free rider* e i beni simbolici prodotti da un gruppo dove i *free rider* non abbondano si presentano in genere come più soddisfacenti per i consumatori.

Naturalmente, il biglietto non deve essere *troppo* caro. La nicchia ultra-fondamentalista è relativamente piccola, perché le persone disposte a pagare prezzi altissimi per un'esperienza religiosa molto intensa sono poche. Ma il fatto che siano poche non vuol dire che non esistano.

## Il «fondamentalismo» islamico

La tragedia dell'11 settembre 2001 e le sue conseguenze hanno riportato all'attenzione generale il problema della terminologia da usare quando si parla di islam, «fondamentalismo» e «radicalismo». Negli anni 1990, la categoria di fondamentalismo islamico è stata ampiamente costruita — anche tenendo conto del regime al potere in Iran dopo la rivoluzione «fondamentalista» del 1979 — sulla base della non distinzione (non solo la non separazione) fra religione e politica (non soltanto fra religione e cultura), e il desiderio di ristabilire «l'ordine ideale della Città di Dio» (Guolo 1994, 22) nella città degli uomini, attraverso la rigorosa applicazione della legge islamica, la *shari'a*.

Alcuni hanno preferito a «fondamentalismo», quando si parla dell'islam, termini diversi come «integrisimo» (talora distinguendo anche tra «fondamentalismo» e «integrisimo» in base a gradi diversi di estremismo), o ancora «islamismo» o «radicalismo» (quest'ultimo usato da alcuni autori in

un senso più specifico, per indicare una corrente *all'interno* del «fondamentalismo»): ma il problema di fondo non cambia.

Sembra, in realtà, che la letteratura degli anni 1990 parlasse di «fondamentalismo islamico» in due sensi diversi. Nel primo senso il «fondamentalismo islamico» è un *tipo ideale*, un modello di pensiero e di atteggiamento che rimanda a un attivismo politico-religioso militante. Così inteso, il fondamentalismo islamico comprenderebbe una serie di correnti puritane e antimoderne che si sono manifestate — come notava nel 1995 Olivier Roy (1995, 29-30), spesso nella scia della più rigorista delle scuole giuridiche, quella hanbalita fondata da Ibn Hanbal (780-855) — a partire dal XVIII secolo (il wahhabismo, ideologia ufficiale dell'attuale Arabia Saudita, anche se il termine è oggi contestato come invenzione di orientalisti occidentali proprio nel paese di origine), quindi nel XIX (il movimento *deobandi*) e infine altre, nate solo nel XX secolo. A favore dell'uso di questa prima nozione di fondamentalismo islamico sta il fatto che queste correnti oggi spesso collaborano fra loro e sembrano indirizzarsi alla stessa nicchia di mercato.

In un secondo senso, che sembra prevalere negli anni 2000, l'espressione «fondamentalismo islamico» designa invece un *movimento*, che ha uno specifico inizio e un percorso nella storia. In questo senso, un «fondamentalismo-movimento» nasce dopo la Prima guerra mondiale come reazione alla penetrazione di idee occidentali «moderne» nel mondo musulmano. A queste oppone come antidoto il ritorno al Corano, una certa ostilità all'Occidente, e l'applicazione della *shari'a* in opposizione a qualunque tentativo d'instaurare nelle terre dell'islam sistemi giuridici di tipo occidentale. Dopo l'abolizione del califfato nel 1924, il fondamentalismo si presenta anche come «movimento del califfato» (nome con cui è noto ai suoi albori in India), in quanto propone la restaurazione di questa funzione, con un ruolo più che meramente simbolico. Le date rilevanti sono, da questo punto di vista, nel mondo sunnita il 1928 in Egitto, data della fondazione dei Fratelli Musulmani da parte di Hasan al-Bannā (1906-1949) (Mitchell 1993; Jansen 1997) e il 1941 nel subcontinente indiano, dove Mawlānā Sayyid Abū l-A'lā Mawdūdī (1903-1979) fonda la Jamā'at-i Islāmī (Nasr 1994, 1996). Come teorico radicale, Mawdūdī è spesso accostato a Sayyid Qutb (1906-1966), esponente dei Fratelli Musulmani giustiziato in Egitto nel 1966. Nel mondo sciita la data di riferimento è certamente la rivoluzione iraniana del 1979, i cui prodromi remoti possono essere rintracciati nel tentativo — per i tempi del tutto nuovo — dell'alto clero sciita nelle città sante dell'attuale Iraq di impostare un progetto anche politico di reislamizzazione della società, in reazione all'occupazione e poi al mandato britannico dopo la caduta dell'Impero Ottomano (cfr. Luizard 2002a; più brevemente, Luizard 2002b). La repressione inglese porta al fallimento del progetto, ma si può dire che il fondamentalismo sciita iraniano abbia in questo senso le sue radici in Iraq.

A complicare il quadro, nella repressione sovietica del movimento indipendentista della Cecenia, nell'attuale Russia e negli Stati ex-sovietici dell'Asia Centrale, «wahhabismo» è spesso usato come sinonimo di «fondamentalismo» (Rashid 2002). L'uso fa riferimento al fondamentalismo

islamico in senso lato o come tipo ideale, mentre se s'intende il fondamentalismo come un movimento storico il wahhabismo è piuttosto un «concorrente» di tipo tradizionalista del fondamentalismo. I contatti fra l'Arabia settecentesca e la modernità (contro cui il fondamentalismo in senso stretto è una reazione) rimangono limitati, e oggi non tutti i wahhabiti hanno una buona opinione del movimento fondamentalista, di cui il wahhabismo ufficiale non condivide lo stile populista e l'avversione alle autorità islamiche costituite (Roy 1995, 30-32).

Quanto a «salafita» (da *salaf*, i «pii antenati» cui si deve ritornare), il termine — oggi a sua volta talora presentato come sinonimo di «fondamentalista» —, più che a «fondamentalismo», equivale in via analogica al termine «movimento di risveglio» in ambito protestante. I wahhabiti si auto-definiscono «salafiti», ma si tratta — come ricorda Burgat (1988) — di una *salafiyya*, non certo dell'unica. Lo stesso termine indica nel secolo XIX il risveglio islamico che mira a risollevarlo l'islam dallo stato di decadenza in cui era caduto. In realtà, da questo risveglio «salafita» — nell'ambito del quale una partita importante si gioca a Damasco, dove correnti diverse lottano per l'egemonia culturale in una città che influisce su tutto il mondo islamico (Weismann 2001) — guidato da figure come Jamāl al-Dīn Afghānī (1839-1897) e Muhammad 'Abduh (1849-1905) si alimentano nel secolo XX e XXI filoni diversi. In parte vanno effettivamente inclusi nel *movimento fondamentalista* (e leggono la *salafiyya* ottocentesca attraverso gli occhiali del suo tardo esponente Rashīd Ridā, 1865-1935), in parte sono invece a vario titolo «riformisti». Il programma di «modernizzare l'islam» e «islamizzare la modernità» non manca di una certa ambiguità.

Lo scenario descritto da Weismann (2001) con riferimento alla città di Damasco è importante, perché ci presenta lo schema tipico di un movimento di risveglio. A fronte di una crisi si manifesta un movimento di riformisti, che rimane aperto a diverse interpretazioni, è sviluppato dalla generazione successiva in direzioni alternativamente progressiste, conservatrici o fondamentaliste, con eventuali sbocchi ultra-fondamentalisti. I riformisti insistono tutti sulla *shari'a*, ma se la sua interpretazione debba essere basata solo sul *taqlid* (tradizione, cristallizzata nei *hadith* [forma preferibile a «gli» *hadith*, dal momento che la lettera h iniziale è aspirata]) o anche sull'*ijtihad* (ragionamento individuale di tipo analogico, che permette un margine di interpretazione e adattamento) è la questione che divide i loro discepoli. A seconda dei diversi accostamenti alla *shari'a* ci si colloca nelle nicchie conservatrice o fondamentalista. Nella sostanza, tuttavia, i riformisti rispondono a una domanda religiosa cui la precedente offerta non era adeguata, e — anche tramite le stesse divisioni dei loro discepoli — creano nei paesi a maggioranza islamica un mercato religioso di tipo moderno.

## Il mercato religioso intra-islamico

Ogni discussione di tipo teorico necessita, come si è visto, della previa distinzione fra *fondamentalismo-movimento* (riferito a un determinato

movimento storico, con precise origini e sviluppi) e *fondamentalismo-tipo ideale* (riferito al carattere *strict* e a una certa idea del rapporto religione-cultura a prescindere dall'appartenenza all'una o all'altra corrente storica). Questo premesso, «non vi è nessuna ragione per ritenere che la teoria del mercato religioso non si applichi al mondo islamico» (Gill 2002, 128), purché si tenga conto che è un mercato religioso nella gran parte dei casi *intra*-islamico, dove la concorrenza è creata da diversi movimenti all'interno dell'islam, non da religioni diverse che all'islam si contrappongono. In questa prospettiva, si dovrebbero considerare sia il fondamentalismo-movimento sia forme di tradizionalismo come quelle rappresentate dai wahhabiti e dai *deobandī* come organizzazioni in concorrenza fra loro. Entrambe cercano di rispondere alla domanda religiosa che viene dalla nicchia che chiamiamo in senso generale «fondamentalista» (con riferimento al fondamentalismo come tipo ideale) o *strict*.

Alcune organizzazioni del fondamentalismo-movimento alzano il livello di tensione con la società fino ad andare a occupare la nicchia radicale (ultra-fondamentalista, o *ultra-strict*). Nello stesso tempo, secondo il consueto itinerario che prevede il graduale spostamento da nicchie più *strict* verso il centro, altre frazioni del fondamentalismo-movimento si muovono in direzione della nicchia centrale conservatrice. Si potrebbe perfino parlare di un itinerario islamico «da «sèta» a Chiesa». Del resto, già Enzo Pace (1999) ha acutamente notato che, nel momento in cui la loro pertinenza è messa in discussione con riferimento al cristianesimo, le categorie di «Chiesa», «sèta» e «misticismo» elaborate da Weber e Troeltsch possono rivelarsi assai feconde, opportunamente adattate, per una sociologia dell'islam.

Nella nicchia *ultra-strict* le frange radicali (alcuni delle quali includono esplicitamente il terrorismo tra i loro mezzi di lotta) del fondamentalismo-movimento si trovano in concorrenza con frange radicali del tradizionalismo (con cui possono allearsi o scontrarsi). Nella nicchia conservatrice, gruppi che evolvono dal fondamentalismo-movimento si incontrano (o, ancora, sono in concorrenza) con altri che corrispondono a diverse linee di sviluppo dei *revival* ottocenteschi nati intorno a personaggi come Afghānī e 'Abduh e ai loro omologhi in area non araba. Infine, un islam che secondo il modello delle nicchie può essere chiamato «conservatore» nasce autonomamente in diversi paesi con movimenti originali di carattere riformista come il movimento Nur in Turchia, su cui torneremo.

Non si devono confondere questi movimenti riformisti di tipo conservatore con altri che si collocano nella nicchia progressista. Come «fondamentalismo», anche «modernismo» nel mondo islamico è una parola utilizzata ambiguamente e con molti significati diversi. Se si tratta di abbracciare la modernizzazione economica e tecnologica, la maggior parte dei «fondamentalisti» è essa stessa «modernista». Meno ambiguamente, si può parlare di «progressismo» (una categoria forse meno logorata dall'uso per quanto riguarda l'islam) per correnti e organizzazioni caratterizzate dai bassi costi richiesti ai membri e da un'accettazione della separazione fra religione e cultura come inevitabile, e di «ultra-progressismo» per correnti che teoriz-

zano e promuovono questa separazione di tipo laicista e non si limitano ad accettarla. L'*audience* di queste correnti, pure non assenti nel mondo islamico, rimane però relativamente limitata.

## Il laboratorio turco

Si può dire che la Turchia sia un esempio da manuale di come una teoria sociologica rivelatasi fallace abbia informato la politica di un intero grande paese per parecchi decenni. Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), il creatore della Turchia moderna, ispirava consapevolmente la sua politica al positivismo di Auguste Comte (1798-1857), di cui era grande ammiratore. Come è noto, secondo Comte la storia dell'umanità procede linearmente dallo stadio religioso a quello scientifico: a mano a mano che la scienza avanza, la religione è fatalmente condannata a recedere, e la resistenza religiosa alla scienza rappresenta un fenomeno di retroguardia e un ostacolo al progresso.

Benché Atatürk abbia personalmente attraversato fasi diverse nella sua relazione privata con la religione (Mango 2000), negli ultimi anni del suo governo il processo per instaurare il «laicismo» (*laiklik*, parola importata dalla Francia, cui si guarda come modello da imitare) assume caratteri virulenti sul piano sia giuridico, sia pratico. L'organizzazione tradizionale dell'islam turco, articolata nella rete delle moschee e nell'autorità della classe dotto degli '*ulamā*', ne riceve colpi durissimi. Ma — a conferma che spesso i processi di modernizzazione generano il risveglio e non la scomparsa della religione — l'islam turco, cacciato dalla sfera pubblica, sopravvive e prospera da una parte nelle confraternite sufi, particolarmente nelle varie branche della Naqshbandiyya, dall'altra nel già citato movimento riformista Nur ("Luce") fondato da Said Nursi (1876-1960; cfr. Abu-Rabi', 2003). Benché non manchino scontri con il regime kemalista, entrambe le correnti resistono affermando di occupare spazi diversi da quello pubblico vietato alla religione: le confraternite, la sfera privata, personale e familiare; il movimento Nur, il campo della cultura attraverso circoli di lettura delle *Epistole della Luce*, il *best seller* del fondatore (a sua volta influenzato dal sufismo).

Questo complesso movimento islamico (su cui cfr. Yavuz 2003) comprende in sé varie tendenze — dal fondamentalismo a un moderato progressismo — ma ha in comune un riferimento positivo al passato ottomano (che il regime tende a sostituire con l'appello, scarsamente popolare, alla Turchia pre-islamica e perfino agli hittiti), la valorizzazione dell'islam turco rispetto a quello arabo, l'idea che il buon musulmano debba portare la sua moralità negli affari e che il successo economico sia una prova visibile dell'aiuto di Dio. Quest'ultimo accostamento — che non manca di ricordare il rapporto fra alcune denominazioni protestanti e il capitalismo prospettato da Max Weber (1864-1920) — si afferma in particolare nella branca della confraternita Naqshbandiyya detta Gümüşhanevi, raccolta intorno al carismatico *shaykh* Mehmed Zahid Kotku (1897-1980) e alla moschea İskenderpaşa di

Istanbul. Della cerchia di Kotku — che coesiste con altre confraternite che contano milioni di seguaci, tra cui quella più tradizionalista dei Süleymancı — fanno parte tre futuri primi ministri: Turgut Özal (1927-1993), Necmettin Erbakan e l'attuale premier Recep Tayyip Erdoğan.

Benché la Turchia kemalista sia una democrazia anomala, in cui il Consiglio per la Sicurezza Nazionale composto dagli alti vertici militari, custode del laicismo, ha il potere costituzionalmente riconosciuto di interferire pesantemente sul governo civile, negli anni della Guerra fredda si verifica un allentamento delle politiche anti-religiose. Non senza qualche suggerimento statunitense, i generali si convincono che la religione è un antidoto necessario al comunismo che s'infiltra pericolosamente nel paese. Di fronte all'incapacità di governi civili laicisti ma ampiamente corrotti di fronteggiare il terrorismo di matrice comunista e separatista curda, il colpo di Stato del 1980 apre la strada a un governo «suggerito» dai generali ma guidato da una personalità religiosa di ambiente sufi, Turgut Özal, che gode di ampio consenso. Tra l'altro, l'appello alla comune fede musulmana sunnita sembra l'unica via verso una soluzione del problema curdo. Il *laiklik* turco si precisa così come qualche cosa di diverso dal laicismo francese — coltivato dogmaticamente come tale solo dall'ala più «occidentalista» e ateizzante dell'esercito —, e assume i caratteri di un laicismo moderato (Davison 2003), il cui germe era forse già presente in tendenze dell'epoca fondatrice dell'Atatürk e dei suoi immediati successori (Davison 1998).

La prematura scomparsa di Özal apre la strada a un nuovo periodo di instabilità, in cui emerge il partito Refah (“Benessere”) di un altro discepolo dello *shaykh* Kotku, Erbakan. Per la prima volta a un partito religioso è consentito, nel 1995, di vincere le elezioni. Ma Erbakan, a differenza del prudente Özal, sfida i militari sul terreno del giudizio storico sul kemalismo e lascia intendere pericolose svolte in politica estera, allontanandosi dai tradizionali alleati Stati Uniti e Israele e avvicinandosi ai Fratelli Musulmani, esponenti di un fondamentalismo arabo assai diverso dal «fondamentalismo» turco. I militari — in cui prevale un'ala chiusa in un kemalismo militante — reagiscono con il colpo di Stato «soffice» del 28 febbraio 1997, in cui lo stesso Erbakan è convinto a promulgare nuove leggi anti-religiose che porteranno alla messa al bando del suo partito Refah.

La campagna anti-religiosa che ne segue — nel corso della quale anche un riformista moderato come Fethullah Gülen, dirigente della principale branca in cui si è frammentato il movimento Nur (cfr. Yavuz ed Esposito, 2003), è incriminato come «fondamentalista» e indotto a trasferirsi, ufficialmente per motivi di salute, negli Stati Uniti — non suscita consensi nella popolazione, né i governi «laici» danno particolare buona prova sul terreno economico. Il successore immediato del Refah, il partito Fazilet (“Virtù”), è a sua volta tempestivamente messo al bando, ma nel movimento islamico si manifesta una divisione fra i «vecchi» — legati a Erbakan e ai suoi tentativi di contatto con il fondamentalismo arabo e iraniano — e i «giovani», raccolti intorno al carismatico sindaco di Istanbul, Erdoğan (anch'egli, peraltro, messo al bando dal potere giudiziario controllato dai militari, in quanto accusato di voler sovvertire il laicismo).

La separazione fra Erbakan e Erdoğan (una sorta di «svolta di Fiuggi» per il mondo che aveva fatto parte del partito Refah) dà visibilità politica alla differenza, divenuta sempre più netta, fra movimenti che occupano la nicchia fondamentalista (legati a Erbakan e ai «vecchi» del partito) e movimenti che occupano la nicchia conservatrice e centrista, egemonizzati da Erdoğan, la cui iniziativa politica di «democrazia conservatrice» è spesso paragonata a una versione islamica delle Democrazie Cristiane europee degli anni 1950.

Sul fronte fondamentalista, l'erbakanismo (che rimane vicino alle posizioni dei Fratelli Musulmani) patisce in Turchia una scarsa concorrenza da parte di formazioni ultra-fondamentaliste: il terrorismo radicale è spesso di importazione, e anche gli attentati firmati da un gruppo dal nome tipicamente turco, i Cavalieri del Grande Oriente (*Büyük Doğu*, titolo di un giornale fondato nel 1943 dall'influente intellettuale islamico Necip Fazıl, 1904-1983) rimangono ambigui e sono variamente attribuiti a servizi segreti devianti o a infiltrazioni dall'estero di al-Qā'ida. Piuttosto, nella stessa nicchia, il fondamentalismo erbakanista patisce la concorrenza di gruppi che fanno parte del mondo che abbiamo definito «tradizionalista». In Turchia un islam puritano e «tradizionalista» è rappresentato principalmente da quattro milioni di Süleymanlı, membri di una «comunità» (*cemaat*) fondata da Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959). Una *cemaat* non è tecnicamente una confraternita sufi: benché Tunahan provenisse personalmente da una branca, diversa da quella di Kotku, della Naqshbandiyya, criticava come irrimediabilmente decaduto il sistema delle confraternite, e Zarcone (2004, 281) ha potuto parlare a proposito dei Süleymanlı di «sufismo senza confraternalismo».

Se la nicchia «progressista» si esprime soprattutto in intellettuali che tentano interpretazioni religiose del kemalismo sulla scia di Hasan Ali Yücel (1897-1961), nella nicchia «ultra-progressista» si possono collocare molti dei dieci milioni di alevi turchi, rappresentanti di una corrente di remote origini sciite e sufi che nel XX secolo ha legato la sua sorte a quella del laicismo turco. Oggi è arrivata a presentarsi, in certi suoi esponenti che si dichiarano ormai «non religiosi» e che sono spesso influenzati dal marxismo (ma che non rappresentano la maggioranza della corrente), come un semplice movimento «culturale» (Olsson, Özdalga e Raudvere 1998; Shankland 2003; White e Jongerden 2003). La questione dei rapporti con gli alevi induce tra l'altro una certa confusione all'interno di un'altra corrente, la Bektaşîya. Oggi si parla spesso di una «corrente alevi-bektaşî», facendo prevalere il fatto che entrambi i movimenti occupano la nicchia religiosa (e politica) ultra-progressista sulle differenze di struttura (si nasce alevi, si è iniziati come bektaşî) e di origine (la Bektaşîya, per quanto accusata di eterodossia, nasce all'interno dell'islam sunnita, mentre le origini degli alevi, certo controverse, non sono comunque sunnite).

Tutti questi fattori contribuiscono a spiegare la particolare forza dell'islam centrista e conservatore in Turchia, dove non è rappresentato solo dalle sue espressioni politiche alla Erdoğan. Anzi, la novità principale è costituita dal già citato movimento Nur, che dopo la morte del fondatore

Nursi si frammenta in otto principali branche, la più grande e internazionale delle quali è diretta, come si è accennato, da Fethullah Gülen. Il riformismo del movimento di Fethullah Gülen e quello di Erdoğan in effetti non coincidono, solo una parte dei membri del gruppo di Gülen in Turchia vota per il partito di Erdoğan, e non mancano le divergenze, anche se entrambi promuovono un accostamento centrista e conservatore all'islam che si presenta come alternativo al fondamentalismo.

A proposito di quello che molti (ma non i suoi membri, che tengono al nome «Movimento Nur») chiamano «Movimento Fethullah Gülen », alcuni osservatori accademici parlano di uno stile di pensiero «neo-Nur» (Yavuz ed Esposito 2003), che unisce alle idee di Said Nursi un nazionalismo turco o grande-turco, il che ne spiega il successo nelle popolazioni che si considerano etnicamente affine ai turchi nell'Asia Centrale post-sovietica. Comunque sia, attraverso le oltre trecento scuole istituite in Europa e Asia, il «Movimento Nur» di Fethullah Gülen si è affermato come una delle principali presenze mondiali di un islam centrista e riformista. Le statistiche precise rimangono controverse — e c'è anche chi parla di un *network* più che di un movimento — ma i seguaci sono certamente nell'ordine dei milioni. Il movimento di Fethullah Gülen dedica particolare attenzione al dialogo inter-religioso, e in questo senso vanno segnalati un incontro fra lo stesso Gülen e Giovanni Paolo II nel 1998 nonché un congresso organizzato a Roma nel maggio 2003.

Alle elezioni del 2002, benché né Erbakan né Erdoğan possano ufficialmente candidarsi, l'islam politico riesce a presentare due partiti, l'erbakaniano Saadet (“Felicità”) e l'erdoganiano Adalet ve Kalkınma (AKP, «Giustizia e Sviluppo»), che presenta un programma in cui la *shari'a* è indicata come orizzonte ideale piuttosto che come insieme di precetti fissi e immutabili, e in cui la politica estera è saldamente ancorata all'alleanza statunitense e alla richiesta di ingresso nell'Unione Europea. Gli elettori danno la maggioranza relativa (34,2%) dei voti e quella assoluta dei seggi all'AKP, mentre il partito Saadet si ferma al 2,46% e non raggiunge neppure il quorum, e il Partito Repubblicano kemalista registra con il 19,39% un'evidente sconfitta. L'AKP vittorioso mette in atto una serie di modifiche legislative che permettono al suo *leader* Erdoğan di ritornare alla vita politica e diventare primo ministro.

La delicata transizione (su cui cfr. Insel 2003) si compie nel febbraio 2003, proprio nei giorni in cui il Parlamento deve votare sulla richiesta degli Stati Uniti che chiedono il passaggio attraverso la Turchia di truppe dirette in Iraq. Benché l'AKP (e i militari) suggeriscano ai parlamentari di votare a favore della richiesta americana, molti deputati tengono conto dei timori e delle riserve dell'opinione pubblica (nonché delle pressioni franco-tedesche, che minacciano ulteriori ostacoli all'ingresso della Turchia nell'Unione Europea) così che la proposta ottiene la maggioranza relativa ma manca per soli tre voti la maggioranza assoluta necessaria. Qualche giorno dopo il voto Erdoğan si insedia come primo ministro, concede agli Stati Uniti almeno lo spazio aereo e inizia a ricucire i rapporti con Washington. È peraltro assai significativo che i militari non siano intervenuti né per impe-

dire l'insediamento di Erdoğan né per imporre al Parlamento il voto a favore della richiesta statunitense.

La storia della Turchia è una prova empirica della fallacia della teoria classica della secolarizzazione. La modernizzazione — neppure in presenza di un imponente sforzo di laicizzazione tramite la scuola e i mezzi di comunicazione, saldamente sotto controllo kemalista — non ha generato scomparsa, ma piuttosto risveglio della religione. Se è vero che le grandi società commerciali spesso legate agli interessi stranieri, federate nell'organizzazione confindustriale TÜSIAD, sono considerate un pilastro del kemalismo, le cosiddette «tigri dell'Anatolia», le medie imprese della zona asiatica che hanno gran parte nel *boom* economico recente, hanno costituito un'organizzazione alternativa, MÜSIAD, la cui dirigenza si ispira a principi di tipo religioso e sostiene l'AKP.

Quest'ultimo partito costituisce un interessante esperimento — i cui risultati sono, evidentemente, da verificare — di movimento radicato nell'islam politico (turco e di ispirazione sufi, assai diverso da molte forme dell'islam politico arabo) che tuttavia si presenta come democratico, economicamente liberista e filo-occidentale. Insel (2003, 301) lo definisce «conservatore» e propone un esplicito parallelo con la corrente di matrice religiosa (cosiddetta *theo-con*) del neo-conservatorismo statunitense. Certo, l'AKP si trova di fronte a problemi assai complessi: se può affrontare (ma la soluzione è ben lontana) quello curdo con un richiamo alla comune appartenenza di turchi e curdi alla *umma* musulmana sunnita, rimangono sul tavolo i difficili rapporti con la Grecia per la questione di Cipro. La questione della condizione femminile rimane pure aperta, anche se — come è avvenuto per altri paesi — la militanza nei movimenti «fondamentalisti» e conservatori islamici si è rivelata per molte donne turche un fattore di mobilitazione e, a suo modo, di emancipazione. Militando in un partito islamico, le donne turche entrano in conflitto con lo Stato kemalista sulla questione del velo: ma questa stessa militanza le spinge a uscire di casa, a impegnarsi in una molteplicità di attività sociali, a sentirsi protagoniste di una battaglia politica (White 2002).

Tensioni fra i militari, da decenni alleati di Israele con cui intrattengono complessi rapporti sul piano strategico e delle forniture, e il governo civile di Erdoğan emergono anche in materia di conflitto arabo-israeliano. Erdoğan ha condannato alcune iniziative del governo Sharon, attirandosi le critiche dell'Esercito. Nell'assumere posizioni meno filo-israeliane dei suoi predecessori il primo ministro dell'AKP tiene conto non solo degli umori della sua base elettorale, ma anche delle pressioni di Francia e Germania che accusano paradossalmente la Turchia di essere, sul punto, non *troppo poco*, ma *troppo* «occidentale», nel senso di appiattita sulle posizioni degli Stati Uniti e scarsamente attenta, a differenza dell'Unione Europea, ai diritti dei palestinesi (con cui peraltro i turchi hanno rapporti difficili fin dai tempi dell'Impero Ottomano).

Il rischio è quello di contrapporre in modo rigido civili sempre e comunque «democratici» e militari sempre e comunque «non democratici». Storicamente in Turchia non è sempre stato così, e la strada per la stabilità

passa semmai per una riconciliazione fra movimento islamico e ambienti militari capaci di sottrarsi al più rigido dogmatismo kemalista, già avviata negli anni di Turgut Özal che molti oggi considerano esemplari. In ogni caso, l'esempio turco conferma che accomunare nell'etichetta «fondamentalismo» ogni forma di islam politico, da Erdoğan a bin Laden, è un'operazione non solo politicamente ambigua ma anche concettualmente infondata.

Ancora nel 2002 in Germania un opuscolo del Ministero dell'Interno bavarese (non nuovo a iniziative simili nei confronti delle «sette») diffondeva informazioni assai critiche sul vecchio partito Refah e sulle sue derivazioni sovrapposte graficamente, in un'abile composizione, al volto ben riconoscibile di Osama bin Laden (cfr. Ewing 2003, 410). Operazioni come questa, promossa in una regione dove vivono centinaia di migliaia di lavoratori turchi, alla vigilia della consultazione elettorale del 2002 in Turchia, possono sembrare un semplice — anche se maldestro — tentativo da parte di ambienti politici tedeschi di sostenere i concorrenti elettorali dell'AKP. Ma c'è il rischio che il tentativo di sostegno al kemalismo abbia effetti involontari di aiuto all'estremismo. Vi è infatti nel mercato religioso intraslamico una forte *domanda di conservatorismo*. Che essa sia soddisfatta da movimenti conservatori (ma non fondamentalisti) è condizione necessaria per evitare che la carenza strutturale o congiunturale di offerta religiosa conservatrice spinga la domanda di conservatorismo a ripiegare sulle alternative fondamentaliste, quando non su quelle ultra-fondamentaliste o radicali. Le elezioni amministrative del 2004, con l'ulteriore avanzata dell'AKP, mostrano che il rischio in Turchia è per ora remoto. Ma molto dipenderà dalla complessa partita avviata dalla Turchia con l'Unione Europea, cui Erdoğan ha scelto di legare indissolubilmente la propria avventura politica.

## Riferimenti bibliografici

- ABU-RABI', IBRAHIM M. (a cura di). 2003. *Islam at the Crossroads. On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*. State University of New York Press, Albany (New York).
- BURGAT, FRANÇOIS. 1988. *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud - Tunisie, Algérie, Libye, Maroc*. Karthala, Parigi [trad. it. *Il fondamentalismo islamico. Algeria, Tunisia, Marocco, Libia*, SEI, Torino 1995].
- DAVIE, GRACE. 2002. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longman and Todd, Londra.
- DAVISON, ANDREW. 1998. *Secularism and Revivalism in Turkey. A Hermeneutic Reconsideration*. Yale University Press, New Haven (Connecticut) - Londra.
- ID. 2003, «Turkey, a "Secular" State? The Challenge of Description». *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n. 2/3 (primavera-estate 2003), pp. 333-350.
- EWING, KATHERINE PRATT. 2003. «Living Islam in the Diaspora: Between Turkey and Germany». *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n. 2/3 (primavera-estate 2003), pp. 405-431.
- GILL, ANTHONY J. 2002. «A Political Economy of Religion». In Jelen (a cura di) 2002, pp. 115-132.

- GUOLO, RENZO. 1994. *Il partito di Dio. L'islam radicale contro l'Occidente*. Guerini e Associati, Milano.
- IANNACCONE, LAURENCE R. 1992. «Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives». *Journal of Political Economy*, vol. 100 (2/1992), pp. 271-292.
- IANNACCONE, LAURENCE R. 1994. «Why Strict Churches are Strong». *American Journal of Sociology*, vol. 99 (5/1994), pp. 1180-1211.
- IANNACCONE, LAURENCE R. - DANIEL V. A. OLSON - RODNEY STARK. 1995. «Religious Resources and Church Growth». *Social Forces*, vol. 75, n. 2 (dicembre 1995), pp. 705-731.
- INSEL, AHMET. «The AKP and Normalizing Democracy in Turkey». *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n. 2/3 (primavera-estate 2003), pp. 293-308.
- INTROVIGNE, MASSIMO. 2004. *Fondamentalismi. I diversi volti dell'estremismo religioso*. Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).
- JANSEN, JOHANNES J. G. 1997. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Cornell University Press, Ithaca (New York).
- JELÉN, TED G. (a cura di). 2002. *Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland).
- LUIZARD, PIERRE-JEAN. 2002a. *La Formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiïtes à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'État irakien*. CNRS, Parigi.
- ID. 2002b, *La Question irakienne*. Fayard, Parigi [trad. it. *La questione irachena*, Feltrinelli, Milano 2003].
- MANGO, ANDREW. 2000. *Atatürk*. The Overlook Press. Woodstock (Illinois) - New York.
- MITCHELL, RICHARD P. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford University Press, New York - Oxford.
- NASR, SEYYED VALI REZA. 1994. *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan*. University of California Press, Berkeley (California) - Los Angeles.
- ID. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford University Press, New York - Oxford.
- OLSON, MANCUR. 1965. *The Logic of Collective Action*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- OLSSON, TORD - ELISABETH ÖZDALGA - CATHARINA RAUDVERE (a cura di). 1998. *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996*. Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul - Curzon, Richmond (Surrey).
- PACE, ENZO. 1999. *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*. Carocci, Roma.
- RASHID, AHMED. 2002. *Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia*. Yale University Press, New Haven (Connecticut) - Londra [trad. it. *Nel cuore dell'Islam. Geopolitica e movimenti estremisti in Asia centrale*, Feltrinelli, Milano 2002].
- ROY, OLIVIER. 1995. *Généalogie de l'islamisme*. Hachette, Parigi.
- SHANKLAND, DAVID. 2003. *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Routledge, Londra e Curzon, Richmond (Surrey).
- STARK, RODNEY - ROGER FINKE. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.
- STARK, RODNEY - MASSIMO INTROVIGNE. 2003. *Dio è tornato. Indagine sulla rivin-*

- cita della religione in Occidente*. Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).
- WEISMANN, ITZCHAK. 2001. *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Brill, Leida.
- WHITE, JENNY B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*. University of Washington Press, Seattle - Londra.
- WHITE, PAUL J. - JOOST JONGERDEN (a cura di). 2003. *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*. Brill, Leida.
- YAVUZ, M. HAKAN. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford University Press, Oxford - New York.
- YAVUZ, M. HAKAN - JOHN L. ESPOSITO (a cura di). 2003. *Turkish Islam and the Secular State. The Global Impact of Fethullah Gülen's Nur Movement*. Syracuse University Press, Syracuse (New York).
- ZARCONE, THIERRY. 2004. *La Turquie moderne et l'islam* Flammarion, Parigi.

## IL POLITICO

RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE

Fondata da Bruno Leoni

Direttore: Pasquale Scaramozzino

206

(maggio-agosto 2004)

Silvio Beretta e Renata Targetti Lenti. *Libero Lenti e il dibattito sulla politica economica in Italia*.

Jean-Yves Frétygné. *L'impossible réformisme démocratique italien 1901-1922*.

Donatella Bolech Cecchi. *La Santa Sede, la Gran Bretagna e la guerra: la questione degli ecclesiastici cattolici di nazionalità nemica*.

Stefano Falco. *Il significato politico dell'asse destra/sinistra*.

Giuseppe Bottaro. *Nazionalizzazioni e politica internazionale*.

Cesare Cuttica. *L'idea di Europa. La difficile definizione di un concetto sfuggente*.

*Recensioni e segnalazioni*

---

ANNO LXIX

N. 2

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella Postale 207, 27100 Pavia, E-mail: il politico@unipv.it  
 Amministrazione: Dott. A. Giuffrè, Via Busto Arsizio, 40, 20151 Milano

## Metafore del fondamentalismo islamico nell'Africa occidentale: dal Senegal al Mali, dal Burkina Faso alla Nigeria\*.

di

ADRIANA PIGA

L'intenso processo di arabizzazione linguistica come culturale nell'Africa contemporanea a sud del Sahara si dipana da alcuni centri privilegiati del sapere islamico, dal Mali al Sudan. Nella città di Tombouctou abbiamo il Centre Ahmad Baba, creato nel 1992 che inizialmente era rivolto unicamente alla raccolta e al censimento dei manoscritti in lingua araba sparsi nell'ansa del fiume Niger e poi progressivamente è divenuto l'Institut Regional d'Etudes Islamiques. Nel Burkina Faso nel 1990 è stato istituito il CERFI, Centre d'Etudes et Recherches pour la Formation Islamique, preposto proprio alla formazione e all'indottrinamento dei burocrati della Funzione Pubblica. Nel Senegal, come noto, l'IFAN, l'Institut Fondamental d'Afrique Noire creato in epoca coloniale, rappresenta ancora oggi, pur se tra molte difficoltà e impasse, l'istituto classico di riferimento per l'islamizzazione storica della Senegambia. Nel contesto dell'IFAN opera un Dipartimento d'Islamologia diretto da Khadim Mbacké in dialettica con l'omologo Dipartimento di Studi Islamici della Facoltà di Lettere dell'Università Cheikh Anta Diop di Dakar, diretto da Babacar Samb. Nel Sudan nilotico, nella capitale Khartoum sorge fin dal 1977 un grande Centro Islamico Africano, l'*Al-Merkaz*, che intende propagandare la cultura araba in un'ottica in cui radicalismo e militanzismo vanno di pari passo. Né si può dimenticare l'Institut of Islamic Studies dell'antica Università di Omdurman. Nella Nigeria, le Università del Nord gareggiano nella promozione dell'insegnamento delle Scienze Islamiche; a Kano il famoso Bayero College, a Sokoto il Dipartimento Usman dan Fodio e, a Zaria, la città un tempo denominata Zazzau, l'Ahmadou Bello University in cui il Department of Islamic and Legal Studies pubblica regolarmente il notissimo *Journal of Islamic and Comparative Law*. Infine il gioiello del fondamentalismo in terra africana è forse rappresentato dall'Università di Say, a non molti chilometri da

\* In questo saggio si utilizza il termine islamista quale sinonimo del termine fondamentalista secondo l'uso corrente.

Niamey, Università tutta ideata, forgiata e attuata sulla falsariga di un acceso radicalismo islamico. L'Università islamica di Say, la cui istituzione era stata decisa dalla Conferenza Islamica di Lahore nel 1974, è stata inaugurata con grande solennità nell'ottobre del 1986.

Nel marzo 1985 nel Touat in Algeria si era svolto un festival culturale in onore di Abd al-Karim al-Maghili che aveva visto una vasta partecipazione di studiosi dall'Algeria, dalla Tunisia, dal Mali, dal Niger e dalla Nigeria. A Bamako nel 1986 un altro incontro culturale sulla raccolta e le tecniche di conservazione dei manoscritti in lingua araba e in *ajami*<sup>1</sup>. A Dakar nel novembre del 2000 si è svolto un importante convegno su *Islam Résistances et Etat en Afrique de l'Ouest (XIX-XX siècles)* promosso dall'Action de Solidarité Islamique mentre a Rabat nell'ottobre del 2001 si è svolto un colloquio internazionale sul tema: *Les Confréries Soufies d'Afrique* promosso dall'Institut des Etudes Africaines dell'Università Mohammed V.

Tutta la storia dell'Islam e della sua espansione nell'Africa a sud del Sahara è pervasa dalla dialettica talora antinomica talora complementare del sufismo rappresentato dalle grandi confraternite della Qadiriyya, Tijaniyya, Hamalliyya e Muridiyya con i movimenti neo-wahhabiti radicali che hanno dato origine alle associazioni fondamentaliste dell'epoca contemporanea<sup>2</sup>. Proprio nelle grandi città dell'Africa occidentale da Bamako a Dakar, da Saint-Louis a Niamey, da Abidjan a Accra si cristallizza una minoranza intellettuale urbana dedita a una critica violenta e corrosiva del sufismo popolare e delle innumerevoli connivenze fra ordini sufi e potere coloniale. Dagli anni '50 tutta la dinamica di questi centri urbani fino almeno alla fine degli anni '60 sarà sotto il segno della dialettica tra sufismo e anti-sufismo.

Per lunghi anni durante e dopo la dominazione coloniale francofona l'Islam africano è stato catalogato quasi unicamente nella sua accezione mistica e sincretica come un Islam imbevuto di sufismo, di *tasawwuf*. Un Islam che si abbeverava alla liturgia e alla spiritualità locali, che si amalgamava in armonia con la struttura sociale consuetudinaria, che rispecchiava il contrapporsi dinamico fra le diverse identità etniche. Un Islam di infinite confraternite come la Qadiriyya, la Tijaniyya, la Muridiyya ma anche l'Idrissiyya, la Khalwatiyya, la Mahmudiyya e la Mirghaniyya. Un Islam sufi coinvolto nella problematica sociopolitica a carattere regionale che ha dimostrato nella diacronia della storia sorprendenti capacità di adattamento

<sup>1</sup> Si tratta della trascrizione in caratteri arabi delle lingue vernacolari dell'Africa occidentale; soprattutto questo termine indica la trascrizione in caratteri arabi della lingua hausa, lingua veicolare per eccellenza del Niger e della Nigeria settentrionale.

<sup>2</sup> G. NICOLAS, *Dynamique de l'Islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981; A. PIGA, *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Roma, Bagatto Libri, 2000; J. L. TRIAUD, D. Robinson (a cura di), *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000; L. KABA, *The Wahhabiyya. Islamic reform and politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1974; E. EVERS ROSANDER, D. Westerlund (a cura di), *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufi and Islamists*, London, Hurst, 1996, pp. 286-307; A. PIGA, I. Pizzardi (a cura di), *L'ideologia fondamentalista tra identità e differenze. Dal Maghreb all'Africa a sud del Sahara. Un profilo storico*, Milano, LED, 2004.

e di trasformazione. Tutto ciò rende la confraternita, la *tariqa*, l'ordine sufi, un polo di eccezionale attrazione religiosa nel contesto delle culture africane e spiega il suo ruolo prioritario nel processo dilagante di conversione all'Islam nell'Africa a sud del Sahara.

Agli antipodi di questa identità sufi sincretica per eccellenza e sensibile al pathos religioso locale e regionale come anche alle arti mantiche e taumaturgiche, molti movimenti islamisti radicali si sono diffusi in questi ultimi decenni in tutta l'Africa centro-occidentale alimentando tutta una serie di rivendicazioni e una critica corrosiva nei confronti del marabutismo popolare considerato come una *bid'a*, cioè un'innovazione eterodossa. Gli ordini sufi sono stati accusati dai movimenti wahhabiti fin dagli anni '40 di oscurantismo e di conservatorismo, di sfruttamento e manipolazione della credulità popolare. La stessa figura del marabutto, della guida spirituale, viene messa sotto accusa in quanto eterodossa secondo il pensiero radicale.

Tuttavia nella realtà concreta tutto è fluido e cangiante, in alcuni paesi la storica diatriba tipica degli anni '50/70 fra ordini sufi e membri delle associazioni wahhabite sembra essersi sopita a favore di una politica islamica unitaria, le alleanze si fanno sempre più duttili e pragmatiche. Così ad esempio nella società senegalese del 2000 sembrano non esistere più barriere rigide fra sufismo e radicalismo mentre altrove nella Nigeria settentrionale la sfida fra Yan Izala e Tijaniyya riformata sembra non conoscere soste.

Come vedremo nei casi specifici da noi esaminati tutti i movimenti islamisti a sud del Sahara hanno come comune denominatore la critica contro l'Occidente e il tentativo di delegittimare l'autorità e il potere degli *Ulama* tradizionalisti, da sempre conniventi con il potere politico costituito e da sempre i rappresentanti della tradizione quietista dell'Islam. In sintesi poi si può parlare di una volontà precisa da parte degli arabizzanti di iscrivere l'Islam e la protesta islamista nella storicità religiosa e politica locale, è il caso soprattutto del Niger e della Nigeria settentrionale.

Malgrado il conclamato rigetto della modernità e la sua reazione iconoclasta contro l'Occidente non bisogna assolutamente sottovalutare i molteplici aspetti cosmopoliti e modernizzanti del pensiero islamista. I movimenti islamisti africani contemporanei tendono a islamizzare la modernità, a strumentalizzare le tecnologie occidentali al fine di diffondere il loro appello all'Islam, la *Da'wa* in Costa d'Avorio come in Senegal, in Mali come nel Burkina Faso.

Ma questo tentativo grandioso, tipico del radicalismo di voler islamizzare ad ogni costo la modernità non è vissuto o interpretato dalle masse popolari come un anacronistico ritorno alla tradizione, bensì come una rottura brusca proprio nei confronti della tradizione islamica. L'islamismo cioè non è considerato come un'ideologia conservatrice ma al contrario come il paladino del principio dell'*ijtihad*, principio caro all'ideologia wahhabita e che rappresenta lo sforzo personale raziocinante di interpretazione del dettato coranico.

Tutti i radicalismi africani sono fermamente contrari — e come potreb-

bero non esserlo — all'ideologia riformista-modernista filoccidentale di al-Afghani e Muhammad Abdou e si oppongono drasticamente a qualsivoglia processo di laicizzazione della società civile. Centrale poi è la rivalutazione del *Tawhid*, il principio dell'Unicità divina interpretato dagli islamisti come il simbolo di una società senza classi. Non a caso l'enfasi dei giovani islamisti africani concerne soprattutto i concetti di verità e di giustizia sociale.

Questa protesta islamista acquista ogni giorno, a partire dall'inizio degli anni '80, una sempre maggiore visibilità sociale, dalla proliferazione di moschee neo-wahhabite e di scuole di lingua araba fino alla creazione di cliniche e banche islamiche. Un islamismo dilagante e fagocitante che assume i caratteri di una controcultura e che costituisce per le masse popolari l'unica alternativa possibile all'Occidente. Questo pensiero radicale affonda le sue radici dottrinali nel *Kitab al-Tawhid* di Muhammad ibn al-Wahab nonché negli scritti del giureconsulto Ibn Taimiyya, come la *Siyasa al-Shari'a*, il famoso trattato nel quale viene sancita l'assoluta legittimità del  *Jihad*  nella sua accezione di *bellum iustum*<sup>3</sup>. Queste due opere sono molto diffuse sia nel Mali che nel Niger e nella Nigeria settentrionale. Dalla matrice storica wahhabita di tutti questi movimenti deriverà proprio la concezione universalista e internazionale dei movimenti fondamentalisti contemporanei.

Alcune certezze si impongono infatti, come la dimensione squisitamente internazionale dei movimenti fondamentalisti africani e anche l'importanza del processo di arabizzazione linguistica e culturale nel fenomeno dilagante di conversione all'Islam attualmente in corso nell'Africa a sud del Sahara. John Hunwick in un suo saggio dal titolo esemplificativo *Subsaharan Africa and the wider world of Islam: historical and contemporary perspectives* sottolinea l'intensità dei rapporti culturali, economici e finanziari che legano molti paesi africani a paesi arabi quali in particolare l'Arabia Saudita, il Kuwait e lo Yemen<sup>4</sup>. Emerge il ruolo attivo e trainante della Organization of the Islamic Conference creata dopo la disfatta della guerra dei sei giorni. In seno alla OIC si sono dipanate tutta una serie di agenzie specializzate come The Islamic Development Bank, The Islamic Solidarity Fund e The International Islamic News Agency.

L'intenso processo di arabizzazione in corso merita un cenno ulteriore. La lingua araba appare sempre più come la lingua della Città ideale, come la lingua sacra dell'Islam, al contrario le lingue europee sono comunemente percepite come delle lingue allofone, colpevoli di essere state nel passato le lingue delle potenze coloniali. L'arabizzazione si presenta soprattutto come uno strumento di lotta politica; grazie a una sapiente utilizzazione della lingua araba e dei suoi *avatars* si gioca la decostruzione dell'ordine politico e culturale occidentale e la fabbricazione di una identità africana islamica a tutto tondo.

<sup>3</sup> H. LAOUST, *Le Traité de Droit publique de Ibn Taimiyya*, Beyrouth, Institut Catholique, 1948.

<sup>4</sup> J. HUNWICK, «Subsaharan Africa and the wider world of Islam: historical and contemporary perspectives» in E. Rosander, D. Westerlund (a cura di), *op. cit.*, pp. 28-54.

Lo Stato nell'Africa a sud del Sahara non resta indifferente di fronte alla sfida posta dall'arabizzazione. La strategia statale è perlopiù tesa ad organizzare l'insegnamento della lingua araba dotando questo insegnamento di uno statuto ufficiale e cercando di cooptare gli arabizzanti in seno alla stessa amministrazione dello Stato. Questa è la situazione che si è verificata nel Niger, nel Mali e, in parte, anche nel Senegal. Lo Stato-Nazione ha cioè preferito promuovere un'arabizzazione di Stato piuttosto che trovarsi di fronte un'arabizzazione contro lo Stato.

### Un'alleanza pragmatica fra sufismo e fondamentalismo: il caso del Senegal.

Nel Senegal, paese di confraternite per eccellenza, dall'epoca coloniale ad oggi, incisiva nella politica interna è stata l'influenza dei grandi ordini sufi della Muridiyya e della Tijaniyya<sup>5</sup>. Più che in ogni altra nazione musulmana dell'Africa a sud del Sahara, i *turuq*, le confraternite, rivestono un ruolo specifico e una funzione determinante nella gestione della res pubblica. Eppure il paese non è alieno da molteplici forme di radicalismo islamico, in primis il fiorire di riviste integraliste. Nella galassia delle associazioni islamiste filoradicali senegalesi emergono per importanza e diffusione l'associazione *al-Falah* e il movimento *Ibadou Rahman*<sup>6</sup>. La prima, fondata verso il 1946 da Mamadou Ba Djewol, un originario della Valle del fiume Senegal di ritorno dall'Arabia Saudita, diventerà in breve il prototipo delle associazioni caritatevoli preposte all'insegnamento della lingua e della cultura araba. Per nulla o quasi politicizzati gli *al-Falah* sono accettati dal governo in carica che ne riconosce pubblicamente i meriti e si spinge fino ad offrire sovvenzioni finanziarie regolari. Invero la loro attività socio-educativa e socio-sanitaria non è per nulla trascurabile; ad esempio il centro *al-Falah* nel popoloso quartiere di Colobane a Dakar dispensa oltre a un rinomato insegnamento gratuito di lingua araba anche medicinali a un costo stracciato. Inoltre vengono regolarmente organizzate visite con cadenza settimanale nelle prigioni e negli ospedali della capitale. L'associazione *al-Falah* è rigidamente strutturata e il controllo sulle attività dei propri membri appare ferreo. Un Congresso, un Consiglio Nazionale e un Bureau Exécutif National rappresentano, poi, le tre istanze alla guida di un movimento la cui popolarità non fa che crescere nelle sconfinite periferie di Dakar. La tipologia degli istituti scolastici appare complessa nella misura in cui solamente alcune scuole sono riconosciute ufficialmente e fino a pochi anni orsono l'insegnamento della lingua francese era bandito dal programma scolastico *al-Falah*. Solo nel 1993 si è realizzata la gravità di un'esclusione che condannava a una sicura disoccupazione i diplomati *al-Falah* dal momento che

<sup>5</sup> A. PIGA, *op. cit.*, 2000; C. Coulon, *Le marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone 1981.

<sup>6</sup> A PIGA, *L'islam in Africa. Sufismo e jihad fra storia e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 284-302.

una buona conoscenza della lingua francese è, da sempre, la *conditio sine qua non* per essere assunti nella Pubblica Amministrazione. Ancora all'inizio degli anni '90 molti docenti *al-Falah* parlavano quasi esclusivamente la lingua araba e il sistema pedagogico si basava prevalentemente sulle capacità mnemoniche a totale discapito della capacità critica.

Se un diffuso tradizionalismo culturale caratterizzava fino agli anni '90 l'associazione *al-Falah*, la Felicità, non altrettanto si può sostenere a proposito della seconda associazione presa in esame la *Jama'at Ibadou Rahman*, l'Associazione dei Servitori del Misericordioso, cioè di Dio. Questa associazione appare molto più sensibile al fattore politico e cerca un dialogo costruttivo con lo Stato nazionale. In passato l'associazione aveva un proprio organo di stampa *Le Musulman* che però ha dovuto cessare le pubblicazioni per ragioni finanziarie. Simbolo della strategia neo-tradizionalista di reislamizzazione dal basso, la JIR ha la sua sede principale nella città di Thiès dove è stata riconosciuta ufficialmente il 30 gennaio del 1979. Tutta una serie di sezioni e sotto sezioni coprono a raggiera l'intero territorio nazionale mentre il Consiglio Nazionale, denominato *Madjlis as-Shoura* ha il compito di valutare, controllare e pianificare le direttive del Congresso Nazionale che rappresenta l'istanza suprema del movimento. Tuttavia l'organo operativo per eccellenza è l'*Imarat* come numerose appaiono le svariate Commissioni *ad hoc*: per le relazioni esterne, per la *Da'wa*, l'appello all'Islam, per le finanze, per la stampa e l'informazione. Soprattutto il comportamento dei membri *ibadou* deve dimostrarsi esemplare come la loro condotta morale non può che essere irreprensibile. Nel tentativo di costruire una società realmente islamica, gli *Ibadou* si astengono dal criticare apertamente le confraternite, anzi ostentano un rispetto formale verso i Grandi marabutti con i quali giungono fino a stipulare forme esplicite di collaborazione pragmatica. Così ad esempio in occasione dei grandi pellegrinaggi annuali del *Gamou tijani* di Tivaouane e del *Magal* muride di Touba gli *Ibadou* non esitano ad offrire generosamente una preziosa assistenza sanitaria. Tra le attività sociali di maggiore respiro come non citare inoltre l'organizzazione di pasti collettivi per i poveri durante le notti del *Ramadan*, l'assistenza capillare ai bisognosi durante la festa della *Tabaski* e la sponsorizzazione di carovane itineranti di predicatori per la *Da'wa*<sup>7</sup> nell'hinterland del paese.

Molte relazioni internazionali sapientemente intessute da decenni non possono, poi, che apparire prestigiose. I legami sono forti e molteplici non solo con l'Association pour le Soutien de l'Islam en Guinée e con l'Association Culturelle Musulmane de Mauritanie, ma anche con la potente *Baytou Zakat* del Kuwait. Infine lo stesso sistema pedagogico *ibadou* appare più duttile, più moderno e più recettivo, articolato su un vasto ventaglio di argomenti tanto che alla classica opera di memorizzazione delle Sure coraniche deve sempre seguire uno sforzo individuale di analisi e di riflessione critica. In definitiva questa associazione neo-tradizionalista che affonda la sua genesi nel pensiero dell'*alim* (dotto) algerino Ben Badis e del

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 297-8.

politologo pakistano al-Mawdudi costituisce oggi un autentico movimento popolare di massa che gode di un largo, larghissimo seguito in quasi tutti i centri urbani senegalesi.

La terza organizzazione islamista, l'OAI, l'Organisation pour l'Action Islamique si differenzia nettamente dalle prime due per una decisa presa di posizione fondamentalista, anti-occidentale e filo-iraniana. Alla guida di questa associazione radicale a carattere prettamente intellettuale e urbano un leader carismatico molto noto Cheikh Touré esponente dell'opposizione nei confronti del governo in carica soprattutto durante il decennio 1970-1980<sup>8</sup>. A questo intellettuale si deve la creazione di una prestigiosa rivista integralista a tutto tondo: *Etudes Islamiques*, soffusa di empatia verso la rivoluzione iraniana come di astio e di disprezzo nei confronti di un Occidente del tutto demonizzato. Dalle pagine di questa rivista sarà condotta una polemica ad oltranza contro i mali, le contaminazioni di provenienza occidentale, contro la laicità, il femminismo e il degrado morale. In nome di un'assoluta autonomia e libertà di manovra l'OAI, contrariamente alle altre associazioni islamiste, non ha mai accettato né richiesto un aiuto finanziario né allo Stato né ai Paesi arabi.

Volgiamo infine la nostra attenzione all'AEMUD, l'Association des Etudiants Musulmans de l'Université de Dakar. Siamo nel campus dell'Università Cheikh Anta Diop dove l'AEMUD costituisce per moltissimi studenti il simbolo di una reale e possibile alternativa culturale islamica. Una grande, grandissima solidarietà permea le relazioni fra i membri di questa associazione che sono soliti chiamarsi reciprocamente: «Fratelli e Sorelle nella fede». Eguaglianza, collaborazione, condivisione di ideali comuni, questi i valori di un'associazione giovanile molto dinamica e determinata. L'AEMUD pratica una *Da'wa* incessante che si avvale dei più moderni mezzi di comunicazione, dalle audio-cassette alle video-cassette, dalla stampa fino a internet. Da diversi anni l'AEMUD si avvale di un proprio organo di stampa, il bimensile *L'Etudiant Musulman* che, edito nella più assoluta economia, spazia dai problemi di politica interna alla situazione internazionale sempre in un'ottica ideologica fondamentalista rigorosa e intollerante. Così la causa della Palestina susciterà dibattiti appassionati come anche la situazione del Kosovo, della Cecenia, dell'Iran e dell'Algeria occuperà a sua volta molte delle pagine di una rivista che, meglio di ogni altra a mio parere, è testimonianza inoppugnabile della profonda internazionalizzazione dell'Islam senegalese<sup>9</sup>. Contemporaneamente sempre dalle pagine di questa stessa rivista affiora un richiamo costante alle grandi figure carismatiche dell'Islam delle origini. Una rubrica speciale: *La vie des Sabahs*, tratta argomenti edificanti e sulla falsariga di una agiografia senza limiti delinea il ritratto esemplare dei quattro Califfi ben guidati, gli *al-Ras-*

<sup>8</sup> M. GOMEZ-PEREZ «L'islamisme à Dakar. D'un contrôle social total à une culture du pouvoir?», in *Afrika Spectrum*, XXIX, n. 1, 1994, p. 82; R. LOIMEIER, «Cheikh Touré. Un musulman sénégalais dans le siècle. Du réformisme à l'islamisme», in O. KANE, J.L. TRIAUD (a cura di), *Islam et islamistes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, pp. 155-68.

<sup>9</sup> A. PIGA, *op. cit.*, 2003, pp. 305 ss.

*hidun*, Abu Bakr, Umar, Uthman e Ali. Ciò non impedisce, tuttavia, agli studenti dell'AEMUD di manifestare un rispetto assoluto verso la figura e l'opera dei Grandi marabutti senegalesi da Ahmadou Bamba, Malik Sy, Ibrahim Niasse fino a Saliou Mbacké della Muridiyya e Abdoul Aziz Sy della Tijaniyya. Rammentiamo a questo proposito le parole commosse del necrologio per la morte del grande califfo tijani Abdoul Aziz Sy: «La sua vita è stata Grazia. La sua scomparsa è stata Misericordia»<sup>10</sup>.

Dunque la stampa islamista senegalese nel suo tentativo di coinvolgere le masse popolari si appropria e reinterpreta lo stock delle rappresentazioni socio-religiose radicate nella cultura locale proprio come gli *Ulama* della Nigeria settentrionale rivitalizzano il capitale simbolico implicito nel grandioso *jihad* del 1804 di Uthman ibn Fudi nell'Hausaland e come gli islamisti del Burkina Faso si riappropriano (indebitamente) dei contenuti ideologici della rivoluzione sankarista. Allo stesso modo, ad esempio, la stampa islamista senegalese parlerà positivamente dei *daara*, i villaggi agricoli muridi simbolo di una pedagogia religiosa in realtà retriva e oscurantista e li esalterà in quanto «capitale simbolico» caro all'immaginario delle masse popolari senegalesi<sup>11</sup>.

Pertanto in nome della necessaria unità dell'Islam la stampa islamista ha deciso negli ultimi decenni di sfumare le aspre accuse rivolte in un non lontano passato (anni '50-'70) agli ordini sufi e al marabuttismo popolare e di esprimere consenso e approvazione verso gli *Shaykh* illuminati e sensibili di fronte alla propaganda neo-wahhabita. Nel corso degli anni '90 una figura diviene centrale nella vita della moschea dell'AEMUD; si tratta di un giovane e combattivo *Imam* Ahmadou Makhtar Kanté, le cui prediche in wolof, francese e arabo suscitano un grande fascino e richiamo su un vasto pubblico durante l'importante preghiera del Venerdì all'ora dello *zühr*, il mezzogiorno. Tutti i suoi sermoni, sono incentrati sul rapporto con un Occidente verso cui gli islamisti provano ora repulsione, ora diffidenza, ora astio, ora ribrezzo, ora odio implacabile, talora una fascinazione perversa. Un Occidente giudeo-cristiano dipinto come portatore di ogni contaminazione possibile, simbolo di ogni impurità, epifania del decadentismo occidentale. Contro l'AIDS, l'alcoolismo, la droga, la violenza, il tabagismo, contro la laicità, il femminismo e l'individualismo *L'Etudiant Musulman* si batte senza sosta. Afferma l'*Imam* Kanté che: «la frangia giovanile è vulnerabile, la coscienza dei giovani è offuscata dal divertimento sfrenato, dalla banalità, dall'inganno e dalla menzogna. Tutto ciò che è costruito sul peccato non è che immagine effimera di uno sviluppo illusorio e mendace»<sup>12</sup>. Solitudine, angoscia, sofferenza segnano, sempre secondo le parole dell'*Imam* fondamentalista le vite dei giovani senegalesi, smarrite dietro la rincorsa affannosa del denaro, il dio *xaliss*, del piacere e del potere, le tre false divinità che l'uomo adora invece di adorare Dio.

<sup>10</sup> *L'Etudiant Musulman*, 28, 1997, p. 22.

<sup>11</sup> *Le Musulman*, 42, 1992; 46, 1994.

<sup>12</sup> *L'Etudiant Musulman*, mai, 1999, p. 9.

Al discorso etico fa eco un'ideologia rigida per la quale solo l'Islam radicale può porsi come sfida globale all'Occidente, un Islam che è l'unica terza via dopo i fallimenti successivi del socialismo, del comunismo e del pensiero liberale. Solo questa concezione islamista può rappresentare la coscienza critica di un Occidente perverso e alla deriva, malato di *jahiliyya*, l'ignoranza dei tempi pre-islamici, secondo il pensiero di Sayyid Qutb, l'ideologo dei Fratelli Musulmani e l'autore di *Segni di Pista*, testo molto caro al pensiero fondamentalista<sup>13</sup>.

### Fondamentalismi intellettuali e fondamentalismi popolari nella Nigeria Settentrionale.

Ancora più radicale, intransigente e fortemente politicizzata la protesta dei circoli intellettuali fondamentalisti nelle Università della Nigeria settentrionale. Qui nel cuore della Bayero University di Kano era nata nel corso degli anni '70 la Muslim Students Society dalla quale germinerà un'altra associazione squisitamente filo-iraniana, la *Da'wa*, a sua volta seguita dalla *Umma*. Nemici accerrimi di ogni eventuale compromesso con il potere politico saranno poi gli *Yan Shi'a*, simpatizzanti dell'Afghanistan dei Talebani. Nel paese in cui si dibatte da anni la spinosa *Shari'a question* relativa alla legittimità di estendere il codice islamico dello statuto personale anche ad altri Stati della grande Federazione nigeriana, i giovani intellettuali delle Università di Zaria, di Katsina, di Sokoto e di Kano appaiono come alla confluenza di due culture, la musulmana e l'occidentale. Imbevuti di pedagogia britannica come di cultura arabo-islamica, i giovani islamisti nigeriani si autodefiniscono soprattutto come neo-hanbaliti e si mostrano fedeli alla memoria di Ibn Taimiyya, grande giureconsulto del XIV secolo che visse ramingo tra il Cairo e Damasco durante l'epoca delle invasioni mongole. Allo stesso tempo tutte le Università della Nigeria del Nord ostentano un culto fervido alla memoria di Uthman Ibn Fudī e all'epopea del *jihad* del 1804 che aveva portato alla costituzione del califfato di Sokoto<sup>14</sup>.

Contemporaneamente un altro movimento neo-hanbalita ma a carattere popolare si diffonde a macchia d'olio nella Nigeria come nel vicino Niger. Si tratta del movimento detto *Yan Izala*, fautore di un'ideologia fondamentalista xenofoba, iconoclasta e militante quanto mai. Gli *Yan Izala* sono artefici di una lotta senza quartiere contro gli ordini sufi diffusi nella Nigeria settentrionale, la Qadiriyya, la Tijaniyya e la Tijaniyya riformata. In particolare i loro strali saranno diretti proprio contro la Tijaniyya riformata che aveva conquistato in breve tempo una grande popolarità proprio nella città di Kano dopo la famosa conversione nel 1937 dell'emiro Abdullahi

<sup>13</sup> O. CARRÉ, *Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical*, Paris, Ed. du Cerf, 1984.

<sup>14</sup> M. LAST, *The Sokoto Caliphate*, London, Longmans, 1967; I. Sulaiman, *A Revolution in History. The Jihad of Usman Dan Fodio*, London, Mansell, 1986.

Bayero<sup>15</sup>. Consuetudine tipicamente *izala* sarà la promozione della condizione femminile in una società, quella hausa-fulani, che pratica ancora diffusamente l'usanza della reclusione delle spose, detta *purdah/kulle* e la denuncia serrata dell'ostentazione e degli sprechi provocati dalle fastose celebrazioni dei grandi festival religiosi, come il *Maharajan al-Qadiriyya*. Per Abubacar Gumi, il leader indiscusso degli *Izala* sarà proprio il sufismo popolare il maggiore responsabile della *fitna*, la divisione fratricida in seno alla comunità musulmana. Gumi attacca il misticismo popolare considerato reo di sfruttamento della credulità popolare<sup>16</sup>. Nella Nigeria settentrionale contrariamente al caso senegalese non vi saranno possibilità d'incontro fra i due opposti universi del sufismo e del fondamentalismo. Tutta la dinamica politica della regione sarà profondamente influenzata da questa antinomia profonda. Tra l'altro non dimentichiamo come nella città di Kano si sia sviluppata una potente Tijaniyya riformata grazie soprattutto all'emiro al-Sanussi e grazie all'accordo stabilito con il NEPU, il Northern Elements Progressive Union, partito progressista aperto alle legittime rivendicazioni della popolazione giovanile. All'opposto nella città di Sokoto si è cristallizzato un partito conservatore lo NPC, Northern People Congress, portavoce degli interessi fondiari e politici degli emiri del Nord e tutto ciò in sintonia con l'egemonia incontrastata della Qadiriyya, confraternita antica e austera dominata dalla figura maestosa di Nasiru Kabara<sup>17</sup>. In realtà l'affiliazione alla Tijaniyya riformata ha camuffato per molti anni all'inizio del 1900 una sfida aperta nei confronti della gestione tradizionale del potere e, in particolare, ha tradotto sul piano religioso l'insofferenza verso l'egemonia incontrastata della città di Sokoto.

## Il fondamentalismo al potere: il caso del Sudan

Dalla Nigeria al Sudan nilotico arabizzato e arabizzante, alle Università di Omdurman e Khartoum che intrattengono fitti e intensi legami con le Università del Far North nigeriano. Non è difficile, ormai sulla falsariga dei numerosi studi di Peter Holt conoscere le vicissitudini di un paese dalla storia ricca e tormentata come il Sudan<sup>18</sup>. Dall'antica, gloriosa epoca dei regni di Sennar e di Funji, crogiolo fin dal XVI secolo di un processo univoco di arabizzazione e di islamizzazione, alla lunga fase del condominio turco-egiziano fino alla nota epopea mahdista si snoda un percorso storico

<sup>15</sup> J. PADEN, *Religion and political culture in Kano*, Berkeley, University of California Press, 1973.

<sup>16</sup> R. LOIMEIER, «Islamic reform and political change: the example of Abubacar Gumi and the Yan Izala movement in Northern Nigeria», in E. EVERS ROSANDER, D. WESTERLUND (a cura di), *op. cit.*, 1996, pp. 286-307.

<sup>17</sup> A. PIGA, «Dialettica religiosa e politica nella storia della Nigeria settentrionale. Dal califfato di Sokoto alla genesi dei movimenti radicali», in A. PIGA, I. PIZZARDI (a cura di), *op. cit.*, pp. 137-161.

<sup>18</sup> P. M. HOLT, *A Modern History of the Sudan*, London, 1961; *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

singolare la cui conoscenza ci aiuta a capire le ragioni antiche dei conflitti fratricidi in atto<sup>19</sup>. L'esperienza mahdista di Muhammad Ahmad è senza dubbio all'origine della conquista del potere da parte dei Fratelli Musulmani sudanesi. Un'ideologia rigorosa quella mahdista che non solo aboliva *ex abrupto* ordini mistici importanti come la Mirghaniyya, ma che anche metteva al bando ogni testo diverso dal Corano e dalle cosiddette *manshurat*, le proclamazioni del *Mahdi* stesso. Ogni musulmano che rifiutava di aderire alla Mahdiyya era di per sé considerato un apostata e, dunque, rischiava la condanna a morte per empietà, *kufr*. Eppure la potente confraternita della Mirghaniyya-Khatmiyya si oppose tenacemente, grazie anche all'appoggio del regime turco-egiziano, al potere dell'al-Mahdi al-Muntazar, accolto in maniera parossistica da una società inquieta e lacerata dal dominio di un governo allogeno. In seguito gli *Ansar* mahdisti e molti membri autorevoli della Khatmiyya avrebbero stretto un'alleanza che sarebbe durata fino all'inizio degli anni '60, allorché i Fratelli Musulmani uniti nell'Islamic Charter Front, ICF, iniziano la loro battaglia per l'introduzione della *Shari'a*. Con il National Islamic Front, sotto il governo di Sadiq al-Mahdi, ma soprattutto sotto la guida del leader Hasan al-Turabi, a cui Bruno Lombardi dedica un saggio in questo stesso numero, nel 1986 i Fratelli Musulmani divengono la terza forza parlamentare del paese<sup>20</sup>. Nel 1989 l'ala islamista, la cui influenza era ormai indiscussa si impadronirà delle leve del potere e darà avvio a quel triste processo d'islamizzazione forzata e integrale delle regioni meridionali che è all'origine di una tormentata guerra civile terminata solo in questi giorni dopo circa venti anni di conflitto armato.

### Alla periferia dell'Islam: il Burkina Faso

Passiamo ora alla disamina di un paese a lungo considerato il bastione del Cristianesimo nell'Africa occidentale e in cui gli arabizzanti hanno acquisito una certa visibilità sociale e un ruolo nella Pubblica Amministrazione solo in tempi recenti. Il caso dell'islamizzazione in Burkina Faso è a dir poco singolare. In realtà esistevano fin dal XVI secolo una serie di comunità mercantili islamizzate, come i Djula, gli Yarsé e i Marka, ma solamente all'inizio del XIX secolo si può parlare di una vera e propria islamizzazione nell'ambito dei confini nazionali. Proprio durante il 1800, a settentrione, si consolidarono due emirati musulmani peul, il Liptaako, sotto l'influenza ideologica del califfato di Sokoto e il Jelgodi del Maasina. Nel

<sup>19</sup> M. LAVERGNE (a cura di), *Le Soudan contemporain (1821-1989)*, Paris, Karthala-Cermaq, 1989.

<sup>20</sup> R. P. MITCHELL, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press, 1969; O. Carré, G. Michaud, *Les Frères Musulmans*, Paris, Gallimard-Julliard, 1983; B. Lombardi, «I Fratelli Musulmani al potere nel Sudan nilotico. Ruolo influenze e strategie nella vita e nell'opera dell'ideologo Hassan al-Turabi», in A. Piga, I. Piazzardi, *op.cit.*, pp. 163-190.

cuore del paese, nella regione del Moogo, alla corte del Moogo-Naba, il re, veniva nominato un *Imam* e veniva costruita la prima moschea di Ouagadougou. Grazie all'epoca dei *jihād* l'islamizzazione si espanderà per mezzo soprattutto delle reti mercantili hausa e djula. Tuttavia da parte Mossi è sempre esistito un controllo molto rigido sul proselitismo dei musulmani detti Yarsé, tanto che si può affermare che i musulmani siano rimasti marginali almeno fino alla fine degli anni '60. Durante l'epoca coloniale il Burkina era diventato per eccellenza terra di evangelizzazione e parallelamente numerose erano le società che avevano conservato le loro religioni etniche. Di conseguenza nell'ambito dei paesi del Sahel la caratteristica del Burkina era proprio quella di costituire una roccaforte del Cristianesimo in un'area geografico-territoriale di appartenenza islamica. La situazione contemporanea appare completamente stravolta, nel 1974 lo stesso Burkina formulerà una domanda di adesione alla Conferenza Islamica Mondiale e nel 1982 si assiste ad una apertura importante verso la Libia, l'Algeria e persino lo stesso Iran. A determinare questa svolta politica e ideologica radicale di uno Stato povero e sovrappopolato, riserva per eccellenza di mano d'opera per le piantagioni della Costa d'Avorio, sono stati diversi fattori ai quali dedicheremo ora la nostra attenzione<sup>21</sup>.

*In primis* la diffusione e la ramificazione di una confraternita particolare come l'Hamalliyya, che si suddivide in due branche principali: quella detta di Ramatoulaye e quella di Hamdallaye. Dal 1962 inoltre si dipana il progetto unitario, poi fallito, della Communauté Musulmane du Burkina Faso, che cerca di riunire sia i Qadiri, sia i Tijani, sia l'élite intellettuale occidentalizzata. A questo progetto si oppongono decisamente sia gli Wahhabiti che gli Hamallisti, i quali non si riconoscono in una associazione islamica unitaria e tra l'altro *last but not least* si battono insieme per un *Imam* di corte totalmente indipendente dal sovrano Moogo Naba. Sarà quest'ultima una questione annosa, all'origine di non pochi conflitti nell'ambito della comunità musulmana del Burkina. Né va dimenticato come la CMBF affondasse le sue radici nella Communauté Musulmane de l'Haute Volta (CMHV) fondata nel lontano 1957, struttura molto ben organizzata e rappresentativa della realtà dell'Islam voltaico. Tuttavia l'eccesso di gerarchizzazione e centralizzazione provocherà ben presto, secondo lo studioso René Otayek, una crisi profonda e conflittuale. Nel 1979 sarà fondata l'Association Islamique de la Tijaniyya in risposta all'inquietudine provocata dal decennio di conflitti tra musulmani tradizionalisti e Wahhabiti, in particolare tra la CMBF e gli esponenti neo-Wahhabiti, tanto da poter parlare di una vera e propria guerra di religione<sup>22</sup>. Nel 1984 sarà creato il Mouvement Sunnite de Burkina Faso, nonostante la caccia alle streghe di cui gli Wahhabiti erano stati oggetto negli anni precedenti.

<sup>21</sup> « Retour au Burkina », numero monografico, *Politique Africaine* 33, Marzo 1989 ; C. SAVONNET-GUYOT, *Etat et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, Karthala, 1996.

<sup>22</sup> R. OTAYEK, « La crise de la communauté musulmane de Haute-Volta », in *Cahiers d'Études Africaines*, 95, XXIV-3, 1984, pp. 299-320.

Dunque una situazione religiosa complessa, settaria e frazionata malgrado i tentativi governativi di unificare le diverse tendenze religiose. Il Cristianesimo ha comunque sempre rappresentato nel Burkina un punto di riferimento storico e religioso fondamentale. Si cristallizzano alcune differenze significative rispetto agli altri paesi del Sahel. In primo luogo gli ordini sufi non sono per nulla così importanti come invece avviene in Senegal e nella Nigeria settentrionale, in particolare il loro ruolo nella dinamica politica del paese si può definire trascurabile. Poco numerose le figure carismatiche nell'Islam burkinabé, un Islam che non riveste un'influenza dottrinale precisa e che sovente assume piuttosto i tratti di uno strumento governativo contro ogni eventuale contestazione popolare. Un Islam quasi istituzionalizzato in cui la stessa appartenenza a una *tariqa* è considerata secondaria. Un Islam, sempre secondo Otayek, subordinato alla politica statale e, in un certo senso, «confinato alla periferia della periferia dell'Islam»<sup>23</sup>.

L'Islam burkinabé dunque non ha mai espresso un'identità etnico-regionale come è invece avvenuto nella Nigeria settentrionale e, infine, nella costruzione dell'identità culturale Mossi l'apporto dell'Islam è stato secondario e non fondamentale come invece è avvenuto nella fattispecie Soninké, Toucouleur e Hausa. Malgrado tutti questi limiti l'espansione dell'Islam nel Burkina è stata eclatante, da meno del 10% della popolazione prima della Seconda Guerra mondiale si è passati a più del 45% di popolazione islamizzata all'inizio degli anni '90, anzi nelle regioni settentrionali e occidentali del paese Barbier calcola che si sia giunti fino al 60%<sup>24</sup>.

Proprio negli anni '90 l'élite musulmana inizia a godere di grande rispetto e ad entrare *de iure* nell'amministrazione dello Stato. Nel 2000 si rafforzerà un movimento arabizzante in particolare grazie agli aiuti finanziari provenienti dalla Libia e dall'Arabia Saudita.

## Una cultura arabo-islamica antica: il caso del Mali.

L'ultimo paese da noi preso in esame in questo breve excursus fra storia e antropologia religiosa è un immenso paese del Sahel: il Mali. Fin dal XIII secolo le due città gemelle di Tombouctou e Djenné sull'ansa del fiume Niger conoscevano un processo di islamizzazione estremamente raffinato e cosmopolita. Meta di molti chierici itineranti provenienti dalle Università di Al-Azhar in Egitto come dell'Al-Qayrawin di Fès in Marocco, come anche dalle Università del Mashreq di Aleppo e Baghdad, questi due centri erano sede di svariate moschee come la moschea di Sankoré e di Djinguerebir. Nella cerchia magica di queste moschee veniva impartito un

<sup>23</sup> R. OTAYEK, «Muslim charisma in Burkina Faso», in D.B. CRUISE O'BRIEN, C. COULON (a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 91-112.

<sup>24</sup> J. C. BARBIER, «Citadins et religions au Burkina Faso», in R. Otayek (a cura di), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999.

insegnamento islamico di stampo tradizionalista, tuttora vigente e simbolo dell'importanza e della diffusione del diritto malikita nell'Africa occidentale<sup>25</sup>. Ancora oggi a distanza di secoli lo spazio sacro della moschea assurge a testimonianza indelebile della presenza dell'Islam sul territorio; nella stessa Bamako le moschee erano circa una quarantina prima del 1960 e già circa duecento alla fine degli anni '80. In alcuni quartieri della capitale sono numerose come a Sabalibougou, Banconi e Doumanzana. Una dicotomia ben precisa divide le moschee di prestigio finanziate dal mondo arabo e le moschee povere dei quartieri spontanei delle bidonvilles. Eppure questa proliferazione non implica necessariamente una crescita esponenziale del fervore religioso come ci fa notare un grande studioso dell'Islam in Africa, lo storico Jean-Louis Triaud<sup>26</sup>. Anzi, la proliferazione delle moschee, dei luoghi di culto, deve essere letta come un segno di competizione fra i diversi gruppi sociali ed etnici, di rivalità fra i diversi quartieri urbani.

Dal 1970 circa si può parlare di un vero e proprio rinascimento islamico nel Mali, paese di antica e feconda arabizzazione linguistica come culturale. Come nel Burkina, troviamo nel Mali un'opposizione centrale fra Wahhabiti e tradizionalisti, e anche nel Mali i musulmani, malgrado la loro schiacciante maggioranza, non costituiscono una comunità coesa<sup>27</sup>. Infatti l'Islam maliano appare suddiviso fra diversi centri di potere. Fondamentale a questo proposito è l'intreccio fra l'élite mercantile djula e il credo wahhabi, in altre parole, in tutti i maggiori centri urbani maliani, divenire commerciante equivale a aderire ai principi del Wahhabismo. Un'identità wahhabi profondamente avversa a un sincretismo religioso ancora molto diffuso a livello popolare, come a una pedagogia coranica di stampo tradizionalista, ancora oggi fautrice di una lettura passiva e acritica del Corano<sup>28</sup>. Le associazioni wahhabite hanno svolto un ruolo prezioso di fronte al lassismo dello Stato in molti settori, dalla sanità all'istruzione, penalizzati gravemente dai PAS, applicati con una qual certa rigidità dal governo maliano. Inoltre le *zawiye hamalliste* sono molto importanti nel paese e, come sempre nella storia della Hamalliyya, rappresentano centri nevralgici di disidenza religiosa. Sono la Qadiriyya e la Tijaniyya ad essere le confraternite più diffuse su tutto il territorio, tuttavia nel Mali l'identità sufi non appare affatto così determinante e centrale come in molti altri paesi del Sahel.

Un'altra analogia con la situazione del Burkina è rappresentata proprio dal tentativo di creazione, da parte dello Stato, di un organo governativo di controllo sull'Islam. Mi riferisco cioè alla fondazione, avvenuta nel 1980, dell'AMUPI, la *Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam*,

<sup>25</sup> E. SAAD, *Social History of Timbuktu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>26</sup> J.-L. TRIAUD, «Bamako, la ville aux deux cents mosquées ou la victoire du «secteur informel» islamique», in *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 2, 1988, pp. 166-177.

<sup>27</sup> L. BRENNER, «La culture arabo-islamique au Mali», in R. Otayek (a cura di), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, pp. 161-195.

<sup>28</sup> J. L. AMSELLE, «Le wahabisme à Bamako (1945-1985)», in *Canadian Journal of African Studies*, 19, 2, 1985, pp. 345-357; L. Kaba, *op. cit.*, 1974.

che riuniva sia i musulmani tradizionalisti, cioè i discepoli delle confraternite, sia i membri della Wahhabiyya.

Secondo la testimonianza di Louis Brenner a lungo, fin dal 1945, le *Medersa*, le scuole di lingua e cultura araba, sono state pressoché ignorate dallo Stato, anche perché durante gli anni '50 costituivano il laboratorio privilegiato di un'ideologia anticolonialista, ostile alla madrepatria francese<sup>29</sup>. Una grande riforma scolastica, inaugurata dal Padre della patria, Modibbo Keita, nel 1962, avrebbe segnato la fortuna della lingua araba, valorizzata in quanto espressione del nazionalismo africano e, in particolare, dell'Islam maliano. Le *Medersa* saranno poi riconosciute ufficialmente nel 1985, dopo che nel 1983 un decreto legislativo aveva imposto la chiusura dei locali pubblici durante il mese del *Ramadan*. L'integrazione delle scuole arabo islamiche nel sistema nazionale educativo rappresenta implicitamente come esplicitamente una adesione totale alla cultura arabo-islamica, nella misura in cui questa riposa su di una scolarizzazione in lingua araba. Non a caso, proprio durante gli anni '80, l'UNESCO manifestava un vivo interesse verso l'insegnamento della lingua araba quale vettore dell'alfabetizzazione nell'Africa occidentale. Un solo decennio dopo, nel 1990, gli arabizzanti entreranno in gran numero nella funzione pubblica. Tutta la compagine statale si riveste di una patina religiosa e l'Islam entra nel cuore dello Stato. Nell'ambito del Ministero dell'Interno viene così a costituirsi una sezione dedicata completamente agli Affari Religiosi, responsabile della diffusione e della gestione delle moschee. Aumentano a dismisura le emissioni radiofoniche a carattere islamico, in tutti i discorsi pubblici governativi l'Islam sarà osannato come fattore allo stesso tempo di pace sociale e di solidarietà internazionale. Verrà istituito persino, sempre nell'ambito del Ministero degli Interni, un caratteristico «Consiglio della Luna» con la funzione di stabilire in modo inderogabile l'inizio e la fine delle festività islamiche. Anche in conseguenza del colpo di Stato che autorizzava nel 1991, la libertà di associazione e la libertà di stampa, emerge sempre più nel Mali, una classe visibile di arabizzanti che influenzerà sempre di più le scelte e le strategie politiche del paese.

Possiamo sostenere che dal 1970 fino a tutto il 1990 l'AMUPI, sulla falsariga delle disposizioni governative, ha affiancato come organismo parallelo la stessa Union Démocratique du Peuple Malien, il partito al potere. Pertanto sempre più nel Mali, nel corso degli ultimi decenni, la dimensione islamica è diventata imprescindibile nella costruzione dell'identità nazionale.

In definitiva un'ideologia islamica nell'Africa a sud del Sahara contemporanea, dialettica e cangiante quanto mai, un Islam poliedrico dalle infinite sfaccettature, un linguaggio politico musulmano che si struttura in modo polisemico ora sul sufismo tradizionale ancora oggi profondamente diffuso e influente, ora su una panoplia di movimenti fondamentalisti che a loro volta spaziano da una dimensione intrinsecamente politicizzata e ispirata al radicalismo fino a una dimensione quasi privatistica di associazione

<sup>29</sup> L. BRENNER, *op. cit.*, 1993.

caritatevole volta all'islamizzazione del quotidiano. Di un interesse estremo dunque la situazione attuale dell'Islam nell'Africa a sud del Sahara, imprevedibili i possibili destini politici dell'integralismo nigeriano e sudanese che a mio parere possono costituire una polveriera all'interno di questa area misconosciuta dell'Umma islamica.

[www.windpress.com](http://www.windpress.com)

Anche  
PRIMA  
COMUNICAZIONE  
è su WindPress

# WINDPRESS

Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

- **WindPress** è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere subito
- quali riviste ordinare o ricercare in
- edicola.
- **WindPress** è consultabile al sito
- [www.windpress.com](http://www.windpress.com)

Windpress è un progetto de

**L'ECO DELLA STAMPA**  
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

**MEDIADATA**

Data Bank Service

MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano  
Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48  
E-Mail: [info@windpress.com](mailto:info@windpress.com)

## Nella terra di Kahina. Le donne algerine tra modernità e tradizione.

di

ANNA ED ENRICO<sup>1</sup> LA ROSA

*Scrivo: perché prima o poi — che importa? —, ai giardinetti o in un ipermercato, mi riconosceranno; il giorno dopo mi uccideranno davanti alla porta di casa, mentre starò uscendo (...) Scrivo, e almeno questa traccia di storia resterà, sulle pagine di un quaderno in disordine... Lo metterò a posto.(Assia Djebar)*

*A Kahina, in ogni tempo, e in ogni luogo*

«Ma arriverà un giorno in cui la guerra riprenderà violenta, sacrilega, fratricida, e la terra d’Africa diverrà rossa per il sangue dei suoi figli. Allora, quando in tutto il mondo regnerà la pace, qui ci saranno il terrore e le lacrime. Massacri, assassini e violenze si succederanno senza sosta attraverso i secoli, impedendo al Paese di uscire dall’inferno nel quale è precipitato. Che la mia voce si faccia ascoltare, portata dal vento del deserto, cantata nell’acqua delle fonti, mormorata in ogni granello di sabbia, in ogni pietra fino a quando il Dio di clemenza e misericordia si ricorderà di questo popolo maledetto e lo salverà dal nulla»<sup>2</sup>. Queste le parole pronunciate dalla Regina berbera prima di venire uccisa: *Kahina*.

Di questa donna leggendaria, figura cara alla tradizione algerina, si hanno poche notizie storiche certe. In lei, e nella sua vicenda, confluiscono elementi tramandati dalla storia e favole raccontate di generazione in generazione, di madre in figlia. Resta un simbolo. Quello del carattere di un popolo e di una terra che non si è mai piegata all’invasione, che ha fatto sue

<sup>1</sup> Inserisco il nome di mio padre, il quale, anche se non materialmente autore mi ha supportata durante la stesura, con il materiale che ha raccolto nei tre anni di permanenza ad Algeri, con pazienza, ma, soprattutto, con la condivisione dello stesso profondo rispetto verso l’Algeria, la sua storia e il suo carattere fiero ed orgoglioso.

<sup>2</sup> [www.tramefemme.com/pdf/khaina.pdf](http://www.tramefemme.com/pdf/khaina.pdf)

le parole come «resistenza» e «libertà», ma, soprattutto, del carattere delle donne di questo Paese.

*Kahina* era il nome arabo della regina *Dihya*, la cui discendenza è incerta, come la data della sua nascita. Quasi sicuramente apparteneva alla tribù berbera *Djawara*, dedita ad uno stile di vita pastorale e semi-nomade e, secondo lo storico *Ibn Khaldun*, di religione ebraica.

Fu sposa, due volte, e madre: contrasse matrimonio con un berbero — dal quale ebbe un figlio, *Ifran* — e con un greco, padre del suo secondogenito, *Yasdifan*. Le viene attribuito un terzo figlio, *Khaled*, un giovane arabo che la regina adottò. In lei madre, dunque, si riuniscono simbolicamente le tre religioni del Libro, le tre etnie che compongono le popolazioni del *Maghreb*: berbera, greca, araba.

Sembra che *Kahina* abbia ottenuto il potere dopo un Consiglio di tribù e che, dotata di carisma e di intelligenza, abbia organizzato una Confederazione per respingere l'invasione araba. Così, nel 697 vince la battaglia contro l'esercito di *Hassan d'Ibn en Nu'man*, le cui perdite furono così numerose, narra lo storico *Ibn Khaldun*, che il luogo fu chiamato dagli arabi *Nahr Al Bada*, che significa «riviera della sofferenza».

La regina berbera morirà nel 704, a *Tabarqa*, dove gli arabi sconfissero il suo esercito, la catturarono e la decapitarono. Ecco, in breve, la storia di *Kahina*. Regina, madre, sposa, guerriera e stratega, dotata di fascino, di carisma, di intelligenza e, secondo la leggenda, di una bellezza violenta. Il significato del suo nome, «profetessa, divinatrice», rimanda inoltre a quel mondo magico che appartiene al privato, alla casa, e, quindi, alle donne.

L'Algeria continua ad essere terra di *Kahina*, dove le donne occupano uno spazio sospeso tra la modernità e la tradizione, imbevuta di significati religiosi e altrettanto legata alla storia e alle vicende di questo Paese che, all'indomani dell'Indipendenza, vuole affermare con forza la propria identità musulmana e prendere così le distanze da quel mondo coloniale di violenze e soprusi.

*Kahina* ha avuto tanti nomi, tanti volti, attraverso i secoli della storia algerina.

Durante l'epoca coloniale, al tempo dei francesi, *Kahina* erano le *moudjaidates*, le combattenti che avevano soprattutto il compito di infermiere, ma che, nel 1957, durante la battaglia di Algeri, hanno avuto anche l'incarico di mettere le bombe. E *Kahina* erano il «bottino di guerra» dei francesi, erano le donne violentate, «vendute alle truppe come animali», seviziate e uccise<sup>3</sup>. Le donne algerine vengono confinate nello spazio intimo del privato, nascoste al mondo esterno del colonizzatore, ma anche all'accesso ad ogni tipo di libertà individuale. Secondo l'antropologo Mahfoud Bennoune, infatti, durante il colonialismo si rafforza l'oppressione della donna, come conseguenza alle umiliazioni che l'uomo subisce nello spazio pubblico. È nella propria casa che l'uomo può mostrare la sua virilità ed autorità assoluta e lo spazio della vita privata e della famiglia diventa

<sup>3</sup> MAHFOUD BENNOUENE, *Les Algériennes, Victimes de la Société Néopatriarcale*, ed. Marinoor, Alger 1999, pp. 44-47.

luogo da preservare da ogni tipo di contaminazione esterna, della vita pubblica.

Quando il nazionalismo prende forma, «la donna vede allora il suo *stauts* legato profondamente e durabilmente nella mentalità alla definizione di nazionalità: il suo destino è la difesa d'una famiglia rifugio di tipo patriarcale nel seno della quale la sua esistenza non si giustifica che per la perpetuazione della stirpe e per la difesa dei valori del gruppo degli agnati. Ella viene destinata al ruolo di riproduttrice biologica e ideologica: fare dei bambini, educarli, maschi e femmine, nel rispetto dell'ordine maschile. Solo questo le assicura la sicurezza. Ed è questo, inseparabilmente, essere una musulmana e una Algerina»<sup>4</sup>.

Proprio ciò che aveva costituito l'elemento discriminatorio usato dai francesi per escludere gli indigeni dalla cittadinanza ora diventa il presupposto per definire la nazionalità: l'*Islam*.

La religione musulmana svolge una duplice funzione. A livello sociale è una componente indissociabile dell'identità nazionale che investe la società civile come un fenomeno legato all'identità, alla cultura e al culto. Regola e struttura lo spazio e il tempo dell'individuo e determina le forme dei comportamenti sociali. A livello politico-istituzionale il discorso religioso accompagna, quasi confondendosi in esso, il discorso politico e plasma, secondo le sue regole e i suoi valori, la nascita delle istituzioni del neo-Stato.

In quel particolare momento storico, durante la costruzione dell'identità nazionale, era la strategia vincente, ed infatti, incontrava il sostegno di tutto un popolo umiliato durante un secolo di colonizzazione, condannato al codice dell'indigenato, scioccato dai massacri<sup>5</sup>.

È comprensibile se, nel farsi i difensori della tradizione, gli *ulama* si siano spinti sempre più verso posizioni più dure e intransigenti, al punto tale da frenare ogni anelito al cambiamento dei loro stessi militanti, mettendoli sempre di fronte al pericolo della depersonalizzazione e dell'occidentalizzazione. Nel proteggere l'identità musulmana algerina, finiranno col difendere pratiche come la clausura femminile o l'obbligo del velo che non hanno niente di specifico con l'Islam e che frenano la sua evoluzione verso la modernità<sup>6</sup>. Si fanno così gli ideologi del conservatorismo e soprattutto per quanto concerne lo statuto inferiore della donna.

All'indomani dell'Indipendenza, l'Islam è considerato come l'elemento fondamentale per la ricostruzione identitaria del popolo algerino, ma anche come necessaria barriera alla modernità occidentale: atea, materialista e assolutamente inaccettabile sul piano della morale<sup>7</sup>.

La Kahina dei primi anni sessanta, dunque, è prigioniera del ruolo che la religione le ha costruito, responsabile dell'educazione dei figli, custode

<sup>4</sup> M. GADANT, *Le nationalisme algérien et les femmes*, ed. L'Harmattan, Paris 1995, p.78.

<sup>5</sup> O. CARLIER, in AA.VV., 1998.

<sup>6</sup> M. GADANT, 1995.

<sup>7</sup> A. LAMCHICHI, 1994.

dei valori e della tradizione e di «una concezione secondo la quale il merito, per le donne, si accompagna al diritto mettendo loro costantemente di fronte l'obbligo di dar prova del proprio patriottismo, dunque del loro rifiuto di occidentalizzazione»<sup>8</sup>.

Le *moudjahidate*, le donne combattenti, simboli della nazionalità e del patriottismo, non sfuggono ad una «insormontabile contraddizione: quella di dover cambiare restando le stesse»<sup>9</sup>.

Nel 1965, l'otto marzo, Kahina sono le donne che occupano le strade di Algeri, donne del popolo avvolte nei loro veli e radunatesi spontaneamente per gridare il proprio desiderio di cambiamento. Gli uomini le guarderanno stupefatti e il Presidente Ben Bella pronuncerà un discorso nel quale le incoraggia a non contare sugli uomini e a liberare loro stesse.

Tuttavia, mentre le parole descrivono il sogno di uno Stato moderno e gli animi lo rincorrono, la realtà confina la donna all'interno dei valori tradizionali.

L'Assemblea Costituente nel 1963 afferma nel suo preambolo che «la Rivoluzione si concretizza attraverso una politica sociale, a vantaggio delle masse, per migliorare il livello di vita dei lavoratori, accelerare l'emancipazione della donna al fine di associarla alla gestione degli affari pubblici e allo sviluppo del Paese (...)»<sup>10</sup>.

Le rivendicazioni che accompagnano questo periodo, tuttavia, non sfociano mai nel femminismo, non superano mai la soglia della vita domestica, non mettono mai in discussione i ruoli all'interno della coppia. «Il lavoro casalingo è un attributo dell'essenza femminile. L'uomo perderebbe la propria virilità occupandosene, anche se la donna lavora fuori».

La nota scrittrice algerina Assia Djebar scrive in un racconto: «Andate e venute, andata-ritorno, ritorno, lenti ritorni. Contarli, scontarli in un impeto serrato o in cerchi di malinconia; ritorno al paese, alla terra, alla casa di mio padre. Risistemata, reimmessa, riradicata; mi rinasce in seno il morso del desiderio, di un solo desiderio: partire. A quel tempo, in ogni giorno di sole mi assillava un'unica sottile ossessione: l'ansia di varcare la soglia, di oltrepassare la porta, di infilarmi nella più piccola fessura. (...) Uscire, uscire, uscire! (...) io resto ancora – un'ora, due ore – seduta sul gradino di una scala a spiare le sfumature del cielo, al tramonto, mentre rapida la notte si impadronisce della città intera. Contemplerò questo riflusso, lo berrò con gli occhi, prima di risolvermi a indietreggiare a piccoli passi verso la casa vuota. Che farci? Improvvisamente le forme bianche delle donne velate si scuotono e svaniscono, simili a colombe tristi. (...) Fuori, è il territorio degli uomini oziosi, dei vecchi che borbottano o fanno i burloni, e dei ragazzini. Le ultime passano, spaventate, si affrettano: si disperdono con la notte. La città suona ormai al maschile: fra le quinte, ultimi richiami delle madri di famiglia, voci acute che escono dalle porte socchiuse o che si sfilacciano in alto, oltre le rampe dei balconi»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> M. GADANT, 1995, p. 136.

<sup>9</sup> M. GADANT, 1995, p. 137.

<sup>10</sup> M. BENNOUNE, p. 148.

<sup>11</sup> ASSIA DJEBAR, *Nel cuore della notte algerina*, ed. Giunti, Firenze 1998, pp. 33-34.

Partenze dunque, dai propri ruoli di madri e di mogli, per conquistare le strade, per protestare, per sfidare chi le vuole prive di libertà, per denunciare, negli anni spietati del terrorismo, chi uccide i loro figli, i loro fratelli, padri, mariti. Ritorni, sempre, nei propri ruoli di *Algerine* – madri, mogli – come le Costituzioni hanno sancito.

Così, Boumediene, secondo Presidente d'Algeria, che sogna uno stato forte e moderno il cui motore risiedeva nell'industrializzazione e nella scolarizzazione delle ragazze – le stesse che lascia sfilare in tenuta ginnica, con braccia e gambe scoperte, nel 1967 facendo trasalire i conservatori – accontenterà chi si sente minacciato nel proprio ruolo di capo famiglia con la Carta del 1976.

«L'integrazione della donna algerina nei circuiti della produzione deve tener conto dei doveri inerenti al ruolo di madre di famiglia e a quello di sposa nella costituzione e nel consolidamento del focolare domestico che forma la cellula costitutiva della Nazione. Così lo Stato deve incoraggiare la donna ad occupare il posto di lavoro che corrisponde alle sue attitudini e sue competenze (...) e fare in modo che il lavoro della donna sia un fattore di coesione familiare e sociale».

Nel 1984, con il terzo Presidente algerino, Chadli, viene approvato il Codice della Famiglia, che mantiene il diritto alla poligamia e quello di ripudio ed istituzionalizza la disuguaglianza tra i sessi. Solo la sposa, che passa dalla tutela del padre a quella del marito, ha dei doveri nei confronti della famiglia dello sposo, nella quale resta comunque una straniera con l'unico compito di garantire la discendenza. Prosegue, dunque, l'ideologizzazione della tradizione, prosegue la ricerca e la «riformulazione della personalità»<sup>12</sup>, che passa attraverso la definizione del ruolo della donna come madre e moglie entro i confini sanciti dalla religione.

Gli anni precipitano nel buio del terrorismo, la terra di Kahina trema alla voce dei leader islamisti che vogliono imporre la «soluzione islamica».

Il partito islamico, il Fronte Islamico di Salvezza (FIS) fondato nel 1989, denuncia il «rilassamento della morale». Le donne diventano il primo bersaglio delle contestazioni islamiste nelle moschee e nelle università e le aggressioni a coloro che non sembrano rispettare la morale islamica diventano numerose e giustificate come atti legittimi contro la depravazione dei costumi<sup>13</sup>. Chiunque si opponga al progetto di stato islamico viene considerato un nemico il cui assassinio è lecito.

L'applicazione della *chari'a*, dunque, è il cuore dell'ideologia e del programma politico del FIS e, per quanto riguarda la questione femminile, Ali Benhadj, numero due del Fronte, afferma in una intervista i punti principali del progetto islamista.

— «La promiscuità è contraria alla morale islamica. Nelle istituzioni scolastiche ed universitarie è possibile autorizzare la promiscuità? È contrario alla morale islamica. Bisogna separare le ragazze dai ragazzi e consacrare degli edifici esclusivamente femminili o maschili. Ed inoltre, lasciare

<sup>12</sup> KHALED FOUAD ALLAM, *L'islam globale*, ed. Rizzoli, Milano 2002, p. 81.

<sup>13</sup> A. LAMCHICHI, *L'islamisme en Algerie*, ed. L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 142-146.

un uomo e una donna lavorare nello stesso ufficio è in perfetta contraddizione con la nostra morale;

— «Il luogo naturale d'espressione della donna è il focolare. Bisogna sapere una cosa. Il luogo naturale d'espressione di una donna è il focolare. Se costretta ad uscire, ci sono delle condizioni: non frequentare uomini e che il suo luogo di lavoro sia situato in un ambiente esclusivamente femminile»;

— «La donna è una produttrice di uomini. Se ci troviamo in una società islamica vera, la donna non è destinata a lavorare e il Capo di Stato deve retribuirla attraverso il *Beit El Mal*. Così, non lascerà il focolare per consacrarsi alla grandiosa missione di educatrice d'uomini. Se ci sono dei problemi ora nella società non è l'Islam che li ha creati. (...) La donna è una produttrice d'uomini, ella non produce dei beni materiali, ma questa cosa essenziale che è il musulmano. Scientificamente è ammesso che la donna non può conciliare il suo lavoro con i propri obblighi familiari e i numerosi casi di divorzio sono il risultato di questo stato di fatto»<sup>14</sup>.

Nel corso degli anni novanta Kahina è la voce delle donne, le narratrici di storie da sempre, che scrivono e denunciano e colpiscono in battaglia – quella contro il terrorismo islamista – come secoli prima fece la Regina degli Aurés, armate di penna e di coraggio. Scrivono pagine intense, vere, poetiche, raccontando il loro mondo di partenze e ritorni.

I romanzi di Malika Mokeddem e Assia Djebar e la testimonianza di Khalida Messaoudi, ad esempio, costituiscono alcune delle fonti letterarie dell'Algeria e dall'Algeria. Malika Mokeddem è un medico che discende dai nomadi Tuareg. Costretta a trasferirsi in Francia per il clima di terrore, instaurato dagli integralisti islamici durante gli anni settanta, e che colpisce le ragazze che frequentano l'università come lei, sentirà il bisogno di riattraversare criticamente la storia del suo paese e la propria vicenda attraverso la scrittura. Nei suoi romanzi si legge l'amore e la nostalgia per la sua terra e si denuncia, allo stesso tempo, il clima di totalitarismo, l'ottuso nazionalismo e la paura in cui si è costretti a vivere a causa degli islamisti. Uno dei suoi personaggi, *Kenza*, esprimerà bene l'amarezza che è di molti algerini: «Trent'anni di menzogne sulla nostra identità, trent'anni di falsificazione della nostra storia e di mutilazione delle nostre lingue hanno assassinato i nostri sogni»<sup>15</sup>.

Assia Djebar, scrittrice di fama internazionale che, per prima in Algeria, ha tematizzato i problemi sociali ed esistenziali delle donne in un paese musulmano. È autrice di numerose opere letterarie come *Vasta è la prigione*, o *Lontano da Medina*, o ancora *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*. Nei suoi libri la riflessione critica dell'autrice si intreccia alle storie del racconto, il tutto accompagnato da un sottile sentimento di nostalgia dei

<sup>14</sup> Horizons, 23 febbraio 1989, p. 4

<sup>15</sup> M. MOKEDDEM, *Storia di sogni e di assassini*, ed. Giunti, Firenze, 1997, p. 67; l'altro romanzo consultato è *Gente in cammino*, ed. Giunti, Firenze 1994, vincitore del premio Littre in Francia e del primo premio letterario laico istituito dalla Fondazione Nouredine Aba in Algeria.

ricordi. Racconta, contro la mutilazione dei pensieri e la cancellazione delle voci, ricorda il coraggio di chi vive sospeso tra speranza e violenza e ne sottrae la storia all'oblio e al silenzio.

Totalmente diversa è invece la testimonianza dell'onorevole Khalida Messaoudi, una donna coraggiosa e combattiva la cui energia è quasi percepibile standole vicino e sentendola parlare. Attraverso un'intervista, nel suo libro racconta la sua storia fatta dell'impegno contro lo stato islamico ed ogni forma di totalitarismo. Per questo suo impegno nel nome delle libertà ha sacrificato la propria, dovendo affrontare anche le minacce di morte da parte degli integralisti<sup>16</sup>.

Con le parole di queste tre donne si entra in un'Algeria al femminile, con la stessa emozione, per una visione completamente nuova, che aveva spinto il pittore Delacroix a fissare sulla tela Baya, Muni, Zora, Kadudja: le «Donne d'Algeri nei loro appartamenti», il quadro che si dice commuovesse Renoir<sup>17</sup>.

Nelle pagine di queste intellettuali, si ricomponde l'immagine delle donne algerine, combattenti quanto affascinanti, figure nostalgiche ed eroine attraverso i tempi e le invasioni.

Tramite la lettura di Malika Mokeddem, Assia Djebar e Khalida Messaoudi si comprende come le donne algerine non abbiano abbandonato il ruolo che avevano ai tempi in cui Delacroix aveva dipinto affascinato l'espressione nostalgica della felicità, quando le Messaouda e le Kahina, uscite dal loro ruolo tradizionale di spettatrici, incitavano i guerrieri contro i nemici.

Dunque, la Regina degli Aurés è queste donne colte ed armate del coraggio dei pensieri, ma è anche, nel corso degli anni contraddistinte dall'apogeo del GIA, gruppo islamico armato, le donne legate al *maquis*<sup>18</sup>. Dramma delle giovani donne che sono state rapite, durante i massacri compiuti alla fine degli anni Novanta. Ancora una volta ridotte alla condizione di «bottino di guerra», obbligate ai lavori più duri del campo e a subire stupri collettivi. In una testimonianza riportata dal sociologo Liess Boukra, una ragazza spiega il suo dramma. «Nel campo nel quale sono stata condotta successivamente, ho incontrato numerose donne ed anche delle ragazzine, che sono state, come me, oggetto di rapimento e che subivano quotidianamente la stessa sorte. Io sono stata violentata da diciannove terroristi (...) Tra le giovani ragazze le più carine sono destinate all'emiro Antar Zouabri e ai suoi, mentre le altre sono messe a disposizione del gruppo e subiscono ripetuti stupri collettivi»<sup>19</sup>.

Quando qualcuna restava incinta, non sapendo chi fosse il padre e non potendo provvedere ai numerosi bambini che altrimenti ci sarebbero stati, il

<sup>16</sup> Khalida Messaoudi ha ricevuto il 12 giugno 1993 una condanna a morte da parte del FIS, nella cui intestazione si legge: «Da parte dei soldati di Dio, alleati e depositari del Clemente ai collaboratori del Despota, alleati e depositari di Satana».

<sup>17</sup> A. DJEBAR, *Donne di Algeri nei loro appartamenti*, ed. Giunti, Firenze 1988.

<sup>18</sup> Letteralmente «macchia», indica l'organizzazione della lotta armata in montagna.

<sup>19</sup> LIESS BOUKRA, *Algérie la terre sacrée*, ed. Favre, Lausanne, 2002, pp. 279-280.

neonato veniva ucciso alla nascita, sotto gli occhi della madre. Tuttavia, poiché le donne incinte rallentavano le marce, si preferì farle abortire in maniera «spontanea» — dal momento che l'aborto è severamente vietato dalla religione islamica — affidando loro i lavori più faticosi fino a ricorrere a feroci violenze<sup>20</sup>.

Spesso, i carcerieri delle giovani rapite erano altre donne, che avevano abbracciato la causa islamista assumendo veri e propri ruoli di comando all'interno dei gruppi terroristi. Soprattutto all'interno del GIA, vi erano delle donne che ricoprivano diversi compiti. Inizialmente si trattava solo dell'igiene del campo, della preparazione dei pasti e della cura dei feriti. Successivamente vennero loro affidati i rapimenti dei bambini ed infine furono coinvolte negli attentati, nelle azioni di sabotaggio, nei massacri individuali e collettivi.

Kahina, dunque, ha avuto tanti volti e tanti nomi attraverso la Storia ed il suo carattere, fiero, indomabile, coraggioso e la sua storia, fatta di violenza e di amore materno, di affermazione della libertà e di sposa, sono sopravvissuti, tramandati.

Kahina era *Yasmina Belkacem*, che durante la guerra di Liberazione Nazionale perse entrambe le gambe, all'età di quindici anni, a causa dell'esplosione della bomba che stava posizionando.

Più tardi si chiamerà *Louiza Hammoune*, capo del partito *trotskista* dei lavoratori, appassionata difensore dei diritti della donna, di un nuovo codice della famiglia più equo ed attuale.

Ed avrà i nomi delle migliaia di donne coraggiose, strette nei cortei all'inizio degli anni Novanta per chiedere un nuovo codice della famiglia, avrà il nome delle migliaia di fiere madri dell'8 settembre 1997, che accompagnano personalmente a scuola i propri ragazzi dopo le vacanze estive, nonostante le minacce islamiste della vigilia, per protestare, stanche delle stragi, per gridare con un gesto la loro scelta verso la libertà, lontano dal silenzio, da coloro che vogliono imbavagliare i loro pensieri. Soggetti di storia che non subiscono, dunque, nonostante, i 224 morti nella sola città di Algeri nei mesi di giugno e luglio dello stesso anno, i 63 morti nella notte del 3 agosto in due villaggi isolati fra *Blida* e *Ain Defla*, lo sterminio dell'intera popolazione di 500 persone del villaggio di *El Rais* nella notte del 28 agosto, il massacro delle 200 persone selvaggiamente trucidate nel piccolo centro di *Benthala* a soli 10 chilometri da Algeri, nonostante le autobomba nelle vie del centro e i sacchetti esplosivi all'interno dei mercati dei rioni residenziali.

E Kahina sono i nomi sconosciuti delle donne vittime del terrorismo<sup>21</sup>, rapite, sgozzate, fatte oggetto di violenze inaudite e crudeli, le donne rin-

<sup>20</sup> Boukra, 2002, p. 282.

<sup>21</sup> Come quella uccisa nella notte del 21 dicembre 1997 a *Cheraga*, come la donna assassinata il 25 dicembre a *Bouzaréah*, o le due rapite l'11 gennaio '88 a *Fedjoudi*, o ancora le cinque rapite il 23 gennaio a *Sidi Bel Abbès*. Kahina, le decine di donne violentate o rapite durante il mese del *Ramadhan*, dal 30 dicembre '97 al 29 gennaio '98, le 11 uccise all'arma bianca (insieme a 12 bambini) il 6 aprile ad *Arzew*, le sei uccise dall'esplosione di una bomba

chiuse, le donne che continuano a scendere sul campo di battaglia diventato strada, piazza sfidando i nemici, la paura, la morte in agguato per mano del padre, del marito o di un fratello. Come il *Nabil* descritto nell'intenso romanzo di Yasmina Khadra, che riconosce sua sorella in un gruppo di donne durante una manifestazione. «Per un attimo, immaginò di essere munito di un lanciagamme e intento a immolare quella banda di sguadrine, di streghe (...) *Hanane* era lì, davanti a lui, fasciata in quella gonna che lui detestava. Lo guardava arrivare...Lui tuffò la mano nella scollatura del *kamis*. Il pugno si rinchiuse sul coltello (...) Il giorno si spense. *Hanane* non se ne accorgeva. Vagava già in un vortice brumoso, glaciale e privo di eco. Una voce la chiamò. (...) La piazza precipitava in un fiume di tenebre. *Hanane* colava a picco come un sasso nello stagno. Stava morendo... Morendo? Aveva mai vissuto? Baciato labbra amate, tremato sotto una carezza d'amore? In un ultimo sussulto, si voltò verso il passato inafferrabile come un'illusione. Maledetto passato: la scuola, l'università non sono servite a nulla. La corazza dei diplomi non impedirà alla lama fratricida di squarciare il sogno come un ascesso...

Una vergine si era spenta, simile a un cero in una camera mortuaria, come si spengono i giorni nell'ora in cui si crocifigge il sole alle porte della notte»<sup>22</sup>.

Il silenzio non imprigiona le voci, non rinchiude i pensieri e *Kahina* continua a farsi ascoltare «in ogni granello di sabbia, in ogni pietra».

nel cimitero di *Hamaidia*, nel distretto di *Medea*, la donna uccisa da un'altra bomba esplosa il 27 settembre a *Lakhdaria*, le due rapite il 16 novembre ad *Ain Defla*, le dieci rapite il 10 dicembre a *Chlef* - tutte ritrovate uccise nei 15 giorni successivi dopo avere subito torture e violenze di ogni genere - le tre sgozzate e le tre rapite il 13 dicembre a *Bechar*, la giovane sgozzata il 29 dicembre ad *Arzew*. Lunga potrebbe essere ancora la lista delle donne vittime di violenza di ogni tipo, fino ai giorni nostri.

<sup>22</sup> Dietro lo pseudonimo di Yasmina Khadra si nasconde, in realtà, un uomo, Mohamed Mulessehul. Y. Khadra, *Cosa sognano i lupi?*, ed. Feltrinelli, Milano, 2001, p. 108.

## Bibliografia:

- K. FOUAN ALLAM, *L'islam globale*, ed. Rizzoli, Milano 2002.  
M. Bennouene, *Les Algériennes, Victimes de la Société Néopatriarcale*, ed. Marinoor, Alger 1999.  
L. BOUKRA, *Algérie la terreur sacrée*, ed. Favre, Lausanne 2002.  
A. DJEBAR, *Donne di Algeri nei loro appartamenti*, ed. Giunti, Firenze 1988.  
A. DJEBAR, *Nel cuore della notte algerina*, ed. Giunti, Firenze 1998.  
M. GADANT, *Le nationalisme algérien et les femmes*, ed. L'Harmattan, Paris 1995.  
Y. KHADRA, *Cosa sognano i lupi?*, ed. Feltrinelli, Milano 2001.  
A. LAMCHICHI, *L'islamsme en Algerie*, ed. L'Harmattan, Paris 1990.  
ID, *Islam, islamisme et modernité*, ed. L'Harmattan, Paris 1994.  
M. MOKEDDEM, *Storia di sogni e di assassini*, ed. Giunti, Firenze 1997.  
M. MOKEDDEM, *Gente in cammino*, ed. Giunti, Firenze 1994.

### Riviste:

*Horizons*, 23 febbraio 1989.

### Siti internet:

[www.kabyle.com](http://www.kabyle.com)

<http://danoun.chez.tiscali.fr/femme/KAHINA.htm>

[www.tramefemme.com/pdf/khaina.pdf](http://www.tramefemme.com/pdf/khaina.pdf)

<http://www.chawinet.com/menu/personalite.html>

[www.bibliomonde.net](http://www.bibliomonde.net)

# Strategie per il potere: la figura di Hassan al-Turabi

di  
BRUNO LOMBARDI

## 1. Il disegno politico del giovane Turabi

Nel 1946 un gruppo di studenti sudanesi costituisce in Egitto il *Movimento per la Liberazione Nazionale (Smnl)*, che agli inizi degli anni Cinquanta prende il nome di Partito Comunista.

Un'altra parte dell'élite sudanese ha invece un orientamento religioso e ambisce a esprimersi politicamente in maniera più moderna: lontana sia dalle posizioni comuniste che dai tradizionali partiti religiosi settari. Questo gruppo di intellettuali fonda il *Movimento di Liberazione Islamico* e assume, in una conferenza tenutasi vicino Khartoum nel 1954, il nome di Fratelli Musulmani.

Successivamente il movimento prende il nome prima di *Islamic Charter Front* (1964-1969) e poi di *National Islamic Front (NIF)*. Dal 1964, il leader carismatico del movimento è Hassan al-Turabi. Discendente da una importante famiglia *sufi*, Turabi si laurea in legge a Londra e successivamente ottiene un dottorato alla Sorbona di Parigi. L'esperienza europea acquisita da Turabi ha da sempre caratterizzato le sue strategie politiche, notoriamente tese alla promulgazione di una costituzione islamica, preludio di uno *Stato Islamico*.

Gli eventi politici avvenuti tra il 1964 e il 1969 hanno determinato un cambiamento importante nell'organizzazione dei Fratelli Musulmani. Questi cinque anni, infatti, sono caratterizzati da periodiche fasi di «democrazia multipartitica», rivelatesi fondamentali per la graduale transizione del movimento da gruppo organizzato in un vero e proprio partito politico. I Fratelli Musulmani hanno creduto per lungo tempo di poter finalmente concretizzare le proprie speranze riguardanti la promulgazione di una costituzione islamica. Al contrario tali aspettative sono state vanificate nel 1969 con la salita al potere del generale Numayri. I primi otto anni del regime di Numayri, periodo che va dal 1969 al 1977, sono segnati da azioni di oppressione contro i vari gruppi di opposizione del regime: i membri di tali movimenti vengono esiliati o messi in prigione, tra questi ultimi anche Hassan al-Turabi. Durante questa fase i Fratelli Musulmani cominciano a prendere iniziative volte a cementare le proprie relazioni con altri gruppi

islamici sia nel Sudan che all'estero. Si alleano pertanto con i più importanti partiti politici nazionali, come l'*Umma Party* e il *DUP*, per creare un'unica forza comune da opporre al regime di Numayri. Questa alleanza viene denominata *Fronte Nazionale (National Front)*.

Dopo la *Riconciliazione Nazionale* del 1977, Hassan al-Turabi viene scarcerato. Il leader dei Fratelli Musulmani decide di sfruttare il nuovo clima politico per assicurare una posizione di dominio al movimento sulla scena politica sudanese, se non addirittura per raggiungere un potere assoluto.

Per conseguire tali obiettivi Turabi formula una linea strategica che prevede: 1) un cambiamento della società ottenuto attraverso lo sviluppo di una nuova classe elitaria, per determinare e garantire la crescita di tutti i settori istituzionali, in special modo quelli dell'istruzione, delle professioni e dell'amministrazione governativa; 2) un inserimento di membri del movimento islamista nel governo, con il fine di ricoprire i ruoli-chiave istituzionali. Tale progetto è finalizzato alla preparazione di una successione per il controllo delle istituzioni statali e quindi alla creazione di uno Stato Islamico.

La strategia del movimento viene descritta nei termini di «*working from within*», ossia «operare dentro il sistema» per estendere la propria rete d'influenza, una tattica questa basata sulla pacifica collaborazione con il regime e dettata dal legittimo riconoscimento del proprio ruolo di organizzazione politica.

A tale proposito è illuminante un'intervista rilasciata dallo stesso Hassan al-Turabi nel 1988:

*«Eravamo pronti, sia dal punto di vista ideologico che da quello intellettuale, ad affrontare nuove tematiche ed a introdurre nuove categorie sociali nel movimento. Decidemmo così di includere questi argomenti all'interno di una nuova strategia adottata verso la fine del 1976, dopo il fallito tentativo di colpo di stato. Il principale obiettivo di tale nuova strategia sarebbe stata la conquista del potere secondo un programma ben definito, surrogato da quelle che erano le potenzialità dimostrate dal movimento e caratterizzato dall'assenza di coalizioni di convenienza a breve termine che non avrebbero svolto alcun interesse per l'Islam (...). La nostra intenzione era di adottare un approccio islamico per il totale controllo del potere nel paese. Uno scopo che richiedeva specifiche misure tra cui, la più importante, la diffusione del movimento tra la popolazione cosicché il messaggio islamico potesse raggiungere tutte le sezioni della società e tutte le aree del paese»<sup>1</sup>.*

Durante questo periodo i Fratelli Musulmani iniziano a beneficiare a livello finanziario del fenomeno delle banche islamiche, la prima delle quali è stata costruita nel 1978 da uomini d'affari arabi e sudanesi, i cui interessi

<sup>1</sup> HAMDI M.E., *The Making of Islamic Political Leader: Conversation with Hassan al-Turabi*, London, Wesview Press, 1998, p.14.

politici sono tuttora vicini al movimento. L'infiltrazione nel mondo della finanza da parte dei Fratelli Musulmani permette loro di gestire molto bene le proprie risorse economiche e di remunerare i propri membri.

Turabi riesce quindi a occupare un posto di rilievo nell'unico partito del Sudan: il *Partito Socialista Sudanese* e dà la facoltà a molti dei quadri del movimento di partecipare al governo e alla gestione del partito. In tal modo il leader dei Fratelli Musulmani mette in pratica la sua eccellente tattica che prevede, appunto, un cambiamento ottenibile attraverso la partecipazione diretta nei partiti, nei sindacati, nell'esercito e nelle istituzioni della società civile. Turabi decide di dirigere persino la *Commissione per la revisione della legislazione sudanese*, preludio all'annuncio ufficiale della *shari'a* (la legge islamica) da parte di Numayri con le famose *Leggi di Settembre* del 1983.

Diverse prevaricazioni dei più elementari diritti dell'uomo si sono susseguite a tale annuncio e hanno creato un'ulteriore spaccatura tra il Nord musulmano e il Sud cristiano del paese.

Turabi, in un primo momento, non condivide questa linea politica così intransigente, tuttavia si allinea alle decisioni prese dal regime, rivelando in tal modo una delle principali caratteristiche del movimento: il pragmatismo. Così egli sottolinea la situazione di quegli anni:

*«L'occasionalità non rientrava nei nostri programmi, così come non avevamo aspettative sul regime se avrebbe o meno adottato la shari'a oppure promulgato altre riforme (...). Naturalmente non potevamo esporci contro il regime perché in quel momento avevamo l'esperienza di capitalizzare ogni minimo spazio libero concesso per provare a realizzare il nostro piano»<sup>2</sup>.*

Nel 1986 nel Sudan si svolgono le prime libere elezioni di un sistema multipartitico e i Fratelli Musulmani si presentano sotto la sigla del NIF (*National Islamic Front*), atto evolutivo di un processo di cambiamento che aveva coinvolto anche gli altri movimenti islamici locali. Hassan al-Turabi a proposito di questo mutamento afferma che il NIF rappresenta una nuova fase nello sviluppo dell'Islam sudanese, durante la quale i Fratelli Musulmani in particolare ampliano la loro base con l'apertura alle masse popolari. Egli considera il suo partito un movimento moderno e forte grazie alla sue esperienze di gruppo attivo, sensibile alle metodologie e alle tecniche di organizzazione e anche al tradizionale richiamo del *jihād*<sup>3</sup>.

Secondo il pensiero di Turabi, la trasformazione del movimento da organizzazione elitaria a fronte popolare è sinonimo di una concreta crescita nel territorio sudanese e conferisce all'organizzazione un'immagine nuova che valica le barriere del fanatismo e della faziosità del gruppo per presentarsi invece come un'entità più fedele al messaggio dell'Islam e in grado di stabilire un potere islamico sulla Terra.

<sup>2</sup>HAMDİ M.E., *op. cit.*, p. 16.

<sup>3</sup>HAMDİ M.E., *op. cit.*, p. 19.

Quindi Turabi impone sulla scena politica sudanese il NIF con gli strumenti ereditati dalle organizzazioni che hanno preceduto il movimento: le risorse finanziarie, i quadri politici e i potenti organi di comunicazione. Questi sono a loro volta utilizzati per rovesciare il governo guidato da Sadiq al-Mahdi e per appoggiare, nel 1989, il susseguente regime militare di Omar al-Bashir.

## 2. La costruzione ideologica del NIF

La dottrina dei Fratelli Musulmani sudanesi, per stessa ammissione di Turabi, segue le direttive ideologiche tracciate dal fondatore dell'omonimo movimento egiziano, Hassan al-Banna. Sulle basi teoriche egiziane si identifica anche l'organizzazione dei Muslim Brotherhoods del Sudan. Lo stesso Turabi, nel 1989, afferma che:

*«A dare avvio al movimento fu un senso di predestinazione per il rinnovamento della religione, un fenomeno provocato da ideologie invadenti che volle essere una risposta a questa sfida (...). Sebbene il movimento sia espressione dei dogmi eterni della religione, ha su di sé l'impronta della realtà sudanese. Lo sviluppo del movimento ha accompagnato le diverse fasi della storia politica, sociale e culturale del Sudan a partire dalla metà del nostro secolo»<sup>4</sup>.*

Le vicende storiche del Sudan hanno condotto Turabi alla conclusione che un'ideologia arabo-islamica è essenziale e necessaria alla guida del paese.

Il raggiungimento degli obiettivi del leader sudanese prima del colpo di Stato sono stati resi difficili dalle numerose alleanze stipulate e spesso caratterizzate da una condotta e da tattiche machiavelliche. Comunque sia, i progetti di Turabi hanno da sempre puntato al conseguimento di tre obiettivi principali: ottenere il potere dello Stato con ogni mezzo; stabilire uno Stato islamico e successivamente, attraverso misure repressive, creare una società islamica; estendere le frontiere dell'Islam a aree non coinvolte dal mesaggio islamico.

Su quest'ultimo obiettivo Turabi si erge a difensore del mondo dall'invasione del capitalismo occidentale e dall'imperialismo.

Se consideriamo la storia attuale possiamo dire che la conquista del potere politico avviene con il colpo di Stato del 1989. Al contrario, per quel che concerne il principio ideologico fondamentale riguardante la creazione dello Stato Islamico, si può dire che questo è racchiuso nella dottrina del *Tawhid*, definita come l'unità di Allah nonché come sistema di vita onni-comprendivo.

In un saggio del 1983 Turabi delinea la propria concezione della costruzione dello Stato Islamico, individuando quattro linee essenziali e

<sup>4</sup>HAYDER I.A., *Il caso sudanese*, in «Politica Internazionale», N. 2, apr./giu. 1994.

imprescindibili: a) uno Stato Islamico non è uno stato secolare; b) l'Islam non conosce una distinzione tra religione e stato; c) la *shari'a*, la legge religiosa islamica, è una legge anche pubblica e sociale; d) lo Stato Islamico non sostiene il concetto di stato-nazione familiare al mondo occidentale. In tale stato la fedeltà fondamentale è verso Allah e quindi verso la comunità di credenti musulmani, cioè l'*Umma*. Uno Stato Islamico non è un'entità sovrana popolare: è soggetto infatti alla volontà di Allah e alle sue leggi; l'istituzione primaria nell'Islam è l'*Umma*, perciò lo Stato Islamico rappresenta solo una parte di una più grande entità.

In base a questa concezione, secondo Turabi i principi di libertà, di uguaglianza e di unità sarebbero comunque garantiti nella *Ummah al Islamia*, la comunità dei credenti musulmani<sup>5</sup>.

Nella strategia politica di Turabi ciò che è evidente è la riconosciuta importanza della creazione di una genuina società islamica. Al riguardo lo stesso Turabi afferma che:

«(...) lo stato è solo l'espressione politica di una società islamica. Non si può avere uno stato siffatto senza pensare di costruire prima una società islamica. Qualsiasi tentativo di creare un ordine politico risulterebbe un'imposizione forzata di leggi su di una società riluttante»<sup>6</sup>.

Per erigere la società predicata da Turabi, l'organizzazione islamista si concentra da sempre molto sulla pianificazione di tattiche organizzative finalizzate a inserire suoi membri nei gangli del potere istituzionale e sociale. In questo senso l'infiltrazione più cospicua e più efficace degli Islamisti si registra nelle file dell'esercito. Fin dalla metà degli anni Cinquanta gli Islamisti costituiscono le loro cellule nell'esercito seguendo il consiglio dei loro colleghi egiziani. Si ricorda infatti che il loro primo segretario generale, Rashid al-Tahir, fu coinvolto nel tentativo di colpo di Stato del novembre 1959. Ma solo quando Numayri proclama la legge islamica come unica legge dello Stato (1983) Turabi progetta l'idea dell'«islamizzazione dell'esercito». Gli ufficiali sono obbligati a partecipare a corsi sull'Islam come fede e cultura, presso l'*Islamic African Institute* a Khartoum. Gran parte dei membri del *Revolutionary Command Council of National Salvation* (RCC-NS) partecipano a questi corsi. Si ricorda anche che da dopo la caduta di Numayri (aprile 1985), il NIF svolge un'aperta attività nell'esercito con il pretesto di sostenerlo nella sua «battaglia contro i nemici nazionali» e per questo motivo forma un'organizzazione chiamata *Società per la Difesa della Madre Patria e della Fede*, al fine di raccogliere fondi per le forze armate.

Detto questo, si può dire che il movimento islamico sudanese per come è rappresentato dal suo leader Turabi è un movimento socio-politico a sé

<sup>5</sup> AL-TURABI H., *The Islamic State*, in Esposito J.L. (ed.), *Voices of resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983.

<sup>6</sup> AL-TURABI H., *op. cit.*, p. 243.

stante. L'ideologia di Turabi predomina maggiormente a livello retorico, poiché è rivolta esclusivamente alla mobilitazione delle masse. Infatti nei suoi programmi e nella sua pianificazione sociale-politica preferisce generalizzare e considerare questo un modo più utile per unire, mobilitare, reclutare la popolazione. Turabi cerca di fare apparire le proprie idee politiche sensate e accettabili, rivestendole di un contenuto più religioso e etico basato sul Corano, e allo stesso tempo di farle apparire moderne.

Per compiacere e conquistarsi le classi borghesi emergenti della società sudanese, Turabi non esita a esaltare le caratteristiche di modernità implicite nei movimenti islamici e particolarmente tra i membri del NIF. Turabi è sicuramente riuscito a conferire al NIF una dottrina politica-religiosa che ha permesso agli Islamisti di giustificare o razionalizzare le loro diverse posizioni e iniziative anche politicamente contraddittorie. Egli ha costruito tutta l'ideologia islamica su quella che chiama la *Fiqh al-Darura*, meglio conosciuta come «giurisprudenza della necessità». Questa nuova *fiqh* non sembra altro che un *ijtihad* pragmatico o un'interpretazione indipendente e autorevole della legge e del pensiero islamici. Si fonda su una regola che dà priorità al benessere o interesse comune; il suo motto è: «la necessità non conosce legge o regola». È doveroso sottolineare come questa filosofia abbia aperto discussioni in seno al mondo islamico per la natura elastica e opportunistica dei suoi contenuti<sup>7</sup>.

Per dare un'immagine favorevole della sua ideologia e della sua attività, Turabi ha anche coniato un nuovo termine per descrivere il regime: «l'alternativa culturale» o «*Khayar Hadari*». In questo modo il governo sudanese vuole sottolineare la propria scelta indipendente in campo economico e culturale, e soprattutto vuole evidenziare come il suo modello di democrazia o filosofia politica non sia imposto da alcun potere esterno.

### 3. Conflitti per la gestione del potere

Bisogna innanzi tutto sottolineare che il movimento islamico sudanese del NIF è considerato da molti esperti e osservatori una forza di grande successo rispetto a tutti gli altri movimenti presenti nella regione, compreso il movimento dei Fratelli Musulmani. Non solo, alcuni esperti islamisti del Nord-Africa considerano il NIF un esempio ideale in quanto lo stesso movimento politico viene percepito come una forza moderna con un importante seguito di massa. Persino al-Gannoushi, leader del movimento islamico tunisino, riconosce l'impatto del movimento sudanese sulle sue attività e sulle sue concezioni religiose e politiche; come pure sull'organizzazione e il reclutamento di giovani e di donne<sup>8</sup>.

In effetti, il NIF riscuote maggior successo e soprattutto è più efficace di qualunque altro movimento arabo islamista. Questo è dovuto al fatto che

<sup>7</sup> HAYDER I.A., *op. cit.*, pp. 170-175.

<sup>8</sup> GLANNUSHI R., *Il movimento islamico contemporaneo*, Beirut, Centre for Arab Unity Studies, 1987, p. 305.

il National Islamic Front è considerato più un movimento sudanese che un partito islamico, perché effettivamente non è impegnato in un revival o in un rinnovamento del pensiero islamico: se paragonato al suo predominio politico, il contributo intellettuale del movimento all'ideologia islamica risulta insignificante, a eccezione di alcuni scritti proprio di Turabi.

Il NIF viene definito come un partito caratterizzato dal proprio «*sudanismo*». Con tale aggettivo si vuole intendere che il movimento si è sviluppato in condizioni socio-economiche favorevoli e in un ambiente politico relativamente tollerante verso i diversi approcci ideologici presenti nel Sudan. Al NIF non è indifferente neppure la formazione di una coscienza civile sudanese dotata di un'alta concezione della libertà. Detto ciò è evidente che gli unici sistemi politico-istituzionali compatibili con la realtà sudanese sarebbero la democrazia e il pluralismo. Ad ogni modo, nonostante tutto questo sia chiaro a Turabi, egli ha deciso di elaborare un programma diverso per il futuro del paese.

Le Forze Armate, preventivamente cooptate dalla campagna d'islamizzazione dell'esercito promossa dal NIF a metà degli anni Ottanta, organizzano nel 1989 un golpe ai danni del governo di Al-Mahdi, accusato di debolezza e di corruzione per i negoziati svolti con il SPLA, l'esercito di liberazione del Sudan meridionale.

Questo momento di instabilità fornisce a Turabi l'occasione per mettere in pratica le sue aspirazioni, concretizzate con il coronamento di una decennale carriera ai vertici dello Stato sudanese.

Seguace della teoria politica della *Hakimiya*, il governo di Dio, elaborata dal teorico islamico pachistano Abdul Adaal Maudoudi e dagli insegnamenti del fondatore dei Fratelli Musulmani d'Egitto, Hassan al-Banna, Turabi rafforza la sua posizione nel Sudan con l'ascesa politica del NIF nel maggio del 1985, un mese dopo il rovesciamento di Numayri. Fautore di un revival islamico cosmopolita, intellettuale e al contempo populista — basti pensare al concetto di Stato etico come funzione della volontà di Dio e del popolo — non esente peraltro da contrasti con la più ortodossa giurisprudenza coranica, Turabi è autore di numerosi libri sulla legislazione islamica, sul rinnovamento religioso e sul ruolo delle donne nella società islamica, che interpreta in chiave più moderna di quanto non faccia l'*establishment* religioso sia sunnita che sciita. Occorre infatti considerare che il NIF è stato il primo partito sudanese a coinvolgere le donne in politica e a portarle in parlamento.

Inoltre Turabi vanta importanti collegamenti con gli ambienti integralisti dell'Arabia Saudita, del Pakistan, della Libia e della Tunisia. Spesso ha anche mandato le giovani leve negli Stati Uniti e in Gran Bretagna per specializzarsi in tecniche dell'informazione.

Nonostante sia stato incarcerato durante il golpe del 1989 — il comandante al-Bashir tenne allora a mostrarsi «equanime» nella sua denuncia dei partiti sudanesi — Turabi è riuscito a controllare immediatamente la giunta al potere grazie all'appoggio di un gruppo di leaders militari legati al NIF<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> NICOSIA L., *La nuova sfida islamica del Sudan* in «Politica Internazionale», n. 1-2, genn. apr. 1996.

Egli riesce a consolidare ulteriormente il suo potere in seguito all'istituzione della *shari'a* negli Stati federati del Nord (avvenuta il 22 marzo del 1991) e la progressiva «smilitarizzazione» del Consiglio del Comando della Rivoluzione (organo principale del paese), conclusasi con il suo formale scioglimento nel 1993. Ben presto, però, le sue posizioni «moderne» di apertura all'Occidente sono oggetto di forti critiche all'interno del partito. Turabi quindi comincia a collezionare oppositori nell'*establishment* sudanese, ma nonostante ciò, e sebbene la realtà politico-sociale sudanese sia caratterizzata da una storica complessità e da una difficile frammentazione, Turabi riesce ugualmente a dimostrare le sue notevoli capacità di pragmatismo e di gestione del potere. La sua forza è determinata soprattutto dalla sua politica strategica, dispiegata secondo una doppia linea di azione: da un lato mira a indebolire progressivamente la posizione delle forze di potere tradizionali (le confraternite *in prinis*), dall'altro punta alla definizione di un'ideologia completa e coerente che possa mettere in atto un processo di maggiore radicamento nel tessuto sociale produttivo del paese.

Quest'ultimo aspetto risulta essere ancora oggi molto importante se si considera che il Sudan è attraversato da una complessa fase di transizione, nella quale gli attriti fra le diverse fazioni della sua classe dirigente costituiscono la manifestazione evidente di quelli esistenti tra le varie componenti del tessuto sociale. Non bisogna dimenticare che attualmente il paese deve affrontare gravissime difficoltà economiche e politico-sociali: l'appena raggiunto accordo (formale) di pace tra il nord musulmano e il sud cristiano, la guerra nel Darfur e le conseguenti tensioni sociali, nonché i difficili rapporti internazionali.

Turabi ha elaborato anche una piattaforma politica denominata *Conferences Sistem*, che di fatto è un sistema democratico, ma che nella pratica costituisce solo una delle istituzioni controllate dal NIF, che ne gestisce il meccanismo di partecipazione. Infatti ai membri che non si riconoscono nell'ideologia del regime vengono conferiti ruoli subalterni e sono emarginati dall'esercizio del potere politico. La piattaforma prevede anche l'istituzione di un tribunale chiamato *Shuura* (l'equivalente di un'assemblea di consultazione) aperto a tutti e impegnato in questioni di pubblico interesse. Tutta questa strutturazione della gestione del potere non è una novità nel mondo islamico, al contrario ricorda i concetti e i metodi vigenti nelle antiche società musulmane. Lo stesso NIF sottolinea la similitudine con il passato per giustificare il proprio controllo sulla società sudanese. Ad ogni modo la strumentalizzazione dell'ideologia religiosa è più spesso ricordata nel progetto politico del movimento. Turabi durante una conferenza inter-religiosa, tenutasi a Karthoum nel 1994, afferma che:

*«Il processo di rinnovamento religioso è presente da noi in Sudan ed in altre parti del mondo. La nostra speranza è arrivare alla creazione di un fronte multi-religioso che si schieri contro ogni tipo di ideologia positivista, contro chi contravviene al messaggio divino, contro coloro i quali forniscono messaggi anti-religiosi finalizzati a deturpare i valori morali divini. Questa esi-*

genza è più necessaria oggi di quanto non fosse secoli fa, perché la corruzione è ormai dilagante in tutto il mondo (...). Noi, in Sudan, crediamo che sia un nostro dovere ridare validità ed adottare i metodi religiosi affinché si possa ritrovare un nuovo modello di dialogo e una pacifica coesistenza, come durante l'era del Profeta Muhammad. Ricordiamo che nel Corano oltre a ritrovare messaggi di dialogo tra i vari credi possiamo apprendere come la comunità del Profeta Muhammad fosse sostenuta da ebrei e cristiani. (...)»<sup>10</sup>.

In questo modo Turabi sottolinea che l'Islam deve essere interpretato come la dottrina principale, centro di raccordo della tolleranza religiosa. È per questo che egli considera il governo islamico come un sistema stabile, protetto dalla popolazione, che ritiene il regime come espressione della propria religione e quindi contribuisce positivamente al processo politico in atto<sup>11</sup>.

Inoltre, all'interno di questi fragili equilibri si è innescato un ulteriore fattore di destabilizzazione: la nascita e l'affermazione di quella che viene indicata come una nuova borghesia mercantile legata al NIF. Si possono rintracciare tre diversi fattori che concorrono a spiegare questa vicinanza: una convergenza di interessi economici, dato che il NIF rappresenta un importante elemento del sistema creditizio sudanese; la comune estrazione sociale e la stessa provenienza dall'ambiente urbano; un sostegno reciproco negli interessi politici e economici.

L'asse NIF-borghesia si è poi espresso a metà degli anni Novanta attraverso la riorganizzazione e il potenziamento delle forze paramilitari trans-etiche legate al movimento di Turabi, le Forze di Difesa Popolare. Una strategia questa che nella pratica si è rivelata in aperta opposizione con quella del presidente Omar al-Bashir, personaggio legato agli ambienti dell'economia tradizionale e della confraternita della *Khatmiyya*, e oltre che esponente, di una istituzione (le Forze Armate) che da sempre ha ambito al ruolo di custode degli equilibri politici del paese.

Al-Bashir ha dato vita a un processo di ristrutturazione delle Forze Armate sudanesi attraverso la creazione della *Guardia Repubblicana*, limitata da un punto di vista geo-etnico per il legame con le strutture della *Khatmiyya*<sup>12</sup>.

Si è venuto a creare così un dualismo tra Hassan al-Turabi e il presidente Omar al-Bashir, epitome dello scontro tra le forze *tradizionali* e le forze *progressiste* del paese, queste ultime rappresentate proprio da Turabi che, in genere, gli osservatori occidentali considerano come una figura tra le più rigide e intransigenti dell'Islam militante. L'utilizzo del termine *progressismo* è giustificato dal tentativo di Turabi di introdurre elementi e sog-

<sup>10</sup> *The Second International Conference on Inter-religious Dialogue in Sudan*, Khartoum 8-10 ottobre 1994.

<sup>11</sup> «*Secretariat for evangelization*», *op. cit.*, p.26.

<sup>12</sup> PASTORI E., *Il Sudan in cerca di nuovi equilibri*, in «*Politica Internazionale*», 1/2 1996, pp. 22-25

getti nuovi entro un meccanismo politico che, per ciò che attiene almeno ai suoi tratti caratteristici e alle sue regole di funzionamento, resta in primo luogo profondamente e tipicamente sudanese.

Comunque il dualismo tra due personaggi si è protratto fino a oggi, ed è stato addirittura la causa dello scioglimento del Parlamento in carica dal 1996. Al-Bashir ha dapprima estromesso Turabi dal governo sudanese con l'intento di riuscire a conferire su di sé la gestione totale del paese, per poi incarcerarlo con l'intento di indebolire la sua influenza politica nel paese.

#### 4. Il dualismo tra Turabi e Bashir

Il dualismo nato tra Bashir e Turabi ha provocato nel corso degli ultimi anni una serie di decisioni che hanno finito per indebolire e destabilizzare il National Islamic Front.

Uno scontro che nasce e si fortifica per l'impossibilità di risolvere militarmente quello tra i vari gruppi di potere, specialmente per quel che concerne la guerra civile sudanese che detiene il triste primato di guerra più lunga del mondo.

La crisi tra i due protagonisti della scena politica sudanese ha portato nel dicembre del 1999 all'estromissione temporanea di Turabi dal governo sudanese, nonché allo scioglimento del Parlamento in carica, del quale lo stesso Turabi era il Presidente, e alla proclamazione dapprima di uno stato d'emergenza e poi di un nuovo governo più favorevole a Bashir. Nel febbraio del 2001 Turabi è stato addirittura arrestato dopo che la sua fazione, il Popular National Congress, ha firmato un *memorandum* d'intesa con il movimento di liberazione del Sud il *Sudan People's Liberation Army* (SPLM/A).

È evidente come Turabi con quest'accordo volesse anticipare i successivi movimenti di Bashir e dei suoi più stretti collaboratori poiché, essendo un'eccellente stratega volto al pragmatismo politico, aveva intuito la necessità di stringere intese formali con i ribelli del sud del paese, soprattutto dopo le pressanti richieste internazionali di raggiungere un cessate il fuoco in una guerra interna che, tranne un'interruzione di 11 anni (1972-1983), ha visto il Nord musulmano e il Sud cristiano/animista scontrarsi sin dal momento dell'indipendenza del paese (1956).

Questo avvicinamento all'ala cristiana del paese da parte di Turabi, che abbiamo visto non essere estraneo a questi tipi di accordi trasversali durante la sua carriera politica, riflette appunto il recente cambiamento di atteggiamento delle potenze economiche internazionali nei riguardi del Sudan. Un atteggiamento decisamente aperto, a dispetto delle denunce delle Nazioni Unite che hanno condannato e isolato a livello internazionale il regime sudanese per le reiterate violazioni dei diritti umani e il sostegno logistico fornito al terrorismo islamico.

Ricordiamo infatti che Turabi solamente qualche anno prima aveva elaborato la *teoria della cospirazione*, divenuta perno centrale del pensiero del regime riguardo al nuovo ordine mondiale.

Le Nazioni Unite, secondo le tesi dell'ideologo sudanese, avevano fornito il pretesto internazionale agli Stati Uniti per perpetrare una politica egemonica in tutto il mondo. All'inizio degli anni Novanta per rispondere a questa presupposta cospirazione Turabi lancia l'idea di un progetto che unisce le forze musulmane a livello planetario per rinsaldare la cultura islamica; si impegna personalmente inoltre a sostenere altri movimenti islamici radicali al fine di destabilizzare questo nuovo assetto mondiale.

A questo scopo il Sudan sunnita di Turabi, sull'onda della Crisi del Golfo, toglie l'iniziativa ai teocrati sciiti della Repubblica Islamica Iraniana, e organizza, nell'aprile del 1991, la prima Conferenza Popolare Araba-Islamica ( PAIC ), della quale Turabi diviene anche il Segretario Generale<sup>13</sup>. Turabi concepisce il Congresso non solo come mezzo di fortificazione del senso di appartenenza all'Umma, ma anche come piattaforma programmatica su cui costruire nel lungo periodo un'unità politica e economica. Nella sua relazione introduttiva alla Conferenza svoltasi a Khartoum del 1995, Turabi definisce così il Congresso:

*«Questo è il primo incontro, nei secoli, per la conservazione dell'unità della Nazione Musulmana e dell'indipendenza dell'Umma, la Nazione Islamica basata sulla fede in Dio e nella shari'a, su un progresso culturale fondato sulla religione presente in ogni aspetto della vita pubblica delle masse»<sup>14</sup>.*

Il sostegno ai movimenti islamisti si concretizza a partire dal 1993, anno in cui il Sudan mostra la sua crescente potenzialità nell'intero Corno d'Africa. È l'ala più radicale del Fronte Islamico Nazionale guidata da Ali Osman Mohammed Taha (vice e rivale di Turabi), che si occupa direttamente di fornire supporto logistico e armi alle organizzazioni islamiste dei paesi limitrofi, e in particolare ai movimenti di: Eritrea, Kenya, Somalia, Egitto e Uganda<sup>15</sup>.

Turabi predica la diffusione della rivoluzione islamica su scala internazionale, tuttavia in contrasto con l'ala radicale del suo partito si serve di una tattica molto più accorta, tipica della sua condotta politica. Nel sostenere il radicalismo islamico fuori del Sudan, evita ogni mossa compromettente e opera accurate valutazioni di natura diplomatica.

Dalla seconda metà degli anni Novanta si è assistito a un graduale reintegro del Sudan nella Comunità Internazionale a cui ha contribuito il tentativo politico del regime di smussare i toni della repressione interna, prendendo proprio le distanze dal terrorismo internazionale e autorizzando la pubblicazione di alcuni giornali indipendenti<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Il PAIC rappresenta una sorta di movimento dei paesi non allineati contrapposta all'organizzazione della Conferenza Islamica (OCI) creata dall'Arabia Saudita.

<sup>14</sup> NICOSIA L., *op. cit.*, p. 36.

<sup>15</sup> TEKLE A., *International Relations in the Horn of Africa*, in «Review of African Political Economy», dic. 1996, n. 70, vol. 23, pp. 469-474.

<sup>16</sup> M. LAVERGNE, *L'esperienza sudanese*, in «Guerra e Pace», ott-nov 2003.

Il motivo principale per cui è nata questa apertura verso il regime di Khartoum è stato la scoperta di ingenti bacini petroliferi lungo il confine che separa il Nord dal Sud del paese. La prospettiva di sfruttare tali giacimenti petroliferi non ha solo ammorbidito il regime, ma ha anche richiamato l'attenzione di diverse compagnie petrolifere straniere per lo sfruttamento del territorio locale (soprattutto dalla Cina, che è anche la prima fornitrice di armi del Sudan, pur se non mancano compagnie petrolifere europee e nordamericane), contribuendo in questo modo a mutare radicalmente lo scenario delle relazioni estere sudanesi<sup>17</sup>.

È questo probabilmente il motivo principale della mobilitazione della Comunità Internazionale, e degli Stati Uniti in particolare, per cercare di trovare un accordo finale, più che una soluzione, per interrompere la guerra<sup>18</sup>. La pressione internazionale per un cessate il fuoco definitivo ha spinto il governo sudanese e il SPLM/A a raggiungere un'intesa che è stata sancita a Nairobi il 10 gennaio 2005. Un accordo che prevede un periodo transitorio di sei anni durante il quale il potere dovrebbe essere gestito di concerto tra le autorità governative e i rappresentanti del movimento di liberazione del Sud, una fase considerata necessaria per il successivo referendum sull'indipendenza del sud del Sudan.

La questione relativa all'accordo di pace continua comunque a fare discutere, poiché nessuno dei contendenti sembra realmente intenzionato a cedere parte del potere conquistato<sup>19</sup>.

In questo clima d'incertezza generale, il NIF ha dapprima pensato bene di revocare gli arresti domiciliari a Turabi, giustificando il gesto come un atto del processo governativo di apertura (*infatih*) nei riguardi dei prigionieri politici. Turabi, che nel 1995 aveva accusato Amnesty International di essere al servizio dell'*intelligence* britannica, ha attribuito il merito del suo rilascio alle pressioni esercitate dalle organizzazioni a difesa dei diritti umani. In proposito risulta interessante rilevare che la Commissione Islamica dei Diritti Umani lo ha definito un *prigioniero della fede*<sup>20</sup>.

Successivamente il governo in carica ha incarcerato di nuovo Turabi. La decisione di detenere il leader carismatico del NIF è stata presa soprattutto da Ali Osman Taha, in parte per la loro rivalità personale, ma principalmente per dimostrare alla Comunità Internazionale e all'Egitto — il cui presidente Mubarak (dopo il fallito attentato alla sua vita avvenuto in Etiopia nel 1995) aveva criticato aspramente Turabi di intrattenere legami con lo *sceicco del terrore* Osama bin Laden — il possesso da parte del Sudan di credenziali democratiche e anti-terroriste<sup>21</sup>.

Non si sa bene cosa possa riservare il futuro a Turabi, di certo le sue capacità politiche e il suo carisma con ogni probabilità potrebbero essere ancora determinanti per le sorti del NIF.

<sup>17</sup> PASTORI G., *op.cit.*, 1996.

<sup>18</sup> Nell'Ottobre del 2001 il presidente degli Stati Uniti d'America George W. Bush, nominò il Senatore John Danforth come inviato speciale in Sudan per cercare di trovare un accordo di pace tra le parti in conflitto.

<sup>19</sup> Africa Confidential, Vol 44 N. 13, 2003.

<sup>20</sup> ZORDAN R., *La pace lontana*, in «Nigrizia», lug./ago. 2003.

<sup>21</sup> Africa Confidential, Vol 49 N. 21, 2004.

# INTERVENTI

## L'estremismo islamico in una recente interpretazione

di

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Sono usciti recentemente due interessanti testi di Massimo Introvigne in cui si tratta dell'estremismo religioso, con particolare riferimento a quello islamico, a partire da un'ottica di teoria economica delle religioni: si tratta di *Fondamentalismi. I diversi volti dell'esperienza religiosa* (Piemme, Casal Monferrato 2004) e , suo e di Laurence R. Iannaccone, *Il mercato dei Martiri. L'industria del terrorismo suicida* (Lindau, Torino 2004).

Ne i *Fondamentalismi. I diversi volti dell'estremismo religioso* le tesi proposte sono di grande interesse: 1) i processi di modernizzazione, scrive l'autore, generano il risveglio e non la scomparsa della religione (v. anche il caso della Turchia); 2) la teoria della secolarizzazione, nonostante la sua fortuna in molti paesi, non si è rivelata adatta a spiegare il mondo di oggi.

Probabilmente, l'interesse con cui ho letto il libro deriva anche dalla convinzione che ho sempre pubblicamente espresso circa la persistenza di una domanda di sacro: fin da quando, con Franco Ferrarotti ed altri abbiamo scritto i volumi sulle *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, usciti a fine all' '70, inizio anni '80 presso la casa editrice Liguori di Napoli. Introvigne comunque insiste sull'importanza di un uso corretto dei termini: non tutto l'islam è fondamentalista. Non tutto il fondamentalismo islamico è terrorista.

In un supposto mercato del sacro l'offerta, continua l'autore, genera la domanda. E i conservatori vincono, i progressisti perdono: una interessante notazione, mi sembra, che spiega anche, almeno in parte, le vicende del cattolicesimo a partire dal Concilio Vaticano II a oggi.

Comunque, qui si avanza un'attenta analisi della complessità della materia, della pluralità di atteggiamenti all'interno di quello che troppo spesso viene definito fondamentalismo, senza adeguate distinzioni. Né si tratta di oziose questioni accademiche: essenziale l'individuare interlocutori in posizioni intermedie tra laicismo e fondamentalismo. Sbagliato, infatti, il puntare esclusivamente su alleanze tra governi occidentali da un lato e regimi laicisti ed *éradicateur* dall'altro, in un mondo in cui esistono molteplici nicchie, in cui l'esperienza dell'emigrazione incide e induce mutamenti, in cui i movimenti fondamentalisti possono essere estremamente

diversificati, in cui il «riformismo» può apparire in difficoltà (v. il caso iraniano, con Khatami).

Il testo è ricco di riferimenti a molti paesi, dall'India all'Iran, dall'Algeria alla Tunisia, dalla Giordania all'Afghanistan e all'Arabia Saudita, dal Pakistan alla Malaysia e all'Indonesia, e, ancora, dal Sudan alla Turchia, alla Palestina: il modello turco, chiarisce Introvigne, va malissimo per il terrorismo internazionale: da cui la volontà di stroncarlo diffondendo un clima di insicurezza.

Il testo si sofferma anche sui temi dell'immigrazione in Europa, su quello della difficoltà della rappresentanza: da cui resterebbe fuori la nicchia centrale, mentre sarebbero rappresentati fondamentalisti e tradizionalisti. Ma soprattutto emerge il problema dell'ultrafondamentalismo: cioè del terrorismo suicida.

Compare qui il tentativo, poi ripreso più ampiamente nell'altro testo con Iannaccone, di delineare l'origine sociale dei suicidi terroristi: che non corrispondono, chiarisce lo studioso, affatto al profilo degli emarginati, dei disperati. E cita raccolte di diari dei candidati al martirio, pubblicati in Iran, in cui ricorre il tema del giovane martire (p.197). Le giustificazioni del terrorismo suicida sono, suggerisce lo studioso, di ordine religiose, vanno lette in quest'ottica. Il test oggi per qualsiasi movimento islamico è, secondo l'autore, la sua disponibilità o meno a condannare il terrorismo suicida come mezzo di lotta (p.209).

Il testo è certamente interessante e acquista consistenza se abbinato a quello sul *Mercato dei Martiri*.

Un'unica notazione vorrei aggiungere, che riguarda l'autocollacazione di Introvigne: che sempre si vede, si vive come sociologo della religione. Non senza ragioni, visto l'oggetto della sua attenzione. Ma anche qui come in altre sue opere l'ottica da cui muove mi sembra più da studioso di scienze politiche, da storico delle religioni: meno presente, mi sembra, l'impostazione sociologica, nel senso di un tentativo di fondare nel sociale il tipo di credenza o, come in questo caso, di nicchia presa in esame. Qui l'unico punto in cui si ha un cenno alle origini sociali riguarda il terrorismo suicida. Per il resto, il discorso rimane su altri piani.

Comunque, come si accennava, questo libro andrebbe certamente accostato, nella lettura, a *Il mercato dei Martiri. L'industria del terrorismo suicida*. In cui si propone l'esame della domanda di estremismo, da parte di singoli individui; e dell'offerta in merito, da parte di organizzazioni estremiste. L'idea di fondo è che 1) la religione può spiegare molti comportamenti che si presentano in termini religiosi; e, 2) che i processi di modernizzazione non sono affatto incompatibili con una continua e forte presenza di credenze e pratiche religiose (v. la metafora del *mercato religioso* e dei beni simbolici) e che la concorrenza fa bene al mercato, che l'offerta alimenta la domanda; 3) che nel mercato religioso moderno non tutte le religioni hanno le stesse possibilità. Paradossalmente, sarebbero le organizzazioni più rigorose ad avere più seguito.

Chiarite queste ineliminabili premesse, si passa all'esame della *domanda* da parte dei singoli aspiranti terroristi suicidi: e si ribadisce che

non si tratta di poverissimi né di emarginati. Dove si hanno dati, questi rinviano piuttosto ai ceti medi. Un altro mito che viene sfatato è quello della follia: la scelta suicida segue, secondo questa interpretazione, una propria logica. Ci sono costi da pagare, ma si ritiene che il saldo sia positivo. Niente lavaggio del cervello, quindi. Giocano, invece, i legami sociali: il proselitismo funziona se e quando coincide con legami amicali o sociali. Né è un caso che in genere i primi convertiti a una nuova credenza siano i parenti del fondatore, i suoi amici più stretti. La dottrina verrà messa al centro delle narrazioni di conversione in un secondo momento soltanto. Ma, si dice in questo testo, la tipica recluta delle sette è *normale*. Le conversioni sono rare e riguardano soprattutto persone con scarsi o deboli contatti sociali: è il gruppo che è dirimente, poiché il proselitismo è, in quest'ottica, un processo. A volte, possono essere dirimenti certi legami tribali: quelli, ad esempio, che hanno permesso a Saddam Hussein di nascondersi per otto mesi. La credenza, come si è detto, seguirà il coinvolgimento individuale.

Come ha luogo la domanda di esperienze religiose estreme? La nicchia ultrafondamentalista è, come si è detto, numericamente molto ridotta. Nell'ambito fondamentalista, pochi sono i soggetti potenzialmente interessati al fondamentalismo. Questi in genere fanno scelte razionali, nel senso che sono ritenuti importanti, dirimenti, i risultati ottenuti: anche a costo della vita. Il calcolo, si diceva, tra la propria morte e esiti di annientamento del nemico, di affermazione, di onore per sé rimane positivo. Non c'è, secondo gli autori, un tipo specifico di terrorista. Alcuni dei terroristi suicidi erano persone di mezza età, sposati, con figli. In vari casi si è trattato di donne (v. la Cecenia). La realtà è che i terroristi suicidi sono reclutati in una comunità in cui evidentemente esiste una certa domanda di estremismo religioso. Ne consegue che si potranno forse operare riduzioni, ma che è difficile pensare che si possa giungere alla eliminazione del fenomeno.

Un secondo capitolo è dedicato all'*offerta*, che riguarda, nell'ottica dell'economia religiosa, le organizzazioni. Ma anche leader dei movimenti, che sono da considerare come una sorta di imprenditori sociali a capo di strutture ampie e complesse, costose, in cui proliferano sottounità piuttosto autonome l'una rispetto all'altra per ridurre i rischi. I terroristi suicidi sarebbero quindi il risultato di un *processo sociale*. Che prevede il reclutamento, l'interazione con il gruppo, l'addestramento. Il reclutato, la manovalanza cioè, non può non essere responsabile, affidabile: non sarebbe possibile il ricorso a persone instabili, inaffidabili.

In tutto questo discorso la *religione* riprende un suo ruolo centrale. Quando si parla di organizzazione, si intende quindi un'organizzazione religiosa. La religione costituisce la spiegazione principale. È la religione che fornisce carburante (la metafora è degli autori) al mercato dei martiri. Naturalmente, perché dall'offerta si passi all'atto terroristico suicida ci vuole un incontro con una domanda latente.

Si insiste molto, in questo testo, sul fatto che i martiri, i terroristi suicidi cioè sono pochi. Pochissimi. Ma enorme è l'attenzione dei media: proprio per l'eccezionalità. Pochi anche i movimenti che incoraggiano queste scelte: di varie migliaia di movimenti religiosi presenti negli USA, si

ricorda, due soli sono stati i leader carismatici che hanno ordinato omicidi: Jim Jones in Guyana (1978) e David Koresh (1993). Il fatto è che l'attenzione si concentra su pochi gruppi violenti, mentre si ignorano le centinaia di gruppi non violenti.

Procedendo nell'analisi, il testo propone l'esempio del fondamentalismo cristiano, dove si è arrivati, in effetti, all'omicidio, in pochi, tristemente noti casi: contro medici abortisti, soprattutto. Ma il numero degli uccisori e degli uccisi è minimo sia in senso assoluto che in paragone ai tanti che sono contrari all'aborto, che lo vedono come un assassinio. Questo perché «non esistono organizzazioni cristiane attive in modo sistematico sul mercato del reclutamento, dell'addestramento e dell'organizzazione di attività terroristiche anti-abortiste» (p.86). In campo cristiano sembrerebbe esservi una domanda di estremismo religioso cui non corrisponderebbe una offerta adeguata. In ambito islamico invece, secondo questa analisi, l'offerta sarebbe adeguata, nel senso che esisterebbero organizzazioni che beneficiano del sostegno, almeno passivo, di vasti network all'interno della tradizione religiosa in cui militano, addestrano e organizzano i terroristi suicidi.

Si possono avere ipotesi diverse circa l'interpretazione della parola *terrorismo*: qui ci si richiama alla Convenzione Internazionale per l'eliminazione dei finanziamenti al terrorismo votata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 9 dicembre del 1999, secondo cui per terrorismo deve intendersi attività svolte non da Stati o governi per causare morte o gravi danni fisici a civili o a chi non prende comunque parte a un conflitto armato. Scopo: intimidire la popolazione, indurre un governo o uno Stato a determinati comportamenti. Il terrorismo è giudicato sempre illecito, per quanto possa apparire legittimo lo scopo.

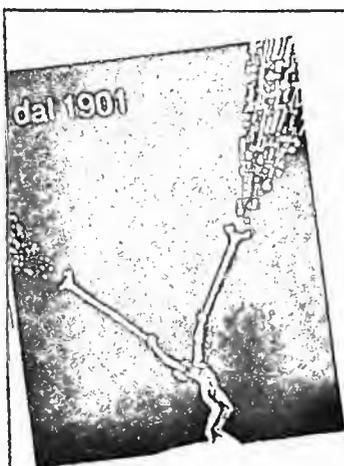
L'esame dell'atteggiamento dell'islam nei confronti del terrorismo suicida è reso più complesso dall'assenza di una gerarchia verticale. Il testo ricorda comunque la posizione legittimante assunta da autorità sciite nel contesto della lotta dell'Iran contro l'Iraq di Saddam Hussein prima, poi nel quadro dello scontro tra sciiti del Sud del Libano e Israele. Dal 1993 poi le «operazioni di martirio» sembrerebbero essere state adottate da Hamās, organizzazione sunnita palestinese, e giustificate da autorità sannite. Gli autori comunque sembrano nutrire dubbi circa alcune opinioni negative e condanne espresse da chi in altri casi avrebbe avallato scelte analoghe. Forse, ipotizzano, si è condannato Bin Laden per lo scarto esistente tra intenzione e azione? La loro ipotesi è che si abbia in ambito islamico un network fondamentalista e ultrafondamentalista più ampio che in altre religioni.

Il terzo capitolo ha per titolo *Combattere il terrorismo dal lato dell'offerta*. Si parte dall'idea che è illusoria l'eliminazione della domanda. Che gli interventi a monte (combattere l'analfabetismo, la povertà ecc.) non bastano: si è detto che non è dalla marginalità che emerge il terrorismo suicida. Ci vorrebbe più democrazia? Ma molti terroristi sono stati reclutati in Germania, in Gran Bretagna. In Marocco. Sarebbe più utile, secondo gli autori, conoscere e studiare meglio il mercato dei martiri e quindi intervenire colpendo l'azienda terrorista. Con infiltrazioni, azioni di intelligence e

anche paralizzando i possibili finanziamenti. Vi sono altre imprese in concorrenza? Vanno aiutate, incrementate, ai fini di un riequilibrio del mercato religioso.

Tutti e due i testi riportano interessanti Appendici. *Il Mercato dei Martiri* riporta la *fatwā* di giustificazione dell'attentato suicida compiuto nel giugno 2000 dalla terrorista cecena Hawa Barayev, di cui forse è stato autore lo *shaykh* saudita Hamūd bin 'Uqla al-Sh'aybī (1925-2002): testo notevole, si ricorda, per la provenienza ma anche per l'ampia circolazione e rilevanza, per la diffusione in Internet, per la legittimazione del terrorismo religioso. L'altro libro, quello sui *Fondamentalismi*, riporta un inquietante testo che, con tutte le diversità del caso, rinvia a una sorta di *veglia d'armi* dell'aspirante terrorista suicida. Si tratta di un testo con riferimenti coranici, *L'ultima notte*, in cui si riprendono i vari passi da compiere per giungere preparati all'azione «per la gloria di Allāh».

Immagino che i pareri in merito a questi libri e alle interpretazioni proposte possano essere di vario tipo: certamente possono suscitare disaccordi oltre che adesioni parziali o totali. Essi hanno comunque il merito, a mio parere, di addentrarsi in un tema difficoltoso, affrontandolo sotto una angolatura interessante e che sembra potere dare alcune indicazioni esplicative. E di riproporre all'attenzione degli studiosi la centralità, ai nostri giorni, della religione.



*Per informarVi su  
ciò che la stampa  
scrive sulla Vostra  
attività o su un  
argomento di  
Vostro Interesse.*

## **L'ECO DELLA STAMPA**

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.  
Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

## Vita in un campo profughi. Oltre un training psico-sociale.

di  
MARIA ESPOSITO\*

### *L'aise*

Nella considerazione della condizione dei rifugiati o degli sfollati e delle possibilità d'intervento su di loro l'attenzione sembra focalizzarsi sui bisogni primari tra i quali, sorprendentemente, solo in seconda istanza viene annoverato quello psico-sociale. È necessario oggi chiedersi quale sia il livello effettivo della qualità della vita in un campo e quale effetto un intervento di supporto psico-sociale, che pure è contemplato in ogni azione umanitaria che riguardi i rifugiati, possa avere sui singoli migranti forzati.

Un elemento di sfiducia e di *epochè*, rispetto all'efficacia di un qualsiasi intervento su popolazioni traumatizzate è senza dubbio costituito dal fatto che l'azione volta a risolvere il disagio provenga, talvolta invasivamente, «da fuori» e si curi poco di rendere quotidiani dei giorni che stentano a restituire ad un individuo la percezione di un vissuto «normale».

La dimensione della cura, come interesse all'umanità che l'altro costituisce, risente dell'istituzionalizzazione della relazione d'aiuto come parte di un programma ufficiale che prevede specifiche attività che, sebbene sempre più spesso vengano definite insieme a rappresentanti della comunità locale che fungono da collegamento tra gli operatori umanitari e i beneficiari dell'assistenza<sup>1</sup>, non riescono sempre a essere, o a essere ricevute come, la risposta ad un bisogno personalissimo del singolo che nella sua peculiarità sta davanti all'operatore umanitario. L'obiettivo fondamentale di un contatto umano mirato, in quel contesto d'emergenza che vuol dire bisogno immediato e materiale ma anche estrema vivezza delle immagini del dolore o cancellazione «anestetica» della realtà, non può non essere la percezione della nuova condizione, per quanto anomala, come di relativo

\* Borsista UN 2004-2005 in Bosnia Erzegovina, cultrice di materia presso la cattedra di Principi e Fondamenti del Servizio Sociale dell'Università degli Studi di Cassino.

<sup>1</sup> AGER A., *Towards an understanding of psychosocial responses to forced migration in Loughry, M & Ager, A. Refugee experience-Psychosocial training module*, Refugee Studies Centre-University of Oxford, Oxford 2001, p. 8.

«agio», come l'occasione di abitare un ambiente che, irrimediabilmente estraneo, non è ostile, conforta invece, in definitiva «si occupa», di chi fugge.

### *Il campo*

Il campo può diventare allora una condizione migliore, un possibile luogo di ripristino della propria sicurezza, della propria libertà di vivere oltre le mere condizioni di preservazione della vita. Il campo e l'assistenza si pongono dunque come elementi di pacificazione personale e comunitaria, come stadi preliminari che preparano al ritorno o al re-insediamento altrove al pieno delle proprie potenzialità; diventano la speranza che la sopravvivenza, traguardo agognato e raggiunto a prezzi altissimi durante il conflitto, può non restare l'unico scopo. Si tratta allora di ristabilire *l'agio*, programmare dei contatti «casuali», incontri e socializzazione quasi-spontanea che non si imponga a chi ha sviluppato diffidenza e scarsa attitudine all'alterità, a individui che, seppur provati dalla guerra, restano profondità fruibili l'uno per l'altro oltre che corpi da proteggere, nutrire e curare.

### *Il colloquio*

Di là dalle definizioni giuridiche e dai diritti riconosciuti agli sfollati, ai rifugiati riconosciuti o di fatto, ai migranti forzati in genere, l'esperienza bellica, il contatto visivo con la morte, lo stupro, la violenza, producono come si è detto un alto grado di diffidenza, un atteggiamento auto-centrato figlio dello stress continuo legato alla possibilità concreta e continua di poter perdere la vita. In ambienti dove la libertà della solitudine e la privacy sono messe in discussione si può sviluppare un *fastidio dell'alterità* che può essere il prolungamento della paura ma anche dell'odio interetnico che ha determinato il conflitto e che da esso è stato acuito.

Il colloquio, che piuttosto si dovrebbe sempre più configurare come ascolto e interazione quasi-amichevole, *soft*, non istituzionalizzata, deve mirare in questa ottica a riabilitare la speranza e la fiducia nell'altro che sta di fronte, o che semplicemente «abita» accanto e che può essere percepito come minaccia o come vicinanza fastidiosa in ambienti fisici sovraffollati in cui spesso le dinamiche intersoggettive riproducono la violenza e la sopraffazione subite «fuori».

Di un approccio puramente clinico-psicologico le stesse popolazioni beneficiarie hanno rilevato la scarsa efficacia<sup>2</sup>, aprendo la strada a un modo di intervento psico-sociale<sup>3</sup>, diffusamente adottato oggi, che enfatizza lo sviluppo delle dinamiche comunitarie tra i rifugiati<sup>4</sup>. Questo approccio tiene

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>3</sup> McCALLIN M., *Understanding the psychosocial needs of refugee children and adolescents* in LOUGHRY M. & AGER A., *Refugee experience-Psychosocial training module*, Refugee Studies Centre-University of Oxford, Oxford 2001 p. 3.

<sup>4</sup> AGER A., *Op. cit.*, p. 6.

in gran conto la dimensione sociale dell'individuo, caricandola di potenzialità riabilitative che spesso prendono corpo in gruppi di discussione sulle esperienze dei partecipanti e lavori di comunità che possono essere organizzati e guidati a costituire, tra l'altro, delle cooperative che rappresentino un'opportunità per un futuro reinserimento sociale e lavorativo dei migranti forzati.

### *Lo scopo*

Nella letteratura si fa riferimento alla specifica sintomatologia (scarso capacità di concentrazione, incubi, difficoltà a dormire, ipervigilanza<sup>5</sup>) del PTSD (*Post-Traumatic Stress Disorder*), definita nel «*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders dell' American Psychiatric Association*»<sup>6</sup> ma è bene domandarsi se siano solo patologie di tale gravità quelle su cui un approccio volto al recupero del benessere deve intervenire.

Quello che qui si propone non è un ritorno alla psicologia pura ma piuttosto una rinnovata e accresciuta attenzione alla dimensione puramente personale e singola che porti alla risoluzione delle difficoltà emotive che, pur costituendo stati non patologici, hanno un impatto notevole sulla *performance* sociale dei traumatizzati.

Più precisamente, un settore nuovo di intervento ma già divenuto imprescindibile è costituito dal ruolo irrinunciabile delle madri che nel rapporto personalissimo ed esclusivo con i propri figli realizzano la relazione d'aiuto più primitiva e meno invasiva; una relazione da cui di fatto dipende in misura considerevole l'impatto che l'esperienza della guerra e della fuga hanno sullo sviluppo dei bambini e degli adolescenti («*The dynamic process of development doesn't hold still and wait for better times and more positive influences*», sostiene McCallin)<sup>7</sup>.

Ciò che appare più salutare per i bambini è la «ricostruzione» (ricongiungimento di famiglie, ricostituzione delle comunità) dell'ambiente distrutto che medi nuovamente tra loro e ciò che viene esperito piuttosto che lasciarli sforniti di tramiti verso un mondo che in più gli si presenta anomalo e ancora sconvolgente<sup>8</sup>. Il ruolo della famiglia nel processo di creazione di un ambiente terapeutico e di cura risulta centrale almeno quanto il ruolo positivo del gioco e della ricreazione<sup>9</sup>, diritti fondamentali del bambino, per la tutela dei quali può svolgere un ruolo significativo anche un'azione che ripristini tra l'altro la capacità di produrre reddito delle famiglie.

<sup>5</sup> AGER A., *Op. cit.*, p. 2.

<sup>6</sup> AGER A., *Op. cit.*, p. 7.

<sup>7</sup> MCCALLIN M., *Op. cit.*, p. 5.

<sup>8</sup> AGER A., *Op. cit.*, p. 7.

<sup>9</sup> MCCALLIN M., *Op. cit.* pag.5 e AGER A., *Op. cit.*, p. 7.

## *Il senso*

L'abbandono, la perdita assoluta, lo sradicamento, possono produrre un abbandono di sé, una rinuncia che blocca la reazione che già stenta a presentarsi se non, più frequentemente, un vero e proprio oblio dell'accaduto. Questo modo di gestire la paura, la nudità di fronte a una sfida, che sembrerebbe già enorme se si potesse contare sui familiari, sugli amici e su volti fidati, diventa più grave nel caso delle madri dei minori. Queste, consapevoli di essere state derubate della propria naturale attitudine a essere genitrici<sup>10</sup>, si trovano di fronte bambini colmi di messaggi non esplicitati che si rivelano con segni talvolta di difficile interpretazione e che rischiano di restare incomprensibili a loro stesse.

La proposta progettuale che si presenta in questa sede, sebbene in forma non ancora cartesianamente «chiara e distinta», è quella di un aiuto alle madri, che non significhi solo supporto ma piuttosto in un'ottica di *empowerment*, interazione, che simuli la verità del rapporto con l'altro che può essere sinonimo di arricchimento e prossimità piuttosto che di minaccia e scontro. Tutto ciò può:

- **alleviare la sofferenza personale,**

- promuovere un'educazione all'alterità che contribuisca a evitare il riproporsi del conflitto e le prepari a interpretare i segni meno evidenti del disagio infantile che le circonda, sia che tali segni provengano dai loro figli o sia che invece siano veicolati dai figli altrui.

Questi obiettivi dovranno rientrare in un progetto che avrà come finalità ultima la ri-costruzione di una percezione dell'altro uomo come qualcosa che «ci» riguarda, il ripristino della percezione dell'appartenenza a un gruppo, a una *società* che non si esaurisce in un *mero sé*, sminuito e bloccato dalla preoccupazione per la sopravvivenza e dal pericolo di vita.

<sup>10</sup> Testimonianza raccolta dal C.I.R. – Consiglio Italiano per i Rifugiati, *Non posso tornare indietro*, regia di Laura Pacelli.

## Bibliografia

- AGER, A., *Towards an understanding of psychosocial responses to forced migration* in Loughry, M & AGER, A. *Refugee experience - Psychosocial training module*, Refugee Studies Centre - University of Oxford, Oxford 2001.
- AGER, A., *Programming and evaluation for psychosocial programmes* in LOUGHRY, M & AGER, A. *Refugee experience - Psychosocial training module*, Refugee Studies Centre - University of Oxford, Oxford 2001.
- BRYCE, C.P., *Stress management in disasters*, Program on Emergency Preparedness and Disaster Relief – Pan American Health Organisation (PAHO) – Washington D.C. 2001.
- MCCALLIN, M., *Understanding the psychosocial needs of refugee children and adolescents* in Loughry, M & AGER, A. *Refugee experience - Psychosocial training module*, Refugee Studies Centre - University of Oxford, Oxford 2001.
- UNHCR, *I rifugiati nel mondo – cinquant'anni di azione umanitaria*, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per L'Informazione e L'Editoria, Roma 2000.
- UNPD – Bureau for Crisis Prevention and Recovery (BCPR) *Gender approaches in conflict and post-conflict situations (+ annexed CD-ROM)* – New York 2002.
- C.I.R. – Consiglio Italiano per i Rifugiati, *Non posso tornare indietro*, regia di Laura Pacelli.
- In particolare sui rifugiati iracheni: <http://www.unicef.org/http://www.unhcr.ch/cgi-bin/texis/vtx/home>

## IL POLITICO

### RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE

Fondata da Bruno Leoni

Direttore: Pasquale Scaramozzino

205

(gennaio-aprile 2004)

Tommaso Edoardo Frosini, *Premierato e sistema parlamentare*.

Daniela Piana, *Il Leviathano sul letto di Procuste. Una lettura critica del trattato costituzionale dell'Unione Europea*.

Emanuela Ceva, *Le molte facce del pluralismo. Un approccio procedurale*.

Maria Luisa Cicalese, *Il liberalismo di Croce negli anni '20*.

Donatella Bolech Cecchi, *La Germania in Europa*.

*La riforma del titolo V della Costituzione*

(Scritti di Luca Antonini, Pietro Giuseppe Grasso, Danilo Castellano, Giuditta Matucci, Francesco Rigano, Vittorio Gasparini Casari, Giovanni Cordini, Francesco Ciro Rampulla, Franco Gilioli, Livio Pietro Tronconi).

*Recensioni e segnalazioni*

---

ANNO LXIX

N. 1

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella Postale 207, 27100 Pavia, E-mail: [ilpolitico@unipv.it](mailto:ilpolitico@unipv.it)  
Amministrazione: Dott. A. Giuffrè, Via Busto Arsizio, 40, 20151 Milano

# CRONACHE E COMMENTI

## A proposito de *Il codice da Vinci*

*È un thriller avvincente, quello di Dan Brown (Il codice da Vinci, tr. It. Di R. Valla, Mondadori, Milano 2003; The Vinci Code, 2003). Che invoglia alla lettura. Ricco di colpi di scena, di fughe affannose, di inseguimenti da parte della polizia francese, di quella inglese. Vi compaiono Vaticano e Opus Dei, arte e esoterismo. Inizia con un inspiegabile assassinio: quello di un prestigioso curatore del Louvre, che sarà trovato nella posizione del pentacolo (abbinato a Venere, dea della bellezza e dell'amore), con strane scritte accanto. Il pentacolo, in questo caso, sarà il primo di una serie di simboli che dovrà decifrare un docente di Harvard, Robert Langdon, che verrà sempre più coinvolto in un'avventura mozzafiato, insieme alla nipote del curatore assassinato, un'esperta di crittografia.*

*Risolvendo messaggi densi di enigmi, i due scoprono che in ballo ci sono la visione stessa, i fondamenti della credenza cristiana. Compare la storia dell'Ordine dei Templari e soprattutto viene ripresa la narrazione dell'antica ricerca del Santo Graal, che tutti ritengono essere la coppa in cui Giuseppe di Arimatea aveva raccolto il sangue di Cristo. Qui invece a poco a poco si scopre una realtà diversa: una società segreta, il «Priorato di Sion», avrebbe custodito nei secoli il segreto del Santo Graal (che forse, a ben vedere, andrebbe scritto in modo diverso: Sangreal o Sanguè Reale). Il testo ricostruisce una storia segreta, espunta dalla chiesa istituzione: quella di un Gesù uomo che diviene a un certo punto, molto dopo la sua morte, figlio di Dio. Di un Gesù sposo di Maria Maddalena, che non è affatto una prostituta redenta ma una donna della Casa di Beniamino e quindi, scrive Dan Brown e afferma un grande esperto del Santo Graal o Sangreal, di ascendenza reale (p. 291). A lei, non a Pietro, Gesù avrebbe affidato la chiesa. Maddalena sarebbe stata incinta, al momento della morte di Cristo. Da questa unione sarebbe nata una figlia: e gli ultimi eredi di questo sangue reale sarebbero ancora in vita. Un segreto protetto dal curatore del Louvre, da altri del Priorato di Sion con il sacrificio della vita, in attesa dei tempi giusti, forse, per la rivelazione. Che del resto sarebbe stata anticipata da pittori, scrittori. Uno dei primi nomi che balzano fuori quando si toccano queste vicende è quello di Leonardo da Vinci: messaggi segreti sarebbero celati ne La Gioconda, ne L'ultima cena. Segreti rispetto alla massa, ma non per chi sa leggere...Né Leonardo sarebbe stato il solo grande artista al corrente del segreto: Botticelli, Poussin, Bernini, Mozart, lo stesso Victor Hugo avrebbero lasciato tracce delle loro conoscenze in merito: decifrabili da chi sa vedere.*

*Compaiono, si diceva, diversi simboli, tra cui, inevitabilmente, la rosa: l'espressione sub rosa ha sempre rinviiato alla segretezza, e la rosa è un simbolo rilevante in questa ricerca (è strano anzi che l'autore, che sul tema si sofferma a lungo, non abbia ricordato che la rosa è spesso andata ad ornare i confessionali: proprio per sottolineare il segreto della confessione).*

*Il testo quindi propone una reinterpretazione degli antichi miti della cerca e del Santo Graal, che qui è l'antico simbolo della femminilità (la coppa), de «il femminino sacro e la dea»<sup>1</sup>; discute una chiesa istituzione che con il Concilio di Nicea avrebbe rivisto alcune fondamentali credenze: lo studioso inglese Teabing, spiega infatti ne Il codice da Vinci che lì*

*...si discussero molti aspetti del cristianesimo, che furono decisi attraverso un voto: la data della Pasqua, il ruolo dei vescovi, l'amministrazione dei sacramenti e, naturalmente, la divinità di Gesù<sup>2</sup>.*

*Ho letto anche il testo di Bart D. Ehrman, La verità sul codice da Vinci (sottotitolo: «Un grande storico svela tutti i segreti del libro che ha affascinato il mondo»), anch'esso tradotto in italiano e pubblicato dalla Mondadori, uscito nel 2005<sup>3</sup>. L'autore è Direttore del Dipartimento di Studi religiosi dell'Università del North Carolina, è autore di numerosi scritti sulla chiesa delle origini. Spiega, nella Introduzione, di aver letto con grande interesse Il codice da Vinci di Dan Brown, di essere stato catturato dalla avvincente trama del romanzo. Tuttavia, da storico attento, rileva durante la lettura affermazioni dubbie, veri e propri errori:*

*Se l'autore avesse fatto qualche ricerca in più, sarebbe stato in grado di costruire con precisione le premesse storiche del suo racconto senza comprometterlo in alcun modo<sup>4</sup>.*

*E segnala i principali errori storici: tra questi, la non veridicità dell'asserzione secondo cui prima del Concilio di Nicea Gesù sarebbe stato considerato un profeta mortale; il fatto che Costantino non ha affatto commissionato — come si sostiene ne Il codice da Vinci — una «Nuova Bibbia» che occultasse i riferimenti ai tratti umani di Gesù, ecc.*

*Una delle più puntuali confutazioni riguarda la figura di Maria Maddalena. La quale, scrive Bart D. Ehrman, sarà forse anche stata una discendente della Casa di Beniamino, ma nulla lo dimostra. E anche se lo fosse stata, non per questo sarebbe stata una discendente di Davide e, quindi, di stirpe reale. Nulla dice che fosse incinta al momento della morte di Gesù, né che fosse più di una persona da lui salvata, divenuta sua seguace. Scriver Ehrman:*

<sup>1</sup> D. BROWN, *Il codice da Vinci*, Mondadori, Milano 2003, p. 279.

<sup>2</sup> Prima, quindi, Gesù sarebbe stato visto come uomo. Cfr. D. BROWN, *Il codice da Vinci* tr. cit. p. 273.

<sup>3</sup> B. D. EHRMAN, *Truth and Fiction in the Da Vinci Code*, copyright University Press, Inc. 2004).

<sup>4</sup> BART D. EHRMAN, *La verità sul codice da Vinci*, tr. cit., pp. 4-5.

*Ma la realtà, nonostante le dichiarazioni di Teabing (lo studioso del Santo Graal che compare ne Il codice da Vinci; ndr.), è che nessuna delle fonti antiche di cui disponiamo rivela che Gesù era sposato, tanto meno con Maria Maddalena. Tutte queste affermazioni si basano su moderne ricostruzioni romanzesche della vita di Gesù, che a loro volta non tengono conto delle testimonianze giunte sino a noi<sup>5</sup>.*

*Bart D. Ehrman ha indubbiamente ragione nel puntualizzare vari errori interpretativi e storici presenti nel Codice da Vinci. È vero anche però, ed è bene ricordarlo, che Dan Brown ha scritto una breve premessa in cui, come molti autori di romanzi, spiega che il suo non è da prendere troppo sul serio:*

*Questo libro è un'opera di fantasia. Personaggi e luoghi citati sono invenzioni dell'autore e hanno lo scopo di conferire veridicità alla narrazione. Qualsiasi analogia con fatti, luoghi e persone, vive o defunte, è assolutamente casuale.*

*È anche da ricordare però che il romanzo di D.B. Brown si apre, dopo una dedica alla moglie, con una dichiarazione che sembra inversa e contraria rispetto a quanto sopra riportato:*

*Il priorato di Sion — società segreta fondata nel 1099 — è una setta realmente esistente...Tutte le descrizioni di opere d'arte e architettoniche, di documenti e rituali segreti contenute in questo romanzo rispecchiano la realtà<sup>6</sup>.*

*Ehrman si è quindi evidentemente allarmato, non senza qualche ragione, anche in relazione forse al successo internazionale de Il codice da Vinci, che dopo mesi dalla pubblicazione e dalla distribuzione nelle librerie è ancora uno dei più venduti best seller: e bene ha fatto a dar conto di più esatte e corrette interpretazioni storiche a riguardo dei temi presenti nel romanzo di Dan Brown.*

*Le avvertenze dello storico del cristianesimo, gli interventi di molti altri studiosi hanno dimostrato senza alcun dubbio che la parte storico religiosa del romanzo è debole. Non hanno però spiegato i perché di un così grande successo internazionale.*

*Cosa vorrà dire questo successo? Forse, bisogna affermare che il fascino di certe antiche tradizioni storico-religiose è ancora vivo, che il libro deve avere toccato alcune corde profonde. Quali? Ci sono molteplici elementi, a mio parere, da tenere presenti. In primo luogo, il filone della ricerca del Santo Graal, qui reinterpreted in relazione a vaghe credenze in un antico «culto della dea», nella «sacralità femminile perduta». Ora è noto che ancora ai nostri giorni vi è un certo interesse ricorrente per i miti di Re Artù e dei cavalieri della Tavola Rotonda, per le vicende di Sir*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>6</sup> DAN BROWN, *Il codice da Vinci*, tr. cit., p. 9.

Gawain e il Cavaliere Verde<sup>1</sup>, per un oscuro e romanzato Medio Evo: Umberto Eco docet. Esistono altresì storici dell'arte, etnologi e antropologi che hanno studiato il mito della Grande Madre, che ogni tanto torna a essere riproposto in dotti studi, in meno impegnate trasmissioni televisive. Si tratta di tematiche che fanno parte, in qualche modo, dell'immaginario collettivo occidentale. Dan Brown le ha messe insieme, creando un libro fortunato. Che è inesatto per larga parte con riguardo alle origini del cristianesimo, ma risponde tuttavia per certi tratti a un sentire popolare molto diffuso. Penso, in particolare, alla questione del supposto matrimonio tra Gesù e la Maddalena, di cui non si ha notizia su piano storico: eppure si tratta di una credenza diffusa sul piano della religiosità popolare. Ricordo che ormai molti anni addietro, quando per la prima volta mi sono recata a Vallepietra, nei pressi di Subiaco, per la festa della Santissima Trinità, verso le sei di mattina, dopo una nottata passata a salire le pendici del Monte Autore, con molti pellegrini ho assistito al Pianto delle zitelle. Nella sacra rappresentazione, la Maddalena non sa darsi pace per la morte di Gesù: piange in lui il maestro, ma anche l'amante, lo sposo. Si interroga su cosa mai abbia fatto, perché Gesù l'abbia dimenticata, sulla croce. Le parole del Pianto sono, in merito, chiarissime:

Ohimè! Per le mie colpe è morto in croce  
Tra due ladroni il figlio di Maria  
Ed io non scoppio pel dolore atroce?

...

Ahi lassa! Son finiti i miei disegni  
Amor mio, più non m'ami, ah! duolo atroce,  
a chi la tua discepola consegnì?  
Nel testamento tuo fatto alla Croce,  
la Madre col discepolo chiamasti,  
Pur del ladron allor ti ricordasti  
E promettesti a quello il Paradiso,  
sol di me peccatrice ti scordasti!  
Alzasti al Padre tuo lo smorto viso,  
pregasti per li tuoi crocefissori,  
scusasti d'ignoranza chi ti ha ucciso,  
di me nulla pensasti, ah! che dolori!  
Eppure ero tua amante e tu mio Sposo:  
qual mio peccato ha sciolto i nostri amori?  
Mortali, è fra di voi alcun pietoso,  
che m'apra il petto e mi trafigga il core?...

Maria, come spesso fanno le suocere, interviene non senza una certa asprezza, esortando la Maddalena a frenare il suo dolore ardente: solo lei, Maria, deve piangere amaramente, ché piange la morte del Figlio.

Nella tradizione popolare, nell'immaginario collettivo hanno pesato, immagino, i bei capelli sciolti della Maddalena con cui lei, con atto di

<sup>1</sup> V. Sir Gawain e il Cavaliere Verde, Adelphi, Milano 1990 (1986; Sir Gawayn and the Grene Knyght).

*umiltà e tenerezza, non senza una vena di sensualità, asciuga i piedi del suo amato signore: Dan Brown non ha inventato nulla, ha solo raccolto e reinterpretato miti, credenze popolari evidentemente ancora vive e presenti.*

*Penso quindi che sia certamente giusto puntualizzare gli errori teologici e storici de Il Codice da Vinci. Ma credo anche che servirà a poco, perché i piani chiamati in causa dal libro sono altri. Non penso, per meglio dire, che un credente possa essere messo in crisi dal libro di Dan Brown, che metta in discussione la sua fede perché ne Il codice da Vinci si parla di Vangeli espunti, di una divinità affermata non durante la vita di Cristo ma dopo. Perché si parla di un matrimonio con la Maddalena, di una «progenie regale».*

*Nel testo si attaccano, apparentemente con grande durezza, il Vaticano, l'Opus Dei. Ma anche qui temo vi siano dei fraintendimenti: l'attacco non va a fondo, poiché in realtà non è chiamata in causa l'Opus Dei in relazione a scelte di potere, a influenze indebite esercitate, a denaro profuso per il proprio rafforzamento: tutto si riduce a un vescovo che ha peccato di presunzione e ha sbagliato, a un seguace che compie atti eccessivi e assurdi di mortificazione, di autoflagellazione e che obbedisce a ordini impartitigli da uno sconosciuto di cui gli è stato detto che può fidarsi, anche se contrari all'etica cristiana (si tratta di uccidere alcune persone): presume si tratti di atti che aprano la via al trionfo della chiesa e dell'Opus Dei. E del resto si tratta di un personaggio che ha avuto un'infanzia spaventosa, che non è dotato di tutte le sue facoltà... Mutatis mutandis, un po' come quando le reti di Berlusconi criticano il leader per la bandana estiva sul capo, o per il rialzo nelle scarpe: ma si guardano bene dal discuterne le opzioni, i comportamenti politici.*

*C'è inoltre da augurarsi che anche in un'epoca distratta come quella in cui stiamo vivendo nessuno consideri un romanzo come una valida e ineccepibile fonte documentaria sulla chiesa delle origini, da interiorizzare in maniera acritica.*

*A me sembra che il successo del romanzo, al di là, nonostante le sue fragilità, le sue inesattezze (tra l'altro, la caratterizzazione dei personaggi è piuttosto schematica, poco credibile, così come la scansione dei tempi), sia da ricondursi al desiderio di re-*incantamento che non da oggi mi sembra sia presente nelle società occidentali; società certo tecnologicamente provvedute, che hanno indubbiamente risentito della secolarizzazione. Eppure, pronte a subire, a cercare il mistero, a esprimere un'ansia di sacro che stupisce il lettore attento, ma che anch'essa caratterizza i nostri scettici tempi.**

# SCHEDE E RECENSIONI

LAROUSI AMRI, *La femme rurale dans l'exploitation familiale*, L'Harmattan, Paris 2002.

Amri, sociologo dell'Istituto Superiore di Scienze Umane dell'Università di Tunisi, ha portato a termine con questo suo ultimo lavoro un'indagine empirica di grande interesse scientifico. Il gusto per la ricerca sul campo, unito a un solido impianto teorico e metodologico, consente all'autore di trasformare lo studio di un caso specifico — le trasformazioni in atto da tempo nel mondo rurale del Nord-Ovest della Tunisia — in un'analisi di più ampio respiro. L'indagine, infatti, s'inserisce in un progetto teorico che Amri ha a cuore: una sociologia delle fratture, attenta alla dialettica fra i cambiamenti socio-economici e le resistenze culturali, fra la modernizzazione forzata e indotta dall'alto, da un lato, e le forme spontanee, dal basso, per ricomporre equilibri sociali minacciati dal nuovo che avanza, dall'altro. Studiando com'è cambiata la struttura socio-economica della campagna tunisina, sotto la pressione delle riforme agrarie volute dai governi, Amri ci mostra che impatto esse hanno sui legami sociali e sull'assetto dei ruoli sociali tradizionali. In particolare, l'occhio dell'osservatore si focalizza sui processi d'erosione del doppio legame di fedeltà che univa il mondo contadino alla terra e al *sangue* (al sistema di parentela): alla terra, a volte ostile, per trarre da essa tutte le risorse essenziali per sopravvivere, per un verso, e alla famiglia estesa, per un altro, come regolatore della solidarietà sociale e della divisione sociale del lavoro.

I risultati della ricerca sul campo sono originali perché Amri non si limita a restituirci, nelle cinquecento e più pagine del volume, un affresco, vivo e detta-

gliato, della condizione della famiglia contadina, ma ci mostra il ruolo centrale della donna nei processi di trasformazione e adattamento alla modernizzazione in agricoltura. Di fronte all'avanzare dei mutamenti economici che alterano l'assetto tradizionale del modello di sfruttamento della terra e d'auto-sussistenza familiare, le donne rurali giocano un ruolo fondamentale nell'invenzione, quotidiana e spontanea, di modalità di resistenza che consentono di salvaguardare, entro certi limiti, la sopravvivenza stessa dei legami sociali centrati sulla famiglia estesa. Amri ci mostra come non si tratta tanto di una mediazione impossibile fra la coppia — ormai obsoleta nel linguaggio delle scienze sociali — tradizione e modernità, quanto piuttosto della specificità del sapere e del potere femminile nel gestire la transizione inevitabile verso il nuovo, senza lasciare che il nuovo laceri completamente il sistema dei valori che la donna riesce ancora a trasmettere nella società locale. La donna, insomma appare ancor oggi un pivot fondamentale per ammortizzare i colpi e le fratture che la modernizzazione accelerata produce nel vissuto quotidiano, così come negli equilibri più strettamente economici. L'analisi è perciò volutamente minuziosa, accurata, per cogliere, dietro le numerose cifre sull'estensione della proprietà coltivabile e le percentuali dei raccolti annuali, i sentimenti, le incertezze, la fatica quotidiana per mantenere saldi alcuni legami affettivi che s'intrecciano attorno a ciò che rimane dell'istituzione famigliare, da parte della donna rurale. Così ad esempio, lo stesso rapporto con la natura — le piante, gli alberi, le erbe officinali — che la donna continua ad avere, è improntato non solo al duro lavoro dei campi, ma anche a una sapienza antica, che rileva dal mondo magico-religioso

popolare, di cui la donna continua a essere depositaria.

Infine, un'ultima annotazione sulla metodologia che Amri ha scelto di utilizzare. È apprezzabile l'intelligente *mix* di metodi quantitativi (tipici di una survey di vasto respiro e frutto di uno studio di comunità) con quelli qualitativi. L'operazione di tenere sotto controllo, allo stesso tempo, i dati raccolti, ricorrendo sistematicamente a strumenti d'analisi quantitative e qualitative, è riuscita, perché la quantità non è, per così dire, lasciata a se stesso; essa è, invece, costantemente integrata con osservazioni e testimonianze che riescono a «far parlare» i dati aggregati, illuminandoli, restituendoci così un'immagine a tutto tondo di un mondo non molto conosciuto dagli scienziati sociali della Riva Nord del Mediterraneo.

Un libro, in conclusione, questo di Amri, importante, che s'inserisce certamente in una solida tradizione di studi sociologici e antropologici diffusi nel Maghreb, ma che aggiunge nuove conoscenze a una realtà in movimento, al cui centro vediamo un soggetto, la donna rurale tunisina, che rappresenta ancora oggi un capitale sociale dinamico e strategico per uno sviluppo senza drammatiche fratture.

ENZO PACE

FRANCESCO MAGNELLI, *Vinsanto in terra di Arezzo. Cenni di una filosofia naturale e di un'etica della vite e del vino*, Identità Toscane, Provincia di Arezzo 2004, p.54.

Il vinsanto come valore simbolico di una tradizione antica, in virtù della quale i contadini producono ancora vino nella terra dei loro antenati: è questo il tema della ricerca di carattere socio-antropologico condotta da Francesco Magnelli nelle aree del Valdarno aretino e del Casentino, in Toscana. Nell'Introduzione, Vittorio Dini ricorda con tono

evocativo il tema di una memoria antica rurale, a rischio di oblio, che lega inestricabilmente i contadini alla terra produttrice del noto vinsanto. L'attenzione alla «filosofia popolare» di vita acquista così la funzione di valorizzazione e comprensione di una memoria che è garanzia di un'appartenenza a una terra; essa è anche, allo stesso tempo, testimonianza di un rapporto quotidiano con la natura, che deve essere riscoperto come esempio di comunicazione tra individui e ambiente.

Il lavoro di Magnelli è suddiviso in due parti, che trattano rispettivamente le aree del Valdarno Aretino e del Casentino. La descrizione del paesaggio rurale accompagna la narrazione, di tono letterario, che dà spazio a racconti di memoria collettiva contadina e a descrizioni di tecniche tradizionali di vinificazione. Al centro il ricco immaginario simbolico legato al vinsanto, di cui sono popolate memorie e detti popolari citati dall'autore, quali «co' i vinsanto e i cantuccini s'accontentano vecchi e cittini» e «a' ipprete 'un lo fa sapere come l'è bono i' vinsanto con le mele». I racconti dei contadini intervistati mostrano come il vinsanto faccia parte della memoria collettiva della zona, e come gli vengano attribuite virtù addirittura magiche, salutari e curatrici, evocate dalla formula del «vinsanto stregato e santo». I miti più diversi, tramandati oralmente, testimoniano le proprietà magiche del vinsanto e i miracoli di cui il nettare è stato protagonista: presso le famiglie casentinesi, le vecchie massaie lo usavano per inumidire le labbra del neonato e il capezolo delle madri, nella convinzione che questa operazione allontanasse le streghe e tenesse gli angeli vicini alla culla.

Racconti popolari, attentamente riportati dall'autore e citazioni di altri studi sulle zone della Toscana arricchiscono un percorso nel quale siamo idealmente condotti durante la lettura, immaginando le colline e i vitigni di cui è ricca la zona aretina. Come ogni elemento simbolico, che rivive nei racconti mitici, anche il vinsanto è al centro di numerosi

rituali, che l'autore descrive con ricchezza di particolari: ciò accade anche in occasione di feste e cerimonie religiose, di cui viene dato conto da narrazioni di memoria orale a volte accostate a fonti storiche. Sono numerosi gli episodi legati a personaggi di famiglie locali note, il che sta a testimoniare quanto siano diffuse le tradizioni familiari. Inoltre, alcune proprietà di famiglie nobili locali sono oggi aziende agricole note dove, come afferma Magnelli, «la conoscenza professionale si aggiunge ad un'intelligente valorizzazione culturale delle memorie locali e familiari».

Il testo si chiude con alcune riflessioni dell'autore sulla cultura contadina, con rimandi di natura autobiografica. Acutamente, si nota come la ritualità ripetitiva del modo di vivere e pensare contadino costituiscano in effetti, ogni volta, una reinvenzione del rapporto natura-cultura; anche le innovazioni tecniche del lavoro sono sempre, inevitabilmente, inserite in un contesto preesistente che le modella secondo la sua tradizione e la sua cultura.

VALENTINA GRASSI

GRAZIELLA PARATI, BEN LAWTON (a cura di), *Italian Cultural Studies*, Bordighera Press, BocaRaton (FL) 2001, pp. 247.

Il Ventesimo secolo è stato senza dubbio un periodo estremamente produttivo per la ricerca di quanti si occupano di *cultural studies*. Grazie alla produzione di studiosi come Granisci, Asor Rosa, De Martino, Dal Lago, Pasolini, Passerini, Portelli e Eco, i *cultural studies*, in generale, e gli *Italian Cultural Studies*, in particolare, sono riusciti a conquistare un loro spazio di ricerca, che si caratterizza per l'intento di descrivere, analizzare e interpretare le *pratiche culturali* attraverso un approccio multidisciplinare.

Graziella Parati e Ben Lawton propongono una riflessione sul ruolo dei

*culturale studies*, considerandoli un campo interdisciplinare: una mistura tra pratica e teoria. Il lavoro proposto dai due autori è un progetto nato dai dibattiti consumati durante un symposium recentemente svoltosi a Dartmouth; e ha come obiettivo quello di dimostrare, attraverso la raccolta di saggi scritti da chi da anni si occupa di *cultural studies*, che la cultura è un'unione di strategie intersecanti, nonché il risultato di continue inter-relazioni. La prima sezione del libro presenta delle osservazioni generali e teoriche sull'importanza di considerare la pratica dei *cultural studies* come una disciplina che riguarda gli studiosi da un duplice punto di vista: quello concernente la ricerca e quello inerente all'insegnamento. L'autrice del primo saggio, Irene Kacandes (docente di German Studies al Dartmouth College), si chiede sin dal principio come può una studiosa della letteratura tedesca contribuire a un volume dedicato agli *Italian Cultural Studies*. In una lapidaria risposta individua la vera sfida che mette in atto chi si occupa in generale di *cultural studies*: una studiosa di letteratura tedesca può dimostrare, all'interno di un dibattito sulla cultura italiana, che effettivamente non possiamo intendere la ricerca come un mondo culturale chiuso in rigidi confini. Tuttavia, non si può concepire lo studio dei *cultural studies* come una semplice attitudine multidisciplinare, la Kacandes denuncia la forte esigenza di individuare una metodologia nuova e efficace, che abbia come punto di fuga la realizzazione della pace nel mondo. Solo la pace può essere una vera sfida. Numerosi avvenimenti accaduti di recente, dalla perpetrazione dei genocidi in Rwanda e in Kosovo, ai molteplici omicidi razzisti negli Stati Uniti, o persino alle proteste contro l'elezione di qualche anno fa di una Miss Italia nera, mettono in evidenza come le resistenze al pluralismo sociale sono radicate a diversi livelli nelle coscienze individuali. Lo sviluppo di progetti relativi ai *cultural studies* può contribuire allo sman-

tellamento della concezione razzista monoculturale e alla rilettura dei fondamenti culturali di ogni società.

In linea con tale approccio si inserisce l'analisi proposta da Rebecca West, la quale sottolinea lo scontro che sta avvenendo tra la letteratura italiana in senso ortodosso e il crescente interesse verso i *cultural studies*. La studiosa ricorda una vicenda che ha segnato fortemente il suo pensiero scientifico: agli inizi degli anni Settanta propose come sua tesi di Dottorato di Ricerca un'analisi delle opere di Elsa Morante, la proposta fu respinta, nessuno aveva mai pensato di studiare autori così poco importanti. Evidentemente, l'egemonia degli autori, soprattutto maschili, conosciuti e considerati dalla critica era (e forse lo è ancora?) imperante. Per tale motivo, la West somma all'importanza di un'analisi interdisciplinare l'esigenza di un approfondimento di genere; che tenga presente la necessità di esplorare i punti di intersezione che si stabiliscono tra le *metodologie tradizionali* e le *teorie correnti*, anche quando la riconciliazione tra due approcci può apparire anacronistica e impossibile. Secondo la studiosa sono sette le domande alle quali bisogna urgentemente rispondere: 1) come dobbiamo definire i *cultural studies* (anche in relazione con la letteratura «classica»)?; 2) come dobbiamo definire la letteratura e quali testi dobbiamo escludere o includere in questa nostra denominazione?; 3) cosa significa proporre «un'autoriflessione»?; 4) esistono già delle specifiche metodologie da preservare o proporre per lo studio dell'analisi letteraria?; 5) come possiamo eludere le diffidenze verso i lavori delle nuove generazioni?; 6) cosa si deve pensare sul ruolo che sta assumendo la letteratura a fronte delle nuove invenzioni tecnologiche?; 7) la letteratura ha una funzione epistemologica e etica, e se così fosse, cosa la distingue in modo netto dalle altre forme di espressione e di comunicazione?

Maria Galli Stampino, autrice del terzo saggio della prima sezione del volu-

me, indica una strada da percorrere per chi volesse individuare il campo di analisi dei *cultural studies* (quindi, anche per coloro i quali volessero tentare di rispondere alle domande di Rebecca West). La Stampino afferma che i *cultural studies* sono intellettualmente diversi rispetto agli approcci del passato in due diversi modi: rispetto alla profondità (*depth*) e all'ampiezza (*width*) del loro campo di indagine. La profondità è intesa come sinonimo di complessità, mentre l'ampiezza si riferisce alle inevitabili influenze inter e intra culturali. Quindi risulta pressoché inverosimile il volere stabilire un autore «maggiore» o «minore», così come è assurdo discutere di arte «maggiore» o «minore». Sulla stessa linea di pensiero interviene anche Joseph Buttigieg che, descrivendo l'opera *Ritorno a De Sanctis* di Antonio Gramsci, sottolinea come il pericolo e la preoccupazione tutt'oggi imperante sia quella di prevenire quelle ideologie che cercano di incatenare il pensiero a sistemi fortemente dogmatici. Anche Nicoletta Pireddu, concludendo la prima parte del testo, ricerca le radici degli *Italian Cultural Studies*. Oltre a tenere presente Gramsci, il saggio propone un'interessante approfondimento del pensiero di un padre dell'antropologia italiana, Paolo Mantegazza (1831-1910), che per primo esaltò l'importanza *culturale* dell'invenzione della macchina fotografica, prevedendone l'uso universale che da lì a poco se ne sarebbe fatto. Rispetto alle istanze proposte dagli studiosi dei *cultural studies*, Mantegazza fu il precursore dell'importanza da attribuire ai simboli e alle espressioni folkloristiche, da non considerare come forma espressiva minoritaria.

La seconda sezione del volume raccoglie contributi estremamente diversi nel loro genere, che, tuttavia, corrispondono a un unico comune denominatore: sono riflessioni sulla pratica degli *Italian Cultural Studies*. Adrian Radolph apre questa seconda parte discutendo il valore politico e sociale del *David* di Donatello in una chiave di analisi di tipo

interdisciplinare. Secondo l'autore i *cultural studies* sono in grado di creare un nuovo spazio di mediazione tra i concetti contemporanei e i ricordi del passato, uno spazio multiprospettico che impedisce l'omologazione e la staticità di pensiero.

La costruzione dell'identità degli italiani che viaggiano per l'Europa è ricomposta da Nathalie Hester attraverso la lettura di due libri scritti nel XVII secolo: *Viaggio settentrionale* (del 1700) di Francesco Negri e *Viaggi per l'Europa* (del 1693) di Giovanni Francesco Gemelli Careri. Entrambi i lavori sottolineano la consapevolezza degli autori nel riconoscersi rispetto agli altri come degli italiani, sebbene a quel tempo non esistesse di per sé la nazionalità italiana.

Tornando all'attualità, Sandra Carletti presenta un'analisi statistico-sociale del mercato del libro in Italia. Analizzando alcuni dati dell'ISTAT, con sorpresa dell'autrice gli italiani, sebbene siano «un popolo di poeti, santi e navigatori», non sono certamente «un popolo di lettori». La Carletti attribuisce la responsabilità di questo debole trasporto verso la lettura al fragile sistema scolastico italiano, che, cristallizzato nei suoi doveri culturali, propone noiose antologie, troppo spesso elaborate per verificare le carenze grammaticali e linguistiche dei giovani lettori. Agli studenti vengono proposte letture di testi scritti nel lontano passato che, se pur fondamentali e importanti per la loro formazione, non restituiscono al giovane lettore una semplice e immediata identificazione nel racconto. Per tale motivo la Carletti propone di affiancare a queste letture classiche delle proposte di testi contemporanei che diano la possibilità allo studente di assaporare il gusto del leggere. Non dimentica, infine, il ruolo delle famiglie, che comunque, secondo la studiosa, hanno una responsabilità minore rispetto alla scuola: sono per primi i genitori delle nuove generazioni a essere *deboli* lettori, a loro volta eredi di un cagionevole sistema educativo.

L'immagine della famiglia e l'importanza del suo ruolo nella società è messa in risalto soprattutto nell'intervento di Sarah Patricia Hill, la quale fa riferimento a un film del 1933 realizzato da Alessandro Blasetti. Il film, dal titolo 1860, descrive le vicende di una famiglia siciliana durante il periodo della *spedizione dei Mille*. L'intento del regista era quello di delineare le caratteristiche portanti della famiglia nel periodo fascista, riferendosi alle gesta patriottiche di una famiglia del 1860. Attraverso una minuziosa decostruzione delle sequenze del film e individuando i cliché più utilizzati da Blasetti, la Hill evidenzia il potere delle immagini nella realizzazione e comunicazione di valori culturali. La stessa forza può essere attribuita anche alla musica. Mediante una riflessione sul fenomeno musicale di Andrea Bocelli, Norman Bouchard ripensa il processo di costruzione dell'identità culturale degli italiani. Ripercorrendo la vita personale e artistica del tenore, si scopre come la sua produzione travalichi le esigenze del mercato capitalistico globale per rispondere alla necessità di dare voce al pluralismo dell'*Italianità* o dell'*Italianness*.

L'immediatezza e la forte incisività attribuita alla musica viene sottolineata anche da Giancarlo Lombardi, che con il suo saggio *Sciascia, Moretti and Tuca Tuca* ci accompagna nel percorso affascinante e innovativo del suo insegnamento della cultura italiana agli studenti americani del College di Staten Island. Il professor Lombardi crede che per far comprendere in modo più completo possibile la situazione culturale dell'Italia degli anni Settanta, non si può fare a meno di analizzare non solo i grandi scrittori, ma anche le varie forme di ricostruzione immaginaria della società italiana. Per questo, Lombardi ritiene indispensabile proporre ai suoi studenti l'analisi di film, fiction e anche spettacoli di varietà, che nel loro insieme, e supportati dalla lettura di efficaci racconti storici, restituiscono una visione indubbiamente più completa e pluralista

della identità culturale italiana. A fronte di tutto ciò, come dimenticare quindi «*l'estetica del Tuca Tuca e il mito della Carrà*» (172)?

Come nel contributo di Lombardi, anche nel saggio di Marie Orton gli anni Settanta sono al centro dell'analisi proposta. In questo caso, però, si parla di quel periodo come dei famigerati *anni di piombo*. La Orton riporta stralci di interviste rivolte a Mario Moretti (di fatto capo delle Brigate Rosse) da Rossana Rossanda e Carla Mosca, giornaliste de *Il Manifesto*. L'interesse verso la cosiddetta *letteratura di prigione* riguarda in realtà sia terroristi di estrema destra che di estrema sinistra, la Orton considera Moretti solo uno dei tanti esempi di come sia fondamentale lo studio e l'analisi dei testi prodotti da ex terroristi. Leggere le loro storie di vita, nonché le loro considerazioni socio-politiche restituisce al lettore una nuova chiave di lettura, una possibilità di approfondimento culturale e l'occasione di investigare le numerose zone d'ombra della vita sociale italiana.

La seconda sezione si conclude con due saggi, uno di Roberto Maria Dainotto sull'importanza di essere siciliani, l'altro di Daniela Orlandi sugli scritti prodotti da donne coattamente rinchiusi in ospedali psichiatrici. Quest'ultimo saggio ci restituisce alcuni pensieri annotati da Lia Traverso e Augusta F., due donne che in anni diversi hanno vissuto la terribile esperienza di essere rinchiusi in manicomi, dove il rispetto delle loro persone non era solo dimenticato, ma costantemente usurpato.

Il volume, come per tanti testi realizzati a più mani, risulta a tratti discontinuo, tuttavia nel suo insieme è sicuramente una raccolta interessante e innovativa, che cerca di rispondere in modo chiaro alla manipolazione, sempre più imperante, della cultura, soprattutto da parte di chi cerca di acquisire un potere politico. La stessa Graziella Parati nella sua introduzione si riferisce alla corsa al potere operata dall'attuale Presidente

del Consiglio italiano, Silvio Berlusconi. La sua scalata al potere, ricorda l'autrice, si è realizzata «*a colpi di media*», controllando la comunicazione televisiva e producendo un piccolo *testo letterario*. Il libro proposto da Berlusconi è la sua propria autobiografia. È scritta in terza persona per riuscire a raffigurare la pluralità degli italiani che Berlusconi rappresenta, così come si evince dallo stesso titolo del libricino, *Una storia italiana*. Più che un testo narrativo, il vademecum berlusconiano sembra essere, per la Parati, un fotoromanzo di vita. Ogni sezione è accompagnata da foto del protagonista e della sua famiglia. Nella prima parte, intitolata *Il carattere e le passioni*, Berlusconi è ritratto circondato da uno splendido sfondo bucolico di fiori primaverili. Mentre, tante piccole foto accompagnano i capitoli *L'oroscopo e I piccoli segreti di Silvio*, dove l'autore sottolinea le sue passioni: l'antiquariato; i valori famigliari; e le letture di Dante, Platone, Sant'Agostino e Erasmo da Rotterdam. Inoltre, in *La passione sportiva*, si mette in evidenza l'interesse marcatamente maschile nel gioco del calcio, che ha ispirato anche il nome del suo movimento politico, Forza Italia. Nel volumetto non si parla molto del ruolo della figura della donna nella vita del Presidente, viene per di più sottolineata la costruzione dell'italiano modello, dei veri valori italiani e del sentirsi appartenente alla genuina cultura italiana.

*Italian Cultural Studies* è un testo che aspira a essere utilizzato e letto come un antidoto contro tutti quei *strani* fenomeni simili a *Una storia italiana*.

KATIA SCANNAVINI

GIOVANNI RINALDI, PAOLA SOBRERO, *La memoria che resta. Vita quotidiana, mito e storia dei braccianti nel Tavoliere di Puglia*, prefazione di Alessandro Piva, Edizioni Aramirè ([www.aramire.it](http://www.aramire.it)), Lecce 2004, pp. 400,

con 2 CD audio (23 racconti e 42 canti), 22 euro.

Potenza di *Internet!* Senza la navigazione informatica in rete forse il regista Alessandro Piva (prefatore del volume e noto nel 1999 per un film *cult*, tutto in dialetto barese: *La Capagira*) non avrebbe mai saputo che Giovanni (detto Gianni) Rinaldi e Paola Sobrero avevano condotto negli anni '70 e '80 una approfondita indagine sul bracciantato dauno. La pubblicazione che ne riferiva è ormai introvabile e dunque va salutata con vivo piacere la riedizione dell'opera, ventitré anni dopo la sua prima uscita. La nuova occasione ha fornito il destro a Rinaldi e Sobrero di ritrovarsi, per scrivere insieme su «La memoria che resta trent'anni dopo», una sorta di introduzione alla nuova veste della loro opera: le riflessioni che ne emergono sanno anche di rimpianto per un periodo straordinario, vivacissimo, originale, di ricerca sul campo, di cui mi è capitato pure di essere testimone in alcuni momenti forti e persino coautore (con il volume dal titolo *Il simbolo conteso. Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali*, Ianua, Roma, 1979).

«La memoria che resta ripropone – con lo stesso titolo e con alcuni riassetti e revisioni – il volume edito nel 1981 dalla Amministrazione e dalla Biblioteca provinciale di Foggia, che raccoglieva saggi, testimonianze scritte e orali, immagini storiche e contemporanee della memoria bracciantile di Cerignola» (p. 13). Ma tale riproposta non è una mera riedizione. Segna pure il riconoscimento di un lavoro non accademico ma non per questo meno degno sul piano scientifico. Anzi per certi versi questo può essere un vanto per i due autori: «non siamo stati riconosciuti – né ambivamo ad esserlo – né storici né antropologi, né artigiani né artisti, né intellettuali né tecnici, ma ... in tutti questi sensi abbiamo operato, imparando i ferri del mestiere e poi mescolando, contaminando, facendo interagire com-

petenze disciplinari e tecniche e incanalandole in una strategia di comunicazione tutta calata nel sociale» (p. 25).

Il vero obiettivo è però qualcosa di più: «riproponiamo *La memoria che resta* come un racconto collettivo, pagine di una storia recente che sembra remota scritta da noi e da quei braccianti che non ci sono più e vivono nel fondo più raccolto e fiero della nostra memoria» (p. 23). Ma se i protagonisti braccianti non possono più testimoniare direttamente la loro difficile e drammatica esperienza restano le loro voci, le loro narrazioni, le loro canzoni, perfettamente riascoltabili nei due CD allegati al volume. E la barriera linguistica del dialetto (anche se italianizzato) è facilmente superata da chi non è di Cerignola, grazie all'accurata trascrizione (sia in dialetto che in italiano) dei documenti sonori, nella loro opportuna contestualizzazione nelle pagine del volume (puntualmente indicate documento per documento negli indici dei due CD).

C'è dunque in Sobrero e Rinaldi un forte intento comunicativo e didascalico, che emerge quasi ad ogni piè sospinto nel corso della lettura. Non si tratta tuttavia di una militanza sociopolitica fortemente ideologizzata. Il taglio dell'opera rimane rigoroso, attento, scrupoloso. Questo non significa affatto che i due autori rinuncino alle loro idee. Semplicemente operano nella maniera più efficace: presentano i dati di fatto e li sottopongono all'analisi del lettore o dello spettatore (come capita nel caso del progetto teatrale *Braccianti*, lo spettacolo tratto da *La memoria che resta*).

ROBERTO CIPRIANI

HAROLD TITTMANN, jr — (edit. Harold H. Tittmann III). *Inside the Vatican of Pius XII — The Memoir of an American Diplomat during World War II*, Image Books. Doubleday, New York 2004, pp 224.

Con l'articolo di Alberto Melloni pubblicato dal *Corriere della Sera* del 28 dicembre 2004 — articolo cui hanno fatto seguito una valanga di contributi e commenti apparsi nelle seguenti settimane sulla stampa italiana ed europea — si è rilanciata la polemica sui silenzi di Pio XII di fronte alla Shoah. In questa occasione la stampa italiana (vedi per esempio Piero Craveri ne *Il Sole-24 Ore* del 23 gennaio 2005) ha anche chiamato in causa le reticenze del Presidente Fr. D. Roosevelt, accanto a quelle già note del Papa. In tale occasione viene citato l'industriale americano Myron C. Taylor che, durante quei tragici anni, fu il Rappresentante del Presidente degli Stati Uniti presso la Santa Sede. In effetti Taylor, già presidente della US Steel Corporation, fu nominato alla fine del 1939 rappresentante personale del Presidente Roosevelt presso la Santa Sede, con il rango — ma senza il titolo — di ambasciatore. D'altra parte Taylor continuò a risiedere negli USA e visitò il Vaticano (incontrando varie volte Pio XII) sporadicamente, tra l'inizio del 1940 e l'autunno del 1942. Il suo Incaricato d'Affari, residente stabile a Roma, e poi rinchiuso per due anni e mezzo in Vaticano, fu Harold H. Tittmann, il cui figlio (anche lui con lo stesso nome), ha curato un interessante libro di memorie recentemente apparso in America. Si tratta di memorie redatte da Tittmann padre dopo il suo pensionamento dal servizio diplomatico statunitense, riviste, completate introdotte e corredate di stimolanti foto d'epoca da Tittmann figlio.

Harold Tittmann padre arrivò nella Roma fascista alla fine del 1940 e vi rimase per un anno (accreditato al Vaticano) prima di trasferirsi entro le mura del Vaticano stesso nel dicembre 1941 (Mussolini aveva dichiarato guerra agli Stati Uniti cinque giorni dopo lo spettacolare attacco giapponese a Pearl Harbour). Tittmann rimase in Vaticano fino all'arrivo degli Alleati a Roma nel giugno 1944. E continuò a risiedere a Roma fino alla sua nomina ad ambasciatore a Haiti.

Riteniamo particolarmente interessante riassumere qui quegli elementi delle memorie del Tittmann che sono suscettibili di contribuire alla discussione in corso sul silenzio di Pio XII. Essi sono essenzialmente i seguenti:

1) Sin dalla prima udienza con il Papa, nel maggio 1941, Tittmann ha la conferma, dalle labbra stesse del Pontefice, che questi non ritiene si possa fare affidamento sulle parole del Cancelliere tedesco. (Lo stesso Tittmann nota che l'*Osservatore Romano* di quei tempi non usa mai l'espressione Fuehrer, né tanto meno quella di Duce). Nell'ottobre dello stesso anno, il nostro Autore è convinto che il Papa consideri l'Hitlerismo un nemico della Chiesa ben più pericoloso dello Stalinismo.

2) Nell'autunno 1940 l'ambasciatore polacco presso la Santa Sede (Rappresentante del Governo di Polonia in esilio a Londra) bombarda il Vaticano di una serie di *memoranda* che descrivono le nefandezze perpetrate dai nazisti (ma anche dai bolscevici) ai danni della popolazione del suo Paese. L'ambasciatore torna alla carica nel maggio 1942. Il Vaticano continua a rifiutare di emettere denunce pubbliche adducendo la presa di posizione comunicata dai vescovi polacchi i quali, per timore di altre rappresaglie, sin dall'ottobre 1939 avevano pregato la radio vaticana di cessare ogni riferimento alle atrocità naziste.

3) Tra i principali motivi addotti dal Vaticano per continuare il suo silenzio, secondo Tittmann figurano il desiderio di mantenersi al di sopra delle parti belligeranti; la riluttanza a emettere giudizi che rischiano di esser influenzati dal clima rovente del conflitto; il timore di ottenere solo un ulteriore recrudescenza delle barbarie in corso; la preferenza per una diplomazia discreta e diretta; la riluttanza a ripetere l'esperienza del Papa Benedetto XV durante la prima Guerra Mondiale (la Germania sconfitta lo accusò di aver contribuito alla catastrofe degli Imperi Centrali con le sue prese di posizione e i suoi atteggiamenti).

4) un avvocato bavarese cattolico, Josef Mueller, membro della resistenza clandestina al nazismo, aveva pregato il Papa durante il conflitto di non denunciare formalmente i nazisti, ch  questi si sarebbero rivolti sui numerosi cattolici di lingua tedesca.

Quanto sopra, assieme ad altro materiale storico ancora di attualit , rende estremamente interessante quest'opera della quale   uscita un'edizione italiana per i tipi dell'editore Corbaccio. L'autore di queste righe, adolescente a Roma negli anni che delimitano l'orizzonte di queste memorie, considera questo volume di Tittmann un prezioso complemento ai suoi ricordi personali.

MANFREDO MACIOTTI

CLAUDIO TOGNONATO, *Tornando a casa: conversazioni con Franco Ferrarotti*, Edizioni Associate Editrice Internazionale, Roma 2003; pp. 311.

Un sociologo allo specchio che racconta se stesso attraversando i labirinti della memoria: questo   l'intenso percorso umano e scientifico che caratterizza *Tornando a casa: conversazioni con Franco Ferrarotti* di Claudio Tognonato. Attraverso un lungo dialogo tra Tognonato e Ferrarotti, protrattosi con una serie di interviste, dal 1990 al 2002, il noto sociologo si sottopone a quello stesso approccio scientifico ed ermeneutico che ha da sempre sostenuto: le *storie di vita*. Quanto ne risulta   una storia auto-biografica che si dipana, non in senso rigidamente cronologico, attraverso un apparente disordine che le conferisce quel senso di *imprevedibilit  e apertura* che   tipico dell'esistenza umana. Perch , come dice Ferrarotti, «parlare in modo ordinato della mia storia, come conclusa, mi risulta impossibile». Una storia narrata che diviene una riflessione su se stessi e un'apertura verso il futuro. Una delle finalit  principali della raccolta di una storia di vita  

quella di preservare il soggetto (seppur relazionandolo al contesto e al *possibile* condizionamento) e il carattere aperto e imprevedibile del suo esistere ed   proprio questo pre-requisito che ricompona in un'unit  di senso la biografia di Ferrarotti. Dagli esordi nella vita parlamentare negli anni '50, al rapporto con Adriano Olivetti (per tutto il 1949 collabor  con il noto industriale italiano nel movimento Comunit ), all'incontro storico con Nicola Abbagnano e la creazione dei *Quaderni di sociologia*, e inoltre l'incontro con Cesare Pavese, fino alla luminosa e intensa carriera universitaria sviluppatasi tra gli Stati Uniti, Trento e Roma: Ferrarotti, nel narrare la sua storia, ri-compone pensiero, azione e contesto, in un continuum incessante, dimostrando come condizionamento e imprevedibilit  siano elementi vivi della dinamica umana. Egli racconta dell'importanza, all'interno del suo percorso teorico, dello scritto *La sociologia come partecipazione* del 1961 e di come gli interrogativi scientifico-esistenziali di quel testo si siano riproposti, con intensit , fino a opere quali *Il ricordo e la temporalit * del 1987. La tensione che anima questi scritti   nel bisogno profondo di una sociologia, criticamente orientata, che abbia la consapevolezza che ogni ricerca  , in realt , una *con-ricerca*, il vivido realizzarsi di un'interazione tra ricercatore e ricercato. Un circolo ermeneutico che trova la sua realizzazione nell'approccio biografico, nell'accedere alla dimensione temporale e significativa degli eventi sociali. La critica   rivolta, quindi, alle opzioni meta-teoriche delle sociologie quantofreniche, che *cosalizzano* l'azione sociale, e quindi l'imprevedibilit  dell'agire umano, in formule standardizzate e, cos  facendo, perdono di vista il senso profondo del sociale. La sociologia, allora, si riduce a *sociografia* ed elimina ogni tensione critica verso la drammaticit  e l'imprevedibilit  dell'esistenza umana e diviene descrizione *esteriore* dell'azione sociale. Come direbbe lo stesso Ferrarotti: il risultato   il *congelamento del*

vivente. La tendenza delle scienze sociali accademiche, pertanto, è quella di inquadrare l'azione sociale in modelli meccanico-causali che non contemplan gli *scarti* imprevisi dell'intenzionalità degli attori. Così, dice Ferrarotti, il concetto moderno di cultura non è più partecipativo ma trasformativo, legato quindi al dominio delle cose e non alla loro *comprensione* dall'interno. È l'*empatia*, invece, a garantire l'inter-scambio culturale del *senso* con-vissuto, e non solo nei termini della ricerca sociologica, ma anche in riferimento all'attuale mondo globalizzato e multiculturale. La necessità avvertita, quindi, è quella di una storiografia *dal basso* che sappia cogliere il sociale nel suo farsi, nella sua dinamica più intima e significativa. Le divergenze del pensiero ferrarottiano rispetto a molte delle egemonie culturali accademiche, anche legate alla semplice vita amministrativo-burocratica dei dipartimenti, risultano evidenti nel corso della narrazione. «(...) Cerco di evitare il più possibile le riunioni di Dipartimento (...). Mai un intervento che riguardi una questione di pensiero, che riguardi un momento non utilitaristico (...)».

Una storia di vita, dicevamo, si realizza e compie in una dimensione temporale, che è contemporaneamente diacronica e sincronica, perché siamo ciò che siamo stati e passato e futuro convergono nel presente. Ferrarotti prende tristemente atto del decadere, tipico delle società tecnologicamente avanzate, della dimensione della memoria rispetto al primato dell'immediatezza: dall'*homo sapiens* all'*homo sentiens*. Un uomo, quest'ultimo, standardizzato, privo di ricordo e specificità, vittima costituita delle tecniche della pubblicità di massa culturale, economica e politica. Ferrarotti, nel raccontare la sua storia intellettuale, non definisce solo ciò che è stato il suo pensiero ma anche ciò che potrà essere e, in questo senso, è una storia *aperta* che dal passato conduce al futuro. Come prossimo progetto di lavoro, infatti, indica la necessità di formalizza-

re e definire una riflessione, criticamente orientata, sull'oblio della memoria storica e, quindi, della *responsabilità etica* verso se stessi e gli altri. È questo, per Ferrarotti, il dramma delle nuove generazioni che hanno perso il senso del passato e, quindi, del presente. Viene meno, allora, la possibilità della *trascendenza* critica del dato e si assiste a una nichilistica assolutizzazione di un presente che ha reciso il suo legame con il passato e la memoria.

L'esigenza ferrarottiana di una sociologia critica, che non perda di vista il suo background filosofico, e che analizzi il sociale nella sua dimensione di *senso* con-vissuto, trova uno dei suoi momenti focali nell'incontro con Nicola Abbagnano. La tesi di laurea di Ferrarotti (iscritto alla facoltà di filosofia), un'accurata monografia sul pensiero di Veblen, fu rifiutata da Augusto Guzzo, professore di filosofia teoretica, perché troppo sociologica. Fu Abbagnano, al contrario, ad accorgersi del valore dell'elaborato e a firmarne e accettarne il contenuto. L'anno seguente l'illustre filosofo e il giovane Ferrarotti progettarono l'idea di redigere la rivista *Quaderni di sociologia*. L'esistenzialismo *positivo* di Abbagnano e la sociologia ferrarottiana trovarono, così, una feconda integrazione. L'esigenza multidisciplinare, così presente nella sociologia di Ferrarotti, ebbe finalmente modo di essere riconosciuta in ambito accademico. L'incontro con Pavese, nel quale Ferrarotti trovò una vena anti-crociana ancor più marcata che in Abbagnano, suggerì, inoltre, preziosi segreti sull'arte della traduzione: «(...) come reinventare, tradurre ma non tradire (...)». È noto che in quegli anni il sociologo piemontese tradusse in italiano l'opera *The Theory of the Leisure Class* di Veblen. Nel racconto biografico, infine, acquisisce grande rilevanza anche l'incontro con Olivetti che offrì al giovane Ferrarotti, siamo intorno al 1949, la possibilità di lavorare presso la nota azienda come addetto all'ufficio della presidenza per i problemi economici e sociali.

Ma sono molti altri gli eventi e gli incontri, accuratamente descritti nel libro, che costellano la vicenda biografica di Ferrarotti e che in questa sede non è possibile citare nella loro interezza e varietà. Scrive Tognonato: «la vita è un'esperienza inafferrabile. Il libro che voglia raccontarne una avrà sempre un

numero insufficiente di pagine». E la narrazione auto-biografica di Ferrarotti ri-percorre una vita che è intreccio tra pensiero e contesto, limite e utopia. Una vita che è *apertura* verso il futuro della memoria.

GIOVANNI STANZIONE

## *Religioni e Società* Rivista di scienze sociali della religione

n. 48 gennaio-aprile 2004

indice

*Salute e salvezza*

Arnaldo Nesti, Editoriale 3

Fabio Dei, Presentazione 7

saggi

Fabio Dei, Salute e salvezza: spunti per una discussione 9

Luigi Bersano, Salute del corpo e dello spirito New Age 24

Maria Immacolata Macioti, Prevenzione e guarigione a Damanhur 29

Arnaldo Nesti, La «guarigione divina» in aree latino-americane 38

Vittorio Dini, Appartenenze socioculturali fra memoria ed emozione 46

Pino Schirripa, Salute, salvezza, resistenza.

Per una lettura politica dei rituali di guarigione nel Ghana contemporaneo 55

Silvia Regina Alves Fernandes, Cattolicesimo, massa e *revival*:

Padre Marcelo Rossi e il modello *kitsch* 65

dialoghi/documenti

Tullio Seppilli, La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane. Dialogo a cura di Pino Schirripa 75

note

Caterina Di Pasquale, Dal peccato all'eucarestia.

La nuova parabola del figlio prodigo 86

Tommaso Manacorda, La percezione del rischio e le categorie puro-impuro nei consumi alimentari

93

Matteo Tassi, «Lontano dal paradiso»:

malattie del corpo e guarigioni dell'anima a Lourdes 100

Annamaria di Santo, La guarigione delle streghe.

La terapia panica nel neopaganesimo 106

Andrea Pelliccia, Pilgrim Christian Ministry International: una chiesa di guarigione africana a Roma

E-mail: [religioniesocieta@tiscali.it](mailto:religioniesocieta@tiscali.it)

[www.asfernews.it](http://www.asfernews.it)

## Summary in English of this issue

This issue of «La Critica Sociologica» is devoted to the idea of fundamentalism both in its religious (theoretical) connotation as well as in its political implications. Enzo Pace uses quite deftly some basic Weberian categories to describe and to an extent explain fundamentalism as an ideal-type, concerned with the conquest of political power as a means to transform society as a whole. In this respect, needless to say, fundamentalism is a modern concept and practice. Renzo Guolo is especially concerned with Islamic fundamentalism and tends to view it as a movement that feels the Coranic principles have been betrayed and should be reenacted in their totality. In this perspective Carl Schmitt's dichotomy friend/foe seems to be determinant. Guolo's remarks about «global jihad» and its world wide struggle are quite weeltaken and enlightening. Roberto Gritti deals with the «suicidal terrorism» that, while it presupposes necessarily the violent death of its authors, gives them at the same time identity and immortality. In this connection Guolo remarks that there is a radical difference between the classical concept of *jihad* and its present day replication in ideological terms. Massimo Introvigne analyses the case of Turkey, that is a State Islamic and modern in the western sense. The interesting aspect of Introvigne's analysis is given by the attention to the process of modernization of Turkey, from Mustafa Kemal Atatürk, explicitly inspired by Auguste Comte, to the present attempt by Turkish leaders to join the west without giving up their heritage. Obviously, a difficult task that is a challenge also. Specific case-studies are dealt with in the essay by Adriana Piga, focussing on some countries in Western Africa, from Senegal to Mali, Burkina Faso, Nigeria. Her research is thoroughly documented and sheds light on the process of «arabization» of these regions, resulting in what she calls a «multi-faceted Islam» that in itself should be considered as a serious *caveat* by all those who, rather superficially, see Islam as a coherent and unified reality.

Franco Ferrarotti

## LINEAMENTI DI STORIA DEL PENSIERO SOCIOLOGICO, Donzelli Editore

La «scienza dell'incertezza». Così Franco Ferrarotti ha definito la sociologia, disciplina con cui si è misurato nel corso di un'intera vita di ricerca — da quando, giovanissimo, nell'imperante clima idealistico che declassava la pratica sociologica al rango di «pseudoscienza», ebbe l'ardire di polemizzare direttamente con Benedetto Croce.

Scienza, dunque, cioè disciplina in grado di produrre effettivi esiti conoscitivi. Ma scienza in crisi e anzi scienza «che si nutre di crisi». Le sue stesse origini sono legate al travagliato passaggio dal mondo feudale alla società industriale moderna, col suo crollo di ordini, di ranghi e di gerarchie sociali. E la sua prima grande stagione è connessa con la spaccatura tra profitto e salario, caratteristica dell'industrialismo classista. Il suo stesso nome è un ibrido composto da una parola latina e una greca, accettato da tutti perché non si è trovato di meglio. La verità è che la sociologia è costituzionalmente affetta da un corto circuito che le imprime un marchio di ambiguità: essa è scienza, ma è anche coscienza; impresa conoscitiva, ma anche tecnica operativa; contemplazione distaccata, ma anche impegno sociale e politico.

Con uno stile agile e piano, l'autore ripercorre le tappe fondamentali del pensiero sociologico, da Ferguson e Saint-Simon a Comte e Marx, da Spencer e Durkheim a Simmel e Weber, da Sombart, Pareto e Veblen, fino agli esiti più recenti, mostrando lo straordinario apporto di conoscenze e sensibilità che tale approccio ha saputo dare alla comprensione del mondo contemporaneo.

Franco Ferrarotti è professore emerito di Sociologia all'Università «La Sapienza» di Roma. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Max Weber e il destino della ragione* (1964); *Trattato di sociologia* (1968); *La perfezione del nulla* (1997); e, per i tipi della Donzelli, *L'Italia tra storia e memoria* (1997); *Leggere, leggersi* (1998); *Partire, tornare* (1999); *La verità? È altrove* (1999); *L'enigma di Alessandro* (2000); *La società e l'utopia* (2001). Nel giugno 2001 è stato insignito del Premio per la Sociologia dall'Accademia Nazionale dei Lincei.

# PAPERS

Revista de sociologia

Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI

Núm. 72, 2004

Visions alternatives sobre la societat i la realitat social

SOLÉ, CARLOTA. Presentació.

BERGUA, JOSÉ ÁNGEL. Investigación social y anamnesis. Más allá de la perspectiva dialéctica.

PARRA LUNA, FRANCISCO. Hacia una teoría axiológica de la sociedad: hipótesis para un esbozo.

ZABALO, JULEN. ¿Es realmente cívico el nacionalismo catalán y étnico el vasco?

VEREDAS MUÑOZ, SONIA. Factores condicionantes de la movilización étnica entre la población inmigrante extracomunitaria.

JÓDAR, PERE; MARTÍN ARTILES, ANTONIO; ALÓS-MONER, RAMON DE. El sindicato hacia dentro. La relación entre la organización y los trabajadores desde el análisis de la afiliación.

ESPLUGA TRENC, JOSEP. Conflictes socioambientals i l'estudi de la percepció social del risc.

LOZARES, CARLOS. La simulación social, ¿una nueva manera de investigar en ciencia social?

JIMÉNEZ JAÉN, MARTA. Reformas educativas y profesionalización del profesorado.

BOUDON, RAYMOND. La sociología que realmente importa.

AGUILAR, SALVADOR. En la muerte de Paul Sweezy. Lecciones de economía política y de activismo civil que preparan el futuro.

## SUSCRIPCIONES

Número suelto: 10 €, núm. 60 especial: 15 €.

Suscripción anual (tres números: 72-74): 24 €; extranjero: 46 US \$.

Las solicitudes de suscripción han de dirigirse a:

Universitat Autònoma de Barcelona

Servi de Publicacions

08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Tel. 93 581 10 22. Fax 93 581 32 39

sp@uab.es

**La Critica Sociologica** è una rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti. Si interessa di scienze sociali e storia, di politica e di comunicazione.

## SOMMARIO

### 152 Inverno 2004-2005

F.F. — Fondamentalismi, contrari e simmetrici, necessari l'uno all'altro .....	III
<b>SAGGI</b>	
Enzo Pace — L'ideal-tipo fondamentalismo.....	1
Renzo Guolo — Il fondamentalismo islamico tra politica e religione...	13
Roberto Gritti — La vita in cambio dell'identità: il caso del terrorismo suicida.....	26
Massimo Introvigne — Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo: il caso della Turchia .....	43
Adriana Piga — Metafore del fondamentalismo islamico nell'Africa occidentale: dal Senegal al Mali, dal Burkina Faso alla Nigeria .....	57
Anna ed Enrico La Rosa — Nella terra di Kahina. Le donne algerine tra modernità e tradizione.....	73
Bruno Lombardi — Strategie per il potere: la figura di Hassan al-Turabi .....	83
<b>INTERVENTI</b>	
Maria I. Maciotti — L'estremismo islamico in una recente interpretazione .....	95
Maria Esposito — Vita in un campo profughi. Oltre un training psico-sociale.....	100
<b>CRONACHE E COMMENTI</b>	
Maria I. Maciotti — A proposito de <i>Il codice da Vinci</i> .....	105
SCHEDE E RECENSIONI.....	110
SUMMARY IN ENGLISH OF THIS ISSUE .....	121

**LA CRITICA SOCIOLOGICA**

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

€ 15