

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

**DOTTORATO DI RICERCA IN SOCIOLOGIA
E SISTEMI POLITICI**

- XX CICLO -

Religione e Politica
Rappresentazioni dell'Islam arabo
tra Oriente e Occidente

Coordinatore:
Chiar.mo Prof. Nicola Antonetti

Tutor:
Chiar.mo Prof. Mario Tesini

Dottoranda:
Dott.ssa Mara Fornari

Anno 2008

A mio padre

INDICE

PREMESSA. p.9

INTRODUZIONE METODOLOGICA. p.11

PARTE PRIMA

LINEE GENERALI DELLA RELAZIONE ISLAM - OCCIDENTE

PREMESSA. p.23

I. CENNI GENERALI SUL RAPPORTO TRA ISLAM E OCCIDENTE:
LA PROBLEMATICA IDENTITARIA. p.25

1. Occidente: ipotesi definitorie. p.28
2. Islam tra storia e politica. p.32
3. Occidente e Islam nell'analisi di Landes. p.37
4. Tra Oriente e Occidente: l'analisi di Corm. p.41

II. ORIENTALISMO E OCCIDENTALISMO. p.45

1. L'Orientalismo di Said. p.46
2. L'Occidentalismo di Buruma e Margalit. p.51
3. Alcune considerazioni. p.54

III. OCCIDENTE E ISLAM IN TRE PARADIGMI DEL PENSIERO POLITICO
CONTEMPORANEO. p.57

1. The End of Ideology. p.58
2. The End of the History. p.62
3. The Clash of Civilizations. p.65
4. Alcune considerazioni. p.70

PARTE SECONDA
LINEE GENERALI BIOGRAFICO-CRITICHE SUGLI AUTORI ESAMINATI

PREMESSA.	p.73
I. PRIMO GRUPPO: BERNARD LEWIS E FOUAD AJAMI.	p.75
1. Bernard Lewis.	p.76
2. Fouad Ajami.	p.80
II. SECONDO GRUPPO: BERTRAND BADIE E GILLES KEPEL.	p.85
1. Bertrand Badie.	p.86
2. Gilles Kepel.	p.88
III. TERZO GRUPPO: ABDALLAH LAROUÏ E ANOUAR ABDEL-MALEK.	p.91
1. Abdallah Laroui.	p.92
2. Anouar Abdel-Malek.	p.95
IV. QUARTO GRUPPO: HASSAN HANAFI E SAYYD QUTB.	p.97
1. Hassan Hanafi.	p.98
2. Sayyd Qutb.	p.102

PARTE TERZA
ELABORAZIONE TEMATICA: STATO, IDEOLOGIA, ISLAMISMO

PREMESSA.	p.107
I. PRIMA TEMATICA: STATO E LEGITTIMAZIONE DEL POTERE.	p.109
1. Analisi Gruppo 1: Lewis-Ajami.	p.111
1.1. Lewis: <i>Gli arabi nella storia</i> .	p.111
1.2. Lewis: <i>Il Medio Oriente. Duemila anni di storia</i> .	p.117
1.3. Ajami: opere.	p.122
1.4. Elementi significativi Gruppo 1.	p.127
2. Analisi Gruppo 2: Badie-Kepel.	p.129
2.1. Badie: <i>I due stati</i> .	p.129
2.2. Badie : <i>L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation</i>	p.143

	<i>de l'ordre politique.</i>	
2.3.	Kepel: opere.	p.154
2.4.	Elementi significativi Gruppo 2.	p.158
3.	Analisi Gruppo 3: Laroui – Abdel-Malek.	p.160
3.1.	Laroui: <i>Islam e modernità.</i>	p.160
3.2.	Laroui: <i>L'ideologia araba contemporanea.</i>	p.173
3.3.	Abdel-Malek: opere.	p.177
3.4.	Elementi significativi Gruppo 3.	p.180
4.	Analisi Gruppo 4: Hanafi-Qutb.	p.183
4.1.	Hanafi: <i>Islam in the modern world. Vol. 1.</i>	p.183
4.2.	Hanafi: <i>Islam in the modern world. Vol. 2.</i>	p.185
4.3.	Qutb: opere.	p.188
4.4.	Elementi significativi Gruppo 4.	p.194
5.	Sintesi prima tematica.	p.197
II.	SECONDA TEMATICA: IDEOLOGIA E RELIGIONE.	p.201
1.	Analisi Gruppo 1: Lewis-Ajami.	p.202
1.1.	Lewis: <i>Il linguaggio politico dell'Islam.</i>	p.202
1.2.	Lewis: <i>What Went Wrong?</i>	p.207
1.3.	Ajami: opere.	p.213
1.4.	Elementi significativi Gruppo 1.	p.216
2.	Analisi Gruppo 2: Badie-Kepel.	p.218
2.1.	Badie : <i>Le retournement du monde.</i>	p.218
2.2.	Badie: <i>I due stati.</i>	p.224
2.3.	Kepel : opere.	p.228
2.4.	Elementi significativi Gruppo 2.	p.231
3.	Analisi Gruppo 3: Laroui – Abdel-Malek.	p.233
3.1.	Laroui: <i>L'ideologia araba contemporanea.</i>	p.233
3.2.	Laroui: <i>Islam e modernità.</i>	p.238
3.3.	Abdel-Malek: opere.	p.242
3.4.	Elementi significativi Gruppo 3.	p.248
4.	Analisi Gruppo 4: Hanafi-Qutb.	p.250
4.1.	Hanafi: <i>Islam in the modern world. Vol. 1.</i>	p.250
4.2.	Hanafi: <i>Islam in the modern world. Vol. 2.</i>	p.254
4.3.	Qutb: opere.	p.257
4.4.	Elementi significativi Gruppo 4.	p.262
5.	Sintesi seconda tematica.	p.264

III. TERZA TEMATICA: ISLAMISMO E MODERNITÀ.	p.267
1. Analisi Gruppo 1: Lewis-Ajami.	p.268
1.1. Lewis: <i>La costruzione del Medio Oriente.</i>	p.268
1.2. Lewis: <i>La crisi dell'Islam. Le radici dell'odio verso l'Occidente.</i>	p.273
1.3. Ajami: opere.	p.279
1.4. Elementi significativi Gruppo 1.	p.280
2. Analisi Gruppo 2: Kepel-Badie.	p.282
2.1. Kepel: <i>Il Profeta e il Faraone.</i>	p.282
2.2. Kepel: <i>Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico.</i>	p.289
2.3. Badie: opere.	p.293
2.4. Elementi significativi Gruppo 2.	p.298
3. Analisi Gruppo 3: Abdel-Malek – Laroui.	p.301
3.1. Abdel-Malek: <i>Foundations and Fundamentalisms.</i>	p.301
3.2. Abdel-Malek: <i>Il pensiero politico arabo contemporaneo.</i>	p.304
3.3. Laroui: opere.	p.306
3.4. Elementi significativi Gruppo 3.	p.307
4. Analisi Gruppo 4: Qutb-Hanafi.	p.309
4.1. Qutb: <i>In the Shade of the Qur'an; Milestones.</i>	p.309
4.2. Qutb: <i>Milestones.</i>	p.313
4.3. Hanafi: opere.	p.331
4.4. Elementi significativi Gruppo 4.	p.336
5. Sintesi terza tematica.	p.338
 RIFLESSIONI CONCLUSIVE.	 p.341
 BIBLIOGRAFIA.	 p.349

PREMESSA

Gli avvenimenti degli ultimi anni hanno progressivamente portato l'Islam ad essere da molti percepito come il maggiore antagonista dell'Occidente, sia in ambito culturale che politico. Conseguentemente, le domande e i temi connessi all'Islam – e in particolare al suo rapporto con la civiltà occidentale – si sono andati diffondendo, fino a diventare di interesse generale.

Il mio incontro con quella che definirei la civiltà islamica è tuttavia precedente a questi eventi. Risale ai primi anni di università, in particolare a corsi di storia che mi hanno consentito di entrare in contatto con questa cultura “altra”, che, fino ad allora, non aveva particolarmente colpito la mia attenzione. La lettura di saggi scritti, tra gli altri, da Francesco Gabrieli, Giorgio Vercellin, Ira M. Lapidus mi avevano a quel tempo incuriosita e spinta ad approfondire la conoscenza della cultura araba, a partire dallo studio della sua lingua, che reputo essere di rara complessità e bellezza (uno studio, ahimé, che non è ancora giunto a livelli apprezzabili).

L'intrecciarsi di questo interesse storico-linguistico con uno maggiormente politologico si è verificato durante il periodo di stesura della mia tesi di laurea. Occupandomi di due autorevoli politologi statunitensi – Francis Fukuyama e Samuel P. Huntington – non ho potuto fare a meno di imbattermi, nei loro scritti e in quelli dei loro critici e sostenitori, in discorsi relativi all'Islam. L'Islam come possibile alternativa alla democrazia liberale, l'Islam come quella civiltà dai “confini insanguinati” e poi – dopo l'11 settembre – l'Islam come nemico della più florida e tollerante civiltà occidentale.

Queste ed altre visioni della civiltà islamica hanno progressivamente suscitato in me un interrogativo: che cos'è realmente l'Islam? O meglio, qual è l'Islam di cui si ha conoscenza in Occidente? L'opinione pubblica è influenzata da televisioni, giornali, internet nelle sue considerazioni sull'Islam. Coloro che se ne occupano in termini più approfonditi sono invece orientati dai libri che circolano sull'argomento, di autori di varia provenienza e formazione.

Mi sono dunque chiesta se ciò che arrivava all'occidentale “medio” era un'immagine dell'Islam in un certo qual modo distorta in funzione degli intenti degli scrittori e degli

eventi recenti. Questo perché, generalmente, l'accesso a testi che si occupano del mondo arabo-islamico è solitamente mediato o da autori occidentali o da traduzioni. Nonostante la presenza di immigrati di tale cultura sia molto elevata resta, a mio avviso, alquanto difficile che questi divengano fonte diretta di conoscenza. La mediazione è tutt'ora presente ed influente.

Il prosiegua delle mie letture mi ha poi condotta a chiedermi se l'immagine proposta dall'Occidente e agli occidentali dell'Islam fosse o meno la più veritiera. Sullo sfondo non poteva non collocarsi la dibattuta questione se l'idea che condurre i Paesi a cultura islamica verso parametri di modernità, democrazia, liberalismo di provenienza occidentale fosse per essi realmente la cosa migliore.

Ho cercato risposta a questi interrogativi iniziando questo percorso di ricerca.

Il mio obiettivo è dunque quello di individuare in alcune che mi sono parse particolarmente significative ed emblematiche rappresentazioni dell'Islam presenti in Occidente eventuali elementi ideologici. Si è cercato di svolgere una tale indagine mediante una metodologia di tipo comparativo che sarà illustrata nella parte introduttiva al presente lavoro.

Un grazie di cuore a mio marito Enrico e alla nostra piccola Sara per avermi supportata e sopportata durante questo lungo periodo di studio.

INTRODUZIONE METODOLOGICA

Il tema generale della ricerca consiste nelle “rappresentazioni” dell’Islam arabo in Occidente o – più specificatamente - nel come viene “rappresentato” in Occidente il rapporto religione-politica nell’Islam arabo. Sullo sfondo si avvertirà la presenza dell’ampio e problematico tema dell’Orientalismo, che – da Said in poi – è in modo costante presente nel momento in cui si cerca di esaminare in termini comparativi il rapporto tra Oriente – in questo caso l’Islam arabo – e Occidente. La sintetica definizione della problematica di partenza sottende alcune scelte significative dal punto di vista metodologico, sinteticamente esposte come segue.

Occorre in primo luogo sottolineare che si considereranno le “rappresentazioni” dell’Islam arabo da un lato *in Occidente* e dall’altro *agli occidentali*: tale scelta implica che verranno considerati saggi sia di studiosi occidentali che di autori arabo-islamici che scrivono, o sono tradotti, in una lingua occidentale (ed i cui testi sono rivolti quindi ad un pubblico anche occidentale).

Questa delimitazione è opportuna su due distinti versanti: in primo luogo, essa permette di ovviare al problema di affrontare una questione così specifica senza un’adeguata conoscenza della lingua araba – il che comporta l’esclusione forzata di tutta quella pubblicistica prodotta nei paesi arabo-islamici o da autori appartenenti a tale civiltà ma non tradotti in lingue occidentali; in secondo luogo, consente di concentrare l’attenzione su quelle opere la cui diffusione è di rilevanza cospicua, ovvero non confinata ad ambienti specialistici (come possono essere quelli accademici), tanto da consentire di utilizzare il termine “rappresentazione” (in senso filosofico, o *image*) nel definire il quadro che tale pubblicistica fornisce agli occidentali anche non specialisti.

Occorre altresì precisare che qui viene preso in esame soltanto l’*Islam arabo*. Il che porta ad escludere l’Islam asiatico e sciita, come anche le pubblicazioni di autori arabi ma non islamici: data la diversificazione dell’Islam, tale suddivisione è di per sé necessaria al fine di delineare i confini della ricerca.

Schematicamente si riportano di seguito alcuni tra i punti cruciali relativi a tale preliminare questione di metodo.

PROBLEMATICHE METODOLOGICHE

- 1) INDIVIDUAZIONE DELLA TEMATICA/PROBLEMATICHE PRINCIPALE
- 2) DEFINIZIONE DEI CRITERI DI SCELTA DEGLI AUTORI
 - a. QUESTIONE LINGUISTICA
 - b. PROBLEMA DELLA DIFFUSIONE
 - c. QUESTIONE RELATIVA ALLA SCELTA CRONOLOGICA/HISTORICA
- 3) COSTRUZIONE DI UNA GRIGLIA TEMATICA MEDIANTE LA QUALE ESAMINARE GLI AUTORI
 - a. DEFINIZIONE TEMATICHE INTERMEDIE IN FUNZIONE DEI TESTI ESAMINATI
 - b. INTERSECAZIONE AUTORI/TEMI
- 4) INDIVIDUAZIONE DELLE EVENTUALI “RAPPRESENTAZIONI”
 - a. DEFINIZIONE DI “RAPPRESENTAZIONE”
 - b. QUESTIONI INERENTI LA PRESENZA DI NUOVE FORME IDEOLOGICHE.

Questi punti verranno ora meglio esplicitati e giustificati.

PUNTO 1.

In relazione al tema generale della nostra indagine, si è limitato l’ambito da esaminare al *rapporto religione-politica nell’Islam arabo*, lasciando quindi sullo sfondo le tematiche non direttamente collegate a questo aspetto, che si può peraltro affermare delimiti un macro-insieme di problematiche.

PUNTO 2.

La modalità tramite cui si è scelto di esaminare tale questione è quella di una “mappatura” di studiosi – limitando la scelta a coloro che hanno operato negli ultimi tre/quattro decenni, ovvero dal periodo post-coloniale, a partire dal quale la discussione relativa all’Islam si è maggiormente intensificata – al fine dell’individuazione di alcuni filoni tematici, all’interno dei quali individuare a loro volta altri autori significativi e rappresentativi di più generali tendenze. Questo in base a due criteri. Il primo riguarda la diffusione delle loro opere (intesa sia in termini di traduzioni effettuate che di “peso” per un’opinione pubblica non esclusivamente “dotta”, ma interessata ad opere che potrebbero, con espressione necessariamente imprecisa, definirsi come di alta

divulgazione) a differenza dei testi rivolti agli islamologi *tout court* che restano invece rivolti ad un pubblico altamente selettivo e hanno quindi un impatto, se non nullo, quanto meno assai limitato sull'opinione pubblica, tanto da rendere difficile parlare di "rappresentazioni". Il secondo criterio è riferito alla loro coerenza dal punto di vista del contenuto (si sono scelti infatti studiosi il cui ambito predominante di ricerca è prettamente storico-politologico).

La scelta degli autori deve quindi essere ritenuta indicativa di determinate "modalità di rappresentazione" dell'Islam arabo a/da l'Occidente. Volendo infatti occuparsi delle rappresentazioni dell'Islam arabo in Occidente, è necessario esaminare studiosi le cui opere sono scritte o tradotte in lingue occidentali ed almeno di media diffusione, per lo più l'inglese e il francese.

In base a questi criteri – che si possono riassumere, seguendo lo schema su esposto, con: lingua, diffusione, epoca storica – è stata individuata la seguente "griglia" di autori:

- 1° gruppo/filone → Bernard Lewis – Fouad Ajami
- 2° gruppo/filone → Bertrand Badie – Gilles Kepel
- 3° gruppo/filone → Abdallah Laroui – Anouar Abdel-Malek
- 4° gruppo/filone → Hassan Hanafi – Sayyid Qutb

In parziale deroga al criterio della diffusione su scala media delle opere, si è scelto di occuparsi di Hassan Hanafi, autore molto interessante, le cui opere fondamentali pur tradotte sia in inglese che in francese non sono tuttavia di facilissimo reperimento. Sulla ragione di tale inclusione si avrà occasione di tornare in una fase successiva della ricerca.

Ulteriore deroga è stata adottata decidendo di trattare Sayyid Qutb: tutti gli autori appartengono all'età contemporanea, Qutb è l'unico non vivente, ma data la rilevanza della sua opera – presa a riferimento da vari movimenti islamici – si è scelto di trattarlo ugualmente.

Con l'esclusione di queste eccezioni, gli altri studiosi scelti rispondono ai criteri metodologici adottati. E' evidente che il numero di autori contemporanei che si

occupano di Islam arabo, la cui diffusione è ampia, in Occidente è estremamente elevato.

Ne consegue che la presente selezione non è l'unica possibile, ma è quella che qui si è ritenuto di adottare per i seguenti motivi.

Anzitutto si riteneva utile poter presentare una mappatura di studiosi che andasse dalle aree maggiori degli studi sulla cultura arabo-islamica – area anglofona e francofona – e che poi procedesse verso studiosi di origine araba. A tal proposito, si è giunti all'individuazione di un gruppo – il terzo – in cui sono presenti autori di origine araba, ma che hanno studiato e scritto per la maggior parte in Occidente, e di un ulteriore gruppo – il quarto – in cui invece gli studiosi arabo-islamici hanno vissuto e prodotto per lo più nelle loro terre di origine. In tal modo si è elaborata una sorta di gerarchia nella presentazione di tali gruppi/filoni: il primo di area anglofona, il secondo di area francofona, il terzo di area arabo-islamica ma composto da autori che hanno scritto per lo più in Occidente, il quarto di area arabo-islamica tout court.

In secondo luogo, si è deciso di optare per studiosi che fossero riconosciuti come fondamentali in relazione a tematiche prevalentemente storico-politiche. Mentre Lewis è identificato come uno dei maggiori storici dell'Islam sia in Occidente che al di fuori della stessa area occidentale, Badie è noto in modo più specifico per i suoi studi sullo Stato, mentre Kepel lo è in relazione al fondamentalismo islamico. Laroui è autore di studi importanti e interessanti per ciò che concerne la problematica delle ideologie e della modernità. Ajami è noto, soprattutto negli Stati Uniti, come studioso dell'Islam arabo nelle sue declinazioni più contemporanee. Abdel-Malek, specialista della situazione egiziana, ha prodotto saggi tradotti in diverse lingue e di notevole interesse storico-sociologico. Infine, Hanafi e Qutb – pur scelti in deroga ad alcuni criteri – sono due voci appartenenti ad un "Islam arabo militante", che permettono ad un lettore occidentale di venire in diretto contatto con una diversa tipologia di pensiero e di analisi (cosa preziosa, poiché difficilmente autori arabi così radicati nella loro cultura/terra sono consultabili in una lingua che non sia l'arabo).

In terzo luogo, nella scelta degli autori anglofoni e francofoni – ove il ventaglio delle possibilità era molto più ampio che per gli altri due gruppi – si è optato per coloro i cui testi erano maggiormente diffusi e/o discussi.

Delineati dunque tali criteri, si accenna a questo punto brevemente ad alcune caratteristiche dei gruppi in questione:

- il primo vede due autori occidentali di area anglofona, e precisamente operanti in ambito statunitense, Lewis reputato essenzialmente uno storico, ed Ajami – pur sempre uno storico ma con una maggiore connotazione politica. Entrambi hanno larga diffusione negli Stati Uniti. Lewis è tradotto in tutto l’Occidente ed anche fuori dai confini di esso, è considerato uno dei massimi specialisti di Islam viventi. Nelle loro analisi entrambi presentano una connotazione “deterministica” nei confronti dell’Islam arabo, per cui – volendo ipotizzare una definizione per il filone cui si considerano rappresentativi – si potrebbe connotare come “determinismo storico”;
- il secondo ingloba due studiosi occidentali di area francofona, appartenenti tra l’altro entrambi all’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. Anche in questo caso i loro testi principali sono relativi a questioni storico-politiche inerenti all’Islam arabo (in particolare Badie si è occupato della nascita dello Stato nella cultura arabo-islamica ed alcuni dei suoi saggi hanno avuto una diffusione internazionale). Rispetto a Lewis e Ajami, presentano aspetti meno deterministici e maggiormente dialogici;
- il terzo e il quarto gruppo considerano invece autori non occidentali, ma che scrivono – o sono stati tradotti ampiamente - in Occidente e/o in lingue occidentali; nel terzo gruppo si considerano autori più moderati, mentre nel quarto si intende esaminare studiosi giudicati generalmente come “islamisti” (Qutb si distanzia cronologicamente dagli altri autori – tutti viventi – ma, come già si è detto, si è ritenuto ugualmente di doverlo trattare in quanto uno dei maggiori teorici dell’islamismo, la cui ampia opera risulta tra l’altro agevolmente accessibile).

- PUNTO 3.

Una volta determinata (in modo che possa corrispondere ad una coerente opzione di metodo) la scelta degli studiosi da esaminare, si elaborerà un'ulteriore "griglia", relativa questa volta alle possibili problematiche da "intersecarsi" tra i vari autori.

Tale griglia tematica si articolerà come segue:

I – Stato e legittimazione del potere

II – Ideologia e religione

III – Islamismo e modernità

La scelta di queste problematiche è legata a due criteri fondamentali.

Il primo riguarda la rilevanza delle problematiche stesse dal punto di vista del pensiero socio-politico: è infatti evidente come Stato, potere, ideologia, modernità, religione siano macro-tematiche ampiamente trattate nella storia del pensiero socio-politico occidentale.

Il secondo criterio concerne il rapporto tematica/autore: ovvero, si è scelto di dare la priorità a quei temi in cui uno o più autori esaminati hanno dato un apporto significativo nel quadro della macrotematica iniziale cioè il rapporto tra religione e politica nell'Islam arabo.

Dall'intersecarsi di questi due criteri è emersa la griglia tematica di cui sopra.

Nel progredire della ricerca si procederà dunque coll'esaminare ogni problematica, all'interno della quale verranno analizzate le opere dei vari gruppi di autori (in verità si dovrebbe affermare che si tratta di coppie di autori rappresentativi di più ampi gruppi, ma, al fine di rendere la lettura più agevole, si utilizzerà semplicemente il termine "gruppo"). Per ogni studioso si sceglierà una o più opere che si riterrà essere particolarmente rilevante in quel contesto tematico (nonostante tale suddivisione un'opera potrebbe comunque essere analizzata sotto diverse angolazioni). A tal proposito occorre specificare dunque che ogni studioso verrà esaminato nell'interesse della sua produzione – almeno per ciò che concerne la diffusione/reperibilità – ma un'analisi dettagliata verrà riservata solo a quella o quelle opere che si giudicano centrali nel suo pensiero. Si procederà quindi ad un'analisi a tappe dei suoi testi per poi definire quali di essi siano i fondamentali. Questi ultimi

troveranno nella ricerca uno spazio a sé ed un'ampia disanima in modo da identificare gli elementi cardine ivi presenti ed eventualmente quelli che si ritrovano nella rimanente produzione di quello specifico autore. A tal fine verrà costruita una griglia e si valuterà se si può asserire di essere in presenza di una nuova "ideologia" (o più d'una), magari anche in via di costruzione.

PUNTO 4.

Questione finale cui si cercherà di tratteggiare i termini di una iniziale risposta è inerente alla presenza o meno di un "sistema" ideologico all'interno di ciò che è prodotto da occidentali o reperibile a occidentali relativamente all'Islam arabo. Ovviamente si tratta di un'analisi limitata da scelte metodologiche precise (spaziali, temporali, tematiche e di autori). La questione relativa al "sistema ideologico" troverà quindi una risposta altrettanto limitata.

La metodologia che si intende applicare per giungere a tale scopo prevede un percorso a più livelli. Si procederà infatti per fasi. Una prima fase è volta all'analisi delle opere degli autori trattati – analisi che si cercherà di proporre in modo a-valutativo e particolareggiato. Una seconda fase vede invece la sintesi degli elementi fondamentali di ogni gruppo in ogni specifica tematica. Una terza fase comporterà un'ulteriore analisi sintetica relativa agli elementi significativi di ogni problematica (verranno quindi coniugati gli aspetti maggiormente rilevanti individuati nella seconda fase).

Una volta ultimato questo percorso, si procederà ad un esame e ad un approfondimento degli aspetti che sono emersi con maggiore rilevanza, ponendosi come finalità il valutare se questi possano essere indicati come fondamentali di una o più ideologie concernenti l'Islam arabo in Occidente.

PARTE PRIMA

LINEE GENERALI DELLA RELAZIONE ISLAM-OCIDENTE

PREMESSA

Questa prima parte introduttiva si propone di fornire alcuni elementi funzionali al già avviato tentativo di delimitare i confini della presente ricerca. Si tratta innanzitutto di chiarire i concetti che ne costituiranno i fulcri tematici e di dare ragione della loro complessità. Verranno poi svolte alcune riflessioni circa le nozioni di Occidente e di Islam: in che cosa esse consistano, come siano definite e definibili, a partire dai loro incontri/scontri in vari ambiti, e – in particolar modo – in quello sinteticamente definibile come storico-politico.

Data la problematicità delle questioni trattate – che sono la cornice delle tematiche successivamente affrontate – si è scelto di esaminarle con riferimento a studi specifici di autori le cui opere – più o meno note – forniscono elementi interessanti per comprendere alcuni aspetti delle questioni inerenti il rapporto tra Islam e Occidente.

Si è infine dato conto di tre “paradigmi” del pensiero politico contemporaneo – fine delle ideologie, fine della storia, scontro delle civiltà – tra loro strettamente connessi e il cui impatto sul pensiero politico contemporaneo è stato ed è tale da influire sulle tematiche stesse ivi esaminate come anche sulla situazione socio-culturale in cui vivono e studiano gli studiosi che si andranno a trattare nel prosieguo della ricerca.

I. CENNI GENERALI SUL RAPPORTO ISLAM E OCCIDENTE: PROBLEMATICA IDENTITARIA.

Islam e Occidente presentano una complessità tale da essere difficilmente determinabili. Utilizzati nel linguaggio politico quasi come categorie definibili “sostanzialmente autoesplicative”¹, questi “termini” risultano essere fortemente evocativi già nel linguaggio comune e appartenenti a quella logica *noi-loro* che contraddistingue il percorso di costruzione/comprendimento identitaria relativo al sé, un sé che si definisce e si estrinseca in riferimento ad un *alter*². Il legame col tema dell’identità è di fatto presente, oltre che per ciò che concerne i rapporti interpersonali e gli studi sociopsicologici ad essi connessi, anche nel settore delle relazioni internazionali che vede la questione porsi nei termini di rapporti tra attori sociali come Stati o organizzazioni di vario genere. Si nota che, dal punto di vista delle relazioni sociali, intendendo l’ “altro da sé” come un *alter* fuori di noi e ponendosi in un rapporto di *relazione sociale* con esso, si entra in un ambito strettamente connesso alla problematica della definizione dell’identità. Come sostiene il sociologo polacco Zygmunt Bauman, “la risposta alla domanda ‘chi sono io?’, e soprattutto la credibilità nel tempo di qualsiasi risposta si possa dare a questo interrogativo, può formarsi solo in riferimento ai legami che connettono l’io ad altre persone e alla presunzione di affidabilità e stabilità nel tempo di tali legami”³, impresa quanto mai ardua in quella che lo stesso Bauman definisce la *modernità liquida*, contraddistinta da incertezza e transitorietà.

Trasponendo la problematica ego/alter – che diviene quindi *noi/loro* - nell’ambito delle relazioni internazionali, con riferimento particolare alla contemporaneità, è evidente come la coppia Islam-Occidente, posta in modo dicotomico, sia anch’essa parte di quello che è un processo identitario a livello globale

¹ S. Allievi, *Le trappole dell’immaginario: islam e occidente*, Forum, Udine, 2007, p.9.

² Relativamente alla questione identitaria si segnalano due interessanti volumi editi in italiano: AA.VV., *Paura dell’Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Carocci Editore, Roma, 2008; AA.VV., *L’altro nella cultura araba*, Mesogea, Messina, 2006. Cfr. inoltre il saggio D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.

³ Z. Bauman, *Intervista sull’identità*, Laterza, Roma, 2003.

tra due entità – se così si possono definire – che presentano una componente relativistica, ovvero non sono universalmente identificate con un'unica *image*, come non si può con assoluta certezza asserire che siano portatrici di valori, modi di pensare, stili di vita a micro e macro livello universalmente validi. Questo nonostante sia l'Islam che l'Occidente si autopresentino come “civiltà” universalistiche, in quanto portatrici di valori cui tutta l'umanità dovrebbe aderire. Valori per l'uno maggiormente legati alla religione, mentre per l'Occidente connessi in primo luogo al progresso sociale e scientifico.

Si rende quindi necessario tentare di elaborare una definizione di ciò che è Oriente – se è vero che a noi interessa l'Islam come *alter* dell'Occidente, vero è anche che si rende necessario trattare di “Oriente” per dare più ampio respiro ai termini della problematica identitaria - e ciò che è Occidente. E' interessante a questo riguardo notare, a ulteriore conferma della complessità di tale questione, che in arabo *maghrib* significa “occidente” contrapposto a *mashriq* ovvero “oriente”⁴, mentre per un occidentale maghreb è semplicemente una componente dell' “oriente arabo-islamico”⁵.

Occidente e Oriente costituiscono entità geografiche, storiche, sociali, la cui storia si è intrecciata e che, su numerosi aspetti, si rispecchiano vicendevolmente. Edward Said affermerà che “quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, ‘Oriente’ e ‘Occidente’ sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente.”⁶ Sono dunque realtà estremamente complesse che, su alcuni aspetti, si sono trovate ad avere un rapporto oppositivo/speculare.

⁴ Cfr. *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1960, voce *maghrib*.

⁵ Il Maghreb comprende Algeria, Marocco, Tunisia. Il Mashrek include Israele, Egitto, Giordania, Libano, Siria e Territorio Autonomo Palestinese. Da notare come in Europa con Medio Oriente si intenda la regione occupata dalle nazioni dell'Asia sud-occidentale, dall'Iran all'Egitto. Negli Stati Uniti invece il “Middle East” ingloba anche i paesi del Maghreb, formando così il “Greater Middle East”. Per un quadro più completo sulla questione cfr. AA.VV., *Il grande Medio Oriente. Il nuovo arco dell'instabilità*, Egea, Milano, 2002.

⁶ E. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979; trad. it. *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp.5-7. Cit. in M. Emiliani (a cura di), *L'idea di Occidente tra '800 e '900. Medio Oriente e Islam*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2003, p.76.

Si vedrà ora come identificare Islam e Occidente sia operazione tutt'altro che agevole, avendo entrambi una varietà di caratteristiche tale da rendere ogni possibile tentativo di definizione sfuggente o quantomeno controverso⁷.

⁷ Interessante notare come Allievi (*op. cit.*, p.32) cerchi di dare una definizione ad entrambi e dell'Occidente afferma tra l'altro che potrebbe essere identificabile *più che con uno spazio con un tempo*, il tempo della modernità. Il che riporta l'Occidente ad essere connesso con un senso di sradicamento attribuito alla modernità fin dalla prima Rivoluzione Industriale.

1. OCCIDENTE: IPOTESI DEFINITORIE.

Alcune indicazioni⁸ utili al fine di definire l'Occidente si hanno sia in termini oppositivi – Oriente/Occidente, la logica ego/alter poc' anzi accennata – che in termini di quelle che sono le caratteristiche peculiari dello sviluppo storico-culturale occidentale.

Relativamente a quest'ultimo aspetto, risulta di particolare interesse l'analisi svolta da Geminello Preterossi⁹ circa l'identità dell'Occidente da un punto di vista filosofico e giuridico-politico. Nel rilevare come questo concetto sia stato poco trattato in modo specifico dal punto di vista filosofico-politico, egli evidenzia invece come – fin dalle guerre puniche – il termine è stato spesso usato come acquisito in

⁸ Si propongono di seguito alcune definizioni di Oriente e Occidente estrapolate da diverse fonti a carattere enciclopedico.

The Social Encyclopaedia, edited by Adam Kuper and Jessica Kuper, Routledge, London and New York, 1996, p.584, comprende la voce “orientalism” sotto due discipline: Anthropology e Political Theory. La definizione di *Orientalism* è strettamente connessa la lavoro di Edward Said, anzi è definita come “the extension and application to anthropology of the work of the literary and cultural critic Edward Said”. In quanto termine generico in antropologia, *Orientalism* si riferisce a distorsioni nella percezione analisi di società altre che “that resembles the distortions that Said discerns in Oriental Studies”. Distorsioni frequenti in antropologia. Vengono poi qui richiamate le “distorsions” più significative indicate da Said. Assente qualsiasi riferimento a “West” e derivati.

Nell'*International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills Editor, The McMillan Company and The Free Press, 1968, al termine *Westernization* corrispondono solo alcuni riferimenti sotto qualche autore, mentre – fatto comprensibile data la datazione dell'*Encyclopedia* – non sono presenti riferimenti ad altri termini quale *Orientalism*.

In *A Dictionary of Political Thought*, diretto da Robert Scruton, McMillan, 1996, il termine *Orientalism* compare solo facendo cenno all'opera di Said. E' invece presente la definizione di West, inteso nel suo significato più “geografico”.

In *The New International Dictionary of the English Language*, World Publishers Inc., 1962, troviamo la seguente definizione di:

“West”: (prima def. di West come punto cardinale) “the west: 1. the countries lying west of Asia and Turkey, the Occident”. (vol.2, p.1430); “Western: proceeding from or characteristic of the West; Occidental; “Westernism: an expression or practice peculiar to the West, especially the western United States; Westernize: to make western in characteristics, habits, etc.”; “Occident: 1. the countries west of Asia: specifically, Europe; 2. the western hemisphere. Opposed to Orient”; “Occidentalism: the spirit, life and culture of the people of the occident; “Occidentalize: to render occidental in spirit, culture, character” (vol.1 p.874); “East”: (prima def. di east come punto cardinale) “-Middle East: 1. The region generally including the countries of SW Asia lying west of Pakistan and India. 2 Brit. This region with the exception of Turkey and including India, Pakistan, Burma, Tibet, Lybia, Ethiopia, and Somaliland. –Near East: 1. The countries lying east of the Mediterranean, mostly in SW Asia, including Turkey, Syria, Lebanon, Israel, Jordan, Saudi Arabia, etc, and sometimes the Balkans and Egypt. 2 Brit. The Balkans. – the East. Q. the part of the earth including Asia and the adjacent islands: the Orient.” (vol.1, p.397); “Orient. The East; Asia, especially eastern Asia, opposed to Occident”; “Oriental. 1. of or pertaining of the Orient; eastern”; “Orientalism: 1. an oriental quality or character of thought, speech or manners, or the disposition to adopt such a quality or character”; Orientalize. To make or become oriental” (vol. 1, p.890)

⁹ G. Preterossi, *Occidente contro Occidente*, Laterza, Bari, 2004. Preterossi è docente di Diritti dell'uomo e Filosofia del diritto all'Università di Salerno.

contrapposizione all'Oriente. Da un punto di vista storico, generalmente il termine Occidente si presenta – come già si è precedentemente osservato - come un meta-concetto, ovvero dotato di una indeterminatezza che comprende una sorta di autorappresentazione in termini oppositivi ad un alter.

Preterossi sottolinea come, mentre nel Settecento il discorso sull'identità della civiltà occidentale era declinato nei termini di una riflessione filosofica sull'Europa compiuta soprattutto dai *philosophes*, a partire dal Novecento emergerà il tema della “decadenza”. Una nuova idea di Occidente – su tutte si vedano le tesi spengleriane¹⁰ – si sarebbe infatti delineata in seguito alla crisi delle concezioni progressiste della storia, per poi arrivare – durante la Guerra Fredda – ad una prospettiva in cui Occidente e Oriente assurgevano a poli simbolici di una “struttura planetaria”¹¹ non scindibile. Si evince quindi come il concetto di Occidente sia prettamente simbolico e polisemico.

Relativamente alla trattazione filosofico-politica, l'idea di Occidente come noi oggi la intendiamo ha risentito primariamente del razionalismo politico moderno avviatosi con la *political obligation* hobbesiana e consolidatosi col giusnaturalismo, base della dottrina dello “Stato di diritto”, ovvero della progressiva istituzionalizzazione e giuridicizzazione dell'esercizio del potere – dalla concentrazione monopolistica della forza legittima alla distinzione tra moralità e legalità. Solo di quest'ultima infatti doveva occuparsi il potere politico già secondo la teoria hobbesiana. Kant consacrerà poi il primato della legge, il primato del diritto razionale che rende uno il genere umano.

Altra fase importante sarà, ritiene Preterossi, l'affermarsi del principio di eguaglianza dalla Rivoluzione Francese alle costituzioni novecentesche – si veda a titolo esemplificativo quella di Weimar – che sanciscono, oltre ai diritti fondamentali, anche i diritti sociali. Razionalismo politico e costituzionalismo democratico porteranno poi all'affermarsi del concetto di autonomia pubblica, premessa della partecipazione democratica – intesa la democrazia, afferma Preterossi, come “libertà nella “sfera pubblica”, cioè socializzazione politica universal-pluralistica, processo deliberativo di una cittadinanza sufficientemente informata, consapevole e attiva”¹². Viene così

¹⁰ Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Guanda, 1991.

¹¹ E' Jünger a trattare di Oriente e Occidente come poli di una “struttura planetaria”, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente*, cit. in G. Preterossi, *op. cit.*, p.6.

¹² *Ivi*, p.11.

identificato un duplice volto nell'Occidente moderno: da un lato norme e regolamentazione della forza, dall'altro il costituzionalismo e il potere legittimo.

I pensatori che maggiormente si sarebbero occupati del concetto di Occidente – sostiene questo studioso - sono Hegel e Schmitt, per i quali “l'Occidente è ancora capace di forma politica, che si declini come sovranità, come Stato politico razionale, “costituzione” socio-istituzionale (Verfassung), “misura” eurocentrica, “grande spazio” ordinato, da un punto di vista teorico è poco rilevante”¹³.

In Hegel l'Occidente è identificato con il “lavoro dello Spirito”, la sua “cultura”. In tal senso la civiltà è prettamente la civiltà occidentale, “la forza dell'Occidente hegeliano è la sua compiuta incompiutezza. Da un lato, l'Occidente è onnicomprensivo perché è la figura della propria contraddizione, ingloba e metabolizza il proprio Altro [...] rendendolo concepibile esclusivamente come l'Altro da se stesso. Dall'altro, la negazione della negazione [...] è insieme lacerazione produttiva ma mai del tutto conciliata [...]. L'Occidente è il mondo nuovo”¹⁴, che racchiude in sé il principio della modernità, strutturatosi nell'incontro tra universalismo cristiano e popoli germanici. Hegel costruisce poi un'immagine dell'*Occidente assoluto* che sarebbe l'Europa, vedendo nello spostamento verso Occidente un progresso: “la storia del mondo è “storia della libertà”: dalla libertà di uno (dispotismo orientale), a quella di pochi (cittadinanza antica, che esclude gli schiavi), a quella di tutti, cioè dell'uomo in quanto tale (lo Stato moderno).”¹⁵ Interessante notare come invece Preterossi rilevi che Schmitt abbia colto l'uso ideologico del concetto di Occidente “che segna la logica della Guerra Fredda e anticipa l'attuale deriva fondamentalistico-umanitaria, violenta ma apparentemente “universale”, propria della “metafisica della globalizzazione”.”¹⁶

Alla filosofia hegeliana si rifarà poi Alexandre Kojève. E appunto le *Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito*, tenute a Parigi negli anni Trenta, sarebbero state recentemente riprese dal politologo contemporaneo Francis Fukuyama, il quale – considerando con Hegel l'Occidente come soggetto della Storia – postulerà la fine della

¹³ *Ivi*, p.15.

¹⁴ *Ivi*, pp.18-19.

¹⁵ *Ivi*, p.25.

¹⁶ *Ivi*, p.31. Interessante anche la citazione tratta da C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*: “una linea globale che suddivide il mondo in due metà, una delle quali buona e l'altra cattiva, costituisce una linea di valutazione morale che assegna il *più* e il *meno*. Essa dà una risposta permanentemente negativa all'altra parte del pianeta”, *ibidem*.

Storia stessa nella vittoria dei valori occidentali la cui massima espressione risiede nella democrazia liberale¹⁷. In termini contrari, alcuni studiosi, le cui tesi hanno avuto larga diffusione in questi ultimi anni, individuano attualmente fratture all'interno dell'Occidente stesso, tra questi Robert Kagan – citato dallo stesso Preterossi – che individua una contrapposizione tra un'America “hobbesiana” e un'Europa “kantiana”¹⁸. Si tratterà di questo successivamente in modo specifico.

Si è quindi dato conto – seppur parzialmente – della complessità definitoria che è racchiusa nel concetto di “Occidente”. Si accennerà ora ad alcuni aspetti della storia islamica – utili a definire cosa si intende per Islam – e, successivamente, del rapporto Occidente/Oriente in termini oppositivi, avvalendosi – in quest'ultimo caso - della mediazione di uno studio specifico.

¹⁷ Kojève, negli anni Quaranta, ha interpretato della filosofia della storia di Hegel fino a giungere a postulare una fine della storia dopo la battaglia di Jena dato l'affermarsi degli ideali liberali e la convinzione che non potrebbe realizzarsi una società – sotto tutti gli aspetti - migliore. Il suo pensiero venne ripreso da Allan Bloom, che individuò la condizione dell'uomo post-storico nello stile di vita americano. Discepolo di Bloom è Fukuyama che riprende sia la filosofia di Hegel che di Kojève, ma, ritengono i molti suoi critici, in maniera decisamente superficiale.

¹⁸ Cfr. R. Kagan, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano, 2003; cit. in G. Corm, *Oriente e Occidente. Il mito di una frattura*, Vallecchi Editore, Firenze, 2003 (ed. orig. *Orient et Occident. La fracture imaginaire*, La Découverte, Paris, 2002), p.71 e segg.

2. ISLAM TRA STORIA E POLITICA: BREVE PRESENTAZIONE.

La storia dell'Islam è qui considerata prevalentemente sotto il profilo dell'età contemporanea, verranno pertanto presupposte le sue radici storiche¹⁹. Un particolare interesse riveste, in tale prospettiva, la questione coloniale. Il colonialismo non consisté soltanto nella contrapposizione di modelli socioeconomici differenti, ma portò la morale islamica ad interrogarsi di fronte alle nuove "variabili" da esso portate – dal ruolo della donna, alla funzione dei mass-media ed altre numerose questioni – mentre generalmente gli europei si posero in un'ottica di superiorità rispetto alle terre conquistate. L'uscita

¹⁹ E' forse tuttavia utile dare qui in nota qualche cenno essenziale del più complessivo svolgimento della storia islamica.

La "riforma" di Maometto stabilì un legame strettamente morale tra l'individuo, muslim, e la società, la Umma. Intento di tale correlazione consisteva nel superare i rapporti tribali della società araba proponendo agli individui le clausole di un patto con Allah, siglato mediante il riconoscimento della testimonianza di fede. Si tratta sì di una rottura psicologica con l'idolatria, ma anche e soprattutto di una rottura sociale con il modo di vita sotto l'autorità qurayschita. L'importanza delle manifestazioni culturali nell'Islam è strettamente legata alla necessità di codificare l'agire umano e ristrutturare una società tribale che non conobbe mai la legge scritta. L'ordine morale della tribù riconosceva modi di agire approvati (ma'ruf) e disapprovava modi che sfuggivano alla tradizione (munkar). E' comunque da tener presente che il Corano non è un codice legislativo e penale, infatti la sharia – o Legge islamica – è frutto del lavoro intellettuale di diverse generazioni di ulama' e fuqaha, i quali hanno codificato l'agire individuale e sociale partendo dalle fonti stabilite che sono appunto il Corano e la tradizione del Profeta – la sunnah. Queste elaborazioni giuridico-religiose trascurarono di fatto il rapporto tra la umma e la classe dirigente, riducendo la politica ad una semplice prassi intuitiva subordinata al sociale, col quale era però priva di legami. Posto questo, l'unica via di legittimazione per il politico è quella religiosa, strettamente legata al sociale. Ben presto emerse nel mondo arabo-islamico una dicotomia tra morale e politica, cosa che portò l'élite politica ad allontanarsi dalla società, considerando lo Stato un mezzo tramite cui si esercitava l'autorità privo di valenza morale sia negli obiettivi che nei mezzi. Si assiste dunque alla nascita di un modello di agire e di concepire la vita su cui i giuristi edificarono la sharia. Il Fiqh – corpus di legge – era strutturato entro un sistema retto da alcuni principi consensuali e fondamentali per la vita islamica: il Corano, la Sunnah, il consenso ed infine il giudizio per analogia. La rottura che si ebbe tra morale e politica può essere fatta risalire alla morte del Profeta ed alla successiva guerra civile che ne scaturì, evento probabilmente inevitabile nella visione universale di una società basata su un'etica comunitaria e una virtù individuale. Lo scontro si ebbe durante il quarto califfato, quello di Ali – cugino di Muhammad – al quale si oppose Muawiya – fondatore della dinastia degli Umayyadi. I sostenitori del primo sosterranno la legittimità divina del potere politico – che quindi doveva appartenere ai discendenti del Profeta – mentre quelli del secondo riterranno il potere politico solo un mezzo secolare per esercitare il quale non erano necessari attributi divini. Da qui quello che viene definito lo "scisma" dell'Islam che si trova diviso in sunniti (coloro che seguiranno gli Umayyadi o che saranno neutrali), shiiti (coloro che seguiranno Ali) e kharigiti (coloro che usciranno dai ranghi dei sostenitori di Ali dopo l'esito negativo della concertazione). Il punto di dissenso tra queste tre correnti riguarda il principio di legittimazione politica: i sunniti ritengono che la carica di califfo possa essere esercitata da qualsiasi musulmano della tribù di Quraysch; gli sciiti credono nella trasmissione non solo della carica di "Imamato" (termine per indicare la funzione religiosa del califfato) attraverso gli Hashimiti, quindi Ali, ma anche nella trasmissione del sapere tramite il profeta Maometto e la discendenza Alide; i kharigiti sono rimasti i più vicini allo spirito rivoluzionario dell'Islam, sostengono che qualsiasi musulmano, al di là delle differenze etniche, razziali e linguistiche, può esercitare la funzione di califfo purché ne abbia i requisiti e venga scelto dalla Umma.

dal colonialismo ha lasciato i paesi arabo-islamici in uno stato di disordine e arretratezza socio-economica per cui sono sorti, tra gli altri, movimenti radicali che cercano di rifondare una visione totalmente islamica della realtà rinnovando il mondo attuale e parallelamente recuperando un passato non più perfettibile.

Occorre a questo punto fare riferimento alle esperienze di indipendenza svoltesi in tali paesi, le quali accomunano – pur genericamente – le problematiche politico sociali che emergeranno nel mondo islamico. Queste “esperienze” finiscono col configurarsi, sia in modo diretto che implicito, in una politica post-coloniale che le varie ex potenze coloniali hanno adottato e adottano tuttora nei confronti di questi paesi ed i cui effetti e risultati sono differenti in funzione delle caratteristiche specifiche che distinguono – ad esempio - il colonialismo francese da quello inglese, o tra protettorato, mandato o pura occupazione territoriale.

Le scelte politico-sociali del periodo post indipendenza furono scelte strategiche dettate dalla necessità di colmare lacune e divaricazioni legate ad una condizione di debolezza economica e di inesistenza di strutture statali e istituzioni sociali in grado di far funzionare la macchina statale. In un’ottica di questo tipo non vi erano alternative; il dirigismo statale trovò la sua "vocazione" politica nella nazionalizzazione dei settori vitali, tra cui le risorse energetiche.

Dal punto di vista ideologico la democrazia liberale esercitò un debole ascendente sulle popolazioni - ma anche sulle élites politiche nazionaliste piuttosto inclini invece alle esigenze di legittimazione legate ai discorsi populistici - che si potrebbero considerare arretrate per quanto riguarda la strutturazione delle classi e la stratificazione sociale, condizione strettamente connessa alla debolezza della borghesia ed al suo scarso interesse per la politica, nonché all’inesistenza della classe operaia. D'altra parte, l'influenza dell'ideologia comunista generò solo forme incompiute e approssimative. I partiti Ba'th in Iraq e in Siria furono ad esempio delle imitazioni populiste e degli adattamenti a configurazioni interne che presto si troveranno limitate ai confini territoriali di ogni paese. La forma di stato, che alla fine si sarebbe delineata nel mondo arabo e islamico, potrebbe essere ricondotta ad una tipologia generica, che per molti aspetti si riproporrà da un paese all'altro con variazioni, ma con alcune caratteristiche che potremmo considerare condivise: dirigismo statale; capitalismo di stato; economia pianificata e nazionalizzazione dei settori vitali.

La cornice ideologica che resse tale edificio fu il panarabismo. Nel mondo arabo, al termine nazionalismo veniva conferito il significato di unità etnica, linguistica, culturale, economica e politica. L'unione araba era una meta da raggiungere sia all'interno di ogni singolo paese sia a livello regionale. Questa unità non considerava la pluralità etnica e linguistica – si considerino i casi dei berberi in Africa del Nord, dei Kurdi in Iraq, etc. - andando ad edificare proprio su ciò che era considerato comune.

Il panarabismo, a sua volta, si reggeva su alcuni principi che potremmo riassumere in: lingua araba; cultura arabo-islamica; lotta all'imperialismo occidentale e al sionismo. Questi principi presuppongono un'impostazione laica dato che la religione islamica viene considerata da un punto di vista meramente culturale. La *sharia* non aveva più nessuna validità legislativa o giuridica, eccezion fatta per Arabia Saudita, Iran e Sudan.

Da quanto finora affermato si può percepire come la modernizzazione o la modernità è stata concepita, e lo è tuttora, separatamente rispetto all'occidentalizzazione. Per il mondo islamico l'una non conduce necessariamente verso l'altra. Le élites politiche dei regimi dei paesi islamici hanno sempre integrato le realizzazioni politiche d'indipendenza con una "rivoluzione culturale", tramite le riforme dell'educazione, dei programmi di studio, di ricerca in vista degli ideali nazionali; ed è in questo modo che potremmo capire la "modernizzazione" voluta e conseguita dalle élites come un adattamento alle esigenze nazionali delle istituzioni e dei sistemi di gestione burocratica occidentali in vista della loro funzionalità tecnocratica.

Un importante quesito da porsi è relativo al perché i valori democratico-liberali non hanno attecchito nell'universo islamico. Forse uno dei motivi concerne la loro diversa percezione, alla quale si accennerà brevemente. Occorre tener presente che, nell'orizzonte culturale islamico, Natura e Legge dipendono dalla rivelazione (*sharia* nel senso di Legge o *wahy* intesa come ispirazione profetica): ne deriva che anche lo Stato non crea la legge, ma è creato da essa - che proviene da Dio – e suo compito è mantenerla, difenderla e rafforzarla. Nei concetti politici è dunque implicita una relatività e le stesse nozioni di libertà e democrazia sono concepite diversamente rispetto alla loro connotazione occidentale. Per ciò che concerne la libertà, ad essere riconosciuta è la libertà in senso giuridico, mentre il suo carattere di “diritto naturale” non è giudicato valido poiché totalmente slegato da una superiore norma di controllo e direzione e tale da non tener conto del fatto che Dio ha donato all'uomo la ragione che

lo orienta verso la virtù e lo allontana dal vizio. La concezione europea, al contrario, gli permette di abbandonarsi a qualsiasi azione, col solo vincolo di lasciar fare agli altri ciò che egli stesso si concede. Questa tendenza deterministica ha importanti conseguenze politiche, infatti in Islam non esiste una dimensione “utopica”, poiché la società creata da Dio è già perfetta. Vi è dunque un “ordine dato” dall’origine, cioè a partire dalle norme etico-politiche sancite e volute da Dio. La storia quindi, nella tradizione musulmana, non è “progressiva” ma ciclica, in un susseguirsi di fratture, rinnovamenti, adattamenti, con l’intento di recuperare la “purezza” originaria della *umma*. Per far questo è necessario per l’Islam ripercorrere la storia a ritroso, rifacendosi alla via dei *salaf* – o generazioni-testimoni, vissute al tempo del profeta, e che possono riferire su i suoi detti e i suoi fatti – gli unici che seppero correttamente attuare gli insegnamenti di Dio, soprattutto nel periodo che va dall’Hégira (622 d.C.) alla morte del secondo califfo Omar (644).

Posto che il pensiero islamico ha fondamenti etico-politici e che i principi sono stabiliti da Dio, l’azione dell’uomo è limitata all’applicazione dei principi rivelati. Su questa linea si colloca lo stesso *jihad*²⁰, il cui significato originario era di un impegno, una lotta interiore, ma anche di difesa, per rivendicare i diritti di Dio e degli uomini. I casi relativi all’applicazione dei principi rivelati sono materia di studio della giurisprudenza, le cui varietà teoriche di opinione sono tali che nell’Islam non esiste un’autorità docente centrale, essendo ogni *Ijtihad* (termine che ha la stessa radice di *jihad* e che significa sforzo intellettuale e dottrinale) teoricamente valida e allo stesso tempo confutabile da un altro giurista. Per questa ragione, la nozione di “eresia” in Islam è estremamente variegata come anche non esiste un vero e proprio Islam “ortodosso” – benché si possa, a fini esemplificativi, reputare tale l’Islam sunnita che è quello maggioritario.

²⁰ Sul *jihad* e sull’islamismo sono presenti numerosi volumi. Si segnalano, in italiano i seguenti: V. Fiorani Piacentini, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, Franco Angeli Editore, Milano, 2003; B. Etienne, *L’islamismo radicale*, Rizzoli Editore, Milano, 2001 (ed. orig. *L’islamisme radicale*, Hachette, Paris, 1987); G. Vercellin, *Jihad. L’islam e la guerra*, Giunti Editore, Firenze, 2001; B. Ghalioun, *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma, 1998 (ed. orig. *Islam et politique. La modernité trahie*, Editions La Découverte & Syros, Paris, 1997); J. L. Esposito, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell’Islam*, Vita & Pensiero, Milano, 2004 (ed. orig. *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, New York, 2002).

In relazione alle diverse possibili forme di governo, il Corano non dà indicazioni esplicite su quale potrebbe essere la migliore: ciò che conta è che sia applicata la Legge divina, unica garante della giustizia (*'adalh*), rispetto alla quale la libertà stessa è secondaria, (quale migliore libertà che l'obbedienza ai voleri divini?). E' però da tener presente che questo tipo di giudizio è in fondo un luogo comune che rispecchia il presupposto secondo il quale le società islamiche siano fataliste e non concepiscono la libertà individuale. In realtà l'argomento della predestinazione e della libertà è stato ampiamente dibattuto nella filosofia islamica agli inizi dell'espansione militare – quindi all'epoca del secondo califfato. Due furono le cause dirette. La prima è di carattere dottrinale: come riconciliare la volontà umana limitata con quella divina assoluta? La seconda è invece relativa alla crisi sorta a proposito della successione politica al Profeta: la guerra civile tra gli stessi musulmani, quindi una divergenza interna, rimise per la prima volta in discussione il consenso della *Umma*.

Comunque – questione inerente la forma di governo – l'assenza di indicazioni esplicite, a parte la necessità di ottemperare alla Legge divina, fa sì che la dottrina islamica potrebbe essere utilizzata per giustificare le più varie forme di governo, dalla tirannia alla democrazia. In Islam la dimensione politica e religiosa sono integrate, l'utilizzo stesso della terminologia politica occidentale in ambito musulmano si rivela problematico poiché diversa è la base teorica.

E' al fine di chiarire alcuni di tali complessi nodi problematici, che si procederà ora all'analisi di alcuni saggi che possono offrire un contributo al chiarimento di importanti aspetti del rapporto tra Occidente e Islam.

3. OCCIDENTE E ISLAM NELL'ANALISI DI LANDES.

Un'analisi interessante connessa alla questione orientalista e al rapporto Islam/Occidente è effettuata dallo storico dell'economia David S. Landes, il quale, muovendo dal periodo coloniale (che afferma scelto convenzionalmente come punto di partenza), indica quali sono stati i punti di forza degli europei e, iniziando da questi, delinea quella che ritiene essere la "società ideale" (non ancora realizzatasi storicamente, ma intesa come un modello verso cui tende la Storia) per poi approdare a quelli che egli considera i motivi di ritardo del mondo arabo-islamico. A tal proposito Landes si dimostra molto critico verso quegli studiosi che tacciano di "orientalismo" e/o "essenzialismo" coloro che esprimono, nei loro studi, posizioni non favorevoli e critiche verso la cultura islamica, ma non per questo – egli afferma – necessariamente false o pregiudizievoli. Vediamo quindi brevemente una sintesi dell'analisi di questo studioso²¹.

“La scoperta del Nuovo Mondo da parte degli europei non fu un caso. L'Europa possedeva ormai un vantaggio decisivo in termini di capacità di uccidere”²² Dopo questa affermazione Landes si sofferma ad esaminare le conseguenze più ampie di questa ineguaglianza, proponendo una sorta di legge dei rapporti politici e sociali, che dovrebbe impedire la coesistenza dei seguenti elementi: una forte disparità di potere, l'accesso privato agli strumenti di poteri, l'eguaglianza tra gruppi o nazioni. Egli ritiene che un gruppo più forte tenderà in modo naturale a imporsi su uno più debole se in questo trova prospettive di guadagno, così come aziende e singoli individui lo farebbero agendo nel proprio interesse e trascinando così nel loro agire gli altri, Stato incluso. Ergo l'imperialismo (il dominio di un gruppo sull'altro) è sempre esistito, sostiene Landes, “perché è espressione di un profondo istinto umano”²³.

A questo punto egli si sofferma su quelli che ritiene essere le caratteristiche di successo proprie degli europei, che riassume in tre punti:

- 1) “la crescente autonomia dell'indagine intellettuale;

²¹ Rif. D. S. Landes, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*, Garzanti, Milano, 2002.

²² *Ivi*, p.76.

²³ *Ivi*, pp.76-77. Diverso il modello di imperialismo basato sull'equilibrio di poteri, di cui Landes tratta in *Some thoughts on the nature of economic imperialism* e in *An Equilibrium Model of Imperialism*.

- 2) lo sviluppo di tesi e antitesi nell'ambito di un metodo comune e implicitamente antagonistico, vale a dire la creazione di una dialettica fondata sulle prove e riconosciuta, adottata e compresa al di là di qualunque confine nazionale e culturale;
- 3) l'invenzione dell'invenzione, vale a dire la standardizzazione della ricerca e la sua diffusione"²⁴.

Partendo da questi elementi, Landes delinea l'ideal-tipo di società, ovvero una società che disporrebbe delle caratteristiche migliori per perseguire il progresso materiale e il generale benessere economico – non è detto comunque che si tratti di una società "superiore", ma semplicemente più produttiva. Dovrebbe essere una società che:

- 1) "sappia costruire, far funzionare e gestire gli strumenti di produzione e creare, adattare e padroneggiare nuove tecniche tecnologicamente avanzate.
- 2) Sia in grado di impartire tale conoscenza e know-how ai giovani attraverso sia l'istruzione formale che l'addestramento e l'apprendistato.
- 3) Scelga il personale in base alla competenza e al merito; promuova o bocci in base ai risultati.
- 4) Conceda opportunità all'impresa individuale o collettiva; incoraggi l'iniziativa, la competizione e l'emulazione.
- 5) Consenta all'uomo di godere dei frutti del proprio lavoro e della propria industriosità"²⁵.

Vi sono inoltre elementi correlati a queste condizioni, ovvero: parità tra i sessi, dimodoché si raddoppino le possibilità di individuare talenti; assenza di discriminazione in base a criteri quali razza, sesso, religione e altri privi di rilevanza secondo l'autore; "inclinazione alla razionalità scientifica (pragmatismo) anziché alla magia e alla superstizione (irrazionalità)"²⁶. Ne conseguirebbe che in questa società sarebbero presenti istituzioni politiche e sociali con le seguenti funzioni/finalità: garantire la proprietà privata al fine di incentivare risparmio e investimento; garantire i diritti alla libertà personale e quelli contrattuali, evitando così abusi che favorirebbero corruzione e criminalità; favorire un governo stabile – non per forza democratico (che ne direbbe

²⁴ *Ivi*, pp.215-216.

²⁵ *Ivi*, pp.233-234.

²⁶ *Ivi*, p.233. Interessante questa affermazione se rapportata alle accuse sovente mosse all'Islam di essere una religione pervasa di superstizioni e usanze che limitano il progresso delle società con popolazione a maggioranza musulmana.

Fukuyama?) ma con leggi chiare e trasparenti²⁷ e in cui viga l'onestà e il rispetto per i meccanismi del mercato (senza favoritismi); tale governo dovrebbe inoltre essere avveduto nell'imporre le tasse evitando privilegi e sprechi.

In tale società – dove vigerebbe spontaneamente l'onestà – vi sarebbe anche un'intensa mobilità geografica e sociale, alla ricerca delle migliori opportunità e si imporrebbero in essa la meritocrazia con una distribuzione del reddito più equa e la presenza di un ampio ceto medio.

Landes ritiene che nessuna società abbia mai corrisposto a tale ideale che sarebbe totalmente efficiente, non influenzato dai “capricci della storia e del destino e delle passioni della natura umana”²⁸. L'utilità di questo modello consiste nel mostrare quali virtù hanno promosso il progresso economico e materiale e di conseguenza la direzione in cui procede la Storia. Egli ritiene che, relativamente allo sviluppo europeo e ai rapporti con l'Islam, “l'assalto europeo era potenzialmente più forte in virtù della sua base materiale [...]. L'espansione europea (l'imperialismo) non ebbe carattere apocalittico. Fu essenzialmente una manifestazione di potere [...]. Per l'Islam non fu così. Il guerriero musulmano stava eseguendo la volontà di Dio, e la sua sconfitta costituiva un rovescio per tutta l'umanità. Così allorquando a partire dall'XI secolo in Spagna e nel Levante, i cavalieri cristiani presero a ricacciare indietro i fedeli e a occupare terre un tempo appartenenti alla Casa dell'Islam, i musulmani videro in ciò il trionfo del male”²⁹. Ed ecco come egli individua le cause della debolezza/arretratezza della società islamica: “ritengo che il nocciolo del problema stia in una cultura che 1) non crea una forza lavoro informata e capace; 2) continua a diffidare o a rifiutare nuove tecniche e idee provenienti dall'Occidente nemico (regno dei cristiani)³⁰ e 3) non rispetta le cognizioni che i propri membri riescono ad acquisire studiando all'estero o, in rarissimi casi, in patria. Al livello di base, i tassi di analfabetismo sono scandalosamente alti, e per le donne molto più che per gli uomini. Già questo solo dato

²⁷ Quindi “(un governo delle leggi anziché degli uomini). In caso di governo democratico, vale a dire basato su elezioni periodiche, la maggioranza vince ma non viola i diritti dei vinti; mentre questi ultimi accettano la sconfitta e si preparano alla successiva tornata elettorale”, *ivi*, p.234.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp.418-419.

³⁰ “L'islamismo esercita da tempo un effetto ritardante sull'attività culturale e scientifica araba. Nuove conoscenze e idee sono state sospettate di bid'a o eresia. Il principio di fondo è che esse rappresentano un inaccettabile insulto all'immortale verità”, *ivi*, p.437-nota.

rivela una società che assegna alle donne un posto inferiore, realtà ovviamente riconducibile ai dettami dell'islamismo e soprattutto dell'islamismo arabo. Quello islamico è un mondo intriso di diffidenza [...]. Altri specialisti sottolineano le sedicenti motivazioni ostili degli studiosi occidentali: il disprezzo e la malevolenza “orientalista”, l'ignoranza e la stupidità “essenzialista”. Scopo del ricorso a tali codificazioni spregiative è quello di liquidare, anziché confutare. Molto comodo”³¹.

Si nota quindi come questo studioso imputi la causa maggiore alla chiusura dell'Islam verso le nuove conoscenze, motivata dalla diffidenza nei confronti di un Occidente “malvagio”. Si vedrà poi se tali posizioni troveranno riscontro in altri autori.

³¹ *Ivi*, p.437.

4. TRA ORIENTE E OCCIDENTE: L'ANALISI DI CORM.

Tra le pubblicazioni dedicate al rapporto tra Oriente e Occidente è di particolare interesse il libro *Oriente Occidente. Il mito di una frattura* di Georges Corm³², il quale si occupa di confutare la tesi persistente di una frattura tra queste due porzioni di mondo – contrapponendosi a quella parte della filosofia occidentale che secondo lui ne ha favorito l'emergere – e di asserire come un Occidente nel senso geografico e antropologico del termine non esiste più essendo riuscita un' "occidentalizzazione del mondo" compiuta dalla cultura europea, definita genericamente "globalizzazione". Corm osteggia inoltre quello che chiama il "discorso narcisistico" dell'Occidente su se stesso, ovvero la sua eccezionalità ineguagliabile in tutta la storia dell'umanità, il che – egli ritiene – oltre ad alimentare ostilità, non consente di comprendere il reale susseguirsi degli eventi.

Relativamente alle polarità "civiltà in Occidente, barbarie in Oriente"³³ che si estrinseca in forma di contrapposizione, discontinuità, differenziazione ineliminabile, Corm sostiene limiti notevolmente la comprensione del mondo e della sua evoluzione storica³⁴. Egli asserisce che la fine della bipolarità mondiale avvenuta col crollo del comunismo sia riemersa nella forma di Oriente/Occidente con l'11 settembre, al posto di un Oriente sovietico vi sarebbe ora un Oriente musulmano. Si sarebbe dunque generata una linea di frattura che Corm ritiene volta nuovamente al Mediterraneo, non spiegabile solo in termini religiosi, che vede inoltre come gli arabi "nella loro coscienza

³² Corm è nato nel 1940, libanese, ha ottenuto il suo Ph.D. a Parigi in Diritto costituzionale (la sua tesi sul pluralismo religioso nella storia e la sua influenza sui sistemi politici è stata pubblicata in francese, arabo e serbo-croato). E' stato economista e consulente finanziario della Banca Mondiale e di vari organismi Onu, poi ministro delle finanze del Libano e autore di numerosi saggi dedicate ai problemi di sviluppo del mondo arabo. Ha inoltre docente alla Saint Joseph University di Beirut in International Economic Cooperation e Financial Management.

³³ G. Corm, *Oriente Occidente. Il mito di una frattura*, op. cit., p.41.

³⁴ "Il nostro immaginario è pieno di immagini semplici e forti che ci fossilizzano nel cliché e nel pregiudizio [...]. L'Oriente sarebbe mistico, irrazionale, violento; l'Occidente sarebbe razionale, laico, tecnico, materialista, democratico. In poche parole, l'Oriente per gli occidentali è barbaro. Gli orientali restituiscono loro la cortesia: per loro l'Occidente è terra di barbarie per eccellenza, un continente senza anima e senza religione, una macchina di potenza calcolatrice e cupida che vuole dominare il mondo con la guerra, le scienze, le tecniche, il commercio ineguale, lo sfruttamento del sesso femminile." *Ivi*, pp.42-43.

infelice e nel loro malessere esistenziale [...] proveranno più volte una schizofrenica attrazione-repulsione nei confronti del modo di vita occidentale”³⁵.

Una prima origine intellettuale della frattura tra Oriente e Occidente, Corm la individua negli studi linguistici che hanno diviso il mondo tra popoli semitici e popoli indoeuropei sulla base di una mappatura delle lingue. Anche Spengler aveva sostenuto la visione di una rottura tra ambito greco e ambito aramaico fin dall’antichità e affermato la preminenza del religioso nella vita delle civiltà.

Contro questo genere di teoria/interpretazione storica, che pone in primo piano gli aspetti religiosi Corm si esprime in termini fortemente polemici, tacciandola come foriera di pregiudizio e ignoranza. Relativamente alle guerre presenti, poi, egli rileva come siano giustificate in nome di una morale o di una religione o della superiorità di un modo di vita, una sorta di “violenza altruista, la guerra condotta per una pace che farà la nostra felicità e quella dei nostri vicini prossimi o lontani, che potranno così godere dei benefici della nostra religione o della nostra civiltà.”³⁶ In ultima istanza Corm ritiene che la linea di frattura tra Oriente e Occidente sia una assolutamente fallace, determinata solo dalla logica binaria noi/loro foriera – come più volte ribadito - di pregiudizi. A questo punto egli si chiede come sia possibile spiegare la superiorità dell’Occidente dal XVI secolo, su cui si basa la “cultura della supremazia”³⁷ da questi sviluppata. Corm ritiene inutile la ricerca della supremazia europea in un unico fattore – come nel caso della tesi weberiana circa il ruolo del protestantesimo in tal campo – mentre sarebbero innumerevoli fattori ad averla portata verso questa supremazia, inclusi i progressi della teologia (mentre in ambito islamico, dopo i progressi in teologia e filosofia sotto gli Abbasidi, si è assistito ad una chiusura teologica). Date le sue posizioni, non è difficile intuire come questo studioso si scagli, con Popper³⁸, contro lo storicismo – e contro la filosofia hegeliana e i suoi derivati, incluso anche il marxismo – asserendo la pericolosità di concezioni storiche deterministiche. Così sostiene l’erroneità di tesi che poggiano il predominio occidentale, da un lato, sulla supremazia

³⁵ *Ivi*, p.44.

³⁶ *Ivi*, pp.51-52.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Roma, p.58.

della razza ariana e, dall'altro, sul "miracolo greco", entrambe fallaci e foriere di una causalità univoca che non porta a comprendere la complessità del processo storico³⁹.

Inoltre la componente ideologica non sarebbe esaurita. Corm sostiene che "le ideologie occidentali sono [...] dappertutto, palesi o nascoste, strutturano o destrutturano le società, secondo le mode intellettuali dell'Occidente e dei suoi interventi direttamente politici o militari: le ideologie del Terzo mondo furono laiche quando la laicità è stata alla moda, religiose quando per l'Occidente è suonata l'ora di far caricare la cavalleria di Dio [...]. In realtà il mondo è "occidentalizzato" sia dai modi di vita che dal modo di pensare e di rappresentarsi, qualunque sia l'etichetta ideologica"⁴⁰.

I rapporti tra Oriente islamico e Occidente sono dunque molto complessi, come già emerge da questa prima trattazione. Si procede ora coll'approfondire questa questione collegandola a due "ismi": orientalismo e occidentalismo. Questi concetti, come si vedrà, costituiranno un quadro di riferimento ove collocare gli studiosi oggetto specifico della presente ricerca.

³⁹ Dello stesso avviso Jack Goody, cui Corm fa riferimento; si veda in particolare J. Goody, *L'Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, Il Mulino, Bologna, 1999.

⁴⁰ *Ivi*, p.79.

II. ORIENTALISMO E OCCIDENTALISMO.

Emerge quindi dal breve esame effettuato come la problematicità del rapporto oriente/occidente abbia pervaso la storia da tempi immemorabili e sia tornata sotto i riflettori con l'acuirsi dei conflitti tra queste due "porzioni di mondo". Il dibattito ivi relativo è di conseguenza estremamente ampio e difficilmente se ne possono tracciare le linee in modo esaustivo.

Un concetto chiave attorno cui si potrebbe costruire una riflessione in merito è quello di "orientalismo" – portato in auge dall'intellettuale palestinese Edward Said alla fine degli anni Settanta - che è stato l'origine di un lavoro di rilettura critica degli studi occidentali sul mondo arabo-islamico, contribuendo alla creazione di una sorta di "peccato orientalista", ovvero al ritenere che gli studiosi occidentali che si occupano di Oriente lo facciano con uno sguardo colmo di pregiudizi.

E' quindi il problema dello "sguardo" occidentale verso l'Oriente (e viceversa), ovvero la questione dell'orientalismo (del suo corrispondente speculare l'occidentalismo) e, parallelamente a questa, la problematica inerente alla percezione della Storia nel mondo arabo-islamico ad emergere con evidenza. Circa la concezione della Storia - se intesa come stasi o come continuità – si noti come sia problematicamente presente sia nei dibattiti sull'orientalismo che negli studi inerenti al ruolo dell'intellettuale – e a cosa si intende con questa figura – in ambito arabo-islamico. Sia la questione della Storia che quella degli intellettuali sono evidentemente collegate alla religione islamica, essendo questa base e fondamento delle società arabo-islamiche e dei relativi Stati, almeno prima dell'ingresso in questi di influssi occidentali. E' inoltre da rilevare come, relativamente alla dicotomia Oriente-Occidente, vi sia un altro "nuovo ismo" recentemente tornato in auge, ovvero l'occidentalismo: come l'Oriente guarda all'Occidente. Si ribalta dunque la problematicità dello sguardo.

Nei successivi paragrafi si tenterà di porre brevemente i due "ismi" a confronto.

1. L'ORIENTALISMO DI SAID.

Si tratta in primo luogo dell'Orientalismo. Termine presente già dall'età moderna – con riferimento ai primi incontri della civiltà europea con civiltà “altre”⁴¹ - ha conosciuto un particolare lustro nel periodo contemporaneo grazie all'opera di Edward Said, il cui saggio *Orientalism* – edito nel 1978 - è stato all'origine di un lavoro di rilettura critica degli studi occidentali sul mondo arabo-islamico.

Si noti che già negli anni Sessanta lo studioso egiziano Anouar Abdel-Malek reintrodusse il concetto di “orientalismo” nel panorama intellettuale francese con un articolo, *L'orientalisme en crise*⁴², che avrebbe tuttavia suscitato reazioni, per numero e pregnanza, decisamente inferiori rispetto a quelle generate dal saggio di Said.

Si deve altresì precisare che questi due studiosi sono considerati rappresentativi di due modalità distinte di analizzare l'orientalismo: Abdel-Malek esponente di un orientalismo “storico” – ovvero derivato dagli eventi, dalla stessa storia evenemenziale – vs un Said studioso di un orientalismo reputato “a-storico” – ossia radicato nella stessa cultura arabo-islamica.

Si procede ora coll'esaminare il saggio di Said tenendo presente che in questa analisi se ne predilige la dimensione storica e il rapporto tra orientalismo e colonialismo, mentre vengono posti in secondo piano i legami con altri campi di studio, quali antropologia e filosofia. Differenti sono le questioni che attraversano il testo e, tra queste, individuiamo in special modo quelle inerenti a ruolo e stato dell'intellettuale nel suo rapporto con una società in via di cambiamento e di destrutturazione e al suo rapporto con l'Occidente ma anche con la Società-Mondo che emerge, nella struttura immaginaria nuova che si costruisce – una struttura dominata dal desiderio di consumare, di modernizzarsi ma anche dalla frustrazione di non poter partecipare, sotto una forma attiva e positiva, a questa modernità che destruttura culture e formazioni sociali periferiche. Il ruolo dell'intellettuale quale spettatore/attore della storia sarà presente lungo questa ricerca, per cui si è ritenuto utile sottolineare come in Said sia una delle problematiche centrali.

⁴¹ Si vedano, a titolo esemplificativo, le *Lettres Persanes* di Montesquieu.

⁴² A. Abdel-Malek, *L'orientalisme en crise* in « Diogene », no.44, 1963.

Cosa si intende con “orientalismo”? Ecco le tre accezioni che ne fornisce inizialmente Said:

- 1) orientalismo come “insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali”⁴³ → trattasi di definizione prettamente legata all’ambito accademico;
- 2) orientalismo inteso come “uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l’ “Oriente” da un lato e [...] l’ “Occidente” dall’altro”⁴⁴ → definizione, questa, che punta evidentemente sul lato filosofico della questione.
- 3) orientalismo come “l’insieme delle istituzioni create dall’Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l’Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull’Oriente. Si tratta, insomma, dell’orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull’Oriente”⁴⁵ → da qui deriva il fatto che qualunque trattazione di Oriente non sia libera dal campo di interesse che con esso è chiamato in causa.

Ognuna di queste accezioni dell’orientalismo sarà utile e utilizzata nel saggio di Said, al fine anche di elaborarne una più compiuta. E’ evidente come, dal punto di vista socio-politico, sia la terza a suscitare per la presente ricerca maggiore interesse.

Trattando dunque di un tema che esamina i rapporti tra Oriente e Occidente, Said evidenzia come sia l’uno che l’altro non siano solo entità geografiche, storiche, culturali, ma anche il prodotto dell’operare umano in quanto idee con una storia e una tradizione nonché – e qui ci si richiama alla dicotomia ego/alter – “due entità geografiche [che] si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente”⁴⁶. Ne deriva inoltre la complessità del rapporto tra Oriente e Occidente, sia dal punto di vista intellettuale che relativo a questioni di potere e forme di egemonia. Interessante notare come egli ritenga comunque l’orientalismo non “fantasioso”, ma frutto di un lavoro teorico e pratico alquanto sistematico, che ha preso le mosse dall’egemonia occidentale del XVIII secolo all’interno della quale si è formata

⁴³ E. Said, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, op. cit., p.12.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p.13.

⁴⁶ *Ivi*, p.15.

una complessa concezione dell'Oriente, soggetta a rettifiche e perfezionamenti. Alla luce di queste considerazioni e delle definizioni su indicate, Said ritiene che l'orientalismo sia non solo un fatto politico né meramente culturale, ma piuttosto “*il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, psicologici, storiografici e filologici; ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica [...] ma anche di una serie di “interessi” [...]. D'altra parte [...] esso è anche volontà o intenzione di comprendere – e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare – un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo. Soprattutto, l'orientalismo è un discorso che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie forme di potere*”⁴⁷, ovvero potere politico, intellettuale, morale.

Si noti dunque come Said ritenga l'orientalismo prodotto di un rapporto di forza, rientrando nuovamente nella logica binaria Est/Ovest, per cui il pensiero è incanalato o in una o nell'altra corrente. Relativamente all'età moderna, egli sostiene che “il palcoscenico orientalista diviene un apparato moralmente ed epistemologicamente rigido. Come disciplina della conoscenza occidentale “autorizzata” dell'Oriente, l'orientalismo prende a esercitare la propria non trascurabile influenza in tre direzioni: verso l'Oriente, verso gli orientalisti e verso i “consumatori” occidentali dell'orientalismo. [...] L'Oriente (un “altrove” a est dell'Europa) viene corretto, penalizzandolo, per il semplice fatto di trovarsi al di fuori dei confini della società europea, del “nostro” mondo”⁴⁸. Tendenza questa che Said ritiene si accentuerà nel XX secolo, portando ad una pericolosa quanto erronea schematizzazione dell'intero Oriente, colma dei limiti propri di ogni tentativo di essenzializzare e sminuire (usando il termine saidiano) un'altra cultura. “L'Oriente presentato dall'orientalismo è quindi un sistema di rappresentazioni circoscritto da un insieme di forze che introdussero l'Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale, e infine negli imperi coloniali occidentali.”⁴⁹

⁴⁷ *Ivi*, p.21.

⁴⁸ *Ivi*, p.73.

⁴⁹ *Ivi*, p.201.

E' inoltre interessante notare come – al termine di un'analisi relativa all'orientalismo nel periodo imperialista – Said asserisca che “la storia umana – orientale o occidentale che sia – è subordinata a una concezione essenzialista e idealista di Oriente e Occidente. [...] l'orientalista non solo si esprime in termini di ampie generalità, ma cerca anche di fare di ogni aspetto della vita nell'Est e nell'Ovest un carattere specifico immediato di una o dell'altra metà del mondo.”⁵⁰ E' evidente quindi come si trovi ancora ribadita la logica noi/loro, sottolineata da Said anche nel trattare dell'orientalismo relativo all'Islam e come lo studioso di origini palestinesi ribadisca continuamente la negatività di questo approccio sotto ogni punto di vista.

Inizialmente accolto come una rivelazione, il testo di Said e le sue tesi sono state oggetto di una considerazione critica in base alla quale molti intellettuali hanno preso le distanze.

Diverse sono le questioni poste dall' “orientalismo saidiano”, tra le quali il domandarsi come si potrebbe ricomporre la relazione tra saperi esogeni sulle società orientali e il campo intellettuale arabo. Sottesa qui la questione circa il fondamento dei saperi endogeni, considerando che la relazione con la “cultura orientalista” costituisce sia il contesto della loro emergenza effettiva, sia il principale ostacolo epistemologico sulla via di una appropriazione o riappropriazione di questi saperi da parte di quelli che li rivendicano.

Occorre inoltre analizzare la posizione in cui il dibattito sull'orientalismo colloca gli intellettuali arabi o musulmani sia in rapporto con la società nel suo insieme, sia in rapporto alle istanze di decisione politica e ad altri competitori per la gestione simbolica e materiale delle formazioni sociali *proche-orientales*. In questa prospettiva, la relazione che questi intellettuali hanno o rifiutano con l'orientalismo appare come al fondamento di rapporti di forza che determinano la struttura delle diverse rappresentazioni della società in competizione.

Interessanti sembrano al riguardo le affermazioni di Alain Roussillon in un suo saggio critico sull'orientalismo: “il rapporto con l'Occidente e in particolare con l'orientalismo [...] è quello dell'*homo orientalis* con un mondo dominante che è diventato una parte dell'immaginario delle società orientali, il che cambia

⁵⁰ *Ivi*, p.244.

profondamente la natura dei conflitti e dei rapporti con l'alterità occidentale. L'Occidente è l'alter ma anche l'ego in una relazione conflittuale dove è a volte presente in termini d'aspirazioni e desideri e simultaneamente rifugge dal fatto della sua natura perturbatrice (la nuova cultura-mondo distrugge gli antichi costumi culturali) e della sua inaccessibilità concreta (il desiderio di consumare non può soddisfare concretamente).⁵¹ E ancora egli affermerà che “on verra ainsi se profiler d'étranges convergences et d'inattendues complicités entre l'orientalisme ou ses héritiers et des 'orientalismes inversés' qui entreprennent d'occuper la place laissée vacante par les reflux colonialistes ou, à l'inverse, de s'appuyer sur les nouveaux savoirs venus d'Occident pour fonder leur propre prétention au monopole sur la production du sens. Le marge de manoeuvre nous apparaîtra, dès lors, fort étroite entre ces deux tentations inversées, pour ces 'pensées autres' [...] à distance à la fois d'un 'retour à l'inertie des fondements de notre être' et du 'logocentrisme et de l'ethnocentrisme, cette parole de l'autosuffisance par excellence que l'Occident, en se développant, a développé sur le monde»⁵².

La questione dell'orientalismo è articolata, si è qui effettuata solo un'introduzione a partire da colui che l'ha riportata in auge in età contemporanea. Minor seguito ha avuto invece l'occidentalismo – termine salito alla ribalta col saggio che si andrà ad esaminare nel prossimo paragrafo – il cui senso più profondo è riscontrabile in studiosi arabo-islamici, tra i quali – come si avrà modo di vedere – Hanafi.

⁵¹ A. Roussillon, *Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe : l'aporie des sciences sociales* in « Diogene », no.44, 1963, pp.5-6.

⁵² *Ivi*, p.37. Roussillon analizza inoltre circa queste posizioni e il ruolo avuto dal libro di Said per modificare i rapporti di forza in questo campo, tre gruppi di testi (composti da intellettuali che agiscono espressamente per una ricomposizione del campo di studi arabo): articoli tra 1980 e 1983 della rivista “al-Mustaqbal al-‘arabi” (Beyrouth, pubblicazione del CUEA Centre d'études de l'unité arabe); testi pubblicati nella “Review of Middle East Studies” tra 1975 e 1978; testi su “Arab Studies Quarterly” (1980-1981), rivista dell'Association des diplômés arabes-américains (animata da Said); tre testi critici verso l'orientalismo, critica dalla quale partono per porre interrogativi circa le condizioni di tutto il sapere possibile relativamente alle società orientali: Sadeq Galal Al-‘azm, *Orientalisme et contre orientalisme* (pubblicato solo in arabo); Abdallah Laroui, (saggio in *La crise des intellectuelles arabes*); Abdelkebir Khatibi (saggio in *Maghreb pluriel*).

2. L'OCCIDENTALISMO DI BURUMA E MARGALIT.

Si esamina ora l' "ismo" opposto a orientalismo, ovvero l'occidentalismo.

Questo termine è recentemente tornato alla ribalta grazie al saggio di Ian Buruma e Avishai Margalit⁵³, nel quale gli autori trattano di occidentalismo come "il quadro disumanizzato dell'Occidente che tratteggiano i suoi nemici"⁵⁴ e si propongono di esaminarlo considerando i pregiudizi connessi. Nel trattare di questa forma riduzionista – che loro stessi collocano accanto all'orientalismo – scelgono di effettuare l'analisi esaminando gli elementi che storicamente hanno prodotto ostilità verso l'occidente, ovvero "ostilità alla metropoli e alla sua immagine di cosmopolitismo privo di radici, arrogante, corrotto decadente e frivolo; ostilità al pensiero dell'occidente quale si manifesta nella scienza e nel raziocinio; ostilità al benessere borghese, visto come antitesi dell'eroe sacrificale; e all'infedele, che dev'essere schiacciato per far posto a un mondo di pura fede."⁵⁵ Risulta quindi piuttosto interessante vedere sinteticamente ogni singolo aspetto al fine di dar conto di ciò che questi autori individuano come nodi focali dell'ostilità – soprattutto islamica – verso l'Occidente.

a. *La città occidentale*⁵⁶ → "Sia il capitalismo sia il comunismo [...] sono stati accusati di voler edificare la Città dell'Uomo al posto della Città di Dio. [...] Si può non amare la città per tanti e svariati motivi, ma l'avversione antiurbana degli occidentalisti va oltre. Essi vedono nella grande metropoli un luogo disumano, uno zoo di bestie depravate, logorate dalla sensualità. Chi vive nella città perde letteralmente l'anima."⁵⁷ Considerazioni, queste, che gli autori costellano di riferimenti alla letteratura europea e alle condanne mosse dagli occidentali stessi verso le metropoli, come ad esempio le ammirate affermazioni di Voltaire sulla Londra settecentesca. Permane inoltre il motivo del conflitto tra vecchio e nuovo, tra città e campagna, tra le certezze – morali, sociali ed economiche – del villaggio e le parallele incertezze della città – simbolo dell'avanzare della civiltà industriale. Si

⁵³ I. Buruma, A. Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, (tit. orig. *Occidentalism*), Einaudi, Torino, 2004.

⁵⁴ *Ivi*, p.5.

⁵⁵ *Ivi*, p.10.

⁵⁶ Ci si richiama qui ai titoli dei singoli capitoli presenti nel testo.

⁵⁷ *Ivi*, pp.17-20.

potrebbe addirittura asserire che la metropoli sia stata non complice ma attore principale della crisi dell'*assabiyya* nel mondo islamico.

- b. *Eroi e mercanti* → “La democrazia liberale è il sistema politico che più si confà ai mercanti, un sistema concorrenziale nel quale i conflitti d’interesse vengono risolti mediante negoziazione e compromessi. E’ un sistema intrinsecamente antieroico e quindi, agli occhi dei suoi nemici, deplorabilmente insipido, mediocre e corrotto.”⁵⁸ Tocqueville – pur ammirandola – ne indicò i limiti, il discusso avvocato francese Jacques Vergès ne denuncia oggi la banalità, prediligendo l’azione violenta alla moralità e al cosmopolitismo: “nel democratico Occidente mancano lo spirito di sacrificio e l’eroismo”⁵⁹. Rifacendoci a Platone, potremmo affermare che manchi il *thymos*. Primeggerebbe – secondo gli occidentalisti – il conformismo e il lassismo. L’eroico *primo uomo* nietzschiano non esiste più nell’occidente costellato da *ultimi uomini*. “I suoi nemici vedono l’Occidente come una minaccia non perché offra un sistema alternativo di valori [...] ma perché promettendo benessere materiale, libertà individuale e dignità a vite non eccezionali, le svuota di ogni ambizione utopica. La natura antieroica e antiutopica del liberalismo occidentale è il peggior nemico dei fondamentalisti religiosi [...] che aspirano alla purezza e a un eroismo salvifico [precedentemente ci si è riferito ai kamikaze].”⁶⁰
- c. *La mente occidentale* → “Razionalismo significa credere che la ragione sia l’unico modo per immaginare il mondo, e ciò fa il paio con l’idea che la scienza sia l’unica fonte di conoscenza dei fenomeni naturali. [...] Poi c’è il razionalismo politico, con la sua pretesa di governare la società – e risolvere tutti i problemi umani – con un programma razionale ispirato da principi generali e universali. Per gli occidentalisti, l’arrogante Occidente è colpevole di un peccato di razionalismo, di essere così arrogante da credere che la ragione di per sé abiliti gli esseri umani a conoscere tutto ciò che c’è da conoscere.”⁶¹ Gli occidentalisti paiono risentiti verso questa pretesa di superiorità dell’Occidente basata sulla ragione e – rilevano gli autori – nel caso dei

⁵⁸ *Ivi*, p.50.

⁵⁹ *Ivi*, p.51. Alquanto bizzarro l’accostamento tra la figura di Alexis de Tocqueville e il discusso Vergès, nonostante rientri nella modalità espressiva di Buruma e Margalit che, nel presente saggio, procedono utilizzando ampiamente confronti e parallelismi.

⁶⁰ *Ivi*, p.65.

⁶¹ *Ivi*, pp.83-84.

rivoluzionari islamici, nemico non è l'Occidente in sé ma chi nel loro paese lo apprezza.

- d. *L'ira di Dio* → “la distinzione tra occidentalismo religioso e occidentalismo laico resta valida. Il primo, più del secondo, tende a presentarsi in termini manichei, come guerra santa contro il male assoluto.”⁶² L'Occidente è definito usando il termine idolatria e rifacendosi alla *jahiliyyah*, ovvero collegandolo ad un'idea di barbarie e disumanizzazione, alimentando una nuova guerra santa in termini manichei: “l'Occidente adora la materia, la sua religione è il materialismo, e per manicheismo la materia è il male. Adorando il falso odio della materia, l'Occidente diventa il regno del male che espande il suo veleno colonizzando il regno di Dio”⁶³. Mentre il dio dell'Occidente sarebbe dunque la materia, l'Oriente si rivelerebbe regno della spiritualità qualora libero dall' “occintossicazione”⁶⁴.

Questi quindi i nodi dell'occidentalismo secondo Buruma e Margalit, che si pongono infine il problema di come difendere l'idea di Occidente – definito come “mondo delle democrazie liberali”⁶⁵ - dai suoi nemici. A tal fine i punti cardine sarebbero i seguenti:

1. l'Occidente non è in guerra con l'Islam nonostante ciò che affermano i fondamentalisti;
2. occorre evitare il senso di colpa coloniale nella forma che porta a una sorta di immobilismo;
3. è errato presumere che i maggiori nemici dell'Occidente siano mossi dalla religione, spesso questa è solo usata per scopi politici;
4. “l'occidentalismo diventa pericoloso quando imbriglia il potere politico”⁶⁶.

Ne conseguirebbe – si afferma in conclusione del saggio - la necessità di mantenere un'apertura verso le altre società al fine di non combattere chiusura con chiusura, pregiudizio con pregiudizio.

⁶² *Ivi*, p.89.

⁶³ *Ivi*, p.93.

⁶⁴ Cfr. *ivi* p.95. Da rilevare come anche in questo capitolo siano ampi i riferimenti a Qutb. Trattandone, gli autori asseriscono che egli abbia una visione dell'Occidente “come mondo subumano [il che] fa di Qutb un alto sacerdote dell'occidentalismo”, *ivi*, p.105.

⁶⁵ *Ivi*, p.129.

⁶⁶ *Ivi*, p.131.

3. ALCUNE CONSIDERAZIONI.

Notevole dunque la complessità del rapporto tra Oriente e Occidente, a titolo esemplificativo si è trattato solo di orientalismo e occidentalismo, ma appare evidente come si sarebbero potuti esaminare innumerevoli altri aspetti della questione. Accenniamo ora brevemente ad altri autori che se ne sono occupati e ai loro apporti.

In relazione al tema generale dell'Occidente e del suo destino futuro, sono classiche le pagine ad esso dedicate da Arnold Toynbee⁶⁷. Il grande storico britannico sottolinea – fin dal titolo: *Il mondo e l'occidente* – come l'Occidente non sia l'unica parte importante di mondo, né l'unico attore della storia moderna, ritenendo inoltre che non sia stato l'Occidente “colpito” dal mondo bensì il contrario: “l'occidente [...] è stato l'aggressore capitale dei tempi moderni, e ciascuno gli potrà rinfacciare la propria esperienza di tale aggressione”⁶⁸. Durante un periodo di quattro secoli e mezzo circa – ritiene Toynbee – terminato nel 1945, il mondo ha avuto esperienza dell'occidente come aggressore. Egli analizza così il rapporto di Russia, Islam e Estremo Oriente con l'Occidente, ripercorrendo così le fasi storiche di questi “scontri”. Toynbee intravede inoltre una psicologia di questi incontri/scontri: “quando un raggio culturale, lungo il suo percorso, viene diffranto nelle sue componenti – tecnologia, religione, politica, arte e così via – dalla resistenza di un corpo sociale estraneo incontrato, la sua componente tecnologica tenderà a penetrare più lontano e più velocemente di quella religiosa. [...] Possiamo dire che il potere penetrativo di una componente di radiazione culturale è di solito in ragione inversa del suo valore culturale.”⁶⁹ Toynbee ritiene che la serie di incontri tra mondo e Occidente da lui trattati siano esempio del male che “può provocare un'istituzione quando venga staccata dal suo sistema sociale originario e inviata nel mondo a far conquiste da sola”⁷⁰ (tale istituzione è nella prospettiva di Toynbee lo stato-nazione).

“Prendendo a prestito la terminologia di Arnold Toynbee: alla grande ‘sfida’storica (challenge) di quel tempo, una persona, Muhammad, è risultata

⁶⁷ A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo, 1993.

⁶⁸ *Ivi*, p.12.

⁶⁹ *Ivi*, p.72.

⁷⁰ *Ivi*, p.74.

corrispondere alla ‘risposta’ storica adeguata (response).”⁷¹ Ecco dunque un’altra grande figura che si è occupata di Islam: il teologo tedesco Hans Küng. Questi ha dedicato all’Islam un poderoso volume, da cui è tratta la citazione su effettuata, e nel quale egli si propone di esaminare la religione islamica seguendone il suo sviluppo storico fino al presente, al periodo coloniale e all’incontro con le istanze modernizzatrici. Sempre di Islam e Occidente Küng si è occupato in un breve saggio. In entrambi queste opere egli asserisce la necessità da parte di un dialogo sincero tra queste due culture, al fine di evitare la logica huntigtoniana dello scontro di civiltà che pare invece – sostiene - in via di attuazione⁷².

A questo punto si procede coll’esaminare il rapporto/scontro tra Islam e Occidente dal punto di vista di alcuni paradigmi – ampiamente dibattuti – del pensiero politico contemporaneo.

⁷¹ H. Küng, *Islam. Passato, presente e futuro*, Rizzoli Editore, Milano, 2005 (ed. orig. 2004), p.157. Questo saggio è l’ultimo di una trilogia intitolata *La situazione religiosa del nostro tempo*, nei precedenti volumi Küng aveva esaminato *Ebraismo* (1991) e *Cristianesimo* (1994). Il volume sull’Islam è quello conclusivo e termina con le seguenti frasi, nelle quali ritroviamo l’intento che ha mosso Küng nell’effettuare questa indagine: “Non c’è pace tra le nazioni senza pace tra le religioni! Non c’è pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni! Non c’è dialogo tra le religioni senza valori etici globali! Il nostro pianeta non può sopravvivere senza un’etica globale, un’etica universale, condivisa da tutti gli uomini, credenti e non credenti!” *ivi*, p.789.

⁷² Affermazione che Küng fa relativamente alla controversia sulle caricature danesi in H. Küng, *Il dialogo obbligato. Scritti e interviste su Islam e Occidente e il nuovo papato*, Datanews, Roma, 2007, p.11. In *Islam. Passato, presente e futuro*, op. cit., la polemica con Huntington è presente in varie parti del saggio, in particolare Küng asserisce che “E’ ormai chiaro che anche nella nostra epoca il mondo islamico non è un blocco unitario: non esiste ‘un islam’ che, in quanto tale, possa essere contrapposto all’Occidente (anch’esso d’altronde scarsamente unitario. La tesi, sostenuta dal consigliere del Pentagono S. Huntington, che teorizza un ‘Clash of Civilizations’, uno ‘scontro di civiltà, risulta superficiale e politicamente pericolosa. A causa delle guerre condotte dagli Stati Uniti contro i paesi musulmani essa viene declamata come ‘profezia che si autoavvera’ e, a causa sua, matura nei musulmani di tutto il mondo la consapevolezza di appartenere ad un’unica umma. In realtà esiste ancor oggi una pluralità di paradigmi concorrenti, che comprende correnti, raggruppamenti e partiti estremamente dissimili, spesso in aspra contraddizione reciproca o addirittura in aperta rivalità.” *Ivi*, p.553.

III. OCCIDENTE E ISLAM IN TRE PARADIGMI DEL PENSIERO POLITICO CONTEMPORANEO.

In quanto tematica presente in ampi spazi della politologia contemporanea, il rapporto Islam e Occidente si riscontra anche in quelli che sono considerati alcuni “paradigmi” del pensiero politico contemporaneo, ovvero “fine delle ideologie”, “fine della storia” e “scontro di civiltà”. Si vedrà brevemente in cosa questi consistano e come trattino il rapporto conflittuale tra queste due “culture”.

Occorre tener presente che “fine delle ideologie” e “fine della storia” – dibattute rispettivamente negli anni Cinquanta e Novanta - sono tesi che hanno accompagnato il chiudersi del Ventesimo secolo e l’inizio del Ventunesimo. Pur nella loro differenza, entrambe hanno riscontrato un particolare interesse nell’ambito del pensiero politologico contemporaneo. Se ad esse si aggiunge il paradigma dello “scontro di civiltà” si ottiene un quadro generale – seppur sommario – delle problematiche legate al pensiero politico contemporaneo tra Ventesimo e Ventunesimo secolo.

1. THE END OF IDEOLOGY.

Al fine di comprendere come si declina il paradigma della “fine delle ideologie” nell’epoca a noi contemporanea, è necessario delineare cosa si intende per “ideologia”, termine notoriamente di particolare complessità.

Introdotta alla fine del Settecento dal filosofo francese Destutt de Tracy per indicare la “scienza della formazione delle idee”, il concetto di ideologia ha subito numerose variazioni.

Tra le varie definizioni, quella probabilmente oggi prevalente appartiene a Marx e Engels, i quali – in *L’ideologia tedesca* del 1845 - indicarono l’ideologia come “falsa coscienza”, una rappresentazione del mondo dal punto di vista delle classi dominanti volta a convincere le masse della inevitabilità della loro condizione di subordinazione. In tal senso l’ideologia sarebbe illusoria e dipenderebbe dai rapporti sociali: essa dunque risponderebbe all’esigenza della classe sociale dominante di presentare i propri valori come universalmente validi.

Tale nozione verrà poi estesa – nel successivo pensiero marxista, soprattutto con Lenin e Lukacs – indicando anche la concezione ideale della classe dominata – il proletariato – la quale, grazie alla propria condizione di subalternità, potrebbe accedere ad un punto di vista obiettivo sulla realtà storico-sociale.

Ulteriore rielaborazione della nozione di ideologia avviene nel Novecento. Vilfredo Pareto – nel *Trattato di sociologia generale* del 1923 – vedrà nell’ideologia lo strumento fondamentale di strumentalizzazione che le classi dominanti utilizzano per manipolare e illudere gli altri e se stesse, creando una razionalizzazione dei propri impulsi.

Diversa la definizione di ideologia che ha particolarmente influenzato il pensiero contemporaneo, quella di Karl Mannheim in *Ideologia e Utopia* del 1929. Seppur d’accordo con Marx sul fatto che le ideologie siano prodotte dagli interessi di un dato gruppo o classe sociale, Mannheim se ne distingue asserendo che l’ideologia non sia una prerogativa negativa delle sole classi dominanti e definendola come *uno stile di pensiero* mediante cui vengono interpretati i fenomeni sociali. In entrambi i casi, l’ideologia non ha storia ma è prodotto di un dato momento storico e date condizioni di predominio di determinati gruppi sociali. Mannheim, richiamandosi oltre che a Marx

alla critica del pensiero marxiano operata da Max Weber, distinguerà tra una concezione particolare e una totale di ideologia. Mentre la prima è legata a elementi prettamente psicologico-individuali – l’ideologia come una sorta di distorsione della realtà dovuta a fattori emotivi e/o irrazionali – la seconda è connessa all’aspetto sociale e prodotta da un intero gruppo sociale: diversi gruppi maturano diverse ideologie motivate da interessi divergenti⁷³.

Interessante anche la definizione di Clifford Geertz – antropologo sociale – secondo il quale l’ideologia è definita come un sistema simbolico culturale – comprendente sistema religioso, estetico e scientifico – avente un ruolo prevalentemente neutrale. L’ideologia potrebbe quindi essere definita come una concezione del mondo o di parte di esso e fungere da base o giustificazione all’azione.

Si possono enucleare quattro caratteristiche fondamentali dell’ideologia⁷⁴ dalle definizioni poc’anzi tracciate:

- l’aver idee o credenze particolari è legato ad averne altre a queste collegate;
- tali credenze dovrebbero avere una coerenza interna;
- queste idee o credenze riflettono presumibilmente valutazioni sul genere umano;
- esse sono solitamente associate ad una particolare situazione sociale o ordinamento per cui lottare.

Si evince quindi che l’ideologia potrebbe fungere anche come strumento mediante cui gli individui possono adattarsi al mondo oppure individuare una modalità per cambiarlo.

Ideologia è un termine che può essere inoltre utilizzato con due significati, uno debole – appartenente per lo più al linguaggio comune e con una nota peggiorativa e riferita a partiti, gruppi sociali, organi di stampa – e un significato forte, di matrice storica, per il quale ideologia è anzitutto giudizio sul novecento⁷⁵. Si veda,

⁷³ Mannheim contrapporrà al concetto di ideologia quello di utopia. Vediamo come le definisce. “Le ideologie sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai de facto ad attuare i progetti in esse impliciti. Sebbene esse si presentino come giuste aspirazioni della condotta privata dell’individuo, quando poi sono tradotte in pratica, il loro significato viene molto spesso deformato. [...] Anche le utopie trascendono le situazioni sociali, in quanto orientano la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto. Ma esse non sono ideologie, non lo sono nella misura e fino a quando riescono a trasformare l’ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni”, in *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna, 1999, p.191.

⁷⁴ Cfr. M. Rush, *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1994, pp.191-203.

⁷⁵ Cfr. N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il Dizionario di Politica*, Utet, Torino, 2004, voce “Ideologia”; cfr. inoltre M. Tesini, *Il dibattito sulla fine delle ideologie nell’orizzonte dell’umanità*

relativamente a quest'ultimo, come Hannah Arendt – in *Le origini del totalitarismo* del 1951 - occupandosi dei meccanismi alla base del funzionamento dei regimi totalitari, riconduce alla categoria di ideologia l'opera di contraffazione della verità propria dal potere totalitario, il cui scopo era - ritiene la Arendt - imporre un'immagine della realtà tale da inserire in un'apparenza naturale ogni elemento di differenziazione.

E' proprio dalla complessità e contraddittorietà di tali presupposti teorici, qui sommariamente accennati, che fin dagli anni Cinquanta del ventesimo secolo, e con particolare intensità nell'ultimo decennio, si è giunti a ipotizzare la fine dell'ideologia.

Il “paradigma” della fine delle ideologie è derivato dal sostenere come tecnologia e modernizzazione hanno reso obsolete gran parte delle idee tradizionali: la spinta dell'industrializzazione, nel generare un consenso democratico su mezzi e fini da usare per raggiungere mete condivise, avrebbe risolto i conflitti che avevano portato, tra Otto e Novecento, alla forte ideologizzazione della vita sociale. Ed in particolare l'“evento” della “fine delle ideologie” era stato salutato con favore, in occasione del crollo dei regimi sovietici dell'est europeo: appariva così definitivamente conclusa l'epoca dei conflitti a matrice ideologica che avevano insanguinato il Novecento. In tale ottimistico clima, si era auspicato l'imporsi di un atteggiamento politico che avrebbe portato a valutare idee e valori in base alla loro praticabilità e all'insegna della negoziazione e del pubblico confronto, rinunciando alla pretesa che un'unica visione del mondo racchiudesse in sé la verità – una sorta di “anti-universalismo”.

Daniel Bell – nel celebre libro *La fine delle ideologie* edito nel 1960 - afferma che “un ordine morale, per esistere senza coercizioni o inganno, deve trascendere gli interessi particolaristici e sottomettere gli appetiti delle passioni. E questa è la sconfitta dell'ideologia.”⁷⁶ Bell quindi prevede la fine dell'ideologia, ma non la fine di idee e ideali come forze politiche e sociali. Egli intendeva l'ideologia come una concezione del mondo chiusa all'esperienza, certa della propria veridicità e in grado di suscitare passioni: “l'ideologia è la conversione delle idee in leve sociali”⁷⁷. Bell ritiene che punto forte dell'ideologia sia dunque la passione, il suo elemento emotivo, il suo

globalizzata, in Atti del Convegno “Umanità globalizzata?” pubblicati nella “Rivista rosminiana di filosofia e di cultura”, fasc. II-III, 2004, pp.227-248.

⁷⁶ D. Bell, *Afterword 1988: The End of Ideology Revisited* in *The End of Ideology*, seconda edizione, Cambridge, Harvard University Press; cit. in M. Rush, *Politica e Società. Introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1994, p.197.

⁷⁷ D.Bell, *La fine dell'ideologia*, Sugarco edizioni, Milano, 1991, p.459.

sfruttare le emozioni. Mentre tali energie passionali un tempo erano convogliate tramite la religione in fini ultramondani, la moderna ideologia li canalizzava nella politica: “entrambe le vie vanno bene, ma la politica, poiché può istituzionalizzare il potere, come un tempo faceva la religione, è la strada bella e buona che porta al dominio.”⁷⁸ Affermando il declino delle ideologie “storiche”, Bell ritiene invece che nuove ideologie stiano sorgendo in Stati emergenti di Asia e Africa, ideologie dell’industrializzazione, della modernizzazione e del nazionalismo. Sarebbero ideologie locali e strumentalmente create da politici, non più con la pretesa di fondarsi su valori universali ma mosse – e per questo attraenti allo sguardo delle varie popolazioni – dallo sviluppo economico. Bell dunque prevedeva l’esaurirsi non di ogni forma ideologica ma di quell’ideologia intesa come “teologia secolarizzata”, il cui universalismo dei valori dava all’uomo una fonte di salvezza nel mondo terreno. Fine che vede con rammarico, auspicando addirittura un ritorno all’utopia inteso come tentativo dell’uomo di fondere emozione e intelligenza.

Interessante – con riferimento alle tesi di Bell - l’affermazione di Ralf Dahrendorf, che – in un articolo in cui commenta una “fine del laicismo” – osserva che “al tempo della sconfitta delle false religioni – le ideologie totalitarie – sembrava che le religioni vere fossero uscite da tempo dalla scena politica. In effetti, alcuni paesi conservavano gesti e rituali che simboleggiavano l’adesione a una fede religiosa.”⁷⁹ Affermazione – questa – che pone un punto interrogativo sul ruolo odierno della religione e sulla sua componente ideologica – più o meno in potenza.

⁷⁸ *Ivi*, p.461.

⁷⁹ R. Dahrendorf, *La Fine del Laicismo*, “La Repubblica”, 11 novembre 2006.

2. THE END OF THE HISTORY.

Si procede ora con un breve accenno al secondo dei paradigmi che hanno segnato il pensiero politico contemporaneo, ovvero la “Fine della Storia”.

Basandosi – teoreticamente - sulla filosofia hegeliana rielaborata nel Novecento dal filosofo Alexandre Kojève e – empiricamente – sui successi politico-economici riportati dagli Stati Uniti e dall’Occidente in generale, il politologo nippoamericano Francis Fukuyama afferma nel noto articolo *The End of the History?*⁸⁰, edito nel 1989, che la fine della Guerra Fredda ci rende in realtà testimoni della fine della Storia stessa.

Enunciando l’ “endism”, egli evidenzia immediatamente due punti fondamentali: anzitutto che, dal punto di vista hegeliano, comprendere i processi sottostanti l’evoluzione storica implica capire gli sviluppi nel regno della coscienza o delle idee, in secondo luogo la necessità di invalidare il determinismo materialista secondo cui il liberalismo economico produrrebbe inevitabilmente il liberalismo politico presupponendo entrambi un autonomo stato di coscienza che li rende possibili. Al liberalismo è possibile stabilizzarsi sulla via che porta alla fine della Storia se è sorretto dall’abbondanza della moderna economia di mercato. Quindi la vittoria dei principi liberal-democratici, anche se non condivisi da tutti i regimi del mondo materiale, sarebbe assoluta e definitiva nel regno delle Idee, portando così all’esaurirsi delle “contraddizioni” che hanno mosso la Storia. Lo stato emergente alla fine della Storia sarebbe *liberale*, poiché protegge mediante un sistema di leggi i diritti universali dell’uomo, e *universale*, in quanto esiste solo col consenso dei governati. Kojève aveva per primo, nelle sue Lezioni su Hegel, definito questo “universal homogenous state”, nel quale sarebbe risolta ogni contraddizione ed ogni bisogno soddisfatto: situazione in cui non vi sarebbe più necessità di uomini di stato o generali e resterebbe prioritaria solo l’attività economica.

La convinzione di Fukuyama sulla raggiunta fine della Storia trova sostegno nella sconfitta dei due grandi antagonisti del liberalismo: fascismo e comunismo. Il primo asseriva che le contraddizioni delle società liberali potevano essere risolte soltanto da uno stato forte, il cui popolo veniva forgiato sulle basi del nazionalismo;

⁸⁰ F. Fukuyama, *The End of History?*, “The National Interest”, no.16, summer 1989, pp.3-18.

come ideologia vivente il fascismo fu distrutto dalla Seconda Guerra Mondiale a causa della sua mancanza di successo. Relativamente al comunismo, Fukuyama afferma che l'ideale di uguaglianza elaborato da Marx si è realizzato paradossalmente proprio negli Stati Uniti, dato che egli ritiene tale società dotata di una struttura fondamentalmente egualitaria e moderatamente redistributiva. In tale visione, la povertà è legata soprattutto al fatto che molti gruppi pagano il lascito delle loro condizioni premoderne.

Appare quindi a lui evidente che queste alternative al liberalismo non sono più applicabili su larga scala⁸¹.

Adattando l'analisi degli eventi a breve al fine di individuare la tendenza sottostante nel regno dell'ideologia e della coscienza, Fukuyama arriva ad affermare che alla fine della Storia non è necessario che tutte le società divengano con successo liberali, ma solo che esse rinuncino alle loro pretese ideologiche di rappresentare diverse e migliori forme di società umana.

E' interessante notare come egli individui altre due possibili alternative al liberalismo nella religione e nel nazionalismo, ma entrambi non avrebbero sufficiente "appeal" per contrastare il liberalismo. Relativamente alla prima, soltanto l'Islam offre uno stato teocratico come possibile alternativa al liberalismo, ma secondo Fukuyama questa fede ha poca attrattiva per i non musulmani e quindi è difficile pensare che possa assumere significato universale, senza considerare, inoltre, i problemi interni all'Islam stesso e l'insuccesso della maggior parte dei regimi a matrice islamica. Il nazionalismo, invece, di rado propone un programma politico oltre al negativo desiderio di indipendenza da altri gruppi, ed ancor più raramente offre programmi a livello socio-economico. Di conseguenza i movimenti a stampo nazionalista possono essere compatibili con altre dottrine che offrono questi progetti. Inoltre, mentre la "sfida" nazionalista non sorge dal liberalismo in sé, ma dalla sua incompletezza su questo punto – anzi molte tensioni etniche possono risultare spiegabili in termini di individui costretti a vivere sotto sistemi non rappresentativi e senza avere quindi possibilità di scelta – i fondamentalismi

⁸¹ Fukuyama ritiene che questo sia dimostrato tra l'altro dai cambiamenti avvenuti in vari Paesi, tra cui il Giappone – nel quale liberalismo e capitalismo furono imposti ottenendo un notevole successo economico – e la Cina, ove, a partire dalle riforme economiche che hanno iniziato la decollectivizzazione dell'economia cinese, per le élites governative il marxismo ha sempre minor peso come guida politica, e soprattutto l'U.R.S.S., dove con Gorbachev è iniziato un vero e proprio attacco contro i principi fondamentali dello Stalinismo in favore di principi liberali (seppur mascherati dal proclamato intento di un ritorno al Leninismo originale).

religiosi possono essere considerati, in alcuni casi, come effetto dell'infelicità dovuta alla vacuità spirituale e impersonalità della società liberale consumistica, e questo è in effetti da considerarsi come un difetto di questa "ideologia". Considerando il mondo come strutturato nel momento in cui scrive, a Fukuyama pare non vi siano contraddizioni irrisolvibili nel liberalismo né alternative ad esso effettivamente praticabili, e quindi ritiene si possa affermare che i principi socio-politici fondamentali non sono avanzati di molto da quando Hegel, all'indomani della battaglia di Jena, proclamava la fine della Storia e la definitiva affermazione dei principi della Rivoluzione Francese.

E' inoltre interessante notare come Fukuyama divida il mondo in due parti: un mondo post-storico e uno ancora "inguaiato" nella storia. Pare evidente ai suoi occhi come il Terzo Mondo resterà a lungo luogo di conflitti. Fukuyama si oppone quindi agli osservatori appartenenti alla cosiddetta "scuola hobbesiana", secondo i quali i conflitti tra gli stati permarranno in base ai loro regimi e caratteristiche, nel contesto di una visione che reputa l'aggressione e l'insicurezza come caratteristiche universali delle società umane. Egli sostiene inoltre che occorre considerare come, nel mondo in cui ogni stato definisce il suo interesse nazionale, pare esservi una priorità ideologica di base⁸².

Fukuyama rileva quindi come la fine della storia non implichi la fine dei conflitti internazionali: il mondo si troverà diviso in una parte *storica* e in una *post-storica*, i conflitti tra gli appartenenti alla prima parte permarranno e forse anche tra questi e gli stati già pervenuti alla fine della Storia. Continueranno a sussistere inoltre spinte nazionalistiche, terrorismo, guerre di liberazione nazionali. Usciranno invece di scena i conflitti tra i grandi stati.

⁸² Ad esempio in questo secolo gli stati hanno adottato diverse dottrine per spiegare il loro espansionismo, dalla diffusione del Cristianesimo, della cultura, alla convinzione che ogni paese sviluppato aveva nel fatto che le civiltà più avanzate potessero "guidare" gli "inferiori". Radicale conseguenza dell'imperialismo del XIX sec. fu però il fascismo tedesco, la cui distruzione rese il nazionalismo europeo un "anacronismo".

3. THE “CLASH OF CIVILIZATIONS”.

Il terzo paradigma qui preso in considerazione è riassumibile nella formula dello “scontro di civiltà”.

Ultimo stadio evolutivo del conflitto nel mondo moderno sarà lo scontro (anche inteso come potenziale) di civiltà diverse e irriducibili. Questa l’ipotesi avanzata dal politologo americano Samuel P. Huntington – contrapposta nettamente alla “Fine” di Fukuyama - ne *The Clash of Civilizations?*⁸³ del 1993.

Fulcro della sua argomentazione è la tesi secondo cui il mondo è entrato in una nuova fase in cui la causa principale di conflitto sarà non ideologica o economica, ma culturale. I conflitti finora succedutisi hanno visto anteporsi sovrani, stati nazione, ideologie. Nel mondo post guerra fredda, il conflitto si sposta: l’Occidente non è più l’unico attore della scena politica internazionale, ma stanno sempre più divenendo suoi co-protagonisti le civiltà non occidentali.

Concetto essenziale è dunque quello di civiltà, che Huntington – come già accennato precedentemente - definisce come una entità culturale unificata dalla comunanza di vari elementi, tra cui lingua, storia, religione, costumi, istituzioni e dall’identificazione in essa delle persone che vi appartengono. Tra i vari livelli di identità, quello dell’appartenenza ad una civiltà è il più ampio e radicato.

Huntington individua sette maggiori civiltà (che divengono otto se si considera tale anche la civiltà africana): occidentale, confuciana, giapponese, islamica, hindu, slavo-ortodossa, latino-americana. Egli afferma che i conflitti futuri andranno generandosi lungo i confini che separano queste civiltà. E questo per diverse ragioni.

Anzitutto perché le differenze tra civiltà sono basilari, comportano diverse visioni della religione, dei rapporti privati, dei valori fondamentali e di molto altro, per cui sono molto più radicate di quanto possano esserlo divisioni fondate sull’economia o sull’appartenenza ideologica.

In secondo luogo, l’aumento dell’immigrazione, intensificando i contatti tra le diverse civiltà, genera spesso una reazione di “rifiuto”, un aumento dell’ostilità verso un mondo “altro” con cui improvvisamente ci si ritrova a convivere.

⁸³ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, Foreign Affairs, no.3, estate 1993, pp.22-49.

Terzo, i processi di modernizzazione economica e mutamento sociale stanno separando le popolazioni dalle loro antiche identità locali e stanno inoltre indebolendo lo stato come fonte di identità. Ne è conseguito che, in molte parti del mondo, la religione è andata riempiendo questo vuoto identitario, spesso nella forma di movimenti che sono stati etichettati come “fondamentalisti”, ai quali appartengono per la maggior parte giovani colti delle classi medie, uomini d'affari, professionisti. Questa “*revanche de Dieu*”⁸⁴ fornisce una base identitaria che trascende i confini nazionali e va ad unificare le civiltà.

In quarto luogo, la crescita della coscienza di appartenere ad una civiltà è incrementata dal duplice ruolo dell'Occidente: da un lato, esso è all'apice del suo potere, dall'altro, vi è la tendenza ad un “ritorno alle radici” da parte delle civiltà non occidentali, il che porterà l'Occidente a confrontarsi con queste ultime, desiderose e fornite delle risorse necessarie per concepire il mondo in vie non occidentali. Mentre nel passato le élites di queste società erano composte da individui che avevano studiato in Occidente ed i cui costumi erano “occidentalizzati”, ora si è di fronte ad una de-occidentalizzazione ed un'indigenizzazione di tali élites, proprio nel momento in cui gli stili di vita americani divengono popolari nella massa della popolazione.

Altro elemento importante deriva dal fatto che le differenze e caratteristiche culturali sono meno variabili rispetto a quelle economiche e politiche. La domanda che si pone in un conflitto tra civiltà è “what are you?”⁸⁵ e la risposta – afferma Huntington - non è facilmente mutevole.

Infine, il regionalismo economico sta aumentando, da un lato questo fenomeno rinforzerà la “civilization-consciousness”, dall'altro, può aver successo solo quando è radicato in una comune civiltà. Mentre le differenze culturali inibiscono e a volte precludono l'integrazione economica regionale, la comunanza culturale la facilita, velocizzandone l'espansione.

I popoli che vedono quindi la loro identità definita in termini etnici e religiosi, percepiscono un “noi” contrapposto ad un “loro”. Con la fine delle ideologie, sono

⁸⁴ Questa espressione – che si ritroverà in diverse parti della presente ricerca – ha avuto ampia diffusione ed è tratta dal titolo di un testo di Gilles Kepel edito per la prima volta nel 1991: *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*.

⁸⁵ Altra domanda fondamentale posta da Huntington è “who are you?”. Questa troverà risposta specifica in un suo recente saggio sull'identità della cultura statunitense, cfr. S. P. Huntington, *Who are we?: The Challenges to American's National Identity*, New York : Simon & Schuster ; London : Free Press, c2004.

proprio queste identificazioni a salire alla ribalta e a promuovere animosità: emblematico è il caso che vede come risposta agli sforzi occidentali di promozione dei valori democratici e liberali l'effetto contrario.

Lo scontro tra civiltà avviene dunque, secondo Huntington, a due livelli: a un microlivello, cioè lungo le linee di faglia tra civiltà, ed in questo caso si assiste a lotte spesso violente legate al controllo di un territorio; ed a un macro livello, ove gli stati delle differenti civiltà competono per il predominio militare e economico, lottando per il controllo delle istituzioni internazionali e promuovendo a tal fine i propri valori politici e religiosi.

Huntington ritiene che, con la fine della divisione ideologica, in Europa siano emerse con più vigore le divisioni culturali tra Cristianità occidentale, Cristianità ortodossa ed Islam. E' quella che in particolare si è andata acuendo è la contrapposizione tra Occidente e Islam, il cui culmine egli ritiene sia stato raggiunto nel 1990 con un intervento militare nel Golfo Persico, predominante era la presenza americana, per difendere alcuni paesi arabi dall'aggressione di altri, fatto che ha suscitato reazioni diverse nel mondo arabo, dall'umiliazione per la presenza occidentale all'apparente propria inefficacia di guidare da soli il proprio destino. Molti paesi arabi hanno raggiunto livelli di sviluppo economico e sociale per i quali forme autocratiche di governo divennero inadatte ed aumentarono gli sforzi per introdurre la democrazia, tentativi che – secondo Huntington - trovarono riscontro in alcuni sistemi politici arabi ed i cui principali beneficiari furono i movimenti islamici: nel mondo arabo l'ideale democratico occidentale andò quindi a rafforzare le forze politiche anti-occidentali. Fenomeno che, assieme ad una notevole crescita demografica e ad un corrispondente aumento dell'immigrazione, va a complicare le relazioni Occidente - Islam. Huntington afferma che, da entrambe le parti, questa interazione è vissuta come uno scontro di civiltà, senza dimenticare che il conflitto tra civiltà è inoltre radicato in Asia, tra i musulmani e gli hindu, e problematiche sono anche le relazioni tra Giappone e Stati Uniti.

Chiara per il politologo statunitense la posizione dell'Occidente, che ora ha un potere elevatissimo, senza rivali in campo militare ed economico – ad eccezione del caso giapponese. Un conflitto tra stati occidentali è oramai impensabile. Attraverso il Fondo Monetario Internazionale e altre istituzioni internazionali, l'Occidente promuove

i suoi interessi economici e impone alle altre nazioni le politiche economiche che ritiene appropriate. In effetti si può asserire, da un punto di vista non occidentale, che l'Occidente sta usando le situazioni internazionali, il potere militare ed economico per guardare il mondo in modo da mantenere il suo predominio e proteggere i propri interessi. Così – afferma Huntington - i non occidentali vedono la situazione, e proprio una delle fonti di conflitto è la lotta per il potere militare, economico, istituzionale; un'altra risiede invece nella cultura, nelle differenze di valori e di credenze, mentre ad un livello superficiale la cultura occidentale ha permeato il resto del mondo. Ad un livello di base i suoi concetti differiscono profondamente da quelli di altre civiltà e gli sforzi per propagandarli producono la reazione di rifiuto contro l' "imperialismo dei diritti umani" ed una riaffermazione dei valori locali. Secondo l'espressione di Mahbubani – uno degli autori che contribuirà al "debate" sul Clash - i conflitti nel mondo futuro saranno tra "the West and the Rest" e faranno perno sulle risposte delle civiltà non occidentali al potere e ai valori occidentali. Queste risposte possono esprimersi in tre forme:

1. "isolamento": il chiudersi degli stati non occidentali in opposizione alla "corruzione" occidentale;
2. "occidentalizzazione": l'adattarsi accettando valori e istituzioni occidentali;
3. "modernizzazione": il cercare di "bilanciarsi" all'Occidente sviluppando il proprio potere economico e militare e cooperando con le società non occidentali piuttosto che con l'Occidente: in sostanza una modernizzazione senza occidentalizzazione.

Huntington è dunque convinto che il maggiore asse nel mondo politico sarà costituito dalle relazioni tra "the West and the Rest"; le élites in alcuni *torn countries* cercheranno di far diventare i loro paesi parte dell'Occidente, ma nella maggior parte dei casi troveranno molti ostacoli. Il conflitto centrale per il futuro immediato sarà tra l'Occidente e gli stati dell'asse islamico-confuciano. Con ciò Huntington intende solo fare ipotesi per come potrebbe essere il futuro e ritiene necessario dunque considerare anche le implicazioni per la politica occidentale.

E' evidente l'interesse dell'Occidente per promuovere sempre più cooperazione e unità nelle sue "sotto-civiltà", come dimostra il tentativo di incorporare in esso le società dell'Europa dell'Est e dell'America Latina, di favorire e mantenere relazioni cooperative con Russia e Giappone, il cercare di prevenire l'escalation di conflitti

all'interno della civiltà, il limitare l'espansione militare negli stati islamici e confuciani, il moderare le riduzioni militari nell'Asia, promuovere i valori e gli interessi e le istituzioni occidentali. Se queste appaiono le implicazioni a breve termine, nel lungo periodo i paesi non occidentali, che hanno cercato di divenire moderni senza occidentalizzarsi, dovranno conciliare tale modernità con le loro tradizioni e valori; l'Occidente dovrà inoltre tentare di mantenere il potere necessario per proteggere i suoi interessi nelle relazioni con queste civiltà e ciò richiederà che l'Occidente sviluppi anche una profonda comprensione delle basi religiose e filosofiche sottostanti le altre civiltà ed i modi in cui le persone ad esse appartenenti vedono i propri interessi. Sarà quindi decisamente necessario uno sforzo di identificazione degli elementi comuni tra l'Occidente e le altre civiltà. Nel futuro, conclude quindi Huntington, non ci sarà una civiltà universale – come annunciato ed auspicato tra gli altri da Fukuyama - ma diverse civiltà che dovranno imparare a convivere l'una con l'altra.

4. ALCUNE CONSIDERAZIONI.

Si è dunque visto come – da un esame seppur sommario di questi tre paradigmi – emerga con evidenza il ruolo occupato dalla religione e dal rapporto tra Islam e Occidente.

Rilevante risulta essere il legame che sussiste tra ideologia, identità e religione. Con riferimento a quanto esaminato, è interessante notare come sia la religione a rivestire il “ruolo” di erede delle ideologie novecentesche. Una religione che dovrebbe avere una triplice funzione:

- rispondere al pressante quesito contemporaneo “who are we?”;
- elargire valori universali che sopperiscano alla vacuità dello stile di vita contemporaneo;
- il fungere da “trait d’union” tra le componenti sociali che costituiscono uno stato.

Huntington affermerà infatti che si assiste a una “revanche de Dieu”; Fukuyama rileverà come l’Islam sia un serio competitore del liberalismo, pur considerandolo perdente in prospettiva, e, relativamente alla fine delle ideologie, si è visto come la religione potrebbe avere caratteristiche ideologiche.

In questa sede, si intende soprattutto considerare la religione islamica: potrebbe questa essere indicata come una “nuova ideologia”? è così presa in considerazione da quanti la studiano nei suoi multiformi aspetti?

Nel prosieguo della ricerca, e con diretto riferimento ad autori di diversi orientamenti, si terrà presente questa questione al fine di proporre poi un tentativo, seppur parziale, di risposta.

E’ stata quindi delineata quella che si ritiene essere, nelle sue linee essenziali, la cornice in cui si muovono gli autori che si è indicato in premessa come particolarmente rappresentativi di tale confronto. Si procederà ora ad un’analisi maggiormente specifica di tali studiosi, delineando il loro profilo biografico-critico.

PARTE SECONDA

LINEE GENERALI BIOGRAFICO-CRITICHE

SUGLI AUTORI ESAMINATI

PREMESSA

La seconda parte della presente ricerca è dedicata agli autori che si è scelto di esaminare. Questi verranno introdotti mediante dei brevi profili biografici con elementi di carattere critico-analitico, utili a contestualizzarli in funzione dei loro contesti specifici e delle loro peculiarità.

Particolare attenzione verrà riservata ad evidenziare gli ambiti di studio in cui tali autori sono identificabili come specialisti.

Altro elemento che si cercherà di far emergere è il loro legame – più o meno diretto – con la tematica orientalismo/occidentalismo che, come si è visto nella Prima Parte, costituisce la cornice in cui si muove la presente ricerca.

I. PRIMO GRUPPO: BERNARD LEWIS - FOUAD AJAMI.

Gli studiosi che compongono il primo gruppo appartengono entrambi all'ambiente culturale anglofono, in particolare statunitense, nonostante l'uno sia di origine inglese e l'altro libanese.

Ad ambedue sono formulate, tra l'altro, critiche piuttosto consistenti relativamente alle loro posizioni circa il mondo arabo-islamico: sono infatti considerati "orientalisti", seppur in due accezioni differenti che si andranno ad individuare in questa breve introduzione biografica.

1. BERNARD LEWIS.

Bernard Lewis è nato a Londra nel 1916. Immigrato negli Stati Uniti nel 1974, è diventato poi cittadino americano nel 1982.

La sua formazione è piuttosto variegata: ottenne il B.A. all'University of London nel 1936 e il Ph.D. nel 1939; a Parigi ottenne invece il Diplôme des Etudes Sémitiques nel 1937. E' membro di diverse associazioni tra cui l'American Historical Society, l'American Oriental Society, il Council on Foreign Relations, la Royal Historical Society, la Royal Asiatic Society, il Royal Institute of International Affairs, la British Academy (fellow, 1963), l'Institut d'Egypte.

Tra i suoi incarichi accademici evidenziamo i seguenti: University of London, London School of Oriental and African Studies, Professore di Storia del Vicino e Medio Oriente, 1949-74; Princeton University, Cleveland E. Dodge Professor of Near Eastern Studies, 1974-86, professore emerito, 1986 ad oggi.

Diversi anche i riconoscimenti da lui ottenuti, come dottorati onorari dalla Hebrew University di Gerusalemme, 1973, e Tel Aviv University, 1979; menzione d'onore nel 1973 dal Turkish Ministry of Culture; George Polk Award, 2001.

Lewis è noto a livello mondiale come uno dei più grandi storici dell'Islam. Fama ampiamente meritata, vista la sua lunga carriera come studioso di storia del Vicino e Medio Oriente, durante la quale ha scritto, tradotto, pubblicato numerosi articoli e libri alcuni dei quali sono considerati dei classici. Viene sovente indicato come un orientalista, caratteristica attribuitagli successivamente alla sua tesi di dottorato, *The Origins of Ismailism*, pubblicata nel 1940, per l'elaborazione della quale poté trascorrere un anno di studio presso gli archivi turchi, rara opportunità all'epoca per un occidentale, il che contribuì a conferire prestigio ai suoi lavori.

L'appartenere di Lewis alla corrente orientalista è un rilievo critico che risale all'opera di Edward Said. In *Orientalismo*, Said accuserà Lewis di trattare dell'Islam in modo denigratorio, inficiando così le sue stesse capacità di storico e studioso: "lo scopo polemico, e non scientifico, di Lewis è [...] quello di dimostrare che l'islam non è solo una religione, ma anche un'ideologia antisemita."⁸⁶. L'attribuzione di questo carattere

⁸⁶ E. Said, *Orientalismo*, op. cit., p.315.

ideologico all'islam sarebbe effettuata in modo implicito, mentre esplicitamente l'islam e i musulmani verrebbero considerati da Lewis – nell'ottica critica saidiana – come incapaci di qualsivoglia mutamento. Addirittura, lo storico angloamericano è additato da Said come “storico illustre che contempla dall'alto il misero sottosviluppo di musulmani e revisionisti.”⁸⁷ Nonostante le più volte citate considerazioni sull'imparzialità e l'obiettività che deve accompagnare il lavoro dello storico, Lewis è considerato da Said come massima espressione dell'orientalismo: presentando gli eventi storici nel modo più conveniente a supportare le proprie tesi: “Lewis procede distorcendo la verità, attraverso false analogie e per insinuazione; coprendo questi metodi con quella vernice di tranquilla e onnisciente autorevolezza che a suo avviso rappresenta il modo in cui parlano gli studiosi.”⁸⁸

E' evidente come le critiche di Said siano particolarmente svalutative nei confronti dell'opera di Lewis dal punto di vista scientifico e, considerando l'ampiezza del dibattito che ha accompagnato *Orientalism*, hanno avuto ampia risonanza. Lo stesso Lewis risponderà a tali accuse – che avrebbero così generato ulteriori repliche di Said⁸⁹ – asserendo che l'orientalismo negli studi semiti è una disciplina al pari delle altre e che le critiche mossagli sono insensate. Egli non soltanto avrebbe evidenziato quelli che erano a suo giudizio i limiti dell'opera saidiana ma sarebbe arrivato fino a definirla come assurda: “to prove his thesis, Mr. Said rearranges both the geography and the history of Orientalism and, in particular, places the main development of Arabic studies in Britain and France and dates them after the British and French expansion in the Arab World. [...] The postdating of Arabic studies in England and France and the relegation of German scholarship to a secondary role are equally necessary to Mr. Said's thesis –

⁸⁷ *Ivi*, p.316.

⁸⁸ *Ivi*, p.340.

⁸⁹ A tal proposito, Said risponde al saggio che Lewis dedicherà all'orientalismo in *Islam and the West* nell'appendice ad *Orientalism*. In particolare, Said asserisce come la tattica di Lewis “consiste qui nel sopprimere una quantità significativa di esperienze storiche. [...] Nel caso di Lewis, la difesa rappresenta poi un atto di evidente malafede, visto che l'interessato – più di altri orientalisti – è stato un appassionato sostenitore di una politica contraria alle cause arabe (e non solo) in luoghi come il Congresso degli Stati Uniti, la rivista “Commentary” e altri ancora. Una risposta corretta alle sue tesi deve quindi spiegare anche quale sia la sua posizione politica e sociologica nel momento in cui pretende di difendere l' “onore” della sua disciplina. Una difesa che, come sarà presto chiaro, rappresenta un'elaborata esposizione di mezze verità ideologiche pensate per fuorviare i lettori non specialisti.”, *ivi*, pp.340-343.⁹⁰ B. Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993, pp.108-109. La polemica con Said, nonché la spiegazione di cosa Lewis intenda con “orientalismo”, è presente in questo testo nel saggio “The Question of Orientalism”, cfr. *ivi*, pp.99-118.

and equally false.”⁹⁰ Appare dunque evidente come la polemica tra i due studiosi abbia un carattere particolarmente acceso, che in questa sede non è possibile riproporre nella sua interezza.

E’ però importante rilevare come le opere e la figura stessa di Lewis siano state oggetto di una più ampia controversia: egli, da un punto di vista critico, non viene considerato tanto come storico quanto come “ideologo”, come espressione di una data rappresentazione dell’Islam che si vuol proporre agli occidentali, ma che non rappresenta una verità assoluta e inconfutabile. Said non è l’unico critico di Lewis in tal senso⁹¹.

Recentemente, un dibattito piuttosto acceso è stato sollevato dal testo di Lewis *What went wrong?*. Tra i vari commentatori troviamo un saggio del teologo olandese Marcel Poorthuis⁹², nel quale può leggersi tra l’altro: “Lewis non riesce a liberarsi da un modo di vedere eurocentrico e la maniera in cui egli interpreta i dati non contribuisce ad una soluzione, ma piuttosto costituisce una parte del problema. [...] Lewis trascura di accompagnare la sua analisi dell’islam con una profonda autoriflessione sulla cultura occidentale e sui valori che la fondano o meno. [...] Lewis vede soltanto in quest’ultima separazione [tra religione e stato] il positivo dell’Occidente (non la vede nel cristianesimo in quanto tale). Lo studioso ha a suo nome numerosi libri eccellenti, e tuttavia è semplice cogliere la debolezza della sua pubblicazione *What Went Wrong?*

⁹¹ I libri di Lewis sono stati spesso tradotti in lingua araba e in altre lingue non occidentali. E’ interessante notare come egli sia stato anche oggetto di studio da parte di studenti di varie università del mondo. Da rilevare inoltre un articolo, anch’esso critico verso Lewis, di C. M. Naim, *The outrage of Bernard Lewis*, in “Social Text”, no.30, Duke University Press, 1992, pp.114-120. Qui Lewis è preso in esame a causa del fatto che, nel 1990, gli venne attribuito il Jefferson Lecture, premio sponsorizzato dal National Endowment for the Humanities e – dato questo legame con la dimensione umanitaria – Naim ritiene sia stato a Lewis attribuito non meritatamente. “The NEH Jefferson Lecture is described by its organizers as “the highest honor conferred by the federal government for distinguished intellectual achievement in the humanities.” Sadly, the essay by Bernard Lewis is not particularly distinguished. Mostly it consists of stale generalizations and a selective, even disingenuous, use of evidence. In brief, Lewis pits (1) a monolithic, monochromatic Islam against (2) a West whose definition and parameters he changes at will. At the same time, (3) while every action of the West is contextualized in history, actions on the part of the Muslims are only “textualized” within what he calls “the classical Islamic view.” Lastly, (4) Lewis indulges in psycho- social generalizations of the silliest kind.” Ivi, p.114.

⁹² M. Poorthuis, *In che cosa ha sbagliato Bernard Lewis? L’oscuro dibattito su Islam e Illuminismo*, in “Concilium 5”, no.29, 2005. Poorthuis è nato a Hilversum (Olanda) nel 1955. Cattolico, dal 1973 ha studiato teologia specializzandosi in studi ebraici. Attualmente è coordinatore del progetto di ricerca sul «Rapporto tra ebraismo e cristianesimo» all’Università di teologia cattolica di Utrecht (Olanda) ed è docente del *master* in dialogo interreligioso. È autore di numerose pubblicazioni sulla filosofia, l’ebraismo e il primo cristianesimo; recentemente ha curato, insieme a B. Roggema e P. Valkenberg, *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, Leuven 2005. È infine co-redattore della serie internazionale *Jewish and Christian Perspectives* (Brill, Leiden).

Proprio laddove Lewis si sporge oltre i limiti della sua disciplina (ovvero la storia dell'islam), la sua analisi storica si trasforma in un vaniloquio fatto di pure convinzioni politiche personali che non affrontano la discussione e che appartengono ad una visione culturale salottiera. Il cosiddetto confronto- scontro delle culture porta continuamente in lui ad assurdit  e contraddizioni, oltre che ad un uso selettivo dei dati. Citando Lessing, con una variazione sul tema, diremmo che forse   nobile solo quella cultura che ha realmente rispetto per l'altro."⁹³

Il riferimento a queste critiche   utile per contestualizzare la figura di Lewis, la cui fama di storico   generalmente riconosciuta. Soprattutto in ambito occidentale, egli   un punto di riferimento per coloro che studiano la storia islamica, specialisti e non, il che   indicativo del fatto che la sua opera ha una valenza che potremmo definire difficilmente discutibile. Il Lewis, invece, interprete dell'evoluzione storica islamica – e quindi non lo storico oggettivo che si propone di essere – suscita reazioni pi  o meno critiche, soprattutto da parte di studiosi provenienti da aree non occidentali. Sar  a questo punto interessante compiere le opportune valutazioni su tali osservazioni mediante la lettura diretta di alcuni suoi testi pi  noti, come verr  effettuato nel prosieguo della presente ricerca.

⁹³ *Ibidem.*

2. FOUAD AJAMI.

Fouad Ajami è nato nel 1945 ad Arnoun, nel sud del Libano, da genitori sciiti (gli Ajami emigrarono dall'Iran in Libano nella seconda metà dell'Ottocento). Immigrato negli Stati Uniti nel 1964 e divenuto poi cittadino americano. Ottenne il Ph.D. in Political Science all'University of Washington.

Tra i suoi incarichi accademici evidenziamo i seguenti: Department of Politics e Center of International Studies, Princeton University faculty member fino al 1980; Paul Nitze School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University, Washington, DC, associate professor and director of Middle East studies, diventato poi, dal 1980 e tuttora, Majid Khadduri Professor of Islamic Studies and director of Middle East Studies.

Ha ottenuto inoltre il James P. Warburg post-doctoral fellowship e Philip Lindsley Bicentennial Preceptorship, entrambi dalla Princeton University, nonché il MacArthur Prize fellowship nel 1982 per un lavoro su politica e cultura nel Medio Oriente.

Ajami è noto negli Stati Uniti non solo in quanto direttore del Middle Eastern Studies Program alla Johns Hopkins University, ma anche come pubblicista in diversi periodici tra cui *Foreign Affairs*, *Wall Street Journal*, *New York Times*, *U.S. News and World Report* e *Harper's*. Numerose sono anche le sue apparizioni televisive in cui ha acquisito notorietà per le sue brillanti capacità espressive. Le sue analisi politiche e i suoi scritti sono stati spesso messi in discussione. Alcuni di questi sono stati addirittura tacciati di essere anti-arabi, tanto che l'*American-Arab Anti-Discrimination Committee* contestò alla televisione americana CBS l'eccessivo utilizzo di Ajami come esperto sul Medio Oriente.

Ajami è inoltre indicato come uno degli intellettuali più influenti negli Stati Uniti. E' inoltre consulente del governo Bush relativamente alla politica estera nei Paesi arabi, carica che contribuisce a renderlo noto più per le sue posizioni prettamente politiche che per le sue analisi di studioso. In un articolo biografico a lui dedicato viene asserito che "Ajami's unique role in American political life has been to unpack the unfathomable mysteries of the Arab and Muslim world and to help sell America's wars in the region. A diminutive, balding man with a dramatic beard, stylish clothes and a charming, almost flirtatious manner, he has played his part brilliantly. On television, he radiates above-the-frayness, speaking with the wry, jaded authority that men in power

admire, especially in men who have risen from humble roots. Unlike the other Arabs, he appears to have no ax to grind. He is one of us; he is the good Arab. [...] He is, in fact, entirely a creature of the American establishment. His once-luminous writing, increasingly a blend of Naipaulean clichés about Muslim pathologies and Churchillian rhetoric about the burdens of empire, is saturated with hostility toward Sunni Arabs in general (save for pro-Western Gulf Arabs, toward whom he is notably indulgent), and to Palestinians in particular.”⁹⁴

Ajami è però considerato un valido analista della società araba e dell’Occidente, nonché un difensore dei diritti palestinesi, fino alla prima Guerra del Golfo⁹⁵. L’autore dell’articolo citato poc’anzi – Adam Shatz – ha indagato le ragioni di tale trasformazione contattando persone a lui vicine. Ne è emerso il quadro di un personaggio la cui personalità è scissa tra quella di un “intellettuale solitario e indipendente”, anche leggermente misantropo, e quella di un uomo ambizioso, nonché di uno sciita tra sunniti, di un emigrato in America che ha avuto necessità di adattarsi ad un contesto in cui la sua posizione riflette una sorta di isolamento a differenti livelli. “As a young man eager to assimilate into the urbane Sunni world of Muslim Beirut, he embraced pan-Arabism. Received with open arms by the American Jewish establishment in New York and Washington, he became an ardent Zionist. An informal adviser to both Bush administrations, he is now a cheerleader for the American empire. The man from Arnoun appears to be living the American dream. He has a prestigious job and the ear of the President. Yet the price of power has been higher in his case than in Kissinger's. Kissinger, after all, is a figure of renown among the self-appointed leaders of ‘the people from whom he stems’ and a frequent speaker at Jewish charity galas, whereas Ajami is a man almost entirely deserted by his people, a pariah at what should be his hour of triumph. In Arnoun, a family friend told me, ‘Fouad is a black sheep because of his staunch support for the Israelis.’ Although he frequently travels to Tel Aviv and the Persian Gulf, he almost never goes to Lebanon. In becoming an

⁹⁴ A. Shatz, *The Native Informant*, in “The Nation”, 10 aprile 2003. Shatz è senior editor alla London Review of Books e former literary editor a “The Nation”.

⁹⁵ “In 1973 Ajami joined Princeton's political science department, commuting to work from his apartment in New York. He made a name for himself there as a vocal supporter of Palestinian self-determination. One friend remembers him as "a fairly typical advocate of Third World positions." Yet he was also acutely aware of the failings of Third World states, which he unsparingly diagnosed in "The Fate of Nonalignment," a brilliant 1980/81 essay in *Foreign Affairs*.” *Ibidem*.

American, he has become, as he himself has confessed, "a stranger in the Arab world."⁹⁶

Ajami è quindi una figura particolarmente controversa. Dopo la Prima Guerra del Golfo le sue posizioni diventeranno pro-israeliane (si noterà infatti una notevole differenza nei suoi saggi prima e dopo tale avvenimento) ed egli verrà riconosciuto dall'amministrazione americana come uno studioso di alto livello nonché come un perfetto esempio di immigrazione riuscita: "After the Gulf War, Ajami's cachet soared. In the early 1990s Harvard offered him a chair ('he turned it down because we expected him to be around and to work very hard,' a professor told me), and the Council on Foreign Relations added him to its prestigious board of advisers last year. 'The Gulf War was the crucible of change,' says Augustus Richard Norton. 'This immigrant from Arnoun, this man nobody had heard of from a place no one had heard of, had reached the peak of power. This was a true immigrant success story, one of those moments that make an immigrant grateful for America. And I think it implanted a deep sense of patriotism that wasn't present before.'⁹⁷

La complessità della vicenda personale e intellettuale di Ajami si riflette anche nella considerazione dei suoi scritti, non numerosissimi in verità. Ad esempio, nella recensione effettuata da Daniel Pipes al saggio *The Dream Palace of the Arabs* – e ove questi riporta l'opinione, tra gli altri, di Edward Said (che ebbe una volta a definire Ajami come connotato da "unmistakably racist prescriptions"), questi afferma che "to my taste, the early chapters of this book, in which Ajami uses poets and intellectuals to represent the political currents of the era, seem a bit contrived. As the book goes along, however, the argument becomes increasingly direct."⁹⁸ Relativamente invece all'ultimo capitolo del testo, in cui Ajami critica la reazione degli intellettuali arabi alla pace di Oslo, Pipes scrive che "if Fouad Ajami is right, Arab intellectual life will continue to exalt irrationality and to honor aggression for some time to come. We may not like this, but having read [Ajami's book], we can at least begin to understand it."⁹⁹

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ D. Pipes, *The Dream Palace of the Arabs by Fouad Ajami*, in "Commentary", March 1998.

⁹⁹ *Ibidem.*

Emerge quindi, da questa breve presentazione, come la figura di Ajami sia particolarmente controversa e soggetta a giudizi di valore circa il suo ruolo di esperto di problematiche politiche relative al Medio Oriente.

Come Lewis, anche Ajami è reputato dunque uno studioso le cui posizioni sono ideologicamente connotate e, d'altra parte, come un personaggio la cui valenza in ambito statunitense è indiscussa. Si potrebbe definire forse come un "orientalista orientale", volendo ricondurlo alla tematica dell'orientalismo presente nei vari studiosi esaminati. Sarà l'esame dei suoi saggi ad avallare o meno tali considerazioni.

II. SECONDO GRUPPO: BERTRAND BADIE - GILLES KEPEL.

Questi studiosi appartengono invece all'area di studi francofona. Accademici, hanno entrambi approfondito tematiche relative alla cultura islamica.

Si tratta di due autori meno discussi dei precedenti. Mentre Lewis e Ajami hanno una valenza di "intellectuels engagés" nel senso più ampio del termine, lo stesso non può dirsi di Badie e Kepel. Questo, presumibilmente, legato anche alla diversa connotazione che ha la figura dell'intellettuale in Europa e negli Stati Uniti.

Impegnati su diverse tematiche di studio, Badie e Kepel si configurano in esse certamente come due validi specialisti. Le loro opere sono infatti tradotte in numerose lingue, occidentali e non, a indicare la loro diffusione.

1. BERTRAND BADIE.

Nato a Parigi il 14 maggio del 1950, ha ottenuto i seguenti titoli di studio: nel 1971 laurea allo I.E.P. de Paris; nel 1972 laurea in Diritto a Paris 1; nel 1973 Diplômé d'études supérieures de Science politique allo I.E.P.; nel 1975 Docteur d'Etat en Science politique allo I.E.P.; sempre nel 1975 Diplômé de l'Institut des langues Orientales; nel 1977 Diplômé d'études approfondies d'histoire du XXème siècle, I.E.P.; nel 1982 Agrégé de Science politique.

Ha successivamente ricoperto, tra gli altri, i seguenti incarichi: nel 1990 Professore universitario allo I.E.P.; nel 1999 Direttore del Cycle Supérieur de Relations Internationales de Sciences Po; dal 2002 al 2005 Direttore del Centre Rotary d'études internationales sur la paix et la résolution des conflits; dal 1994 al 2003 Direttore della collezione di Presses de Sciences Po.

Dal 1996 è membro del Conseil de l'Association Française de Science Politique (AFSP); dal 2003 è inoltre membro del Comité Exécutif de l'Association Internationale de Science Politique (IPSA); dal 2006 è poi vicepresidente dell'Association Internationale de Science Politique. E' inoltre presidente del Conseil Scientifique de l'Institut Français du Proche-Orient (IFPO).

E' inoltre Visiting Professor alle Università di Lausanne, Ginevra, Tunis, Rabat, Fès, Porto-Alègre, Bologna, Firenze, Berlino, Istanbul, Mosca, il Cairo, Tokyo, Beyrouth, le Cap, Amsterdam, Roma, Bonn, Tubingen, Leipzig, Mexico, Montréal, Québec, Bogota.

Da rilevare inoltre la sua attività di pubblicista, numerosi i suoi interventi su "Revue Française de Science Politique", "Revue Internationale de Sciences Sociales", "Le Monde"; collabora inoltre stabilmente come curatore delle varie annate de *L'Etat du monde*.

Le lingue da lui conosciute sono inglese, italiano, persiano e elementi di arabo.

Badie è un noto politologo il cui tema di ricerca principale concerne lo Stato, la sua evoluzione e la sua diffusione, soprattutto in culture non occidentali. A tal proposito è da rilevare come il suo libro più diffuso – *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente* – è stato tradotto in numerosissime lingue, tra cui l'arabo, ed ha avuto una

quantità notevole di ristampe. Qui egli esamina la diffusione e formazione dello Stato in Islam e in Occidente applicando la metodologia storica comparativa.

Tra i vari saggi dedicati a quest'opera, è particolarmente interessante quello di Sami Zubaida nel quale *I due stati* è citato come esempio di "cultural essentialism"¹⁰⁰. In particolare, Zubaida contesta a Badie la sua metodologia di studio legata alla comparazione tra culture: "What we have here is a form of cultural *essentialism*, contrasting two histories/cultures with distinct essences underlying and unifying each course of development. The implantation of elements of one culture upon the other cannot work, as it does not conform to the essence of the host culture. General social processes [...] cannot alter the essential nature of that culture, but are somehow absorbed within it. On the other hand, this essence does unify apparently different histories such as those of Iran and Turkey, Egypt and Iraq. The differences then appear to be contingent variations, superficial to the uniform essence."¹⁰¹ Le argomentazioni di Badie sarebbero dunque poste nell'ottica dell'essentialismo poiché unificherebbero culture contrastanti in funzione di determinati elementi. Zubaida ritiene questo procedimento poco funzionale all'esigenza di spiegare situazioni legate alla contemporaneità e dunque estremamente composite. Questo anche nella considerazione che l'Islam politico moderno non è prodotto da una continuità storica, ma anzi da una costruzione ideologica legata a elementi di politica internazionale che si distanziano dalla "popular culture". In particolar modo, Zubaida si esprime contro l'assunto che particolari congiunture storiche passate determinino o limitino le possibilità di futuri sviluppi (afferma che egli motiverà portando esempi dalla storia dello Stato in Occidente¹⁰²).

Durante l'analisi dell'opera di Badie emergerà il raffronto con queste osservazioni e si constaterà dunque se siano o meno fondate.

¹⁰⁰ S. Zubaida, *Islam. The people and the State. Political ideas and movements in the Middle East*, I.B. Tauris, New York, 2001 (1a ed. 1989), p.131. Zubaida è Professore Emerito in Politics e Sociology al Birkbeck College, London University.

¹⁰¹ *Ivi*, p.136.

¹⁰² Cfr. *ivi*, pp.137-139. "Badie is clearly aware of the socio-economic conditions and relationship within each country which perpetuate autocracy. But for him all social and economic processes in the world of Islam seem to work towards the preservation or reproduction of these characteristic Islamic traits of society and government, as if constrained by the historical-cultural moulds which contain them.", *ivi*, p.140.

2. GILLES KEPEL.

Gilles Kepel è nato nel 1955 a Parigi. E' laureato in arabo, inglese, filosofia e scienze politiche. Ha inoltre due dottorati, uno in sociologia e uno in scienze politiche. E' stato Visitor Professor alla New York University nel 1994 e alla Columbia University nel 1995 e 1996. E' direttore della cattedra di Moyen Orient Méditerranée e del dottorato sul mondo musulmano a Sciences Po a Parigi. Dirige inoltre la collezione "Proche Orient" di Presses universitaires de France.

Il suo ambito di studio concerne il fondamentalismo islamico, la sua evoluzione e le sue declinazioni, sul quale è riconosciuto come uno specialista a livello mondiale.

Il saggio più noto e tradotto di Kepel è *Jihad: The Trail of Political Islam*, nel quale egli asserisce che il fondamentalismo islamico è in declino a partire dalla fine degli anni Novanta. Nella versione aggiornata del testo, e successiva all'11 settembre 2001, Kepel affermerà che "in spite of what hasty commentators contended in its immediate aftermath, the attack on the United States was a desperate symbol of the isolation, fragmentation and decline of the Islamist movement, not a sign of its strength and irrepressible might." Le varie recensioni hanno accolto generalmente in modo positivo tale saggio. Critiche, invece, che pongono in dubbio le argomentazioni di Kepel sono apparse, tra le altre, su *Atlantic Monthly*, ove Walter Laqueur ha asserito che "it is to be hoped that reality catches up with Kepel's dream of a new dawn of freedom and democracy rooted in the great tradition of Muslim civilization. But it certainly won't happen soon."¹⁰³ Anche su *Times Literary Supplement* le sue argomentazioni vengono poste in dubbio "the more one examines the situation in the contemporary Muslim world, the more the supposed common pattern seems to blur. [...] *Jihad* is an excellent account of the development of radical Islam in the last quarter of the twentieth century, combining as it does a good knowledge of the recent history of several Muslim countries, an understanding of Islamic thought and an ability to bring together historical events and longer-term social changes to afford a persuasive explanation of the

¹⁰³ W. Laqueur, *A Failure of Intelligence*, in "The Atlantic Monthly", March 2002.

phenomenon he is describing. Whether Gilles Kepel's optimism about the decline of Islamism is justified remains to be seen."¹⁰⁴

Jihad è sì il suo testo più noto, ma anche altri saggi hanno avuto un notevole riscontro – si pensi a *La revanche de Dieu*, il cui titolo è divenuto una locuzione abitualmente utilizzata per indicare il “ritorno” alla religione – si tratta sempre di opere che approfondiscono il tema del fondamentalismo islamico, tra le terre d’Islam e quelle d’Occidente. Particolarmente interessanti infatti anche i suoi studi – tra tutti *Les banlieues de l’islam* – sugli immigrati di seconda e terza generazione e le loro connessioni coi movimenti islamici.

La sua fama di studioso si valica i confini dell’Occidente, in particolare nel mondo arabo le sue opere fondamentali sono state tradotte.

Si esaminerà dunque nel prosieguo della ricerca come le sue posizioni si connettano a quelle degli altri studiosi esaminati e come, tra l’altro, la sua opera può essere vista in riferimento alle problematiche dell’orientalismo.

¹⁰⁴ M. E. Yapp, *Jihad. The Trail of Political Islam*, in “Times Literary Supplement”, 2002 (5178).

III. TERZO GRUPPO: ABDALLAH LAROUÏ - ANOUAR ABDEL-MALEK.

Si è scelto di collocare in questo terzo gruppo due studiosi di origine arabo-islamica, ma che hanno studiato e scritto per lo più in Occidente.

La loro particolarità consiste nel permettere di ascoltare voci non occidentali su tematiche ampiamente trattate. Non si tratta di autori il cui pensiero può essere indicato come “fondamentalista”, al contrario essi assumono posizioni mediane tra Oriente e Occidente nonché profondamente argomentate.

1. ABDALLAH LAROUÏ.

Abdallah Laroui è nato a Azemmour – in Marocco – nel 1933. Ha studiato a Rabat e Parigi. Storico e filosofo, ha insegnato Metodologia della ricerca storica alla Facoltà di lettere dell'Université Mohammad V di Rabat fino al 2000. Ha inoltre insegnato all'University of California di Los Angeles e tenuto conferenze tra Africa, Europa e Nord America, dove è noto grazie a diversi saggi. Oltre all'attività di docente, fa parte dei servizi diplomatici marocchini e opera come *agregé* a Il Cairo e Parigi. Nel 2000 è stato insignito del XII Premi Internacional Catalunya. E' inoltre membro dell'Académie royale del Marocco.

Con le sue opere Laroui ha contribuito all'analisi dell'ideologia araba contemporanea e alla definizione del problema del rapporto tra Islam e storicità. Egli è anzitutto uno storico. Nella sua *Storia del Maghreb. Un saggio di sintesi* ha cercato di smontare i pregiudizi sulla storia del Maghreb enunciati anzitutto dalla storiografia dell'orientalismo francese¹⁰⁵. Infatti la storia maghrebina era stata definita per le sue tare a partire dal Medioevo ed era appunto con tali ed altre argomentazioni che si era cercato di giustificare il colonialismo.

Una questione fondamentale che si riscontra nell'intera opera di Laroui concerne il rapporto tra gli intellettuali arabo-islamici, l'Occidente e la modernità¹⁰⁶. Egli ha esaminato con acutezza la crisi degli intellettuali arabi, connettendola alle risposte date dal pensiero arabo islamico alla sfida della modernità occidentale. A tal proposito, il

¹⁰⁵ Laroui è critico dell'orientalismo. Ha esaminato alcune opere di orientalisti ne *L'ideologia araba contemporanea*. Alcuni riferimenti a questo versante del suo pensiero sono presenti all'intervento da lui effettuato presso il Middle East Studies Association Annual Meeting in Providence, pubblicato col titolo *Western Orientalism and Liberal Islam: Mutual Distrust?*, in "Middle East Studies Association Bulletin", vol.31, no.1, July 1997. Qui si trova la seguente citazione: "Orientalism is Western when it takes the West not as an event, but as an idea preordained in all eternity, complete and final from the beginning. And if it starts from this point, it has to construct its subject-matter as an explicitly, totally different item, reduced to the form it had at its birth. The two assumptions are clearly related; if the West is a fulfilled promise, the non-West has to be unfulfilled since unannounced. If the first is predetermined the second is necessarily accidental. In both cases no evolutionary process is ever conceived. Positive changes, when detected in the West, are predicated on pre-existent seeds, and so are defects, flaws, wants in the non-West. One is a welcome miracle, which can change and remain the same, while the other, particularly Islam, is an unwelcome accident, not permitted to change without betraying itself. It is clear that these assumptions are common to the Western Orientalist and the Muslim fundamentalist. The latter, ancient or modern, also refuses to take history seriously into account; he apprehends the West as a concept given once for all, and compares it in every respect with what he calls true or pure Islam."

¹⁰⁶ Il riferimento principale è alla sua opera *L'ideologia araba contemporanea*.

problema dell'identità – connessa con la continuità storica – è strettamente collegato al problema della storicità per ciò che concerne la civiltà arabo-islamica. Laroui evidenzia come il processo di ricostruzione intellettuale è legato ad una falsa coscienza ideologica. “Laroui non va oltre le indicazioni metodologiche patrocinando la bontà di un ‘marxismo oggettivo’, cioè di un marxismo non sottoposto alle deformazioni e ai pregiudizi della sua fonte (europea), ma potenzialmente congruente con il modo di pensare arabo e islamico.”¹⁰⁷ E’ stato rilevato recentemente da Massimo Campanini come tale marxismo oggettivo¹⁰⁸ non sia spiegato chiaramente: anzi, da parte di quest’ultimo studioso, si sostiene che vi sia una sopravvalutazione della possibile funzione positiva del marxismo in relazione alle società arabo-islamiche, ritenendo che, in prospettiva, il comunismo abbia sempre prodotto, nel mondo arabo-islamico, un’ideologia marginale.

L’ideologia è un concetto chiave nella trattazione di Laroui. Egli ritiene che la maggioranza degli scrittori arabi siano al di fuori dello spazio teorico dell’idea: mentre alcuni sono dominati dalla falsa coscienza, altri ne evidenziano gli aspetti relativistici e storicistici. Laroui evidenzia, nonostante consapevole delle ambiguità che sottostanno al concetto di ideologia, una certa ermeneutica dello stesso: “i benefici deriveranno purché si eviti un eccesso di relativismo, si sfugga alla trappola di porsi domande erranee e purché soprattutto ci si lasci positivamente guidare dai principi che si sono scelti e dalle convinzioni che si sono radicate in noi.”¹⁰⁹

Rapportandosi alla modernità, Laroui ha inoltre esaminato concetti come Stato e libertà avvalendosi – secondo Campanini – di uno schema evolutivo khalduniano (dalla jahiliyya al califfato e nuovamente alla jahiliyya), come si vedrà nell’analisi specifica delle opere di Laroui.

Forte nello studioso marocchino è anche il richiamo al ritorno ad una storia oggettiva, la cui funzione è educativa, ma anche demistificante, tale da consentire di criticare interpretazioni delle vicende arabo-islamiche effettuate in un’ottica colonialista. Nonostante questo Laroui ritiene che occorra far propri i grandi risultati della riflessione

¹⁰⁷ M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2005, p.119. Campanini ha qui dedicato un interessante paragrafo a Laroui, cfr. pp.117-127.

¹⁰⁸ Sulle riflessioni di Laroui circa il marxismo cfr. M. N. Katz, *The Embourgeoisement of Revolutionary Regimes: Reflections on Abdallah Laroui*, in “Studies in Conflict & Terrorism”, vol.21, issue 3, 1998, pp.261-275.

¹⁰⁹ M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, op. cit., p.120.

storiografica occidentale, affinché la storiografia arabo-islamica entri a far parte di una storiografia generale filosoficamente fondata.

Durante l'analisi degli scritti di Laroui, si noterà come le sue tesi siano tanto articolate quanto interessanti tali da giustificare l'interesse nei confronti di questo studioso, le cui opere maggiori hanno avuto ampia diffusione anche in Occidente.

2. ANOUAR ABDEL-MALEK.

Anouar Abdel-Malek è nato a Il Cairo nel 1924. Ha studiato all'University of Aim-Chams del Cairo e poi alla Sorbona di Parigi; laureato in filosofia, ha ottenuto un dottorato in sociologia e uno in lettere alla Sorbona.

Tra i suoi numerosi incarichi, è stato giornalista (1950-1959) al Cairo e professore di filosofia al Lycee Hourriyya del Cairo (1956-1957), nonché lecturer nelle maggiori università di Europa, Africa e America Latina. Dal 1960 è agregé al CNRS di Parigi. Membro di diverse associazioni tra cui: International Sociological Association (associate member of executive committee, 1971-74; vice-presidente, 1974-78), International Political Science Association, International Society for the Comparative Study of Civilizations, World Association for International Relations, Association Internationale des Sociologues de Langue Française (member of bureau, 1968-75), Association Internationale de Science Politique, Institut des Civilisations Differentes, Societé Française de Philosophie, Societé Française de Sociologie (member of committee of directors, 1969-74), Association Nationale de Sociologie (member of executive committee, 1971- 78), Societé Française de Philosophie, Association Française de Science Politique, Egyptian Historical Association, Egyptian Philosophical Association. Nel 1970 ha ottenuto a Parigi il Prix du Jury de l'Amitié Franco-Arabe e nel 1976 la medaglia d'oro Nasser Higher Military Academi al Cairo.

Egli è inoltre abituale pubblicista di *Al-Ahram* e *Le Monde*, nonché di altre riviste francofone ed egiziane.

Il percorso intellettuale di Abdel-Malek lo vede associato al nome di Immanuel Wallerstein, poiché entrambi interessati ai "World Systems" e alle origini della civiltà occidentale. Altra figura di spicco nella sua formazione è quella di Joseph Needham. Quest'ultimo è studioso esperto della civiltà cinese ed allo studio di tale civiltà introdusse Abdel-Malek.

"Abdel-Malek made a career out of putting world history in its place. Needham, Mao, Sultan Galiev and Sun Tzu were his sources of inspiration. In retrospect, his insight seems blindingly obvious. "Why did the West succeed where we failed?" The question admits of no easy answer. "And, why is China's star rising at this particular historical moment?" Again, no straightforward answer. That doesn't seem to matter to the world's

politicians. The re-emergence of nationalism in international politics is a new phenomenon. Amnesia is a terrible thing.”¹¹⁰

I suoi interessi relativi alle civiltà antiche si accompagnano dunque a problematiche di ordine sociologico nonché di attualità, il che rende la sua figura di intellettuale particolarmente complessa e – a tratti – controversa. “Today [Abdel-Malek] is internationally acclaimed as a leading Egyptian intellectual who has written extensively about the notion of the historical formation of the intelligentsia and the means of understanding history and civilisation.”¹¹¹

E’ altresì interessante rilevare come Abdel-Malek abbia scritto, nel 1963, un saggio che ha anticipato quello di Edward Said nel denunciare l’orientalismo¹¹². Anche questo autore è così ricondotto al dibattito sull’orientalismo, cui si è accennato nella parte introduttiva della presente ricerca e che, come già si è constatato, coinvolge in modo diretto diversi degli studiosi ivi esaminati.

¹¹⁰ G. Nkrumah, *Anouar Abdel-Malek. And the light flickers on*, in “Al-Ahram Weekly”, Issue n.786, March 2006.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Cfr. A. Abdel-Malek, *Orientalism in crisis*, op. cit.

IV. QUARTO GRUPPO: HASSAN HANAFAI - SAYYD QUTB.

Nell'ultimo gruppo di autori si sono collocati due studiosi arabo-islamici, che hanno scritto e lavorato per lo più nei loro Paesi d'origine , pur avendo avuto numerosi contatti con l'Occidente.

Si tratta di due voci interne all'ambiente arabo-islamico e che quindi consentono di entrare in contatto diretto con una diversa modalità di riflessione e di analisi. Diversamente da Laroui e Abdel-Malek, presentano posizioni meno moderate che possono essere connotate con l'aggettivo "islamiste".

1. HASSAN HANAFI.

Hassan Hanafi è nato a Il Cairo nel 1935. Ha studiato in Egitto ed ha poi ottenuto il dottorato alla Sorbona di Parigi, dove a collaborato nel 1966 con Robert Brunschvig nella stesura della tesi *Les Méthodes de l'exégèse: Essai sur les fondements de la compréhension, 'Ilm usūl al-fiqh*.

Hanafi è stato professore di filosofia all'Università del Cairo fino al 1967 e ha scritto diversi saggi, in particolare uno studio di teoria politica in cinque volumi *From Dogma to Revolution* (in arabo, 1985); un'inchiesta relativa ai rapporti tra religione e rivoluzione in Egitto in otto volumi *Religion and Revolution in Egypt* (1989); un insieme di scritti riguardanti filosofia, teologia, sociologia e politica nei due volumi di *Islam in the Modern World* (1996); un'analisi sui principi della giurisprudenza *Dal testo al fatto* (in arabo, 2004).

Il metodo filosofico di Hanafi si colloca tra fenomenologia ed ermeneutica ed è applicato all'Islam. Egli non considera l'Islam soltanto una religione ma una ideologia che connette in sé temporale e religioso. La rivelazione è la scienza dell'umanità poiché gli uomini sono i suoi oggetti ed i suoi interlocutori, parallelamente i valori di Dio sono posti come finalità per l'attività umana. L'Islam, religione di rivoluzione e giustizia, può anche condurre ognuno a rifiutare ogni forma di subordinazione e oppressione, promuovendo la liberazione del mondo e dei popoli in nome di Dio.

Hanafi critica inoltre l'orientalismo reputandolo una pseudo-scienza animata dal contesto coloniale. Ritene infatti che i popoli del Terzo Mondo debbano sviluppare una loro "scienza dell'occidentalismo" al fine di elaborare una propria posizione su cultura, politica e filosofia, riuscendo così a recuperare un proprio ruolo nella storia universale. Il testo fondamentale in cui egli approfondisce tale tematica è *Introduction to the Science of Occidentalism* (in arabo, 1991). Da rilevare comunque come essa sia trattata anche nei suoi saggi tradotti in inglese.

Hanafi sostiene inoltre la necessità di una nuova interpretazione dell'eredità islamica al fine di ricostruire le coscienze nel nome di un cammino volto allo sviluppo; in relazione a questo promuove un'inchiesta della scienza tradizionale sugli *hadith*.

Il pensiero di Hanafi è parte del progetto di rinnovamento del pensiero arabo-islamico, rinnovamento che però deve avvenire mediante un rapporto dialettico con

quello europeo-occidentale. Hanafi ha articolato tale progetto in tre fasi: “ricostruzione delle discipline islamiche classiche; ricostruzione della coscienza con la definizione di ‘occidentalismo’; teoria della realtà.”¹¹³ Nell’ottica di tale rinnovamento occorre porsi nella dialettica io/altro: “Per meglio dominare l’altro, l’io europeo ha elaborato una scienza apposita, l’orientalismo, scienza del dominio coloniale. Per garantire ai popoli orientali, in specie arabo-islamici, di recuperare la loro soggettività alienata dal dominio coloniale, Hanafi ha sostenuto la necessità di sviluppare l’occidentalismo, ovvero una consapevolezza culturale, politica, filosofica che consenta ai popoli orientali di interloquire con l’Occidente da una posizione di consapevolezza.”¹¹⁴ Nel momento in cui l’Oriente si sarà riappropriato della propria autocoscienza, mediante questo processo educativo e culturale, Oriente e Occidente potranno nuovamente dialogare. Sostenitore di una concezione ciclica della storia¹¹⁵, Hanafi ritiene che la civiltà occidentale nel Ventesimo secolo abbia intrapreso la parabola della decadenza, date le diverse forme che ha assunto la crisi della coscienza europea (dal nichilismo di Nietzsche, al tramonto dell’Occidente di Spengler, per citare solo alcuni esempi). Egli

¹¹³ M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, op. cit., p.64. Campanini dedica qui ad Hanafi due distinti paragrafi: uno nella parte dedicata a “Critica e rinnovamento del pensiero arabo”, l’altro, invece, in quella titolata “Islam e politica”. Si segnala inoltre il capitolo dedicato ad Hanafi in J. L. Esposito, J. O. Voll, *Makers of contemporary Islam*, Oxford University Press, New York, 2001.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Hanafi articola questa concezione ciclica dividendo la storia in periodi di circa Settecento anni. “La storia dell’Europa e dell’Occidente moderni comincia, ovviamente, con la rivelazione cristiana. I primi settecento anni sono anni di elaborazione teologica feconda, in cui vengono gettati i fondamenti del Cristianesimo con i padri della Chiesa greca e latina. La seconda fase inizia da Carlo Magno e prosegue fino al Rinascimento. E’ un’età, secondo Hanafi, di crisi e di arretramento: sono i ‘secoli bui’. La terza fase comincia col Rinascimento e termina col XX secolo. E’ la fase della massima maturità e della massima potenza della civiltà e della cultura europea e occidentale che, naturalmente, coincide con l’espansione coloniale e il dominio europeo sui popoli del Terzo e del Quarto Mondo. Questa fase ha il suo apice nel XIX secolo, il secolo della rivoluzione industriale e dell’imperialismo. Ma già il Novecento manifesta i segni della crisi. La quarta fase – solo ipotizzabile – partirà dal XXI secolo e proseguirà per altri sei-settecento anni; una fase, prevedibilmente, di depressione. La prima e la terza fase sono quelle in cui l’Europa e l’Occidente sono l’ ‘io’ che tiene sotto controllo e sottomette l’ ‘altro’ orientale e in specie arabo e islamico. La seconda fase è quella in cui, al contrario, ha trionfato l’ ‘io’ orientale, l’ ‘io’ dell’Islam, mentre era l’Europa ad essere l’ ‘altro’ e a subire l’egemonia culturale islamica. Infatti la prima fase della storia islamica, che ovviamente inizia con Muhammad e l’Egira, prosegue fino al XIV secolo: è l’era in cui l’Islam è il faro della scienza e della civiltà, mentre l’Occidente è assopito nei secoli bui. [...] Poi, in esatta corrispondenza alla terza fase dell’Occidente, la fase dell’espansione occidentale, vi è la seconda fase della storia islamica, una fase di regresso e di decadenza. L’alba del XIV secolo dell’Islam (il 1980) coincide con il tramonto del XX secolo dell’Occidente e segna l’avvio della terza fase della storia islamica, una fase di rinascita e di recupero le cui scansioni, ancora una volta, possono solo essere ipotizzate (o forse sognate).” *Ivi*, pp.65-66.

elabora una teoria della storia idealistica, la ciclicità della storia è infatti esaminata principalmente sul piano delle idee e risulta quindi facilmente confutabile.

Occorre tener presente che Hanafi considera la scienza dell'occidentalismo la teoria mediante cui i popoli del Terzo e Quarto mondo riconquisteranno l'egemonia criticando le idee dei popoli dominanti, ovvero l'orientalismo. Appare quindi evidente come le sue concezioni siano filosoficamente connotate e, nel caso specifico, risiedano su una notevole "carica utopica e fiducia in una teleologia del divenire storico che attende la prova dei fatti"¹¹⁶.

Un altro aspetto del pensiero di Hanafi, posto in evidenza da Campanini, riguarda il già accennato rapporto con l'ideologia. Egli ha una concezione positiva dell'ideologia: ritiene che l'Islam si manifesti come ideologia poiché "in primo luogo, è una dimensione onnicomprensiva della vita e del pensare, connettendo Terra e cielo, sfera dell'esteriorità (pratica e sociale) e sfera dell'interiorità (coscienziale). [...] In secondo luogo, l'Islam è una religione rivoluzionaria e di giustizia che induce gli uomini a rifiutare la subordinazione a ogni potere oppressivo e a rivendicare in nome di Dio la liberazione della terra e dei popoli."¹¹⁷ A tal fine occorrerà tradurre la teologia in antropologia¹¹⁸: Dio resta il valore da raggiungere – garante dell'eguaglianza tra gli uomini – e la Sua parola deve divenire struttura ideale del mondo. Dio è anzitutto al forza che muove la coscienza dell'uomo. Hanafi ritiene che l'unicità di Dio possa mobilitare le masse politicamente. Sotto la professione di Unicità si ritrovano uomo e società: l'Unicità non è solo un dogma dunque ma un processo di unificazione. Non vi è alcuna sorta di rivoluzione che prescindano dal richiamo alla divinità e dal rovesciamento dell'ordine esistente: in tal senso, l'Islam è più di una religione, è un'ideologia di combattimento. Ritiene infatti Hanafi che, nelle società sottosviluppate, la religione svolga lo stesso ruolo dell'ideologia in quelle sviluppate.

Da queste brevi considerazioni critiche emerge come Hanafi sia un pensatore di notevole interesse. Posto al confine tra teologia, filosofia, politologia, il suo pensiero affronta tematiche particolarmente attuali ponendole all'interno del modo di riflettere

¹¹⁶ *Ivi*, p.68.

¹¹⁷ *Ivi*, pp.142-143.

¹¹⁸ Sugli aspetti maggiormente filosofici di questa argomentazione cfr. *ivi*, pp.142-146.

arabo-islamico. Questa sua peculiarità lo rende uno degli studiosi maggiormente interessanti affrontati nella presente ricerca.

2. SAYYD QUTB.

Sayyid Qutb è nato nel 1906 a Mūshā, villaggio del Basso Egitto. Il padre era noto per essere un musulmano molto pio nonché membro del Partito Nazionalista egiziano. Qutb studiò presso la scuola elementare statale e apprese il Corano privatamente, frequentò inoltre le scuole superiori e l'università statale – la Casa delle Scienze, posta a mezza via tra la religiosa Al-Azhar e le università moderne – al Cairo. Assunto nel 1939 dal Ministero dell'Istruzione egiziano, vi lavorerà per sei anni prima come insegnante e poi come funzionario. Sensibile alle problematiche sociali e in polemica col persistere dell'influenza britannica in Egitto, fondò un giornale – “Al-fikr al-jadīd” – nel quale mostrò la sua crescente ideologia nazionalista. Nel 1948 fu inviato dal governo egiziano negli Stati Uniti per alcune ricerche sul sistema scolastico statunitense, frequentò un Master all'attuale University of Northern Colorado. Il viaggio durò due anni, egli rimase scosso e indignato dagli usi e costumi americani, nonché dalla promiscuità sessuale e dagli episodi di razzismo. Una volta rientrato in Egitto entrò a far parte dei Fratelli Musulmani¹¹⁹, divenendone uno dei massimi esponenti e ideologi. Partecipò al colpo di stato del 1952 ai danni di re Faruq I da parte dell'associazione nota come Movimento dei Liberi Ufficiali, guidata, tra gli altri, da Nasser. I rapporti tra i Fratelli Musulmani e Nasser si deteriorarono velocemente poiché quest'ultimo non applicò i principi islamici da questi auspicati. Nel 1954, dopo un

¹¹⁹ Il movimento dei Fratelli Musulmani fu fondato nel 1928 da Hasan Al-Banna, insegnante egiziano che operava in una cittadina lungo le rive del Canale di Suez. La nascita di questo movimento si colloca in un clima di reazione all'occidentalizzazione della società islamica. Intento del fondatore era promuovere la dignità e il riscatto dei lavoratori egiziani impiegati nella zona del Canale, mediante l'educazione ai principi islamici. L'associazione crebbe rapidamente e diventerà un soggetto politico di grande seguito, percepito come in grado di dare espressione alla causa delle classi in difficoltà. Parallelamente alla sua diffusione crebbero le istanze di islamizzazione delle società. La sua ideologia mostra la volontà di superare le opposizioni tradizionali per richiamare tutti i musulmani all'unità per far fronte ai nuovi pericoli. Il silenzio negli scritti di Hasan al-Banna sulle divergenze dei Musulmani sui Compagni del Profeta, sui primi quattro califfi o sull'imāmato, sembra un invito allo sciismo, al kharigismo, al mutazilismo come al sunnismo e alla teologia speculativa a mettere da parte le divergenze per far fronte agli imperanti problemi di ordine morale e politico. Banna afferma che i musulmani devono sia liberarsi totalmente del dominio straniero sia ricostruire un vero Stato indipendente, garante del ritorno al vero spirito dell'Islam. In quest'ottica, i principi generali fissati nel Corano e nella Sunna devono essere applicati adattandoli costantemente alle nuove e variabili circostanze. In ultima istanza, l'autorità appartiene a Dio, e i detentori del potere politico devono porsi come fine ultimo un obiettivo di carattere religioso.

Sui Fratelli Musulmani cfr. O. Carré, M. Seurat, *Les Frères Musulmans 1928-1982*, L'Harmattan, Paris, 2001.

attentato a Nasser, i Fratelli Musulmani vennero sciolti dall'autorità e alcuni suoi membri, tra cui Qutb, incarcerati. Durante la prigionia egli scrisse *Milestones* e *In the Shade of the Qur'an*. Qutb fu rilasciato nel 1964, ma dopo otto mesi – nell'agosto 1965 – venne nuovamente arrestato con l'accusa di aver progettato un nuovo colpo di Stato (a seguito di una sua opera in cui la società dell'epoca veniva collocata nella *jihailiyya*, concetto che implica l'accusa di apostasia punita nella *sharia* con la pena di morte). Qutb venne condannato a morte, assieme ad altri sei membri dei Fratelli, e giustiziato per impiccagione il 29 agosto 1966.

Qutb era un seguace non solo di Banna ma anche dello scrittore e attivista pakistano Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi (1903-1979), che nel 1941 aveva fondato il *Jamaat-e-Islami-e-Pakistan* (Assemblea islamica del Pakistan), destinato a rimanere una forza politica importante nel Pakistan, pur senza ottenere adeguati successi elettorali. Mawdudi si scagliò contro tutto il nazionalismo – che dapprima aveva però abbracciato - identificandolo come *kufir* (miscredente). Le sue idee, pur ostacolate dalle autorità musulmane, hanno influenzato una generazione intera di islamisti.

L'islamismo di Qutb è segnato dalla sua conoscenza delle critiche marxiste e fasciste al capitalismo moderno e alla democrazia rappresentativa. Egli auspicava uno Stato monolitico basato su un partito unico islamico. Come Mawdudi, ha identificato la società in cui egli viveva – quindi le politiche islamiche a lui contemporanee - come un nemico da combattere attraverso tutti i mezzi necessari, compresa la rivolta violenta, di modo che una nuova società perfettamente giusta – uno Stato islamico di cui egli traccia solo le linee generali - possa sorgere. La sua società ideale era senza classi, priva dell'egoismo delle democrazie liberali e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. L'applicazione della *sharia* spetterebbe solo a Dio. Alcuni critici di Qutb sostengono di trovarsi in presenza di un Leninismo con abiti islamici¹²⁰.

Qutb sottolinea la necessità di tornare alla fondazione coranica e derivare tutte le caratteristiche del concetto islamico dal Corano, liberandolo così dalle influenze filosofico-occidentali che ha subito dal II secolo in poi. Infatti, derivando da Dio, il concetto islamico è immodificabile, è un sistema di permanente di principi in cui l'umanità deve svilupparsi. Da qui la polemica di Qutb con la filosofia, che non è in

¹²⁰ Cfr. L. Boroumand, R. Boroumand, *Terror, Islam and Democracy*, in "Journal of Democracy", Volume 13, Number 2, April 2002.

grado di cogliere tutta la realtà, essendo la religione l'unico "metodo" onnicomprensivo. Anzi, la filosofia è addirittura fuorviante. Nella visione di Qutb, il concetto islamico fondamentale è riassumibile nel termine di praxis, deve muovere il musulmano all'azione, e, se occorre, alla rivoluzione: "Invero, il concetto islamico non è una teoria, un sogno, una mistica spirituale che possa rimanere passiva nelle profondità del cuore umano. E' un 'piano' pratico destinato ad essere realizzato. Fintantoché non viene realizzato, rimane puramente accademico, ma questo non è il suo scopo; esso continua a lavorare nel cuore del musulmano, spingendolo ad operare al fine di realizzarne i fini nel mondo degli eventi."¹²¹

Qutb è dunque un pensatore decisamente diverso rispetto agli altri che si andranno ad esaminare, sia per la sua vita – strettamente connessa alle sue teorie - l'una e l'altra sono inevitabilmente intrecciate – sia per il suo appartenere ad un pensiero islamico radicale non riscontrabile negli altri autori oggetto della nostra attenzione¹²².

Si è dunque giunti al termine delle parti "introduttive" della presente ricerca. E' stato infatti delineato il contesto tematico e quello biografico in cui si muoverà la successiva analisi, che vede intersecarsi questi studiosi con specifiche problematiche, connesse al pensiero politico contemporaneo e al rapporto oriente/occidente.

¹²¹ S. Qutb, *The Islamic Concept and its Characteristics*, American Trust Publications, Indianapolis, 1991, p.155. Cit. in M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, op. cit., p.161.

¹²² Su Qutb si veda in particolare O. Carré, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb*, Cerf, Paris, 1984 ; e A. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism : The Ideological and Political Discourse of Sayyed Qutb*, Syracuse University Press, New York, 1993. In italiano si veda il saggio di M. Campanini, *Gihad e società in Sayyid Qutb*, in "Oriente Moderno", 1995, pp.251-266.

PARTE TERZA

ELABORAZIONE TEMATICA: STATO – IDEOLOGIA - ISLAMISMO

PREMESSA

La trattazione che verrà qui effettuata segue, come già accennato, due parti ad essa introduttive. La prima ha riguardato la situazione storico-culturale in cui si colloca la presente ricerca, con particolare rilievo quindi ad individuare elementi che consentissero di definire l'Occidente e l'Islam arabo. Successivamente, è stata presentata una declinazione dei loro rapporti in termini di orientalismo/occidentalismo, per cui strettamente connessi alla dinamica identitaria. La seconda parte ha invece indagato i profili biografici, con alcuni cenni critici, degli autori che si è scelto di affrontare.

Il quadro tematico e quello biografico trovano ora un punto di congiunzione nella trattazione delle tre problematiche fondamentali già annunciate in precedenza, ovvero:

- a- Stato e legittimazione del potere
- b- Ideologia e religione
- c- Islamismo e modernità

Ognuna di queste verrà analizzata dettagliatamente in funzione delle opere fondamentali degli autori che si stanno esaminando.

Occorre tener conto del fatto che non tutti gli studiosi oggetto della presente ricerca si sono occupati compiutamente di tali problematiche, alcuni le hanno affrontate in modo indiretto, il che comporterà un minore spazio dedicato alla loro disamina.

Al fine di effettuare un'analisi dettagliata delle singole tematiche e onde evitare eccessive dispersioni, si è dunque scelto di individuare i testi degli autori trattati maggiormente coerenti con ogni problematica e quindi di esaminare la stessa mediante questi. Conseguentemente, non verrà trattata sistematicamente tutta la produzione di ogni singolo autore. A tal proposito, occorre osservare la disparità esistente tra le produzioni dei singoli studiosi, sia in termini contenutistici, metodologici che quantitativi. Volendo mantenere le adeguate proporzioni tra i gruppi, si è scelto di esaminare compiutamente due testi per autore relativamente ad ogni singola problematica. Ciò non toglie che, per coloro la cui produzione è più limitata in funzione

dei temi oggetto del presente studio, possa avvenire che uno stesso testo venga ripercorso relativamente a problematiche differenti, ma si cercherà comunque di tener fede a questo criterio metodologico.

Gli autori, i cui scritti sono risultati maggiormente pregnanti nelle varie problematiche, sono i seguenti:

- Prima tematica: Badie, Lewis, Laroui.
- Seconda tematica: Laroui, Lewis, Hanafi.
- Terza tematica: Qutb, Kepel, Lewis.

Ajami e Abdel-Malek non compaiono in tale elencazione, poiché le loro opere si collocano tra diverse tematiche, ma non particolarmente in una di esse. Altra particolarità è la presenza di Lewis in tutte le tematiche, il che risulta sostanzialmente inevitabile data la vastità della sua produzione.

La metodologia che si è scelto di utilizzare nell'effettuare quest'analisi è di tipo analitico: si esamineranno le opere specifiche dei vari studiosi in modo dettagliato e cercando di mantenere in questa fase un atteggiamento a-valutativo, per poi procedere alle opportune considerazioni nei paragrafi conclusivi di ogni gruppo e, infine, di ogni tematica.

Finalità di questa parte sarà fornire gli elementi relativi al pensiero di ogni autore/gruppo, elementi che verranno poi utilizzati nell'ottica di fornire una seppur limitata risposta all'interrogativo della presenza di una o più "nuove ideologie" nella religione islamica così com'è rappresentata in Occidente agli occidentali.

I. PRIMA TEMATICA: STATO E LEGITTIMAZIONE DEL POTERE.

Viene qui esaminata la prima tematica, ovvero la questione dell' "importazione" dello Stato-nazione e, conseguentemente, della legittimazione del potere nelle società arabo islamiche. Si tratta di un grande "prestito" tratto dalla cultura politica occidentale e che ha causato effetti diversificati, e spesso non positivi, nelle società importatrici di cultura non occidentale.

La metodologia adottata nell'affrontare questo percorso prevede l'esame degli autori trattati nella presente ricerca in funzione delle seguenti opere:

➤ Gruppo 1:

- Bernard Lewis: *Gli arabi e la storia; Il Medio Oriente: duemila anni di storia;*
- Fouad Ajami: *The Global Populists. Third-World Nations and World-Order Crises; The Arab predicament: Arab political thought and practice since 1967;*

➤ Gruppo 2:

- Bertrand Badie: *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente; L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique ;*
- Gilles Kepel: *A ovest di Allah.*

➤ Gruppo 3:

- Abdallah Laroui: *L'ideologia araba contemporanea ; Islam e modernità;*
- Anouar Abdel-Malek : *La dialettica sociale.*

➤ Gruppo 4:

- Hassan Hanafi: *Islam in the modern world 1: Religion, ideology and development ; 2: Tradition, revolution and culture ;*
- Sayyid Qutb: *Social Justice in Islam; Milestones.*

Occorre inoltre tener presente che di ogni gruppo verranno esaminate in modo analitico le opere dei primi autori elencati, mentre quelli seguenti saranno oggetto di un'analisi assai più sintetica – questo a causa della loro non totale aderenza alla tematica trattata.

Al termine dell'analisi di ogni gruppo se ne estrapoleranno gli elementi fondamentali, sui quali – conclusa la disamina della problematica – verrà compiuto un'ulteriore analisi, volta a rispondere alle finalità della presente ricerca.

1. ANALISI GRUPPO 1: LEWIS-AJAMI.

Il primo gruppo di autori è composto da due studiosi anglofoni, Bernard Lewis e Fouad Ajami. Storico di fama mondiale il primo, politologo discusso e ben noto soprattutto negli Stati Uniti il secondo. L'analisi delle loro opere verrà effettuata ricercandovi elementi utili all'individuazione di una specifica modalità di analisi metodologica e tematica circa la questione Stato-legittimazione del potere¹²³. Data la diversità tra i due autori, i saggi di Lewis consentono un esame dettagliato su questa problematica specifica; le opere di Ajami troveranno invece una trattazione maggiormente sintetica, ma non per questo con una minore valenza.

1.1. Lewis: *Gli arabi nella storia*.

Data l'ampiezza dell'opera di Lewis, si ritiene opportuno esaminare, in questo primo paragrafo a lui dedicato, due delle sue più note e tradotte opere di carattere prettamente storico-politico¹²⁴, il che consente, oltre alla trattazione della tematica in questione, di approfondire alcuni elementi storici relativi allo sviluppo della cultura arabo-islamica.

Il primo saggio analizzato è *Gli arabi nella storia*¹²⁵.

Lewis ripercorre qui la storia araba dal periodo preislamico alla storia contemporanea, giungendo cronologicamente fino alla prima Guerra del Golfo.

¹²³ Sulla questione del rapporto tra Islam e Stato, si segnalano i seguenti saggi: P. J. Vatikiotis, *Islam: Stati senza nazioni*, Il Saggiatore, Milano, 1993 (ed. orig. *Islam and the State*, Routledge, 1987); R. Owen, *Stato, potere e politica nella formazione del Medio Oriente moderno*, Casa Editrice Il Ponte, Bologna, 2005 (ed. orig. *State, Power and Politics in the making of the Middle East*, Routledge, London – New York, 1992).

¹²⁴ Occorre ricordare che la maggior parte della produzione di Lewis è di carattere storico-politico. Alcune delle sue opere degli ultimi anni richiamano espressamente interventi già editi in altri saggi oppure costituiscono approfondimenti tematici specifici. In particolare, si evidenzia come, sulla evoluzione storica dei popoli arabi in rapporto all'Occidente, risultano particolarmente interessanti le seguenti opere: *Le molte identità del Medio Oriente*, Il Mulino, Bologna, 2000 (ed. orig. *The Multiple Identities of the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1998); *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Bari, 2005, 4° ed (ed. orig. *Europe and Islam*, 1990); *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Rizzoli Editore, Roma, 2005 (ed. orig. *The Muslim Discovery of Europe*, 1982).

¹²⁵ B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, Laterza, Roma, 2006, 6° ed. (ed. orig. *The Arabs in History*, Oxford University Press, 1993).

Si è ritenuto opportuno evidenziare le osservazioni più significative che emergono circa il pensiero dello studioso verso i popoli arabi.

Nel periodo preislamico egli afferma essere caratteristica predominante delle popolazioni dell'Arabia centrale l'organizzazione tribale beduina e con essa il gruppo, fonte primaria di unità sociale (non l'individuo quindi), gruppo che era tenuto unito da bisogni comuni e da legami di sangue. Vi era sì una figura autoritaria al suo interno – il *sayyed* – ma questi aveva funzione di arbitro e non di comando, era inoltre eletto dai più anziani coi quali – riuniti in un Consiglio – si consultava. La normativa era la consuetudine e la religione era un “polidemonismo” affine al paganesimo, nel quale compariva già una divinità predominante chiamata Allah. La religione era non personale, ma comunitaria e la sua osservanza esprimeva la lealtà politica mentre l'apostasia equivaleva al tradimento¹²⁶. Tra le “strutture” di vita sedentaria spicca invece la Mecca, città mercantile.

Lewis cita Ernst Renan¹²⁷ nell'affermare che l'Islam nacque nella piena luce della storia, con riferimento all'ampio materiale sulla vita e sui detti del Profeta, gli *hadith*. Su questi ultimi egli, come altri storici¹²⁸ del resto, esprime una notevole perplessità per ciò che concerne la loro veridicità e la possibilità della loro falsificazione, con la conseguenza che ogni *hadith*¹²⁹ va analizzato con estrema prudenza prima di essere

¹²⁶ B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, Laterza, Bari, 2004, p.26.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, p.33. Il riferimento a Renan è tratto da E. Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, Paris, 1857.

¹²⁸ “La dottrina attenta di Ignaz Goldziher, e la critica minuziosa, a volte capziosa, di Leone Caetani e di Henri Lammens, hanno dimostrato che l'intera letteratura dei hadith, della quale fa parte la biografia del Profeta, deve essere trattata con prudenza e riserva, e che ogni singolo hadith va soppesato ed esaminato prima di essere considerato autentico. Più recentemente, le ricerche di Joseph Schacht e Robert Brunschwig hanno dimostrato che molte tradizioni il cui contenuto sembra storicamente valido, hanno in realtà una funzione giuridica o dottrinale, e sono quindi storicamente sospette.”, *ivi*, p.35.

¹²⁹ Il termine *hadith* (pl. *ahadith*) indica una tradizione risalente a Muhammad, inerente le sue gesta, le sue parole, i suoi assenti più o meno espliciti su varie questioni. L'*hadith* è la seconda fonte della teologia islamica, poiché contiene numerosi insegnamenti relativi al Corano, utili ad acquisirne una maggiore comprensione. L'*hadith* è inoltre molto importante nella vita del credente poiché rappresenta il modo per conoscere comportamenti, atti, virtù del Profeta e prenderli a modello. Il problema dell'autenticità degli *ahadith* è stato ampiamente trattato e lo è tuttora. E' stata riscontrata la presenza di *ahadith* fittizi –già nel periodo successivo alla morte del Profeta - il cui scopo era sovente legato a interessi politici. Questa situazione generò una forte esigenza di controllo e verifica dei racconti e delle testimonianze riferiti a Muhammad. Nacquero quindi le *'ulum al-hadith* (le scienze dell'hadith), il cui compito era appunto indagare la veridicità o meno degli *ahadith*. Queste hanno stabilito che si possono ritenere *ahadith hasan* (buoni, convenienti) quelli che sono stati ritenuti tali dai sapienti medievali dell'Islam. Esistono delle raccolte di tradizioni canonicamente riconosciute come affidabili (Sahih Bukhâri, Tirmidhî tra gli altri). Sono presenti inoltre dei commentari agli *ahadith* di maestri della spiritualità islamica (tra questi Al-Ghazali (m. 1111) e Ibn 'Arabi (m.1240)). Mentre le raccolte di tradizioni sono provviste di una interessante catena di trasmettitori (*isnad*), utile però solo a specialisti degli *ahadith*, i commentari aiutano

giudicato autentico (molti infatti si sono rivelati funzionali da un punto di vista giuridico o dottrinale e storicamente sospetti). Richiamando brevemente le fasi della predicazione di Muhammad¹³⁰ e le difficoltà che questi si era trovato ad affrontare, Lewis rimarca come l'opposizione che incontrò – a matrice prevalentemente economica – si estrinsecò in forme politiche spingendo il Profeta stesso all'azione politica. Già da qui si può rilevare come venga evidenziato che nell'Islam – fin dagli albori – la politica è subordinata alla religione. Impressione, questa, rimarcata mentre descrive come il Profeta mutò la direzione della preghiera (da Gerusalemme alla Mecca) non appena si rese conto che non riusciva ad attirare a sé i fedeli di religione ebraica.

Cambiamenti importanti apportati dall'Islam nella struttura sociale furono: la sostituzione della fede al sangue come legame sociale; la soppressione quindi della faida e una maggiore conseguente unità interna; il mutato ruolo del *saykh* che nell'*Umma* svolgeva il suo compito per effetto di una prerogativa religiosa, cosicché la fonte del potere passava dall'opinione pubblica a Dio stesso.

L'*Umma* aveva sia un carattere religioso che politico¹³¹ ed è qui lo stesso Lewis ad affermare che “questo dualismo è insito nella società islamica, di cui l'Umma di Muhammad fu l'embrione”¹³². Lewis sostiene inoltre che questo era inevitabile, poiché in tale comunità araba primitiva solo la religione poteva organizzarsi politicamente e fornire elemento di coesione verso la formazione di uno Stato, questo “perché non era possibile nessun'altra forma”¹³³. Inviato da Dio e predestinato al successo per i musulmani, Muhammad, secondo Lewis aveva risvegliato e organizzato forze preesistenti e latenti di una rinascita ed espansione nazionale araba, la cui piena realizzazione avrebbe fatto seguito alla sua scomparsa.

il lettore a contestualizzare l'*hadith* permettendogli di coglierne il significato profondo. Attualmente, sia le raccolte di *ahadith* che i commenti sono facilmente reperibili, oltre che in arabo, nelle maggiori lingue occidentali.

¹³⁰ Sulla figura di Muhammad, Lewis fa riferimento a Edward Gibbon in un saggio presente nel suo testo *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993, pp.85-98. In particolare il riferimento è a *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*.

¹³¹ “Per i musulmani l'Islam non è soltanto un sistema di fede e di culto, o per così dire una sfera dell'esistenza distinta da altre sfere cui sono preposte autorità non-religiose che amministrano leggi non religiose. Esso indica piuttosto il complesso della vita e le sue norme comprendono elementi di diritto civile, di diritto penale e persino di quello che noi chiameremmo diritto costituzionale.”, B. Lewis, *L'Europa e l'Islam*, op. cit., p.6.

¹³² B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, op. cit., p.41.

¹³³ *Ivi*, p.42.

Relativamente al periodo delle conquiste, Lewis rileva come l'elemento religioso sia stato portante nello spirito che ha accompagnato i musulmani nelle loro vittorie. I nuovi convertiti divenivano non solo musulmani, ma anche arabi poiché forte era l'identificazione dell'Islam con l'arabismo – divenivano *mawali* o clienti di una qualche tribù araba e solo così potevano abbracciarne la fede. Presupposti del sistema erano tale identificazione e il mantenimento del prestigio religioso mediante cui il califfo esercitava il suo potere. Dopo Ali non si parlerà più di califfato ma di *mulk*, ovvero regno di Muawiya e degli altri Omayyadi. Difatti in questa fase venne avviato un processo di centralizzazione notevole e mutò il legame che da religioso divenne morale, andando a sostituire il vecchio vincolo religioso forgiato dalla lealtà della nazione araba verso il suo capo riconosciuto. Mentre, quindi, prima l'elemento fondamentale era quello di essere musulmani, ora esso consiste nell'essere arabi. Non mancarono certo movimenti di rifiuto dello Stato centralizzato con desiderio di ritorno ad una realtà come quella preislamica (fra tutti si ricordano i *kharigiti*).

Lewis ritiene che il passaggio dagli Omayyadi agli Abbasidi fu una vera rivoluzione nella storia dell'Islam, frutto di un'organizzazione che esprimeva il malcontento delle popolazioni verso il regime precedente unificando così interessi diversi, che finirono poi per sfociare in gruppi rivali una volta raggiunto lo scopo prefissato. Egli vede l'ascesa abbaside come strettamente connessa al malcontento generale, situazione che ha contribuito all'emergere di una "rivoluzione" economica e sociale. Tra i vari elementi di malcontento quello più immediato fu l'abbandono del principio aristocratico della discendenza. Le tribù andarono così perdendo prestigio e i *mawali* acquisirono l'agognata uguaglianza: "al posto dell'arabismo, l'Islam era diventato il distintivo dell'identità di una nuova élite dominante di funzionari di governo, soldati, proprietari terrieri, mercanti e di un ceto sempre più professionale di uomini di religione."¹³⁴ Altro motivo di malcontento lo spostamento della capitale dalla Siria all'Iraq, modificando così il fulcro nella Mesopotamia: "fu il simbolo della transizione da uno Stato erede del modello bizantino a un impero medio-orientale di modello tradizionale, in cui le vecchie influenze orientali, in particolare quelle persiane,

¹³⁴ *Ivi*, p.88.

vennero a svolgere un ruolo sempre più importante.”¹³⁵ Con la nuova dinastia la legge islamica passava in secondo piano, il califfato abbaside era basato sulla forza militare che pretendeva quasi un diritto divino. L’impero abbaside vide un cambiamento in quello che era “arabo”, ovvero gli arabi non erano più una casta ereditaria chiusa, ma divennero un popolo pronto ad accettare ogni musulmano di lingua araba come uno di loro: il processo di arabizzazione delle province fece inoltre sì che la nuova classe superiore fosse formata dai ricchi e dagli istruiti. La crisi di tale impero iniziò con lotte dinastiche, proseguendo poi con la disintegrazione politica, il disordine finanziario, fino ad arrivare ad una sempre maggiore autonomia dei governatori-esattori delle varie zone dell’impero, che ne divennero poi i veri reggitori.

Nello Stato islamico, che Lewis afferma essere nato come una vera teocrazia, la religione aveva il ruolo che ha oggi nello Stato moderno la politica, ovvero ogni volta che una fazione cercava di lanciare una sfida all’ordine organizzato, questa si manifestava come una setta religiosa (mentre oggi si esprimerebbe in un partito politico). Tra i movimenti di ribellione ricorda in particolar modo quello ismailita¹³⁶, che permase nelle terre orientali del califfato fatimide anche sotto la dominazione dei turchi selgiuchidi.

Lewis evidenzia l’importante ruolo della lingua araba¹³⁷ – che a lungo restò l’unico strumento culturale – e definisce l’Islam non solo come una religione, ma anche come “un sistema di Stato, società, legge, pensiero e arte: una civiltà in cui la religione era il fattore unificante e alla lunga dominante”¹³⁸. Un sistema in cui il codice era la *sharia*¹³⁹, che dominava ogni aspetto politico e sociale, divenendo un modello di condotta cui tendere; non esisteva potere legislativo poiché solo Dio emanava le leggi, vi era soltanto il diritto consuetudinario. Ogni aspetto della vita, privata come

¹³⁵ *Ivi*, p.89.

¹³⁶ L’ismailismo è una corrente dell’Islam sciita. I suoi membri sono chiamati ismailiti o settimani per il fatto di riconoscere una serie legittima di soli sette Imam. La sua origine risale al 765 con la morte del sesto Imam sciita e con le contese legate alla sua successione. Al sesto imam doveva succedere il figlio maggiore Ismail che però morì alcuni anni prima del padre. Gli ismailiti non riconoscono questa morte e ritengono che Ismail si sia occultato dal mondo e che tornerà a manifestarsi come il Mahdi.

¹³⁷ L’importanza della lingua araba come elemento fondamentale per definire l’identità arabo-islamica permane in età contemporanea. Lewis dedica a questo aspetto un interessante capitolo dal titolo “Razza e lingua” nel suo saggio *Le molte identità del Medio Oriente*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp.51-68.

¹³⁸ B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, op. cit., p.141.

¹³⁹ Sugli aspetti giuridici relativi alla cultura islamica – in particolare sui concetti di *sharia* e *fiqh* – si veda G. Vercellin, *Le istituzioni del mondo islamico*, Einaudi, Torino, 1996.

internazionale, era regolata dalla sharia, il califfo era il vicario scelto di Dio ma senza poteri spirituali propri. Nell’XI secolo il sultano era ormai capo supremo accanto al califfo. Viene così a determinarsi un’anomalia giuridica col *qadi* (che amministra la legge sacra) accanto ad altri tribunali che trattavano materie diverse. Lewis ritiene comunque che i due contributi arabi, sia lingua che fede, furono influenzati da elementi esterni, come la lingua persiana o l’impatto con l’ellenismo. Da rilevare come Lewis definisce la storia per gli arabi: “per i musulmani la storia, almeno la storia islamica, è importante perché registra l’elaborazione del progetto di Dio per l’umanità. I musulmani si trovarono presto a produrre voluminose storie di vario genere: poteri universali e locali, storie di famiglie, di tribù e di istituzioni”¹⁴⁰. Dalla semplice raccolta di documenti, come compendi della tradizione, nasce la storia di tipo narrativo che culminò nell’ora di colui che Lewis definisce il più grande storico arabo – e forse il più grande pensatore storico del Medioevo – Ibn Khaldun (1332-1406)¹⁴¹.

Lewis ritiene che della cultura araba colpisca la capacità di assimilazione e la conseguente relativa tolleranza, inoltre “i musulmani potevano imparare molto dai saggi infedeli delle altre religioni, ma la pietra di paragone finale della validità della lezione era la sharia, consacrata dalla rivelazione diretta e confermata dal successo dei suoi seguaci.”¹⁴²

E’ interessante notare come, nella parte del saggio relativa all’impatto con l’Occidente, Lewis ritenga che questione principale per gli storici non sia perché gli europei in età contemporanea abbiano cercato di dominare i musulmani, ma perché ci siano riusciti: la risposta a tale quesito sarebbe da cercare nella forza degli uni e nella debolezza degli altri. Relativamente a quest’ultima, molto si è imputato al cambiamento economico (declino dell’agricoltura), a giudizio di Lewis derivato dal cambiamento

¹⁴⁰ B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, op. cit., p.144.

¹⁴¹ Esistono numerosi studi su Ibn Khaldun e sulla sua opera principale – la *Muqaddima*. Si segnalano i seguenti: G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun*, Jouvence, Roma, 2002; AA.VV., *Studies on Ibn Khaldun*, a cura di M. Campanini, Polimetrica, Milano, 2005-2007.

¹⁴² *Ivi*, p.149. Lewis definirà poi la cultura araba come “atomistica”, la cui massima espressione è individuata in una teologia dogmatica, deterministica e autoritaria. Tale teologia negherà ogni causalità e reputerà ogni singolo atto come derivante dalla volontà divina. Questi aspetti posero fine al libero pensiero sia in ambito filosofico e scientifico, il che fu causa prima del declino della civiltà arabo-islamica.

politico¹⁴³, che ha influenzato anche il declino del mondo arabo dal punto di vista commerciale e la presa di potere da parte degli europei. Lewis ritiene che attualmente gli arabi siano di fronte a due scelte: sottomettersi ad una delle versioni che la civiltà moderna offre loro, fondendo con esse la loro identità e cultura, oppure seguire chi li esorta a voltare le spalle all'Occidente ricercando il ritorno al perduto ideale teocratico "e arrivare invece a un dispotismo rinnovato che ha mutuato dall'Occidente il suo macchinario di sfruttamento e repressione e il suo lessico dell'intolleranza"¹⁴⁴, oppure possono riuscire a rinnovare la loro società dall'interno con un piano di cooperazione con l'Occidente, assorbendo elementi della sua scienza e del suo umanesimo, in equilibrio con l'eredità della tradizione araba. "L'importante novità è che la scelta adesso tocca a loro."¹⁴⁵

Si è finora giunti ad un rapporto tra Islam e occidente connesso al declino del primo. E' a questo punto utile procedere con l'analisi di un ulteriore saggio di Lewis proseguendo l'analisi di tale rapporto relativamente alla tematica più prettamente politologica relativa allo Stato nel mondo arabo e all'influsso occidentale sulla sua formazione.

1.2. Lewis: *Il Medio Oriente: Duemila anni di storia.*

Si esaminerà ora *Il Medio Oriente: Duemila anni di storia*, saggio in cui Lewis presenta una breve sintesi della storia del Medio Oriente seguita da una serie di approfondimenti.

Il primo di questi concerne appunto lo Stato. Premettendo come gli arabi musulmani furono influenzati dai due grandi imperi con cui vennero a contatto conquistandoli – quello bizantino (separazione politica-religione già evidenziata nel

¹⁴³ "L'agricoltura nelle economie delle grandi valli fluviali dell'Iraq e dell'Egitto dipendeva pesantemente dall'irrigazione artificiale, che a sua volta dipendeva dall'efficienza amministrativa e dal mantenimento dell'ordine pubblico. Quando i mongoli non riuscirono a conquistare l'Egitto e la Siria e stabilirono la loro base in Iran, l'Iraq divenne una provincia di confine controllata e amministrata male. Così aprì un varco alle razzie dei beduini che, a differenza dei mongoli, non se ne andarono via e non cambiarono le loro abitudini. L'agricoltura fu colpita anche dalla crescente salinità del suolo, causata dalle quantità di sale portato dal Tigri e dall'Eufrate, e dal graduale deterioramento del terreno in Iraq.", *ivi*, p.195.

¹⁴⁴ *Ivi*, p.200.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

Vangelo) e quello sassanide (potere a matrice religiosa) – Lewis rileva come gli arabi, nel loro governare, esprimessero un valore religioso in ogni tipologia di attività ed evidenza come questo li distinguesse notevolmente dall’esperienza cristiana¹⁴⁶. Col sultanato emerge una sorta di dicotomia – da un lato il califfo, guida religiosa dell’Islam, dall’altro il sultano, responsabile dell’ordine della sicurezza e del governo dell’impero islamico – che però non venne mai considerata come la tradizionale divisione cristiana e romana tra *imperium* e *sacerdotium*, né tantomeno come scissione spirituale-secolare, poiché anche il sultanato era considerato un’istituzione religiosa. Lewis evidenzia qui, quindi, il permanere di questa onnipresenza della religione nel settore politico. Le autorità erano due - l’una profetica, l’altra monarchica - ma entrambe religiose. La relazione tra stabilità politica e ortodossia religiosa viene sintetizzata dagli scrittori musulmani con questo esempio, citato a volte come detto del Profeta oltre come appartenente alla saggezza persiana: “L’Islam (o la religione) e il governo sono fratelli gemelli. L’uno non può crescere rigoglioso senza l’altro. L’Islam costituisce le fondamenta, e il governo il guardiano. Ciò che è privo di fondamenta crolla, ciò che è privo di guardiano perisce.”¹⁴⁷ Lewis afferma che il “califfo rappresentava l’autorità, il sultano il potere. Il califfo riceveva i suoi poteri dal sultano, che a sua volta era legittimato dal primo. Il califfo regnava ma non governava; il sultano faceva entrambe le cose.”¹⁴⁸ A rafforzare la loro autorità un complesso apparato burocratico. Interessante notare come Lewis rilevi una contraddizione nell’atteggiamento dei musulmani di fronte allo Stato che, da un lato, secondo la dottrina religiosa, era un’istituzione voluta da Dio, volta al mantenimento dell’ordine per la realizzazione della volontà divina, mentre dall’altro era considerato in genere come un’entità malvagia che contaminava coloro che lo governavano e poteva divenire un pericolo per chi ne fosse entrato in contatto. Ciò presupponeva che l’attività governativa includesse necessariamente peccato e male. Lewis riporta come enunciazione dell’ideale dell’Islam classico sull’arte di governare una frase di un non

¹⁴⁶ Si veda la storia delle varie autorità politiche ed evoluzione delle cosiddette “cariche” politiche e autoritarie presentata da Lewis, cfr. *ivi*, pp.133-143.

¹⁴⁷ *Ivi*, p.144.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

noto re circa i sudditi: “Nei loro cuori ho posto rispetto non corrotto dall’odio, e amore non corrotto dalla mancanza di rispetto.”¹⁴⁹

Un ulteriore aspetto che lo studioso britannico evidenzia dell’Islam concerne il suo essere una religione egualitaria, nel senso che non accettò sistemi basati sul privilegio derivante da discendenza, nascita, status sociale, ricchezza o razza¹⁵⁰. Principi, questi, già comuni alle altre due religioni monoteiste, ma che non impedì il sorgere e mantenersi di disparità: tutte e tre le religioni mantenevano il pieno godimento di questa eguaglianza a chi era libero, adulto, maschio e credente, vi erano quindi forme pregiudiziali verso donne, bambini, schiavi e non credenti, nonostante questi avessero tutti ruoli importanti dal punto di vista sociale.

Altrettanto interessante l’analisi della cultura islamica nella quale Lewis definisce il mondo islamico come “la civiltà intermedia”, sia nel tempo che nello spazio in quanto confinante con Europa meridionale, Africa centrale, Asia sud-orientale, meridionale e orientale e comprendente all’interno elementi di tutte queste regioni; intermedia nel tempo poiché, tra antichità e modernità, condivise l’eredità ellenistica e quella ebraico-cristiana con l’Europa. Però Lewis afferma che essa era affetta dai contraccolpi di un calo di creatività, energia e potere, mentre la “monocromatica” cultura-europeo cristiana avanzò. Il successivo sviluppo della cultura islamica “è stato oscurato dalla crescente consapevolezza di questa sconfitta, dalla ricerca delle sue cause e dall’appassionato desiderio di ritornare agli splendori del passato.”¹⁵¹

Trattando poi degli incontri/scontri tra Islam e Occidente nell’età moderna e contemporanea, Lewis ritiene che – relativamente alle sconfitte inflitte all’Islam arabo dall’Occidente a partire dal XVIII secolo - il crollo della vecchia idea di superiorità dell’Islam fu origine di un profondo malessere nella società islamica, che trovò espressione immediata nei movimenti di riforma e nei tentativi di modernizzazione

¹⁴⁹ *Ivi*, p.150.

¹⁵⁰ In questa parte va evidenziato come la lotta tra gruppi autonomi e la sempre più debole autorità centrale segnò l’intera storia Islamica e sembrerebbe essersi chiusa in tempi recenti con la vittoria dello stato autocratico e la sconfitta delle forze sociali che avrebbero potuto limitarne il potere. Ciò è avvenuto a causa dell’introduzione della tecnologia moderna e dei mezzi di comunicazioni, nonché degli armamenti moderni, innovazioni che hanno permesso di superare gli ostacoli che tradizionalmente impedivano lo sviluppo di un’autocrazia centralizzata. Col venir meno dei poteri intermedi erano svaniti gli ostacoli che sbarravano lo strada alla tirannia e proseguiva una ricerca di una nuova forma di limitazione del potere. Cfr. *ivi*, p.196.

¹⁵¹ *Ivi*, p.257.

dell'esercito e poi dello Stato, adottando anche alcuni prodotti della civiltà occidentale (pur volendo limitare tale influenza all'ambito tecnologico).

E' inoltre interessante rilevare come nei movimenti e nelle attività di riforma del XIX secolo Lewis individui due filoni in contrapposizione tra loro. Il primo si ispirava all'Illuminismo dell'Europa centrale, secondo il quale il governo decideva il meglio per le masse che non ne erano ancora in grado. Il secondo era ispirato alle dottrine del liberalismo politico, il popolo aveva diritti che dovevano essergli riconosciuti tramite la creazione di governi rappresentativi e costituzionali. "La libertà era considerata il vero fondamento del potere, della ricchezza e della grandezza dell'Occidente [...] usata nel Medio Oriente in relazione alla posizione di un individuo all'intero di un gruppo: l'immunità del cittadino dalle azioni arbitrarie o illegali del governo e, con un ulteriore sviluppo del concetto, il suo diritto a partecipare alla formazione e alla conduzione del governo."¹⁵²

Lewis ritiene che il "virus del nazionalismo" infettò il Medio Oriente a partire dalla Rivoluzione francese, le cui idee si diffusero ad una minoranza della popolazione ottomana. Tale Rivoluzione fu il primo movimento culturale europeo che ebbe conseguenze significative nel Medio Oriente (durante il Medioevo gli scambi culturali erano univoci, da Oriente a Occidente): e questo anche perché fu il primo movimento epocale europeo che non espresse le sue idee in termini cristiani, anzi si presentava come anticristiano. Altro elemento importante fu che i francesi cercarono di diffondere attivamente le loro idee tra le popolazioni mediorientali (che le presero come "mal francese"), da considerare comunque che libertà, fraternità, eguaglianza non erano idee estranee al mondo islamico. Solo la libertà era un concetto nuovo nella sua accezione politica, in Islam era utilizzato in termini sociali (libero era chi non era schiavo). In ogni caso il termine libertà non ricorse nei dibattiti relativi allo Stato in Islam, poiché il contrario di tirannia era giustizia e non libertà. Si deve rilevare inoltre che anche il concetto occidentale di cittadinanza – e con esso i connessi rappresentanza e partecipazione – si diffuse grazie all'influenza della Francia rivoluzionaria e poi mediante il diretto contatto con essa. Decisiva risultava quindi per Lewis la Rivoluzione francese nell'evolversi della storia mediorientale.

¹⁵² *Ivi*, p.298.

L'influsso dell'idea di cittadinanza aumentò esponenzialmente quando si incontrò con altre due idee europee: patriottismo e nazionalismo, "ossia l'accettazione del paese e della nazione al posto della religione come criteri determinanti l'identità e la lealtà, e quindi la legittimazione e l'obbedienza dell'autorità costituita."¹⁵³ Il pericolo venne percepito e in vari testi¹⁵⁴ compare il riferimento a Satana come colui che suggerisce malvagità agli umani – così definito nel Corano.

Lewis ritiene generalmente positiva la dominazione anglo-francese in Medio Oriente¹⁵⁵, sia dal punto di vista economico che di quello della libertà politica.

Relativamente alle influenze della dominazione occidentale, Lewis rileva come – dal punto di vista dei concetti politici diffusisi in Medio Oriente – il concetto che ha maggiormente attecchito è appunto quello di rivoluzione, vi è inoltre nella tradizione islamica la possibilità di opporsi all'ordinamento sociale e politico.

Ecco qual è, secondo Lewis, "la linea di condotta che sta ispirando le potenze mondiali in questo ultimo decennio del XX secolo: le potenze sono disposte, al massimo, ad agire per difendere i propri interessi, ossia i mercati e il petrolio, e gli interessi della comunità internazionale, ossia un minimo di rispetto per le regole base delle Nazioni Unite. Per tutto il resto, per la prima volta dopo due secoli, spetta ai popoli e ai governi mediorientali stabilire quale sarà il proprio destino."¹⁵⁶

Approfonditi, dunque, alcuni elementi circa lo Stato e i rapporti Islam-Occidente in ambito politico, Lewis giunge – anche in questo saggio come nel precedente – a conclusioni legate allo sviluppo contemporaneo del mondo islamico. Occorre ora vedere come Ajami tratta la problematica ivi esaminata per poi individuare, oltre al suo pensiero specifico, similitudini e divergenze con l'opera di Lewis.

¹⁵³ *Ivi*, p.306.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, p.306 e segg. Interessante rilevare come il tema di Satana ritornerà nel Ventesimo secolo quale elemento per resistere all'attrattiva degli ideali e delle modalità di vita occidentali. Si tornerà su questo punto particolare durante la trattazione di Qutb.

¹⁵⁵ La questione della dominazione coloniale troverà ampio spazio in quasi tutti i saggi di Lewis: egli infatti tende a ripercorrere la storia islamica dagli albori per giungere alle fasi contemporanee, alle quali espande la propria analisi (tendenza che, come si è brevemente visto, gli è stata contestata da Said).

¹⁵⁶ *Ivi*, pp.367-368.

1.3. Ajami: opere.

Occorre tener presente che Ajami non tratta in modo compiuto della questione Stato-legittimazione del potere. Si cercherà quindi di estrapolare elementi utili a tale analisi in alcuni suoi scritti.

Il primo testo che verrà qui esaminato è *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*¹⁵⁷, nel quale egli effettua un'inchiesta politico-filosofica relativamente alla relazione tra ideologia e realtà, teoria e pratica nella filosofia e cultura del mondo arabo dal 1967, data dopo la quale egli afferma che “all facets of Arab life were subjected to a ruthless assault: Islam, the Arabic language, the capacity of the Arab as an individual, the record of radical Arab states”¹⁵⁸. Il periodo successivo alla guerra del giugno 1967 fu segnato da quella che Ajami chiama “radical sensibility”: la rivoluzione palestinese divenne una forza guida su cui gli intellettuali arabi facevano leva per incentivare la trasformazione dello status quo nel mondo arabo. Interessante notare la periodizzazione della storia araba contemporanea adottata da Ajami. Egli riprende inizialmente una suddivisione elaborata da Laroui, che divide tale storia in quattro fasi:

1. La “rinascita araba”, dal 1850 al 1914, dominata dall'esigenza di assimilare le grandi scoperte/conoscenze della civiltà occidentale europea;
2. La lotta per l'indipendenza, fase che iniziò col collasso dell'Impero ottomano alla fine della Prima Guerra Mondiale, e terminò alla metà degli anni Cinquanta. In essa i partiti popolari ebbero un importante ruolo culturale nel promuovere gli ideali democratici e, come loro estensione, i valori socialisti;
3. L' “Unionist movement”, che fiorì dopo il 1948 ed ebbe come leader Nasser in Egitto e il partito Ba'th in Siria;
4. La “crisi morale”, successiva alla sconfitta del 1967, e culminante in un periodo di autocritica e di ricerca di riappropriazione della propria cultura e pratica politica.

¹⁵⁷ F. Ajami, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge University Press, updated editions 1992 (prima edizione 1981). Cfr. R. A. Manning, *The Arab Predicament by Fouad Ajami*, “Journal of Palestine Studies”, vol.12, no.3 (Spring 1983), pp.79-82.

¹⁵⁸ F. Ajami, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*, op. cit., p.26.

Ajami suddivide poi il periodo post 1967 in tre fasi. La prima va dal 1967 al 1973 e in essa il sistema statale arabo cerca di riconciliare le istanze radicali con quelle conservatrici; la seconda, dal 1973 al 1979, vede una sorta di “ascesa” del mondo arabo nell’ordine politico dominante, una situazione in cui pare possibile anche l’autodeterminazione palestinese; la terza fase è invece dominata dalla Rivoluzione iraniana e dai conflitti ad essa connessi.

Nella sua analisi, Ajami esamina il lato “intellettuale” della crisi araba seguita alla Guerra di Sei Giorni, contesto in cui egli ritiene emerga un “nuovo radicalismo”. Tre gruppi rivali sono emersi dopo il 1967 con proposte per il futuro della società araba: i radicali, che, basandosi sulla vittoria di Israele, hanno dedotto che il panarabismo soltanto aveva imitato il rumore rivoluzionario di cambiamento senza trasformare realmente la società. Hanno richiesto un rifiuto all’ingrosso di tradizione seguendo le linee della Cuba di Castro e della Cina.

Altro gruppo sono i fondamentalisti islamici. Anch’essi hanno utilizzato l’umiliazione del 1967 per incriminare il secolare panarabismo proponendo non una rottura col passato ma un ritorno alla tradizione. Infine abbiamo i leaders conservatori di paesi come l’Arabia Saudita e il Kuwait che emersero dalla guerra del 1967 con nuova resistenza: “the secular pan-Arabists lost their self-confidence and the traditionalists recovered theirs. The latter no longer seemed as anachronistic as the former had said they were.”¹⁵⁹

Oltre ad occuparsi del ruolo del movimento palestinese, Ajami si interessa dell’Egitto, nelle cui lotte vede uno specchio del mondo arabo: ritiene infatti che, nelle relazioni tra Islam e i vari regimi del mondo arabo, l’Islam sia stato utilizzato per legittimare tali regimi, individuando in questo una strumentalizzazione dell’elemento religioso.

Attualmente, Ajami vede il mondo arabo come un “coming full circle [...] the Arab world was after all the Arab world – moved by ancient passion, afflicted with old doubts and predicaments.”¹⁶⁰ La sua analisi evidenzia i limiti delle dinamiche politico-culturali arabe. Il fallimento degli attuali regimi arabi nell’usare l’Islam per legittimare il proprio potere spiega l’ “inordinate fear” della rivoluzione iraniana; parallelamente, Ajami confuta la teoria di uno Stato islamico ideale reputato un qualcosa di

¹⁵⁹ *Ivi*, pp.67-68.

¹⁶⁰ *Ivi*, p.138.

immaginario, utilizzato dai poteri bisognosi di legittimazione. Sostanzialmente egli ritiene il rigore del fondamentalismo e dell'autenticità come una scusa quando la politica fallisce soluzioni concrete. "None of the talk about authenticity [...] has given the Arab world the self-confidence to sort out its relationship to the West or to choose among the ideals, technologies, and development models held before it and come up with a viable mix."¹⁶¹

Sui temi evocati da questo testo, sono particolarmente significative alcune riflessioni di Daniel Pipes¹⁶². Egli rileva come Ajami consideri la Guerra arabo-israeliana del 1967 come lo spartiacque nella storia politica araba recente, l'evento che in un colpo ha capovolto le secolari dottrine panarabe di Nasser e del partito ba'th stimolando "an intense wave of self-criticism" e dando vita alla lotta per acquisire un "Arab order", in tal senso le politiche intraprese stanno ancora facendo fronte alle conseguenze della sconfitta. Lo studioso di origine libanese mostra come i maggiori eventi della decade successive abbiano confermato il passaggio dal nazionalismo radicale all'Islam e dalla *thawra* (rivoluzione) alla *tharwa* (salute). Egli dispera inoltre di questa trasformazione, per lo spostamento dall'era di Nasser all'era saudita che hanno creato nuove illusioni e trabocchetti. "Just as Nassirism fell when its visions proved to be hollow, so Saudi power (based on freakish wealth and on oxymoronic Islam) failed to deliver. 'The era of commissions and the middlemen' which replaced 'the era of nationalism and ideology' (p.156) tried to but could not stifle Arab politics thorough 'dreams of prosperity and visions of a static order' (p.131). The Arabs fell back on their religious identity as a substitute for honest grappling with their problems; but this has proved no more satisfactory than Nassirism; thus, the Arab predicament."¹⁶³ Pipes critica il modo in cui Ajami vede l'Islam, ovvero come una cultura/civiltà debole, con una tradizione priva di carattere. Infatti Ajami ritiene che se gli arabi fossero stati buddisti o cristiani, il loro "predicament" sarebbe rimasto invariato, ma Pipes sostiene il contrario, ovvero che l'Islam crea la struttura in cui gli arabi agiscono. Si tratta dell'unica obiezione che egli muove ad Ajami, che considera un conoscitore appassionato della cultura e politica arabe.

¹⁶¹ *Ivi*, p.195.

¹⁶² D. Pipes, *Ajami: The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967 (Book Review)*, Middle East Journal, 35:4 (1981:Autumn), p.636.

¹⁶³ *Ivi*, p.640.

Un altro scritto interessante ai nostri fini è *The Global Populists. Third-World Nations and World-Order Crises*. Qui l'intento è comprendere se il Terzo mondo può contribuire a creare un mondo e un ordine migliore dove hanno fallito i paesi ricchi: "can the poor and the weak succede where the rich and the powerful have failed? Can the populists offer a viable alternative to the world of the oligopolists?"¹⁶⁴ Il populismo è una strategia politica mediante cui i "powerless" sono riemersi in diversi contesti nei quali hanno redistribuito potere e democratizzato l'ordine sociale in cui si trovavano, questo in risposta alle condizioni di oligopolio e concentrazione del potere. Occorrerebbe, però, trovare nuove soluzioni alla crisi contemporanee e dimostrare di poter succedere dove gli avversari hanno fallito. "The global populists must present a leadership and a program capable of coping with a set of issues and crises that plague the contemporary world-order system. Though crises, like beauty, are in the eye of the beholder, the crises selected for the purposes of this analysis are urgent and broad enough for their inclusion to be defensible and legitimate. Broadly, a populist platform should address itself to the following concerns: (1) global economic welfare; (2) problems of peace and disarmament; (3) ecological balance; (4) strengthening global institutions and normative commitments; and (5) provision of just and humane social arrangements and structures. I shall now turn to the promise the populists show for advancing viable solutions to these concerns."¹⁶⁵ All'analisi di queste cinque preoccupazioni, elaborate da diversi analisti dell'ordine mondiale è dedicata gran parte del saggio.

Relativamente al quarto punto – "strengthening global institutions and normative commitments" – Ajami evidenzia che "modernization of the political system is needed to bring it in harmony with the profound socioeconomic and technological transformations that have given rise to an interdependent global social system to which governments have so far been unable to adjust. Their response often takes the form of an assertion of traditional, exclusive, and uncompromised sovereignty – an essentially bureaucratic response which reflects inertia, vested interests, and outmoded ways of

¹⁶⁴ F. Ajami, *The Global Populist. Third-World Nations and World Order Crises*, Princeton University, 1974, p.1.

¹⁶⁵ *Ivi*, p.4.

thinking.”¹⁶⁶ Egli ritiene che, mentre i governi continuano a vedere il mondo in termini burocratici, frammentati e meccanici, occorre adottare una visione della politica che diventi umanizzata e globalizzata e vada quindi così a mutare le strutture politiche mondiali. Un umanitarismo planetario può essere utile ai paesi poveri per ottenere giustizia, una strategia globale consentirebbe inoltre loro di capitalizzare le proprie capacità e risorse unendole. Il che potrebbe portare all’elaborazione di una alternativa allo Stato-nazione di importazione occidentale. In quest’ottica Ajami rimarca l’importanza delle istituzioni transnazionali, pure notando che la cultura globale è attualmente occidentale e va a disgregare i cammini tradizionali delle società povere. La risposta alla globalizzazione della cultura occidentale non è però il campanilismo e il rifiuto dei suoi benefici, “a more adequate global answer is provided by the protection of the integrity of non-Western cultures and a healthy interplay, on a global scale, of Western and non-Western principles and mores. The result would enrich Westerners and non-Westerners alike. The culture that would emerge out of such an interplay would be a pluralist, multidimensional, and complex culture; as such, it would be an improvement upon one-dimensional cultures, be they Western or non-Western.”¹⁶⁷ Il modello sarà di tipo federale e le autonomie culturali locali sopravviveranno sotto una sovrastruttura che riflette tutte le culture, non è garantito però che questa nuova “macro-cultura” erediti tutti i valori delle precedenti, alcuni potrebbe essere nuovi e molti dei vecchi potrebbero derivare dalla cultura occidentale.

Ajami, come Lewis seppur attraverso una differente metodologia, evidenzia le difficoltà e le carenze del mondo arabo-islamico in ambito politico e, in particolar modo, nella costruzione statale. Occorre tener presente che tali tesi si riscontreranno maggiormente nella prima opera di Ajami ivi esaminata, successiva al suo “mutamento” intellettuale, che negli scritti anteriori agli anni Novanta (i quali si è notato essere maggiormente dalla “parte” dei non occidentali).

A questo punto, è necessario confrontare i due autori e quanto emerso dai loro saggi al fine di effettuare un’analisi di tipo comparativo.

¹⁶⁶ *Ivi*, p.30.

¹⁶⁷ *Ivi*, p.33.

1.4. Elementi significativi Gruppo 1.

Si cercherà ora di evidenziare quelli che sono gli elementi significativi emersi dall'analisi del primo gruppo di autori.

Negli scritti di Lewis risulta evidente come egli ponga l'accento sull'identità, in Islam, tra religione e politica: soltanto la religione poteva fornire quella coesione necessaria alla formazione di uno Stato, coesione totalmente assente in una società preislamica in cui predominava la logica tribale. La fedeltà alla tribù viene soppiantata dall'essere musulmani e, nel momento in cui l'identità sarà data dall'essere arabi, notevole diverrà il malcontento per l'aver posto in secondo piano (almeno formalmente) l'elemento religioso. Ulteriore importante asserzione di Lewis riguarda il fatto che benché lo Stato islamico (utilizzando tale espressione appare evidente come lo studioso creda nell'esistenza di tale tipologia di Stato) non sia nato come una vera teocrazia, in esso tuttavia la religione ha occupato il ruolo che, nello Stato moderno occidentale, è appannaggio della politica. E' la religione, dunque, che fornisce la legittimazione del potere; ed è la Legge islamica che regola ogni aspetto della vita sia privata che internazionale. La crisi in cui entrò il mondo arabo-islamico – crisi economica, militare, politica, sociale – è in Lewis strettamente connessa ai principi di tale cultura, in cui, esempio importante, è assente il concetto di libertà così come la si intende in ambito occidentale. A tal proposito, occorre evidenziare come egli consideri positivamente la dominazione occidentale: e questo sia dal punto di vista economico sia poiché essa ha permesso la diffusione del concetto di libertà politica, nonché – in alcuni casi ed entro limiti evidenti - la sua applicazione.

Emerge quindi, da questa prima analisi delle opere dello studioso inglese, una conoscenza storica approfondita dell'Islam che procede in parallelo ad un pensiero critico sulla sua evoluzione in età moderna e contemporanea e sulle sue “mancanze” nel confronto con la cultura politica occidentale. Non pare, al momento, che Lewis metta in dubbio l'utilità per la civiltà islamica di prendere “in prestito” valori e realizzazioni politico-sociali dall'Occidente.

Le analisi di Ajami si muovono invece in un orizzonte maggiormente contemporaneo, in particolare egli si occupa del mondo arabo “in crisi”, una crisi successiva agli eventi del 1967. Relativamente alla problematica ivi esaminata, occorre

rilevare come egli individui una strumentalizzazione politica della religione islamica nella legittimazione del potere adottata da diversi regimi del mondo arabo. Parallelamente, è da notare come egli individui il mondo arabo come limitato dall'aspirazione ad un ritorno ad una tradizione "aulica" che inibisce l'approdare alla modernità. Ajami ritiene, infatti, che occorra acquisire principi e costumi occidentali utili ad una modernizzazione globale, senza chiudersi nel campanilismo.

Risulta quindi come gli autori del primo gruppo presentino diversi livelli di analisi – storico l'uno, prettamente politologico l'altro – che giungono però alla medesima convinzione che in Islam religione e politica siano, se non sovrapponibili, strettamente connesse. Altro elemento a loro comune è l'individuare come necessari alcuni "prestiti" dall'Occidente al fine di uno sviluppo riguardante, in questo caso, la sfera delle istituzioni politiche.

Questa prima – sintetica – analisi ha la funzione di consentire un raffronto iniziale con gli altri gruppi di studiosi che si andranno ad analizzare.

2. ANALISI GRUPPO 2: BADIE-KEPEL.

E' qui esaminata la posizione del secondo gruppo circa la problematica Stato-legittimazione del potere. Mentre Lewis e Ajami appartengono all'area anglofona, Badie e Kepel sono accademici francesi e divergono circa i temi in cui sono specializzati nonché sulla tipologia di analisi. Come si vedrà sono però accomunati da una visione simile dell'Islam.

2.1. Badie: *I due Stati*.

Badie si occupa prevalentemente dello Stato, dalla sua creazione, alla sua importazione, allo Stato come attore della scena internazionale.

Si tratta qui del suo saggio probabilmente più noto, *Les deux Etats*, edito nel 1987 in Francia e tradotto in numerose lingue tra le quali l'italiano e l'arabo, nonché oggetto di un notevole numero di ristampe in vari Paesi.

La problematica ivi trattata è inizialmente indagare le fonti della modernità politica occidentale, esaminando di volta in volta tematiche funzionali a tale scopo; il metodo è di tipo comparativo, appartenente alla sociologia storica, in base al quale vengono esaminati aspetti della storia politica occidentale e arabo-islamica posti poi a confronto.

Il primo tema affrontato con tale metodologia concerne l'autonomia del politico. Durante il Medioevo, in Occidente, emerge uno spazio autonomo del politico e compare una tensione innovatrice tra comunità e individuo, mentre in territorio islamico è elaborato un modello imperiale le cui dimensioni e istituzionalizzazioni costituivano una sfida lanciata alle forme politiche già note ai fondatori del mondo musulmano. Badie ritiene l'Occidente fortemente connotato dalla costruzione di uno spazio politico chiaramente autonomo, un'autonomia sviluppatasi all'interno di un cristianesimo nato e, per lungo tempo, collocatosi a margine dell'ordine politico, che vedrà poi la Chiesa romana svilupparsi con un proprio ordine, una propria gerarchia e burocrazia, somigliando così ad una struttura statale. "La razionalità del clero e quella del principe tendevano a definirsi a vicenda, in nome della specificità della loro mutua funzione e a

imporre la loro autonomia.”¹⁶⁸ L'imperatore germanico alternava riferimenti universalistici al cristianesimo e riferimenti particolaristici ad una logica territoriale, avvalendosi di una logica politica “infrareligiosa” che andava verso la delimitazione dei concetti di sovranità e territorialità.

Sarà il Tomismo nel XIII secolo a confermare la posizione autonoma del politico: Tommaso infatti ripenserà la definizione aristotelica di uomo come animale sociale asserendo che il membro della città è una persona politica poiché si identifica con un corpo naturale, mentre si distingue dal corpo mistico che costituisce la Chiesa, alla quale appartiene sotto un'altra accezione. Emerge inoltre da questa distinzione anche quella tra spazio pubblico e privato e, conseguentemente, tra due tipologie differenti di libertà.

Occorre anzitutto ricordare che, mentre in Europa la modernità si è definita come processo di emancipazione dall'ordine imperiale¹⁶⁹, nel mondo musulmano la sfera politica si è costituita in rapporto alla necessità di creare un impero legato alla salvaguardia della nuova fede ed alla sua universalizzazione, il che imponeva il superamento di un ordine politico frammentato come era appunto quello tribale e comunitario. A tal fine vennero conciliati diversi modelli politici, bizantino, persiano, ellenistici. Badie evidenzia il ruolo del pensiero platonico nell'ellenismo musulmano, basato soprattutto su *La Repubblica* e *Le Leggi* nonché sul neoplatonismo plotiniano, filosofie rispondenti all'esigenza islamica di trovare un ordine politico ideale, assimilato alla verità divina e raggiunto con metodo deduttivo. Poca influenza ha invece avuto il pensiero aristotelico, allora predominante in Occidente. Difatti, lo Stato di Platone, monista e comunitario, evita l'opposizione tutto-parte tra Stato e individuo, a cui il pensiero aristotelico così come reinterpretato nell'ambito della teoria cristiana inevitabilmente conduce¹⁷⁰. Badie rileva come lo Stato platonico consente di assolutizzare dal punto di vista politico la *sharia*. Sarà con al-Fârâbî che l'ideale

¹⁶⁸ B. Badie, *I due Stati-Società e Potere in Islam e in Occidente*, op. cit., p.16.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 33-35.

¹⁷⁰ Viene qui ripresa la distinzione di San Tommaso tra uomo animale sociale e uomo credente, l'uno legato alla città-stato, l'altro alla chiesa. La legge politica è obbligatoria solo se conforme alla ragione e al diritto naturale e se persegue il bene comune, che rende necessario la creazione del “pubblico”, ovvero di un soggetto indipendente dall'arbitrio individuale. La rappresentanza invece emergerà dal confronto tra comunità e individuo. Tommaso approderà poi dal dualismo natura-sovrannatura al dualismo volontà assoluta di Dio – volontà degli individui. Cfr. *ivi*, pp.21-28.

conforme al *nomos* di Platone diverrà conforme alla rivelazione. Mediante la fusione di *nomos* e *sharî'a* Al-Fârâbi, Ibn Sîna, e Ibn Rushd¹⁷¹ cercano di conciliare rivelazione e ragione. Il platonismo, che lasciava al saggio il governo della città mentre i cittadini avevano un ruolo di passiva adesione, viene, sotto questo aspetto, criticato poiché contrario al principio di eguaglianza dei credenti che sono obbligati ad accedere alla conoscenza della *sharia* superando così l'ignoranza. In questo modo Farabi e Tusi pongono l'accento sull'importanza della persuasione e dell'educazione politica in modo da ottenere l'adesione della umma. E' inoltre criticata anche l'idea di natura, poiché la complementarità naturale degli uomini è vista solo come un ideale non raggiungibile. La città ideale resta città di Dio, gli uomini sono destinati a subire i limiti legati alla loro natura e le loro attuazioni empiriche restano fuori dalla legittimità e idealità divina. Si tratta dunque di una visione che scinde società naturale e ideale, riflettendo la tensione dell'Impero musulmano tra ideale di unità e conflitti particolaristici. La ragione è vista come un metodo per accedere alla rivelazione, ma non può mai superarla. E' una questione cruciale che attraversa tutta la storia dell'Islam e le sue prospettive future. Si tratta del rapporto tra i *Mutaziliti*, razionalisti, distinguono tra un significato nascosto e accessibile soltanto ai saggi e un significato letterale comprensibile a tutti, essi ritengono che il Corano sia creato e da contestualizzare storicamente, perciò non dotato di immutabilità; posizione contraria è assunta dagli *Hanbaliti* che ritengono il Corano increato ed eterno; infine, gli *Ashariti* sostengono che la ragione non possa divenire un criterio in termini di dogma, ma lasciano aperto uno spiraglio all'innovazione.

Relativamente a tale questione, le posizioni più intransigenti diverranno riferimento per i movimenti di rinascita islamica che emergono con forza nei periodi di crisi.

Badie individua a tal riguardo tre possibili comportamenti: il primo prevede di basare il potere sulla necessità, lasciando la questione della legittimità ai movimenti contestatori; il secondo sprona all'innovazione tramite la ragione; infine il terzo propone di restaurare la tradizione e compensare e legittimare l'innovazione, chiarendo così i limiti

¹⁷¹ Al-Fârâbi (872-950) fu un importante filosofo, musicista, sociologo. Viene menzionato anche per il suo tentativo di elaborare una sintesi fra il pensiero platonico ed aristotelico. Ibn Sîna (980-1037), noto in Occidente come Avicenna, è anch'egli famoso filosofo e prosecutore del pensiero aristotelico. Ibn Rushd (1126-1198) è noto come Averroè, filosofo arabo-spagnolo cui è dovuta gran parte della riscoperta degli studi aristotelici in Occidente e Oriente e che ha dato vita alla corrente degli averroismi.

dell'obbedienza dovuta ad un potere temporale ben distante da quello ideale¹⁷². Da un punto di vista storico, il primo atteggiamento può appartenere ai movimenti integralisti, che non vedono la contestazione come funzionale a sostituire il potere; il secondo invece è perseguito solo a livello intellettuale e ad oggi riconosciuto al massimo da tradizionalisti moderati, restando però fuori dalla competizione politica; infine il terzo, di restaurazione della tradizione, è stato prerogativa di tutti i regimi post-coloniali.

Altro aspetto fondamentale riguarda i concetti di comunità e individuo, ampiamente usati da sociologia e filosofia politica, col tentativo di caratterizzare la modernità occidentale per contrapporla alle vie di sviluppo di altre società.

Esaminando alcuni aspetti dell'evoluzione di questi due concetti nella storia del pensiero occidentale, Badie rileva che “lo Stato di contratto e di delega, cioè l'ordine di dominio che non si confonde più con la comunità degli individui, come in Aristotele o in San Tommaso, ma si realizza al di fuori di questi, attraverso i loro rappresentanti [...] è anche lo Stato creatore di diritto e non più prodotto del diritto, garanzia di libertà a valle ma limitatore di libertà a monte, poiché slegato ormai da ogni obbligo nella pratica della sua funzione legislativa. Bella rappresentazione del duplice aspetto dello Stato occidentale, che esprime, nel suo perpetuo oscillare tra diritto e legge, la sua duplice identità comunitaria e individuale e l'ambiguità della sua legittimità: legittimità razionale privativa di libertà individuale nel primo caso, legittimità contrattuale, nel secondo caso, periodicamente minacciata da crisi che a volte vengono superate grazie ad un messianismo che fa appello a una legittimità di tipo religioso.”¹⁷³ Lo Stato moderno deriva da questo “comunitarismo limitato”¹⁷⁴, ovvero da una società – quella feudale – che non è né comunitaria né individualista, ma nella quale si intrecciano solidarietà artificiali sorte su spazi differenziati e in funzione di una logica statale, assieme a comunità contadine, entità di natura religiosa, comunitaria. Nella tensione tra individuo e comunità nasce lo Stato.

Ripercorrendo il Medioevo islamico, Badie nota come la separazione tra sapere e fede, tra umano e sacro, non trova alcun corrispettivo nell'Islam, che si è rifiutato di separarle e di considerare la comunità religiosa una semplice aggregazione di fedeli.

¹⁷² *Ivi*, p.47.

¹⁷³ *Ivi*, p.30.

¹⁷⁴ *Ivi*, p.31.

Badie ripercorre ora le fonti medievali della comunità musulmana, dando luogo quindi ad una comparazione tra questi due periodi nella storia occidentale e islamica. “La modernità in Europa si è confusa con un lento processo d’emancipazione dall’ordine imperiale, mentre il politico si è gradualmente definito, nel mondo musulmano, in funzione dell’obbligo di creare un impero, legato alla definizione di una nuova fede e alle condizioni della sua universalizzazione.”¹⁷⁵ Fondamentale è stato dunque il passaggio all’ordine imperiale, che ha comportato il superamento di un ordine politico tradizionale atomizzato, regolamentato dall’appartenenza tribale, e del carattere fortemente comunitario delle formazioni sociali, che rendeva problematico individuare i rapporti sociali e politici.

Dalla traduzione dei primi testi greci – IX secolo – la storia islamica è stata caratterizzata dall’opposizione tra i sostenitori del modello ellenistico e i tradizionalisti, il che ha creato una serie di tensioni, prima fra tutte quella inerente la concezione che i soggetti politici hanno elaborato del proprio ruolo, spesso scisso tra riferimenti religiosi e guerreschi. Altra tensione riguardava il rigore della vocazione religiosa attribuita al califfo e la pratica patrimoniale dei primi Omayyadi: tale patrimonializzazione, infatti, contraddiceva la concezione di un ordine politico come opera di Dio, ispirato alla purezza della sua Rivelazione. I tentativi per risolvere quest’ultima divergenza - tra chi considerava essenziale conservare l’ordine del potere imperiale e chi ne auspicava il rovesciamento - hanno contribuito all’elaborazione della cultura islamica del politico, segnata dalla tensione tra l’ordine della necessità e quello della legittimità. “La lettura islamica di Platone è in relazione ad una particolare cultura del politico sviluppatasi in epoca imperiale e per questo è tanto più lontana dalle modalità occidentali e di riscoperta della filosofia ellenistica. I primi secoli dell’impero sono stati caratterizzati da discussioni sul problema della ragione, sulla sua utilità e la sua capacità di favorire la conoscenza della Rivelazione piuttosto che sull’opportunità di considerare la ragione stessa un mezzo autonomo per giungere all’intelligibilità del reale e alla definizione di atto giusto. Nessuna corrente della filosofia o teologia musulmana si è spinta fino a

¹⁷⁵ *Ivi*, p.33.

sostenere quest'ultima tesi, che viceversa si trova all'origine del pensiero moderno occidentale.”¹⁷⁶

Particolarmente interessante la riflessione di Badie sulla possibilità o meno di una *sociologia politica universale* (almeno nei suoi elementi basilari). Egli infatti si chiede se secoli di storia e di organizzazione sociale non conducano a una pluralità di modelli d'azione e comprensione talmente diversi da non essere possibile una loro uniformizzazione, come sostiene chi invece teorizza la possibilità di un modello unico. Il problema della *legittimazione del potere* parrebbe meno universalizzabile di quanto potrebbe sembrare ad uno sguardo superficiale. Esso pone infatti un presupposto di forma, riconducibile al postulato secondo cui il potere deve essere conforme all'idea di giusto, il che richiama l'elaborazione cristiana del politico. “Perché un potere umano possa essere accettato come giusto da colui che vi si sottomette, bisogna poter concepire il principio stesso di una giustizia umana. Tale principio acquista significato solo se si riconosce all'uomo la capacità di creare il giusto, usando la ragione, o almeno di realizzare sulla terra una comunità conforme a una giustizia rivelata.”¹⁷⁷

Badie individua quindi alcune possibili opzioni:

a – la prima rimanda all'elaborazione canonista e tomista e al diritto naturale e ritiene che, se l'uomo è stato dotato da Dio della facoltà di discernere il giusto, ogni sociologia della comunità umana può solo essere normativa; ovvero ogni tipologia di comunità verrà elaborata in funzione della legittimità delle dominazioni, quindi della loro conformità a formule umanamente reputate giuste;

b – la seconda assimila il giusto alla realizzazione in terra di un modello rivelato e si riferisce a tre postulati: il primo è quello dell'assimilazione a priori del principe alla volontà divina (modello bizantino), per cui la questione della legittimazione diviene secondaria; il secondo riguarda l'elaborazione messianica della comunità di Dio, secondo la quale occorre che la comunità si liberi della colpa originale riavvicinandosi a Dio (si pensi alla Ginevra di Calvino); il terzo postulato è il più complesso e ritiene che il politico riguardi solo individui e volontà individuali, dato che natura, comunità e ordine a priori sono solo illusioni. Con quest'ultimo postulato si passa dal diritto naturale al positivismo, ritenendo giusto ciò che è considerato tale dal patto sociale,

¹⁷⁶ *Ivi*, p.40.

¹⁷⁷ *Ivi*, pp.93-94.

reputato l'unica forma compatibile con l'infinita pluralità delle volontà individuali. Tale "modo di comprensione" si propone di neutralizzare quella che Badie definisce la tendenza totalitaria o autoritaria del cristianesimo riformato (che, contestando l'idea stessa di una giustizia umana, portava sia verso un ordine politico della repressione, nell'ottica luterana, sia a un ordine politico rivoluzionario, ma messianico e potenzialmente totalitario, in quella calvinista). Tali possibili sviluppi sarebbero stati in seguito contraddetti dalla Rivoluzione inglese, sostenitrice dell'armonia possibile tra la volontà degli uomini e il piano di Dio. In tale contesto, quindi, la legittimità del parlamento verso l'arbitrio del principe avrebbe inaugurato un nuovo modo di intendere le forme storiche e istituzionali della politica, nella esperienza britannica e, più in generale, in Occidente.

E' evidente come la questione sulla legittimità del potere sia particolarmente complessa. Badie rileva come questa – pertinente in ambito cristiano – sia stata trasposta nella cultura islamica in modo artificiale, poiché tale cultura nega qualsiasi delega d'autorità da parte di Dio agli uomini e quindi anche ogni fondamento all'autonomia delle volontà individuali. "Il potere umano si colloca assai più in basso rispetto all'ordine divino; quello che si esercita in terra (*amr*) può consistere solo di potenza e, come tale, è fragile e illegittimo. [...] Poiché è umano, il potere-potenza non può considerarsi legittimo: può solo utilizzare in suo favore l'argomento di necessità e deve comunque consentire uno sforzo di legittimazione, cioè di riavvicinamento alla Legge di Dio. Potere-potenza dell'uomo e potere-autorità di Dio: queste sono le due opposizioni fondamentali tipiche della cultura islamica del politico."¹⁷⁸ La contraddizione interna alla contestazione islamica risiede nel fatto che un riferimento stretto alla volontà di Dio non può che fallire come formula di legittimità utilizzabile da un regime politico in vigore, negando l'idea stessa di delega a un sovrano o all'individuo. Badie, quindi, sostiene che l'abbandono dell'argomento della necessità per quello della legittimità divina può soltanto alimentare la contestazione. Infatti, ogni pretesa al potere legittimo in una cultura ove la delega da Dio ad una istituzione umana non è presente può essere contestata da qualsiasi autorità politica o religiosa che faccia valere il proprio sapere.

¹⁷⁸ *Ivi*, p.97.

Altro aspetto rilevante circa la problematicità dell'idea di legittimità nella cultura islamica è l'assenza di due categorie ad essa collegate in Occidente, ovvero *sovranità e rappresentatività*. La prima – presente nelle due costruzioni politiche significative nella cultura cristiana – rimanda ad una comunità in cui la volontà è al primo posto, poiché libera da un sapere trascendente. Inoltre, il sovrano è reputato rappresentante della comunità nel cui nome governa ed esercita il potere col consenso dei rappresentati. Tale prospettiva appare già presente nella concezione politica medievale. In Islam, invece, la questione è da porre diversamente, poiché Dio è l'unico sovrano e l'idea di sovranità popolare non ha perciò alcun senso, dato che l'uomo non può stabilire né la legge giusta né tantomeno il giusto potere. Secondo Badie, al limite, si potrebbe porre l'idea di sovranità accanto al consenso dell'umma (*iğmā*) – riconosciuto da alcune scuole di giurisprudenza come fonte di diritto – ma con l'avvertenza che tale consenso non ha fondamento teorico, poiché esprime la volontà di Dio. Esso è stato in seguito ridotto, almeno nella pratica, al consenso degli *'ulamā*, e sarebbe stato quindi connesso ad una questione più di sapere che non di potere. Resta quindi fuori dalla cultura islamica l'idea di sovranità popolare. E' invece presente l'idea di rappresentatività, ma non nel senso di un potere che sia sovrano o rappresentante (di Dio), soltanto come fonte di consigli. Ne consegue che tale tipologia di potere non è in alcun modo protetto da contestazioni.

Conseguentemente, l'idea di introdurre l'idea di sovranità nella cultura islamica si è rivelata fallimentare: l'assenza di sovranità popolare – pur mitigando la mancanza di sovranità del principe – poneva il problema dell'innovazione. Tale problema, rileva Badie, si presenta soprattutto in ambito legislativo. Mentre in Occidente "l'elaborazione legislativa è contrattualmente legittima in riferimento all'accordo delle volontà"¹⁷⁹, in Islam la Legge è legittimata solo dalla volontà sovrana di Dio, conseguentemente l'elaborazione della legge significa ricerca di conformità all'ordine rivelato. Il fatto che al posto del criterio di razionalità vi sia quello di autenticità costituisce un freno alla realizzazione del processo d'innovazione sociale¹⁸⁰. Difatti l'idea di diritto è stata elaborata non in funzione di una categoria che le fosse propria, come quella di equità per l'Occidente, ma in uno stato oscillante tra il vero e il necessario (cioè la possibilità di creare norme nel caso in cui la *sharia* ne fosse stata carente date le nuove circostanze:

¹⁷⁹ *Ivi*, p.101.

¹⁸⁰ Si vedano gli ostacoli incontrati da revivalisti e riformisti, tra i primi soprattutto 'Abduh.

di qui la differenza tra *sharia* – Legge rivelata – e *siyāssa* – norma prodotta dal principe¹⁸¹). Ne consegue che l’ “innovazione” portata da queste nuove norme si è trovata basata su una perdita di legittimità, poiché queste erano presentate come necessarie, ma non come giuste, con l’effetto che questa “legge moderna” ha subito numerose contestazioni, attualmente, dagli islamisti.

Badie ritiene che, uno dei problemi più gravi relativi alla costruzione della modernità - e parallelamente uno degli argomenti più efficaci di resistenza al mutamento sociale - risiede nella facilità con cui ogni legge umana, non avendo legittimità, diviene inevitabilmente oggetto o pretesto di contestazione o discussione politica/polemica. In questo risiede anche la debolezza della contestazione in ambito islamico: mancando il principio di sovranità, la sua azione sociale è priva della rivendicazione dell’esercizio del potere come anche della creazione di una politica di sostituzione. Essa deve perciò limitarsi alla rivendicazione di un “ritorno alle fonti”, che sovente diviene espressione di interessi altrimenti difficili da aggregare. Tale contestazione scivola poi nella sommossa e nel rifiuto della politica sovrana, ma non assume una connotazione costruttiva. In questo l’Occidente coglie la sua banalità, accusandola di particolarismo e notandone l’incapacità di tradursi in un’alternativa politica. Badie rileva come nella teoria del potere in Islam, l’idea che il potere corrompe è sostituita da quella del principe corrotto dalla propria carica. Inoltre come “la certezza che ogni potere, essendo ingiusto per natura, non può che costituire una violenza (*zulm*) e quindi implicare una continua discussione dell’ordine politico in nome della Verità divina: la dominazione è solo sofferenza, cui il credente deve cercare di sottrarsi e con l’esilio e con il ‘combattimento per Dio’. Quest’ultimo segna il culmine dell’organizzazione della contestazione, poiché il principe ingiusto viene assimilato all’infedele, il suo ordine a un disordine (*fitna*) e la contestazione ad un obbligo religioso che i movimenti islamici rendono legittimo, ricorrendo alla nozione di *jiḥād*.”¹⁸²

In ultima istanza, possiamo rilevare come tale dinamica della differenziazione che in Occidente venne sostenuta dalla separazione tra politico e religioso e l’elaborazione poi

¹⁸¹ Sulla base di tale distinzione, come ricorda Badie, con i Mamelucchi e poi gli Ottomani nascerà la nozione di *kanun*, ovvero di legge voluta dal principe e non rivelata da Dio. Cfr. *ivi*, p.102.

¹⁸² *Ivi*, pp.105-106.

di uno spazio politico e di uno economico¹⁸³, segnò un orientamento delle pratiche sociali. Orientamento totalmente estraneo al mondo musulmano, non privo di un'organizzazione economica, ma in cui la concezione di un ordine sociale e politico organizzato secondo le leggi del mercato si è sempre scontrato con una visione che escludeva l'autonomia economica come categoria specifica di pensiero e d'azione. Questa concezione svaluta contestualmente l'idea di frammentarietà e si contrappone alle interpretazioni pluraliste e poliarchiche. In tal modo – inoltre – gli orientamenti monisti della cultura islamica frenano l'istituzionalizzazione del conflitto, percepito non come mezzo legittimo di interazione sociale ma come espressione di un disordine che occorre ridurre.

Le varie scuole del XIX secolo sono accomunate dall'apologia dell'unanimità e dal desiderio di esprimere l'unità della comunità. Ne consegue l'ambiguità che in tale contesto riveste l'idea di nazione, difficilmente accettabile poiché implicherebbe la divisione della *umma* e la territorializzazione del politico, in aperta contraddizione con l'esperienza tribale e l'aspirazione all'unità.

Tuttavia l'idea di nazione è entrata nella pratica politica islamica. E questo perché, in una determinata congiuntura storica, essa esprimeva emancipazione dall'infedele, nonché il riconoscimento a livello internazionale con la partecipazione alle Nazioni Unite. “La nazione diviene una polisemia utilitaristica che ricopre sia il ruolo di entità particolare degli Stati- nazione, sia quello di nazione araba o islamica.”¹⁸⁴

La nozione di Stato in ambito islamico verrà ripensata per ciò che concerne la dimensione territoriale, come anche per le sue altre caratteristiche: “innanzitutto l'idea di differenziazione del politico, difficile non solo nel suo rapporto con l'elemento religioso, ma anche in tutti i tentativi di concepire le relazioni tra i vari settori dell'azione sociale; in secondo luogo, l'idea di istituzionalizzazione, poiché i rapporti tra governanti e sudditi non sono né costitutivi di uno spazio di legittimità, né creatori di diritto, ma semplici relazioni di potenza e per questo motivo di tipo precario; infine l'idea di universalizzazione, poiché la funzione dello Stato rimanda alternativamente all'espansione di un modello religioso particolarista per natura, o alla semplice gestione

¹⁸³ Interessante il riferimento di Badie a Karl Polanyi, secondo il quale tale spazio economico sarebbe distintivo della modernità occidentale. Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 2000.

¹⁸⁴ *Ivi*, p.108.

di un dato ordine sociale, sia esso miliare o tribale. D'altronde, è proprio questo il senso di *dawla*, tradotto a torto in Stato, mentre significa etimologicamente 'ciclo dinastico'.¹⁸⁵ Ne consegue che, mentre lo Stato in Occidente agisce per l'interesse comune, in ambito islamico si hanno una serie di relazioni di potere che acquisiscono la loro qualifica politica in base alla destinazione e non alla natura.

Badie ritiene di aver dimostrato in questa prima parte due ipotesi: da un lato che le costruzioni del politico sono più numerose di ciò che rappresenta la sociologia politica occidentale, tendente a ridurre la realtà politica ad una rappresentazione concettuale unica; dall'altro, come la storia contemporanea delle teorie del politico nel mondo musulmano dimostrino il fallimento dei tentativi di sintesi culturale. Restano aperti i quesiti relativi al fatto che si siano o meno verificate convergenze nella pratica e che si possa produrre un modello islamico di modernità, sostituibile a quello della società industriale occidentale, modello che potrebbe derivare dalle nuove modernità.

In tale prospettiva, l'analisi della genesi dello Stato in Occidente costituisce un utile termine di confronto con il processo di costruzione statale nella cultura islamica. Lo studioso francese ritiene lo Stato - l'invenzione politica per natura - uno degli aspetti più originali dello sviluppo occidentale. Questa asserzione demolisce quelle che Badie considera le due ipotesi più diffuse per appoggiare l'idea di un'elaborazione statale nelle società non occidentali, ovvero l'ipotesi "evoluzionista" - che ritiene che un progressivo incremento economico abbia favorito la nascita di uno Stato di egual natura di quello generato dallo sviluppo del capitalismo occidentale - e l'ipotesi dello "sviluppo autocentrato" - secondo cui le minoranze autoctone potrebbero realizzare, con la loro volontà, lo Stato moderno. Si tratta di asserzioni che egli reputa approssimative e viziate di dogmatismo sociologico. "Se lo Stato è un'invenzione occidentale, irriducibile ai fattori esplicativi che si avanzano abitualmente, è perché la sua genesi e il suo sviluppo sono collegati sia alla particolarità di una configurazione sia alla molteplicità delle strategie di agenti allora impiegate. Una simile combinazione di contesto e di azioni non si ripete, non si trasferisce, può, tutt'al più, influenzare chi rimane fuori dal meccanismo, ma il mimetismo costituisce di per sé un'altra storia."¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Ivi*, p.108.

¹⁸⁶ *Ivi*, p.114.

Ripercorrendo la genesi dello Stato a partire dal feudalesimo, Badie rileva come “la differenza è ancora più netta nei confronti delle società del mondo musulmano. L’assenza di precedenti feudali nel senso stretto del termine, la mancanza di tensione tra individuale e collettivo e al contrario la forza delle forme di solidarietà comunitaria e dei rapporti di natura clientelare, collocano tali società in un contesto socio-politico completamente diverso, che impedisce la riproduzione di strategie capaci di favorire, come in Francia, l’invenzione e l’edificazione dello Stato.”¹⁸⁷

Resta il fatto che l’evoluzione dello Stato si presenta come un fenomeno continuativo. Alla logica dello Stato appartengono sicurezza e redistribuzione, inoltre “se il politico si distingue dall’ordine sociale, se rivendica il monopolio della costrizione legittima, e si appella al principio di universalismo, la funzione dell’elaborazione delle regole, generali e impersonali, non può sfuggirgli.”¹⁸⁸ Da rilevare come lo Stato, sviluppandosi, porta con sé il segno del suo passato feudale, ovvero una cultura dell’antiorità della legge e del diritto nei confronti della comunità, e dei suoi rappresentanti, nei confronti della sua elaborazione. Lo Stato occidentale ha dalla nascita il germe della duplice natura di Stato di diritto e Stato rappresentativo. Oltre alla legge, altra risorsa fondamentale per lo Stato è l’imposta, funzione di prelievo legata a un processo di redistribuzione¹⁸⁹.

Badie rileva come, mentre in Occidente lo Stato si sviluppa e cresce grazie anche alle sfide e alle resistenze che incontra (verso le quali impone un nuovo arbitrato o nuove concessioni, assicurando così la propria estensione), in ambito musulmano lo Stato è indebolito da ogni piccola contestazione o minimo aggravio. “La capacità dello Stato occidentale di imporsi in ogni situazione e di imporre la sua soluzione costituisce l’elemento essenziale della modernità politica e, nello stesso tempo, una spinta centrale dei processi di modernizzazione socio-economica.”¹⁹⁰ Richiamando Weber¹⁹¹, egli rileva come il modello occidentale di sviluppo sia legato all’interazione funzionale tra modernizzazione economica e modernizzazione politica – “la seconda rende esplicite le modalità d’adattamento e di razionalizzazione delle strutture politiche capaci di favorire

¹⁸⁷ *Ivi*, p.122.

¹⁸⁸ *Ivi*, p.127.

¹⁸⁹ Relativamente alla questione del fisco cfr. *ivi*, pp.132-135.

¹⁹⁰ *Ivi*, p.136.

¹⁹¹ Cfr. M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

la prima”¹⁹² – e come tale modello si distingue dagli altri proprio per il carattere irriducibile di queste due logiche modernizzatrici, impossibili da ritrovare allo stesso modo in altri percorsi storici.

In relazione al processo di sviluppo dello Stato nel mondo musulmano, Badie evidenzia come in tale contesto l’ordine politico si sia definito in rapporto a una capacità politica occidentale ritenuta superiore, in rapporto ai pericoli esterni e interni, che spinsero a restaurare la loro potenza politica dotandosi, grazie alla tecnica occidentale, di risorse politiche utili a bilanciare la loro mancanza di potere.

Mentre in Occidente lo Stato è nato in base a un meccanismo di concessioni e confische, in Islam ciò è accaduto per iniziativa di un centro che dovette compensare il fallimento dei suoi sforzi per acquisire il monopolio delle funzioni politiche con procedimenti ripetuti di concessioni alle varie forze della società. Insuccesso imputabile facilmente all’imitazione di caratteristiche di un processo politico appartenente esclusivamente alla storia occidentale. E’ questa una tesi che non vede favorevole Badie, dato che l’imitazione allo stato puro non può esistere per i processi sociali, occorre far entrare in gioco l’evoluzione dell’idea di modernità. L’iniziativa venne comunque dall’alto e lontano dalla struttura sociale.

Badie divide il percorso di modernizzazione politica in due tempi: inizialmente tale modernizzazione intendeva costruire o ricostruire un centro di fronte a un ordine socio-politico particolarmente frammentario; in un secondo momento, affrontava l’organizzazione del centro e la nascita di una nuova scena politica. Tale strategia di centralizzazione, non collegata né attesa dalla periferia sociale, ha potuto contare solo sulle proprie forze per sopravvivere e, parallelamente, ha dovuto imporsi come alternativa a un ordine tradizionale solido, o come un’intrusione in spazi sociali ad essa ostili. Sostituirsi all’ordine tradizionale significava, nel XIX secolo, ispirarsi a tecniche occidentali per colmare un ritardo notevole che si era mostrato soprattutto in termini militari.

L’iniziativa dell’azione volta alla modernizzazione nel mondo musulmano spettava al principe e si dovette scontrare con tre paradossi. In primo luogo, essa incontrava il malcontento delle forze sociali e di una potente élite di notabili nei confronti della

¹⁹² *Ivi*, p.144. Sulla relazione tra sviluppo statale e modernizzazione economica, cfr. *ivi*, pp.136-144.

ricostruzione di un centro; inoltre non poteva trarre profitto dalle rivalità tra élites socio-economiche o dalle loro strategie incrociate; infine, incontrava il ruolo attivo delle minoranze culturali, che concedevano a volte il loro appoggio selettivo a prezzi elevati, col rischio che tale aiuto mettesse poi in discussione la pretesa universalista del sistema politico e, con questa, parte della sua identità.

Il XIX secolo musulmano si trova in un contesto di risorse radicalmente diverso rispetto al XIII secolo occidentale, ovvero “il centro ha cercato di imporsi proprio nel momento più sfavorevole, quando il potere d’imposizione gli sfuggiva e cominciarono a rinsaldarsi i legami di alleanza e di rappresentanza tra l’élite tradizionale e i contadini: il contesto è esattamente l’opposto di quello vissuto dall’Occidente.”¹⁹³ Mentre la volontà di costruzione statale in Occidente emerse parallelamente ad una crisi che colpì il potere periferico, nel caso ottomano l’impero cercò di imporsi nel corso di un’evidente crisi del potere imperiale e nel momento in cui gli agenti sociali tendevano ad identificarsi con gruppo, tribù, villaggio, aumentando il potere del notabile in carica. Fallì sia la tentata riforma fondiaria da parte imperiale, basata su un nuovo codice fondiario, sia l’offerta di sicurezza da parte del potere centrale, non sentita dalla periferia che si sentiva sufficientemente protetta nella comunità contadina dei notabili o nella tribù. “La crescente opposizione tra due tipi di società, l’una orientata verso l’interno, l’altra verso l’esterno, sovrapponendosi a differenze religiose o linguistiche, ha influenzato profondamente il processo di modernizzazione avviato dal centro. [...] Le minoranze [culturali, canale privilegiato di diffusione delle idee occidentali] non ottennero dappertutto, nel mondo musulmano, gli stessi vantaggi politici; tuttavia i privilegi economici di cui molto spesso godevano e che il centro copriva, hanno senz’altro contribuito a seminare lo scontento della società tradizionale nei confronti dell’opera di modernizzazione politica, a indebolire l’appoggio che quest’ultima auspicava, e a impedire la sua estensione ai vari spazi sociali.”¹⁹⁴ Questa situazione ha segnato il XIX

¹⁹³ *Ivi*, p.148. In particolare, Badie accenna all’Impero Ottomano e alla Persia dei Kagiari. Relativamente al primo rileva come questo funzionasse in base al frazionamento delle funzioni politiche, di cui beneficiavano gli eredi del sistema del *timar* che diventavano notabili locali, carica che si trasmetteva di generazione in generazione, sanzionando così il fallimento del modello imperiale e il decadimento delle sue capacità politiche, nonché del potere centrale, in quanto in grado di amministrare al suo posto le imposte e riconosciuto dalla popolazione locale. Conseguentemente il centro cercò di imporsi in un momento particolarmente sfavorevole.

¹⁹⁴ *Ivi*, pp.154-155.

secolo e tuttora condiziona l'ordine politico nei paesi musulmani: la mancata rottura con la società tradizionale non ha consentito al centro di monopolizzare le funzioni politiche, in gran parte ancora divise nei vari spazi sociali, il che ha limitato o impedito la differenziazione del politico. La sfera politica non si è perciò formata in base al dualismo Stato-società civile, ma si è generata fuori dalla società con un carattere "autocentrato": il centro infatti, non potendo né controllare né ristrutturare la società, si è concentrato su funzioni che poteva svolgere senza coinvolgere la periferia, da qui le riforme militari e costituzionali. Resta inattuata la modernizzazione socio-economica per la quale il centro non aveva i mezzi e che quindi abbandonò. Dopo l'indipendenza resta inoltre chiaro il permanere della dipendenza dall'Occidente, una mancata liberazione che tuttora influisce - ritiene Badie - sul funzionamento dei sistemi politici¹⁹⁵.

Emerge, quindi, come il fallimento della modernizzazione sia connesso a questo rapporto dicotomico centro-periferia e come ciò abbia influenzato il diffondersi del modello statale. Un approfondimento circa lo Stato - inteso come istituzione "presa in prestito" dall'Occidente - è effettuato da Badie nel secondo saggio che si va ora ad analizzare.

2.2. Badie: *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique.*

Ne *L'Etat importé* lo studioso francese si interroga sulla logica dell'importazione del modello statale, interessandosi particolarmente ai suoi effetti concreti sulle società extraoccidentali.

Essendosi diffuso a livello globale negli ultimi due secoli, lo Stato appare oggi come l'unica forma di organizzazione politica possibile alla quale, almeno apparentemente, non sono possibili alternative. Secondo la "teoria della dipendenza", elaborata soprattutto da autori latino-americani¹⁹⁶, i rapporti economici di forze tra un mondo sviluppato e una periferia che deve "sottostare" alle indicazioni dei paesi più potenti

¹⁹⁵ Badie chiarisce meglio questi aspetti relativi al rapporto con l'Occidente e alla modernizzazione post-indipendenza. Cfr. *ivi*, pp.157-160.

¹⁹⁶ Cfr. F. Cardoso, E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1979.

spiegherebbero, tra gli altri, l'importazione di istituzioni occidentali (in primis l'organizzazione statale): si tratterebbe di una risposta ad una volontà del centro eseguita in modo meccanico da una periferia che ha soltanto un ruolo secondario in tale processo. Badie cita questa teoria come esempio di tesi estremamente semplicistica e mostra come la dipendenza sia un fatto politico più che economico; ne consegue che egli ritiene più coerente studiare la dipendenza come uno scambio funzionale tra attori del centro e della periferia e non come un'imposizione inevitabile.

Questa logica politica della dipendenza risulta essere decisamente visibile per quanto riguarda l'importazione dei modelli politico-istituzionali occidentali da parte di società del Sud del mondo, occidentalizzazione che Badie ritiene probabilmente legata a vantaggi che gli attori ottengono in quanto importatori.

Al fine di comprendere l'entità della diffusione del modello statale occorre analizzare inizialmente le sue caratteristiche - cercando di comprendere se queste ne favoriscono l'organizzazione - e in seguito le strategie degli attori che avrebbe tratto vantaggi da quest'importazione. Badie si dilungherà poi sui numerosi fallimenti nascosti da quest'apparente uniformazione giuridica e che lo porteranno alla definizione di "universalisation manquée".

Si esaminano ora quali caratteristiche dello Stato Badie indica come in grado di favorire la sua importazione.

Causa più "ovvia" di tale importazione è la forma stessa dello Stato, che ha nella sua definizione una dimensione universalizzante, aspetto, questo, spesso ignorato dagli autori "dépendancialistes". Ovvero: l'importazione del modello statale si radica nella "pretesa universalistica dello Stato". E' così che questa forma d'organizzazione politica si differenzia da tutte le altre, che risultano essere invece maggiormente legate ad una cultura particolare e, conseguentemente, molto più difficilmente esportabili.

Lo Stato è stato costituito in Occidente con riferimenti costanti alla ragione umana, definita in termini di universalità. Grazie a quest'ultima, le identità particolari non possono prevalere sul tutto: si crea infatti un principio di differenziazione che le pone su un piano (sfera privata) che lo spazio dello Stato (sfera pubblica) è in grado di oltrepassare in nome della ragione. Ed è così che basandosi su un ordine legale-razionale, esso risulta maggiormente legittimato. Questo modello astratto permette la formazione di relazioni tra la società e la politica sotto una forma egualitaria ed

universalista: la cittadinanza. Costruzione che, afferma Badie, è percepita nelle società extraoccidentali come un progresso grazie al suo riferimento costante alla ragione, il che facilita l'esportazione – a volte anche incosciente – di tale modello e porta l'Occidente a essere percepito, nel XIX secolo, come “il mondo della civilizzazione”, di cui lo Stato sarebbe il frutto.

Lo studioso francese ritiene comunque che sarà la capacità dello Stato di estinguere – o spostare in una sfera privata meno visibile – le particolarità a favorirne la diffusione considerando, inoltre, che lo Stato – pur frutto dell'Occidente – non pare mostrare un attaccamento particolare ad una cultura specifica. Si tratta di una caratteristica intrinseca che ne stimola fortemente l'universalizzazione consentendogli di instaurarsi nei contesti socioculturali più diversi: “*éteignant les particularités à l'intérieur même des sociétés, la construction des espaces publics a vocation à éteindre les différences entre sociétés.*”¹⁹⁷

La scienza politica ha cercato di spiegare la diffusione del modello statale mediante il concetto di “sviluppo politico”. Questa formalizzazione è oggi superata ed in gran parte criticata, ma ha prodotto (e continua a produrre) degli effetti concreti poiché è stata ripresa dai politici, tanto al Sud quanto al Nord. Il principe occidentale vede così il suo ordine, mentre il principe del Sud può giustificare il suo potere, o i suoi abusi di potere, vantandosi della modernità acquisita di fronte ai detentori di risorse tradizionali di potere. Si tratta di una “convergenza strategica” che rende ancora più giustificabile l'estensione del modello statale come forma di governo delle società. Occorre inoltre considerare che tale estensione è favorita dall'occidentalizzazione della scena internazionale, originata dagli Stati occidentali allo scopo di preservare l'ordine interstatale successivo alla Pace di Vestfalia. Al fine di rientrare in tale ordine, le società extra-occidentali hanno dovuto gradatamente adottare le forme richieste.

Badie ritiene che vi sia dunque una nuova riaffermazione della vocazione universalista del modello statale, che trova sua espressione primaria nella “*territorialisation du monde*”. Infatti, il principio di territorialità è un elemento essenziale del sistema internazionale contemporaneo e componente fondamentale del

¹⁹⁷ B. Badie, *L'Etat importé*, Paris, Fayard, 1992, p.71. Badie cita come esempio il modello statale impostosi in India, almeno per gli aspetti formali, dopo la seconda guerra mondiale, il che ha permesso di prevedere la messa in atto di un'organizzazione socio-politica che vada oltre le differenze culturali e comunitarie. E' da rilevare parallelamente che l'esportazione in Occidente delle forme d'organizzazione politica dell'India tradizionale (il sistema delle caste) era stata inimmaginabile poiché si tratta di un ordine inseparabile dal contesto culturale dove è sorto.

modello statale è la presenza di un territorio finito ed istituzionalizzato. Tale concezione del territorio simboleggia la fedeltà cittadina ad un centro, senza la presenza di intermediari. Viene inoltre evidenziato come vi sia una pressione esercitata dall'ordinamento internazionale che conduce ad un'universalizzazione forzata dell'idea di territorio e, di conseguenza, del modello d'organizzazione politica occidentale. La cultura comunitaria, come pure altri sistemi di senso, alimentano la relazione tra le società extra-occidentali ed il territorio, generando un risultato ibrido e foriero di tensioni. Richiamando ad esempio il mondo musulmano¹⁹⁸, si nota come in esso si oppone al principio territoriale occidentale un sistema di senso diverso: il musulmano si presume abbia una fedeltà all'*umma* che oltrepassa i territori. Qui l'universalizzazione del modello statale sarebbe dovuta alla pressione esercitata dal sistema internazionale, nonché alle strategie poste in atto dalle élites per giungere alla sovranità.

Badie mostra come l'evoluzione del diritto internazionale ha potuto opporsi, ad un certo punto, alla sovranità degli stati, questo perché la sovranità statale è diventata il primo principio di diritto naturale. Conseguentemente, lo Stato si è andato imponendo come l'attore principale – se non unico - delle relazioni internazionali. Successivamente alla fine della Guerra Fredda, il diritto internazionale occidentale ha guadagnato terreno, il che gli ha consentito di diventare il modo di regolazione principale delle relazioni internazionali anche per i partner extra-occidentali. Ciò conduce ad un'uniformazione del sistema giuridico internazionale che assume la forma di un allineamento sul modello statale, questo alla luce del fatto che la costruzione di un sistema interstatale è in effetti strettamente connessa all'espansione della logica statale. Badie evidenzia come la caratteristica più rilevante di questa realtà sia l'appropriazione da parte dello Stato della violenza internazionale che permette di ribadire la sua installazione nelle società extraoccidentali. Ciò permette dunque allo Stato di mobilitare risorse che consolidano l'ordine importato e lo legittimano, consentendogli inoltre di acquisire un ulteriore controllo sulla violenza privata e generando un'ulteriore universalizzazione del modello occidentale di società civile, parallelamente allo sviluppo della forma d'organizzazione statale, che otterrebbe una più stabile affermazione.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp.93-96.

Occorre evidenziare come la “logica dell'organizzazione importata” imponga la messa al bando di tutte le particolarità per permettere la nascita di una fedeltà cittadina. Si tratta di un'universalizzazione del modello di società civile legato all'azione delle nuove élites intermedie che sorgono negli stati importati, élites che adottano una logica associativa orizzontale per rafforzare la loro posizione sociale. Infine, e soprattutto secondo Badie, la società civile si costituisce a causa di una pressione esercitata dal sistema internazionale, in particolar modo della moltiplicazione dei flussi sovranazionali che sono all'origine di reti associative private. Situazione che costituisce un paradosso poiché l'organizzazione statale si afferma a partire da flussi che la circondano. Badie riporta ad esempio il fatto che la creazione dell'Associazione per i diritti dell'uomo in Iran fu lanciata da giuristi iraniani che erano stati in stretto contatto con organizzazioni internazionali, quale Amnesty International¹⁹⁹. Lo Stato si iscrive dunque, date le sue caratteristiche intrinseche, in una logica universalista che favorisce la sua propagazione. D'altra parte, l'esistenza stessa di un sistema internazionale (derivato dall'interazione tra stati) influisce notevolmente sui modelli extra-occidentali, che sono spinti ad allinearsi sul modello statale. Tutto ciò andrebbe a confermare che la teoria della dipendenza, secondo cui l'importazione è soltanto il risultato di una relazione di forze favorevoli all'Occidente, deve essere fortemente mitigata.

Uno dei paradossi delle logiche d'importazione dell'ordine statale è – ritiene Badie – l'ampia varietà di coloro che ne prendono l'iniziativa, che può essere inizialmente utilizzata come un'arma di potere. I dirigenti del Sud possono infatti sperare di ottenere vantaggi enormi da tale importazione, ma questo risulta in ultima istanza legato, almeno inizialmente, ad una dipendenza aumentata delle società in questione.

Questa “occidentalizzazione dall'alto” condurrebbe ad una “modernisation conservatrice”. Si tratta di una scelta pragmatica dell'élite politica delle società extra-occidentali che, al fine di conservare il proprio potere, adotta un ideale di modernità che le porta nuove risorse materiali assieme ad un surplus di legittimità. Il principe ha tutto da guadagnare presentando la modernità (l'ordine statale) come una categoria universale e dunque superiore ai particolarismi nei quali si trovano “invischiati” i suoi avversari. Dietro quest'opzione, Badie evidenzia molteplici strategie. La prima è principalmente

¹⁹⁹ *Ivi*, p.118.

orientata verso l'esterno, volta a ripristinare un potere che vacilla prendendo in prestito in modo selettivo alcune tipologie che hanno successo in Occidente. Scegliendo questa via, il principe del Sud adotta una politica d'ammodernamento "all'occidentale" in alcuni settori specifici (militare ed amministrativo in primo luogo) pur cercando di perpetuare la sua legittimità in termini tradizionali. In questo modo vengono adottate misure pragmatiche e determinate che corrispondono a strategie d'adattamento all'ordinamento politico internazionale e ad una volontà di mostrarsi benevolo in relazione all'Occidente.

Un'altra strategia prende in prestito elementi dal modello statale per rispondere a esigenze d'ordine interno. Vengono così adottate soluzioni vicine al processo di costruzione dello Stato occidentale, principalmente instaurando dei monopoli, modalità incoraggiata dall'élite occidentalizzatrice, avida di riconvertirsi alla luce della crisi delle strutture tradizionali.

In tutti i casi, Badie rileva come l'elemento che i principi cercano di acquisire prioritariamente è il principio territoriale. Esso infatti favorisce l'inserimento delle organizzazioni politiche extraoccidentali sulla scena internazionale allineando le loro strutture a quelle delle potenze dominanti e consentendo di sostituire un ordine segmentato con un ordine statale centralizzato in grado di rafforzare le risorse del principe. D'altra parte, l'importazione del modello occidentale d'organizzazione politica appare anche nei processi d'ammodernamento che reclamano una legittimità rivoluzionaria attraverso una mobilitazione (selettiva) di tematiche socialiste. Badie mostra qui un paradosso: si critica l'Occidente, ma a partire da riferimenti occidentali che tendono ad un'apologia dello Stato. Si tratta di una strategia che appare come un adattamento delle élites al potere alla costruzione statale in contesti particolari con finalità, quali la costruzione di uno Stato forte che superi i particolarismi centrifughi, la promozione di tematiche egualitarie (diminuendo in tal modo il potere delle élites tradizionali) e l'inserimento della società con le nuove élites di Stato (col pretesto di incentivare lo sviluppo economico). Badie rileva però come sarebbe erroneo considerare l'occidentalizzazione come il risultato di una libera scelta delle élites extra-occidentali: essa infatti si realizza soprattutto in risposta a stimoli provenienti da potenze occidentali.

L'importazione dei modelli politici occidentali rinvia quasi sempre a scelte, in termini di processi sociali e politici, di cui nessun attore isolato può determinare il risultato anticipatamente, il che rende l'occidentalizzazione stessa sostanzialmente irreversibile²⁰⁰.

Si presenta ora come Badie mostra la dinamica dell'occidentalizzazione in funzione degli attori coinvolti. Inizialmente, l'occidentalizzazione è sostenuta dalla sua propria dinamica. Successivamente, un'élite si sviluppa e fa leva sull'importazione della procedura d'organizzazione occidentale per mantenere la posizione raggiunta. Si tratta di una "classe d'importateurs"²⁰¹. Una parte di queste élites occidentalizzate è direttamente assorbita dallo Stato, mentre un'altra prova a prendere il controllo delle istituzioni politico-amministrative. Si arriva ad un'escalation del "prestito" che permette all'organizzazione extra-occidentale di accogliere quest'élite, che sovente non è in grado autonomamente di portare a termine il processo, il che la porta ad impegnarsi in ambito strettamente politico. Tale meccanismo conduce ad un'importazione massiccia di pratiche e di simboli venuti da Occidente, in cui l'intellettuale ha un ruolo di primo piano, poiché – al fine di trovare un proprio spazio – è obbligato ad attingere dal mondo occidentale le idee di modernità, di razionalità o sovranità, sfuggendo così ad un ordine politico che non gli offre alcun ruolo. Badie rileva dunque come la ragione e la sovranità siano i due attributi che restituiscono all'uomo la possibilità di "creare" al di fuori di ogni tutela istituzionale. Gli intellettuali saranno quindi rapidamente attratti dalle idee occidentali e lotteranno per l'importazione di procedure d'organizzazione politica occidentali, come la laicità o la separazione dei poteri. Il loro ruolo evolverà, a volte entrerà in conflitto e a volte con lo Stato, ma il loro attaccamento al principio dell'organizzazione statale resterà importante.

Infine, sostiene Badie, la contestazione stessa è portatrice di occidentalizzazione. In effetti, anche qualora si rivendica una lotta contro l'importazione ed in nome di valori tradizionali, l'inserimento di questa contestazione nel gioco politico la costringe ad adottare alcune acquisizioni dell'occidentalizzazione stessa. L'inserimento nel gioco

²⁰⁰ Badie riporta l'esempio di un sultano ottomano alla fine del XIX secolo, che adottò un processo di centralizzazione trovandosi in una secolarizzazione da lui non voluta e che lo privava di parte della sua legittimità tradizionale. Estrapolando una metafora dal testo, si può asserire che "la mise en oeuvre d'un élément de la grammaire nouvelle précipite celle de toutes les autres." Cfr. *ivi*, pp.146-148.

²⁰¹ *Ivi*, p.152.

politico è considerato "le piège que l'occidentalisation dresse à ceux qui s'insurgent contre elle."²⁰² La contestazione infatti mobilita solo se promette di sfociare in una conquista di potere, il che impone l'utilizzo di tecniche e tematiche occidentali, giungendo poi a forme ibride dove sono mescolati elementi occidentali e di altre culture.

Successivamente all'aver finora mostrato come si realizza l'importazione di elementi politici occidentali in società non occidentali e aver ribadito la debolezza della teoria della dipendenza – legata più che altro alla disfunzione del prodotto importato, il che causerebbe disordini ulteriori nei paesi importatori – Badie insiste sull' "universalisation manquée". I prodotti importati – sostiene - perdono la loro efficacia in un contesto culturale non occidentale e sono dunque fonte di disfunzioni, che conducono alla ricostruzione della scena politica secondo forme che la rendono dipendente. In Occidente i partiti politici si affermano con funzioni d'integrazione e di conflitto, ma secondo caratteristiche proprie della storia occidentale, legate alla nascita di situazioni sociali importanti, che creano solidarietà orizzontali dopo il deterioramento delle solidarietà comunitarie. Queste ultime si mantengono in compenso nelle società extra-occidentali. In tali paesi, i partiti - arrivati al potere dopo l'indipendenza - cercano di conservare la loro identità di lotta contro lo straniero, pur proponendo discorsi e pratiche sovente ispirati da modelli occidentali e incompresi da gran parte della popolazione. Questa situazione fa sì che la distanza tra partiti e società aumenti e che quest'ultima si rifugi in formazioni contestatrici che denunciano il gioco politico. Si creano così le condizioni di un circolo vizioso che conduce le élites politiche ad essere ogni giorno bisognose di aiuti esterni, aumentando progressivamente la loro dipendenza. D'altra parte, Badie rileva che il sistema partitico tende a soffrire per un deficit funzionale in regimi non pluralistici, il che allontana i partiti della società relegandoli in una scena politica artificiale. Si vede dunque che la dipendenza è più il risultato delle conseguenze distruttive dell'imitazione sull'ordine politico delle società extra-occidentali, che dell'imitazione stessa.

L'amministrazione è un altro elemento importato, ma che attecchisce meglio per due ragioni. Anzitutto, il concetto di burocrazia si identifica con una razionalità universale e in quanto tale importabile; in secondo luogo, operando con l'estero,

²⁰² Ivi, p.168.

l'amministrazione dispone di più risorse che la rendono utile e utilizzata dalla società. Sul piano formale la struttura richiama quanto importato, ma nasconde un adattamento delle istituzioni amministrative al gioco sociale che crea uno sdoppiamento tutt'altro che funzionale, che conduce a corruzione e privatizzazione dell'amministrazione. Situazione, questa, che mostra una tensione tra il pubblico ed il privato in un contesto socioculturale che sfida questa stessa distinzione: è evidente lo scarto tra un preteso ruolo pubblico dello Stato e la sua efficacia reale.

Badie riporta come esempio il diritto importato dalle società extra-occidentali. Due ragioni principali conducono le élites politiche a prendere in prestito un sistema normativo esterno. In primo luogo, l'ordine politico si adatta male alla mancanza di codificazione che caratterizza la norma tradizionale (il diritto consuetudinario); in secondo luogo, le necessità politiche del principe esigono un diritto nazionale unificato che superi il sistema normativo particolare. Lo scopo è sempre la valorizzazione del quadro statale nazionale rispetto al quadro comunitario. Essendo però il diritto importato appartenente ad una diversa cultura, fatica notevolmente ad imporsi di fronte alla legittimità dell'abitudine, anzi spesso favorisce la mobilità dell'individuo tra diversi spazi normativi in base ai suoi interessi, contraddicendo così i principi dell'universalismo giuridico e generando quella che Badie chiama "logica dello sdoppiamento".

Quest'inadeguatezza della forma statale a forme culturali endogene crea le condizioni di numerosi disordini sia interni che internazionali. Sul piano interno, il disordine spinge ad azioni collettive, o pratiche politiche, nuove, il che porta tali società a vivere una crisi dei processi di mobilitazione, sviluppatasi solitamente fuori dal contesto istituzionale con riferimento a valori identitari, situazione che testimonia la debole integrazione del gioco politico. Di fronte ad istituzioni private di senso, la mobilitazione contestatrice pretende di creare una contro-legittimità basata su un'espressione identitaria completamente esterna all'ordine ufficiale, con la conseguenza che il movimento sociale si separa gradualmente dallo spazio statale e pretende di incarnare una legittimità che dovrebbe andare a sostituire l' "Etat importé". Questo tipo di mobilitazione si trova, ritiene Badie, nella rivoluzione iraniana del 1979 che pone a confronto l'identità islamica ed un ordine importato, come è evidente già nello slogan del movimento: "Ni est ni ouest, République islamique". Questa logica si trova anche

sulla scena politica di altri paesi, come mostra il successo crescente dei partiti identitari, il cui scopo principale non è l'accesso al potere, ma la creazione di una socializzazione nuova che smantelli la solidarietà cittadina.

Ulteriore elemento di disordine interno è il fallimento della costituzione di una comunità politica nazionale. Anche in questo caso viene favorito lo sviluppo delle solidarietà micro-comunitarie – quali villaggio, micro-etnie – frammentando ulteriormente le società non occidentali, tanto più che la dinamica particolarista favorisce anche la costituzione di reti che contrastano la fedeltà *citoyenne* oltrepassando le frontiere, il che può svilupparsi attraverso l'inserimento in comunità culturali sopranazionali o con un'implicazione in flussi economici internazionali. L'identità politica degli individui si trova dunque rimescolata: sono cittadini formali di uno Stato e parallelamente fedeli a solidarietà identitarie sia di tipo micro-comunitario che sopranazionale. Ne consegue che lo Stato importato soffre per una legittimità precaria e una debole capacità politica, il che aumenta gli spazi sociali vuoti, definiti da Badie come "secteurs de la société que la scène politique officielle ne parvient ni à mobiliser ni à contrôler et au sein desquels se déploient des formes d'autorité de substitution qui captent à leur profit des alliances individuelles"²⁰³. Le reti di fedeltà nelle quali si colloca l'individuo si moltiplicano e questi "spazi sociali vuoti" guadagnano terreno, soprattutto nei due principali luoghi d'esclusione: il mondo rurale ed il mondo suburbano.

Tutto ciò conduce ad una separazione tra i governanti e i loro governati che sfocia inevitabilmente in un nuovo disordine che l'autore chiama "le subterfuge populiste". La strategia populista è una tecnica di governo che permette al principe di mobilitare la popolazione, ottenendo una nuova legittimazione. Infatti in essa vengono collegate le difficoltà economiche interne ed un ordine egemonico esterno, mobilitando in tal modo una retorica nazionalistica. Dagli anni 1980 il populismo si è riabilitato, sostiene Badie, soprattutto a causa delle politiche d'adeguamento richieste da istituzioni

²⁰³ Ivi, p.249.

internazionali (FMI, Banca mondiale), con la conseguenza che il leader populista deve limitare questi “eccessi” se vuole continuare a beneficiare dell'aiuto straniero²⁰⁴.

Il fallimento dell'universalizzazione statale produce inoltre disordini su scala internazionale. Il primo di questi è legato agli effetti che destabilizzano la logica importatrice accentuando la perdita di senso di cui soffre già la scena internazionale a causa del “declino dello Stato”. Il fallimento dello Stato importato contribuisce all'aumento dei flussi sopranazionali che oltrepassano le istituzioni statali. In effetti la mobilitazione identitaria si iscrive sempre più in reti di solidarietà sopranazionale, favorita da fenomeni paralleli sulla scena internazionale quali la moltiplicazione dei flussi di comunicazione, economici e demografici. L'individuo si trova dunque inserito in molti spazi diversi (dal micro-comunitario all'internazionale) che rendono sempre più difficoltoso un attaccamento allo Stato-nazione. Ciò causa una perdita di senso a livello internazionale legata all'impossibilità da parte degli attori statali di incidere sulle decisioni individuali che compongono la scena internazionale contemporanea: situazione che rimette in discussione la fedeltà *citoyenne* e, parallelamente, favorisce l'emergere di identità culturali a livello sovranazionale.

E' inoltre da rilevare come il moltiplicarsi dei flussi mediatici provenienti dall'Occidente costituisce un ulteriore ostacolo alla sovranità di questi stati deboli, che non creano una cultura unificata, ma fomentano paradossalmente i particolarismi identitari, la cui tendenza diviene sempre più quella di esprimersi sulla scena internazionale creando una situazione di disordine. Badie evidenzia che tre basi della funzione diplomatica degli Stati sono messe in pericolo dall'universalizzazione mancata del modello statale: "sa prétention à la souveraineté, sa fonction de garant de la sécurité, sa revendication à l'exclusivité du partenariat international"²⁰⁵. Dinanzi al fallimento dell'attuazione di una fedeltà stato-nazionale, l'individuo può rifugiarsi in movimenti identitari in cui cerca, tra l'altro, la sicurezza che avrebbe dovuto ottenere dallo Stato. D'altra parte, gruppi identitari provano spesso, di fronte al fallimento dell'ordine importato, a gestire la loro violenza dando luogo, ad esempio, a diversi gruppi terroristici. Questo fenomeno di disordine internazionale si alimenta dunque

²⁰⁴ Come esempio di questo neo-populismo Badie cita il presidente argentino Carlos Menem che difese durante la campagna idee “peroniste” di aiuto ai diseredati, ma, dopo aver raggiunto il potere, si impegnò in manovre di liberalizzazione economica.

²⁰⁵ *Ivi*, p.278.

chiaramente dell'impotenza dello Stato importato secondo l'analisi di Badie, che ritiene inoltre che la perdita di senso a livello internazionale influisce negativamente sulla sovranità degli stati extraoccidentali e diminuisce le loro risorse, creando così le condizioni di un circolo vizioso che conduce all'instabilità e all'imprevedibilità sulla scena internazionale.

Badie quindi, mostrando inizialmente che il movimento d'importazione del modello statale non è il risultato meccanico di una relazione di forze economiche o politiche, fa rilevare in modo convincente che la strategia degli attori extra-occidentali – facilitata dalle caratteristiche proprie dello Stato - svolge un ruolo fondamentale nella propagazione della forma statale. Sottolinea inoltre come occorra evitare di pensare che la dipendenza sorga del fallimento dell'importazione del modello occidentale, quest'ultimo infatti può alimentarla, ma non produrla. D'altra parte, egli insiste sul fatto che la diffusione del modello statale è fondamentalmente una finzione giuridica: in universi culturali non occidentali, lo Stato non è in grado di controllare l'ordine sociale, il che genera una “perte de sens” delle istituzioni politico-amministrative occidentali. Conseguentemente, il fallimento di questi “quasi-states”²⁰⁶ impedisce la nascita di una fedeltà *citoyenne*, ravvivando al contrario il fenomeno religioso e le altre forme di solidarietà identitarie.

Su quest'ultimo punto si rivela di particolare interesse l'opera di Kepel, specialista appunto dei fenomeni connessi alla “revanche de Dieu”. Si procede dunque coll'esaminare il contributo di questo studioso sulla problematica in questione.

2.3. Kepel: opere.

La questione Stato-legittimazione del potere non è al centro dell'opera di Kepel – il cui tema di ricerca fondamentale concerne il terrorismo islamico e la presenza islamica in Occidente – ma si può egualmente cercare di desumere elementi ad essa relativi ed utili al fine di un confronto con le posizioni di Badie.

²⁰⁶ Cfr. R. Jackson, *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Interessante a tal fine risulta essere il testo *A ovest di Allah*²⁰⁷, nel quale Kepel esamina il modo di porsi e di organizzarsi delle comunità musulmane, e in particolare degli islamisti militanti, in tre diverse situazioni storico-sociali contemporanee, ovvero Stati Uniti, Regno Unito, Francia. Al di là delle analisi puntuali circa questi casi – che si è scelto di non esaminare nel dettaglio in questa sede – emergono alcune considerazioni di ordine politologico che possono rivelarsi utili. Kepel rileva come, nei tre Paesi esaminati, l'Islam si sviluppi nella sua forma comunitaria con diverse espressioni, diversi codici culturali, categorie che risalgono al Corano, ma tramite vie differenziate. Nonostante tale eterogeneità emergono però dei temi comuni, la cui comparazione consente di “valutare le ristrutturazioni conflittuali della nostra società in questo fine del ventesimo secolo”²⁰⁸.

Funzionale alla nostra problematica è esaminare brevemente le riflessioni effettuate da Kepel relativamente ad un concetto chiave appartenente alla logica dello Stato moderno, ovvero quello di cittadinanza.

Tale concetto è messo in discussione da questi movimenti comunitari: “essi prendono atto, con il loro proprio vocabolario, di una “negazione della cittadinanza” subita in gradi diversi dai loro seguaci e da coloro che essi aspirano a rappresentare, e reagiscono trasponendo in un altro registro, garantito dal suo riferimento al sacro, la loro rivendicazione di un riconoscimento sociale e politico.”²⁰⁹ Negazione spinta fino al paradosso nel contesto americano dove i Black Muslims arrivano a negare in toto l'identità subita, anzitutto cambiando il nome, sia individuale che di gruppo²¹⁰, premessa di una volontà di separazione che culminerà nel voler costruire una “nazione nella nazione”. Si tratta quindi di un'identità proclamata in senso negativo rispetto a ciò che viene subito, a una cittadinanza che si accontenta della segregazione razziale, e poi della segregazione locale e sociale, se ne sostituisce una idealizzata, riferita ad un “altrove” radicale. Il ricorso ad Allah per garantire tale identità è anzitutto un segno di rifiuto del Dio dell'uomo bianco: “ai suoi occhi, l'universalità del Cristo è soltanto

²⁰⁷ G. Kepel, *A ovest di Allah*, Sellerio Editore, Palermo, 1996 (ed. orig. *A l'ouest d'Allah*, Editions du Seuil, Paris, 1994).

²⁰⁸ *Ivi*, p.375.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Gli individui prendono l'acronimo “X” prima di acquisire un nome musulmano, mentre il nome del gruppo varia da “negro” a “nero” a “musulmano”. Cfr., *ivi*, pp.375-376 e capitolo sugli Stati Uniti pp.39-143.

particolarismo, è la legittimazione celeste dei crimini dell'Occidente [...]. L'identità comunitaria, separata e chiusa, vuole essere un segmento di umanità riconciliata, un sistema totale e disciplinato [...], che è, ancora una volta, il "negativo" della sregolatezza della vita del ghetto."²¹¹

La questione della cittadinanza si pone diversamente nella Gran Bretagna dove esplose il caso Rushdie. Qui gli immigrati hanno diritto alla cittadinanza, ma si tratta di una cittadinanza modificata da distinzioni giuridiche interne che danno maggiori diritti agli individui di origine inglese. In questo contesto, l'espressione dell'identità comunitaria è risposta ad un sistema di regole già utilizzate dall'Impero britannico nel suo governo delle Indie. Tale comunitarismo era di solito visto positivamente dall'autorità britannica, che vedeva il vantaggio di differenziare le popolazioni proletarie di origine musulmana da quelle indiane non musulmane, rendendo più difficili espressioni di solidarietà in occasioni di conflitti di lavoro e favorendo la pace sociale grazie alla considerazione in cui ogni identità è tenuta. Questo sistema permarrà in un contesto diverso, quando, dopo la metà degli anni Settanta, la disoccupazione strutturale, l'arrivo delle famiglie e l'inserimento dei bambini negli istituti britannici avranno mutato il quadro generale. "Il sistema promulgherà la chiusura comunitaria in questo nuovo quadro, moltiplicando le rivendicazioni che assicurano ai bambini musulmani uno sviluppo separato da quello dei loro coetanei non musulmani [...]. Lo scoppio del caso Rushdie e le lotte per l'egemonia sull'espressione dell'identità islamica che ne sono scaturite mettono in luce le contraddizioni di questa segmentazione sociale: in un contesto in cui le motivazioni dell'inserimento attraverso il lavoro e le sue entrate sono state distrutte dalla persistenza della disoccupazione, la logica comunitarista sviluppa obiettivi suoi propri e, invece di favorire il consenso e l'obbedienza come negli anni Cinquanta e Sessanta, diventa il veicolo per eccellenza delle frustrazioni e della collera, e le traduce in un'esacerbazione delle differenze identitarie."²¹²

Diversa la situazione in Francia, dove lo Stato concede la cittadinanza dopo un lungo soggiorno che presuppone un'acculturazione, un'acquisizione della lingua e dei valori espressi dalla costituzione. La tendenza è di non riconoscere identità comunitarie che

²¹¹ *Ivi*, p.376.

²¹² *Ivi*, pp.377-378. Cfr. capitolo sulla Gran Bretagna, pp.143-243.

alimentino differenziazioni tra cittadini sul territorio statale. Comunque, una volta acquisita la cittadinanza, vengono garantiti diritti e doveri uguali per tutti.

Sia Gran Bretagna che Francia si sono trovate ad affrontare, a fine anni Ottanta, la medesima situazione. In particolare in Francia, la cittadinanza era diventata priva di significato di fronte alla disintegrazione sociale e alla chiusura del mercato del lavoro per gran parte di giovani figli di genitori immigrati e quasi tutti formalmente cittadini francesi oppure nati in Francia. In questo contesto, in Francia, tramite i casi del velo e poi l'affermazione di associazioni di "nuovi giovani musulmani" nelle *banlieues*, si afferma "una rivendicazione di identità islamica a carattere comunitario, che desidera contrattare collettivamente con le autorità il proprio riconoscimento. Reagendo, come in Gran Bretagna, alla negazione di una cittadinanza effettiva che la cittadinanza formale non vale a compensare, questa rivendicazione, consiste nella richiesta di una maggiore partecipazione alla vita politica, ma su una base comunitaria, in cui essa vede una libertà fondamentale che le viene rifiutata dal "laicismo antireligioso". Il rifiuto dell'emarginazione sociale si esprime qui nella volontà di partecipazione politica comunitaria."²¹³ Kepel, all'epoca della stesura del testo, rileva il pericolo di un inasprimento della situazione delle *banlieues*²¹⁴, dato anche l'intensificarsi delle tensioni nella popolazione di origine algerina residente in Francia all'indomani delle elezioni del Fis, fattore che avrebbe potuto generare una radicalizzazione della rivendicazione identitaria islamica.

Risulta evidente come Kepel incontri la tematica Stato-legittimazione del potere in una modalità definibile come coadiuvante alla sua trattazione principale sul fondamentalismo islamico. Si ricavano quindi elementi di minor rilievo rispetto a quelli di Badie, ma egualmente sufficienti per un confronto tra i due studiosi.

²¹³ *Ivi*, p.379. Cfr. capitolo sulla Francia, pp.243-375.

²¹⁴ Relativamente alla situazione delle *banlieues* francesi, Kepel ha scritto un interessante saggio intitolato *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Le Seuil, Paris, 1987.

2.4. Elementi significativi Gruppo 2.

I due studiosi francesi forniscono un contributo tra loro nettamente differente alla problematica Stato-legittimazione del potere. Mentre Badie si è occupato dello Stato, della sua importazione, nonché delle sue caratteristiche, Kepel, nella maggior parte dei suoi studi, ci appare invece come uno specialista di islamismo per il quale il tema dello Stato rimane sostanzialmente ai margini.

In rapporto agli elementi fondamentali della loro analisi, occorre notare come in Badie, la metodologia storico-comparativa, consenta di esaminare il fenomeno da un'ottica privilegiata. E' importante rilevare come lo Stato moderno sia da lui indicato come derivante dalla tensione tra individuo e comunità, dialettica che in ambito islamico non è presente. Prioritaria diviene, invece, una statalizzazione intesa come universalizzazione volta a ricondurre verso un ordine della necessità una frammentarietà propria ad un contesto tradizionale tribale.

La diversa impostazione in cui emergono "entità statali" in Occidente e nel mondo arabo-islamico si riflette parimenti sulla questione della legittimazione del potere. Questa infatti si rende possibile nel momento in cui è prevista una delega d'autorità da parte di Dio agli uomini – come avvenuto in ambito cristiano – delega assente nel contesto musulmano. In tal modo non esiste nell'Islam una vera legittimità, ma una legittimità continuamente soggetta a contestazioni. Sulla stessa aporia si trova fondato il diritto moderno dato che l'unica vera legge per l'Islam è la *sharia*.

Altro elemento da evidenziare è il rilievo che Badie effettua circa il fatto che lo Stato moderno si sia, in ambito islamico, sviluppato e definito in rapporto a una cultura occidentale reputata superiore, quindi come strumento importabile dall'Occidente, per sopperire alla propria mancanza di potere e prestigio in ambito sia interno che internazionale. Processo che Badie evidenzia come fallimentare poiché privo di una compiuta idea di modernità alla sua base. Alcuni elementi fatti propri dalle élites al potere nei paesi arabo-islamici sono la territorializzazione e la burocratizzazione, utili per il mantenimento del potere e per ottenere un riconoscimento sulla scena internazionale. Badie non crede nell'efficacia dei prodotti importati quando questi si distanziano dalla cultura d'origine, generando così disordini in contesti culturali ad essi non permeabili. Egli evidenzia infatti come lo Stato importato non sia in grado di

controllare l'ordine sociale in ambiti extra-occidentali, ravvivando così forme di solidarietà identitarie a sfondo religioso.

L'apporto di Kepel su questo tema appare meno circostanziato. Alcuni elementi possono essere estrapolati dalla sua trattazione della cittadinanza – concetto appartenente alla genesi dello Stato moderno – che viene, nel mondo islamico, considerata negativamente. Esso infatti le antepone la ricerca di un'identità a base comunitaria, condizione dell'emergere di nuove solidarietà e una delegittimazione del ruolo dello Stato – inteso anche come Stato d'immigrazione.

Sia Badie che Kepel considerano dunque l' "Etat importé" come un elemento che difficilmente può attecchire in una cultura ad esso esogena. Anzi, la sua diffusione imposta – e quella delle idee ad esso connesse – potrebbe causare fenomeni di rinascita identitaria a base comunitario/religiosa. Questi ultimi andrebbero poi ulteriormente ad indebolire uno Stato già fragile.

Da un primo esame risulta dunque già evidente come gli autori del primo gruppo e del secondo giungano, su questa tematica, a conclusioni differenti: mentre gli uni non mettono in dubbio la bontà dell'importazione dell'istituzione Stato, i secondi mostrano perplessità sulla stessa, in quanto "trapiantata" in un terreno estraneo.

Si vedrà ora quali sono invece le posizioni degli ultimi due gruppi di studiosi e, successivamente, si procederà ad un raffronto.

3. ANALISI GRUPPO 3: LAROUÏ - ABDEL-MALEK.

Il terzo gruppo oggetto della presente ricerca è formato da due autori che si collocano a metà strada tra i primi due gruppi e il quarto. Ovvero, Laroui e Abdel-Malek sono arabi, ma hanno condotto il loro percorso di studi e la loro attuale carriera tra Oriente e Occidente. Questa peculiarità – propria di molti studiosi immigrati – consente loro di esaminare i fenomeni da un punto di vista interno alla cultura arabo-islamica, ma parallelamente distante da essa.

3.1. Laroui: *Islam e modernità*.

Si inizia ora con l'analisi delle opere di Laroui inerenti alla tematica Stato-legittimazione del potere. A tal proposito, uno dei testi più interessanti di Laroui è *Islam e modernità*²¹⁵, edito a Parigi nel 1987, tradotto in Italia nel 1992. In esso sono racchiusi saggi scritti in diversi periodi, ma con una medesima logica, ovvero comprendere l'Islam tramite l'analisi di due concetti fondamentali – Stato e libertà – in una prospettiva storico-critica.

I primi due capitoli riassumono le tesi essenziali di due testi pubblicati a Beirut nel 1981 i cui titoli tradotti dall'arabo sono *Il concetto di Stato* e *Il concetto di libertà*. Connessi a questi temi sono affrontati anche quelli di crisi e modernità, con riferimento alla situazione maghrebina attuale, in due saggi presentati nelle Università di Stidges e di Grenoble, rispettivamente nel 1982 e nel 1985.

Laroui specifica come la sua analisi implichi un aspetto comparativo: area islamica rispetto ad Europa cristiana e occidentale. Il metodo adottato – storicismo e studio comparativo – solleva importanti problemi epistemologici che l'autore cerca di affrontare nell'elaborazione di due "confronti", il primo tra Ibn Khaldun e Machiavelli, volto alla prosecuzione dell'analisi dello Stato islamico; l'altro inerente invece il pensiero della *salafiyah* musulmana alla fine del secolo scorso in relazione a quello dei

²¹⁵ A. Laroui, *Islam e modernità*, Marietti, Genova, 1992 (ed. orig. *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1987).

filosofi europei dell'Illuminismo, dando opportunità di approfondire gli interrogativi su libertà e felicità individuali nella società islamica.

L'ultimo testo concerne il dialogo arabo-islamico ed esamina le immagini che si rimandano reciprocamente mondo arabo-islamico e comunità europea.

Il saggio qui di maggiore interesse è intitolato *Islam e Stato*.

La problematica ivi affrontata è introdotta da Laroui prendendo le mosse da Ibn Khaldun, il quale si è interessato soprattutto al problema della genesi naturale dell'autorità politica, ravvisandovi il motore dell'evoluzione storica e utilizzandolo come filo conduttore per descrivere i molteplici aspetti dell'attività umana. Ibn Khaldun ha considerato il problema dell'autorità sotto tre angolazioni, ovvero storica, sociologica e filosofica. Iniziando da quella filosofica, egli nega che la riflessione sulla città ideale competa realmente al pensiero politico dato che precisa le condizioni che rendono la vita comunitaria superflua, infatti l'individuo che si assicura da sé la felicità non ha alcun bisogno di vivere in un'entità politica. Egli ritiene inoltre che la letteratura sulla città ideale non possa aiutare a comprendere la vita politica reale²¹⁶.

Ibn Khaldun rileva altresì che il sistema del califfato non è durato a lungo e che prima e dopo si sono avute numerose entità ad esso opposte, per arrivare alla conclusione che il potere politico è un fenomeno naturale, studiabile grazie alla ragione umana. La politica razionale è quella guidata dalla sola ragione umana e, conseguentemente, alla portata dell'intelligenza di ogni individuo. Per il suo contenuto universale può costituire oggetto di scienza positiva fondata su principi evidenti. "La politica razionale, che può essere chiamata anche naturale in quanto non richiede alcuna ispirazione divina, si divide in due specie: quella che mira ad assicurare quaggiù la felicità di qualsiasi membro della comunità e quella che serve unicamente il benessere del sovrano. Le due

²¹⁶ "E a tal riguardo il nostro autore enuncia incidentalmente un'osservazione della massima importanza per la comprensione dei legami che uniscono storicamente filosofi greci e arabi: l'etica platonica, afferma, è in realtà di ispirazione religiosa; più esattamente, la sua verità implica l'accettazione di una religione fondata sull'idea di un Dio personale. Ne consegue che un filosofo musulmano che si ispiri a Platone concepisce spontaneamente la città ideale come una diversa espressione, più elaborata, del califfato [inteso come governo Islamico legittimo, v. nota p.12], e il suo ruolo come quello di un razionalizzatore del messaggio profetico. Per lui, la città ideale è necessariamente un'organizzazione in cui si reincarna lo spirito che ha prevalso al tempo del Profeta. Tuttavia, quanto è vero per la città ideale non lo è evidentemente per entità politiche reali. Grazie a questa conclusione irrefutabile, Ibn Haldun si è dischiuso un campo inedito di ricerche feconde (la sociologia politica) che ne costituisce la vera gloria." *Ivi*, p.12.

sono razionali nel senso che devono i loro principi alla sola ragione umana; tuttavia la prima è più giusta, e, si potrebbe aggiungere, più razionale se si attribuisce alla parola un senso diverso dal primo. Infatti, se lo scopo principale della politica è di garantire al sovrano la continuità del potere, e se si considera che il valore di quest'ultimo sta nel prestigio che conferisce, anziché negli agi e nella ricchezza che assicura, allora la prima politica è allo stesso tempo più giusta e razionale della seconda.”²¹⁷

Dal punto di vista della storia islamica, Ibn Khaldun rileva come, con l'emergere della dinastia omayyade, sia terminato il califfato fondato sulla legittimità dell'eredità profetica, che si è trasformato in una monarchia fondata sull'autorità naturale. Altra cesura operata dagli storici sarebbe verso la fine del IX secolo in cui si assiste all'ascesa al potere dei pretoriani che pongono Stato e società al servizio dei propri appetiti. “Nella storia islamica si succedono così i tre regimi già definiti dall'analisi astratta: 1) il califfato che è il migliore sistema di governo poiché assicura all'uomo, grazie un'ispirazione divina, il benessere in terra e la salvezza nell'aldilà; 2) un regime razionale giusto che, fondandosi unicamente sulla ragione umana, mira al benessere terreno di tutti, garantisce la pace ai governati e la perennità del potere ai governanti; 3) un regime razionale dispotico che ricorre ai mezzi offerti dalla ragione umana per assicurare il benessere al despota e a quanti lo servono senza preoccuparsi né della felicità degli altri né del proprio avvenire.”²¹⁸ Ibn Khaldun, interrogando gli eventi storici dal punto di vista delle leggi naturali della società, e ordinando le leggi sociali rispetto all'autorità politica che è per lui il fenomeno centrale, ritiene che l'autorità dovrebbe essere a servizio della perfezione morale dell'individuo, restando fedele alla scuola filosofica dell'occidente musulmano.

Laroui si propone qui di riproporre il problema già posto da Ibn Khaldun, inerente lo scopo dello Stato, al di là della storia e della sociologia. E ciò è di rilievo, se consideriamo che tale aspetto di Ibn Khaldun non è affrontato dal pensiero arabo contemporaneo che preferisce recepire di lui la lezione dello storico e del sociologo.

²¹⁷ *Ivi*, p.13. Laroui specifica in nota come, nel pensiero Islamico classico, la ragione abbia un doppio senso: uno etico (è razionale ciò che è giusto, ovvero ciò che deve essere), l'altro strumentale (è razionale ciò che è conforme ai fini perseguiti); il primo deriva dalla filosofia platonica, il secondo dall'uso dei matematici.

²¹⁸ *Ivi*, pp.13-14.

L'autore intende analizzare l'esperienza dello Stato, indagando il modo in cui i musulmani hanno vissuto il loro rapporto con il potere. A tal fine egli ricorre alla storiografia – ovvero l'insieme delle descrizioni tramandate dagli storici che si assumono come un ideal-tipo astratto a partire da una realtà che lo storico viveva – e all'utopia – l'insieme delle strutture statali immaginate in antitesi con la realtà vissuta, l'utopia infatti si configura come il contrario dello Stato reale. Tramite queste due fonti si può comprendere la psicologia dell'individuo arabo verso la cosa pubblica, infatti ciò che interessa a Laroui è l'esperienza della politica che gli arabi hanno ereditato dal passato, intesa come punto di congiunzione della realtà presentata in forma modificata e perfezionata nella storiografia e l'astrazione negativa compiuta, a partire da tale realtà e contro di essa, nell'utopia. Il rapporto tra utopia e storiografia è intrecciato: la prima chiarisce la seconda, mentre la seconda spiega la prima. Dalle due viene estrapolata un'esperienza storica che esprime un atteggiamento collettivo frutto dell'eredità di un'educazione multiforme.

Lo Stato detto arabo islamico ha tre caratteristiche, ovvero è arabo-islamo-asiatico. Con ciò si intende che è apparso nella società beduina del nord della penisola arabica mantenendo le caratteristiche tribali essenziali, poi è divenuto islamico (l'Islam si è configurato come una rivolta etica contro la moralità tribale per poi trasformarsi in una rivoluzione politica), e, infine, le conquiste hanno spinto i musulmani fuori dalla penisola araba per farne gli eredi degli imperi universali dell'antico Oriente, per cui questa entità politica ha assunto i caratteri degli imperi asiatici. Sono tre elementi intrecciati e dipendenti tra loro. Lo Stato pre-islamico aveva come fine ultimo la conservazione della società ed era perciò totalmente mondano, mentre l'Islam volle dare allo Stato uno scopo diverso: questo, come la società di cui è uno strumento, viene posto al servizio dell'individuo il cui dovere è di superarsi per essere degno di incarnare l'ideale di cui il Profeta è perfetto esempio. L'islam non innova però molto in termini organizzativi, anzi riprende istituzioni passate e mutua elementi da contemporanei non ancora musulmani, con la conseguenza che il nuovo Stato si modella prima sull'Impero bizantino e poi su quello persiano. Successivamente, riprenderà il ruolo predominante l'organizzazione, la necessità di ordine, giustizia, pace che verranno proclamati

condizioni necessarie affinché l'individuo raggiunga l'ideale coranico. Lo Stato si libera così dallo spirito che l'Islam voleva imporgli e ritrova la mondanità della *jahiliyyah*²¹⁹.

“Possiamo teoricamente costruire tre tipi ideali che potremmo chiamare: Stato arabo, Stato islamico e Stato asiatico. Potremmo prendere la società tribale araba, esplicitandone l'ideologia organica e attribuendo all'apparato statale la struttura che gli si addice. Potremmo allo stesso modo prendere l'etica islamica ed immaginare la società e l'organizzazione amministrative che le si conformano. Potremmo infine prendere lo Stato asiatico in quanto insieme costituzionale e dedurne l'ideologia e la società che meglio si armonizzano con esso. [...] Quel che viene chiamato Stato islamico classico è per l'appunto un tale insieme non integrato. Mai ne sono scomparsi del tutto taluni elementi dello Stato arabo, mai non ha potuto incarnarsi in esso lo spirito coranico, mai l'organizzazione asiatica vi ha perso la propria autonomia. Ideologia, utopia e struttura vi si affiancano, senza integrarsi o armonizzarsi con esso.”²²⁰ Laroui ritiene che ogni volta che si parla di Stato islamico, dal III agli inizi del XIX secolo, si fa riferimento in realtà ad un “complesso” arabo-islamo-asiatico, una sintesi effettuata a partire dai modelli ideali e che si è tuttora incapaci di datare con precisione.

Laroui riprende ora la posizione di Ibn Khaldun circa lo Stato classico. Questi, dopo aver dimostrato che il potere fondato sulla violenza è naturale, ovvero necessario all'uomo in società, aggiunge che, al fine del mantenimento della vita comunitaria, occorre che chi lo detiene possieda un metodo di azione chiamato politica (*siyasa*), che può essere religiosa o razionale, ovvero ispirata da Dio oppure risultante dalla sola ragione umana. Ibn Khaldun sostiene che il potere sia di tre generi:

- 1) potere grezzo o naturale, che sottomette gli uomini agli interessi e all'arbitrio del governo;
- 2) potere politico, che governa in base alla ragione e al fine di godere dei beni terreni;
- 3) califfato, che governa secondo la *sharia* e considera gli interessi degli uomini nell'aldilà.

²¹⁹ Laroui precisa come con questo termine si intenda sia il periodo della storia araba che ha preceduto l'avvento dell'Islam, sia qualsiasi dottrina che nega il carattere necessario della rivelazione. V. nota 12, *ivi*, p.19.

²²⁰ *Ivi*, p.20.

Lo Stato arabo-islamico, secondo Ibn Khaldun, risulta fondato sul potere naturale, nel duplice senso che quest'ultimo ne è la base storica e il sostegno continuo. Il messaggio religioso non crea il potere ma lo rafforza, in quanto questo si è già sviluppato partendo da una forza naturale preesistente; tantomeno trasforma il suo fine dato che lo scopo etico è contingente. Contrariamente da quanto sostenuto dai giuristi, egli ritiene infatti che l'ordine possa instaurarsi in una comunità politica pur senza alcun valore etico: esso può basarsi sul solo interesse, che sia di un individuo o di un intero popolo.

“L'idea essenziale di Ibn Khaldun è che le entità politiche succedutesi in terra d'Islam, dall'India fino all'Andalusia, contengono in gradi diversi i tre elementi che abbiamo distinto teoricamente: 1) il potere naturale, grezzo; 2) la politica razionale creatrice di ordine e di giustizia; 3) il califfato, ossia l'eredità di una parte dell'ispirazione profetica. Ogni singolo Stato islamico, quale che sia stato il suo livello di tirannia, ha continuato ad applicare in parte la *sharia* e ciò facendo ha conservato un certo legame, seppur tenue, con l'eredità di Muhammad, dando pure vita a un minimo di ordine [...]”²²¹ Al fine di riuscire ad applicare tale ordine occorre però che il detentore del potere sia in grado di esercitare un minimo di coercizione. Egli giunge infine ad una teoria generale dello Stato che, egli ritiene, si basa su tre elementi: forza, organizzazione e uno scopo extrapolitico. Laroui asserisce che essi oggi si potrebbero tradurre come interesse, razionalità e ideologia. Ne deriva che una politica di successo è per forza un complesso di coercizione, giustizia ed etica (ovvero di carisma, legalità, legittimità).

Laroui evidenzia come Ibn Khaldun sviluppi una conclusione implicita nella letteratura araba dedicata all'argomento: “se il califfato non è una forma statale simile alle altre, se rientra in un ordine diverso, esso si discosta allora dallo Stato islamico storico che è di conseguenza soggetto alla giurisdizione delle leggi della natura quali si esprimono nella vita sociale.”²²²

E' dunque a questo punto opportuno un accenno alle posizioni relative allo Stato classico da parte di alcune figure storiche di giuristi nel contesto islamico. Tra questi spicca Ibn Taymiyyah, vissuto tra XIII e XIV secolo in Siria e Egitto. Egli riteneva che l'essenziale in politica consiste nel fatto che lo Stato applichi scrupolosamente la Legge rivelata. Tale applicazione è necessaria perché uno Stato sia legale, ma non è sufficiente

²²¹ *Ivi*, p.23.

²²² *Ivi*, p.25.

perché sia legittimo. Infatti, oltre ad applicare la Legge, esso vorrà attuare il massimo bene, consistente nel fine perseguito dalla *Sharia* nel suo insieme, denominato *makarim al-ahlaq*, ovvero ideale etico. “Lo Stato che segue la lettera della Legge rivelata è più ordinato, più civile di quello che ha soppiantato, ma recepisce soltanto la forma del Messaggio, non conserva nella totalità l’eredità del Profeta, non è quindi un califfato, in senso proprio, cioè uno Stato successore di quello di Medina. Lo sarebbe se andasse oltre la lettera, se andasse oltre se stesso. Infatti la *sharia* mira ad innalzare l’uomo, pubblico o privato, al livello dell’ideale etico proposto dal Profeta, che si concretizza in norme che occorre precisamente astenersi dal giudicare nella loro specificità; le norme fondano la legalità dello Stato, ma quest’ultimo, se aspira al titolo di califfato, deve altresì perseguire l’ideale etico incarnato dal Profeta.”²²³ Centrale è il problema dell’ispirazione, che dipende dalla buona volontà di chi governa. Il Profeta è stato ispirato, ma la nascita di un autentico califfato nel corso dei tempi diviene sempre più utopica. Per questo si è giustificato uno “Stato della necessità”, rispondente a leggi positive e al servizio dell’uomo naturale, al fine di consentire la vita in un minimo d’ordine. Lo Stato storicamente realizzato – lontano dall’utopia del califfato – è la persona idealizzata del monarca allo stesso modo in cui il monarca è l’incarnazione dello Stato. Vi è quindi una separazione tra Stato e società. Le antitesi che esprimono tale separazione – sovrano/suddito, ordine/legge, autorità fisica/autorità morale – mantengono viva l’utopia di uno Stato che si supera in uno specifico scopo etico.

“Esiste un elemento in comune tra l’utopismo dei giuristi, l’individualismo anarchico dei filosofi e il misticismo dei *sufi* che vogliono influenzare gli uomini con l’esempio vissuto. Tutti si prefiggono una comunità di uomini che vada oltre la natura umana di modo che non esista più distinzione alcuna tra etica individuale e moralità pubblica, e che pertanto lo Stato, in quanto personificazione di questa, non abbia più ragion d’essere. [...] Questa evoluzione non è peculiare dell’Islam. Platone è stato interpretato in senso individualista mistico a partire dal momento in cui la polis è diventata un’istituzione del passato e non era più possibile postulare un’unità tra il bene dell’individuo e quello dello Stato. Quanto era vero per la società ellenistica, nata dalla conquista macedone, lo era ancor più per la società islamica dopo la dominazione

²²³ *Ivi*, p.27.

turca.”²²⁴ Laroui osserva infine come, nella vita quotidiana, la *sharia* sia diventata un insieme di regole convenzionali, scissa dal fine che le dava il suo specifico significato. Essa non si impone più all’individuo come la sua legge intima causando in lui un’incrinatura, poiché “non trova più la propria quiete nella norma pubblica diversa dalla regola del cuore. La felicità non è più nello Stato, proprietà di un uomo che ha sottomesso a se stesso la ragione per realizzare i propri desideri; essa esige ormai l’emigrazione interna, l’isolamento, la vita chiusa su se stesso.”²²⁵

L’esperienza storica, nella forma espressa dal pensiero politico, sfocia in un’antinomia tra Stato, che si edifica secondo le leggi della natura, e il valore. Con un’immagine efficace Laroui afferma che “la casa individuale, sfera di libertà, volge le spalle all’esterno che è lo spazio della sottomissione all’autorità di un padrone.”²²⁶ Tutto ciò porta Laroui, e con lui praticamente tutta la storia ed il pensiero islamico, ad affermare che lo Stato è distinto dal valore, ossia dalla religione. Eppure quando si parla di Islam si dice che esso è al contempo religione e Stato. Affermazione, questa, che risulterebbe contraddittoria anche qualora si chiamasse religione la lettera della *Sharia* (l’affermazione sarebbe infatti corretta ma non esprimerebbe un ideale islamico). Se invece si riferisce al fatto che si intende per religione l’ideale etico dell’Islam, essa risulta falsa poiché tale ideale non si è realizzato in nessun momento, in quanto inaccessibile senza ispirazione divina. “L’espressione “Stato islamico” risulta quindi contraddittoria in sé se ci atteniamo ai dati degli storici e delle analisi dei giuristi e dei filosofi quali li ha sintetizzati Ibn Khaldun. Infatti, in circostanze naturali, lo Stato è sempre la sfera dell’animalità, antecedente la *fitrah* che è l’accesso dell’uomo a un ordine superiore grazie all’ispirazione divina tramite l’Islam. In circostanze sovranaturali, quando l’uomo abbandona l’animalità, si innalza al di sopra di sé e realizza così le sue potenzialità spirituali, lo Stato può allora dirsi islamico, ma non è più naturale, non rappresenta più la necessità. Analizzati sotto il profilo dello svolgimento storico, l’Islam, esigenza etica, e lo Stato, organizzazione naturale, rientrano in due ordini diversi e non dipende affatto da noi unirli. Finché l’uomo

²²⁴ *Ivi*, p.31.

²²⁵ *Ivi*, p.32.

²²⁶ *Ivi*, p.33.

naturale resta ciò che è, l'espressione Stato islamico permane antinomia.”²²⁷ Difatti, l'Islam, in quanto cultura storica specifica, è una religione dalla quale deriva una forma di Stato, ma non si hanno prove per asserire che vi sia identità tra i due. Inoltre, afferma Laroui, l'Islam non può dar vita ad una religione dello Stato, poiché se questo divenisse una persona astratta adorata dai cittadini si tornerebbe all'idolatria. L'ideale etico islamico si sarebbe potuto realizzare, secondo Ibn Khaldun, implicando la scomparsa dello Stato in quanto tale, il che sarebbe stato possibile grazie ad un “miracolo” come quello che l'ha reso possibile durante la vita del Profeta. Questo però non si è verificato, quindi lo Stato – come si è sviluppato in Islam – è rimasto quello della forza e del dominio pur facendo della *sharia* la propria legge specifica, inoltre, pur essendo tirannico, non è teocratico come hanno affermato gli orientalisti e i seguaci della *salafiyah*²²⁸.

Paragonando Ibn Khaldun a Machiavelli, Laroui asserisce che, mentre entrambi ritengono che la religione non è fondamento dello Stato, ma che serve a rafforzarlo in alcune circostanze e che quindi ne è l' “ideologia”, il primo ritiene che lo Stato – appartenente all'ordine di natura – non potrà separarsene poiché non potrà mai essere realmente riformato nel senso etico del termine; il secondo, invece, esprime una concezione che finisce col vedere nello Stato l'incarnazione della legge morale che si impone all'individuo divenendo una regola di vita, per cui la morale tradizionale passa attraverso la mediazione dello Stato che è l'unico in grado di darle un valore. “Un'identica sociologia dello Stato si integra a due concezioni filosofiche diametralmente opposte. La legge naturale che, in Ibn Khaldun, domina lo Stato, rende velleitario qualsiasi tentativo di riformarlo e moralizzarlo, da cui nasce un realismo assoluto; la legge “spirituale” che lo anima, secondo Machiavelli, richiede un attivismo incessante che si addice perfettamente all'epoca del Rinascimento europeo e che non è contraddetto da un certo cinismo. [...] Califfato (successione del Profeta) e *mulk* (Stato patrimoniale al pari di qualsiasi Stato in questa prospettiva) sono due concetti diversi che denotano due piani vicendevolmente estranei: natura e storia da una parte, soprannaturale e extratemporalità dall'altro. [...] [Ibn Khaldun] non giudica lo Stato,

²²⁷ *Ivi*, pp.33-34.

²²⁸ “La *salafiyah* è l'interpretazione apologetica moderna del credo Islamico nei confronti della critica europea e della decadenza culturale dei musulmani; interpretazione che non concorda necessariamente con il senso immediato dell'ortodossia dei secoli scorsi.” Nota 30, *ivi*, p.34.

non perché esso rappresentava in sé l'etica, ma semplicemente perché gli è del tutto estraneo. Atteggiamento, questo, comune a tutta l'ortodossia islamica: Stato e comunità (*umma*) non si contraddicono, si ignorano completamente.”²²⁹

Lo Stato arabo attuale non deriva dall'evoluzione naturale di quello esistito in epoca classica, ma ha risentito della colonizzazione europea. Esso racchiude in sé le conseguenze di due serie di fatti: da un lato, una politica di riforma che ha sconvolto le sovrastrutture della società araba, dall'altro, il permanere di valori e comportamenti del passato nella maggior parte dell'organizzazione. E' lo Stato patrimoniale puro a dominare nel mondo arabo, in esso il sovrano possiede tutto e esige la sottomissione di tutti, l'esercito è il simbolo della sua potenza “che si batte all'interno del paese più che all'esterno, le imposte sono ammende estorte ai commercianti, artigiani e contadini; l'amministrazione serve innanzi tutto a gestire i redditi del suo tesoro e del suo dominio. Sicché lo Stato non va mai al di là del senso etimologico della parola *dawlah*, va a dire l'appropriazione esclusiva del tesoro con l'uso della forza.”²³⁰

Su questo Stato che Laroui definisce sultanale-patrimoniale, viene sperimentata una riforma attuata in due fasi. La prima, autoctona, è volta all'autorafforzamento nell'ottica di una certa fedeltà alla tradizione. La seconda, invece, di assestamento e sfruttamento – utilizzando le parole dell'autore – è dovuta agli europei, oramai padroni dell'amministrazione. L'ideologia che sottende le due fasi è la medesima:

- riformare l'esercito organizzandolo in modo europeo e assegnandogli il compito di mantenimento della pace civile e di difesa del territorio;
- creare una burocrazia moderna con lo scopo di instaurare uno Stato davvero legale;
- codificare le leggi per facilitare il compito dei burocrati;
- riformare i programmi educativi, semplificare l'insegnamento dei nuovi codici, introdurre scienze fondamentali per l'esercito – e non solo – quali matematica, meccanica, medicina;
- riformare il sistema fiscale e incrementare le entrate, estendendo la materia imponibile.

²²⁹ *Ivi*, p.36.

²³⁰ *Ivi*, p.37. In nota Laroui chiarisce i due significati della radice DWL, ovvero “uno, il godimento esclusivo dei beni pubblici, l'altro, la successione di un gruppo dopo l'altro alla guida di una data comunità”. Nota 32, *ibidem*.

Queste diverse riforme sono tra loro intrecciate e richiamano una medesima idea di Stato, ovvero quella del riformismo liberale. Infatti, “grazie alla riforma dell’esercito e della burocrazia, esso diventa un organismo astratto che personifica la legge oggettiva indipendente dai capricci del sovrano; grazie alla nuova educazione, la società si laicizza e si pone come fine ultimo la conoscenza scientifica; grazie all’incentivazione della produzione economica attraverso la politica fiscale, il comportamento degli individui si razionalizza e diventa il fondamento dell’arricchimento generalizzato.”²³¹ Questo Stato però, non ha prodotto in Islam effetti solo positivi, anzi spesso ha causato contraddizioni sociali. Infatti, si è generata una contestazione interna dato che, necessariamente doveva diminuire l’autorità di clan, corporazioni, confraternite. Ne consegue che gli Stati arabi che hanno tentato di riformarsi secondo l’ideologia liberale si sono infine disgregati e le potenze europee che ne hanno occupato i territori vi hanno applicato lo stesso programma in modo più risoluto. “Tuttavia, nella situazione coloniale, la riforma assume un significato diverso: invece di modernizzare la struttura esistente, una struttura totalmente estranea viene impiantata al di sopra della società araba. Modernizzazione, liberalizzazione e colonizzazione diventano così necessariamente sinonimi; e i risultati negativi di questo connubio storico continuano tuttora d’influire sulla politica e il comportamento degli arabi.”²³² Laroui definisce l’entità politica derivata dal riformismo del XIX secolo lo Stato del dispotismo illuminato.

Fine della politica riformista era riportare lo strumento amministrativo alla sua naturale destinazione razionale, ovvero di servizio del bene pubblico: occorreva insomma sostituire l’interesse del sovrano con quello della comunità. I “chierici” musulmani potevano scorgervi un ritorno alla politica “razionale”, per dirla con Ibn Khaldun, autore riscoperto in questa fase al fine di dare un significato politico alla nozione di giustizia (*‘adl*), intendendo lo Stato giusto come un’amministrazione in grado di incoraggiare gli individui a far produrre la terra. Si trattava di una giustificazione in sintonia con la logica del XVIII secolo europeo, basata sul liberalismo. Tuttavia in Islam, come già si è accennato, lo Stato giusto ha un fine umano e storico, ed è diverso dallo Stato dell’utopia islamica che ha un fine transtorico e non

²³¹ *Ivi*, pp.38-39.

²³² *Ivi*, pp.39-40.

può essere raggiunto senza un'ispirazione divina. Tale differenza di finalità si cristallizza intorno al ruolo della *sharia*, che, nello Stato del dispotismo illuminato, non è che un insieme di usanze mantenute per fedeltà al passato, spesso giudicata inferiore ai costumi moderni: subordinazione che rispecchia la situazione di dominio derivata dalla colonizzazione europea. Lo Stato del dispotismo illuminato è superiore allo Stato patrimoniale-sultanale, poiché razionale e al servizio del bene pubblico, ma è uno Stato dei musulmani, non uno Stato islamico. In queste condizioni appare chiaro come il riformismo non sarebbe stato in grado di raggiungere il proprio obiettivo politico-culturale, imponendo un'idea astratta, laica, utilitaristica dello Stato. Inoltre, sia la *salafyyah* che il nazionalismo – quest'ultimo contrappeso all'asservimento coloniale – videro nello Stato del dispotismo illuminato uno Stato estraneo. Restò come ideale quello del califfato, opposto ad un'entità politica fondata sull'interesse “nazionale” e il benessere mondano. Laroui ritiene che l'utopia islamica, rimasta decisamente in vita, abbia inevitabilmente svalutato la stessa idea di Stato.

Secondo i giuristi musulmani, lo Stato – organizzazione della necessità – non si può moralizzare: esso è ciò che è naturalmente, ovvero “godimento esclusivo del potere e dei suoi privilegi attraverso l'uso della forza brutale. Nei suoi confronti, l'individuo ha solo due atteggiamenti possibili: sottrarsi ad esso per dedicarsi completamente alla propria educazione liberatrice o sottometterglisi accettando di restare a livello animale. L'estremo realismo dei pensatori classici priva lo Stato di qualsiasi legittimità.”²³³ Le riforme di ispirazione liberale non hanno modificato tale atteggiamento, anzi il divario tra governanti e governati si accentua rinnovando quelle razionalizzazioni che fanno percepire lo Stato come spazio di estorsione, sfruttamento, immoralità. L'individuo arabo preferisce la comunità ristretta ad uno Stato privo di giustificazione morale. Oggi è l'insieme arabo la principale unità di riferimento e identificazione, in riferimento ad essa si concepisce il bene pubblico. Pare si tratti di una traslazione dell'utopia del califfato, in ambo i casi il fine ultimo è di essenza etica. Infatti l'organizzazione statale rimane uno strumento transitorio che deve servire a realizzare un tipo umano ritenuto l'unico degno dell'ambizione legittima degli arabi. Mentre il califfato doveva necessariamente restare un'utopia, l'unità araba deve realizzarsi. Vi è però una

²³³ *Ivi*, p.43.

contraddizione poiché ogni sforzo verso l'unità consolida l'apparato statale nell'ambito di una sovranità regionale, poiché richiede una burocrazia più numerosa, un esercito più forte, un'economia maggiormente diversificata e un'istruzione più diffusa. Parallelamente però, le dottrine più influenti negano all'apparato statale ogni possibilità di legittimazione: dal liberalismo e dal marxismo è visto come peculiare di un gruppo che persegue un interesse materiale immediato; da *salafīyyah* e unionismo è considerato come ostacolo alla realizzazione di una entità più vasta e soddisfacente dal punto di vista umano ed etico. "L'utopia unionista coesiste oggi con lo Stato regionale in modo del tutto esteriore; di qui un pensiero politico semplicemente declamatorio. Senza teoria dello Stato, gli ideologi unionisti non comprendono come l'apparato statale regionale ostacoli concretamente l'unità e di conseguenza non immaginano a quali condizioni potrebbe divenirne lo strumento. Più grave ancora è che, rifiutando inconsciamente di concettualizzarlo gli consentono di fondarsi con coscienza tranquilla sulla pura forza: questa forse è la causa della facilità con cui chiunque accetta l'arbitraggio della spada nei conflitti politici o ideologici."²³⁴

L'ideologia dell'unionismo, afferma Laroui, è decisa a realizzarsi storicamente, quindi i suoi sostenitori non hanno l'atteggiamento dei giuristi del passato che vedevano nello Stato un male necessario senza darne un giudizio. Essi cercavano di comprendere lo Stato nella sua positività: infatti la teoria dello Stato è un'esigenza dell'impegno unionista. Sarebbe dunque auspicabile una più approfondita riflessione sullo Stato finora non sufficientemente sviluppata nel pensiero arabo contemporaneo (ad avviso di Laroui, volutamente): carenza che avrebbe prodotto solo esiti negativi per la società e l'individuo arabi.

In Laroui l'esigenza di non eludere la cruciale questione dello Stato, si accompagna ad un'ampia e originale riflessione sul tema della libertà. Per quanto concerne il saggio *Islam e libertà* in cui questo tema viene particolarmente affrontato, si tralascia per il momento la parte riguardante la libertà dal punto di vista etimologico, filosofico, ideologico²³⁵ e si intende affrontare soltanto la parte che Laroui dedica alla libertà in senso politico.

²³⁴ *Ivi*, p.46.

²³⁵ Cfr. *ivi*, pp.49-63.

Stato e libertà individuale sono contraddittori nella società araba tradizionale: il loro reciproco spazio appare infatti in termini tra loro inversamente proporzionali. “La libertà politica è limitata, per non dire sconosciuta, nella struttura islamica tradizionale, ma la sfera politica, che è lungi dal confondersi con quella sociale, è anch’essa molto ristretta. L’individuo, non essendo assediato dallo Stato, può essere libero al di là della politica. Laroui si esprime poi in termini accentuatamente critici contro la logica orientalista che pretende di assimilare Stato islamico a quello liberale senza studiare le reali caratteristiche che li compongono, la realtà sociale diversa, il vissuto dell’individuo musulmano nei secoli scorsi; ritiene perciò ingenuo credere che se si utilizza un’espressione straniera, allora questa traduca una nozione necessariamente esogena²³⁶ .

La situazione muterà con le riforme del XIX secolo, con l’esperienza del colonialismo. Lo Stato riformato cercherà di prendersi più spazio a scapito della società, l’individuo non potrà più fare appello al clan per difendere i propri diritti e qui rivendicherà quel “diritto alla libertà”, legato al quale vi sarà l’adozione di una nuova terminologia il cui significato è legato al processo sociale.

La questione dello Stato – che si vede già da questa prima opera essere trattata in modo originale rispetto ai precedenti gruppi di studiosi – è approfondita da Laroui in un altro suo noto saggio che si procede ora ad esaminare.

3.2. Laroui, *L’ideologia araba contemporanea*.

Altra opera rilevante di Laroui è dunque *L’ideologia araba contemporanea*. In essa si evidenzia come in tale ideologia si possano distinguere tre modalità utili per affrontare i problemi della società moderna.

²³⁶ “Questa logica semplicistica svolge un ruolo importante nell’orientalismo e nel pensiero arabo passatista. Non appena si trova una parola straniera si parla di idea importata. Non si tratta dell’idea e della parola, ma della realtà che esse denotano. La parola può chiarire l’idea, quest’ultima spiegare la cosa, ma esse non la creano. Anche se la parola “libertà” non aveva un termine corrispondente in arabo, la sua adozione non sarebbe bastata a creare l’esigenza di libertà se essa non fosse già stata presente negli alveoli della società. L’adozione della parola “borghesia” non è responsabile della comparsa di una classe borghese nella maggior parte dei paesi del mondo!”, nota 25, *ivi*, p.65.

Una di queste è descritta con la figura del *clerc*²³⁷, ovvero un uomo di religione che mantiene l'opposizione Occidente-Oriente, Cristianesimo-Islam: egli non analizza il nemico e reputa unico rapporto possibile quello tra società e il suo Dio. Una posizione che, secondo l'autore, è vantaggiosa in quanto codifica definitivamente il problema. Infatti il *clerc*, ricercando nel dogma le fonti della forza e della debolezza delle nazioni, sente dire che l'Islam è fanatismo e superstizione, ma ciò che trova nei testi sacri è ragione e tolleranza. Parimenti sente dire che l'Occidente ha costruito la sua forza su ragione e libertà, ma storicamente vede i casi di Galileo e Bruno tra gli altri. Conseguentemente, giunge a persuadersi che l'Islam sia dalla parte della ragione, mentre il Cristianesimo da quella del fanatismo, il che gli rende ancor più difficile motivare la decadenza del primo. A questo punto il *clerc* ricorda le vicende di coloro – Al-Fârâbi e Ibn Rushd ad esempio – che volevano unire fede islamica e filosofia greca, ovvero tentarono l'elaborazione di artifici per consentire alla ragione di non diventare soltanto umile ancella della fede. Da ciò ne consegue che la debolezza islamica è dovuta all'infedeltà al messaggio divino. La vita è quindi separata dal dogma per il *clerc*: il secondo resta puro mentre la prima è vista come una rivoluzione tradita. Egli individua inoltre argomenti polemici contro la Chiesa cattolica, soprattutto negli autori illuministi; l'Europa viene vista come un regno della violenza, in cui la proprietà è precaria e la giustizia iniqua, in cui prevale l'interesse personale di uno e la schiavitù di tutti.

A questo punto nasce la figura che Laroui definisce “politico”, secondo la quale la decadenza ha origine da questa schiavitù secolare. Secondo il politico l'Islam non appoggia un modello specifico di organizzazione politica, ma è adattabile a qualsiasi regime scelto dai musulmani. Viene dichiarata non musulmana l'organizzazione dispotica del passato, mentre si apre la strada alla democrazia rappresentativa basata sull'*igma*, ovvero sul consenso democratico. Questa visione si concretizzerà in un'illusione poiché parlamento e libertà politica non hanno ridato all'Islam la potenza perduta.

Emerge ora un'ulteriore figura: si tratta di un “uomo comune”, figlio di bottegai o di contadini, appartenente alle minoranze e che finora era stato ai margini e si è formato

²³⁷ A. Laroui, *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Vicenza, 1969 (ed. orig. *L'idéologie arabe contemporaine : essai critique*, Paris, Maspero, 1967), pp. 37-41.

un'idea diversa dell'Occidente. Tale figura è chiamata da Laroui "tecnofilo"²³⁸. Egli considera l'Occidente una forza materiale raggiunta mediante il lavoro e le scienze applicate. Ne trae la conclusione che la scienza dev'essere subordinata alla tecnica e la cultura alla specializzazione. Anche qui la critica della storia islamica è messa da parte come anche il dogma, poiché questo non garantisce né forza né debolezza. Questo personaggio, uomo spesso triste e mite, è, afferma Laroui, intellettualmente un terrorista: disprezza la scienza disinteressata e rifiuta ogni dubbio e riflessione autocritica. Si muove agevolmente in un Occidente di cui conosce la lingua e la logica, mentre il *clerc* vedeva l'Occidente in modo opaco e il politico – disilluso dagli avvenimenti – tende alla demoralizzazione, il tecnofilo progetta uno Stato nuovo. Tale Stato si appoggerà al tecnofilo, ma solo per breve tempo, poiché questi in realtà non è un tecnico, e lo Stato se ne distaccherà. A questo punto riemerge la problematica della legittimazione del potere – questione prettamente occidentale²³⁹ - trasposta nelle terre dell'Islam.

Il potere umano per i musulmani è necessario ma mai legittimo poiché è negata ogni delega d'autorità da Dio agli uomini. Ma la necessità può addirittura scomparire davanti all'esigenza di una maggiore aderenza alla *sharia*, e la contestazione ha una legittimità maggiore che in altri regimi. Ne consegue che l'assenza della legittimazione di un regime politico con riferimento alla volontà divina conduce inevitabilmente ad alimentare forme di contestazione. Occorre sempre tener presente che in Islam Dio è l'unico sovrano in quanto l'uomo non può autonomamente stabilire il giusto; se si collegasse la sovranità all'*igma*, questa esprimerebbe comunque la volontà di Dio mediante il consenso dell'*umma*, che in pratica è ridotto al consenso degli *ulama*. Quindi emerge la legittimità più di un sapere che di un potere.

La legge stessa è legittimata solo dalla volontà di Dio e cerca conformità alla rivelazione. Le norme istituite – dall'epoca abbaside in avanti – ove la *sharia* era

²³⁸ *Ivi*, pp.45-47.

²³⁹ La cultura moderna della legittimità deriva dalla combinazione di diverse visioni. Quella che insiste sulla capacità dell'uomo di creare un sistema giusto attraverso la ragione (giusnaturalismo) e quella che insiste invece sulla capacità di realizzare una comunità conforme alla giustizia divina. Da quest'ultima possiamo far derivare tre modelli di legittimità: bizantino, la volontà del principe è assimilata alla volontà divina; messianico, l'uomo deve superare la realtà temporale negativa riavvicinandosi a Dio (Ginevra di Calvino-Apartheid del Sudafrica); positivista (nominalismo francescano, individualismo inglese). Cfr. B. Badie, *I due stati*, op.cit., pp. 93-96.

carente avevano carattere di necessità e non di legittimità. Ne consegue che la cultura islamica non è bloccata dall'elemento religioso nella sua innovazione: "l'elemento più delicato consiste più che altro nella facilità con cui ogni legge umana, mancando di legittimità, diventa inevitabilmente oggetto, o pretesto, di contestazione e comunque argomento di discussione politica"²⁴⁰. Mentre la contestazione in Occidente è limitata dal diritto stesso, in Islam essa è alimentata dalla legge che mette continuamente in discussione il potere. Vi è quindi una notevole distanza tra un diritto positivo giudicato necessario e una Legge legittima, distanza che alimenta le opposizioni. E' altresì vero che la mancanza di un principio di sovranità toglie alla contestazione sociale parte del suo contenuto: questa si limita a chiedere un ritorno ad un passato difficilmente definibile, non rivendica né l'esercizio del potere né propone una politica alternativa.

Ulteriore divergenza tra modernizzazione musulmana e formazione dello Stato in occidente è la distanza tra centro e periferia. Essa dipende dall'impossibilità di stabilire legami tra queste due componenti. Da un lato troviamo un'élite politica moderna che ha trovato nel progresso tecnologico e nell'evoluzione della comunità internazionale risorse per consolidare il suo potere, dall'altro una periferia sociale che attua forme di rifiuto e protesta contrapponendo ad un'élite – che appare assoggettata al potere straniero – l'autenticità e l'identità islamica. Il potere politico ha cercato di attuare meccanismi per consentire un riavvicinamento con la società – a tale scopo vennero utilizzati anche gli *ulama* e i capi di clan tradizionali vennero trasformati in capi di partito ma non ebbero il successo sperato. Le periferie sociali trassero dalla modernizzazione la possibilità di agevolare la loro strutturazione in un gruppo autonomo e gerarchico, derivando la loro forza dalla possibilità di alleanze e influssi con diverse componenti, dai notabili tradizionali, alla piccola borghesia, alle masse contadine. "Il potere ha sempre cercato di neutralizzare un clero a volte tradizionalista, a volte rivoluzionario, avvicinandosi, specialmente in Egitto agli *'ulama*, e controllandoli per renderli propri dipendenti. Un simile rapporto è però solo formale: favorisce in realtà lo sviluppo parallelo di un clero officioso, che assorbe la credibilità e la legittimità perdute dagli *'ulama* ufficiali"²⁴¹.

²⁴⁰ A. Laroui, *L'ideologia araba contemporanea*, op. cit., p. 103.

²⁴¹ *Ivi*, p.173.

Giunge qui a compimento l'analisi della posizione di Laroui sulla tematica Stato-legittimazione del potere. Da notare come siano emersi elementi, ma soprattutto una modalità di analisi, differenti rispetto a quelli dei primi due gruppi di studiosi. Si vedrà ora se anche in Abdel-Malek si riscontreranno elementi simili a quelli dell'autore marocchino.

3.3. Abdel-Malek: opere.

Abdel-Malek, come osservato in precedenza, non ha prodotto opere dedicate al tema dello Stato e della legittimazione del potere, cosicché occorre indagare nei suoi saggi in cerca di elementi utili a tale trattazione.

A tal proposito, il testo *La dialettica sociale*²⁴² dà conto della riflessione teorica di Abdel-Malek sulle scienze sociali e costituisce una proposta di rifondazione della sociologia, a partire dalle problematiche legate a sottosviluppo e imperialismo. Si tratta di una raccolta di testi elaborati nel periodo 1961-1971.

“Questa dialettica sociale si situa nella linea dello storicismo critico, rivisitato dal marxismo, autore del concetto di specificità. Essa si definisce come lo studio di una rete di interazioni all'opera nel seno di due grandi circoli – endogeno (classi e gruppi sociali), ed esogeno (nazioni, culture, civiltà) – che costituiscono il movimento mondiale nell'epoca contemporanea, e che sono entrambi ridefiniti dal processo di mondializzazione. Queste interazioni hanno per obiettivo il mantenimento, l'estensione, lo spostamento dell'egemonia, all'interno delle società come all'interno del contesto internazionale. La convergenza dei grandi movimenti di liberazione e di rivoluzione, delle rivoluzioni nazionali e sociali, con la rivoluzione scientifica e tecnologica, permette di situare questa dialettica ad un livello di progetto di civiltà, a partire dalla *dialettica delle civiltà*.”²⁴³ L'autore definisce così il suo piano teorico, inserito nella lotta contro la decadenza e la negazione dell'umanità, volto a smantellare il pensiero negativo sia a livello della teoria sociale sia a quello della prassi politica. Tra i riferimenti teorici evidenziati da Abdel-Malek si trovano la tradizione marxista nella

²⁴² A. Abdel-Malek, *La dialettica sociale*, Dedalo Libri, Bari, 1974.

²⁴³ *Ivi*, pp.31-32.

variante di Gramsci per l'Occidente e Mao Tse-Tung per l'Oriente; più in generale vi è il riferimento ad autori in cui egli individua una filiazione storicistico-critica: Sun Tzu, Ibn Khaldun, Hegel, Needham, Lefebvre.

Si tratta di un progetto che egli rivolge a gruppi socio-politici che ne formulano esplicitamente la domanda sociale e che si sforzano di promuovere un piano politico nazionale in termini di civiltà, attraverso la prassi rivoluzionaria.

Questo saggio avrebbe dovuto essere seguito da un insieme di volumi volti ad elaborare due obiettivi: una teoria della specificità e una teoria del potere, nello sforzo di una sintesi tra civiltà e rivoluzione. Egli asserisce che tale progetto è stato possibile sia per la sua familiarità con l'azione politica, e contemporaneamente col mondo delle idee, sia grazie alla sua conoscenza "viva" della classe politica d'Oriente e d'Occidente. E' infatti in questa situazione di lotta e difficoltà che si colloca il lavoro degli intellettuali organici, la cui utilità si misura sul terreno del mondo reale.

Nel saggio che esamina il problema delle interrelazioni tra l'Islam - in quanto religione universale e ideologia - e la trasformazione sociale dei paesi musulmani durante il periodo storico della nascita del capitalismo (ed i cui obiettivi più ampi sono l'analisi sociologica e comparativa dell'ascesa del capitalismo in Oriente e Occidente, nonché l'elaborazione di una metodologia dell'insieme del campo delle scienze dell'uomo e della filosofia sociale centrata sui problemi delle interrelazioni tra ideologia e società) individuiamo alcuni utili riferimenti.

Rifacendosi all'opera di Maxime Rodinson²⁴⁴, l'autore ritiene che "se lo sviluppo capitalistico ha impegnato tanto tempo a fare al sua comparsa in paesi in cui l'Islam era la religione dominante o maggioritaria, questo era dovuto, si diceva, alle qualità e ai vizi specifici inerenti a questa religione particolare, a questa ideologia particolare: l'*homo islamicus* forniva una spiegazione semplice, "corrente", razionale e accettabile alla mentalità dell'Occidente coloniale."²⁴⁵ Detto altrimenti, egli si chiede cosa possa esservi di vero nelle tesi di Weber, secondo le quali lo spirito collettivo europeo si caratterizza per un maggiore livello di razionalità, una razionalità che prende la forma dello Stato razionale fondato su un apparato specializzato di funzionari pubblici, su un corpo giuridico di tipo formalista. Inoltre, solo in Europa appaiono ridotti al minimo i tre

²⁴⁴ Cfr. M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Editions du Seuil, Paris, 1966.

²⁴⁵ *Ivi*, p.103.

nemici dello sviluppo capitalistico, ovvero l'orientamento magico del pensiero, gli interessi materiali specifici, un'ideologia tradizionalista basata su etica o religione.

Oltre questa osservazione, si individuano ulteriori elementi di interesse nel saggio *Esercito e società in Egitto 1952-1967*²⁴⁶, ove lo studioso egiziano si occupa in modo peculiare di quella che egli definisce la rivoluzione egiziana e, attraverso questo percorso, giunge a formulazioni – riguardanti il nucleo centrale della crisi che ha colpito la “rivoluzione nazionale egiziana” ostacolandone lo sviluppo – cui è riconducibile la questione dello Stato e della legittimazione del potere:

“1) Non è possibile costruire uno stato moderno senza una “classe dirigente” nel senso gramsciano del termine: proprio quella classe che il regime militare si è adoperato a eliminare dal 1952 in poi.

2) Non è possibile iniziare una rivoluzione socialista e costruire uno stato popolare senza i socialisti, senza la mobilitazione delle masse popolari delle città e delle campagne dirette dagli intellettuali rivoluzionari, appoggiandosi invece a un apparato tutto dedito alla lotta contro la sinistra e, per ciò stesso, permeabile a tutte le influenze.”²⁴⁷

Egli sottolinea il carattere a suo giudizio erroneo delle tesi che spiegano tutto in base al carattere arretrato e sottosviluppato di economia, società, tecnologia.²⁴⁸

Questo testo si basa sulla specificità dell'esperienza militare in Egitto, del cammino che esso ha seguito dal 1952 per conseguire l'indipendenza ed entrare nella modernità. Qui il tutto converge verso la strutturazione, ristrutturazione dello stato nazionale, il recupero della nazione. Abdel-Malek evidenzia come non si tratta di respingere l'esterno, l'altro da sé, ma di affermare la propria essenza nazionale, un tentativo “nazionalitario” inteso come processo di edificazione autonoma e autentica, come riconquista della propria identità. Abdel-Malek esamina la società militare in Egitto dal

²⁴⁶ A. Abdel-Malek, *Esercito e società in Egitto: 1952-1967*, Einaudi Editore, Torino, 1967 (ed. orig. *Egypte, société militaire*, Editions du Seuil, Paris, 1962). Gli strumenti e le fonti utilizzati da Abdel-Malek per l'elaborazione di questo saggio sono stati diversi. Anzitutto una partecipazione diretta all'elaborazione teorica e all'azione pratica dell'ala democratica e progressista del movimento egiziano di liberazione nazionale dal 1940 al 1959, soprattutto in campo culturale. Da qui è derivata una familiarità diretta coi valori egiziani su cui l'autore ha cercato di fondare la ricerca. Egli ha inoltre potuto accedere ai documenti ufficiali egiziani e, infine, ha studiato lavori stranieri, soprattutto inglesi e francesi.

²⁴⁷ *Ivi*, p.xiii.

²⁴⁸ Cfr. A. Abdel-Malek, *La problematica del socialismo nel mondo arabo*, in “Nuovi argomenti”, nn.61-66, 1963-64, pp.141-83.

1952 al 1962, sul piano di una duplice analisi, quello dell'infrastruttura economica-sociale e della sovrastruttura, sua espressione ideologica. Tale lavoro dovrebbe consentire di ricollocare l'esperienza egiziana nella gamma delle espressioni proprie al mondo coloniale nella fase di riconquista della propria esistenza.

Abdel-Malek affronta dunque la tematica Stato-legittimazione del potere connettendola strettamente alla storia contemporanea dei Paesi arabo-islamici (e quindi con uno sguardo particolarmente attento al loro rapporto con l'Occidente). In lui come in Laroui, la concezione dello Stato ha delle peculiarità che si andranno ad evidenziare nel paragrafo successivo.

3.4. Elementi significativi Gruppo 3.

E' emerso chiaramente dall'analisi dei saggi di Laroui e Abdel-Malek, come già anticipato, come sia lo studioso marocchino a fornire una prospettiva maggiormente completa e complessa sulla questione ivi esaminata.

In particolare, Laroui si sofferma sul problema della genesi naturale dell'autorità politica e del rapporto di questa col potere. Interessante il suo richiamarsi a Ibn Khaldun nel riscontrare la successione di tre regimi nella storia arabo-islamica, ovvero califfato, regime razionale giusto e regime razionale dispotico. A partire da questa distinzione egli individua le tre caratteristiche dello Stato arabo-islamico, ovvero esso è arabo (stato mondano apparso già nella società beduina tribale), islamico (Stato con scopo extra-mondano: qui il rimando esplicito è al califfato), asiatico (Stato con organizzazione centralizzata ma che non abbandona l'ideale coranico: caratteristica che ingloba i due regimi razionali). Al di là delle ulteriori analisi specifiche effettuate da Laroui lungo il suo percorso è interessante sottolineare un primo aspetto importante: esiste uno Stato che può essere detto arabo-islamico. Tale tipologia di Stato non è invece considerata dagli autori dei primi due gruppi, nei quali troviamo la tendenza – più o meno diretta – ad affermare che lo Stato è approdato in Islam soltanto con gli influssi occidentali e quindi come una “sovrastruttura” connotata in termini esogeni. Proseguendo nella disamina dell'opera di Laroui, è interessante notare come tale Stato comprenda elementi di ideologia e di utopia: lo scopo del governare è in ultima istanza

extrapolitico. Tre infatti le componenti necessarie ad una politica di successo: la coercizione (carisma), la giustizia (legalità), l'etica (legittimità). E' quest'ultima – il rimando all'ambito etico e quindi religioso – a legittimare l'autorità politica. Fondamentale è, in chi governa, l'ispirazione. Questo, almeno, in una prospettiva ideale. Di fatto l'esperienza storica mostrerà uno Stato che prenderà le distanze dal valore. Laroui evidenzia infatti questo perpetuarsi di un'antinomia tra Stato (espressione delle leggi di natura e quindi della sfera dell'animalità) e valore (espressione della religione): sarebbe dunque contraddittorio parlare di Stato islamico. Uno Stato islamico, in quest'ottica, potrebbe esistere soltanto se l'uomo uscisse dall'animalità, ma ciò potrebbe accadere solo in circostanze soprannaturali. Quindi, storicamente, l'ideale etico espresso dall'Islam è diverso dallo Stato inteso come organizzazione naturale. Questa una prima parte dell'analisi di Laroui sullo Stato islamico.

Una seconda parte si occupa invece di una variante dello Stato arabo-islamico legata alla colonizzazione europea. Infatti, lo Stato arabo attuale ha risentito dell'impatto colonizzatore e Laroui vede ora in essere uno "Stato del dispotismo illuminato", il cui fine è il bene pubblico, ma che si distanzia dall'Islam. In tal modo l'Islam – o meglio l'utopia islamica – contribuisce a minare l'autorità di tale Stato. E' a tal proposito fondamentale ricordare che nella religione islamica non è prevista una delega di potere da Dio all'uomo, il che ha evidentemente dirette implicazioni con il problema della legittimazione del potere e i conseguenti movimenti contestatari. Oltre a quest'aspetto, altro motivo di "delegittimazione" del potere detenuto dallo Stato risiede nei complessi rapporti tra centro e periferia. A questo punto Laroui si potrebbe connettere a Badie nell'osservazione che uno Stato imposto da un'élite difficilmente riesce ad attecchire su una società che lo ritiene un elemento assente. Anzi, questa situazione sarebbe appunto fonte di contestazioni continue non avendo il potere statale un'autorità legittimamente riconosciuta dalla società civile.

Laroui conduce quindi ad ammettere l'esistenza di uno Stato arabo-islamico e a riconoscere poi l'influsso dell'Occidente colonizzatore su tale istituzione, che si trova estraniata e delegittimata nella società arabo-islamica.

Abdel-Malek si collega a questa tesi asserendo che la crisi dello Stato e della legittimazione del potere è strettamente connessa all'assenza di una classe dirigente forte, ma anche alla mobilitazione delle masse che non trovano alcun elemento di

appartenenza in questa forma di governo. Egli ritiene quindi necessario promuovere forme di identificazione nazionale, una rinascita dello spirito nazionale, che asserisce essere indispensabile per “ricostruire” uno Stato nazionale (svincolato dall’ombra occidentale). Trattando inoltre di sviluppo e sottosviluppo, Abdel-Malek aggiunge un elemento interessante: il capitalismo e la modernizzazione non avrebbero attecchito nei paesi arabo-islamici a causa dell’ “ideologia religiosa” ivi presente. Sarebbe quindi in parte colpa dell’*homo islamicus* se il suo mondo non si è sviluppato. E qui troviamo forse un punto di congiunzione con le tesi di Lewis sulle responsabilità dell’Islam nei ritardi di sviluppo del mondo islamico, seppur formulate da Abdel-Malek in modo meno deciso.

Laroui e Abdel-Malek forniscono dunque un quadro della problematica Stato-legittimazione del potere che si distanzia dagli altri due gruppi di studiosi già analizzati. In particolare, essi conducono il lettore occidentale ad ammettere l’esistenza di uno Stato arabo-islamico già agli albori dell’Islam, e soltanto dopo a riflettere sull’influenza dell’Occidente su tale istituzione. A questo punto, lo Stato non è più solo “Etat importé” e l’identità religione-politica non è posta in modo così indiscutibile come sembrava essere dalla lettura di Lewis o Ajami.

L’analisi di Laroui e Abdel-Malek conduce ad ammettere maggiore complessità nello sviluppo delle istituzioni politiche islamiche. Si vedrà ora se sulla stessa linea di pensiero procederanno gli autori del quarto e ultimo gruppo.

4. ANALISI GRUPPO 4: HANAFI-QUTB.

Si procede ora con l'analisi del quarto e ultimo gruppo relativamente alla tematica Stato-legittimazione del potere, oggetto di questa prima parte. I due autori ivi esaminati appartengono interamente alla cultura arabo-islamica, sia come provenienza che come metodologia di studio. Sia Hanafi che Qutb hanno effettuato viaggi in Occidente – Hanafi vive tra l'altro tra Parigi e Il Cairo – ma non sono intellettuali “immigrati” come Laroui e Abdel-Malek. Si vedrà tra l'altro come si distanzieranno da questi ultimi nelle loro trattazioni. Al fine di individuare elementi utili alla presente ricerca, si procede ora all'esame di alcune loro opere che, successivamente, saranno poste a confronto.

4.1. Hanafi: *Islam in the modern world. Vol. 1.*

Si inizia dunque con l'esame del testo di Hanafi *Islam in the modern World*, suddiviso in due volumi, il primo *Religion, Ideology and Development* e il secondo *Tradition, Revolution and Culture*, raccoglie diversi scritti relativi al periodo 1978-1994. In questa parte ci si occuperà del primo volume, dove – in alcuni saggi – Hanafi affronta il problema del rapporto tra religione, morale e società.

In particolare, Hanafi definisce la moralità in Islam come ontologia, ovvero come l'Essere stesso in movimento, non come conoscenza di ciò che è bene e ciò che è male. La conoscenza è data dalla rivelazione. La moralità che emerge dal *Tawhid*²⁴⁹ non è solo teoretica, etimologicamente significa vedere, attestare, denunciare nella Shahada (professione di fede). Ovvero, “the first article of faith in Islam is to be aware of what is going on in the society and to take stand on the major issues of the time. It requires a denouncement of the distance between the ideal and the real, between Islamic law and its application in society. The first act of a Muslim in society is to negate, to oppose, and to reject. [...] Therefore Islam means activism, political as well as social. It is the

²⁴⁹ Il *tawhid* (termine che in arabo significa “unicità”) è il principio su cui si basa, nella religione islamica, il concetto dell'unicità e dell'unità di Dio. Esso trova espressione nel primo pilastro dell'Islam, ovvero la *shahada*, in cui si proclama l'unicità di Allah.

duty of every Muslim knowing Islamic law ‘to order the good and to prevent the evil’. Every Muslim is responsible not only for himself but also for the others, his family, and his society and for the whole world. [...] The role of Islamic government as Ibn Taymiya says is Hisba, that means the supervision of the application of Islamic law. The jurists have the power to destitute the head of the State once he fails in the application of Islamic law. Ontology in Islam finds its final accomplishment in political opposition.”²⁵⁰

Hanafi evidenzia come la morale islamica non sia distante dal mondo, ma anzi si adopera per cambiarlo: l’Islam non è una religione di negazione ma di affermazione, il cui fine ultimo è la società. Ogni aspetto di questa religione ha caratteristiche sociali e promuove la formazione di una società senza classi, data dall’unità della umma. “An Islamic economy is a non-profit economy that is why usury is prohibited. Political system in Islam is also based on the same ethical norms. Tawhid is equal to freedom after the liberation of human consciousness from all the yokes of pseudo-gods. Freedom requires a political system based on free choice for all.”²⁵¹ Inoltre, la morale non è solo una manifestazione del *Tawhid* ma riguarda le leggi nella storia. Il progresso storico è condizionato dal progresso morale e quindi la regressione storica è legata ad una regressione morale. Hanafi ritiene che le nazioni scompaiano poiché non seguono una legge morale e viceversa. “Progress and regression in history are tied to human action, individual as well as mass action. Action is a manifestation of the Universal principle in the good deed. This is the vocation of man on earth, to fulfil the moral law and to secure its realization in the world. And this is history.”²⁵² Infine, la morale in Islam è basata sull’affermazione dell’identità islamica in ambito individuale, sociale, storico. Se tale identità è negata o oppressa, si genera un’ “esplosione”, motivata – tra gli altri – dall’Imperialismo che ha implicato relazioni ineguali e dominazione culturale e economica. “Westernization became a necessary consequence of imperial domination. Tawhid is the assertion of self-identity and the rejection of all kinds of occultation and cultural alienation. In such situation Tawhid explodes and generates sweeping mass-

²⁵⁰ H. Hanafi, *Islam in the modern World. Vol. 1. Religion, Ideology and Development*, The Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1995, p.475.

²⁵¹ *Ivi*, p.478.

²⁵² *Ivi*, p.480.

energy as it occurred in the Islamic revolution in Iran [...].”²⁵³ Altra causa di tale esplosione è individuata da Hanafi nel Sionismo, che affermerebbe uno stato esclusivamente etnico al centro dell’umma. Altro fattore di esplosione dell’identità islamica è il capitalismo, che genera disparità economiche. Ultimo fattore è chiamato da Hanafi “Reaction”. “Unfortunately these obstructions of Tawhid came from the West to the Muslim World. No wonder if the Muslim World explodes nowadays. Tawhid is “dynamo” which works in its proper time according to the amount of pressures on Islamic identity. The glorious Western Culture in the last five centuries may have been just to itself but surely it has been unjust to the non-Western World. Resurgent Islam may bring certain justice to the non-Western World and tells the story of mankind in a more equitable way.”²⁵⁴

Ecco dunque come Hanafi ha connesso religione-morale-società, rapportandole poi al rapporto Oriente-Occidente. Relativamente alla società, è utile notare il legame col marxismo che si coglie nella “società senza classi” che l’Islam deve promuovere. Interessante anche il legame con la questione identitaria (già riscontrato negli autori del terzo gruppo, ma presente, seppur in modo più lieve, anche negli altri gruppi). Si procede ora all’esame di altri saggi di Hanafi relativi alla problematica in oggetto.

4.2. Hanafi: *Islam in the modern Word. Vol. 2.*

Proseguendo dunque nell’esame della tematica Stato-legittimazione del potere, si tratterà ora di un’analisi effettuata da Hanafi relativamente al processo di decolonizzazione e di costruzione dello Stato post-coloniale. Da rilevare, a tal proposito, che gli identifica il ventesimo secolo come secolo del Terzo Mondo e della decolonizzazione, che segnò anzitutto la fine di occupazioni militari e di lotte nazionali per mano di fronti di liberazione nazionali, oppure mediante pacifici accordi.

Durante questa era di liberazione nazionale fu semplice mobilitare l’intera nazione per una lotta militare diretta contro i poteri coloniali, nel nome della quale si annullarono le diversità di ogni sorta. Una volta sconfitto il colonialismo iniziò la

²⁵³ *Ivi*, p.481.

²⁵⁴ *Ivi*, p.482.

formazione di uno Stato post-coloniale, percorso durante il quale riemersero le contraddizioni interne, “the challenge was not only to define one’s self negatively against the other, namely the colonial power, but to define one’s self positively, namely the reconstruction of the self and of the newly decolonized society.”²⁵⁵

Inoltre, dato che il processo di decolonizzazione fu guidato dalle classi medie, queste furono le prime ad acquisire un ruolo primario nella formazione di tale Stato; il loro sistema di valori è composto da diversi elementi, tra cui ristabilire legge e ordine, favorire la mobilità sociale, liberalismo economico seppur con slogan socialisti, l’identificazione dell’interesse della classe media con quello dell’intera nazione, pragmatismo senza una convinta adesione ad un’ideologia politica particolare, etc.

Fino a che il nucleo fondante dello Stato post-coloniale fu composto da persone educate in Occidente, la sua formazione venne effettuata seguendo il modello occidentale, mentre i tratti collegati alla decolonizzazione vennero simboleggiati dall’inno nazionale, la bandiera, l’esercito nazionale, la costituzione, i media e altri simili fattori.

Centrale sarebbe stato il ruolo del nuovo Stato relativamente allo sviluppo, concepito come crescita economica: infatti la modernizzazione divenne un processo attuato dalla burocrazia statale senza la partecipazione delle masse. Col peggiorare della situazione economica aumentò però la richiesta di aiuti stranieri, andò così generandosi una nuova forma di dipendenza. In questa situazione la “mass-culture” venne totalmente ignorata, simboleggiando un sistema di valori tradizionale che forniva alle popolazioni motivazioni per agire ed elaborare le proprie visioni del mondo, ma che non rivestiva alcuna utilità nei processi attuali.

Dopo il fallimento del processo di modernizzazione così concepito, la mass-culture reagì come movimento conservatore contro il progressismo secolare. “Since the political authority came from a historical legality, namely the leadership of the process of decolonization, and given the actual increase dependency on the previous colonial powers, the political authority felt threatened from inside, secured from outside. Several measures of oppressions were taken in order to secure the political regime and to tie mass-control. As far as oppression increases, fundamentalism would challenge the very source of political power of the ruling elite and presents a substitute theory-source

²⁵⁵ H. Hanafi, *Islam in the modern Word. Vol. II. Tradition, Revolution and Culture*, op. cit., p.501.

namely the rule of the Divine Law.”²⁵⁶ Tale situazione sarebbe stata accentuata dall’isolamento in cui i regimi politici avevano posto le popolazioni nei precedenti decenni.

Hanafi individua negli anni Settanta e Ottanta un periodo di ri-colonizzazione, dovuta all’acuirsi della dipendenza economica che ha portato le società post-coloniali a ri-colonizzarsi: le nazioni decolonizzate furono usate come vasti mercati e fonti di lavoro a poco prezzo; l’economia nazionale venne assorbita nel capitale internazionale e nelle corporazioni multinazionali; oltre a questo, si aggiunga una dipendenza anche per ciò che concerne gli approvvigionamenti alimentari.

La decolonizzazione non andò, poi, di pari passo con una liberazione culturale, la formazione dello Stato post-coloniale venne effettuata in modo formale senza una vera partecipazione delle masse. Finché la sovrastruttura è imposta dalla burocrazia e l’infrastruttura è propria della mass-culture e delle tradizioni popolari, l’infrastruttura emerge dalla morte della coscienza di massa che soccombe all’imposizione della sovrastruttura, il che genererà poi una contro-rivoluzione che muoverà dal basso.

A proposito della mass-culture, che reputa estremamente importante, Hanafi evidenzia come sia ambigua ed abbia in sé due opposte tendenze, “since mass-culture is the production of societies in history, it expresses the class-structure: Mass-culture representing the ruling elite and oppressed culture representing through the ruled majority.”²⁵⁷ La sfida consisterà nel riunire queste due opposte ideologie, l’ideologia del potere e l’ideologia della rassegnazione – sempre che sia possibile trasferire la prima dall’élite alle masse e trasformare la seconda in ideologia di rivolta e di opposizione. La conclusione di Hanafi è che ciò avverrà potrà ripartire una ristrutturazione della mass-culture e potrà iniziare una liberazione culturale: soltanto una decolonizzazione basata sulla “culture liberation” sarà completa e quindi permanente.

Hanafi ritiene dunque che sia necessario un recupero della “cultura tradizionale” per una reale “liberazione culturale” e, si può evincere, anche per il costruirsi di istituzioni politiche esogene (e quindi efficienti e riconosciute). Occorre ora vedere se in Qutb siano rintracciabili questa o altre posizioni sulla questione dello Stato.

²⁵⁶ *Ivi*, pp.502-503.

²⁵⁷ *Ivi*, p.505.

4.3. Qutb: opere.

Qutb scrive diversi decenni prima di Hanafi, nonostante questo si intende porli a confronto. A tal fine, si cercherà ora di individuare nelle opere di Qutb alcuni aspetti utili alla presente tematica, esaminando la parte del suo pensiero relativa alla comunità, alla libertà, nonché al ruolo della *sharia* e del governo in Islam.

Qutb riteneva che scopo finale del jihad fosse stabilire una società islamica, ma in questa visione non sono presenti ideali nuovi, si tratta invece di un restaurare l'intento originario di Dio. La società islamica dovrà essere un ripristino di due società nella storia, ovvero la prima comunità islamica, corrispondente alla generazione vissuta sotto Muhammad, e la prima comunità umana costituita da Adamo, Eva e la loro prole. Infatti Qutb evidenzia come nello stesso Corano sia indicato che l'umanità iniziò come singola comunità con credenze simili e il medesimo codice. Questa prima comunità umana è importante poiché mostra come tutti gli esseri umani abbiano le medesime origini e siano accomunati dalla credenza nella sovranità di Dio. Questi, comprendendo la natura umana e la diversità che si sarebbe poi creata nelle opinioni umane, inviò i profeti per ristabilire la verità e consentire di discernere tra questa e l'errore. Il mezzo tramite cui i profeti possono fare ciò è il Libro, intendendo con questo tutte le rivelazioni di Dio dalla creazione alla prima comunità. Conseguentemente vengono riconosciuti tutti i profeti

Tuttavia, le comunità hanno rifiutato gli insegnamenti dei profeti e del Libro, restando nella *jahiliyyah*. Qutb vede nella società islamica la restaurazione della Comunità originaria, unificata dalla legge divina prima della creazione della *jahiliyyah*²⁵⁸. Inoltre, egli ritiene che la società islamica ideale sarebbe un ripristino dell'unica generazione che seguì soltanto il Corano come propria guida, ovvero la generazione dei primi musulmani e della loro comunità, che ha raggiunto l'eccellenza²⁵⁹.

Questi devono essere emulati per tre motivi: anzitutto hanno seguito il Corano come loro unica guida; in secondo luogo, hanno dedotto il loro intero sistema di vita, sia come individui che come membri di una comunità, dal Corano; infine, essendo a conoscenza

²⁵⁸ Cfr. S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, The Islamic Foundation & Islamonline.net, Printed in Great Britain by Antony Rowe Ltd, Chippenham, Wiltshire, 2003, 2a ed. (1a ed. 1999), vol. 1, pp.312-314.

²⁵⁹ Cfr. S. Qutb, *Milestones*, The Mother Mosque Foundation, United States of America, p.11.

delle altre civiltà e religioni, quindi non essendo nell'ignoranza, hanno consapevolmente scelto il Corano come veramente proveniente da Dio. In seguito, altre società islamiche hanno posto al centro il Corano, ma Qutb ritiene non abbiano seguito l'esempio dei primi musulmani: "This generation drank solely from this spring and thus attained a inique distinction in history. In later times, other sources mingled with it. Other sources used by later generations included Greek philosophy and logic, ancient Persian legends and ideas, Jewish scriptures and traditions, Christian theology, and in addition to these, fragments of other religions and civilizations. These mingled with the commentaries on the Qur'an and with scholastic theology, with jurisprudence and its principles. Later generations after this generation were brought up and trained with this mixed source, and hence the like of this generation was never witnessed again."²⁶⁰

E' interessante notare come Qutb nelle sue critiche si riferisca anche alla giurisprudenza e alla teologia islamica. Egli auspica un ritorno "puro" al testo sacro e teme gli effetti della giurisprudenza sui musulmani, poiché corrotta da idee non islamiche. L'impressione è che egli tema che questa abbia causato la dispersione nella umma. D'altronde, nella sua società ideale, tutti i musulmani sarebbero unificati sotto le leggi derivanti da Corano e Sunna, quest'ultima utilizzabile poiché reputata un'estensione pratica degli insegnamenti spirituali del Corano. Le varie scuole relative alla legge islamica sono dunque viste come corrotte da idee non islamiche già dalla loro stessa formazione, Qutb – a riprova di questo – non aderirà mai a nessuna di esse, il che potrebbe significare che egli voglia, nella società ideale, che la legge islamica derivi direttamente dal Corano, senza alcuna mediazione, una pura conoscenza che la società "derive [its] concepts of life, and [its] principles of government, politics, economics and all other aspects of life."²⁶¹

Scopo evidente di Qutb era creare un unico movimento islamico che, in tal modo, avesse maggiori chances di successo, il che potrebbe averlo reso titubante nell'espone elementi che avrebbero potuto creare disunione. Questo aspetto ha probabilmente fatto sì che Qutb abbia esitato nell'enunciare il suo punto di vista circa la giurisprudenza islamica, che infatti non risulta chiaro.

²⁶⁰ *Ivi*, p.13.

²⁶¹ *Ivi*, p.16.

La seconda importante caratteristica della prima generazione di musulmani consiste nel fatto che hanno reputato il Corano come un libro di “istruzioni”. Mentre la Bibbia è considerata dai cristiani come strumento di autoesame, fonte di riflessione, ma non una guida per la vita pratica, il Corano – grazie anche alla sua graduale rivelazione – è stato concepito per rispondere a quesiti di natura pratica, per essere una guida in senso letterale nelle azioni individuali e sociali. Nel Corano si ritrova ciò che il Creatore ha prescritto per l’individuo e il gruppo. La rivelazione graduale è inoltre significativa perché ogni parte appare direttamente collegata con i bisogni correnti della comunità musulmana. Quindi, la rivelazione era applicata nella pratica in modo letterale, secondo uno spirito che la nuova società islamica dovrebbe ristabilire.

I primi musulmani si staccarono quindi da ogni forma di Islam puramente teorica e abbandonarono la *jahiliyyah*, non mescolando l’uno con l’altra nell’agire pratico: “no pressure from the jahili society could have any effect on [their] firm resolve.”²⁶² Qutb evidenzia in modo particolare quest’aspetto in *Milestones*, poiché riteneva che la maggior parte dei musulmani del suo tempo stesse compromettendo proprio con la *jahiliyyah* lo spirito e le idee dell’Islam. “Today too we are surrounded by jahiliyyah. Its nature is the same as during the first period of Islam, and it is perhaps a little more deeply entrenched. Our whole environment, people’s beliefs and ideas, habits and arts, rules and laws is jahiliyyah, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy, and Islamic thought are also constructs of jahiliyyah! This is why the true Islamic values never enter our hearts, why our minds are never illuminated by Islamic concepts, and why no group of people arises among us equal to the caliber of the first generation of Islam.”²⁶³ Qutb chiede quindi all’Islam moderno di rifiutare ogni contatto alle società della *jahiliyyah*, soprattutto all’Occidente. Ne consegue che la società islamica deve aver inizio e fine nel Corano, senza intromissioni e ibridazioni. Le richieste ed i desideri delle “jahili nations” non dovrebbero influire in alcun modo sulla società islamica, il che potrebbe però portare a conflitti violenti. La verità (Islam) perde la sua superiorità nel momento in cui acquisisce elementi della falsità (*jahiliyyah*). Ogni membro della società islamica vive nella propria fede e per la propria fede, al contrario di società fondate su nazionalismo,

²⁶² *Ivi*, p.15.

²⁶³ *Ibidem*.

materialismo ed altri fattori che, nell'ottica di Qutb, basano se stesse su attributi che gli uomini hanno in comune con gli animali. Ovvero non sulla fede. Il credere è invece attributo specifico dell'uomo. La società islamica vivrebbe così in uno stato di autentica libertà, abolirebbe lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e distruggerebbe le barriere tra uomo e Dio. Mentre vivere secondo le richieste dell'altra legge artificiale non consente la comprensione di Dio e la sua completa adorazione.

Qutb ha una visione molto diversa della libertà rispetto all'Occidente. Egli ritiene che la libertà deve iniziare con la libertà spirituale, quindi tutte le persone nella società islamica devono essere libere di scegliere la loro fede. Una volta effettuata tale scelta devono vivere sotto i precetti della sharia, che detiene anche il governo della società.

Nella visione di Qutb, la morale obbliga la scelta della fede islamica; coloro che non la scelgono sono liberi di farlo, ma devono comunque vivere sotto i dettami della legge islamica, poiché non sono autorizzati a disobbedire. Quindi anche se gli uomini possono scegliere di non aderire all'Islam, la Comunità dei credenti è obbligata a guidarli verso l'Islam. La differenza tra credenti e non credenti è che i secondo asserviscono loro stessi in nome della libera volontà, mentre i musulmani usano la loro libertà per servire Dio. Inoltre, i non credenti potrebbero praticare la loro fede privatamente, senza mostrare segni che andrebbero a intaccare la spiritualità pura della comunità islamica, potrebbero ad esempio bere vino, ma nel chiuso delle loro case, tuttavia, in presenza di un musulmano, devono astenersi altrimenti infrangerebbero lo spirito dell'Islam, poiché non esistono barriere tra l'ambiente esterno e l'anima musulmana. Inoltre, Qutb ritiene che la società islamica elimini disuguaglianze e barriere, infatti nel Corano la Surah 4 afferma che "People are all as equal as the teeth of a comb."²⁶⁴ L'Islam prevede dunque una sostanziale uguaglianza tra gli esseri umani, senza classi e differenze di razza. Anche uomini e donne sono uguali, nel trattamento delle donne vengono solo prese in considerazione le differenze fisiche e di ruolo sociale²⁶⁵, ma non si tratta di sessismo come si sostiene in Occidente, ove invece, rileva criticamente Qutb, le eguaglianze vengono poste soltanto su basi economiche.

²⁶⁴ S. Qutb, *Social Justice in Islam*, Islamic Publications International, New York, 2000 (ed. orig. *Al-Adalah al-ijtima'iyah fi'l-Islam*, published by Maktabat Misr, Cairo, n.d.), p.71.

²⁶⁵ *Ivi*, pp.73-79.

Egli inoltre crede esista una mutua responsabilità su molteplici livelli. Anzitutto, la responsabilità individuale della propria anima e del condurre tutte le proprie azioni nella fede; in secondo luogo, la responsabilità verso la famiglia, l'unità più importante della società che ne funge inoltre da modello; in terzo luogo, verso la società stessa di cui dovrebbe salvaguardare il benessere. Società e individuo sono reciprocamente responsabili, Qutb afferma che "if any individual pass the night hungry, the blame attaches to the community because it did not bestir itself to feed him."²⁶⁶ Ne consegue che tutta la comunità è responsabile per la risoluzione di ogni problema, ma Qutb è poco chiaro nel definire quali di queste questioni sono risolte dal governo e quali da gruppi di credenti, parrebbe che il governo intervenga solo dove gli individui non possono risolvere da soli il problema. In ogni caso vengono applicate letteralmente le indicazioni del Corano (egli stesso comunque indica alcune leggi ivi descritte per le quali è difficile individuare colpevoli e punizioni, come le regole che regolamentano i saluti o le derisioni)²⁶⁷.

Relativamente al governo islamico, Qutb non fornisce un programma completo, ma indicazioni per aiutarne la strutturazione. La prima di queste indicazioni è che il governo islamico è la regola di Dio, l'uomo non ha alcuna sovranità, contrariamente ai governi cristiani che considerano i re i veri governatori addirittura ordinati da Dio. Deriva da qui l'idea che il governo islamico inizi e termini con la seguente responsabilità: "If he upholds the law and sees that religious duties are observed, then he has reached the limit of his powers."²⁶⁸ Qutb sostiene quindi che i governanti non debbano avere privilegi, debbano comportarsi rettamente e, se la legge non è chiaramente già definita nel Corano, debbono consultarsi con la comunità per stabilirla. Qutb non chiarisce le modalità di tale consultazione, che procede in base alle *ijtihad*, ovvero "“No one is allowed to devise a law on his own and then claim that it accords with the Shari’ah...a sincere attempt must be made to know the will of Allah...This right [to know the will of Allah] cannot, however, be delegated to a person or group desirous to establish their own authority in the name of Allah, as was the case in Europe under ‘the Church.’ There is no ‘Church’ in Islam; no one can speak in the name of

²⁶⁶ *Ivi*, p.89.

²⁶⁷ Cfr. S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, op. cit., vol. 1, pp.305-307.

²⁶⁸ S. Qutb, *Social Justice in Islam*, op. cit., p.124.

Allah except His Messenger, peace be on him.”²⁶⁹ Qutb mette in guardia contro una teocrazia islamica che si distacca da Dio e diviene tirannia: il potere non può essere privo di controlli e nessun uomo può essere reputato sotto l’influenza divina, che è collegata alla sola sharia.

Richiamando alcuni aspetti della società islamica ideale, secondo Qutb, occorre evidenziare come la comunità intera sia responsabile per il benessere dell’intera società, agisce infatti come un singolo corpo. Per questo motivo occorre il governo, la cui azione non diverrà un problema se questo comprenderà che ogni nuova legge deve discendere dai principi della sharia. Il difficile è stabilire quando queste leggi sono o meno in accordo con tali principi. In uno dei suoi scritti egli asserisce che i governatori debbano essere eletti con voto democratico, probabilmente vedendo in questo passaggio un modo per legittimarli e distinguerli dai trasgressori della sharia²⁷⁰. Un governante può però essere rimosso se trasgredisce la legge, anche nel caso in cui la comunità lo appoggi. Anche il sistema economico dovrà essere governato dai principi della sharia ed in base a due obiettivi: il benessere individuale e il benessere di tutta la società, mediante scelte eticamente giuste e principi egualitari, senza che sia necessario l’intervento del governo, in modo da non generare distinzioni di classe. A tale principio di matrice socialista si affianca in Qutb l’idea che l’Islam debba proteggere il diritto alla proprietà privata, intesa tuttavia in modo diverso rispetto all’Occidente, ovvero con una connotazione più ideale che pratica. Si tratta di un possesso che è un dovere più che un diritto e che viene utilizzato a vantaggio della comunità tutta (è vietata ad esempio l’usura che crea miseria e sofferenza, mostrando gli altri solo come “oggetti” economici).²⁷¹ La società islamica dovrebbe eliminare ogni forma di usura e di interesse, parallelamente deve obbligare al pagamento della *zakat*, reputata da Qutb un atto di pietà che consente di purificare la propria anima – a livello individuale – e di creare unità basata sulla fede – a livello della comunità.

Attraverso i suoi scritti, Qutb esprime la convinzione che l’Islam sia in perfetto accordo con la natura umana, con la conseguenza che la società può essere armonica se gli individui agiscono tra loro mossi dalla fede. In tal modo anche il ruolo del governo

²⁶⁹ S. Qutb, *Milestones*, op. cit., p.70.

²⁷⁰ Cfr. S. Qutb, *Social Justice in Islam*, op. cit., pp.121-128.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, pp.132-137.

resta marginale. Compito di quest'ultimo sarà, inizialmente, ristabilire il sistema di vita basato sui precetti divini e, quando tale sistema sarà insediato stabilmente nella comunità di credenti, il suo ruolo diverrà non necessario.²⁷²

Ecco quindi come in Qutb lo Stato non sia distinto dalla dimensione valoriale, anzi, l'autorità politica ha uno scopo morale. E' qui evidenziata quell'identità di religione e politica che Lewis aveva tanto sostenuto essere al centro in Islam. Si procede ora col confronto tra Qutb e Hanafi nel loro contributo alla tematica Stato-legittimazione del potere.

4.4. Elementi significativi Gruppo 4.

Il pensiero di Hanafi e Qutb consente di introdursi nelle modalità di pensiero proprie del contesto arabo-islamico. Con questo si intende che la tipologia di analisi effettuata e soprattutto le argomentazioni adottate a sostegno delle loro tesi sono di natura diversa rispetto a quelle degli autori precedentemente esaminati (differenza che sarà ovviamente una costante nell'analisi delle diverse tematiche). In particolare, l'accento è posto – per entrambi – su argomentazioni di carattere teologico.

Trattando del governo, Hanafi evidenzia come suo compito sia il supervisionare all'applicazione della sharia. In quanto religione sociale, fine ultimo dell'Islam è la società, il che rende la politica strettamente connessa all'etica e la libertà al *tawhid*. Ne consegue che il progresso storico procede di pari passo col progresso morale. Questo intrecciarsi tra due ambiti che in Occidente sono, machiavellicamente, separati da secoli è decisamente interessante. Difatti, Hanafi evidenzia come la regressione storica proceda parallelamente alla regressione morale, cosicché le nazioni scompaiono perché non hanno seguito la legge morale (nel caso islamico la sharia).

Ed inoltre, la morale in Islam è connessa indissolubilmente alla questione identitaria: l'identità islamica deve essere affermata non soltanto a livello individuale, ma anche sociale e storico. Se ciò non avviene e tale identità è negata o oppressa si generano movimenti di “esplosione identitaria”. Ovvero, si formano quelli che noi occidentali

²⁷² Cfr. S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, op. cit., vol.1, pp.450-456.

identifichiamo come movimenti islamisti. Hanafi contrappone quindi quella che è la “westernization” (identificabile con la dominazione coloniale) al *tawhid* (definito come il rifiuto di ogni alienazione). La repressione dell’identità islamica e del *tawhid* (sua fonte primaria di moralità) generano dunque movimenti di opposizione allo Stato che non intende affermare l’identità islamica in tutte le sue componenti.

Questa situazione avrebbe potuto terminare con la decolonizzazione, ma Hanafi rileva la problematicità dello Stato post-coloniale – e si avvicina qui a Badie ma anche a Lewis – sorto come imposizione dall’alto e lontano dalla “mass-culture” che esprime la tradizione. Il fallimento di tale Stato porterà a nuove forme di reazione dal basso. Interessante notare la soluzione proposta da Hanafi a questa che sembra una situazione di estremo stallo. Si tratta di una soluzione culturale che vede necessaria una liberazione culturale per una vera decolonizzazione. O, si potrebbe parafrasare, per una vera realizzazione della società islamica col suo proprio Stato.

E’ evidente quindi in Hanafi la stretta connessione tra il divenire storico e la religione. In Qutb questo legame è ulteriormente fortificato.

L’ideologo dei Fratelli musulmani ritiene infatti che occorra ripristinare, nella società musulmana, la prima comunità musulmana e la prima comunità umana. Ciò che interessa è soprattutto il ritorno ai tempi dei Compagni del Profeta, intendendo con questo un recupero del Testo Sacro come pura fonte da cui ogni musulmano può attingere per guidare se stesso, la propria vita familiare, sociale, nonché il proprio Stato. Il governo islamico deve quindi essere guidato da Dio, la sharia è prioritaria e nessun uomo può essere considerato come rappresentante dell’autorità divina (da qui si evince che i governanti possono essere destituiti se col loro operato non applicano la sharia). Inoltre, occorre che le società islamiche rifiutino qualsiasi genere di influenza proveniente dalle “jahili nations”, ovvero dall’Occidente.

Qutb è dunque più schematico di Hanafi nel proporre la sua teoria sullo Stato e la legittimazione del potere in Islam: tutto è ricondotto al Corano e alla sharia, senza possibilità di discussione. Hanafi, invece, auspica un ritorno alla sharia, ma non rinnega in toto altre influenze o insegnamenti provenienti dal passato o da altre culture. Sono due piani di analisi differenti, seppur pienamente interni alla cultura islamica. Differenze del resto inevitabili in considerazione della distanza cronologica tra i due,

delle rispettive esperienze personali, nonché del diverso ruolo acquisito nella cultura islamica.

Ciò che qui interessa è rilevare come la questione dello Stato sia da loro affrontata, ovvero come viene declinata in termini prettamente islamici.

Proseguendo ora nell'analisi della tematica ivi esaminata, si procede con un raffronto dei quattro gruppi di autori e si vedrà quale quadro è emerso da questa trattazione.

5. SINTESI ANALISI PRIMA TEMATICA.

La problematica Stato-legittimazione del potere è stata esaminata in funzione dei vari gruppi di studiosi che si è scelto di analizzare. Sono emerse delle differenze tra tali gruppi, soprattutto tra i primi due – composti da autori occidentali – e gli ultimi due – formati invece da studiosi di area arabo-islamica.

In particolare, per ciò che concerne il primo gruppo, Lewis ha evidenziato l'identità tra religione e politica in Islam, con la conseguenza che lo Stato "islamico" si è basato sulla sharia ed è stato legittimato dalla religione. La crisi del mondo arabo-islamico è, egli ritiene, dovuta proprio ai principi di tale cultura, in particolare all'assenza della libertà intesa in senso occidentale. E' quindi considerata positivamente la dominazione occidentale, in quanto ha consentito di diffondere il concetto di libertà politica. E' quindi necessario – sostengono sia Lewis che Ajami – che il mondo arabo-islamico acquisisca principi occidentali. La bontà di queste acquisizioni non è posta in discussione, anzi sono necessari allo sviluppo di tale cultura.

Nel secondo gruppo, si è riscontrata una diversa posizione: lo Stato importato dall'Occidente – così come altre istituzioni o ideologie o principi – non può attecchire in una cultura che gli è totalmente estranea. La stessa idea di legittimità è concepita diversamente in Islam, evidenzia Badie, poiché non fondata sull'idea di rappresentanza o di sovranità, ma soltanto sulla delega divina. Irrealizzabile nella religione islamica, con la conseguenza che qualsiasi genere di potere si trova potenziale oggetto di contestazione. Inoltre, nella cultura islamica mancherebbe una idea di modernità, il che rende ancora più difficile il funzionamento dello Stato importato. Il fallimento di quest'ultimo – sottolineano sia Badie che Kepel – inasprisce le tensioni e conduce al ravvivarsi di forme di solidarietà identitaria e comunitaria.

L'analisi invece effettuata dagli studiosi del terzo gruppo, e in particolare da Laroui, è posta in termini diversi. Non viene infatti immediatamente considerato lo Stato come istituzione importata, ma tale attributo è considerato proprio dello Stato post-coloniale. In realtà esisteva lo Stato molto prima dell'incontro/scontro con l'Occidente, tanto che Laroui fa risalire le origini dello "Stato arabo-islamico" al califfato. Si tratta di uno Stato diverso da quello che si è considerato con questo termine, è uno Stato in cui lo scopo è etico e nel quale etica e religione sono strettamente connesse. La crisi dello

Stato arabo-islamico sarà infatti determinata dal suo distanziarsi dalla dimensione valoriale. Quello dello Stato islamico è un ideale etico storicamente non realizzabile. Sullo Stato post-coloniale, invece, Laroui concorda con gli autori del primo gruppo. Tale Stato manca della legittimazione necessaria ed è perciò preso di mira da movimenti contestatari nonché ritenuto un elemento assente alla società su cui è posto. Anche Abdel-Malek evidenzia la distanza tra le masse ed uno Stato nel quale queste non si identificano. Lo studioso egiziano considera però parzialmente colpa dell'Islam il ritardo di sviluppo del mondo islamico.

Diversa la posizione del quarto gruppo. Hanafi considera lo Stato come istituzione il cui compito è applicare la sharia: la politica e il progresso sono strettamente connessi alla religione e alla morale. La repressione dell'identità islamica conduce all'emergere di movimenti identitari, il che si è verificato con la dominazione occidentale. Da quest'ultima il mondo islamico non si è ancora liberato poiché manca una liberazione culturale e la conseguente realizzazione di un suo proprio Stato. Qutb condivide con Hanafi il ruolo dello Stato: guidato da Dio, deve applicare la sharia e rifondare la prima comunità islamica.

Nonostante le divergenze tra i gruppi e gli studiosi esaminati, si riscontra un punto in comune: in Islam religione e politica sostanzialmente coincidono. Ovvero, la religione musulmana è concepita in un tal modo che è l'unico fondamento per un'autorità che voglia essere legittima. Lo Stato deve quindi fondarsi su questa legittimazione. Altra concordanza riguarda il fallimento dello Stato importato – o Stato post-coloniale. Qui la divergenza è sulle cause: colpa della cultura islamica o di un'importazione che, se non adattata al contesto culturale in cui deve trapiantarsi, non può attecchire? Su questo punto, da Lewis a Hanafi, le risposte sono di varia natura.

La considerazione che sembra sensato muovere su questa problematica è che la modalità e i contenuti mediante i quali viene presentata agli occidentali sono sostanzialmente comuni a prescindere dal genere di studioso che effettua tale rappresentazione. Le divergenze concernono per lo più il ruolo dell'Occidente – se positivo o negativo – sulla questione Stato-legittimazione del potere. Mentre Lewis e Ajami non pongono in dubbio la necessità dell'importazione di questa e altre istituzioni dall'Occidente, Badie e Kepel – come sostanzialmente Laroui e Abdel-Malek - la subordinano ad un adattamento alla cultura d'approdo. Sono invece Hanafi e Qutb a

sostenere la necessità di uno Stato islamico, ponendo in secondo piano – o addirittura criticando aspramente – gli influssi e i prestiti occidentali.

II. SECONDA TEMATICA: IDEOLOGIA E RELIGIONE.

Viene qui esaminata la seconda tematica, ovvero il rapporto tra ideologia e religione in Islam. Si tratta di un aspetto che si ritiene essere fondamentale al fine di comprendere l'eventuale valenza ideologica della religione musulmana e l'emergere di un discorso ideologico sulla stessa.

La metodologia adottata è la stessa di quella con cui si è affrontata la prima tematica, ovvero per ogni autore verranno esaminate opere ritenute fondamentali in questo contesto. Successivamente saranno individuati gli elementi principali di ogni gruppo e, infine, verrà elaborata una sintesi sulla problematica analizzata.

Ecco dunque le opere che saranno qui esaminate:

➤ Gruppo 1:

- Bernard Lewis: *What Went Wrong?; Il linguaggio politico dell'Islam;*
- Fouad Ajami: *The Vanished Imam; The Arab predicament : Arab political thought and practice since 1967.*

➤ Gruppo 2:

- Bertrand Badie: *Le retournement du monde ; I due stati. Società e potere in Islam e Occidente;*
- Gilles Kepel: *Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit.*

➤ Gruppo 3:

- Abdallah Laroui: *L'ideologia araba contemporanea ; Islam e modernità*
- Anouar Abdel-Malek : *La dialettica sociale.*

➤ Gruppo 4:

- Hassan Hanafi: *Islam in the modern world. Vol. 1 e 2.*
- Sayyid Qutb: *Social Justice in Islam; The Islamic Concept and its characteristics*

1. ANALISI GRUPPO 1: LEWIS-AJAMI.

La questione ideologia-religione è trattata in particolar modo da Lewis, mentre Ajami la “incontra” marginalmente. Attraverso l’esame delle loro opere si cercherà qui di individuare elementi significativi del pensiero di questo gruppo sulla problematica in questione.

1.1. Lewis: *Il linguaggio politico dell’Islam.*

Tra i saggi di Lewis si è scelto di esaminare due di quelli più tradotti e diffusi (nonché discussi): *Il linguaggio politico dell’Islam* e *What went wrong?*.

Nel primo Lewis esordisce coll’evidenziare il modo differente di intendere la religione tra Islam e Occidente, mostrando come nell’Islam antecedente l’occidentalizzazione non erano presenti due poteri, ma uno unico e indivisibile. Sarà infatti soltanto dal XIX secolo e grazie alle influenze di idee e istituzioni occidentali che verranno introdotte nuove parole per esprimere il concetto di “secolare”.

Lewis ritiene che a tutt’oggi i popoli islamici si differenzino decisamente rispetto a quelli che professano altre religioni per la loro dichiarata intenzione a raggiungere un accordo e intraprendere azioni comuni. Questo poiché l’Islam è sentito non solo come una religione ma come un elemento fortemente aggregante. In cosa consisterebbe dunque questo richiamo all’alleanza generato dall’Islam? Anzitutto nel fatto che, nella maggior parte dei paesi musulmani, l’Islam costituisce ancora il criterio supremo di lealtà e di identità di gruppo, l’essere o meno musulmani consente di distinguere il sé dall’altro, contrariamente all’Occidente, nel quale prevalgono altri criteri di classificazione tra cui la nazionalità. Lewis rileva come “le lingue dell’Islam [...] possiedono parole per indicare l’alieno, lo straniero, il barbaro, ma dall’epoca del Profeta, e fino ad oggi, la definizione ultima di Altro, dello straniero alienato, del potenziale avversario, è stata quella di *kāfir*, di miscredente.”²⁷³ Altro aspetto importante è che l’Islam – secondo Lewis – resta per la maggior parte dei musulmani la

²⁷³ B. Lewis, *Il linguaggio politico dell’Islam*, Laterza, Bari, 2005, p.7.

sola accettabile base di autorità, mentre governi che si reggono su altri principi sono maggiormente fragili.

Al fine di comprendere la politica dell'Islam, Lewis si propone di risalire alle origini del linguaggio politico islamico, da ricercarsi nel Corano, nella Sunnah e nella prassi dei primi credenti. Occorre tener conto del fatto che la cultura musulmana si esprime in tre lingue – arabo, persiano, turco – e che il linguaggio politico arabo si arricchì di numerosi prestiti tratti da persiano, greco e anche latino. “Se paragoniamo il linguaggio politico occidentale e quello islamico, troviamo molti elementi comuni. Parte di tale rassomiglianza è dovuta alla nostra comune condizione umana, al fatto che viviamo nello stesso universo fisico, che proviamo gli stessi bisogni fondamentali e che spesso ci imbattiamo negli stessi problemi”²⁷⁴; altra rassomiglianza è dovuta alla storia, alla contiguità tra civiltà islamica e cristiana, al fatto che filosofia e scienza greca, rivelazione e legge giudaico-cristiana hanno un posto importante nella cultura islamica e hanno reso possibile la comunicazione tra cristiani e musulmani. Molte sono tuttavia anche le differenze, a partire dai valori espressi e difesi. L'Islam si rifà integralmente al Corano: mentre in altre fedi molto vien detto anche con arti figurative e musica, in Islam ci si esprime solo mediante la parola sicché – afferma Lewis – la comunicazione verbale ha acquisito un'importanza unica.

E' interessante notare come il linguaggio politico islamico sia ricco di metafore, soprattutto spaziali, e come le immagini di “vicino e lontano”, “dentro e fuori”, “centro e periferia” siano utilizzate per esprimere rapporti di potere²⁷⁵. Diversamente rispetto all'Occidente, non si dà particolare importanza a corona e trono dal punto di vista simbolico, non sono metafore di un potere supremo. Tale disparità evidenzia una diversa percezione dei rapporti di potere in termini orizzontali piuttosto che verticali, ovvero la società musulmana – almeno in principio - rifiuta la gerarchia e il privilegio, in essa lo status e il potere non dipendono da nascita o rango, ma soprattutto dalla vicinanza al sovrano e dalla possibilità di godere dei suoi favori. Si tratta di un movimento verso l'interno che esprime l'ideale di mobilità sociale, un movimento difficoltoso, ma più agevole del movimento verso l'altro tra le maglie di una società

²⁷⁴ *Ivi*, pp.11-12.

²⁷⁵ Lewis esamina diverse tipologie di metafore presenti nel linguaggio politico musulmano, tra cui quelle di “rivoluzione”, quelle riprese dal corpo umano, quelle di giovinezza e vecchiaia, altre tratte dalla famiglia, dal cibo, dal viaggio, dalle armi. Cfr. *ivi*, pp.14-26.

stratificata. Ne consegue che “la vicinanza è ciò che conta, e la giustizia richiede equidistanza, per lo meno come punto di partenza.”²⁷⁶

Richiamandosi ad un opuscolo dedicato alle difficoltà finanziarie dell'impero ottomano di un all'epoca famoso scrittore ottomano del XVII secolo – Kâtib Çelebi²⁷⁷ – Lewis ripropone la seguente metafora: “come gli esseri umani, gli Stati umani (e intendeva le dinastie) sono organismi che nascono, che attraversano tre fasi di crescita, che raggiungono la maturità, che decadono e, alla fine, inesorabilmente muoiono. Negli Stati, come negli uomini, la durata relativa di queste fasi varia secondo lo stato di salute e il vigore individuale.”²⁷⁸

Lewis rileva una differenza fondamentale tra gli scritti medievali islamici e quelli cattolici su storia e politica. Difatti la civiltà occidentale cristiana nacque immetto alle invasioni barbariche, in un contesto politico dominato da due fatti contrastanti e connessi, il declino dell'impero romano e l'ascesa della Chiesa. Sant'Agostino paragonerà addirittura il corpo politico ad una punizione, creato dall'uomo come conseguenza del peccato, mentre solo nella Chiesa si può trovare la salvezza. Sarà solo nel XIII secolo con S. Tommaso che verrà riconosciuto l'emergere di un sistema politico cristiano, accordando una certa legittimità e positività allo Stato e alle sue istituzioni.

Al contrario, l'analisi politica musulmana iniziò nel trionfo con l'ascesa dell'impero, per cui l'autorità politica era vista come un beneficio divino. Dio ha un ruolo per il musulmano ed è quello di riportare alla vittoria e alla supremazia l'Islam; anche in epoca di decadenza gli storici musulmani, pur vedendo un corpo politico malato, ritenevano l'autorità del sovrano musulmano, in qualsiasi modo ottenuta ed esercitata, come una necessità voluta da Dio e la comunità sunnita, organizzata nel corpo politico, il mezzo della guida di Dio. Si tratta di credenze che permangono negli scritti islamici classici. Lewis fa rilevare come la funzione principale del governo sia quella di consentire al musulmano di condurre una buona vita musulmana. Questo costituisce l'obiettivo finale dello Stato, il solo per cui fu stabilito da Dio, le cui opere si giudicano

²⁷⁶ *Ivi*, p.27.

²⁷⁷ Çelebi era un geografo ed erudito ottomano autore, nel 1655, dell'opuscolo intitolato *Guida per i perplessi alla storia dei greci e dei romani e dei cristiani*. Lewis se ne occupa dettagliatamente in un capitolo de *I musulmani alla scoperta dell'Europa* (op. cit., pp.174-225) dal titolo “Studi dei musulmani sull'Occidente”.

²⁷⁸ *Ivi*, p.29.

in funzione del raggiungimento o meno di questo obiettivo. La regola essenziale della vita sociale e politica musulmana è “comandare il bene e negare il male”²⁷⁹, una responsabilità condivisa tra governante e governato.

Lewis mostra come vi siano due malintesi circa il pensiero politico e il governo islamico²⁸⁰: il reputarli teocratici o dittatoriali/dispotici. Difatti, non vi è teocrazia poiché non vi è governo del clero (essendone l'Islam privo), come non vi è un sovrano despota poiché l'autorità di chi comanda è limitata dal concetto di legge musulmano. Infatti, nella concezione islamica tradizionale, non è lo Stato a creare la legge, ma è esso stesso ad esserne creato e mantenuto. Si tratta di una legge proveniente da Dio e quindi interpretata e amministrata da chi ha competenze a riguardo: dovere del sovrano è difenderla e sostenerla, promulgare norme e regolamenti atti a delucidare e applicare la legge, ma in nessun modo è a lui consentito abrogarla o aggiungerci alcunché. E non può nemmeno oltrepassare il grado di autorità assegnatogli dalla Legge stessa²⁸¹. La complessità del linguaggio politico islamico, i termini tradizionali e quelli derivati da influenze occidentali, hanno comportato il sussistere e permanere a tutt'oggi di ambiguità²⁸².

Nonostante nella cultura islamica non siano riconosciuti i privilegi della nascita e le aristocrazie siano sempre state di breve durata e sorte nonostante l'ideologia dominante, vengono ammesse invece le disuguaglianze. Ne sussistono soprattutto tre, stabilite e regolate dalla legge, nonché sviluppatesi nei secoli: padrone-schiavo, uomo-donna, musulmano-non musulmano. Sono disuguaglianze che possono incrociarsi, in linea di principio però “l'eguaglianza di status, e con essa il diritto di partecipare all'esercizio del potere a qualsiasi livello, era propria soltanto di coloro che fossero

²⁷⁹ *Ivi*, p.34.

²⁸⁰ Cfr. B. Lewis, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, op. cit., pp.268-295. Qui Lewis dedica un capitolo alla questione del governo in Islam effettuando un interessante paragone storico tra la nascita del regno franco nell'Europa medievale e ciò che nella stessa epoca avveniva in ambito arabo-islamico.

²⁸¹ Lewis identifica e ripropone alcuni dei termini elaborato dagli scrittori politici musulmani classici per designare e discutere il sistema politico, l'autorità suprema ad esso proposta e la natura del potere esercitato. Vediamone brevemente alcuni. *Imāma* designa la suprema autorità sovrana (ovvero l'*imām*', colui che conduce la preghiera, il cui compito è realizzare i comandamenti divini); la *umma* è la comunità politica; *madīna* designa la società o il sistema politico; *amr* designa comando o autorità; *dawla* sarà il termine utilizzato per Stato; *hukūma* designerà governo; *watan* andrà recentemente a designare il paese di provenienza, la patria, un'idea nuova di derivazione occidentale. Lewis ne esamina origine semantica e storica, non essendo questo il luogo in cui riproporre tale analisi, rimandiamo alla stessa nel testo, cfr. *ivi*, pp.37-47.

²⁸² Nel capitolo successivo, Lewis esaminerà storia e termini legati alle principali istituzioni di governo in Islam, dal califfato al sultanato e oltre. Cfr. *ivi*, pp.51-74.

liberi, maschi e musulmani, mentre un individuo privo di questi requisiti, lo schiavo, la donna e il non credente, ne era escluso.”²⁸³

Relativamente ai governanti, ne sono definiti chiaramente gli obblighi che sono sia pratici che religiosi: anzitutto devono rispettare e rafforzare la Legge, quindi salvaguardare gli interessi secolari dello Stato e della comunità islamica, difendere o espandere la frontiera, promuovere la guerra contro gli infedeli, dirigere l'amministrazione della proprietà pubblica e della giustizia, mantenere la sicurezza interna, nonché regolare entrate e uscite dello Stato. Il governante ha quindi un potere limitato da Dio.

I teologi hanno asserito che, se il sovrano risulta oppressivo, il suddito deve pazientare riservando la punizione. Ma se il sovrano va contro la Legge divina, allora il dovere di obbedienza del suddito viene meno. Alcuni asseriscono che in tal caso emerga un dovere di disobbedienza. Su questo punto si incardina una delle questioni fondamentali del pensiero politico islamico, riguardante lo stesso concetto di *jihad*. Infatti, non ci si è posto il problema dal punto di vista giuridico di chi debba decidere e in base a quali procedure, se un governante sia legittimo o sia diventato peccatore, perdendo così il diritto al governo e all'obbedienza. Questioni, queste, che lo studioso inglese esaminerà connettendole al colonialismo e alle successive indipendenze, nonché a temi quali il terrorismo e la rivoluzione.

Emerge dunque un quadro della religione, ancora una volta, strettamente- e quasi indissolubilmente – collegato alla politica. Lewis presenta difatti nuovamente questo legame, mostrandolo in un'analisi articolata sul linguaggio politico islamico. Si vedrà ora se il medesimo aspetto emergerà anche nell'esame della sua altra opera qui considerata.

²⁸³ *Ivi*, p.75.

1.2. Lewis: *What went wrong?*

La domanda da cui prende le mosse questo libro del 2002 è cosa sia “andato storto” nel mondo islamico, passato dall’essere la più grande civiltà a livello economico, militare e culturale all’essere una civiltà ampiamente superata dall’Occidente – fin dai tempi dell’Umanesimo – e rimasta nell’ignoranza e nella debolezza.

La ricerca delle cause di tale declinamento sono state all’inizio individuate sui campi di battaglia – ove le sconfitte si succedettero ripetutamente fino al XIX secolo – per poi essere cercate su altri fronti.

Nei contatti con l’Occidente si pose più volte la questione se fosse lecito o meno imparare dagli infedeli. Nel XVIII secolo la risposta che era stata data – riscontrata da Lewis nei memoriali ottomani²⁸⁴ – era imperniata nell’idea che occorreva imparare da loro per combatterli. L’apertura allo studio delle lingue europee mutò il contatto con l’Occidente che non era più mediato da stranieri e minoranze ma diretto, grazie anche alla possibilità di leggere libri occidentali tradotti. “Con lo sgretolarsi della barriera linguistica divenne possibile avere una visione diretta dell’Occidente, e quindi una crescente consapevolezza e un più intimo convincimento della ricchezza e della forza europee. La questione allora diventò più specifica: qual è l’origine di questa ricchezza e di questa forza, il talismano del successo occidentale?”²⁸⁵ La risposta tradizionale venne data in termini religiosi, ribadendo la necessità di tornare alla vera fede. I musulmani ebbero difficoltà ad individuare risposte “laiche” a tale domanda, non le cercavano nella filosofia e nella scienza degli occidentali – poiché la filosofia per loro era un’ancella della teologia e loro stessi avevano la propria scienza – ma piuttosto in eventi non contaminati dal cristianesimo e lontani da loro qualsiasi esperienze.

Dapprima la risposta circa che cosa fosse opportuno recepire dall’esperienza occidentale fu trovata nella Rivoluzione francese, successivamente nell’economia e nella politica,

²⁸⁴ Sulla civiltà ottomana si segnala l’edizione italiana di un testo di Lewis del 1963 – *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire* – col titolo *La sublime porta. Istanbul e la civiltà ottomana*, Lindau, Torino, 2007. Qui Lewis presenta la storia turcha dalle origini al 1556, descrive poi il sultanato, i gruppi che detenevano il potere, gli ulema, la letteratura e la poesia ottomana.

²⁸⁵ B. Lewis, *Il suicidio dell’Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*, Mondadori, Milano, 2002 (ed. orig. *What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, 2002), p.48.

ovvero nei fattori produttivi di ricchezza e potenza. In relazione a tali aspetti, si diffusero idee occidentali quali patriottismo e nazionalismo che portarono a nuove definizioni identitarie. Soprattutto il nazionalismo ebbe una certa influenza, generando forme di identificazione basate su etnia e lingua che andavano a spaccare la comunità politica ottomana. “Dal canto loro i musulmani erano ancora inibiti dal proprio antico disprezzo per gli infedeli e, più in particolare, per le tradizionali occupazioni degli infedeli. Certe professioni erano considerate ebraiche, greche o armene, e pertanto indegne di essere esercitate da un turco o da un musulmano. E’ un atteggiamento che si ritrova in altre società e in altre epoche. Forse per queste ragioni la maggior parte delle imprese economiche sponsorizzate dallo stato non ebbero successo, mentre le minoranze e i loro protettori stranieri rafforzavano il controllo sull’economia.”²⁸⁶

Nel frattempo il processo di modernizzazione subì un’accelerazione grazie alla diffusione di stampa, traduzioni, giornali. Lewis ritiene che tale modernizzazione sia andata non ad accrescere la libertà, ma a rafforzare l’autarchia, il che avvenne – fino al XIX secolo – indebolendo o abolendo i poteri intermedi la cui autorità derivava dalla tradizione e mediante una centralizzazione dei mezzi di comunicazione e coercizione nelle mani del potere centrale. In tempi più recenti, invece, il processo è andato in direzione opposta, scardinando le chiusure sociali e mentali che sostengono l’autocrazia e diffondendo istruzione e alfabetizzazione.

Si può al riguardo citare questa analisi di Lewis sulla scienza politica. “I musulmani sono sempre stati molto attenti a ciò che nel linguaggio occidentale si potrebbe classificare sia come scienza politica sia come legge costituzionale. Per l’Islam si trattava di quella parte della Santa Legge stabilita da Dio che riguarda il ruolo del sovrano e il rapporto tra quest’ultimo e la massa dei credenti che erano suoi sudditi. Gli occidentali si erano abituati a concepire il buono e il cattivo governo in termini di tirannia contro libertà. Nell’uso mediorientale, libertà o emancipazione erano termini legali, non politici. Designavano lo stato di chi non era schiavo, e a differenza degli occidentali i musulmani non usavano i termini schiavitù e libertà come metafore politiche. Per i musulmani tradizionali il contrario di tirannide era non libertà, ma giustizia. Giustizia in questo contesto significava essenzialmente due cose: che il

²⁸⁶ *Ivi*, pp.52-53.

sovrano era tale per diritto e non per usurpazione, e che governava secondo la legge divina, o perlomeno secondo principi morali e legali riconosciuti. Il primo punto sollevava importanti questioni in merito alla successione, che divennero sempre più pressanti dopo che nella regione furono abolite la maggior parte delle monarchie. Il secondo fu a volte discusso in termini di contrapposizione fra governo di puro arbitrio e governo di consultazione.”²⁸⁷

Lewis effettua poi un excursus storico cercando di individuare quando è entrata in uso l'utilizzo della libertà politica almeno dal punto di vista semantico, in Medio Oriente, e le tipologie di governo adottate post indipendenza. Ampio spazio venne dato al socialismo, poi abbandonato, ma di cui restano segni nell'ingerenza dello stato nell'economia. Circa l'economia, Lewis nota che “la differenza tra la mentalità economica mediorientale e quella occidentale si può vedere anche nelle forme tipiche di corruzione, da cui nessuna società è esente. In Occidente si fa denaro sul mercato e lo si usa per comprare o influenzare il potere. In Oriente ci si impadronisce del potere e lo si usa per fare denaro. Moralmente non c'è differenza tra le due cose, ma l'effetto sull'economia e sulla politica è molto diverso.”²⁸⁸

Lewis si soffermerà in seguito su quelle che sono generalmente considerate come le barriere sociali e culturali tra Islam e Occidente, in special modo riguardo le donne, la scienza²⁸⁹ e la musica. Si ripercorre quindi il percorso storico di “emancipazione” di questi tre elementi. “L'emancipazione delle donne, più di qualsiasi altro argomento, permette di cogliere la differenza tra modernizzazione e occidentalizzazione. Anche i fondamentalisti più radicali e antioccidentali oggi riconoscono la necessità di modernizzare, e anzi di utilizzare al massimo la tecnologia moderna, specie la tecnologia bellica e quella legata alla comunicazione. In tal caso si parla di modernizzazione, e anche se i metodi e persino i manufatti vengono dall'Occidente, la si accetta in quanto necessaria o anche soltanto utile. L'emancipazione delle donne è

²⁸⁷ *Ivi*, p.58.

²⁸⁸ *Ivi*, pp.66-67.

²⁸⁹ “Nella tradizione musulmana la novità veniva considerata un male, a meno che non venisse dimostrato che era un bene. Il termine bid'a, innovazione o novità, implica il significato di allontanamento dai principi e dalla prassi trasmessi all'uomo dal Profeta, dai suoi discepoli e dagli antichi musulmani; il bene è nella tradizione, custode del messaggio di Dio all'uomo. L'allontanamento dalla tradizione, pertanto, è male e, nel corso del tempo, il termine bid'a venne ad assumere, nel mondo musulmano, lo stesso significato attribuito dai cristiani al termine eresia.”, B. Lewis, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, op. cit., p.300.

occidentalizzazione; tanto per i conservatori tradizionalisti quanto per i fondamentalisti radicali non è necessaria né utile ma nociva, un tradimento per i veri valori islamici. Si deve impedire che penetri nel corpo dell'Islam, e dove è già penetrata dev'essere estirpata senza pietà.”²⁹⁰

Per quanto invece riguarda la scienza, Lewis sottolinea come, una volta avvenuto il passaggio tra la supremazia scientifica musulmana a quella cristiana, il mondo musulmano si sia dimostrato refrattario nell'apprendere nuove conoscenze scientifiche e sia divenuto più che altro custode di quelle già consolidate. “Il rapporto tra cristianità e Islam nelle scienze si era ormai invertito. Quelli che erano stati discepoli ora divennero maestri; quelli che erano stati maestri divennero scolari, spesso riluttanti e permalosi. Essi erano dispostissimi ad accettare i prodotti della scienza infedele nel campo della guerra e della medicina, dove la differenza fra vittoria e sconfitta, tra vita e morte era sotto i loro occhi. Ma le premesse filosofiche e il contesto sociopolitico di queste realizzazioni della scienza si dimostrarono molto più difficili da accettare o anche solo da identificare. Il rifiuto è una delle differenze più vistose fra il Medio Oriente e altre parti del mondo non occidentale che in un modo o nell'altro hanno subito l'impatto della civiltà occidentale.”²⁹¹

Ulteriore punto affrontato da Lewis concerne l'eguaglianza sociale e la modernizzazione. La religione islamica è infatti tradizionalmente egualitaria, nonostante nel suo diffondersi siano emerse caste o aristocrazie, privilegi sovente denunciati sia dai conservatori. Certe disuguaglianze sociali vennero invece accettate fin dall'inizio, ovvero padrone e schiavo, uomo e donna, credente e non credente, anche se rispetto a questi ultimi la civiltà islamica classica si dimostrò più tollerante rispetto ad altre. La vera libertà era comunque riservata a chi era libero, maschio e musulmano. Nel XIX secolo vi saranno voci che si leveranno in favore dei tre gruppi di inferiori e avanzeranno proposte per abrogare o alleviare il loro stato di inferiorità, questo in gran parte dovuto a pressioni provenienti dall'esterno: l'interesse straniero era volto soprattutto ad abolire lo stato di inferiorità dei cristiani, meno diffuso l'interesse per gli schiavi²⁹² e per le donne. Le riforme relative alla parificazione dei non musulmani e alla

²⁹⁰ B. Lewis, *Il suicidio dell'Islam*, op. cit., pp.78-79.

²⁹¹ *Ivi*, p.85.

²⁹² Relativamente all'abolizione dello statuto di dhimmi e della tratta degli schiavi neri, cfr. *ivi*, pp.90-97.

proibizione del traffico degli schiavi neri risalirono tutte e due agli anni Cinquanta del XIX secolo.

Anche il tema del laicismo è affrontato da Lewis. Egli sostiene al riguardo che l'Islam sia privo sia di un laicismo originario sia di un laicismo proveniente dall'esterno, ispirato all'esempio cristiano, che esso rifiuta, per diversi motivi inerenti alle differenze profonde tra le due fedi. La prima differenza è insita nei diversi miti di fondazione dell'Islam, cristianesimo e ebraismo: mentre gli ebrei fuggirono dalla schiavitù e vagarono in direzione della Terra Promessa, Gesù venne umiliato e crocifisso e i suoi seguaci perseguitati prima di riuscire a ottenere i favori del sovrano e aere le proprie istituzioni, Maometto trionfò durante la sua stessa vita. “[...] lo stato era islamico, e in effetti era stato creato dal suo fondatore come uno strumento dell'Islam, non c'era bisogno di alcuna istituzione religiosa a se stante. Lo stato era la chiesa, e la chiesa lo stato, e Dio era a capo dell'una e dell'altro, col Profeta come suo rappresentante in terra.”²⁹³

Altra differenza importante risiede nel fatto che nel mondo islamico la religione è base dell'identità politica, mentre in quello cristiano è stato in gran parte sostituita dallo stato-nazione territoriale o etnico. “Nella laicizzazione dell'Occidente, Dio è stato per due volte detronizzato e sostituito: come fonte di sovranità dal popolo, come oggetto di culto dalla nazione. Entrambe queste idee erano estranee all'Islam, ma nel corso del XIX secolo gli divennero più familiari, e nel XX si fecero prevalenti nell'intelligenza occidentalizzata che, per un certo periodo, governò una buona parte se non la maggioranza degli stati musulmani. [...] Più di recente c'è stata una dura reazione contro questi cambiamenti. Tutta una serie di movimenti islamici di tipo radicale e militante, definiti in modo vago e con una certa imprecisione “fondamentalisti”, hanno in comune lo scopo di annullare le riforme laicizzanti del secolo trascorso, abolire i codici di leggi importati dall'estero e i costumi sociali venuti con essi, e ritornare alla Santa Legge dell'Islam e a un ordinamento politico islamico.”²⁹⁴ Lewis rileva come ad oggi solo due stati mediorientali non hanno una religione di stato, Libano e Turchia, mentre negli altri l'Islam ha sempre – almeno - un qualche rilievo costituzionale.

²⁹³ *Ivi*, p.109.

²⁹⁴ *Ivi*, pp.114-115.

E' inoltre ridotta la libertà d'azione della società civile: la modernizzazione ha fatto sì che lo Stato divenisse più forte e riducesse ulteriormente spazi per associazioni autonome e autosufficienti. “Nel contesto islamico, l'autonomia e l'iniziativa della società civile si possono misurare meglio in rapporto non allo stato, ma alla religione, di cui per i musulmani lo stato è solo un'espressione e uno strumento. In questo senso, il significato primario di civile è non religioso, e la società civile è una società nella quale il principio organizzatore è qualcosa di diverso dalla religione, e quindi appartiene alla sfera privata del singolo individuo.”²⁹⁵ L'idea, o anche la sola possibilità, di una società non religiosa si insinuò in Medio Oriente con la diffusione delle idee occidentali, che avvenne soprattutto dal XIX secolo, con studenti musulmani inviati a studiare in Occidente e poi ritornati in patria.

Circa la questione della tolleranza, Lewis asseriva come l'Islam la preveda a condizione che essa non vada ad intaccare la religione musulmana che resta l'unica vera e predominante. Da ciò Lewis deduce che lo Stato islamico classico non era una teocrazia, se non nel senso che Dio è il vero sovrano della comunità, unica fonte di autorità e di legislazione, ma non in quello che fosse governato da un ordine sacerdotale poiché l'Islam è privo di clero. E' inoltre da tener presente che il laicismo, nel mondo cristiano, fu un tentativo di risolvere il conflitto tra chiesa e stato, problemi inesistenti per i musulmani, come anche per gli ebrei.

Dunque, di chi è *la colpa* del declino dell'Islam?

La risposta più interessante individuata dall'analisi di Lewis riguarda gli elementi interni a tale cultura. “Attualmente, due sole risposte alla questione di fondo suscitano un vasto seguito nella regione, ognuna con la sua diagnosi su ciò che non va, e con la relativa prescrizione della cura. Una è quella che, attribuendo tutto il male all'abbandono dell'eredità divina dell'Islam, propugna il ritorno a un passato reale o immaginario. E' quella della Rivoluzione iraniana e dei cosiddetti movimenti e regimi fondamentalisti negli altri paesi musulmani. L'altra è quella della democrazia laica, che la sua migliore espressione nella Repubblica turca fondata da Kemal Ataturk. [...] Per l'osservatore occidentale, educato nella teoria e nella pratica della libertà occidentale, è proprio la mancanza di libertà – libertà della mente, non costretta né indottrinata, di

²⁹⁵ *Ivi*, pp.121-122.

mettere in dubbio, indagare, parlare; libertà dell'economia dalla corruzione e dalla cattiva gestione dilagante; libertà delle donne dall'oppressione maschile; libertà dei cittadini dalla tirannia – che sta alla radice dei tanti mali del mondo musulmano. Ma la strada che porta alla democrazia, come l'esperienza occidentale dimostra ampiamente, è lunga e difficile [...]. Se [i popoli del medio Oriente] riusciranno a smetterla con le lagne e il vittimismo, ad appianare le divergenze, a coniugare le capacità, energie e risorse in uno sforzo creativo comune, potranno ancora una volta fare del Medio Oriente [...] un importante centro di civiltà. Per il momento, la scelta è soltanto loro.”²⁹⁶

Ecco dunque che Lewis ritorna alle medesime conclusioni cui era pervenuto negli altri saggi esaminati: la religione in Islam, in quanto non solo “religione” come intesa dall'Occidente, è onnicomprensiva. Essa ingloba la sfera privata, la sfera sociale, la sfera politica e questo comporta il suo essere un freno per lo sviluppo dei paesi arabo-islamici. Si potrebbe azzardare l'affermazione che per Lewis la religione islamica ha una forte dimensione ideologica.

Successivamente si analizzeranno in modo più approfondito le argomentazioni di Lewis. Occorre ora valutare le posizioni di Ajami sulla tematica religione-ideologia, per poi comparare i due studiosi.

1.3. Ajami: opere

Negli scritti di Ajami risulta piuttosto difficile individuare elementi utili alla trattazione della tematica ideologia-religione.

Alcuni spunti si possono tuttavia individuare nel suo saggio relativo alla figura di Musa Al-Sadr – *The Vanished Imam*²⁹⁷. Questi, iraniano, era diventato uno dei maggiori rappresentanti sciiti libanesi acquisendo il titolo di Imam²⁹⁸. La sua reputazione politica e religiosa venne in seguito definitivamente consacrata a causa della sua scomparsa in circostanze misteriose nel 1978 durante una visita in Libia.

²⁹⁶ *Ivi*, pp.174-176.

²⁹⁷ F. Ajami, *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon*, I.B. Tauris & Co. Ltd., London, 1986.

²⁹⁸ Da notare che Lewis presenta lo sciismo in un breve saggio presente in *Islam and the West*, op. cit., pp.155-165. Altri saggi sullo sciismo sono inoltre presenti nel libro di Lewis *From Babel to Dragomans: interpreting the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2004, pp.43-53, pp.290-313.

Ajami scrive questo testo da conoscitore profondo di tale vicenda e del suo contesto, nato in una comunità sciita nel sud del Libano ed educato a Beirut. In questo saggio, egli combina la storia e filosofia sciita con una biografia e le collega al contesto libanese degli anni Sessanta e Settanta, il periodo in cui l'Imam Musa al Sadr assunse un ruolo rilevante, culminato nella sua misteriosa scomparsa. La domanda ivi posta è se il suo insegnamento di adattare la fede alle necessità della modernità sia rimasto nel Libano radicale degli anni Ottanta. La risposta è fondamentalmente negativa, pare infatti che l'Imam sia molto ricordato e seguito dal punto di vista spirituale, ma non su altri fronti²⁹⁹. Ne consegue che possiamo considerare disgiunte la religione dalla formazione di un'ideologia, almeno in questo caso.

Ulteriori elementi utili li possiamo individuare nell'intervento di Fouad Ajami³⁰⁰ in occasione del dibattito suscitato dal noto articolo di Samuel P. Huntington *The Clash of Civilizations?*. Qui lo studioso di origine libanese critica punto per punto la tesi huntingtoniana. Inizialmente, Ajami sottolinea con sorpresa il fatto che Huntington pare considerare le civiltà come qualcosa di intatto ed immutabile, dimentico del loro disordinato nascere e svilupparsi. Egli ritiene dubbio che il ruolo degli Stati possa essere confinato al margine di un eventuale scontro di civiltà e relegati al ruolo esclusivo di potenti attori nel mondo degli affari. Huntington appare impressionato dalla de-occidentalizzazione delle società e dalla loro indigenizzazione, ed a questo ritorno alla tradizione egli assegna una grande e decisa influenza, si deve tuttavia rilevare comunque come nel suo saggio sia assente un'analisi compiuta dell'Occidente. Secondo Ajami, egli è sostanzialmente in errore, sottovaluta la tenacia della modernità e del secolarismo in luoghi che adottano queste vie contro grandi disparità, sempre sull'orlo di un abisso. La complessità è grande e Ajami sostiene che Huntington sia frustrato da questo strano miscuglio di attrazione e repulsione per l'Occidente e per questo tenta di semplificare le ragioni e di segnare i confini delle civiltà. Per ciò che concerne i movimenti islamici, Ajami sostiene che essi continuano a lottare contro lo stato ma non possono arrivare ad abatterlo, come dimostrano i casi algerino ed egiziano. Huntington vedrebbe dunque le nazioni battersi per le loro civiltà, mentre il mondo sta ancora

²⁹⁹ Cfr. M. Gent, *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, by Fouad Ajami, in "International Affairs", Vol. 63, No. 1 (Winter, 1986-1987), pp. 150-151 Published by: Blackwell Publishing on behalf of the Royal Institute of International Affairs.

³⁰⁰ F. Ajami, *The Summoning*, Foreign Affairs, no.4, settembre/ottobre 1993, pp.2-9.

lottando per le quote di mercato, per imparare a competere in un'un'economia spietata e per uscire dalla povertà. E' vero comunque che i metodi e le idee occidentali sono stati interiorizzati da gran parte del "rest", tra questi, l'idea dello stato come strumento di benessere e del bilanciamento del potere.

Rifacendosi poi all'analisi huntingtoniana della situazione nei Balcani, Ajami evidenzia come questi abbia affrontato una realtà così complessa e intersecata in modo quasi superficiale. Inoltre, egli sostiene che Huntington – al fine di fornire prove a sostegno della sua tesi – sposi la visione di Saddam Hussein relativamente alla Guerra del Golfo, dandone così un'interpretazione di "battaglia di civiltà". Ajami sostiene invece che la situazione fu diversa - "for if there was a campaign that laid bare the interests of states, the lengths to which they will go to restore a tolerable balance of power in a place that matters, this was it"³⁰¹ – e nel mondo arabo-musulmano essa fu vista per ciò che realmente era: "a bid for primacy met by an imperial expedition that laid it to waste."³⁰² Ajami afferma inoltre che quelle che Huntington chiama "fault lines" sono determinate dagli interessi degli Stati, non da appartenenze culturali. Saranno dunque gli Stati a controllare le civiltà e non viceversa: questi vedranno nemici e amici semplicemente in funzione delle loro necessità. Ne consegue che nulla, sostanzialmente, è mutato: "we remain in a world of self-help. The solitude of states continues; the disorder in the contemporary world has rendered that solitude more pronounced."³⁰³

Relativamente alla questione della modernità, in *The Dream Palace of Arabs*, Ajami riporta alcune riflessioni del poeta critico contemporaneo Adonis, secondo il quale l'unione tra il tipo di modernità importata dall'Occidente e la tradizione, ovvero l'ordine culturale e politico dominante cui uomini e donne nel mondo arabo aderiscono, ha prodotto un mondo arido, creando una falsa immagine della modernità, causata dal tentativo di imitare o replicare un'altra cultura. "As long as the Arabs fail to understand that there is more to the West than what they have so far found in it – its spirit of curiosity, its appetite for knowledge, its courage before dogma – the 'Western' modernity of the Arab world will be a 'hired' form of modernity, brought to Arab lands

³⁰¹ *Ivi*, p.7.

³⁰² *Ivi*, p.8.

³⁰³ *Ivi*, p.9.

through ‘trick’ or ‘theft’.”³⁰⁴ Altro fattore che paralizza lo sviluppo del pensiero arabo riguarda l’adesione al mondo degli antenati, ovvero la loro autorità e la loro attrattiva aumenta mano a mano che i prestiti e i modelli provenienti dall’estero si fanno più intensi. Secondo Adonis questa posizione va mitigata, poiché l’identità non richiede necessariamente un ritorno alla storia passata come l’autenticità non si colloca in un punto preciso del passato. Inoltre egli evidenzia come l’opposizione tra arabi-musulmani e europei-americani-occidentali non sia filosofica ma politica. Si tratterebbe dunque di rilevare una falsa dicotomia che va superata. “Real modernity is born, says Adonis, when the ‘dual dependence’ upon the contrived world of the foreigner and the contrived world of the ancestor is transcended. Modernity – real and living – will have a chance when the repressed yearnings of this large and silent Arab civilizations are released, when people write new things, when they are bold in the face of prohibitions.”³⁰⁵

Ajami pone quindi religione e ideologia su due piani alquanto differenti. La sua visione si coniuga con quella di Lewis nel considerare la religione – il ritorno alla tradizione – come fattore limitante del realizzarsi della modernità. Si pongono ora a confronto gli elementi di maggiore rilievo emersi dall’analisi di questi studiosi.

1.4. Elementi significativi Gruppo 1.

Esaminando in modo più specifico quanto rilevato dall’analisi di Lewis e Ajami sulla tematica ideologia-religione si perviene alle seguenti considerazioni.

Lewis si è occupato in moltissimi suoi scritti dell’Islam dal punto di vista prettamente religioso, considerandone l’evoluzione storica e gli aspetti teorici più rilevanti. Qui si è scelto di non ripercorrere tale storia, ma di esaminare due sue opere che consentano di individuare alcuni aspetti della religione islamica connettendola alla problematica ideologica.

In particolare, Lewis si sofferma sul ruolo della religione islamica come fonte di identità, di aggregazione, ma anche di autorità politica. Ecco dunque che egli ribadisce

³⁰⁴ F. Ajami, *The Dream Palace of Arabs. A Generation’s Odyssey*, Vintage Books, 1998, p.115.

³⁰⁵ *Ivi*, p.116.

quanto si era già notato in precedenza: l'Islam è una religione a tutto tondo, si potrebbe anzi asserire che egli ritenga sia una vera e propria ideologia. Questo perché, appunto, un musulmano deve richiamarsi alla propria religione per qualsiasi aspetto della propria vita individuale, morale, familiare, sociale, politica. E qui Lewis interpreta l'Islam allo stesso modo degli autori musulmani che si stanno esaminando. Importante anche il suo rilievo della religione islamica come sostanzialmente egualitaria (nonostante le tre disuguaglianze fondamentali che egli descrive compiutamente). Si scosta però da Hanafi e Qutb, che non mettono in dubbio la verità dell'Islam, individuando in esso la maggior parte delle cause del declino della civiltà arabo-islamica.

Dunque, "what went wrong?" La risposta è molteplice, ma soprattutto ciò che "è andato storto" è stata la mancata capacità di relazionarsi con un Occidente non solo conquistatore, ma anche portatore di innovazioni tecnologiche e scientifiche, nonché delle idee di nazione e di sovranità popolare. Lewis ritiene quindi che il porre la religione a base di ogni aspetto della vita come anche dell'identità politica sia stato un forte freno verso lo sviluppo e la modernizzazione. Connesso a quest'aspetto è inoltre la mancanza di un laicismo originario e della libertà come intesa in Occidente. In queste non piccole "carenze" risiederebbero le radici della disfatta islamica.

Lewis quindi è critico verso questa "religione ideologica" che ritiene eccessivamente chiusa in se stessa. Ajami è sulla sua stessa linea: egli infatti sostiene che la religione islamica, nel suo essere autoreferenziale e tendente ad auspicare un ritorno all' "età d'oro" dell'Islam, abbia ostacolato fortemente la modernità. Gli aspetti moderni non sono stati accolti poiché visti in opposizione a quella che è l' "ideologia islamica". Interessante comunque il rilievo di Ajami secondo cui la religione non è origine di conflitti, ma è strumentalizzata dalla politica (non scontro di civiltà dunque, ma scontro tra Stati).

Gli studiosi di questo primo gruppo sono dunque concordi nel rintracciare nella religione islamica una matrice ideologica e nel criticarla come limitante per la stessa civiltà che da essa non soltanto ha avuto origine, ma che ne ha assunto col tempo le forme storiche essenziali.

2. ANALISI GRUPPO 2: BADIE-KEPEL.

Si procede coll'esame del secondo gruppo di autori. Si tratta – come già precedentemente osservato – di studiosi le cui posizioni sull'Islam sono differenti rispetto a Lewis e Ajami. Occorre ora esaminarne i saggi in funzione della tematica ideologia-religione.

2.1. Badie: *Le retournement du monde*.

Tra le opere di Badie si è scelto di analizzare *Le retournement du monde* e, successivamente, di ritornare sul suo testo principale, *I due stati*.

Il saggio che si prende ora in considerazione ci sembra offrire alcune interessanti linee guida per comprendere i fenomeni base della sociologia internazionale, muovendo dalla considerazione dell'attuale crisi dello Stato-nazione, il che ha portato in primo luogo ad un "ritorno" in auge delle culture³⁰⁶. Si tratta di una rinascita culturale che può servire come base per la costruzione di modelli alternativi rispetto alla modernità, il che rende necessario cercare di comprendere le strategie degli attori non occidentali e, in seguito, la pluralità degli ordini politici che ne derivano e che ledono il modello uniforme del sistema internazionale.

Il raffronto che viene svolto riguarda soprattutto il rapporto tra lo Stato, il tradizionale quadro delle relazioni internazionali e le emergenti culture col loro moltiplicare gli spazi politici e il loro generare problematiche a livello, oltre che politico, identitario. Ovvero, vengono condizionati i modi di identificazione degli individui e quindi la formazione di comunità politiche, come anche una ripresa del nazionalismo.

Un aspetto particolare di questa situazione consiste nel ritorno del religioso. "La crise des mécanismes d'identification rédonne au sacré une importance et une fonction sociale que la construction et la diffusion du modèle étatique, rationnel et séculier, avaient contribué à lui faire perdre. [...] L'identification religieuse étant en soi

³⁰⁶ *Le retournement du monde* è edito nel 1995. Non molto tempo prima era stato pubblicato l'articolo di Huntington "The Clash of Civilizations". Ne consegue che il problema della rinascita delle culture/civiltà e del loro influsso sulla scena internazionale è alla ribalta su diversi fronti.

transnationale, les processus de mobilisation qui lui sont liés ont une incidence immédiate sur la scène internationale, par-delà les conduites souveraines de chaque Etat. De même, convient-il de remarquer que l'activation de tous ces processus tend à favoriser l'émergence de nouveaux acteurs internationaux. »³⁰⁷

La religione risponde ai bisogni di identità soprattutto quando viene meno l'obbedienza civile a causa di fenomeni d'alienazione culturale e di incomprensioni dell'ordine politico, gli individui cercano così nel religioso la formazione di nuove alleanze, lontane da azioni profane. Si tratta perciò di un'alleanza non puramente religiosa e che fa eco ad una richiesta che parte dalla moltiplicazione degli spazi sociali vuoti – definiti anomici – ovvero privi di alleanze politiche. Il ritorno del sacro si impone maggiormente ove le frustrazioni sono più acute, ad esempio nei migranti dei sobborghi urbani. Allo stesso modo, la manipolazione dei simboli religiosi si trova direttamente alimentata per la congiunzione di riferimenti interni ed esterni. Difatti una contestazione che si limitasse a denunciare l'ordine interno abbandonerebbe gran parte della sua pertinenza religiosa. Si va invece affermando l'esigenza di confutare la dominazione del modello culturale occidentale, partendo dai conflitti che lo vedono contrapporsi ad altre religioni. “Leur anti-occidentalisme est une strategie porteuse qui légitime leur action et qui conduit donc les princes menacés à limiter l'orientation pro-occidentale de leur diplomatie. Parallèlement, la réactivation des conflits intercommunautaires en Inde, comme le relève notamment l'affaire d'Ayodhia, ou l'entretien de conflits ayant une dimension religieuse, comme le conflit israélo-arabe, contribuent, d'une autre façon, à légitimer les stratégies de prise en charge, par le religieux, des pratiques de mobilisation politique. »³⁰⁸

Occorre inoltre sottolineare che gli “attori religiosi” che agiscono a livello internazionale si muovono su tre piani: il piano delle strategie internazionali sviluppate dagli attori religiosi; quello delle azioni realizzate da un ambiente associativo che essi tendenzialmente controllano; infine, quello dei movimenti sociali che fanno loro eco e che, in un certo qual modo, forniscono loro la base d'azione. Relativamente al livello delle strategie internazionali, in relazione all'Islam si nota come, mancando un'autorità

³⁰⁷ B. Badie, M.-C. Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1995, deuxième édition, p.54. Marie-Claude Smouts è Research Director al CERI e insegna all'Institut d'Etudes Politiques di Parigi.

³⁰⁸ *Ivi*, pp.55-56.

centrale e centralizzatrice (nonché coordinatrice), ampio spazio possono acquisire associazioni che poggiano su movimenti sociali o ulema o gruppi di intellettuali. “Ainsi profilé, l’islam peut aisément entrer en symbiose avec les mouvements sociaux: dispensées de contraintes organisationnelles, privée d’une diplomatie centrale, conduisant à une interprétation personnelle de la Révélation, dépouillée de fonctions sacramentelles, d’appareils cléricaux et bureaucratiques, la religion musulmane peut inclure en même temps les stratégies les plus diverses et les demandes sociales les plus contradictoires. Contrairement à ce que pourrait indiquer une vision trop superficielle des choses, l’islam devient politique par un jeu de captation: captation aisée des symboles religieux par tout acteur ayant une prétention politique; captation de tout un système de sens par un mouvement social cherchant à s’affirmer et à se constituer. Paradoxalement, l’islam tient l’essentiel de sa pertinence internationale de son défaut d’organisation qui facilite d’autant sa prise en charge symbolique et emblématique des processus sociaux les plus divers, voire les plus contradictoires. »³⁰⁹ A tal proposito, gli autori riportano come casi ricaduti nello spazio religioso gli avvenimenti di Téhéran del 1978, quelli siriani del 1982 e quelli algerini degli anni Novanta: si tratta di casi diversi ma che sono dimostrazione di come sia avvenuta una sorta di fusione in Islam tra ambito politico e religioso.

Il ritorno al sacro ha una notevole rilevanza dal punto di vista internazionale poiché, anzitutto, i movimenti sociali che ne derivano creano le condizioni di una solidarietà transnazionale: nel caso dell’Islam, tali movimenti associano contestazione interna a contestazione internazionale. La mobilitazione, dunque, diviene identitaria e cerca di definirsi in rapporto a modelli culturali concorrenti e dominanti, nei quali si trova implicata a causa dei meccanismi di dipendenza. Conseguentemente, la tematica di tali movimenti diviene nettamente antioccidentale, sfociando in una contestazione globale dell’ordine internazionale che si formalizza in un atto d’accusa contro l’imperialismo, ma anche contro il diritto internazionale, la diffusione dei modelli culturali occidentali. “Cette rélecture islamique des relations internationales a ainsi des effets directs et tangibles: elle accélère la “décodification” des rapports internationaux et la contestation de ses éléments clés (Etat, nation, frontière, droit); elle suscite de

³⁰⁹ Ivi, p.59.

nouveaux acteurs et de nouveaux mouvements internationaux qui échappent à toute institutionnalisation et donc à toute contrainte internationale, elle place enfin la diplomatie des Etats du monde musulman dans une situation de souveraineté effectivement limitée devant donner régulièrement des gages à l'ordre de l'islam, et manifeste sa capacité à ne pas se départir de son identification au moins minimale à l'*Umma*.”³¹⁰

Questa dinamica favorisce la costituzione di sette religiose atte a giocare un ruolo internazionale, sia in ambito cristiano che islamico, fenomeno evidente soprattutto nei paesi in via di sviluppo poiché “la secte s’empare d’espaces sociaux démobilisés, bénéficie de la délégitimation des Etats, comme de l’affaiblissement des Eglises, s’alimente des phénomènes de résistance des structures sociales communautaires. »³¹¹

Le tipologie di sette sono diverse a seconda dei contesti nazionali e religiosi, ma sull’ambito internazionale hanno due generi di effetti politici : anzitutto si inseriscono e complicano ulteriormente quella che è la realtà degli Stati, che vanno quasi a sostituire per la loro influenza. L’altro aspetto riguarda il fatto che esse promuovano nuove fonti di solidarietà transnazionale, tendenza propria delle sette universaliste, che vedono diffondersi i loro simboli, circolare le loro risorse finanziarie, ma anche le risorse di potere e d’influenza che vanno a limitare la sovranità degli Stati, inserendoli – anzi – in nuovi livelli di dipendenza.

L’influsso del ritorno del religioso si manifesta nella politica internazionale in una nuova enunciazione di tale politica stessa, un’affermazione che va dall’interesse nazionale alla pacifica convivenza tra Stati al discorso etnico, nonché un’azione internazionale che passa dal realismo all’assoluto, dovendo trovare un fondamento su valori non confutabili. “L’*enonciation religieuse* devient ainsi constitutive d’un paradoxe: elle est par essence plurale, renvoyant à la diversité et à la concurrence des religions dans le monde, mais elle revendique, par définition, une légitimité absolue et exclusive de toutes les autres. La ‘satanisation’ de l’ennemi n’est certes pas le propre de cette seule *énonciation* : elle prend néanmoins une importance encore plus remarquable et conduit surtout à une nouvelle hiérarchie des normes. »³¹²

³¹⁰ *Ivi*, p.60.

³¹¹ *Ivi*, p.64.

³¹² *Ivi*, p.66.

Parallelamente, l'appartenenza religiosa acquisisce priorità rispetto all'appartenenza ad uno Stato, che quindi si trova posto in secondo piano. Tale "concorrenza" tra i due piani dello statale-secolare e del religioso destabilizza ulteriormente il riferimento alla nazione, rivalutando le comunità culturali, adagiate il più delle volte su principi presi a prestito dal religioso. Ne consegue che lo Stato-nazione – affermano Badie e Smouts – è sempre più sovente percepito come un'entità multiculturale, il che crea le condizioni per un "enchevêtrement" delle alleanze e delle relazioni autoritarie. Le comunità culturali minoritarie possono rivendicare la loro autonomia e il diritto d'intrattenere relazioni privilegiate con altri Stati con cui si identificano maggiormente, andando così a creare alleanze a vari livelli e una sorta di "revanche des sociétés"³¹³.

Si evidenzia quindi un aumento esponenziale delle relazioni transnazionali: "toute relation qui, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l'espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise en échappant au moins partiellement au contrôle ou à l'action médiatrice des Etats."³¹⁴ Esse si caratterizzano per la loro estrema diversità e per il loro mettere in causa la sovranità degli Stati e la loro pretesa di essere gli unici a poter agire sulla scena internazionale. A questo punto il saggio prosegue con un'analisi dei flussi transnazionali, divisi anzitutto tra quelli provenienti da organizzazioni non governative e quelli invece generati dall'insieme di azioni individuali. Ai primi appartengono la maggior parte dei flussi religiosi, solitamente organizzati da Chiese, associazioni culturali, sette o gruppi di predicatori; ai secondi i flussi demografici che si formano per aggregazioni individuali e sono legati a microstrategie. Gli autori effettuano un'analisi puntuale dei vari tipi di flusso e delle loro influenze sulla sovranità degli Stati nonché sul rapporto tra Stato e società civile³¹⁵, fino a giungere ad un esame del ruolo della violenza nella "rivincita" che società e individui si prendono nei confronti dello Stato. Quest'ultimo infatti perde il monopolio dell'uso internazionale della violenza, l'espandersi dei flussi transnazionale rende la violenza più diffusa nella quotidianità, utilizzata a volte da questi flussi stessi per affermare la propria autonomia³¹⁶. Tale situazione sfocerà in una sempre maggiore

³¹³ *Ivi*, p.68.

³¹⁴ *Ivi*, p.70.

³¹⁵ Cfr. *ivi*, pp.70-99.

³¹⁶ Si veda l'esempio dei flussi economici e dell' "économie de gang" o dei flussi demografici e del loro generare conflitti intracomunitari, cfr. *ivi*, pp.100-101.

difficoltà da parte dello Stato nel “tenere a bada” la società civile. L’uso della violenza può sfociare in atti terroristici sempre più diffusi, questo a causa, ritiene Badie, del fatto che le istanze dei movimenti sociali non vengono prese in considerazione dalle élites al potere. “Cette prolifération contribue autant à affaiblir l’Etat et les organisations internationales qui ne parviennent pas à les maîtriser qu’à renforcer le rôle des micro-acteurs sur la scène internationale, tant il est vrai que ces pratiques confèrent à l’individu une pertinence internationale nouvelle, soit parce qu’il est promoteur de l’acte terroriste, soit parce qu’il en est la cible, soit parce qu’il participe à une opinion publique qui est amenée à accomplir, dans ces interactions, un rôle tout à fait essentiel. Pour toutes ces raisons, le jeu international reçoit ces nouvelles violences comme source nouvelle d’anomie. »³¹⁷

Muovendo da questa «anomia», si evidenzia come ad oggi si possa parlare di « società-mondo » - intesa come la *Gesellschaft* di Tonnies – i cui cardini principali non sono ancora però presenti per poter elaborare una sua sociologia, questo anche a causa di una marcata debolezza della regolamentazione a livello internazionale. L’analisi su tale tema procede fino a giungere ad esaminare le questioni connesse alla validità o meno delle varie teorie delle relazioni internazionali, le problematiche relative ad integrazione ed esclusione, nonché le emergenze legate al bene comune globale (ambiente, sviluppo, economia).

“Plus que jamais le jeu international sera déterminé par le choix des principes autour desquels s’organiseront – ou se détruiront – les sociétés. Les populations des pays occidentaux industrialisés, fortes de leur tradition humaniste et démocratique et volontiers arrogantes, découvrent que, pas plus que les autres, elles ne peuvent faire l’économie d’une réflexion sur l’éthique et sur la personne humaine. Non seulement la réponse à donner aux flux migratoires les y contraint mais aussi la circulation de modèles de consommation, de production et de gestion qui se superposent aux modèles traditionnels d’organisation du travail et de relations sociales. Le ‘moi’ et l’ ‘autre’ n’est plus seulement une question philosophique ou bien un problème de relations extérieures

³¹⁷ *Ivi*, p.103. Cfr. esempi e dettagli di questa situazione pp.104-110.

pris en charges par les autorités de l'Etat. La politique étrangère se fait au quotidien et implique chaque individu. »³¹⁸

Badie evidenzia dunque come la religione rivesta un ruolo fondamentale non solo a livello nazionale, ma anche internazionale. A tal proposito si riscontrerà il problema della questione identitaria anche a questo livello. Si procede ora con l'esame del secondo saggio dello studioso francese, già affrontato, ma questa volta riesaminato per coglierne elementi inerenti la problematica ideologia-religione.

2.2. Badie: *I due stati*.

Già nella citata opera dedicata al tema de *I due stati*, Badie aveva evidenziato come tutta la scolastica islamica concorda sulla superiorità della verità rivelata sulla ragione, che deve essere solo un metodo per accedere alla prima. Relativamente al metodo, vi sono diverse posizioni. Il Mu'tazilismo – nato nell'VIII secolo e presentato come la corrente “razionalista” dell'Islam classico – distingue due livelli di conoscenza della Scrittura: il significato letterale e il significato nascosto, quest'ultimo accessibile solo ai sapienti e tramite modalità che consentono margini di interpretazione: si tratta della tesi del Corano creato, secondo cui questo deve essere collocato nel tempo e non può essere quindi reputato immutabile. La scuola hambalita combatte tali asserzioni come la scuola asharita: mentre la prima ritiene il Corano increato ed eterno, i secondi sostengono che esso abbia in sé le due nature di creato e increato. Questa discussione ha pervaso la volontà innovativa dell'Islam ed è tornata alla ribalta quando le società del mondo musulmano si sono confrontate con la modernità occidentale³¹⁹. “Di fronte a un divario tra un potere ideale e un potere reale, tre tipi di comportamento si sono

³¹⁸ *Ivi*, pp.243-244.

³¹⁹ Relativamente a tale discussione, Badie accenna alla posizione di tre grandi figure presenti nell'Islam: Al-Mawardi (972-1058), sostenitore del califfato che basa sulla Rivelazione, considerando il Califfo il successore del Profeta; Al-Ghazali (1058-1111), che, trovandosi a scegliere tra la difesa del califfato tradizionale e l'ordine selgiuchide, ritiene sia meglio un ordine ingiusto piuttosto che il disordine o l'anarchia: il disordine è più temuto dell'ingiustizia, il che implica la rinuncia al diritto di resistenza; Ibn Taimiyya (1263-1327), il quale ritiene legittimo il potere del principe quanto più basato sul rispetto della Parola di Dio, quindi se l'ordine è necessario occorre comunque che sia conforme alla Legge rivelata (egli fece esperienza della crociata nonché delle conseguenze della conquista mongola). Cfr. B. Badie, *I due stati*, op. cit., pp.42-45.

sviluppati a partire dai primi secoli dell'Impero musulmano: basare il potere del principe solo sul concetto di necessità rischiando di lasciare la legittimità ai movimenti contestatari; spronare l'innovazione ricorrendo alla ragione [...]; superare entrambe le posizioni con un'opera di restaurazione della tradizione, destinata a compensare e a legittimare l'innovazione, ormai necessaria, a precisare i limiti dell'obbedienza dovuta al principe che non coincide del tutto con il modello di comunità ideale [...] questa è la ragione d'essere di un nuovo equilibrio sviluppatosi sempre più in favore della tradizione.”³²⁰

Badie si occupa poi di esaminare l'unità e la pluralità della modernità occidentale in riferimento a diversi contesti storici – modello inglese o continentale, Europa occidentale o fasce orientali, mondo della Riforma o della Controriforma³²¹ – una modernità che ha basato la sua egemonia su un rapporto di potere freddamente stabilito, ma anche sulla sua anteriorità cronologica, nonché sull'unità e diversità delle sue realizzazioni. In particolare, egli rileva come “il Rinascimento, con le sue discussioni sull'idea della libertà, è il momento dell'elaborazione e della differenziazione delle modernità occidentali.”³²² Relativamente all'Occidente, saranno dunque l'eredità luterana e quella della Controriforma ad aprire la strada alla costruzione statale, uno Stato che si impone sia come comunità di individui che come istituzione differenziata, presentata come persona giuridica e con un proprio diritto.

Badie richiama poi la posizione di Lewis relativamente alla questione di Islam e modernizzazione. Quest'ultimo pone infatti l'accento sul fatto che l'innovazione – in arabo *bid'a* – abbia una connotazione negativa o quantomeno dubbia poiché sottintende l'imitazione dell'infedele. Questa concezione ha portato a vedere il modernizzarsi, da parte del mondo musulmano battuto su tutti i fronti dalla superiorità occidentale, come l'appropriarsi dei metodi che avevano permesso l'egemonia dell'antagonista. Vi è quindi un'ambiguità di fondo tra Islam e modernizzazione, essendo vista quest'ultima come un'imitazione dell'Occidente. Della modernizzazione potevano però essere acquisite solo quelle conoscenze scientifiche e tecnologiche, adattabili poi all'identità islamica. Posizione, questa, che sarebbe stata una più che valida alternativa al rifiuto

³²⁰ *Ivi*, pp.45-46.

³²¹ Cfr. *ivi*, pp.48-70. Badie effettua una ricostruzione storica dei momenti della storia occidentale elencati.

³²² *Ivi*, p.70.

della modernità. “Il crollo del mondo musulmano alla fine del secolo scorso, deriva probabilmente dalle difficoltà che hanno pesato su tale visione, imputabili al fallimento dei primi riformatori, incapaci di teorizzare la sintesi aleatoria tra gli strumenti occidentali e l’identità islamica, all’evoluzione di un clima intellettuale e politico che ha trasformato l’Occidente in un nemico a cui era bene opporre un’altra modernità.”³²³

Basandosi su questa importante affermazione, Badie suddivide in due paragrafi “con l’occidente” e “contro l’Occidente”, alcuni pensatori islamici, i primi definiti riformatori, i secondi – appartenenti al revivalismo - come sostenitori di una modernità specifica dell’Islam. Relativamente ai primi, questi coniugano rivelazione e ragione, apportando una vera innovazione sul tema della nazione³²⁴; i secondi, invece, rientrano nella fine del XIX secolo, in cui si intende opporre all’Occidente un’altra modernità, nata non più da una sintesi che risultò essere inefficace e contraddittoria, ma da uno sforzo destinato a far rivivere i principi dell’Islam rendendoli moderni. In particolare, il revivalismo si distinse per l’elaborazione dell’Islam non solo come religione, ma anche come *civiltà*: “l’Islam si definisce così in pari tempo, sia in base all’esclusione dell’altro, cioè con il rifiuto dell’Occidente sia come principio positivo, cioè come base per l’elaborazione di un nuovo modello di modernità. [...] Da questo ritorno alle origini derivano i due principi essenziali su cui si basa l’idea revivalista di modernità: da un lato la ricostruzione dell’*Unità* come elemento di forza e d’azione, dall’altro la riscoperta dell’*ig̃tihād*, cioè lo sforzo di adattamento della Legge alle nuove circostanze.”³²⁵ A questa “corrente” appartiene anche la *teoria politica fondamentalista*, che si andrà articolando in funzione del suo rifiuto del modello occidentale e che avrebbe condotto a una pratica della contestazione tale da contribuire a conferirle la sua identità. Infatti i movimenti islamisti producono un’azione volta alla restaurazione dell’*umma* nei confronti della *jahiliyya*. Badie rileva come con Qutb “l’obbligo del credente non è più limitato dal rispetto della necessità e dal potere del sovrano, anche se fosse ingiusto, ma, al contrario, si estende alla lotta per liberare l’uomo sia dal nemico

³²³ *Ivi*, pp.73-74.

³²⁴ Cfr. *ivi*, pp.74-79.

³²⁵ *Ivi*, p.81.

esterno, cioè dall'infedele, sia da quello che nel *dar al-islam* agisce in suo nome o semplicemente lo imita.”³²⁶

Badie rileva come, alla fine della decolonizzazione, siano stati importati socialismo e marxismo, senza che i loro sostenitori tentassero una loro riformulazione in modelli ideologici conformi ai dati della cultura islamica. Si era attuata una pura importazione – che sarebbe dovuta servire da vettore ad una modernità reputata come universale – e questa fu la sua debolezza, nonché probabile causa del suo fallimento.³²⁷ Il problema della modernizzazione è legato così al modo di imitazione. Con riferimento al marxismo, Laroui evidenzierà come “il suo impiego come modo di sostituzione (e non di combinazione) al pensiero islamico classico si può spiegare con diverse somiglianze di forma, che lo rendono perfettamente esprimibile dal discorso arabo: visione determinista, convergenze terapeutiche tinte di comunitarismo e d'egalitarismo, critica delle classi corrette, delle borghesie occidentali e imperialiste, “bisogno di sistema”.”³²⁸ Badie tiene comunque ad evidenziare i punti di divergenza tra marxismo e islam, ovvero: un fondamento materialista, una filosofia della storia, una visione gerarchica che pone l'economia come valore supremo, determinante sia il politico che il religioso. Egli ritiene infatti che sia il socialismo del *ba'th* che il socialismo marxista siano vittime dello stesso fallimento: essendo rimaste chiuse nel loro sistema intellettuale, le minoranze che li hanno sostenuti non mobilitano le masse. “Le élites si trovano oggi davanti ad una scelta difficile, oscillante tra modernità importata e prefabbricata che non mobilita le masse ed è considerata illegittima e una formula coinvolgente che scivola verso un islamismo sempre più pronunciato, senza riuscire nei suoi tentativi di concepire la modernità in modo non negativo, che tende a legittimare più la contestazione che non l'esercizio del potere.”³²⁹

In Badie dunque il legame tra religione e ideologia viene ripreso nella questione della modernità, richiamando inoltre il problema di una modernità importata in una società che la recepisce come estranea. Occorre ora vedere quali elementi si riscontrano nell'opera di Kepel sulla tematica in oggetto e al fine di un confronto con Badie.

³²⁶ *Ivi*, pp.88-89.

³²⁷ Cfr. *ivi*, p.91 per approfondimenti sulla visione nazionalistica del partito *ba'th*.

³²⁸ *Ivi*, p.92. Badie fa riferimento al libro di Laroui *L'ideologie arabe contemporaine*, Maspero, Paris, 1967, p.139 e segg.

³²⁹ *Ivi*, p.92.

2.3. Kepel: opere.

Essendo specialista di islamismo, Kepel si occupa di religione e ideologia in stretta connessione con questo fenomeno. A tal proposito si sceglie di esaminare il suo articolo dal titolo *Les oulémas, l'intelligentsia et les islamiste en Egypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit*, nel quale possono essere individuate alcune affermazioni utili a trattare la problematica ideologia-religione.

La trattazione prende le mosse dalla considerazione che i movimenti islamisti affermano la loro prossimità ai valori fondamentali della società, considerando tale pretesa come propria dell'intellettuale per vocazione. Kepel ritiene sostenibile la tesi che gli islamisti esercitino nelle società musulmane contemporanee la funzione di intellettuali, ovvero producano una rappresentazione del mondo, un sistema di valore mediante cui non soltanto interpretano la realtà ma vogliono trasformarla.

Kepel analizzerà i due gruppi che possiedono lo statuto d'intellettuale, ovvero hanno i mezzi istituzionali per esercitare tale funzione. “Ces deux groupes que je nommerai ici les ‘clercs’ – pour marquer leur statut – sont constitués, en terre d’islam, d’un côté par les intellectuels religieux – les oulémas – et de l’autre par les intellectuels non religieux – l’intelligentsia.”³³⁰

Oggetto del discorso intellettuale sono « les valeurs centrales de la société ». Sul medesimo oggetto vi sono vedute diverse che generano competizione, alla quale – oltre ulema e intelligentsia – si aggiunge una contraddizione che oppone gli “intellectuels de statut (clercs)” agli “intellectuels de simple fonction” ma privi di statuto, ovvero il movimento islamista.

In effetti tra le due componenti dei “clercs” non vi è più una mutua esclusione dal mercato delle opinioni, ma una spartizione dello stesso che è soggetto a un duopolio per quel che concerne i prodotti intellettuali, situazione che genera un conflitto coi movimenti islamisti che non hanno il riconoscimento per partecipare a tale mercato, conflitto che sfocia in una lotta per avere il monopolio dello stesso. I *clercs*

³³⁰ G. Kepel, *Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit*, « Revue française de science politique », Année 1985, volume 35, numéro 3, p.425. Kepel specifica in nota che col termine “clercs” (traducibile come “chierici”) non intende appunto clero opposto a laico, ma quegli intellettuali non riconosciuti o abilitati dalle istituzioni delle società in cui vengono individuati (cfr. nota 1 p.425).

dequalificano il movimento islamista non ritenendo che abbia le competenze cognitive per esercitare la funzione intellettuale. Parallelamente, gli islamisti muovono ai *clercs* accuse mettendo in questione la loro deontologia, in particolare rilevando il loro rapporto di subordinazione con l'autorità politica.

Gli ulema (coloro che possiedono l' *'ilm*, ovvero il sapere) hanno una conoscenza vasta delle tradizioni, del diritto canonico e della teologia. “Dans l'histoire des sociétés musulmanes, le groupe des oulémas a vocation à incarner le “covenant” du peuple musulman, Pacte qui forme la base de l'islam. En d'autres termes, les oulémas sont habilités à avoir un rapport direct – et monopolistique – aux Textes révélés de l'islam et aux gloses canoniques qui les ont suivis : ils peuvent – et doivent – juger au nom du Livre de Dieu. Cette spécificité les met dans une position d'autonomie très particulière à l'égard du pouvoir politique qui, lui, n'a pas autorité pour agir directement et sans médiation au nom de Dieu. Cette médiation, ce sont précisément les oulémas qui la fournissent ou la refusent. »³³¹ Gli ulema giustificano quindi da un lato l'ordine socio-politico e, dall'altro, effettuano un'opera di controllo sull'arbitrio del principe: e questo grazie al loro rapporto col trascendentale. Sono esistiti “ulema ideali”, che hanno adempiuto egregiamente a tali compiti e sono riportati nella storia islamica, ma generalmente i principi hanno sempre cercato di ridurre gli ulema a semplici funzionari religiosi, riduzione a cui alcuni hanno resistito mentre altri no. Di fatto gli ulema hanno mantenuto un minimo d'autonomia conservabile con una base finanziaria autonoma e col monopolio della formazione degli aspiranti ulema. Kepel riporta il caso dell'Egitto, in cui, negli anni Sessanta, si tese a sottrarre agli ulema questo monopolio formativo, soprattutto con la riforma di Al-Azhar, il cui fine era rendere lo Stato il nuovo custode/gestore del sapere.

Relativamente all'intelligentsia – termine sotto cui vengono racchiusi tutti coloro che hanno delle congetture in relazione ai valori centrali della società e non sono ulema – essa si è formata mediante gli studi compiuti da persone al di fuori del paese d'origine, per cui essa ha acquisito il monopolio dell'accesso alle conoscenze “au-delà des mers, c'est-à-dire au traduit. C'est l'ordre traduit qui fournit au discours de l'intelligentsia sa

³³¹ *Ivi*, p.427.

légitimité.”³³² Evocando tale legittimazione, l’intelligentsia si separa dagli ulema, ma fatica a farsi riconoscere dalla società civile come suo portavoce, anzi si vede sospettata di fornire al principe – o peggio al colonizzatore straniero – le categorie giustificanti la sua dominazione, nella misura in cui questo « ordre traduit » va sotto l’etichetta di modernizzazione o socialismo o sviluppo. Al fine di distanziarsi da queste accuse, l’intelligentsia sposa l’opposizione al colonialismo “et c’est par le biais du mouvement nationaliste que son discours devient véritablement discours intellectuel, et établit les représentations du monde d’un nombre significatif d’acteurs sociaux.”³³³ Anche l’intelligentsia venne presa di mira dall’Egitto di Nasser che cercò di « statalizzarla ». Quando tuttavia il regime nasseriano entrerà in crisi a seguito della sconfitta militare, e poi per il mancato sviluppo economico, gli ulema e l’intelligentsia dovranno render conto alla società civile dell’aver fornito a questo la legittimità e di non aver fatto nulla per correggere o prevenire gli errori del “principe”. Al fine di recuperare credito, ogni gruppo di “clercs” doveva operare una dissociazione tra il proprio ordine fondatore e il sistema sociale, operazione riuscita agli ulema ma non all’intelligentsia. Mentre i *clercs* affrontavano queste difficoltà, in opposizione a loro si viene ad affermare il discorso islamista.

Il movimento islamista si fa portavoce di un discorso intellettuale che esplicita l’esistenza di un conflitto tra il sistema sociale e l’ordine trascendentale, conflitto che si risolverà mediante una trasformazione profonda del sistema sociale tale da permettere di ritrovare la comunione ideale tra terreno e divino; strumento di tale trasformazione sarà il *jihad*. “Dans la dissociation volontariste au sein d’une modernité conçue comme, d’une part, une collection acceptable d’instruments et de modes d’emploi, et, d’autre part, un ordre traduit inacceptable, réside la spécificité du mouvement islamiste, dont bien des militants peuplent, en Egypte et ailleurs, rappelons-le, les facultés de médecine et d’ingénierie les plus sélectives.”³³⁴ Ne seguirà – in Egitto, nel caso specifico esaminato da Kepel, e altrove – un conflitto tra *clercs* e movimento islamista, volto alla reciproca delegittimazione.

³³² *Ivi*, p.434.

³³³ *Ivi*, p.435.

³³⁴ *Ivi*, p.440.

Emerge quindi in Kepel un legame tra l'appartenenza religiosa e la formazione di un'ideologia, intesa in rapporto al processo di modernizzazione. E' opportuno procedere, a questo punto, con un'analisi comparata delle componenti fondamentali emersi dall'analisi delle opere dei due studiosi francesi.

2.4. Elementi significativi Gruppo 2.

La tematica ideologia-religione è affrontata da Badie e Kepel in stretta connessione alla problematica identitaria.

Badie individua nella rinascita culturale una possibile base per la costruzione di modelli alternativi alla modernità "occidentale". In tale rinascita egli include il ritorno al religioso – che acquisisce quindi una connotazione positiva, diversamente da quanto si è potuto vedere in Lewis e Ajami – in grado di fornire una forma di identificazione sovranazionale e emergente da quegli spazi sociali "vuoti" da cui sono sorte forze contestatrici del modello culturale occidentale. In quest'ottica, Badie rileva come l'appartenenza religiosa acquisisca un'importanza maggiore rispetto all'appartenenza nazionale, il che potrebbe portare a mobilitazioni contestatrici dell'ordine globale.

Quali però i risultati dell'opporre modelli diversi alla modernità occidentale? Generalmente tali tentativi sono stati inefficaci e contraddittori – tra questi i movimenti fondamentalisti – tant'è che Badie imputa la crisi del mondo musulmano all'incapacità di sintetizzare gli strumenti occidentali con l'identità islamica. Qui, dunque, si riscontra in Badie una posizione simile a quella degli autori del primo gruppo. Anch'egli imputa ai musulmani l'errore di non essere riusciti ad estrapolare il bagaglio di conoscenze dell'Occidente e di utilizzarlo secondo le proprie inclinazioni. Sarebbe dunque, anche in questo caso, l'ostilità verso gli elementi di provenienza occidentale parte delle cause del declino arabo-islamico.

Questa situazione è rilevata, seppure in modo differente, anche da Kepel. Egli infatti evidenzia il conflitto presente in terra d'Islam tra un ordine socio-politico e la popolazione, conflitto recepito in termini di distanza tra un sistema sociale ed un ordine trascendentale di cui poi i fondamentalismi si faranno portavoce.

L'aspetto totalizzante della religione islamica – anche in questo caso si può azzardare l'utilizzo dell'aggettivo “ideologico” – è dunque un problema per la civiltà arabo-islamica. Impedirebbe – anche secondo Badie e Kepel – una forma di conoscenza degli strumenti provenienti dall'Occidente (intendendo con ciò strumenti tecnologici, scientifici, filosofici, ideologici, etc.) tale da consentire una loro rielaborazione e successivo utilizzo in Islam. Non è quindi sufficiente una importazione senza adattamento, ma occorre un adattamento – dal basso – di questi elementi importati. La religione-ideologia islamica sarebbe dunque un freno all'innovazione e alla crescita della sua stessa civiltà originaria. E sarebbe la fonte dei movimenti islamisti, reazione ad un contesto di insoddisfazione e frustrazione.

Si può dunque osservare come i primi due gruppi giungano a considerazioni simili, tanto più avvicinati se messe a raffronto con le posizioni degli autori che saranno oggetto di considerazione successiva.

3. ANALISI GRUPPO 3: LAROUÏ – ABDEL-MALEK.

Si prosegue ora l'esame della tematica ideologia-religione analizzando gli studiosi del terzo gruppo. Laroui si è occupato soprattutto di ideologia nei suoi scritti, ne consegue che le sue opere forniranno elementi di notevole interesse alla presente questione. Abdel-Malek affronterà la problematica in modo meno dettagliato, ma si riscontreranno anche in lui utili indicazioni.

3.1. Laroui: *L'ideologia araba contemporanea*.

Laroui ha dedicato un intero volume alla questione ideologica, si procede ora alla sua analisi. In *L'ideologia araba contemporanea* viene infatti affrontato il tema del legame tra storia e costruzione ideologica³³⁵.

³³⁵ Relativamente a questa parte si accenna brevemente in nota ad un altro saggio di Laroui, ovvero *Islam et histoire. Essai d'épistémologie* (Albin Michel, Paris, 1999). Il testo di Laroui parte da una ambivalenza fondamentale relativa alla storia: questa disciplina è infatti giudicata ovunque secondaria paragonata a teologia, grammatica, diritto e quant'altro, mentre – in quanto cronologia, conoscenza fondata su priorità temporali – è ciò che separa la scienza dall'opinione. Conseguentemente, l'autore si propone di affrontare il seguente problema: "comment se fait-il que la tradition, par définition inscrite dans le temps, finit inéluctablement par se retourner contre ce qui la fonde pour le nier?" (p.13) Questione non soltanto dell'Islam, ma che mette in questione il ruolo dello storico nella società. Trattandosi di un saggio che si occupa soprattutto della storia dal punto di vista epistemologico, se ne lasceranno da parte i capitoli più specifici (in particolare, si tralascia l'analisi effettuata dall'autore su "histoire et historiographie", "histoire et tradition", "histoire et théologie", mentre si esamineranno più compiutamente "histoire et orientalisme", "histoire et sociologie", "histoire et historicisme"). Nella parte relativa al rapporto tra storia e orientalismo, occorre tener presente che Laroui effettua un'analisi di tipo prettamente metodologico, partendo da alcuni concetti base in Islam, quali *hadith* e *sunna* (cfr. pp.69-86). Analisi particolarmente interessante che riprenderemo in altro contesto. Trattando poi di alcuni noti orientalisti (Goldziher e Gibb), l'autore rileva come per costoro "l'Islam est dans l'histoire sans être vraiment historique" (p.86), affermazione che – chiarirà meglio in nota – è il fondamento logico dell'orientalismo (ch'egli paragona alla "kremlinologia", presentata come la coscienza storica di un'istituzione che pareva fuori dai tempi moderni e che scomparirà quando la Russia tornerà al capitalismo, ovvero alla storia dal punto di vista occidentale). Nella sua riflessione Laroui arriva ad affermare che la polarità non è più tra due concezioni della storia, una straniera e una indigena, una moderna e una medievale, ma tra due metodi interni all'Islam stesso fin dagli inizi: uno pienamente sviluppato e adeguato strettamente al suo oggetto, l'altro abbozzato ma con in sé il germe dell'universalizzazione. Dualismo che non si deve negare per non cadere in una concezione ristretta della storia in Islam, come accade per gli orientalisti (cfr. pp.86-90 ove Laroui si riferisce ampiamente a Ibn Khaldun). "Partant du document, de la méthode et du style, que nous avons reliés d'une part au hadith et d'autre part au fiqh, nous avons distingué deux types d'histoire écrite, deux concepts du temps et de la vérité. A la vérité absolue, révélée une fois pour toutes à l'homme dans l'histoire même, s'oppose la vérité relative, progressivement découverte par l'homme et pour l'homme; à l'histoire de l'Islam seul, servante de la théologie, s'oppose celle des Musulmans, sinon de tous les sujets du calife, qui s'ouvre à l'anthropologie." (p.125). Definite queste due posizioni circa la storia e la verità

Laroui evidenzia come nell'ideologia araba la coscienza di sé era sostanzialmente coscienza dell'Occidente e, parallelamente, coscienza del passato. Per gli arabi è fondamentale insomma definire se stessi in un'ottica di continuità storica: questa situazione implica che, nel momento in cui l'Io non è più percepibile, ci si rifà al passato per garantire la propria identità e autenticità, che si riducono a una ricerca nostalgica piuttosto che ad una forma di continuità.

La storia risulta quindi strettamente connessa alla questione ideologica e identitaria. Da una fase in cui la storia è rappresentata in termini ottimistici – una storia ragionata che ricalca l'ottimismo delle tre coscienze individuate dall'autore, ovvero *clercs*, liberali e tecnofili – si passa, col fallimento del tentativo della società araba di mettersi a livello dell'altro, ad una storia ipostasiata. Si tratta di una storia tradotta in immagini che trasmettono all'anima araba un centro di gravità, tali immagini trovano i loro materiali nel dogma, nella cultura e nella lingua; contribuiscono, inoltre, a creare una forma di ideologia all'interno della società araba.

Nella fase in cui è il dogma a fornire queste immagini è il *clerc* ad elaborarle, cercando di ricondurre tutto il passato arabo alla formulazione del dogma islamico, in tal modo lui stesso sarebbe il vero erede di tale passato essendo custode del dogma. Questa continuità può essere osteggiata da altre forme di continuità elaborate dagli avversari del *clerc*. “Inoltre bisogna mettere in rilievo l'assenza, in questa continuità postulata, di una base oggettiva e di un modello direttamente individuabile; il dogma è interamente dipendente dalla parola – Corano, hadith, storiografia – che bisogna leggere, vocalizzare, interpretare [...]”³³⁶ In Islam non vi è dunque una continuità come quella intesa dal *clerc*, infatti durante la sua storia esso ha sempre cercato il rinnovamento, il proiettare del presente in un passato che però non rappresenta un'unica continuità, ma piuttosto una continuità costruita ed elaborata. La continuità del *clerc* – che opta sempre più decisamente per la continuità sunnita – è soggettiva quanto le altre, il dogma è a disposizione di tutti e ognuno può utilizzarlo nel proprio presente facendone l'uso che maggiormente gli consente di ottenere equilibrio e sostegno alla propria volontà.

occorre rispondere al quesito sulla loro influenza su società e religione, quesito proprio dello storicismo, di questo si occuperà Laroui con ampi riferimenti all'opera di Von Mises (cfr. pp.126-137).

³³⁶ A. Laroui, *L'ideologia araba contemporanea*, op. cit., p.112.

Clerc e liberale, ormai disillusi dalla realtà ed emarginati nel nuovo stato, cercano poi di trovare la vera “dimora dell’anima” in quel passato custodito dalla cultura profana (*adab*). Si tratta della cultura della società preislamica – di una società morta, sottolinea Laroui – che viene indicata come rappresentativa di un mito nostalgico, cosicché coloro che la vivono si isolano dal presente, sono aristocratici traditi e borghesi delusi. “Immagine immobile di una storia condensata, essa scomparirà insieme alle classi alle quali oggi serve di rifugio: come nostalgia verrà mantenuta ad uso di tutti gli incomprendi solitari e avrà la stessa funzione dell’erudizione in Occidente [...]”.³³⁷

L’ultima immagine- quella che lo studioso di origine marocchina indica come la più disperata – consiste nell’Io identificato con la lingua araba: identificazione in cui l’affermazione di autenticità si connota in senso negativo, tanto che anche gli arabi che non conoscono la lingua araba vi riconoscono l’unica garanzia del proprio Io. La lingua araba diviene un valore poiché, in un mondo ostile, è l’unico bene di cui si è veramente padroni ed è l’unica tecnica che si possiede. Tutto il passato e tutto il presente si concentrano in una lingua istituzionalizzata. Si tratta dell’ottica più lontana dalla storia concreta e che fornisce la continuità più illusoria.

L’Occidente non prende nemmeno in considerazione questi modi di ricostruire la storia ed oppone loro il proprio, ovvero il metodo critico o positivo. Secondo l’orientalista Gibb “la strada della riconciliazione dell’ortodossia islamica con il mondo moderno deve essere piuttosto ricercata in una rivalutazione dei dati della filosofia attraverso una pratica efficace delle discipline storiche”³³⁸. Secondo gli arabi – e Laroui ritiene non a torto – gli orientalisti applicando tale metodo alla storia araba hanno finito col produrre una storia negativa volta ad un’utilizzazione ideologica. Questo perché tale metodo è basato sull’esistenza di documenti neutri che vengono poi studiati e interpretati. Nella storia araba invece tali documenti sono poco numerosi e rendono l’analisi critica poco efficace³³⁹. Laroui rileva come tutti gli orientalisti dedicatisi alla

³³⁷ *Ivi*, p.121.

³³⁸ *Ivi*, p.127. Hamilton Gibb (1895-1971) è stato un noto orientalista autore di numerosi studi sull’Islam e sulla letteratura araba.

³³⁹ “Un [...] esempio è l’analisi di B. Lewis sulla rivoluzione Abbaside. E’ certamente possibile che l’avvento della nuova dinastia abbia coinciso con una modificazione nell’equilibrio degli elementi che componevano l’impero arabo e con lo spostamento, nelle finanze dell’impero, dal grande commercio internazionale, terrestre o marittimo al bottino di guerra e alla rendita fondiaria; ma tra questo assioma e le prove positive che dovrebbero sostenerlo esiste un vuoto unicamente riempito da ipotesi azzardate e considerazioni mitologiche.”, *ivi*, p.130. Laroui si riferisce alla voce “Abbasides” della *Encyclopédie de*

storia araba siano rimasti per lo più allo stadio della critica astratta, il che ha portato a limiti notevoli. L'orientalismo, secondo questa interpretazione, avrebbe utilizzato male il materiale storiografico più abbondante, la storiografia antica: “gli orientalisti tendono a valorizzarla quando la mettono a confronto con la produzione attuale e a disprezzarla quando la giudicano sulla storiografia greca [...]. La storiografia araba classica non è mai stata studiata storicamente [...]. Due aspetti di queste opere [arabe] sembrano avere fuorviato gli orientalisti, un certo distacco giustificato dall'oggettività [...] e il carattere enciclopedico, in cui sembra dissolversi la personalità dell'autore.”³⁴⁰ Invece, proprio nelle opere a carattere enciclopedico – ad esempio quella di Ibn Khaldun sulla riconquista - la storia anteriore è ripresa, letta e ricostruita in rapporto a un presente vissuto come decadenza irrimediabile, cosicché la visione enciclopedica tende inconsciamente a salvaguardare l'essenza di tale storia, ovvero la cultura. Ne consegue che queste opere posseggono una logica interna che è reale e il rifiutare di analizzarle in questo modo significa considerarle soltanto agglomerati di conoscenze disparate (o peggio vengono controllate l'una sull'altra per valutare se uno stesso elemento va ad esprimere un ruolo diverso). “La nostra storiografia è, a livello dei dati, un'interpretazione. [...] La critica analitica contribuisce a far emergere gli errori sui particolari consci o inconsci, a suscitare questo sospetto che sta alla base di ogni riflessione seria; ma solo una critica ideologica che assuma l'opera in chiave sistematica e ne giudichi gli elementi sulle categorie del vero e del falso può restituire all'opera valore e significato.”³⁴¹

Un'ulteriore limitazione cui sono stati vittime gli orientalisti è legata al fatto che gli arabi fanno subire alla loro storia nazionale delle distorsioni ideologiche.

La storiografia ideologica è una fase, un metodo che – nel periodo in cui scrive Laroui - consente meglio dell'analisi positivista di chiarire la coscienza araba nella situazione in cui lo Stato nazionale non è ancora quello Stato industrializzato che si propone di essere e vi sarà materiale storiografico abbondante che potrà essere esaminato soltanto con i metodi positivisti.

l'Islam curata da Lewis, nonché al testo sempre di Lewis *Origins of Ismaelism*, Cambridge, 1940 (cfr. nota 2 p.130).

³⁴⁰ A. Laroui, *L'ideologia araba contemporanea*, op. cit. pp.131-132.

³⁴¹ *Ivi*, pp.133-134.

Laroui rileva come in realtà la storia non abbia potuto mettere in rilievo una continuità che fosse garante dell'autenticità proclamata. "Nello stato coloniale la continuità esiste ancora: quindi la storia conserva la sua autonomia ed è santificata come un processo lento e costante, una permanente creazione di fatti nuovi. [...] Nello stato liberale invece la continuità è più problematica; il discendente troppo diverso dall'antenato; essi non possono più essere salvati insieme. [...] Nello stato nazionale, infine, la continuità si è dissipata e si allontana ogni giorno di più [...]"³⁴² E' nella fase dello Stato nazionale che cleric, borghese declassato, gioventù delusa si immergono nel dogma, nella cultura, nella lingua ipostasiata, mentre la piccola borghesia dirigente riscopre in chiave di ideologia dello stato le ricostruzioni di un'epoca precedente arricchita da un fondamento economico. Nel primo stato la continuità è garantita da una storia sbandierata ed annalistica, nel secondo da una storia ricostruita, mentre nel terzo vi è una storia ipostasiata come unica immagine di una continuità perduta ed una autenticità perduta.

Infine, Laroui evidenzia come sebbene tutte le rappresentazioni arabe della storia siano ideologiche, ciò non significa che non si possa "estrapolare da queste rappresentazioni ideologiche le verità di fondo espresse in una forma non adeguata, in attesa del giorno in cui la coscienza araba, divenuta storica e critica, potrà riprendere su di sé la storia universale e utilizzarne i metodi e le conclusioni"³⁴³. Viene così salvato quanto di valido è presente nella storiografia ideologica degli arabi e nelle ricerche orientaliste.

Laroui evidenzia dunque, in quest'opera, il legame tra storia e ideologia, e poi tra ideologia e identità, ponendole in connessione con la problematicità della coscienza araba. Si tratta ora di vedere se, in un altro suo saggio, egli approfondirà in altre direzioni l'indagine ideologica.

³⁴² *Ivi*, pp.143-144.

³⁴³ *Ivi*, p.145.

³⁵¹ A. Laroui, *Islam e modernità*, op. cit., p.74.

3.2. Laroui: *Islam e modernità*.

Si è scelto ora di riprendere l'analisi di *Islam e modernità*, cogliendone – come già accennato – gli aspetti utili alla trattazione della problematica ideologia-religione. A tal proposito occorre puntualizzare alcuni aspetti connessi al tema della modernità.

Indagare la questione della modernità in Islam implica valutare l'atteggiamento che si può adottare nei confronti del cambiamento. “La modernità, essendo pura forma senza contenuto stabile, esige in quanto tale una visione estetica delle cose. La scoperta dell'arte non è una conseguenza, essa è in sé la modernizzazione.”³⁵¹ La modernità si diffonde in ogni campo e non è possibile arrestarla, ritiene Laroui, e porta con sé individualismo, dissolvendo le antiche solidarietà. “La crisi in fondo sta in questo duplice movimento di una storia che si costruisce e di una certezza che si disfa. Ogni giorno, un lembo della società viene intaccato dalla modernità in cammino che stana uno alla volta gli assoluti. Niente di totale, di definitivo è mai acquisito: né la democrazia, né la scienza, né la tecnica, né le ideologie che le esplicitano – economismo, positivismo, liberalismo, marxismo – non pretendono più di essere per davvero dei valori assoluti, anche se a volte vengono vissute come tali. Le convinzioni che tenevano la gente al caldo, che conservavano lo spirito di solidarietà, sono sempre meno adeguate alla realtà.”³⁵² A questa situazione si aggiunge l'incapacità degli intellettuali arabi di fornire una diagnosi e, pertanto, una terapia all'insieme di difficoltà vissute dalla loro società³⁵³.

Risulta interessante vedere come Laroui affronta la questione del dialogo euro-arabo. Le due tradizioni – europea e araba – si sono sempre conosciute e si collocano in una sorta di complementarità, che ha avuta tre importanti effetti, la cui influenza permane tuttora sulla società, riassunti dallo studioso di origine marocchina con le voci complementarità, identificazione, solidarietà e ambiguità. Eccone una breve sintesi:

³⁵² *Ivi*, p.82.

³⁵³ Non ci si occupa in questa sede del problema connesso agli intellettuali arabi, che Laroui affronta nel saggio *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* (Paris, Maspero, 1974), il cui tema centrale è il ritardo culturale della società araba. La questione è affrontata prevalentemente dal punto di vista metodologico, ampia parte è dedicata alla tradizione, al rapporto tra arabi e storia, antropologia culturale, storicismo, occidente, marxismo, Europa e non Europa. Sono inoltre effettuati confronti con orientalisti e con studiosi occidentali di varie epoche e formazione. Si tratta di un saggio, inoltre, che consente di cogliere compiutamente la metodologia di lavoro di Laroui.

- *Complementarietà.* Si basa sulla supposizione che due società antagoniste di fronte ad un problema che comporta due soluzioni *a* e *b*, nel caso in cui una abbia già adottato la soluzione *a*, l'altra deve necessariamente accontentarsi della *b*. Mentre la prima scelta può essere frutto del caso, la seconda è libera – poiché si ha facoltà di lasciar irrisolto il problema affrontato – e al contempo determinato – dato che la prima possibilità è esclusa solo per scrupolo di differenziazione. Secondo Laroui, questo fattore può aver influenzato le scelte operate per un millennio da arabi ed europei nei campi più svariati, dalla teologia all'urbanistica al vestiario. “Perché questo tipo di rapporto? Perché le due società operavano in un mondo “finito”: per ciascuna di esse, il mondo civile si limitava al bacino del Mediterraneo. L'Europa è uscita da questo universo chiuso a partire dal XVI secolo, mentre gli arabi si sono ritrovati doppiamente rinchiusi in esso dalla dominazione coloniale.”³⁵⁴
Laroui sottolinea inoltre come la complementarietà significhi che le tradizioni culturali, araba ed europea, siano frutto di una successione di avvenimenti irreversibili ma fortuiti. Occorre chiedersi se ad oggi la situazione è mutata.
- *Identificazione.* Europei ed arabi si sono definiti culturalmente mediante identificazioni contraddittorie che, da un lato, hanno consolidato la logica della complementarietà e, dall'altro, non hanno necessità di essere veritiere per risultare efficaci. Situazione che oggi risulta essere in fase di mutamento.
- *Solidarietà.* Si tratta di solidarietà di tipo economico sviluppatasi in età contemporanea.
- *Ambiguità.* Una situazione esistenziale ha imposto la necessità di definirsi in base ad opposizioni. Ne conseguiranno una serie di identificazioni risolte in binomi, tra cui Oriente-Occidente, Nord-Sud. L'ambiguità deriva dal fatto che poco importa che si connotino le vere identità, l'importante è che rappresenti l'altro, l'opposto, il contrario.

³⁵⁴ Ivi, p.158.

Trattando dell'orientalismo, Laroui ritorna su questo rapporto ego/alter e rileva come per l'orientalista l'arabo sia anzitutto l'altro, da comprendere nella e tramite la sua alterità; attraverso il proprio metodo perpetua la logica della complementarità e del confronto, seppur in buona fede. "L'orientalismo ha una concezione antievolutiva della storia, che pretende di scoprire nella società che studia mentre ci sembra che gliela imponga. Per lui, gli avvenimenti del passato arabo sono ripetitivi poiché esprimono una sola e identica configurazione."³⁵⁵ Configurazione che, per lo studioso orientalista, risulta essere un dato da registrare più che da spiegare, considerando che è l'effetto di elementi stabili come razza, clima, religione.

Laroui ritiene che l'orientalismo potrebbe sopravvivere se accettasse di dissolversi riformandosi in un quadro pluridisciplinare.

Esiste il corrispondente dell'orientalismo nei paesi arabi? Secondo questo autore alla frontiera dei due mondi, esiste un occidentalismo di fatto, consistente nell'assimilare e valorizzare, da parte degli arabi, alcuni aspetti della cultura europea. Tale occidentalismo è fondamento ideologico dell'occidentalizzazione. Accanto ad esso, esiste un contro-orientalismo che, con lo scopo di distruggere gli effetti della propaganda denigratoria, effettua una diagnosi dello spirito europeo ricorrendo all'analisi proposta dagli orientalisti. "L'orientalismo è stato fondato quando la società liberale, quale è stata concepita dalla filosofia dei Lumi, credeva di prefigurare l'avvenire dell'intera umanità. La crisi del liberalismo è il vero motivo dell'incapacità dell'orientalismo di rinnovarsi. La nascita di un autentico occidentalismo nei paesi arabi richiede un duplice superamento, quello del pensiero liberale e quello della critica antiliberale nata nella stessa Europa. Compito estremamente arduo se non ci si accontenta della facile soluzione offerta dall'individualismo anarchico."³⁵⁶

E' veramente necessario questo definirsi in rapporto ad un contro-tipo? E' una questione che Laroui si pone e che richiama una complessa problematica ideologica e filosofica. Difatti nella filosofia del divenire, l'io può essere definito senza dover essere necessariamente posto in opposizione ad un altro; la dialettica stessa è posta in quest'ottica, ove un io presente è confrontato con un io passato ed un io futuro, ma

³⁵⁵ *Ivi*, p.163.

³⁵⁶ *Ivi*, pp.166-167.

senza creare un'opposizione. L'Europa applica tale filosofia del divenire in molti campi – storia, sociologia, scienza politica per citarne alcuni – nei quali si definisce in relazione al proprio passato, ma in altri continua a definirsi in rapporto all'arabo – ovvero al suo “altro” per più di un millennio – e in tale implicito confronto applica il concetto di divenire soltanto a se stessa. In questo punto Laroui rileva il fondamento dell'orientalismo – che esprime una forma ideologica – “il quale descrive la cultura araba in quanto dato invariabile che l'animo europeo *moderno* si premura di assimilare al proprio passato: da ciò l'evoluzionismo e l'eurocentrismo.”³⁵⁷

Dal canto loro, ulema e nazionalisti arabi rifiutano di definirsi rispetto alla propria evoluzione, vista sovente soltanto come l'ombra di un'evoluzione più generale e che andrebbe a sfociare in un rinnegamento. Posizione teorica, questa, che non inficia però il desiderio di cambiamento degli arabi. Secondo lo studioso marocchino, questi fanno di tutto per cambiare –soprattutto sul piano economico e politico – ma tale desiderio è contrastato sul piano culturale, generando così un comportamento contraddittorio che lo straniero scambia con l'instabilità.

Da questa situazione, e dalla storia che ha reso i rapporti tra europei e arabi peculiari, ma non esclusivi poiché ciò non sarebbe consentito da realtà e interesse, i rapporti arabo-europei sono di confronto, ma non di complementarità. Perché approdassero a quest'ultima connotazione, occorrerebbe l'aprirsi di entrambi all'universalità, ovvero avere entrambi un elemento comune nei rispettivi progetti culturali e rifiutare così l'esclusivismo. “Infatti, malgrado le ricchezze accumulate, l'Europa rischia di essere chiusa in se stessa, con le innumerevoli implicazioni negative che ciò comporta. Essa ha bisogno di mantenere legami assai eterogenei con il mondo esterno: in prima fila si collocano gli arabi. Questi, per parte loro, sono appena usciti da un *ripiegamento* di cui la colonizzazione è stata solo lo stadio conclusivo; hanno bisogno di un partner per moltiplicare i propri contatti con il mondo intero. Per gli uni come per gli altri, l'esclusivismo è un pericolo letale.”³⁵⁸

Nella prospettiva identitaria di un Islam opposto ad un Occidente, Laroui porta ad individuare elementi ideologici nell'orientalismo stesso (come anche all'interno della stessa cultura arabo-islamica). E' infatti il legame religione-storia-identità a contenere in

³⁵⁷ *Ivi*, p.168.

³⁵⁸ *Ivi*, p.170.

sé germi di un'ideologia che, a quanto emerge dall'analisi dello studioso marocchino, rallenta il processo di modernizzazione (posizione riscontrata già in altri autori esaminati, da Lewis a Badie). A questo punto è necessario esaminare gli scritti di Abdel-Malek e poi procedere ad un raffronto tra i due studiosi.

3.3. Abdel-Malek: opere.

Tra i saggi di Abdel-Malek si è scelto di riprendere *La dialettica sociale*, in esso si possono infatti individuare riflessioni utili sulla tematica ideologica.

Lo studioso egiziano propone la considerazione che universalismo e umanismo costituiscono una visione del mondo che deve rendere conto dell'interazione delle società nel mondo reale, delle loro lotte, dell'egemonia e della dipendenza, del progresso, recessioni, rivoluzioni, guerre, pace. Occorre interpretare il ruolo della violenza nell'equilibrio di potenza, sia tra formazioni socio-economiche nazionali, sia tra diverse classi e categorie della società.

L'umanismo universalista si è formato in Occidente tra il XIV e XX secolo, si colloca in un'epoca in cui vi è un ruolo egemonico dell'Occidente, in cui l'altro è incorporato in un mondo in cui il centro, il fine della civiltà è l'Occidente. Abdel-Malek colloca il proprio lavoro in un momento in cui lo statuto egemonico dell'Occidente è in una curva di crisi. Infatti, dal punto di vista "interno", "la dialettica sociale ha preso la forma della lotta di classe in ciascuno dei paesi occidentali, assumendo nel contempo l'aspetto di una guerra fra Stati; in seguito, dal 1939 al 1945 quello di una guerra interstatale a livello mondiale (la prima), nel corso della quale interi popoli e Stati opposero una guerra di liberazione nazionale alla coalizione dei fascismi. [...] L'occidente è sempre centro egemonico, ma il baricentro della potenza si è spostato agli Stati Uniti, lasciando l'Europa debole, spezzata in due blocchi e, a partire da un periodo non molto lontano, priva della maggior parte delle sue colonie e possedimenti nel mondo."³⁶⁰

Evoluzione ancora più complessa dal punto di vista "esterno", chiamato dall'autore "mondo della dipendenza". "Si parla volentieri di "decolonizzazione", vocabolo

³⁶⁰ A. Abdel-Malek, *La dialettica sociale*, op. cit., pp.38-39.

privativo occidente-centrico. Il processo in corso dopo gli esordi della penetrazione occidentale, costituisce precisamente un processo di civilizzazione, nel quale l'azione dei movimenti nazionali contro il colonialismo, e poi l'imperialismo, tende a realizzare la liberazione nazionale, considerata lievito indispensabile alle differenti rinascite o edificazioni nazionali, secondo che si tratti di nazioni secolari o di nuove formazioni statali nazionali. Due grandi percorsi si possono notare: 1) quello delle indipendenze formali, in cui la rivoluzione nazionale sembrava essere sufficiente, di fronte a un colonialismo limitato nella sua penetrazione e nella sua estensione; e 2) quello della congiunzione fra rivoluzione nazionale, o liberazione nazionale, se si preferisce, e rivoluzione sociale, socialista. L'esistenza simultanea nella nostra epoca dei due piani storici, intrecciati secondo modalità enormemente differenti da paese a paese, l'evoluzione storica specifica, gli attuali rapporti di forza; poi, all'interno di ciascuno di questi livelli, una o l'altra delle due grandi opzioni – nazional-radical; nazional-rivoluzionaria -: è questo che fornisce la chiave interpretativa di quello che è il mosaico altamente complesso dell'area, ieri dipendente oggi principale, dei movimenti di liberazione e di rivoluzione.”³⁶¹

Questi stravolgimenti hanno portato al risorgere dell'Oriente, che inizia a prendere “l'iniziativa storica”, processo che agisce in interazione con la dialettica sociale dell'Occidente. Si è creata una situazione che in Occidente è testimoniata dalla nuova generazione, critica verso quella precedente, ma che comunque pone interrogativi fondamentali, dal perché della guerra in Vietnam alle problematiche connesse all'accettazione di altre civiltà. Emerge un rifiuto dell'universalismo in nome della pluralità di popoli e culture, nelle quali questi giovani ricercano la loro identità.

Relativamente all'ideologia, Abdel-Malek definisce l'ideologia dominante come “il quadro sovrastrutturale – idee, teorie, miti, credenze – che a livello della sovrastruttura esplicita, come a quello della sovrastruttura implicita, fornisce la giustificazione, a un tempo razionale ed emozionale, dell'ordine socio-politico, cioè del modo di conservazione societale di una, o di un insieme di formazioni socio-economiche nazionali ad uno stadio determinato della loro evoluzione storica. In questo senso, l'ideologia dominante costituisce il secondo pannello di un dittico il cui primo elemento

³⁶¹ *Ivi*, p.39.

è costituito dall'apparato della *violenza razionalizzata*, vale a dire lo *Stato*.³⁶² Nell'epoca contemporanea ci si pone l'interrogativo sul fatto che sia possibile o meno parlare di un'ideologia dominante, date la rottura dell'equilibrio sovrastrutturale classico e l'esplosione dell'umanesimo universalista nell'impatto col mondo reale. Essa andrebbe ricercata nella dialettica sociale del mondo reale nell'epoca contemporanea, che è essenzialmente una dialettica del cambiamento rapido e radicale che si svolge a livelli multipli. Due opzioni essenziali sono quelle della conservazione – in quanto ogni ideologia dominante ha come fine la propria conservazione – che fornirà le risposte necessarie ai grandi interrogativi che si pongono in periodo di crisi, ma in modo tale che sia possibile mantenere lo status quo. Altra opzione è quella del cambiamento, che si ferma però a operato volontarista e soggettivista svolto da gruppi che si propongono di promuoverlo. Il cambiamento non è dunque l'esito di un'azione intrapresa nel mondo reale.

La domanda che si pone Abdel-Malek è come produrre un cambiamento ideale e la relativa risposta è partendo da una produzione teorica, ovvero producendo un cambiamento che non si realizza nella prassi. Si evita così lo scoglio del reale. Occorre considerare se i due approcci, conservazione e mutamento, sono tra loro antagonisti o in una situazione di complementarità contraddittoria. “Il *fissismo* del nostro tempo si rivela essenzialmente uno *strutturalismo*. Il vantaggio consiste nel mascherare il rifiuto della storia e della storicità, cioè del divenire delle società umane a partire dalla prassi, presentando una concezione complessa, non unilineare, non semplicistica della realtà: le nozioni di insieme e di struttura – dati tangibili, l' “ente” del mondo dei fenomeni – permettono di far posto al pluralismo, ma all'interno di un monismo fissista a-(e anti-) storico, a-(e anti-) dinamico, a-(e anti-) rivoluzionario. Più esattamente, nasce un *neo-positivismo*, il neo-positivismo della nostra epoca, epoca della crisi generale dell'egemonia imperialistica, principalmente in Occidente, di fronte all'ascesa dei movimenti di liberazione e di rivoluzione nel mondo, particolarmente in Oriente.”³⁶³

Tale strutturalismo costituisce trama fondamentale dell'ideologia dominante contemporanea, deve trovare un accordo col movimento, in modo tale che il mutamento sia reso possibile dal punto di vista teorico, senza fondarlo nel mondo reale. Questo

³⁶² *Ivi*, p.43.

³⁶³ *Ivi*, pp.46-47.

ruolo sarà del *funzionalismo*. Come giudizio sull'ideologia dominante contemporanea, Abdel-Malek ritiene sia un *pensiero negativo*, un rifiuto del reale, della prassi, della dialettica concreta. Sua fonte è la crisi dell'occidente (e dell'universalismo) con la conseguenza che tale ideologia non ha alcuna qualità universale o universalizzante. "L'ideologia dominante contemporanea è dunque esattamente l'ideologia di uno dei settori del mondo (certo ancora egemonico), mentre tuttavia si apre l'epoca dei grandi cambiamenti della storia universale. In altri termini, si scopre il *provincialismo* del pensiero negativo. L'eredità del pensiero occidentale è altrove, cioè nel razionalismo critico che caratterizza lo spirito scientifico moderno e l'ideologia rivoluzionaria. Là è l'anello di congiunzione fra le due civiltà. Là è la promessa della loro dialettica autentica."³⁶⁴ Il doppio movimento di cui si tratta è quello della rottura dell'equilibrio di potenza nel mondo, potenza intesa come la capacità di azionare il movimento generale della storia delle società umane, per la quale occorreranno strumenti di potenza materiale e intellettuale. Il progetto teorico non è però dato, occorre porre solamente la visione generale del lavoro da intraprendere, cioè il metodo, in secondo luogo occorrerà esaminare i nodi problematici³⁶⁵.

Dall'analisi dei movimenti del mondo emergono quattro circoli della dialettica sociale: "quattro circoli che è possibile ordinare in due gruppi, due circoli se si preferisce: il circolo della *dialettica sociale endogena* – la lotta delle classi e dei gruppi sociali all'interno di una stessa formazione socio-economica nazionale-; il circolo della *dialettica sociale esogena*, se si può dire, - nazioni, aree culturali, civiltà. Il contenuto della dialettica sociale all'interno di ognuno di questi due grandi circoli è identico. Si tratta di esercitare l'egemonia per assicurare la continuità dello statuto del gruppo in questione, e di prevederne l'estensione."³⁶⁶ Prima ipotesi formulata dall'autore è che questi due circoli formino i due poli costitutivi della coppia che struttura la dialettica sociale nell'epoca contemporanea e in un prossimo futuro. Seconda ipotesi è che la concentrazione della massima presenza efficace di ognuno di questi due grandi circoli in un paese o più paesi sia in grado di causare le grandi trasformazioni del corso generale dell'evoluzione delle società umane. Mentre il loro non-incontro non può indebolire la

³⁶⁴ *Ivi*, p.49.

³⁶⁵ Si tratta di una dialettica sociale di cui l'autore esamina i rapporti col marxismo, cfr. *ivi*, pp.52-56.

³⁶⁶ *Ivi*, p.57.

potenza e l'efficacia, da qui l'elettoralismo, la crisi del progetto di civiltà, il pensiero negativo. Occorrerà, successivamente, strutturare l'intero apparato concettuale, mediante un processo in tre tappe: critica, individuazione e tipologia, ristrutturazione. In questo modo si rifonderà la teoria sociale e le teorie d'insieme, scientifiche e no.

Trattando dell'avvenire della teoria sociale, Abdel-Malek constata un'inadeguatezza legata alla differenza tra società occidentali e non occidentali (intese come quelle di Asia, Africa, America latina). "Se si vuole ragionare in modo logico e realistico, conviene tenere nel debito conto il rapporto di forze nello stesso tempo in cui si intende il linguaggio della ragione. Bisogna considerare anche l'abitudine, la natura delle cose. Sembra dunque possibile ammettere le limitazioni dell'apparato concettuale occidente-centrico, mantenendo nel contempo l'esigenza di universalismo. Ma c'è di più: il processo di carattere insufficientemente universale e universalizzante dell'apparato concettuale in crisi, si compirà proprio a partire dall'universalismo stesso, e in suo nome."³⁶⁷ Ad un primo esame emerge come il reale è razionale e questo reale è quello del centro egemonico. E' quindi a partire da un'esigenza di razionalità che le società non occidentali sono invitate a uniformarsi al modello occidentale, effettuando così un passaggio dall'universalismo al riduzionismo. Un secondo livello di analisi invece vede l'applicazione pratica, ponendo una dialettica tra i due poli della specificità e dell'universalità. Al fine di ristrutturare l'apparato concettuale delle scienze sociali partendo dalla doppia constatazione della differenza e dell'inadeguatezza, Abdel-Malek elabora un metodo generale articolato in tre tempi: critica, riscontro, ristrutturazione.

- 1) il primo punto consta nella valutazione critica dell'apparato concettuale, il che consente – studiando le possibilità dei fenomeni esaminati, in tal caso l'apparato concettuale – di fare un bilancio delle due grandi tappe dell'evoluzione storica dell'apparato concettuale delle scienze umane, di cui la prima – l'universalismo dell'area egemonica – non ha ancora lasciato spazio alla seconda. Tale bilancio va effettuato in due tempi: anzitutto distinguendo tra apparato concettuale scientifico e operativo, collegando questi due apparati tra di loro in quanto entrambi si occupano delle società umane, cioè della dialettica sociale. Altra distinzione porta al carattere specifico dell'apparato concettuale delle scienze

³⁶⁷ Ivi, pp.62-63.

sociali, ovvero al loro carattere settoriale e non universale. “Il fatto è che il settore del mondo che ha elaborato i dati del mondo reale, da lui sottomesso e ridotto, è un settore che ha saputo esercitare l’egemonia in modo continuo da quattro secoli, realizzando così un’accumulazione di mezzi e di conoscenze – una accumulazione culturale in senso lato – senza precedenti nella storia. In questa accumulazione i materiali dei paesi e dei popoli dipendenti sono stati parzialmente integrati – come oggetti, mai come soggetti -, ma ciò è avvenuto perché questi materiali non possono esser totalmente assenti in essa. Di qui la distinzione fra il carattere settoriale di questo apparato concettuale nella sua globalità, e il provincialismo, che consisterebbe nell’ignorare totalmente il resto del mondo, non nel marginalizzarlo, nel mutilarlo e nel deprezzarlo, come invece è avvenuto. Apparato concettuale settoriale – è dunque niente affatto concettuale. Ma pur essendo un apparato pre-concettuale, occidente-centrico, settoriale, questo è, nello stesso tempo, il solo apparato interpretativo delle società umane che si pretende generalizzato. Ciò avviene perché, una volta scartata la pretesa all’universalità, bisogna pur tuttavia definire lo statuto scientifico, epistemologico.”³⁶⁸ Quindi la ristrutturazione della teoria sociale è intesa come contenuto specifico della teoria sociale stessa e non come rifiuto dell’apparato concettuale occidente-centrico.

- 2) Si passa ora all’individuazione e organizzazione del campo epistemologico mediante la costruzione di tipologie. Ciò può avvenire applicando anzitutto un reticolo interpretativo alle differenti società individuandone il quadro d’insieme e comprendendone le diverse sfumature e colorazioni³⁶⁹.
- 3) Si ha infine la ristrutturazione dell’apparato concettuale, effettuata mediante uno sforzo di sintesi critica, giungendo allo studio comparativo critico dei fattori costitutivi delle diverse tipologie suscettibili di generalizzazione, ovvero integrati in quanto componenti costitutivi del concetto ristrutturato. Parallelamente si agirà sulla dimensione della critica filosofica. Emergeranno nella loro importanza il ruolo dell’emergere dell’area tricontinentale e il

³⁶⁸ *Ivi*, pp.69-70.

³⁶⁹ A tal proposito Abdel-Malek analizza la “nazione”, cfr. *ivi*, pp.72-74.

mutamento scientifico e tecnico, che sono le due grandi fonti di rinnovamento e creazione della nostra epoca.

Tale approccio teorico si ritiene essere scientifico e non ideologico, un metodo storicista-critico, che si propone il raggiungimento di un livello più elevato di conoscenza e di comprensione dell'insieme studiato, ovvero l'insieme delle società umane. Vivendo in un'epoca di transizione, occorre accettare la tragedia ottimista del mondo reale del nostro tempo, ottica in cui è necessario, secondo Abdel-Malek collocare l'avvenire della scienza sociale.

Abdel-Malek individua dunque alcuni elementi inerenti la questione ideologica in questa trattazione della dialettica sociale. Al fine di rendere maggiormente chiare le sue posizioni si procede ad una comparazione tra queste e le analisi di Laroui.

3.4. Elementi significativi Gruppo 3.

La tematica ideologica trova espressione particolarmente interessante e articolata nell'opera di Laroui. Questi effettua un'importante considerazione: nell'ideologia araba la coscienza di sé trova espressione nel definire se stessi in un'ottica di continuità storica. Ne consegue che se il presente non è soddisfacente e l'io non trova in esso una propria collocazione, il riferimento va al passato. Storia e identità sono dunque estremamente connesse.

Laroui non è però concorde con le posizioni di chi individua una continuità nella storia arabo-islamica. E si distanzia qui da Lewis e dagli altri "orientalisti". Ritiene infatti che questi ultimi errino nell'applicare il metodo storiografico moderno al materiale storiografico arabo. La storiografia araba non è ad oggi composta da documenti neutri, bensì da materiale ideologicamente condizionato e da opere enciclopediche che sono strumento utile ad una comprensione storica. Tale materiale limita notevolmente il lavoro dello storico. Laroui non accusa gli orientalisti di aver prodotto consapevolmente distorsioni nell'analizzare la storia araba. Anzi, in un certo qual modo fornisce loro una giustificazione in riferimento a quelle che sono le oggettive carenze del materiale a loro disposizione. Egli muove tuttavia un'osservazione critica di

fondo all'orientalismo al quale imputa di esprimere una forma ideologica: il considerare la cultura araba come un dato invariabile da assimilare al proprio passato. Si sottende qui probabilmente il considerare tale cultura come un elemento statico che ha interagito, e interagisce, con la più dinamica storia occidentale, ma non in modo tale da riuscire a modificarla o modificarsi.

La dimensione ideologica e quella identitaria restano al centro della riflessione dello studioso marocchino. E' interessante notare come egli individui una vera e propria cesura con l'ingresso, nella storia arabo-musulmana, della modernità. Questa ha portato con sé l'individualismo, ha contribuito al dissolversi delle antiche solidarietà comunitarie, ha quindi condotto ad un'espansione del processo di identificazione "in negativo". Ovvero, non si afferma più la propria identità di per sé, ma in funzione a ciò che rende diverso dall'altro. Più specificamente, la civiltà arabo-islamica si definisce sempre più frequentemente in opposizione all'Occidente.

Laroui ritiene dunque necessario l'instaurarsi di un dialogo tra Occidente e Islam al fine di uscire da una situazione in cui questa dinamica ideologico-identitaria sembra lungi dal voler mutare. Difatti, mentre gli arabi manifestano un desiderio di mutamento, tale desiderio è osteggiato da chi – in primis ulema e nazionalisti – si rifiutano di identificarsi in funzione di un'evoluzione storica che ritengono solo un pallido riflesso del glorioso passato cui continuamente fanno riferimento.

Come si colloca la riflessione di Abdel-Malek su questa questione? Egli richiama la problematica identitaria concordando con Laroui circa la presenza di un'identificazione negativa tra Occidente e "mondo della dipendenza". L'ideologia dominante nel mondo contemporaneo è quella occidentale, ma di un Occidente già in crisi. Ecco dunque che lo studioso egiziano si trova d'accordo con Laroui nell'auspicare un mutamento di questa situazione.

L'analisi di questo terzo gruppo conduce ad affermare l'esistenza di uno stretto legame tra ideologia e religione nel mondo arabo-islamico – forse addirittura un'identità – ma i cui influssi in termini di modernizzazione e di definizione identitaria non paiono essere positivi e comunque comportano elementi contraddittori e problematici.

4. ANALISI GRUPPO 4: HANAFI – QUTB.

La problematica ideologia-religione trova un'interessante analisi nei saggi dell'ultimo gruppo di studiosi, che ci conduce nel pieno della "forma mentis" arabo-islamica. Si procede dunque con Hanafi e poi con i saggi di Qutb, successivamente si effettuerà tra i due una breve comparazione.

4.1. Hanafi: *Islam in the modern world. Vol. I.*

In Hanafi la tematica ideologia-religione si trova espressa in alcune parti del già affrontato saggio *Islam in the modern world. Vol. I: Religion, Ideology and Development*, la cui prima parte riguarda infatti "Ideology and development".

Hanafi sostiene come una crescita economica e sociale sia impossibile senza un simultaneo cambiamento nelle masse, occorre una "cultural revolution" come condizione di una "political revolution". Questa situazione è stata realizzata nel modo più spettacolare dal "Nasserism" e dal suo processo di sviluppo e cambiamento sociale, che hanno dato all'Egitto una vera orientazione politica basata su nazionalismo e socialismo, nonché arabismo e non-allineamento.

Non essendovi, però, una parallela ricostruzione della cultura di massa, il nasserismo ha avuto conseguenze anche negative, quali la priorità del settore privato, il carattere dominante degli investimenti stranieri, nonché politiche basate su dipendenza, capitalismo, isolazionismo e allineamento. "Therefore, development in traditional societies is conditioned by effecting this passage from religion and popular traditions to political ideology. Religion in the Third World is the only carrier of national goals and is the embryo of political ideology. The reconstruction of a belief-system as a political ideology protects Third World nations from traditional conservatism, the basis of reactionary regimes, and from Western oriented secularism, threatened by Westernization. It is the only way by which social change can occur through continuity. The national identity is preserved through a rigorous and conscious passage from

Tradition to Modernism.”³⁷⁰ Hanafi elabora quindi dei modelli che possono essere proposti per una ricostruzione del sistema di valori³⁷¹. In particolare, egli elabora un modello di “Ideology and Development” basato sul passaggio dalla tradizione alla modernità e sulla ricostruzione dei sistemi di valore tradizionali, come un’ideologia politica dei paesi in via di sviluppo. Si tratta – specifica Hanafi – di uno dei modelli possibili tra tanti, per il quale occorre inoltre tener presente, nel passaggio dalla teoria alla pratica, le situazioni di ogni singolo Paese. Lo studioso ritiene che tali paesi possano svilupparsi meglio, e più velocemente, mediante questi valori e concetti piuttosto che attraverso “human engineering [...] the transformation of religious traditions into political ideologies is the only way for the Third World to achieve global development.”³⁷²

Il secondo scritto presente nel testo, e utile ai fini della presente ricerca, riguarda la mistica islamica - in particolare il pensiero di Al-Ghazali³⁷³ - parte importante della cultura islamica nonché una delle quattro maggiori scienze razionali tradizionali.

Anche in questo caso Hanafi analizza il rapporto tra mistica e sviluppo, riassumendo come segue i criteri dello sviluppo globale nel mondo islamico:

- 1) liberazione della terra da dominazioni estere per completare il processo di decolonizzazione iniziato negli anni Sessanta;
- 2) liberazione dei popoli dalle oppressioni interne di dittature, usurpazioni e ripristino della legalità;
- 3) equità e giustizia sociale al fine di risolvere il problema dell’accumulo di capitale nelle mani di pochi e della povertà della maggioranza della popolazione, implementando il socialismo;
- 4) riunificazione del mondo musulmano dopo il suo smantellamento da parte dei poteri stranieri, che hanno imposto confini artificiali creando poi divisioni di classe e dando vita a lotte tra nemici-fratelli;

³⁷⁰ H. Hanafi, *Islam in the modern World. Vol. 1: Religion, Ideology and Development*, op.cit., pp.7-8.

³⁷¹ Interessante notare i passaggi necessari a tale ricostruzione, che Hanafi descrive come segue: From God to Land; from Eternity to Time; from Predestination to Free Will; from Authority to Reason; from Theory to Action; from Charisma to Mass-participation; from Soul to Body; from Eschatology to Futurology. Cfr. *Ivi*, pp.8-15.

³⁷² *Ivi*, p.15.

³⁷³ Al-Ghazali (1058-1111) è stato un mistico e filosofo iraniano. È visto come il membro chiave della influente scuola Asharita della prima filosofia musulmana e come il più importante avversario dei Mutaziliti.

- 5) affermazione della propria identità contro ogni forma di alienazione, soprattutto l'occidentalizzazione;
- 6) sviluppo globale delle società mediante l'aumento della produzione, l'autosufficienza relativa a sostentamento, industrializzazione, pubblici servizi, infrastrutture;
- 7) mobilitazione delle masse al fine di favorire la partecipazione in politica, economia e sviluppo sociale supportando l'attività dello Stato e bilanciando così centralizzazione e burocratizzazione.

“Since mysticism is an ideology of struggle put upside down, of internal and spiritual victory of the self against the other by abandoning the world of defeat to maintain the super-world of victory, it is easy to bring it back to the real world and try to bring the ideology of struggle back to the world. Is it possible to switch again from the vertical to the horizontal, from upwards to downwards, from positive values to positive values? Since mysticism as a road (Tariqa) contains three phases, the moral phases, the ethico-psychological phase and the metaphysical phase, is it possible to utilize these phases and their major components in the process of development?”³⁷⁴

Questi e altri i quesiti che Hanafi si pone in questo saggio.

Nella ricostruzione della fase morale, il misticismo appare come una scienza etica che aspira alla perfezione morale e individuale: se la società è perdente, almeno l'individuo può essere recuperato. Ma dato che lo sviluppo inizia dall'assunto che la società esiste e che il suo sviluppo è possibile, “the question is how to shift again from the individual to society and from ethics to politics?”³⁷⁵

Altro punto riguarda la ricostruzione della fase etico-psicologica, nella quale il misticismo va dalla morale pratica alla psicologia individuale, alle passioni umane. Qui il misticismo si concentra sugli “acts of the heart” e tale scienza, che Hanafi chiama

³⁷⁴ *Ivi*, p.24.

³⁷⁵ *Ivi*, p.25. Risulta interessante, anche in questo caso, vedere i passaggi che Hanafi propone allo scopo di passare dall'ambito etico/individuale al politico/sociale: from the soul to the body; from interiority to exteriority; from individual ethico to social politics; from escluded meditation to open action; from mystical orders to socio-political movements. Cfr. *ivi*, pp.25-27.

“science of the secrets of the heart”³⁷⁶, si articola in due rami ovvero Maqamat (moral steps) e Ahwal (psychological states). Anche in questo caso si procede per tappe:

- 1) “From passive to active values”. I valori che devono effettuare questo passaggio sono: “repentance”, pazienza, gratitudine, povertà, ascetismo, “reliance”, “content”, silenzio, “servitude, resignation, eros and agabe”³⁷⁷;
- 2) “From psychological states to social struggle”. Questo passaggio avviene mediante una serie di esercizi dialettici (che variano per coppie e quantità da mistico a mistico e che vedono opposizioni quali paura/speranza, estraneità/familiarità, assenza/presenza, etc.) al termine dei quali gli stati psicologici si trasformano in azioni e movimenti sociali. “This transformation is greatly justified by the Qur’an itself describing man in society and in the world not only man in relation to God.”³⁷⁸

Ultima fase è la ricostruzione della fase metafisica che avviene con tre passaggi:

- 1) “From the vertical to the horizontal”. Ovvero il passaggio dal misticismo – che muove verso l’alto, dall’esteriore, all’interiore, al superiore – al movimento dello sviluppo che invece procede per “riconquistare” la Terra. Questo in quanto Dio è signore sia del Paradiso che della Terra.
- 2) “From moral steps to periods of history”. Mediante questa fase, lo sviluppo viene estrapolato dalla coscienza storica e collocate in periodi concreti. “The accurate and achievable plan is this one which fits the transitional society from a historical period to another.”³⁷⁹
- 3) “From the other world to this world”. In questo passaggio risiede l’importanza della soddisfazione di un obiettivo primario dello sviluppo, ovvero la soddisfazione dei basilari bisogni umani che Hanafi definisce come “physical psychological, moral and cultural in order to maintain life on earth, individually socially and culturally.”³⁸⁰

³⁷⁶ *Ivi*, p.27.

³⁷⁷ *Ivi*, pp.32-33.

³⁷⁸ *Ivi*, p.41.

³⁷⁹ *Ivi*, p.42.

³⁸⁰ *Ibidem*.

Hanafi ha dunque per ora esaminato l'Islam in stretta connessione al suo essere ideologia e soprattutto alla sua componente maggiormente spirituale, il misticismo. Si vedrà ora nell'analisi del secondo saggio dello studioso egiziano che si andrà ad esaminare se verranno acquisiti ulteriori elementi sulla tematica ivi esaminata.

4.2. Hanafi: *Islam in the modern World. Vol. II.*

Si prosegue col considerare la visione della religione proposta da Hanafi nel secondo volume di *Islam in the modern World*.

La religione islamica è presentata da Hanafi nel suo modello ideale, ovvero come una religione universale di pace, un codice etico universale, nonché fattore di pace interiore – grazie alla sottomissione al volere divino – ed esteriore – naturale conseguenza della pace dell'anima, tutte osservazioni effettuate con riferimento a versetti del Corano³⁸¹.

Guardando però alla realtà del mondo islamico egli non può esimersi da rimarcare le differenze. Infatti l'ideale di pace non è applicato dai musulmani stessi, le società islamiche non sono preparate per vivere in pace: “muslim societies are suffering from the most horrible forms of social, economic and political injustices. As far as these forms continue, Muslim Societies will not be prepared for life in peace. Once these forms are lifted-up, peace would reign.”³⁸² Nel momento in cui la Rivelazione preparerà queste società alla vita in pace e verrà seguito, la distanza tra ideale e reale gradualmente si dissolverà.

Hanafi elenca sette forme di ingiustizia presenti nel mondo islamico e che sottostanno alle violenze cui si assiste sia sul piano interno che internazionale:

- 1) l'occupazione di terre come rimanenze dell'era coloniale (intesa sia in termini diretti che indiretti): queste occupazioni rendono legittimo il jihad e devono terminare con guerre di liberazione che ristabiliscano giustizia e ordine;
- 2) l'oppressione interna alle società islamiche causata da regimi dittatoriali: “as far as political regimes in the Muslim World continue to rule in the name of secular

³⁸¹ Cfr. H. Hanafi, *Islam in the modern World. Vol. II: Tradition, Revolution and Culture*, op.cit., pp.205-227.

³⁸² *Ivi*, p.227.

ideologies practicing the most horrible forms of oppression and dictatorship, violence would always continue to destabilize these regimes supported by foreign Powers.”³⁸³

- 3) la presenza di una maggioranza di poveri e soltanto di una minoranza che possiede il necessario per sussistere, dovuta ad una cattiva distribuzione della ricchezza;
- 4) lo smantellamento dell'unità del mondo islamico avvenuto dalla decolonizzazione, mediante la formazione di stati nazionali effettuata contro il volere delle popolazioni contrarie alle loro tradizioni, il che ha generato conflitti interni nonché verso l'esterno e lungo i “confini insanguinati dell'Islam”, utilizzando un'espressione huntingtoniana;
- 5) il sottosviluppo del mondo islamico e la dipendenza dall'estero – in termini di aiuti economici, dipendenza industriale, debito estero, etc. – creano un senso di frustrazione nonché un aumento della criminalità; questo clima di disordine sociale rende impossibile il raggiungimento dell'ideale di pace:
- 6) l'occidentalizzazione delle società islamiche e le minacce alla identità culturale islamica sono tra le prime cause dell'insorgere dei gruppi fondamentalisti e delle loro violenze contro i simboli dell'imitazione occidentale e delle politiche pro-occidente; continuando su questa strada il rapporto noi-altri potrebbe raggiungere un punto di non ritorno; inoltre, lo sviluppo potrebbe emergere da fattori esogeni che proteggerebbero l'identità culturale;
- 7) l'assenza di una mobilitazione di massa nel mondo islamico per un grande progetto di rinascita globale rende le masse facilmente influenzabili da movimenti violenti, situazione dovuta anche all'assenza nel mondo islamico di un partito islamico legale e popolare, che colmerebbe il vuoto nella vita politica legato alle prospettive di tali masse.

Finché questi drammi della società islamica non saranno risolti, essa sarà incapace di vivere in pace e continuerà ad essere vittima di orribili forme di violenza e di guerra. Le minacce da qui derivanti al mondo occidentale sono recenti e causate dagli stessi poteri

³⁸³ *Ivi*, p.229.

occidentali; la situazione della società musulmana è generata dalla sua stessa storia, che quindi deve cambiare corso.

Ecco come Hanafi definisce l'Islam in relazione al rapporto religione-ideologia: "the term "Ideology" may fit Islam better than the term "religion" in the usual sense. Islam is a system of ideas to understand the world and to change it. It is a world view, theoretical as well as practical, to conceive and to perform. It is a Universal code of ethics, coherent and homogeneous describing the Ideal ascending to Real, and the Real ascending to the Ideal. Logos realizing into praxis and praxis are a realization of Logos, an active dialectics between Idealism and Realism through action."³⁸⁴ L'Islam è inoltre descritto come religione naturale, razionale, umanistica, trascendente, connessa alle nozioni di libera volontà umana, di comunità, progresso e affermazione dal punto di vista mondiale. In essa ogni opposizione tra fede e ragione è assente: la ragione è una forma di fede e la fede è il contenuto della ragione; decade anche ogni dicotomia tra uomo e Dio, l'uomo è interlocutore di Dio ed oggetto della riflessione divina chiamata rivelazione. Inoltre, essendo l'Islam religione del progresso ogni opposizione tra tradizione e modernità è risolta, poiché la tradizione senza la modernità genera conservatorismo e la modernità sradicata dalla tradizione cade nel secolarismo, ponendosi così in antagonismo con la cultura delle masse.

La riconciliazione si realizza in sé mediante l'unità di pensiero, sentimento e azioni eterne; una volta raggiunta l'unità di sé si realizza quella a livello familiare e infine a livello sociale, poiché le classi sociali sono una sorta di estensione della famiglia. Infine, "all nations are equal in front of the universal principle irrespective of religious domination, of race and color, of degree of development, from the center or from the periphery. [...] A purely subjective reconciliation without changing the status quo is illusory. An objective reconciliation is the way to salvation."³⁸⁵

Hanafi prosegue nel suo proporre una lettura della religione islamica come ideologia, ma arricchisce il discorso considerando che in essa non vi sia opposizione tra tradizione e modernità. Si procede ora con l'esaminare la posizione di Qutb e, successivamente, col porre a confronto le tesi dei due studiosi arabo-islamici.

³⁸⁴ *Ivi*, p.235.

³⁸⁵ *Ivi*, p.243.

4.3. Qutb: opere.

Qutb si è occupato ovviamente molto della questione religione-ideologia, tra le sue varie opere si è scelto qui di fare riferimento a *In the Shade Of The Qur'an* e *Milestones*.

Il rapporto tra l'Islam e l'Occidente, tema al centro di questa nostra ricerca, è nella sua trattazione fondamentale, egli critica le società non islamiche indicandole come *jahiliyyah*, ovvero ignoranza dei precetti divini. Sotto questa condizione egli pone tutto l'Occidente, l'Unione Sovietica, il governo di Nasser e ogni governo che non ha Dio come sua guida: ritiene infatti che ognuno di questi regimi sia fundamentalmente lo stesso poiché tutti ignorano l'autorità di Dio e quindi si ribellano contro la sua sovranità sulla terra.

Qutb divide quindi la terra in due, Islam e *Jahiliyyah*. Si tratta della prosecuzione della lotta tra Dio e demone, che nel Corano ha il nome di Iblis: gli uomini vinceranno tale lotta se seguiranno Dio, "Guidance shall reach you from Me. Those who follow My guidance shall have nothing to fear nor shall they grieve, but those who deny and gainsay Our revelations shall have the fire, wherein they shall abide" (Qur'an 2:38-39) L'uomo, inviato sulla terra, deve mantenere come sua guida Dio; Muhammad è stato inviato come messaggero di tale guida, i cui precetti sono stati trascritti nel Corano, e consentono all'uomo di condurre una vita armoniosa e in accordo con la sua natura. Muhammad è l'ultimo messaggero inviato da Dio per consentire agli uomini che gli disobbediscono di tornare sulla retta via, quindi la *jahiliyyah* non è legata tanto all'ignorare il messaggio divino, ma all'ignorare anche quello dei suoi profeti, come indicato nella Sura 7 usata da Qutb come esempio di come verità e falsità hanno combattuto nella storia: "When this state of affairs is reached (jahiliyyah), God sends a messenger to human beings explaining to them the very same truth they had had before sinking into jahiliyyah. Some of them write their own destruction, while others are able to spare themselves by returning to the truth of the faith. These are the ones...who listen to their messenger as he says to them: 'My people, worship God alone: you have no deity other than Him.'(Qur'an 7:59,65, 73, 85)". Dio deve avere la priorità in ogni aspetto della vita privata e sociale, questo anche dopo che le persone "had deviated from

the principle of monotheism which was already established in their community by their earlier prophet or messenger.”³⁸⁶

Il messaggio di Muhammad è finale e rivolto all’intera umanità: chi lo rifiuta rinnega Dio stesso e cade nella *jahiliyyah*, posizione che, secondo Qutb, ha chiaramente assunto l’Occidente. Accettare la guida di Dio significa sottometterglisi completamente, iniziando dalla confessione di fede, che accetta il messaggio di tutti i profeti fino a Muhammad, ovvero “there’s no god except Allah”.³⁸⁷ Affermazione che deve però essere seguita da atti pratici, Dio deve provvedere, essere guida, dell’intero sistema di vita. Tuttavia Qutb ritiene che, ciò che non è espressamente regolato nel Corano, non dev’essere regolamentato in modo ferreo, ma l’operato dell’uomo deve sempre essere volto a rispettare e obbedire Dio: posizione che egli non vede in contrasto con i valori occidentali, data la tolleranza di fede delle società occidentali. Ma, per un musulmano, sottomettersi alle leggi di un governo occidentale – basate sul volere degli uomini e non sui precetti divini – significa entrare nella *jahiliyyah*, in uno di quei sintomi di quella che Qutb chiama *shirk*, identificabile come la devozione a falsi dei (espressione estendibile a governo, presidente, costituzione, etc.) Di fatto, un musulmano che non vive pubblicamente la sua vita in base alla sua fede vive nella menzogna. Si crea così un conflitto tra ciò che gli chiede il governo e ciò che gli impone il suo essere musulmano, conseguentemente Qutb crede che vivere sotto un governo non islamico sia una sorta di schiavitù che costa all’uomo la sua vera umanità rendendolo suddito di un altro essere umano. Alle affermazioni del governo americano che si ritiene difensore di proprietà, libertà, vita, egli obietta che invece tale governo è un usurpatore dell’autorità di Dio. Un vero musulmano non può essere libero nelle società della *jahiliyyah*, inoltre tali governi rovinano le società stesse: “the whole question of human well-being depends entirely on who exercises control over human affairs. A train runs only to the destination determined by its driver. All passengers can travel only to the same destination, whether they like it or not. In the same way, the train of human civilization travels where those who exercise power dictate.”³⁸⁸

³⁸⁶ S. Qutb, *In the Shade of the Qur’an*, vol.6, p.124.

³⁸⁷ S. Qutb, *Milestones*, op. cit., p.63.

³⁸⁸ S. Qutb, *In the Shade of the Qur’an*, vol.6, pp.149-150. Su questo punto Qutb si rifà al pensiero di Mawdudi.

Questa separazione tra governo e Dio, fa sì che anche società e istituzioni siano organizzate di conseguenza, la religione può fungere da ideologia per definire l'ordine sociale, infatti nessuna religione è solitamente intesa come confinata nell'ambito individuale e spirituale, se la religione governa solo alcuni aspetti della società si genera frammentazione e l'idea di vivere in una mezza-verità. Qutb cita il Corano nell'asserire che la religione deve guidare tutto il sistema di vita: "Mankind was one single nation, and God sent Messengers with glad tidings and warnings; and with them He sent the Book in truth, to judge between people in matters wherein they differed" (2:213). I messaggeri inviati da Dio hanno lo scopo di riunificare l'umanità che, nel corso della storia, ha preso vie differenti e si è perciò differenziata.

Qutb evidenzia come questa concezione della religione entri in conflitto col concetto occidentale di separazione tra stato e chiesa; a causa del dominio dell'Occidente tale "divorzio" si è diffuso in tutto il mondo³⁸⁹ creando una permanente condizione di *jahiliyyah* e di "schizofrenia". Questa condizione è emersa durante la vita stessa di Gesù e dei suoi discepoli, poiché Gesù venne inviato da Dio per ripristinare i principi della religione ebraica e non per instaurarne una nuova; dopo la sua crocifissione, i discepoli mantennero separati i due settori di politica e religione, così il Cristianesimo divenne un messaggio spirituale separato dalla legge ebraica che lo aveva preceduto. Le Scritture, nell'ottica di Qutb, vennero manipolate, la verità sulla vita di Gesù occultata e di conseguenza il Cristianesimo restò lontano dagli intenti divini. Il successivo sviluppo della religione cristiana si colloca in un'ottica di ipocrisia, dalla conversione di Costantino all'istituzione di Chiesa e monachesimo, quest'ultimo reputato innaturale per l'uomo. La Chiesa, poi, acquisì potere temporale a discapito dei suoi membri, essendo in conflitto coi principi laici, che quindi usavano le persone contro la Chiesa: "They resorted mainly to unveiling the scandals of the clergymen, exposing their clandestine perfidy and personal debauchery, which had been disguised behind priestly robes and ecclesiastical ritual."³⁹⁰

Qutb affermava come fosse un'inconfutabile deduzione che la "schizofrenia", intesa come separazione della religione dall'ordine sociale, si era radicata nella società occidentale una volta che la Chiesa iniziò a promulgare dogmi in contraddizione alla

³⁸⁹ Cfr. S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, vol.1, pp.313-314.

³⁹⁰ S. Qutb, *Islam: the Religion of the Future*, pp.50-51.

logica e aveva dichiarato guerra alla ricerca scientifica, proclamandosi infallibile e unica interprete della Scrittura. In tal modo erano stati impediti confronti e discussioni su dogmi da Qutb reputati incredibili e incomprensibili. Intraprendendo questa strada, il Cristianesimo si era a suo giudizio totalmente distaccato da realtà e razionalità e, quindi, era divenuto incompatibile con la vita sociale e l'agire pratico. Col Protestantismo Qutb ritiene si sia definitivamente sancita in Occidente l'idea della religione come fatto privato e puramente spirituale. La "hideous schizophrenia" dell'Occidente è andata degenerando in una "permanent jahiliyyah".

La critica principale di Qutb alla società occidentale – basata su quanto asserito precedentemente – concerne il materialismo della modalità di vita in essa dominante, egli del resto taccia di materialismo tutte le società non islamiche poiché non pongono al centro la fede. Un esempio su tutti, il fatto che l'Occidente consideri l'uomo superiore agli altri esseri per la sua ragione, mentre per un musulmano egli è superiore in quanto essere spirituale a cui Dio ha dato la razionalità, che non è però il suo principale attributo. In un'ottica antitetica rispetto a quella islamica, l'Occidente vede l'uomo razionale liberarsi dalla rivelazione divina e agire "finalmente" come un essere autonomo: segno, questo, a suo avviso, del declino morale occidentale, caratterizzato anche dalla sua accettazione del pragmatismo (ovvero ogni azione è buona se produce benefici materiali, mentre gli obiettivi morali vengono messi in secondo piano). Qutb prevede che quella occidentale diverrà una civiltà sterile anche dal punto di vista tecnologico e scientifico. Il fatto stesso di essere priva di obiettivi morali la rendeva infatti incapace di utilizzare i progressi scientifici per il bene generale. Quando materiale e spirituale sono divisi, la società soffre: l'Occidente finirà quindi col distruggersi dall'interno, non essendo, tra l'altro, stato in grado di fare un uso corretto della scienza donatagli da Dio. Il materialismo costituisce una regressione, un ritorno all'animalità che è nell'uomo: fintantoché quest'ultimo agisce in base agli impulsi corporei si allontana dal suo essere spirituale e si assimila alle bestie.

Qutb asserisce che la stessa famiglia in occidente è infetta dalla *jahiliyyah*, il suo ruolo è degradato come mostra il fatto che le donne non sono considerate come madri ed educatrici ma come oggetto sessuale: "The American girl is well acquainted with her body's seductive capacity. She knows it lies in the face, and in expressive eyes, and thirsty lips. She knows seductiveness lies in the round breasts, the full buttocks, and in

the shapely thighs, sleek legs and she knows all this and does not hide it...Then she adds to all this the fetching laugh, the naked looks, and the bold moves, and she does not ignore this for one moment or forget it!”³⁹¹. Altro esempio del “primitivismo” sessuale dell’Occidente è indicato da Qutb nell’omosessualità. Erano tutti questi aspetti che avrebbero reso la famiglia una forza morale impotente. Anche il capitalismo sacrifica i valori morali, riduce ogni aspetto al materialismo: i beni privati, invece di essere usati per il benessere della società, lo sono per profitti individuali, “the individual is in a way a steward of his property of behalf of society; his tenure of property is more of a duty than an actual right of possession. Property in the widest sense is a right that can only belong to society, which in turn receives it as a trust from Allah who is the only true owner of anything.”³⁹² Non esiste inoltre vera libertà in queste società occidentali poiché l’uomo è schiavo di leggi fatte dagli altri uomini. Qutb critica anche l’idea della legge naturale: infatti l’unica vera legge è quella di Dio che ha creato natura e cosmo in modo armonioso e perfetto. Dio ha ordinato sia la natura che la vita umana attraverso la sharia. “He Who has created the universe and man, and Who made man subservient to the laws that also govern the universe, has also prescribed the Shari’ah for his voluntary actions. If man follows Shari’ah it results in a harmony between his life and his nature [...]. Each word of Allah [...] is part of the universal law and is as accurate and true as any of the laws known as the ‘laws of nature’... Thus, the Shari’ah given to man to organize his life, is also a universal law, because it is related to the general law of the universe and is harmonious with it.”³⁹³

Nella realtà occidentale a lui contemporanea, Qutb ravvisa il postmodernismo e il relativismo culturale come segni che la società occidentale sta collassando dall’interno, mostra come alcuni autori occidentali (tra cui Alexis Carrel³⁹⁴) evidenzino anch’essi gli aspetti *fallacy* della società occidentale, pur non riuscendo a individuare soluzioni. La *jahiliyyah* occidentale è una ribellione contro la sovranità di Dio, dato che

³⁹¹ S. Qutb, “The America I have seen”, *Milestones*, p.22.

³⁹² S. Qutb, *Social Justice in Islam*, op. cit., p.132.

³⁹³ S. Qutb, *Milestones*, op. cit., pp.74-75.

³⁹⁴ Alexis Carrel (1873-1944), chirurgo e biologo francese, è stato Premio Nobel per la medicina nel 1912. Ha scritto un libro dal titolo *L’uomo, questo sconosciuto* (1935), nel quale sostiene – con spirito idealista e spiritualista – la necessità di un’élite intellettuale che “tuteli la salute fisica e psichica del popolo e corregga gli inevitabili errori dell’uguaglianza democratica”. Il suo ricordo come filosofo è collegato alla sua celebre frase: "poca osservazione e molto ragionamento portano all'errore, molta osservazione e poco ragionamento portano alla verità".

ivi domina il diavolo e la corruzione. Qutb crede che l'Islam potrà sostituire l'Occidente nella sua autorità, la sharia è dunque destinata a prevalere sulla *jahiliyyah*.

E' evidente come il pensiero di Qutb sia da annoverare certamente come islamista. Nel paragrafo successivo si procederà al raffronto tra le sue posizioni e quelle di Hanafi.

4.4. Elementi significativi Gruppo 4.

In Hanafi e Qutb troviamo posta una identità tra Islam e ideologia.

In particolare, Hanafi afferma la necessità di una rivoluzione culturale – intesa come ricostruzione di un sistema di valori tradizionali, un'ideologia politica dei paesi in via di sviluppo – come condizione di una rivoluzione politica. Valori che devono essere modulati in funzione del Paese al fine di essere garanti di un genuino e duraturo sviluppo. Interessante – e alquanto anomalo per un lettore occidentale – è vedere come Hanafi colleghi strettamente allo sviluppo il misticismo. Quest'ultimo è infatti da intendersi come un'ideologia della lotta, volta allo sviluppo ed articolato in fasi che lo portano dalla sfera individuale a quella sociale mediante esercizi che trasformano gli stati psicologici in azioni e movimenti sociali. Egli stesso definisce l'Islam come un'ideologia, ovvero come un sistema di idee per comprendere i cambiamenti del mondo, un codice etico universale. Ed evidenzia come sia assente qualsiasi opposizione tra ragione e fede (tema caro a gran parte della filosofia occidentale) essendo la prima una forma della seconda e la seconda un contenuto della prima.

Ne consegue che l'Islam non è un freno allo sviluppo, anzi si tratta di una religione del progresso, nella quale è assente l'opposizione tra tradizione e modernità, che vengono riconciliate nell'unità di pensiero, sentimento, azione eterna.

Come risponderebbe dunque Hanafi all'interrogativo di Lewis "what went wrong?" Egli individua la crisi del mondo arabo-islamico in tutta una serie di ingiustizie da esso subite e derivanti dalla colonizzazione. Non è quindi l'Islam in quanto ideologia a comportare questo ritardo, bensì gli effetti dell'ingerenza occidentale.

Ancora più radicale il quadro proposto da Qutb: l'Islam è regno della verità contrapposto alla *jahiliyyah*, ovvero il dominio della menzogna e del demonio. Vivere

sotto un governo non islamico è, per un musulmano, una forma di schiavitù. E poiché nell'Occidente viene individuata una sempre maggiore degenerazione morale nonché l'applicazione della schiavitù sugli altri uomini, Qutb prevede che l'Islam lo sostituirà.

E' evidente come questi pensatori siano musulmani di orientamento radicale, convinti della bontà dell'Islam in quanto ideologia. I problemi della cultura arabo-islamica non sono dovuti a questa peculiarità della religione islamica, bensì da influssi, importazioni, residui della colonizzazione occidentale.

5. SINTESI SECONDA TEMATICA.

La tematica ideologia-religione si può asserire essere trasversale alle altre due, poiché concerne la questione religiosa che, evidentemente, è centrale relativamente a qualsiasi aspetto si consideri dell'Islam.

Su di essa le posizioni che si sono riscontrate tra i vari gruppi hanno mostrato elementi particolarmente interessanti.

Relativamente al primo gruppo, Lewis reputa l'Islam una "religione ideologica" ed egli la sottopone a critica proprio per questa sua dimensione totalizzante. Essa sarebbe infatti causa del ritardo del mondo islamico, poiché la sua autoreferenzialità e il suo perdersi alla ricerca di un passato che non potrà tornare la rendono chiusa e ostile agli influssi della modernità. Stessa posizione è espressa da Ajami. L'Islam sarebbe dunque ideologia, ma un'ideologia che nocerebbe ai suoi stessi fondatori.

Sulla stessa linea di pensiero è possibile collocare Badie e Kepel. Questi infatti ritengono l'Islam una religione che intende inglobare ogni aspetto della vita del musulmano e per questo contraddistinta da una matrice ideologica. Il che si riscontra anche nella questione identitaria: l'appartenenza alla religione islamica è infatti la prima fonte di identificazione per un musulmano, l'identità nazionale viene certamente dopo. Gli studiosi francesi concordano inoltre coi loro colleghi statunitensi nel considerare l'Islam un freno per la modernizzazione del mondo arabo-islamico. L'ostilità verso la modernità e verso l'Occidente – sua massima espressione – sarebbe dunque una colpa dell'Islam, che arriverebbe così ad autodanneggiarsi.

Nel terzo gruppo di studiosi si trova approfondita soprattutto la questione ideologica. In particolare Laroui evidenzia la connessione tra ideologia, coscienza di sé e continuità storica. La modernità ha interrotto questa connessione, portando l'individualismo e la rottura delle antiche solidarietà comunitarie: l'identità ha così iniziato ad affermarsi in negativo. Abdel-Malek concorda con Laroui nel ritenere presente un'identificazione negativa tra Occidente e "gli altri". Entrambi auspicano un dialogo tra Occidente e mondo arabo-islamico che rende possibile il mutare di questa situazione. Dalla lettura delle loro opere emerge la considerazione di uno stretto legame tra religione islamica e ideologia, i cui influssi non sarebbero positivi in termini di modernizzazione e identità.

Ideologia e Islam vengono senza dubbio considerate sovrapponibili in Hanafi e Qutb. Il primo definisce l'Islam come un'ideologia, un codice etico universale, nel quale fede e ragione non sono affatto in opposizione. Come non lo sono tradizione e modernità: l'Islam non sarebbe un freno allo sviluppo, è anzi religione del progresso nella cui unità si riconciliano ragione, sentimento, eternità. La crisi del mondo arabo-islamico non è, secondo Hanafi, dovuta al fatto che l'Islam sia una religione totalizzante, ma al colonialismo e alle ingiustizie che questo ha portato e che sono ancora in essere. Ancora più radicale la posizione di Qutb che vede l'Islam come regno della verità, il cui compito è liberare il mondo dalla jahiliyyah di cui l'Occidente è la maggiore espressione.

Tutti gli studiosi esaminati sono dunque d'accordo nel dare all'Islam una dimensione ideologica. E tutti, tranne i due che si è connotato come "islamisti", concordano nell'asserire che è proprio quest'aspetto ad aver causato il ritardo nello sviluppo e nella modernizzazione del mondo arabo-islamico. Le "soluzioni", solo abbozzate, consisterebbero nell'accettazione dei prestiti dall'Occidente. Una posizione mediana è quella di Laroui e, probabilmente, anche la più realizzabile sul lungo periodo.

Si procede ora coll'analizzare l'ultima tematica – islamismo e modernità – e ad effettuare un'ulteriore analisi degli aspetti che emergeranno. Da notare come le tre problematiche esaminate sono tra loro strettamente connesse e poste in un ordine che potrebbe avere un significato ascendente.

III. TERZA TEMATICA: ISLAMISMO E MODERNITÀ.

La terza e ultima tematica che si intende esaminare concerne il rapporto tra islamismo e modernità. Si tratta di due aspetti relativi alla cultura arabo-islamica particolarmente connessi tra loro. Sono inoltre di notevole interesse per il loro legame con problematiche attuali.

La metodologia di analisi è la stessa delle precedenti tematiche, verranno quindi esaminate due opere per ogni autore. In deroga a questo metodo, di Qutb verrà effettuata un'analisi antologica della sua opera più nota, *Milestones*, che si provvederà successivamente a motivare.

Ecco dunque i saggi ivi esaminati per ogni gruppo:

- Gruppo 1:
 - Bernard Lewis: *La costruzione del Medio Oriente; La crisi dell'Islam. Le radici dell'odio verso l'Occidente;*
 - Fouad Ajami: *The Arab Predicament.*

- Gruppo 2:
 - Gilles Kepel: *Il Profeta e il Faraone; Jihad. Ascesa e declino.*
 - Bertrand Badie: *I due Stati ;*

- Gruppo 3:
 - Anouar Abdel-Malek : *Foundations and Fundamentalisms; Il pensiero politico arabo contemporaneo.*
 - Abdallah Laroui: *Islam e modernità.*

- Gruppo 4:
 - Sayyid Qutb: *In the Shade of the Qur'an; Milestones;*
 - Hassan Hanafi: *Islam in the modern world 1: Religion, ideology and development ; 2: Tradition, revolution and culture*

1. ANALISI GRUPPO 1: LEWIS – AJAMI.

Si procede – come effettuato per le tematiche precedenti – con l’analisi del primo gruppo di autori. E’ già noto come Lewis e Ajami si pongano con osservazioni critiche nei confronti dell’Islam in modo più accentuato rispetto agli altri studiosi. Occorre quindi rilevare se mantengono le medesime posizioni trattando di islamismo e modernità.

1.1. Lewis: *La costruzione del Medio Oriente*.

Tra le opere di Lewis si è scelto di analizzare su questa problematica due di quelle maggiormente note, ovvero *La costruzione del Medio Oriente* e *La crisi dell’Islam*.

Preceduto da un interessante capitolo storico-introdotivo³⁹⁵, Lewis analizza in nel primo di questi due saggi i rapporti tra Medio Oriente e Occidente, definendoli

³⁹⁵ Questo saggio – B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente* (tit. orig. *The Shaping of the Middle East*, Oxford University Press Inc., 1994; prima edizione *The Middle East and the West*, Indiana University Press, Bloomington, 1964), Laterza, Bari, 2a ed. 2006 (1a ed. 2003) – è costituito da sei conferenze pubbliche tenute da Lewis all’Università dell’Indiana, a Bloomington, tra il 19 marzo e il 23 aprile 1963. Nella Prefazione del 1993, Lewis chiarisce la posizione dello storico e in special modo la propria circa temi così complessi e contemporanei. “Lo studio della storia recente e contemporanea pone allo storico problemi particolari. C’è l’evidente difficoltà costituita dalla natura frammentaria e, di solito, secondaria, della documentazione, a cui fa da contrappeso l’immediatezza con cui lo storico ha conoscenza degli eventi che si svolgono nel suo tempo. Ciò comporta a sua volta un altro pericolo, quello del coinvolgimento dello storico stesso, del suo impegno. Ognuno di noi, storici compresi, è figlio del suo tempo e del suo paese, condizionato da catene di fedeltà, o almeno predisposizioni, determinate dalla patria e dalla razza, dal sesso, dalla religione e dall’ideologia, oltre che dal retroterra economico, sociale, culturale. Si è sostenuto che, essendo impossibile la completa imparzialità, lo storico dovrebbe rinunciare al tentativo falso e ipocrita di conseguirla, e presentarsi invece francamente come partigiano della propria causa. Se la sua causa è giusta, secondo questo punto di vista la sua storia sarà, entro tali limiti, autentica; in caso contrario sarà imperfetta e non se ne dovrà pertanto tener conto. In questo libro mi sono attenuto a un criterio diverso: quello secondo cui lo storico ha il dovere, verso di sé e verso i propri lettori, di fare il possibile per essere obiettivo, o almeno equo, di essere consapevole delle proprie posizioni e predilezioni e di tenerne debito conto, correggendole se necessario, per cercare di presentare i diversi aspetti di una questione e i diversi schieramenti di una contrapposizione in modo tale da consentire al lettore di formarsi un proprio autonomo giudizio. Soprattutto, lo storico non dovrebbe formulare giudizi a priori né predeterminare risultati mediante una scelta arbitraria delle testimonianze o il ricorso a un linguaggio emotivo o velato dal pregiudizio.” (ivi, pp.viii,ix) Lewis ritiene di aver raggiunto forse un buon risultato dato che il testo è stato tradotto nella sua prima edizione anche in arabo e ebraico, la prima patrocinata dalla Fratellanza Musulmana (due edizioni: una completa e una antologica in veste di opuscolo, quest’ultima secondo l’autore “smerciata” vicino alle moschee).

anzitutto in termini di opposizione/confronto, dando ampio spazio ai loro incontri storici e alle reciproche influenze³⁹⁶. “Di tanto in tanto qualche pensatore mediorientale si chiede: tutta questa occidentalizzazione a che cosa ha portato? E’ una domanda che ci potremmo porre anche noi dell’Occidente. Nel mondo occidentale abbiamo l’abitudine presuntuosa di proporci come modello di virtù e progresso: essere come noi è bene; essere diversi da noi è male. Diventare più simili a noi significa migliorare; diventare meno simili a noi significa peggiorare. Non è detto che sia vero. Quando le civiltà si scontrano ce n’è una che vince e una che viene sconfitta. [...] L’impatto dell’Occidente sul Medio Oriente ha portato grandi vantaggi e ne porterà sicuramente altri, sotto forma di ricchezze e comodità, di conoscenze e prodotti, di apertura e di nuove strade un tempo chiuse. [...] L’occidentalizzazione [...] ha anche portato con sé trasformazioni di valore discutibile. Una di queste è la disintegrazione e frammentazione politica della regione. Fino a non molto tempo fa c’era nel Medio Oriente un sistema politico consolidato, con lo scia come re di Persia e il sultano come sovrano o signore supremo del rimanente. Può darsi che non sempre i suoi sudditi amassero il sultano ma lo rispettavano e, quel che più conta, lo accettavano come legittimo sovrano dell’ultimo tra gli imperi universali musulmani. Il sultano è stato rovesciato e l’impero distrutto. Al suo posto è venuta una serie di re, presidenti e dittatori che per un certo tempo sono riusciti a conquistarsi il consenso e l’appoggio dei rispettivi popoli, mai però quella spontanea e devota accettazione del loro diritto a governare di cui avevano goduto i vecchi sovrani legittimi, che li aveva dispensati dalla necessità di fare ricorso sia alla repressione cruenta, sia alla politica demagogica. Insieme con la vecchia legalità e fedeltà i popoli del Medio Oriente hanno perduto anche la loro antica identità collettiva. Invece di far parte di una millenaria entità politica islamica si sono ritrovati cittadini di una sfilza di territori dipendenti e poi di Stati nazionali, privi per lo più di radici storiche, spesso con nomi presi a prestito o riesumati dal passato, che soltanto oggi cominciano ad affondare le radici nella coscienza e nel senso di appartenenza dei rispettivi popoli.”³⁹⁷

Parallelamente al vecchio ordine politico, si è sgretolato anche quello sociale e culturale, per sostituire i vecchi valori e modelli si importarono dall’Occidente istituzioni, leggi, criteri per lungo tempo estranei e inadatti ai popoli musulmani, il che

³⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp.31-50.

³⁹⁷ *Ivi*, pp.51-52.

ha causato un periodo di inconsistenza e irresponsabilità causando gravi danni alla coesione politica e sociale del Medio Oriente.

Lewis rileva inoltre come anche le conseguenze economiche dell'occidentalizzazione non siano state positive, anzi abbiano causato maggiori tensioni e disparità. Egli individua diverse fasi nel rapportarsi del Medio Oriente all'Occidente: "dall'ignorante presunzione all'ansiosa emulazione"³⁹⁸, ovvero dalle illusioni di superiorità e autosufficienza, infrante poi nel XIX secolo, allo studio che avrebbe reso l'Occidente imitabile riuscendo a carpirne il segreto di grandezza e forza. In questa fase intere generazioni studiarono l'Occidente con rispetto e ammirazione. A un certo punto questa fase cessò e venne sostituita da un "invidioso rancore. A questa evoluzione hanno contribuito senza dubbio i deplorabili insuccessi politici e militari dell'Occidente; ma hanno dato una mano anche le lezioni di libertà e rispetto della dignità umana che erano state impartite dall'Occidente. [...] Ma l'ondata di ostilità è nata soprattutto dalla crisi di una civiltà che finalmente reagisce contro l'impatto di forze estranee che l'avevano dominata, disarticolata e trasformata."³⁹⁹

Lewis rileva come, dall'inizio della penetrazione occidentale⁴⁰⁰, le reazioni maggiormente significative e che hanno coinvolto il maggior numero di persone sono state di matrice islamica: le prime reazioni musulmane alla constatazione della debolezza e declino dell'Islam furono infatti religiose e non nazionalistiche. Importanza particolare rivestì il movimento wahabita del diciottesimo secolo, infatti i wahabiti "indicarono la via per un attacco impegnato e militante all'ordinamento politico e religioso che, secondo loro, aveva ridotto l'Islam alla penosa condizione in cui versava.

³⁹⁸ *Ivi*, p.53.

³⁹⁹ *Ivi*, p.54.

⁴⁰⁰ Sul rapporto tra Islam e Occidente, in particolare Europa, Lewis effettua un'interessante analisi nel già citato saggio *L'Europa e l'Islam* (op.cit.). Dividendo gli incontri/scontri tra queste due grandi culture in tre distinti momenti, egli analizza sia la questione del jihad e delle crociate, come anche la questione coloniale. In particolare, relativamente a figure totalmente diverse come re Faruq, Nasser, lo shah, il presidente siriano Hafez Al-Assad e Saddam Hussein, Lewis evidenzia come per i fondamentalisti siano tutti classificati nemici interni: "Tutti condividono una caratteristica comune: sono dei modernizzatori, vale a dire, agli occhi dell'Islam risorgente, dei neo-pagani che si propongono di indebolire e sopprimere norme, leggi e valori islamici e sostituirli con norme, leggi e valori importati dall'Occidente; dunque di de-sacralizzare, de-islamizzare – in una parola, di occidentalizzare – il sistema politico musulmano, che ha in Dio stesso il suo fondatore e la sua guida. E colui che li ha preceduti in questi malvagi intenti, il pioniere che per primo ha avuto la presunzione di abolire il califfato, di accantonare la legge sacra e di privare i suoi sostenitori accreditati dell'autorità esercitata per secoli nel campo del diritto e della giustizia, della cultura e dell'istruzione, è stato Mustafa Kemal Atatürk.", cfr. B. Lewis, *L'Europa e l'Islam*, op. cit., p.72.

Anche se lo Stato wahabita fu travolto e la dottrina wahabita conquistò nel suo insieme ben pochi seguaci nel Medio Oriente, lo spirito di rinascita religiosa che la accompagnava influenzò i musulmani di molti paesi e contribuì a infonder loro nuova energia nella lotta imminente contro gli invasori europei.”⁴⁰¹ Lotta che venne poi combattuta in molte parti del mondo musulmano nel secondo quarto del XIX secolo.

Lewis esamina poi lo svolgersi della “ribellione islamica” nella storia, analizza quindi l’evoluzione del panislamismo, per infine giungere alla figura di Muhammad Abduh e alla nascita dei Fratelli Musulmani. “Man mano che tra le popolazioni del Medio Oriente cresceva l’ostilità verso la potenza dell’Occidente e i costumi occidentali, comunisti, marxisti e fondamentalisti islamici entrarono in concorrenza con i nazionalisti radicali nel tentativo di mobilitare e incanalare la rabbia e la frustrazione delle masse musulmane.”⁴⁰²

Relativamente ai fratelli musulmani, egli ritiene che avessero un’idea della realtà di esplosiva violenza e cieco fanatismo. Le loro aspirazioni erano state frustrate dall’incapacità di affrontare la realtà del mondo moderno, attraverso un esame dei problemi al livello del pensiero moderno per formulare poi soluzioni concretamente realizzabili. Lewis ritiene invece che ignoranza e rabbia abbiano trovato sfogo in un’inutile violenza devastatrice.

In età contemporanea sono proliferati movimenti ancor più estremisti designati come “fondamentalisti” – termine preso in prestito dal protestantesimo americano e che Lewis ritiene fuorviante. Molto diverso è infatti il fondamentalismo cristiano e i suoi obiettivi. “La protesta dei cosiddetti fondamentalisti musulmani non è diretta contro la teologia liberale o la critica delle Sacre Scritture, questioni su cui nel mondo islamico non c’è mai stata alcuna discussione degna di rilievo. La loro protesta è nello stesso tempo più globale e, per così dire, più fondamentale: è rivolta contro l’intero processo evolutivo che nell’ultimo secolo o più ha trasformato gran parte del mondo musulmano, creando strutture nuove e proclamando nuovi valori. I riformatori e i loro simpatizzanti hanno visto in queste trasformazioni un processo di modernizzazione indispensabile per sopravvivere in un mondo dominato da potenze più ricche e più forti. Per i fondamentalisti queste trasformazioni sono malefiche e disgregatrici: i loro valori

⁴⁰¹ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, op. cit., p.128.

⁴⁰² *Ivi*, p.142.

minano la moralità musulmana e le loro strutture sovvertono la legge musulmana. Coloro che incoraggiano e attuano simili trasformazione sono infedeli o strumento degli infedeli. Se sono musulmani di nome e di origine, sono qualcosa di molto peggio: sono apostati. Il modo per salvare l'Islam dagli infedeli è la guerra santa, e la pena prevista per l'apostasia è la morte.”⁴⁰³ E' quindi chiaro ciò che Lewis ritiene essere l'essenza dei movimenti fondamentalisti: egli evidenzia inoltre come, tra i movimenti che hanno scosso il Medio Oriente negli ultimi centocinquant'anni, soltanto le ideologie religiose sono scaturite da quelle terre, facendosi espressione dei sentimenti delle masse, mentre le altre, essenzialmente pacifiche, sono state di provenienza europea (dal liberalismo al fascismo, dal patriottismo al nazionalismo, dal comunismo al socialismo).

I fondamentalisti hanno difatti avuto la capacità, il linguaggio, le argomentazioni per criticare i difetti di regimi vecchi e formulare aspirazioni per un ordine migliore che li sostituisse. “I loro vecchi rivali, il comunismo marxista e il socialismo arabo, sono stati screditati dal fallimento, il primo nell'Unione Sovietica e nei suoi satelliti, il secondo nei paesi arabi che lo hanno messo alla prova. I loro concorrenti nuovi, i fautori dei diritti umani protetti dalla società civile e del progresso economico assicurato da un'economia libera, non si sono ancora affermati. [...] i movimenti religiosi riescono ancora a scatenare e incanalare emozioni represses di una potenza enorme, e a esprimere aspirazioni fortemente sentite. Le aspirazioni non sono programmi, e i fondamentalisti al potere non si sono dimostrati finora più idonei dei loro predecessori né a risolvere i problemi delle rispettive società, né a resistere alle tentazioni del potere.”⁴⁰⁴

Lewis, quindi, esamina la nascita dei fondamentalismi collegandoli alle reazioni verso l'Occidente modernizzatore e evidenziandone, parallelamente, l'impatto emotivo e l'inefficacia. Occorre ora valutare il secondo testo dello studioso anglo-americano e individuare altri punti utili su tale tematica.

⁴⁰³ *Ivi*, p.146.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p.152.

1.2. Lewis: *La crisi dell'Islam. Le radici dell'odio verso l'Occidente.*

Il presente saggio trova il suo fulcro in un articolo pubblicato sul “New Yorker” nel novembre 2001, integrato con precedenti pubblicazioni edite su “Foreign Affairs” e “The Atlantic Monthly”, nonché con parti inedite.

Obiettivo di Lewis è comprendere le forze che “muovono” i terroristi, dimodoché l'Occidente riesca ad utilizzare i mezzi necessari per combatterli. Egli quindi effettua un'analisi dell'Islam dalle origini ai giorni nostri, chiedendosi anzitutto in cosa consiste l'Islam stesso.

“L'Islam, assai più della cristianità, rappresentò la fase intermedia tra l'antico Oriente e il moderno Occidente, a cui diede un rilevante contributo. [...] Il fondatore dell'Islam fu il Costantino di se stesso, e fondò il proprio stato e il proprio impero. Per questa ragione non creò – non ne ebbe bisogno – una chiesa. La dicotomia tra *regnum* e *sacerdotium*, cruciale nella storia della cristianità occidentale, non ha nulla di equivalente nell'Islam.”⁴⁰⁵ Dopo aver chiarito che la società islamica è al tempo stesso società politica e comunità religiosa, Lewis evidenzia come, alla base dei movimenti rivoluzionari/sovversivi in Islam, vi siano diverse componenti: in primo luogo il senso di umiliazione – “il sentimento di una comunità di individui abituati a considerarsi i soli depositari della verità di Dio, da Lui incaricati di portarla agli infedeli, e che improvvisamente si trovano dominati e sfruttati da quegli stessi infedeli, e quando non più dominati, tuttavia sradicati dalle loro abitudini, e allontanati dal retto sentiero dell'Islam verso altre strade”⁴⁰⁶ – al primo connesso un sentimento di frustrazione – “a mano a mano che i vari rimedi, la maggioranza dei quali importati dall'Occidente, uno dopo l'altro si rivelarono fallimentari”⁴⁰⁷ – infine, sentimento indispensabile per aspirare ad una riscossa, “una nuova fiducia e una nuova sensazione di potere, entrambe frutto della crisi petrolifera del 1973, quando per sostenere l'Egitto nella guerra contro Israele i paesi arabi produttori di petrolio si servirono della fornitura e del prezzo del petrolio come di un'arma, che si rivelò efficacissima. La ricchezza, l'orgoglio e la fiducia in se stessi che ne derivarono furono rafforzati da un altro fattore: il

⁴⁰⁵ B. Lewis, *La crisi dell'Islam. Le radici dell'odio verso l'Occidente*, Mondadori, Milano, 2004 (ed. orig. *The Crisis of Islam*, Modern Library, 2003), pp.18-19.

⁴⁰⁶ *Ivi*, pp.30-31.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p.31.

disprezzo”⁴⁰⁸ verso un Occidente che, visto da vicino, mostrava la sua degenerazione morale e quindi la sua debolezza.

In questa situazione, un’ideologia formulata in termini islamici forniva una base all’identità e alla solidarietà di gruppo nonché alla sua tendenza a escludere gli altri, conferiva legittimità e autorità, risultava immediatamente comprensibile nella sua formulazione circa la critica del presente e i programmi futuri. Altro vantaggio dei movimenti islamici, secondo lo studioso inglese, sarebbe quello di poter disporre delle moschee come rete di contatti e di comunicazione.

All’interno dell’islamismo radicale Lewis distingue diversi tipi di fondamentalismi: quelli sponsorizzati dallo stato e, quindi, strumentalizzati dal governo per i suoi scopi, e quelli, invece, che nascono dal basso e sono perciò autenticamente popolari.

La critica che i fondamentalisti musulmani muovono è di tipo sociologico. “Il mondo islamico, secondo loro, ha preso una strada sbagliata. I suoi governanti si definiscono musulmani e straparlano di Islam, ma di fatto sono apostati che hanno abolito la Santa Legge e adottato leggi e costumi stranieri e infedeli. L’unica soluzione, per loro, è un ritorno all’autentico modo di vita musulmano, e la destituzione dei governi apostati è un primo passo essenziale in questa direzione. I fondamentalisti sono antioccidentali nel senso che considerano l’Occidente come l’origine del male che corrode la società musulmana, ma il loro attacco principale è diretto contro i loro stessi capi e governanti. [...] In Egitto uccisero il capo ma non riuscirono a impadronirsi dello stato, in Iran distrussero il regime e ne crearono uno loro.”⁴⁰⁹

Relativamente all’ “odio” che costoro riversano sull’Occidente e sulla domanda se siano o meno un pericolo per l’Occidente, Lewis evidenzia come due scuole di pensiero hanno fornito differenti risposte con un fondo di verità, ma entrambe sbagliate, l’una che vedeva l’Islam radicale sostituire l’Unione Sovietica come principale minaccia all’Occidente e al suo modo di vita, l’altra che vedeva nei fondamentalisti persone pacifiche e devote portate all’exasperazione dagli orribili torti che gli occidentali avevano inflitto loro. Di conseguenza siamo “noi” che li vediamo come nemici poiché abbiamo l’esigenza psicologica di un nemico che sostituisca l’Urss.

⁴⁰⁸ *Ibidem.*

⁴⁰⁹ *Ivi*, pp.32-33.

Lewis rileva che non è però l'Islam ad essere nemico dell'Occidente, ma soltanto un gruppo di musulmani si pone in quest'ottica poiché – egli ritiene – hanno bisogno di un *alter* per affermare la propria identità.

La nozione di *jihad* è ripresa da Lewis partendo dalle indicazioni fornite dal Corano. Ne risulta che è legittimo scendere in guerra contro quattro tipi di nemici: infedeli, apostati, ribelli, banditi; solo i primi due tipi di guerra risultano come *jihad*, che è quindi un dovere religioso. “Se è offensivo, il *jihad* è un dovere della comunità musulmana nel suo complesso, che può quindi essere assolto da soldati volontari e di mestiere. Se è difensivo diventa un obbligo per ogni individuo fisicamente valido.”⁴¹⁰ Per la maggior parte della storia musulmana documentata, il *jihad* è stato interpretato come lotta armata per la difesa o l'espansione della potenza musulmana, e sussisterà finché tutto il mondo non abbraccerà la vera fede e la legge divina; coloro che sono uccisi nel *jihad* sono chiamati martiri (*shahid*). “Non c'è un solo passo nei testi fondamentali dell'Islam che prescriva il terrorismo e l'assassinio. Non c'è un solo passo – per quanto ne sappia io – che contempi l'uccisione indiscriminata degli spettatori che non c'entrano.”⁴¹¹ Questo pur essendo regolamentato il *jihad* nelle sue diverse forme sia nel Corano che nella Sunna. Attualmente, dai capi dei movimenti fondamentalisti sono stati proclamati due *jihad*, uno interno contro gli apostati e uno verso l'estero contro gli infedeli.

L'accusa islamica principale contro l'Occidente si riassume in quella di imperialismo. Infatti – rileva Lewis – mentre era legittimo per i musulmani conquistare e governare l'Europa e convertire gli europei, era un delitto che avvenisse il contrario e che gli europei cercassero di fuorviare i musulmani. Certamente l'imperialismo lasciò conseguenze negative (quanto ad alcune positive come infrastrutture, servizi pubblici ed educativi), soprattutto la perdita delle solidarietà comunitarie, creando spaccature ben evidenti nelle società.

Nei primi decenni del XX secolo quasi tutto il mondo musulmano era stato incorporato negli imperi europei di Gran Bretagna, Francia, Russia e Paesi Bassi. Di conseguenza, i governi e le fazioni del Medio Oriente cercarono di mettere tali Paesi uno contro l'altro, rivolgendosi ai loro nemici, durante la Seconda Guerra Mondiale. Essi in tale

⁴¹⁰ *Ivi*, p.38.

⁴¹¹ *Ivi*, p.44.

circostanza si rivolsero infatti alla Germania e in seguito, durante la Guerra Fredda, all'Unione Sovietica. Dopo il crollo di quest'ultima l'unica superpotenza mondiale restarono gli Stati Uniti e molti capi musulmani cercarono un nuovo protettore a sostegno della guerra contro l'Occidente, ma un altro duro colpo fu segnato dalla sconfitta di Saddam Hussein nel 1991 e poi dall'inizio del dialogo tra l'Olp e Israele. Tale situazione finì col far trovare terreno fertile ai fondamentalisti. "Essi [...] interpretarono il crollo dell'Unione Sovietica in un modo diverso. Si convinsero di essere loro, e non l'America, i vincitori della guerra fredda. Dal loro punto di vista l'Unione Sovietica non era stata un benevolo sostegno nella lotta comune contro gli imperialisti ebrei e occidentali, ma piuttosto la sorgente dell'ateismo e della miscredenza, l'oppressore di molti milioni di sudditi musulmani e l'invasore dell'Afghanistan. Pensavano [...] che fosse stata la loro lotta in Afghanistan a sconfiggere la potente Armata Rossa e a portare i sovietici alla disfatta e al collasso. Avendo così sistemato la più feroce e pericolosa delle due superpotenze infedeli, il loro compito successivo era di fare i conti con l'altra, gli Stati Uniti, e in questa guerra i fautori del compromesso erano strumenti e agenti del nemico infedele."⁴¹²

Gli Stati Uniti erano visti come qualcosa di diabolico, Lewis individua le radici di tale sentimento antiamericano in influenze provenienti dall'Europa, ad esempio da quella scuola di pensiero cui fa parte anche Spengler e che vede nell'America l'esempio della civiltà senza cultura. Il tema dell'America come qualcosa di artificiale e privo di identità nazionale genuina si ritrova ad esempio negli scritti del partito Ba'th. Infine, vi sono gli apporti della critica sovietica allo stile di vita americano. "Nazismo e comunismo erano i principali antagonisti dell'Occidente, sia come stile di vita sia come espressione di potenza nel mondo, e come tali poterono contare sulla simpatia o anche sulla collaborazione di coloro che vedevano nell'Occidente il principale nemico."⁴¹³ Sulle motivazioni di questo vedere nell'Occidente il nemico si possono individuare le ingerenze occidentali nella vita dei paesi mediorientali, ma Lewis non ritiene si tratti di motivazioni sufficienti, poiché tali situazioni sono state poi modificate, non vengono inoltre contestate determinate politiche ma l'America stessa è vista con odio.

⁴¹² *Ivi*, pp.62-63.

⁴¹³ *Ivi*, p.70.

Figura chiave di tale atteggiamento è Sayyid Qutb, il quale “rimase impressionato dalla vastità in America del sostegno a quella che ai suoi occhi era un’aggressione ebraica all’Islam, con la complicità dei cristiani. Ancor più indicativa è la sua reazione scandalizzata allo stile di vita americano, soprattutto per l’immoralità e la dissolutezza che lo caratterizzavano e per la sua forte inclinazione verso quella che egli vedeva come promiscuità sessuale. [...] considerò come un dato di fatto l’antitesi fra la spiritualità orientale e il materialismo occidentale, e descrisse l’America come una forma di quest’ultimo, portata all’estremo.”⁴¹⁴ Il fatto che il sistema di vita americano sia visto come una minaccia per l’Islam data la sua degenerazione e dissolutezza è ormai parte integrante del vocabolario e dell’ideologia dei fondamentalisti islamici.

L’accusa formulata negli ultimi anni contro la politica americana non riguarda più soltanto la sua complicità coll’imperialismo e il sionismo, ma la complicità con i tiranni corrotti che governano i paesi mediorientali. In particolare, “i mediorientali denunciano che nei loro confronti viene usato un metro di giudizio diverso e inferiore a quello utilizzato per gli europei e gli americani, sia in merito a ciò che ci si aspetta da loro, sia per quel che riguarda ciò che essi stessi possono aspettarsi, in termini di benessere economico e di libertà. Asseriscono che i portavoce occidentali sorvolano ripetutamente o addirittura difendono azioni e appoggiano governanti che non tollererebbero nel proprio paese. [...] Dietro tutto questo c’è la tacita convinzione che si tratti di popoli incapaci di far funzionare una società democratica, e che a loro non importi né sappiano che farsene della dignità umana. Saranno governati in ogni caso da despoti corrotti. Compito dell’Occidente non è correggerli, né tantomeno cambiarli, ma solo assicurarsi che quei despoti siano favorevoli piuttosto che ostili agli interessi occidentali.”⁴¹⁵ Il che denota la volontà di non affrontare mutamenti nella politica estera verso i paesi arabi, preferendo tiranni noti piuttosto che affrontare i cambiamenti imprevedibili di un nuovo regime. Altro elemento è la sfiducia occidentale nei movimenti politici islamici e la propensione appunto a tollerare e addirittura appoggiare i dittatori che estromettevano tali movimenti, come nel caso plateale dell’Algeria. Inoltre, relativamente alla democrazia, è da rilevare che questa per gli islamisti è la strada per il potere, ma una strada a senso unico, poiché non può essere poi rifiutata

⁴¹⁴ *Ivi*, p.75.

⁴¹⁵ *Ivi*, p.96.

quella che è interpretata come la sovranità che Dio esercita mediante l'autorità politica al potere.

La situazione economica in Medio Oriente è altra fonte di “odio” verso l'Occidente, l'arretratezza legata ad una modernizzazione mancata, alla globalizzazione e ad una combinazione tra bassa produttività e alto tasso di natalità, hanno contribuito a creare una situazione di instabilità, composta in gran parte da giovani disoccupati, ignoranti e frustrati. Su questa base attecchiscono facilmente i movimenti fondamentalisti.

Lewis indica poi i principali movimenti fondamentalisti fino a giungere alla contemporanea Al-Qaida e agli interventi occidentali per portare “democrazia e libertà politica” nelle società mediorientali. Interessanti sono in tal proposito le sue considerazioni conclusive: “lo studio della storia islamica e della vasta e ricca letteratura politica islamica conforta la convinzione che sia realmente possibile far nascere istituzioni democratiche, non necessariamente nel senso che noi occidentali diamo a questo abusato termine, ma in un senso che derivi dalla loro storia e dalla loro cultura e che garantisca a modo loro un sistema di governo condizionato dalla legge, da forme di consultazione e dalla trasparenza, in una società civile e umana. Basta quello che c'è, nella cultura tradizionale dell'Islam da una parte e nell'esperienza moderna dei popoli musulmani dall'altra, per avere una base da cui procedere verso la libertà, nel vero senso della parola. [...] Se la libertà fallisce e il terrore trionfa, i popoli dell'Islam saranno le prime e le peggiori vittime. Ma non saranno le sole, e molti altri soffriranno con loro.”⁴¹⁶

E' evidente la posizione di Lewis circa il fondamentalismo islamico – a maggior ragione in questo saggio scritto successivamente all'attacco alle Twin Towers. Interessante il suo procedere mediante tappe storiche fino ad arrivare all'età contemporanea, rilevando possibili alternative alla deriva islamista nei Paesi arabo-islamici. Alternative, però, soltanto accennate. Si procede ora con l'esaminare gli scritti di Ajami in funzione della problematica islamismo-modernità.

⁴¹⁶ *Ivi*, p.148.

1.3. Ajami: opere.

Anche in questo caso Ajami non si occupa in modo principale della tematica ivi esaminata, ma la affronta comunque in alcune sue opere.

In *The Arab Predicament* Ajami riflette sulla questione dell'emergere del radicalismo islamico, rifacendosi, tra gli altri ad Adonis e Sadiq Al-Azm⁴¹⁷.

Relativamente a quest'ultimo, è interessante questa annotazione dell'autore: "Azm finds an extreme illustration of Arab fatalism and of the wish to escape individual responsibility in the statement of the mufti of the Jordanian kingdom: The Arab defeat was divine will, a punishment inflicted by Allah "as a result of our abandoning our religion". The notion of people as actors, as masters of their own destinies, is, as Azm and his fellow radicals argue, still alien to the Arab world. Arabs remain the objects of history. Their supernatural explanations of social phenomena betray their passivity. They are more spectators than actors. The very term used by the Arabs to describe their defeat in Palestine – nakba (disaster) – connotes the absence of human will and responsibility. Azm is convinced that the choice of terminology was not an accident: It reflected the weakness of Arab society, its desire not to face up to its backwardness."⁴¹⁸

Ajami evidenzia infatti come l'emergere del radicalismo islamico sia strettamente correlato alla sconfitta dell'Islam e, parallelamente, alla sua debolezza.

Egli rileva come, sia nelle analisi di radicali che di liberali – dopo la sconfitta del 1967 - la religione sia vista come un qualcosa di morto proveniente dal passato, una forza reazionaria che impedisce la ricostruzione dell'ordine sociale, il cambiamento. La sconfitta diede però spazio ai fondamentalisti che sostennero che gli arabi avevano perso poiché si erano allontanati dalla fede, dal loro sistema di credenze. "The fundamentalists' contention was that Islam offered that system of belief, that it could do what no imported doctrine could hope to do – mobilize the believers, instil discipline, and inspire people to make sacrifices and, if necessary, die."⁴¹⁹

⁴¹⁷ Adonis, (pseudonimo di Alī Ahmad Sa'īd Isbir, (nato in Siria nel 1930) è un poeta e saggista di origine siriana ma di cittadinanza libanese. Sadiq Al-Azm è professore emerito di Storia della filosofia moderna europea all'università di Damasco.

⁴¹⁸ F. Ajami, *The Arab Predicament*, op. cit., p.39.

⁴¹⁹ Ivi, p.62. Ajami analizza a questo punto l'opera di Muhammad Jalal Kishk, *Al Naksa Wa al Ghazw al Fikri* (trad. *The Setback and Cultural Invasion*), cfr. pp.62-

Ajami ritiene dunque il fondamentalismo islamico come un movimento fortemente legato alla tradizione e tale da inibire il processo di modernizzazione nel mondo arabo, dato anche il suo forte appeal collegato alle sconfitte subite nel 1967.

Altro testo in cui troviamo riferimenti al fondamentalismo è *The foreigner's gift*. “A foreign power good at releasing communities from the burden of the past, and from the limits and confines of narrow identity, found itself deep in the ticket of a culture defined by sectarian loyalties. An innately optimistic America had struck into a land steeped in a history of sorrow. In Baghdad, a thoughtful man of the Iraqi political class, Zuhair Chalabi, the minister of human rights – and a Sunni Arab from Mosul at that – assured me some weeks before this sombre third anniversary that his country felt deep appreciation for this American war, but he cautioned that it would take time for this gratitude to come to the surface. The time left for this expedition would be determined the only way it could be in a democratic society – by popular tolerance and support. The custodians of American power were under great pressure to force history’s pace.”⁴²⁰

Questo testo si propone di essere una cronaca ragionata della Guerra in Iraq, secondo gli intenti che emergono dalle citazioni ora riportate. Emerge quindi in modo alquanto evidente la posizione favorevole dell’autore circa la guerra intrapresa contro il “terrore”.

Ajami concorda dunque con Lewis sulle motivazioni essenziali della nascita del fondamentalismo e sulla necessità di contrastarlo. Si pongono ora a confronto questi due studiosi.

1.4. Elementi significativi Gruppo 1.

Ajami e Lewis presentano un interessante punto di vista relativamente alla nascita del fondamentalismo islamico e ai suoi sviluppi.

Si è visto come Lewis colleghi l’emergere del fondamentalismo al sentimento di “invidioso rancore” che progressivamente emerge nel mondo arabo-islamico verso l’Occidente che, oltre ad essere colonizzatore, si è anche dimostrato superiore da molti secoli. I fondamentalisti si propongono dunque di ripristinare il vero Islam, quello delle

⁴²⁰ *Ivi*, p.xxxv.

origini, mediante la guerra santa. Lewis rileva come le ideologie religiose siano gli unici movimenti nati in Medio Oriente negli ultimi centocinquant'anni, mentre le altre ideologie sono state importate. La riflessione di questo studioso prosegue nel cercare di comprendere cosa muove i fondamentalismi. E si ritorna qui su temi già noti, ovvero i sentimenti di umiliazione, disprezzo, frustrazione nei confronti dell'Occidente, ma anche di fiducia verso le proprie potenzialità. E viene altresì richiamata la tematica identitaria: l'ideologia in termini islamici dà la base all'identità e alla solidarietà di gruppo, nonché all'autorità politica che ne viene legittimata. Si ritorna dunque a temi già riscontrati nella riflessione di Lewis.

Quale situazione si trova attualmente alla base dei movimenti islamisti? Lewis evidenzia che si tratta di un jihad proclamato contro gli infedeli unita a sentimenti antiamericani (e qui si sente l'influenza di Qutb). Parallelamente si hanno tensioni economiche (instabilità, aumento della natalità a fronte di una diminuzione o stasi della produzione, con conseguente aumento della disoccupazione) e la constatazione dell'atteggiamento di un Occidente che tollera, e a volte appoggia, dittatori in paesi islamici (nella considerazione che ci potrebbe essere peggio o comunque nulla di meglio). La combinazione di questi elementi condurrebbe ad un'esasperazione dei movimenti islamisti e delle relative violenze. La soluzione proposta da Lewis consiste nella necessità di un intervento occidentale per portare in tali aree libertà e democrazia. Ecco dunque che Lewis non si discosta da quanto già in precedenza rilevato: i mali dell'Islam sono, in ultima istanza, causati da una religione ideologica e quindi totalizzante. L'intervento occidentale è necessario per ripristinare una situazione altrimenti pericolosa per la stessa civiltà arabo-islamica. Ajami è sulla stessa linea di Lewis. Vede il fondamentalismo islamico emergere dalle sconfitte subite dal mondo arabo-islamico, in particolare successivamente alla disfatta del 1967. In tale contesto, i fondamentalisti imputeranno la sconfitta all'essersi discostati dall'Islam originario e promuoveranno un ritorno alla tradizione. Ajami ritiene anch'egli necessario l'intervento occidentale, in particolare la guerra contro il terrore.

Si evince dunque come questi studiosi siano nuovamente in una posizione che vede un Islam bisognoso dell'intervento occidentale per uscire dalle contraddizioni del suo essere religione ideologica.

2. ANALISI GRUPPO 2: KEPEL - BADIE.

Il secondo gruppo di studiosi vede la presenza di Kepel, specialista dei fenomeni islamisti. Vengono qui esaminate due sue opere, mentre Badie verrà affrontato in un solo testo, dato il suo affrontare questa tematica in modo più marginale rispetto alle precedenti.

2.1. Kepel: *Il Profeta e il Faraone*.

La produzione di Kepel sull'islamismo è vasta. Tra le sue opere si è scelto di analizzare *Il Profeta e il Faraone* e *Jihad* ritenendole espressione delle principali tesi di questo studioso.

Il Profeta e il Faraone si propone di arrivare alle radici dell'islamismo politico partendo dai dati concreti e dalla concreta esperienza egiziana. Si tratta di un testo che Kepel scrisse nel 1984, successivamente alla sua tesi di dottorato sui movimenti islamisti nell'Egitto di Sadat, frutto di tre anni di attive ricerche in Egitto. In esso importante rilievo ha la figura di Qutb, i cui scritti hanno influenzato militanti radicali contemporanei che li hanno mescolati con la dottrina salafista sviluppatasi in Arabia Saudita. La frustrazione per l'insuccesso nella realizzazione dello stato islamico in Egitto ha causato una reazione che ha portato la violenza a diffondersi a livello mondiale, verso un "nemico lontano" che tornava ad essere il primo obiettivo⁴²¹.

La scelta del caso egiziano è stata motivata dal fatto che in Egitto Al-Banna aveva fondato nel 1928 l'associazione dei Fratelli musulmani, matrice del movimento islamista contemporaneo; ed è nell'Egitto di Nasser che il potere agisce maggiormente contro tale Associazione e si costituisce di riflesso un movimento islamista che opera nell'intento di dar voce alle rivendicazioni della società contro quella che viene dichiarata la funzione dello Stato indipendente. E' inoltre nei campi di detenzione nasseriani che Qutb ha elaborato il rinnovamento del pensiero islamista. Tutti questi

⁴²¹ Rilevante notare come, tra gli esponenti di tali tendenze, si ritrovino elementi di spicco dell'attuale terrorismo islamico, uno su tutti Al-Zawahiri. Cfr. G. Kepel, *Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Laterza, Bari, 2006 (ed. orig. *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Editions la Découverte, Paris, 1984), p.x.

aspetti fanno acquisire all'esempio egiziano il valore di paradigma. "Il viaggio al termine dell'islam a cui queste pagine invitano sottopone colui che lo intraprende a un autentico spaesamento intellettuale. Sarebbe illusorio credere di poterne fare a meno: non c'è ragionamento più artificioso di quello che, a priori, riduce le manifestazioni dell'islam contemporaneo a chissà quale forma imbastardita di fenomeno analizzato dalle scienze sociali ma dissimulato sotto la maschera dell'ideologia religiosa."⁴²²

Partendo da questi propositi, Kepel effettua un'analisi storico-politologica dell'evoluzione dei Fratelli musulmani nell'Egitto di Nasser, con particolare riferimento al ruolo di Qutb, che proprio nei campi di prigionia arrivò alla conclusione che il regime nasseriano avesse totalmente dimenticato Dio e diede la luce alla sua visione del mondo che si trova in *Milestones*. Uscito di prigionia nel 1964 – ufficialmente per motivi di salute, secondo i suoi amici si trattava di una trappola – tornò a far parte dell'associazione della quale il suo scritto divenne il manifesto. L'anno successivo, mentre l'organizzazione non trovava un accordo sulle strategie per riconquistare il potere, Qutb e altri Fratelli musulmani vennero arrestati: sarà l'inizio di una violenta repressione. Imprigionati e torturati, i prigionieri verranno condannati a morte, tra questi Qutb il 29 agosto 1966.

Grazie a *Milestones*, i Fratelli musulmani disponevano ora di uno strumento teorico che consentiva loro "di analizzare lo Stato che li combatte, e al contempo indica la strada che condurrà alla sua distruzione e all'edificazione dello Stato musulmano."⁴²³ Il martirologio dell'epoca nasseriana darà una connotazione di verità assoluta al discorso islamista; all'interno di questo movimento acutizzerà inoltre le tendenze in cui si dividono gli ideologi in base alla loro interpretazione (o non interpretazione) dello scritto qutbiano, da chi proclamerà l'utilizzo della forza a chi si muoverà con sfumature che andranno dalla cooperazione all'inserimento in un mondo politico dove assumeranno il ruolo di opposizione.

Kepel si occupa ora di esaminare l'opera-manifesto di Qutb nonché di accennare alla vita dello "scrittore", definito come "non un condottiero di uomini, ma un *adib*, un

⁴²² *Ivi*, p.xix.

⁴²³ *Ivi*, p.12.

uomo di lettere, che diventerà, negli ultimi quindici anni della sua vita, l'ideologo dei Fratelli musulmani.”⁴²⁴

Milestones si propone di essere al contempo uno strumento di analisi della società contemporanea e una guida per quell'avanguardia che intende far risorgere la umma. Il testo parte dalla constatazione del fallimento dell'Occidente, del capitalismo e del socialismo, cosa ovvia nell'ideologia dei Fratelli musulmani, come anche l'idea che i problemi dell'umanità si risolveranno con la resurrezione dell'Islam. La novità di Qutb consiste nell'uso del termine *jahiliyyah*: “se la società contemporanea può essere ricondotta al modello della jahiliyyah anteriore all'egira, di cui essa non è che una copia, si deve allora adottare verso di essa lo stesso atteggiamento che ebbero il Profeta e i suoi compagni verso il modello originale. Su di loro l'avanguardia odierna dovrà ricalcare il proprio comportamento: la tattica consistente nel ritirarsi in disparte dalla società in certe occasioni e nel cercare il contatto in altre, è quella del Profeta, che, in situazioni di debolezza, scelse di fuggire dalla Mecca, di compiere l'egira a Medina, prima di tornare da conquistatore nella città che aveva abbandonato.”⁴²⁵ Quest'uso transtorico del concetto di *jahiliyyah* è una novità assoluta anche rispetto al pensiero di Banna', che non avrebbe mai tacciato di antislamismo la società egiziana del suo tempo. Occorre inoltre tener ben presente che *Milestones* venne scritto nel campo di concentramento dove Qutb trascorse dieci anni e ove conobbe, del socialismo arabo, soltanto forche e filo spinato, un contesto in cui la predicazione dei primi Fratelli musulmani non appare più realizzabile. Lo Stato totalitario fornisce il modello alla *jahiliyyah*, si tratta di una società diretta da un principe che si va ad adorare al posto di Dio e governa per gli impulsi del suo capriccio.

Qutb evidenzierà le caratteristiche delle società jahili: si andrà dalle società comuniste (che negano Dio e adorano il partito, indicato come detentore della verità), alle varie società idolatre dove la sovranità si esercita in nome del popolo, del partito o di altro, infine le società ebraiche e cristiane e quelle musulmane che però non adorano solo Dio nella loro esistenza ma credono in un'altra sovranità. Due concetti fondamentali nel rapporto uomo-Dio sono *al-'ududiyya* (l'adorazione) e *al-hakimiyya* (la sovranità), termini che compaiono nell'opera di Mawdudi (1941), il quale si preoccupa di

⁴²⁴ *Ivi*, p.15.

⁴²⁵ *Ivi*, pp.22-23.

contestualizzare il testo del Corano in modo da basarsi su questo per ricostruire la società musulmana. Sia Mawdudi che Qutb concordano come la sola sovranità esercitata nella città ben governata è quella di Dio, che è anche l'unico oggetto di adorazione. In tal modo il principio di sovranità divina diviene garanzia contro il potere discrezionale del governante, poiché solo il potere esercitato in nome di Dio e secondo i principi della *sharia* è giusto. In contrapposizione, la società jahilita conferisce la sovranità ad altri sottraendola a Dio. Comunque entrambi i termini non sono coranici. “Il criterio al tempo stesso necessario e sufficiente che permette di stabilire se una società è musulmana o appartiene invece alla *jahiliyya*, risiede perciò nel tipo di *'udubiyyah*, di adorazione, e di *hakimiyya*, di sovranità, che è possibile osservare al suo interno. Nel primo caso, è Dio, e lui solo che è adorato e sovrano. Nel secondo caso, è qualsiasi altra cosa la di fuori di Dio, l'Unico.”⁴²⁶ Qutb identifica la società jahilita che ha il doppio volto del socialismo e di un islam formale nello stato nasseriano. Le categorie elaborate da Qutb – ritiene Kepel – consentono di pensare gli Stati del mondo islamico dopo l'indipendenza e ciò è motivo del suo successo.

Proseguendo nell'analisi di *Milestones*, Kepel rileva come Qutb proponga di restaurare l'islam mediante la guida di un' “avanguardia” che ripristini la umma. Essa dovrà formarsi staccandosi dall'alienazione jahilita e concentrandosi sul Corano, nonché promuovendo la battaglia contro la stessa società jahilita. Ciò avverrà mediante il *jihad*, composto di predicazione e movimento, ovvero azione.

Qutb sarà messo all'indice dall'Università di Al-Azhar, gli ulama costruirono una genealogia eretica dai kharigiti a lui per poter far questo. Il suo testo venne da loro criticato come ingannevole e volto a ingannare i semplici facendone assassini e fanatici. Dall'interno del movimento islamista, invece, venne criticato soprattutto dalle componenti riformiste. “eccoci al cuore del problema che divide, da allora e per tutto il periodo della presidenza di Sadat, il movimento islamista tra “rivoluzionari”, per i quali la società egiziana è *jihaliyyah* nel senso forte di area dove lo strumento di propagazione dell'islam è il “movimento” e “riformisti che ritengono che sarà solo la “predicazione” a ricondurre all'islam la società musulmana ignorante della validità universale delle

⁴²⁶ Ivi, p.27.

regole del Corano.”⁴²⁷ Ritorna qui la questione legata alla valutazione del potere politico nell’Egitto di Nasser e del suo successore, ovvero tale potere consente o no ai Fratelli musulmani di predicare? Diverse saranno le posizioni assunte su questo punto anche in funzione alle interpretazioni date al pensiero di Qutb.

Il “viaggio” di Kepel attraverso la storia dei Fratelli Musulmani in Egitto prosegue ripercorrendo le tappe storiche e dell’evoluzione del pensiero di questo movimento islamista. Analizza infatti oltre a Qutb altri pensatori, tra questi Shukri Mustafa⁴²⁸, il quale, negli anni Settanta, “fa tabula rasa del passato e abolisce il tempo storico della civiltà musulmana per rifarsi direttamente all’epoca mitizzata delle origini, ma si scaglia anche contro i simboli contemporanei tramite cui la società – che secondo lui ha i tratti della *jahiliyya*, della barbarie preislamica – proclama, o usurpa, il proprio carattere islamico.”⁴²⁹ Nella sua teoria vi è rifiuto della nazione dipendente, rifiuto dell’istruzione così com’è impartita negli istituti pubblici, lotta contro la legittimazione religiosa dello Stato e contro il sionismo. Mustafa darà vita alla Società dei Musulmani, portando all’estremo alcuni aspetti del pensiero di Qutb.

Il movimento islamista proporrà al grande pubblico le proprie idee tramite la rivista mensile “Al-Da’wa” – edita regolarmente dal 1976 al 1981– di cui Kepel si occupa dettagliatamente⁴³⁰, per poi passare ad analizzare le “avanguardie” dell’Islam, il loro rapporto con l’Occidente e la loro evoluzione pratica e teorica negli anni Ottanta.

In questa sede non si ritiene opportuno ripercorrere analiticamente tale percorso, ci limiteremo ad osservare come l’autore evidenzi il permanere di una rilevante influenza di Qutb. E’ da rilevare inoltre come Kepel cerchi di esporre tale evoluzione prescindendo da giudizi di valore. “bisogna porre il problema rovesciando le ipotesi, e considerare che l’ideologia, in questo caso, non è altro che il prestanome dell’ignoranza: l’espressione religiosa di un fenomeno della società non è camuffamento, è svelamento.”⁴³¹

Occorre comprendere come mai il movimento islamista rifiuti il presente e ricerchi un modello del passato in prospettiva escatologica. “Ponendo all’origine un controtipo

⁴²⁷ *Ivi*, pp.38-39.

⁴²⁸ Shukri Mustafa (1942-1978) fu un membro dei Fratelli musulmani catturato durante il governo di Sadat e poi condannato a morte nel 1978.

⁴²⁹ *Ivi*, p.57.

⁴³⁰ Cfr. *ivi*, pp.80-106.

⁴³¹ *Ivi*, p.201.

della società egiziana contemporanea nei suoi rapporti con lo Stato, la percezione islamista farà subire in un secondo tempo al negativo un processo che lo rivelerà come archetipo, fissandolo sotto i tratti del passato. E' questa seconda operazione che è problematica e che distingue il movimento islamista dagli altri movimenti rivendicativi, espressioni di utopie sociali o rivoluzionari. Introduce un rapporto con il passato, con la storia, che privilegia un' "età dell'oro" – che copre, secondo i nostri criteri, il periodo che va dall'egira, nel 622, alla presa del potere da parte del primo califfo omayyadi Mu'awiya nel 660 – relativizzandolo, o addirittura considerandoli nulli e non avvenuti, i quattordici secoli che ci separano da quel periodo.”⁴³²

Kepel paragona tale riferimento a un mito fondatore alla scelta di un archetipo preciso: in questo caso scegliere La Mecca significa rifiutare Atene, l'archetipo occidentale. Tra questi due vi è una differenza ontologica, da un lato la classe politica che governa le società occidentali si rifà al mito di Atene che le fornisce la legittimazione del sistema; dall'altro, nelle società musulmane contemporanee sono determinati segmenti che contestano l'ordine costituito facendo riferimento all'età d'oro dell'Islam per delegittimare tale ordine. L'insieme dei musulmani, contrariamente al movimento islamista, non vede nel riferimento all'epoca del Profeta e dei quattro califfi ben guidati una visione necessariamente negativa dell'ordine costituito. Kepel rileva come il riferimento all'Atene di Pericle come modello politico si affermi tardi e sancisca la opposizione tra potere temporale e spirituale, il che è potuto avvenire poiché il pensiero occidentale ha due origini, da un lato la dottrina cristiana e dall'altro il diritto romano secolare. “L'islam, per contro, è il pensiero del *tawhid*, vale a dire dell'unità fondamentale. La distinzione tra *din* e *dawla*, tra spirituale e temporale, dottrinalmente non ha alcun senso, perché è uno stesso testo, il Corano, rivelato da Dio al profeta Maometto, che contiene le regole sia del rapporto dell'uomo con il divino sia dei principi della vita sociale. [...] Quello che i militanti islamisti più intransigenti rimproverano a tutti quei principi definiti perversi [...] è di essersi serviti dell'islam per dare legittimità al loro regime, allo scopo di mascherare la realtà di un potere che ubbidiva solo al loro capriccio.”⁴³³ Il buongoverno ideale è quindi quello dell'età

⁴³² *Ivi*, p.202.

⁴³³ *Ivi*, p.204.

dell'oro, ma un buon governo effettivo può essere quello in cui il capriccio del principe è mitigato dai consigli di ulama, giureconsulti, mediatori di fatto tra popoli e sovrani.

I movimenti islamisti hanno trovato terreno fertile in quella categoria di persone istruite che, provenienti da ambiti rimasti analfabeti fino alla loro generazione – siamo tra gli anni cinquanta e ottanta – si sono trovate catapultate nel sistema dell'istruzione, recepiscono come bugia i discorsi sulla modernizzazione propinati loro dallo Stato. E' attraverso loro che la resistenza all'oppressione ha preso le forme di emigrazione e ribellione. E su di loro il movimento islamista ha influenza, in nome di un Islam con ideali di altri tempi. Lo Stato ha però mantenuto il suo influsso sulla società e i movimenti islamisti non sono riusciti a comprenderne i meccanismi. Kepel rileva come nel giugno 1981⁴³⁴ i Fratelli musulmani “hanno creduto che la solidarietà musulmana avrebbe giocato a loro favore contro i copti e lo Stato, senza calcolare che la fedeltà delle masse egiziane non andava esclusivamente alla *Umma*, così come il movimento islamista ne aveva riattivato il mito, e che la popolazione non aveva rotto radicalmente con i valori della nazione egiziana in quanto tale, valori di cui l'islam è solo la componente più importante ma non l'unica.”⁴³⁵ Questa difficoltà ad indirizzare la violenza contro lo Stato spiega in parte perché si siano affermati altri obiettivi contro cui attivare l'aggressività degli adepti ai movimenti islamisti (Kepel cita a riferimento le violenze contro i membri di altre religioni). Infine, negli anni Ottanta, conclude Kepel, in un Medio Oriente in parte estraneo alle categorie politiche dell'Occidente, il messaggio di Maometto rischia di acquisire più forza di quanto si estenderà l'esecrazione del Faraone.

Interessante questa ricostruzione del pensiero islamista effettuata da Kepel. Si vedrà ora come si coniuga all'altro suo testo in cui il percorso si arricchisce di altri elementi.

⁴³⁴ Nel settembre dello stesso anno verrà assassinato Sadat e verrà attuata una forte repressione contro i Fratelli musulmani.

⁴³⁵ *Ivi*, p.213.

2.2. **Kepel: *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico.***

Jihad – forse il saggio più noto e tradotto di Kepel - è dedicato alla storia dei movimenti islamisti. L'autore evidenzia come, nell'ultimo quarto del ventesimo secolo, vi sia stata nascita, ascesa, declino di tali movimenti, fenomeno imprevisto in un contesto in cui la religione sembrava relegata nella sfera privata. Accolti all'inizio con espressioni negative quali fanatismo e neofascismo, sono stati poi oggetto di studi, arrivando a frange della società che li hanno considerati come l'incarnazione moderna dell'autenticità musulmana. Gli scritti polemici e apologetici su tali movimenti hanno dato luogo alle opinioni comuni, basate su giudizi senza valore; gli scritti accademici, preziosi sia per la loro mole di informazioni sia per le interpretazioni che ne fornivano, restavano relegati in ambiti ristretti.

Kepel si propone di esaminare tale fenomeno, la sua genesi e il suo sviluppo, le sue interazioni con componenti endogene ed esogene, fino a giungere a comprendere perché alcuni movimenti si sono affermati e altri, che sono poi la maggioranza, no. Risposta parziale a tale interrogativo si nota già osservando come, nella rivoluzione iraniana, i vari gruppi si siano riuniti sotto la guida di un'autorità religiosa, mentre negli altri casi sia prevalsa la discordia.

Quella che l'autore chiama "era islamica" – dagli anni settanta alla fine del ventesimo secolo – si contrappone all'era del nazionalismo; esauritasi dopo tale data, lascia oggi spazio ad una terza fase che Kepel chiama "di rinnovamento": "questa fase, che si apre nel ventunesimo secolo, vedrà probabilmente il mondo musulmano entrare senza indugi nella modernità, secondo modalità di fusione del tutto nuove con l'universo occidentale – in particolare attraverso le emigrazioni e i loro effetti, la rivoluzione delle telecomunicazioni e dell'informazione."⁴³⁶ Egli vede quindi la sequenza nazionalismo-islamismo-democrazia e si propone di esaminare se quest'ultimo passaggio è possibile e di analizzare come è avvenuto il primo.

Seppur il movimento islamico venne teorizzato dalla fine degli anni sessanta, nella sua periodizzazione dell'era islamista, Kepel ne vede l'alba all'indomani della guerra arabo-israeliana del 1973 – "vinta" di fatto dall'Arabia Saudita e da altri stati

⁴³⁶G. Kepel, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci Editore, Roma, 2001 (ed. orig. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Editions Gallimard, Paris, 2000), p.13.

importatori di petrolio, il cui prezzo lievitò sensibilmente. La sua prima fase, di assestamento, termina con la rivoluzione iraniana del 1979: l'Iran di Khomeini ne incarna il polo radicale, mentre la dinastia saudita – custode dei luoghi sacri – appoggerà una concezione conservatrice dei rapporti sociali, esalterà il rigorismo morale, in nome del quale finanzierà tutti i gruppi, in varie parti del mondo ad esso ispirati.

Il movimento islamico troverà tra le sue fila le persone più variegata: dalla gioventù urbana povera, che “nata dall'esplosione demografica del terzo mondo e dal massiccio esodo rurale, ha per la prima volta nella storia accesso all'alfabetizzazione”⁴³⁷, alla borghesia e ceti medi religiosi, provenienti in parte da famiglie del bazar o del *suk*, emarginate dalle dinastie impadronitesi del potere dopo la decolonizzazione, a medici, ingegneri, uomini d'affari che si sono arricchiti rapidamente ma non hanno avuto accesso a centri di potere. “Nel giro di una generazione, tutti questi gruppi sociali, divisi da ambizioni e da diverse concezioni del mondo, troveranno nel linguaggio politico degli islamisti l'interpretazione comune delle loro differenti frustrazioni e la proiezione trascendente delle loro diverse speranze. I giovani intellettuali, la maggior parte dei quali è uscita da poco dalle facoltà scientifiche e tecniche, diventeranno i loro portavoce, ispirati agli ideologi degli anni sessanta.”⁴³⁸

Dalla fine degli anni Settanta, i maggiori protagonisti della corrente islamica sono presenti nel panorama politico della maggior parte dei paesi musulmani. In alcuni paesi come Egitto e Pakistan i governi addirittura ne appoggiano gli esponenti considerandoli come sostenitori contro il socialismo, senza però riuscire sempre a tenere a bada le dinamiche da loro innescate. A inizio anni Ottanta, l'islamismo si diffonde in tutto il mondo musulmano: il suo messaggio, nel quale possono immedesimarsi persone di diverse classi sociali, favorisce la sua diffusione. Si tratta della seconda fase di espansione folgorante, ma anche di un accentuarsi delle sue contraddizioni. “Il suo riferimento religioso, che in definitiva proietta ogni responsabilità nell'aldilà, gli assicura sempre un margine di grazia rispetto alle sue azioni concrete. Promettendo di restaurare la società giusta dei primi tempi dell'islam, ossia il tipo di stato instaurato dal Profeta a Medina, l'islamismo incarna un'utopia tanto più attraente in quanto si oppone

⁴³⁷ *Ivi*, p.14.

⁴³⁸ *Ibidem*.

a regimi precocemente logorati dalla corruzione, il fallimento economico e morale, l'autoritarismo e la soppressione delle libertà civili – che in quest'epoca sono la norma nel mondo musulmano.”⁴³⁹

Il problema sarà tenere a freno questa forza di mobilitazione, Kepel nota un diffuso moltiplicarsi di connessioni in campo culturale e morale che hanno portato a favorire una reislamizzazione della società in senso reazionario. Si vedrà però presto che l'alleanza tra gioventù urbana povera e ceti medi religiosi suggellata dagli ideologi della dottrina islamista non resisterà a lungo contro i poteri costituiti, che cercheranno di dividere queste due componenti, evidenziando come sia comune l'idea di instaurare uno stato islamico basato sulla sharia in modo vago e come siano presenti contraddizioni tra le loro reali ispirazioni.

Kepel evidenzia negli anni Novanta il progressivo declino dell'islamismo in un periodo segnato dalle violenze a livello internazionale dei gruppi estremisti. Detonatore di tale processo è stata l'invasione del Kuwait da parte di Saddam Hussein. “Oltre alla dissidenza in nome di Allah, che fece la sua comparsa sullo stesso territorio saudita fin dal 1991, la disgregazione del blocco islamista si manifestò in tutta la sua ampiezza con la deriva degli “jihadisti” partiti per l'Afghanistan che, dalla loro base di Peshawar, sfuggivano ormai a ogni controllo, rinnegando quegli stessi americani e arabi che già li avevano foraggiati. Ebbri di jihad, questi gruppi, convinti di aver fatto cadere da soli l'Unione Sovietica, trasposero l'esperienza afgana al mondo intero e credettero di poter accelerare la caduta di tutti i regimi “empi” del pianeta, a cominciare dagli stessi paesi musulmani, compresa l'Arabia. Dopo la caduta di Kabul nelle mani di alcuni gruppi di mudjahidin, nell'aprile 1992, essi cominciarono a disperdersi un po' ovunque, con tre destinazioni principali: la Bosnia, l'Algeria e l'Egitto. In ognuno di questi casi, tentarono di trasformare il conflitto in un jihad, di cui assunsero rapidamente il controllo.”⁴⁴⁰ In questi tre casi i segni di insuccesso iniziarono ad apparire nel 1995, dopo alcuni atti terroristici che, pur riusciti, finirono con l'ostacolare il raggiungimento degli obiettivi politici dei loro stessi esecutori. Si evidenzia negli avvenimenti – tra cui l'ascesa dei talebani in Afghanistan e le misure repressive da questi adottate – sempre più la frattura tra l'estremismo dei “jihadisti” tagliati fuori dalla realtà e dalle

⁴³⁹ *Ivi*, pp.14-15.

⁴⁴⁰ *Ivi*, pp.17-18.

aspirazioni sociali, politiche e culturali maturate invece nell'islamismo dei ceti medi religiosi. Progressivamente si sfalda perciò l'alleanza tra le due componenti del movimento islamista militante. Kepel sostiene che ciò aveva dato avvio ad una volontà di cambiamento che si sarebbe estrinsecata nella ricerca di un nuovo patto sociale da stringere coi ceti medi laici, incentrato sul rispetto dei diritti umani e sull'aspirazione ad una forma musulmana di democrazia. Segni di questo passaggio sono evidenti in Paesi quali Indonesia, Algeria, Pakistan, Sudan. Come mostrerà Kepel durante il suo saggio, occorrerà vedere come si svilupperà tale movimento e quale posizione assumeranno le élites al potere.

Kepel analizzerà in modo analitico tutte le tappe e le situazioni degli stati di cui si è brevemente accennato. Non si ritiene opportuno in questa sede ripercorrerne il percorso, per quanto storicamente e sociologicamente pregnante. Ci si limiterà ad esaminare le conclusioni cui giunge Kepel, soprattutto in relazione al problema di un'eventuale democrazia islamica.

Egli ritiene che i musulmani appartengano ad un universo in cui sono scomparse le frontiere intellettuali, dove l'ideologia islamista si è sfaldata e dove occorre emanciparsi dal giogo del dogmatismo per costituire il proprio futuro, un futuro che non può non aprirsi al mondo e all'avvento della democrazia. Non c'è alternativa – secondo Kepel – per il futuro delle società musulmane. A tal fine occorrerà che le élites al potere in questi paesi diano prova di un'identica volontà di democratizzazione del loro modo di governare, in base alle loro scelte si determinerà il futuro delle società musulmane, che altrimenti potrebbero imboccare strade che le porterebbero in una direzione inversa rispetto al necessario sviluppo.

Fino ad arrivare alle seguenti conclusioni: "l'ideale islamista appariva come una via tanto più seducente quanto più fermamente i suoi adepti credevano che Dio e il libro sacro ne avrebbero garantito la buona applicazione quaggiù [...]. Il credito morale di cui godeva un movimento che voleva rompere con pratiche politiche violente e corrotte non è riuscito a sopravvivere a trent'anni in cui sono succeduti il manganello nei campus universitari contro la sinistra, l'obbligo di portare il velo, gli imbrogli sugli "investimenti" islamici, la censura degli scritti laici e il terrore contro i loro autori, i massacri di civili e le stragi di turisti. Di contro a tutto ciò, i militanti presentano un bilancio tutto sommato positivo, ricordando le loro opere nel campo caritativo, l'accesso

alla modernità urbana che è stato permesso dal caso del velo alle giovani provenienti da ambienti tradizionalisti, la dimensione caritativa del sistema bancario islamico, le organizzazioni umanitarie da questo finanziate e così via. [...] Ma in attesa dei loro risultati, il bilancio morale e politico dei tre decenni dell'Islamismo militante è, quantomeno, poco conforme alle aspirazioni di partenza.”⁴⁴¹

L'analisi di Kepel giunge quindi a definire un termine del movimento islamista, proponendo una soluzione che vedrà l'istituirsi di una forma democratica adattata alla cultura islamica. Quindi, il rapporto dell'Islam con la modernità dovrebbe risolversi in termini positivi. Si vedrà ora qual è, su tale tema, il contributo di Badie.

2.3. Badie: opere.

Come già evidenziato, Badie non si occupa in modo specifico della questione dell'islamismo. Si è dunque scelto di approfondire l'analisi de *I due stati* cercando di coglierne gli elementi utili all'analisi della tematica islamismo-modernità.

I fallimenti dei tentativi di modernizzazione socio-economica nelle società islamica hanno reso l'ingresso della modernità sulla scena politica dei paesi musulmani delicato e pericoloso. E questo perché “avendo fallito nella sua volontà modernizzatrice e disponendo di deboli risorse in seno alle periferie sociali, il centro politico moderno si ripiega su se stesso; l'ordine tradizionale, ben lungi dall'estinguersi, dispone ancora di risorse di potere importanti, che favoriscono la persistenza di un dualismo politico i cui effetti sono tuttora percepibili; di fronte a questa duplice prospettiva, le periferie sociali si ricompongono secondo alleanze che disturbano, o quanto meno limitano, le strategie su cui il centro politico potrebbe ancora contare.”⁴⁴⁵

L'ampio divario tra élite politica moderna e periferia sociale contraddistingue l'inizio dell'ordinamento politico delle società del mondo musulmano contemporaneo. Mentre la prima trova nel progresso tecnologico e nell'evoluzione della comunità internazionale

⁴⁴¹ *Ivi*, pp.423-424.

⁴⁴⁵ B. Badie, *I due stati*, op. cit., pp.161-162.

risorse per consolidare il suo potere, la seconda mantiene il suo dinamismo politico e la sua attività di protesta contro un'élite dipendente dalle potenze straniere⁴⁴⁶. Inoltre Badie rileva come l'ambiguità sia alimentata dalla confusione tra logica universalista e logica particolarista, cui il potere ricorre alternativamente: la prima indirizza la sua ideologia, la facciata costituzionale, la burocrazia; la seconda, invece, ne caratterizza le azioni concrete, dalla mobilitazione di risorse – volte alla protezione o autoconservazione dell'élite politica – alle interazioni con la periferia sociale e i relativi procedimenti clientelari. Le periferie inoltre sono ristrutturare, generano nuovi gruppi, alleanze, movimenti sociali, ma questo – contrariamente a quanto avviene in Occidente – non favorisce l'istituzionalizzazione del potere politico centrale. Oltre al cercare di togliere privilegi all'élite religiosa, la modernizzazione favorisce generalmente, tramite un processo di mobilitazione sociale, l'urbanizzazione con relativa destabilizzazione delle storture comunitarie rurali e lo sviluppo di un'economia commerciale e industriale, quest'ultima incoraggiata dal centro almeno finché non si crea un'élite concorrente, la quale dovrebbe generare un vasto pubblico in grado di emanciparsi dalla tutela tradizionale e acquisire maggiori risorse. In realtà l'urbanizzazione creerà, alla periferia delle gigantesche metropoli, masse di immigrati di estrazione contadina che cercano di imporre antiche solidarietà comunitarie ed entrano nelle fila di coloro che avversano la modernità. Ne consegue che l'ingresso della modernità politica negli spazi sociali del mondo musulmano resta parziale e a volte fallimentare quando gli avversari ne denunciano contraddizioni, il ricorso all'autoritarismo e la rivendicazione di una partecipazione popolare che costituirebbe una spaccatura verso l'ordine tradizionale; il centro si difende con una maggiore repressione, distinguendo formule di continuità, confermando l'antica aristocrazia nel suo ruolo modernizzatore e affidandosi alla burocrazia. In ambo i casi, “la modalità neo-patrimoniale continua a prevalere come logica conseguenza del duplice fallimento delle strategie di uscita e di entrata messe in opera dal centro.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Il complesso rapporto tra centro e periferia e l'inserimento del primo nell'ordine sociale è esemplificato da Badie trattando della Persia, cfr. *ivi*, pp.162-170. Interessante il riferimento ad Huntington relativamente all'incapacità istituzionale di attirare la partecipazione politica tipica di situazioni di decadenza politica, cfr., *ivi*, p.169, nota 57.

⁴⁴⁷ *Ivi*, pp.174-175.

Badie ritiene che la gestione della scena politica moderna nel mondo musulmano si riferisca a tre opzioni. La prima è quella della continuità: “il principe, utilizzando una legittimità tradizionale, si sforza d’imporre un meccanismo politico moderno, alimentando così, volontariamente, una certa confusione tra modernizzazione e conservatorismo”⁴⁴⁸, meccanismo che egli vede applicato nell’Impero ottomano. La seconda opzione è quella della rivoluzione che dovrebbe accompagnare la modernizzazione, in essa “le forme tradizionali di potere politico vengono denunciate perché ingiuste e inefficaci, per sostituirle con pratiche nuove come quelle del partito ba’th, del nasserismo o del burghibismo”⁴⁴⁹. Terza opzione è il riferimento alla tradizione, promosso non in base alla continuità dell’esercizio del potere, ma per sostenere un ritorno al passato.

Badie analizza brevemente questi tre “tipi” di *modernizzazione*.

- 1) La modernizzazione conservatrice è applicabile solo se il principe dispone di una forte risorsa di legittimità e il suo fallimento è dipeso sia dalla fragilità della funzione di riforma che dal ritorno della minaccia pretoriana, parallelamente all’attrattiva dei movimenti islamisti sui giovani disoccupati. E’ una tipologia di modernizzazione conservatrice che tenderebbe ad essere vittima della sua propria azione riformatrice⁴⁵⁰.
- 2) La modernizzazione rivoluzionaria presuppone invece la caduta delle élites tradizionali, di cui viene denunciato l’operato poco innovativo, al fine di dare al colpo di stato un carattere innovativo e progressista, vi sono inoltre riferimenti al socialismo, all’ideale egualitario, alla lotta contro l’imperialismo⁴⁵¹.
- 3) La terza tipologia di modernizzazione è una contro-modernizzazione, derivata dalla crisi di legittimità della modernizzazione rivoluzionaria, spinta fino al conformismo della semplice imitazione dei modelli stranieri. Conseguentemente, è nata una legittimità di sostituzione. “Gli *‘ulama*, e ancor più l’intelligenza islamica, hanno ampiamente beneficiato dell’allontanamento dei riferimenti religiosi da parte del centro, per farne una fonte di contro-legittimazione e di mobilitazione. [...] La contestazione nata su queste basi

⁴⁴⁸ *Ivi*, p.177.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ Badie propone l’esempio del Marocco, cfr. *ivi*, pp.183-184.

⁴⁵¹ Relativamente a questo tipo di modernizzazione, Badie porta ad esempio Nasser.

traeva la sua forza dagli effetti negativi della modernizzazione, che criticava, e l'ipotesi revivalista di una riscoperta nell'Islam dei principi costitutivi di una modernità specifica sembrava ormai abbandonata a tutto vantaggio dell'argomento più brutale della collusione colpevole tra moderno e occidentale, o dell'incapacità del secondo di realizzare ovunque lo sviluppo del primo."⁴⁵² Tale contestazione ha natura ambigua, alimentata al contempo da frustrazioni e attese nei confronti della società industriale moderna e finisce col divenire – ritiene Badie – una forma coperta del deprecato modello patrimoniale. Inoltre, l'ordine politico formatosi nel mondo musulmano soffre poiché – data la mancanza di legittimità e di efficacia – non dispone della pluralità di appelli allo Stato di cui aveva goduto la modernizzazione politica occidentale: gli unici richiami alla scena politica provengono da soggetti alla ricerca della protezione che sentono mancar loro, il che crea un circolo vizioso aggravante dell'isolamento dalla scena politica ufficiale, dell'allontanamento degli spazi sociali, dell'impossibilità di innovare, e, a volte, va a fermare certi aspetti della modernizzazione economica⁴⁵³. Si verifica, quindi, un allontanamento della vita politica dalla scena ufficiale e un permanere della possibilità d'innovazione in quei tentativi di contestazione presenti negli spazi sociali, ma estranei allo spazio del politico.

Rifacendosi ad un'analisi proposta da Eric Hobsbawm⁴⁵⁴, Badie – nell'ultima parte del suo saggio – richiama l'opposizione tra un modello occidentale contemporaneo “segnato dall'istituzionalizzazione della rivendicazione e la sua comprensione immediata come richiesta rivolta al centro”⁴⁵⁵ e un “modello dominante al giorno d'oggi nel mondo musulmano, dove la rivolta non ha tanto la funzione di esigere qualcosa dal sistema politico in atto, ma piuttosto di contribuire ad elaborare, al di fuori di questo, un'altra scena politica. Ritroviamo qui la spaccatura tra una cultura

⁴⁵² *Ivi*, p.190.

⁴⁵³ In nota Badie rileva come questo aspetto sia “logica conseguenza della pratica neo-patrimoniale e delle deboli strategie di protezione elaborate dalle minoranze al potere le quali temono che lo sviluppo di un settore economico veramente competitivo metta in pericolo il loro dominio assoluto.”, *ivi*, p.196, nota 45.

⁴⁵⁴ Cfr. E. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte*, Fayard, Paris, 1966 (trad. it. *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Einaudi, Torino, 1974).

⁴⁵⁵ *Ivi*, p.201.

cittadina e una cultura d'alienazione.”⁴⁵⁶ Lo studioso francese ritiene però tale opposizione non totalmente pertinente, o, quantomeno, la sua applicazione può dar luogo ad una falsa interpretazione, considerando che l'evoluzione avvenuta in Occidente si è basata su una cultura dello Stato già antica e su un rapporto col politico non paragonabile a ciò che si verifica ora nel mondo musulmano. Altro rischio risiede nella rigidità della distinzione classica tra “comunità” e “società”, difatti, benché associativa, la mobilitazione in Occidente è maggiormente efficace quanto più si basa su solidarietà comunitarie, mentre i movimenti sociali nati nel mondo musulmano – anche se possiedono collegamenti comunitari dovuti a fatti di solidarietà di quartiere, sovente alimentata da solidarietà familiari, tribali, paesane – sono animati da elementi individualisti che si esprimono nel clientelismo e nella complessità dei rapporti di protezione. Alla luce di queste considerazioni, Badie ritiene più pertinente l'opposizione tra integrato e segmentato: “in Occidente la richiesta si è gradualmente elaborata secondo un orientamento universalista e cittadino; al contrario, in terra musulmana, essa tende ad aggravare la segmentazione dello spazio all'interno del quale si sviluppa; da questo emerge il suo carattere generalizzato nel primo caso, drammatico nel secondo. Da qui derivano anche i diversi modi d'organizzazione che ne conseguono.

In una logica della richiesta generalizzata, la strategia di rivendicazione si compie razionalmente secondo il modo associativo e contrattuale, come parte, tra le altre, del ruolo di cittadino; in un contesto caratterizzato dalla lontananza della scena politica, la strategia di rivendicazione tende altrettanto razionalmente a mobilitare risorse individualiste e comunitarie allo scopo di contrapporre a una logica cittadina un altro modo, giudicato più legittimo, di creare una comunità politica. Inoltre è evidente che tali risorse comunitarie sono tanto più forti in quanto vengono attivate da una cultura che valorizza questo tipo di solidarietà, manifesto sia a livello dell'organizzazione familiare sia a quello delle confraternite religiose.”⁴⁵⁷

Si rileva, inoltre, come la contrapposizione tra normalizzazione e drammatizzazione della contestazione non è definita né tantomeno irreversibile, ma riprende due modi di relazione tra individuo e potere politico, uno dei quali deriva da una comunalizzazione da parte dello Stato – che Badie ritiene sarebbe assurdo considerare necessariamente

⁴⁵⁶ *Ibidem.*

⁴⁵⁷ *Ivi*, p.202.

riuscita e perciò funzionale – e l'altro dai rapporti d'esclusione legati alla natura della scena politica, che sarebbe anche in questo caso assurdo considerare assoluti o pensare che non vengano mitigati da qualche via di comunicazione tra governanti e governati. La città musulmana, mentre non ha mai pensato di costruire uno spazio politico proprio, si impone nella sua duplice funzione militare e religiosa.⁴⁵⁸

Relativamente alla questione della contestazione, diviene importante osservare come Badie rilevi che “l'ordine politico contestatario si trova dotato di una legittimità superiore a quella dell'ordine politico che ha la funzione di governare; la scena politica ufficiosa è in grado d'imporsi su quella ufficiale”⁴⁵⁹. Ne deriva che l'obbligo politico assume connotazioni più negative che positive: occorre obbedire al principe non perché sia giusto, ma perché un ordine ingiusto è preferibile al disordine e alla sedizione. Lo spazio religioso diverrà quindi focolaio di una contro-legittimità.

L'analisi di Badie si rivela interessate nel suo esaminare i rapporti tra modernizzazione-contestazione-autorità. Si procede ora al raffronto tra i due studiosi di questo gruppo.

2.4. Elementi significativi Gruppo 2.

Nonostante Badie non sia specialista del fenomeno islamista, la sua analisi si è dimostrata particolarmente articolata e complessa. Kepel offre ovviamente una trattazione più completa.

La ricostruzione che quest'ultimo studioso propone nei saggi che si sono esaminati va dalle origini del fondamentalismo islamico in età contemporanea alla sua apologia. Ciò che si rileva essere particolarmente interessante è appunto la considerazione che tale movimento nella sua forma radicale si andrà esaurendo col ventunesimo secolo. Kepel propone infatti la sequenza nazionalismo-islamismo-democrazia, che dovrebbe realizzarsi a causa della separazione tra le componenti del movimento islamista (tra le frange più estremiste – i jihadisti – e quelle più moderate – i ceti medi religiosi) che si

⁴⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp.205-213 dove Badie confronta il comune occidentale con la città musulmana e riprende il discorso della nazione.

⁴⁵⁹ Cfr., *ivi*, p.241.

andrebbe realizzando dagli anni Novanta. Questa rottura porterebbe le frange moderate a cercare un'alleanza coi ceti medi laici, il che sfocerebbe poi nell'elaborazione di una forma di democrazia musulmana. Kepel vede questo processo come inevitabile: per la sua completa realizzazione occorrerà soltanto l'appoggio delle élites al governo. Dunque, mentre la risposta alle frustrazioni della società islamica è stata trovata in un primo tempo nel linguaggio del fondamentalismo, nella ricerca di un modello passato e nel ripristino dell'unità fondamentale dell'Islam (e qui la connessione con gli studiosi del primo gruppo è evidente), successivamente la si cercherà in una forma di democrazia esogena.

Badie si sofferma maggiormente sull'origine del fondamentalismo islamico. In particolare evidenzia come il focolaio originario sia da rintracciare nel divario esistente tra élite politica moderna e periferia sociale all'inizio dell'ordine politico musulmano contemporaneo. Questa distanza è stata amplificata dalla modernizzazione, che si è mossa secondo tre opzioni: continuità, rivoluzione, tradizione. Ed è in questa analisi che si individua il fulcro del pensiero di Badie su questa tematica. Mentre la modernizzazione conservatrice fallirà principalmente per la debolezza della sua azione riformatrice e la modernizzazione rivoluzionaria si affermerà con un carattere innovativo e progressista, l'ultimo tipo di modernizzazione è una contro-modernizzazione sorta dalla crisi di legittimità della modernizzazione rivoluzionaria (divenuta eccessivamente conformista). E' in questa contro-modernizzazione che i movimenti islamisti emergono come movimenti contestatari il cui fine è riportare al centro della società islamica i principi costitutivi dell'Islam. Di fatto, Badie rileva che tali movimenti non attuano il loro programma, finiscono invece coll'essere sempre più isolati dalla scena politica ufficiale. Sono movimenti sociali "segmentati", non tendono all'unità ma sono animati da elementi individualisti che sfociano nel clientelismo. Il che inasprisce il carattere drammatico delle loro forme di contestazione. Badie sottolinea comunque come l'ordine politico contestatario fondato su elementi religiosi abbia una legittimità superiore all'ordine politico ufficiale, per cui prevede che lo spazio religioso rimarrà focolaio di una contro-legittimità. Non arriva quindi, come Kepel, a postularne un termine.

Come già evidenziato per le altre tematiche, questi due studiosi effettuano un'analisi dei fenomeni connessi al mondo islamico ponendosi in un'ottica

maggiormente avalutativa rispetto a Lewis e Ajami. In particolare, in questo caso, l'islamismo è esaminato nella sua genesi, ma senza il richiamo alla necessità di un intervento occidentale per arginarlo. Ovviamente, si trovano concordi nel deprecare il terrorismo e i suoi atti, ma la posizione risulta meno deterministica.

3. ANALISI GRUPPO 3: ABDEL-MALEK - LAROUÏ.

Abdel-Malek e Laroui si sono occupati di islamismo non come oggetto principale delle loro opere. Nessuno dei due ha dunque dedicato un saggio in toto a tale tematica, ma entrambi l'hanno affrontata in alcuni loro scritti che si procederà ora ad esaminare.

3.1. Abdel-Malek: *Foundations and Fundamentalisms*.

Tra le opere di Abdel-Malek uno spazio considerevole all'islamismo è dato nell'articolo *Foundations and Fundamentalisms*⁴⁶⁰ e nella parte introduttiva al libro antologico *Il pensiero politico arabo contemporaneo*.

Quesito iniziale dell'articolo di Abdel-Malek concerne come sia potuto emergere il fondamentalismo, movimento che l'autore giudica irrazionale nonché un'oscura intrusione nella vita di persone e società. Storicamente, egli ritiene che il fondamentalismo sia apparso in tutte le maggiori culture, nel momento in cui vi sono state lotte, confronti, sconfitte, rotture e destabilizzazioni della "normalità" da parte di forze esterne. "The overall balance weighs heavily on the side indicated: fundamentalisms were nearly always present in the upsurge and breakdown of major historical formations, essentially nurtured by religious beliefs and political philosophies, both pushed to their ultimate principles, their fundamental foundations."⁴⁶¹

A partire da queste premesse storiche, il quesito è sul perché il fondamentalismo abbia assunto un ruolo da protagonista proprio in epoca contemporanea. Una prima risposta è da ricercare nel fatto che tale periodo è connotato da grandi trasformazioni a livello mondiale. Il mutamento fondamentale concerne le relazioni di potere nel mondo e il carattere di tale trasformazione, che oltrepassa la questione del potere politico, acquisendo elementi relativi ad economia, religione, comunicazione, costumi sociali,

⁴⁶⁰ A. Abdel-Malek, *Foundations and Fundamentalisms*, in "Die Welt des Islams", New Series, Bd. 28, Nr. 1/4 (1988), pp.25-37.

⁴⁶¹ *Ivi*, p.26.

geostrategia e filosofia, ovvero un secondo forte impatto della rivoluzione tecnologico-scientifica.

“In the field of power, we are witness to a simultaneous set of dialectical processes of both expansion and retraction, advance and retreat, of colossal magnitude, verily unique in the history of mankind”⁴⁶²: periferie fino ad ora marginali – Asia, Africa, America Latina – sono diventati luogo di rivoluzioni nazionali e sociali che hanno scosso il sistema mondiale tradizionale. Nonostante questo, molti paesi in tali continenti sono rimasti in una condizione di dipendenza profonda, essenzialmente causata dalle politiche dei loro leaderships nazionali, volte ad imitare determinati aspetti della modalità di sviluppo occidentale. La maggior parte di tali paesi si sono raggruppati in movimenti non-allineati. Altro elemento importante è che il sistema tradizionale del mondo è stato diviso in due nel 1917, blocco socialista e blocco “liberale”, il primo includente aree dell’Oriente rimaste fino ad allora marginali.

Ulteriore situazione che caratterizza questo periodo storico riguarda la non adeguatezza di ciò che finora è stato indicato come la direzione maestra dell’organizzazione sociale e dell’evoluzione, il che si percepisce sia nei paesi industrializzati – dove troviamo disoccupazione, nichilismo, bassi valori di crescita – sia nei paesi socialisti – limitati dalla burocrazia centralizzata e vittime di riforme politiche e di uno sviluppo non indipendente, creando così ulteriori condizioni per una maggiore interdipendenza a livello mondiale. “If what has appeared inadequate, let alone vitiated and self-destructive, has been, and remains, the reification of life, of man-in-society, it must follow that primacy is to be given henceforth to the normative approach. And this approach reaches for the level of transcendence: religions; philosophies above all, i.e. the great visions and conceptions of life, time, the universe, unity and diversity. The resurgence of transcendence, at the very heart of the civilizational quest, signalizes the initiation of a path novel to the advanced, core, sector of mankind since five centuries; as well as a process parallel to those obtaining in major Oriental civilizations, geo-cultural areas and nations. A resumption of the major course of Western civilization,

⁴⁶² Ivi, p.27.

too, before the scientific revolution was allowed to veer towards scientism and the Promethean-Faustian civilizational project.”⁴⁶³

Con la Rivoluzione iraniana la questione della civiltà salirà alla ribalta e riemergerà con vigore il fondamentalismo religioso. Si tratta di una rinascita del trascendente che emerge sia a livello del potere che del pensiero. Il fondamentalismo contribuisce alla crisi della “modernità”, i cui fondamenti sono soggetti ad analisi critiche che ne mostrano la fragilità. Il che riporta in auge il ruolo della tradizione. Quest’ultima, ritiene Abdel-Malek, mostra però, ad un’attenta analisi, aspetti contraddittori.

“Thus, modernity and the civilizational quest can recognize in tradition - our different living traditions - the objective historically 'legitimate' foundations for our present dilemmas, as well as the criteria for our thrust towards the future. Modernity as the creative use of our legacy as living, creative tradition. Living tradition as a major tool for our endogenous creativities converging in complementarity. Foundations - the living legacy: tradition - as more a basis for the forward thrust, strengthening our hand in the search for hitherto untrodden paths, or more humane modes of life, than a hindrance to our civilizational quest, in spite of the negative, backward looking uses of their rich potentials by integrism.”⁴⁶⁴ Da un livello filosofico-“civilizational”, le forze sociali agiscono dunque in forma di mobilitazione contro un egemonismo riduzionista affetto da negatività e nichilismo. Occorre che tale azione sfoci in nuovi “civilizational projects” in grado di riscoprire la positività comune a tutta l’umanità e dotati di caratteristiche proprie dell’area geoculturale di provenienza. Inoltre, deve esservi inclusa la dimensione spirituale come elemento prioritario. In questo modo i fondamenti acquisirebbero davvero il loro ruolo fondativi e non sarebbero più recipienti chiusi e immobili. “The mobilization of the widest front of national-cultural potentials, and the deepening of this process, facing conspicuous consumerism and nihilism, are bringing to the fore the communitarian modes of societal organization and inter-human relations.”⁴⁶⁵

Ove i fondamenti – i “pilastri della tradizione” – vengono utilizzati da fondamentalismi – politici o filosofico-religiosi – assurgono a strumenti di

⁴⁶³ *Ivi*, pp.29-30.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p.33.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p.35.

destabilizzazione dell'ordine costituito, avendo in sé elementi trasformativi. Le autorità conservatrici negano legittimità ai processi fondamentalisti, soprattutto quando estremamente radicati nelle popolazioni. “As always in societal processes, the decisive factor lies in the domain of the political decision: either manicheism, and therefore confrontation; or realpolitik, let alone the long term view of our different yet convergent histories, and therefore an open approach, combining critical lucidity and the will to build the future hand in hand with all emerging forces. Neither recipes, nor royal roads. It is the joint responsibility of thinkers and decision makers alike to build on the foundations of communitarianism, as they resolutely join hands in the gradual elaboration of new creative, humane, civilizational projects – the major challenge and promise, of our time.”⁴⁶⁶

Abdel-Malek effettua qui un'analisi filosofica della nascita dei fondamentalismi, collegandoli strettamente a quelli che sono i fondamenti di una data cultura, in particolare quella arabo-islamica. Si procede ora col valutare le sue posizioni nel secondo testo che si andrà ad esaminare.

3.2. Abdel-Malek: *Il pensiero politico arabo contemporaneo*.

Abdel-Malek affronta nuovamente la questione del fondamentalismo islamico nella prefazione ad un suo testo antologico *Il pensiero politico arabo contemporaneo*⁴⁶⁷. Qui Abdel-Malek raccoglie testi di diversi studiosi islamici suddividendoli per temi, tra i quali appunto “L'Islam politico: dal fondamentalismo all'integralismo”, nel quale troviamo citati, tra gli altri Hassan Al-Banna, Anwar Al-Sadat e Muhammad Abduh. Descrivendo in cosa consiste il fondamentalismo islamico, Abdel-Malek sostiene che sua caratteristica essenziale consiste “nel ritorno alle fonti della fede, epurate di tutte le scorie e deformazioni che derivano, secondi rappresentanti di questa tendenza, dai secoli di decadenza; le verità originarie, una volta ritrovate, permetteranno il dialogo

⁴⁶⁶ *Ivi*, p.37.

⁴⁶⁷ A. Abdel-Malek, *Il pensiero politico arabo contemporaneo*, Editori Riuniti, Roma, 1973 (ed. orig. *La pensée politique arabe contemporaine*, Editions du Seuil, Paris, 1970).

con i tempi nuovi, mediante l'uso prudente, ma continuo, del buon senso.”⁴⁶⁸ Egli ritiene quindi si tratti di un pragmatismo collocabile nel quadro dell'ortodossia e il cui obiettivo consiste nel restaurare una gloria passata, adattando il dato storico ai bisogni moderni (si possono reinterpretare le idee moderne con cui si viene in contatto, ma senza che queste superino l'Islam). Egli suddivide il fondamentalismo islamico in ortodossi – ovvero i *salafiyyah* – rivolti contro il passato e avversari di qualsiasi intrusione, e in gruppi in cui la fede si coniugava all'esigenza di promuovere la rinascita nazionale in termini contemporanei (e qui egli colloca Nasser).

Effettuata questa breve descrizione del fondamentalismo e evidenziato come il rapporto tra mondo arabo e modernità renda necessario una ricostruzione della società arabo-islamica, Abdel-Malek effettua un'interessante osservazione sugli autori che presenterà nel suo testo. Ovvero, si tratta sempre di pensatori impegnati, che non si sprecano mai in ricerche gratuite: “bisogna rilevare l'interpenetrazione delle élites intellettuali e politiche in tutti i paesi arabi. La grande maggioranza degli intellettuali creatori, *al-muthaqqifun*, e tutti gli intellettuali in senso ampio, ossia i lavoratori dell'intelletto, *al-muthaqqafun*, sono stati e rimangono direttamente collegati al movimento nazionale.”⁴⁶⁹ Questi intellettuali sono dunque impegnati, hanno lo scopo di rimettere in moto il divenire storico, il pensiero teorico si innesta sull'azione. L'uomo arabo è descritto da Abdel-Malek prima come uomo del risentimento e poi come l'uomo alla riconquista dell'identità, tornando così alla questione identitaria e al tema ego/alter. Egli quindi colloca il pensiero fondamentalista all'interno del più vasto sviluppo del pensiero arabo islamico dagli inizi del Ventesimo secolo agli anni Settanta (periodo di stesura di questo saggio).

Emerge quindi come il fondamentalismo islamico sia considerato da questo studioso come una delle varie alternative intellettuali prodotte nel mondo arabo e non, principalmente, come avviene in studiosi occidentali, come fenomeno terroristico.

Si procede ora coll'evidenziare gli elementi che nell'opera di Laroui concernono la tematica ivi trattata.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p.xv.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p.xxxi.

3.3. Laroui: opere.

Laroui si occupa dell'islamismo trattando della crisi dell'Islam arabo, in particolare della crisi culturale in *Islam e modernità*. "Crisi del pensiero arabo significa per noi, all'inizio di questo studio, incapacità degli intellettuali arabi di fornire una diagnosi e, pertanto, una terapia all'insieme delle difficoltà vissute dalla loro società."⁴⁷⁰ Egli evidenzia come il mondo arabo stia attraversando una fase di lacerazione intellettuale come conseguenza degli eventi del XIX secolo. In particolare, vi è stata la crisi dell'ideologia islamica tradizionale, continuamente reinterpretata dagli ideologi arabi e studiata dagli orientalisti. Seconda crisi è stata quella del liberalismo arabo iniziata alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale: la disintegrazione dell'ideologia liberale in Europa si riflesse nel mondo arabo come la sua decadenza e si produsse una risposta duplice, da un lato un neo-Islam espresso dai Fratelli musulmani e dall'altro un'apertura verso il marxismo. Terza crisi è quella del socialismo arabo che ha seguito la guerra del 1967. Alcuni videro nella fine del regime nasseriano la conseguenza del fatto che qualsiasi organizzazione sociale che si faccia influenzare in qualche modo da un'ideologia esterna perde il lealismo delle masse e quindi si indebolisce; altri attribuirono il suo fallimento al non essere sufficientemente rivoluzionario e socialista. Quarta crisi è invece quella dell'arabismo del 1978, successiva alla firma da parte dell'Egitto di un trattato di pace separato con Israele, alla divisione degli Stati arabi in due gruppi antagonisti, etc.

Ne consegue che la crisi vissuta dall'intellettuale arabo è conseguenza di molteplici crisi precedenti. "La crisi intellettuale è il riflesso, a volte istantaneo, di confuse vicende diplomatiche e militari internazionali, interarabe o regionali, in cui cause endogene ed esogene sono inestricabilmente mescolate. Inoltre, la formulazione concettuale di questa crisi sociale è sempre problematica: raramente approda a soluzioni positive."⁴⁷¹ Inoltre, Laroui sostiene che l'intellettuale arabo in crisi non perviene a valide alternative alla crisi in essere, questo perché impegnato sulla ricerca di un universale relativo ad un passato "glorioso", che però non risponde alle problematiche presenti. Lo studioso marocchino ritiene il "ritorno all'Islam" come un approdare ad un

⁴⁷⁰ A. Laroui, *Islam e modernità*, op. cit., p.83.

⁴⁷¹ *Ivi*, p.86.

neo-Islam che ha in sé le esigenze della modernità, esso è il riflesso della crisi storica vissuta dalla società araba senza però esserne la soluzione. “I veri problemi derivanti da questa crisi sono provocati dall’altro movimento, e sono rappresentati dalle sue difficoltà ideologiche [...] che costituiscono la forza del movimento neo-islamista.”⁴⁷²

Laroui colloca dunque la questione dell’islamismo nella più ampia crisi che attraversa la società araba, in particolare alla crisi degli intellettuali, che rende difficile elaborare una soluzione, un cambiamento che consenta di uscire da questa situazione di frustrazione. L’islamismo (o neo-islamismo) si propone come una risposta, ma in realtà non lo è. Si procede ora col confronto tra Abdel-Malek e Laroui.

3.4. Elementi significativi Gruppo 3.

I due studiosi del terzo gruppo non hanno effettuato una trattazione specifica e approfondita dell’islamismo, lo si era già accennato e se ne è avuta la conferma nella breve analisi delle opere attinenti alla tematica in questione.

Ciò che è utile rilevare concerne la loro posizione nei confronti del fondamentalismo islamico: entrambi lo reputano una fase connessa alla crisi che attraversa attualmente la cultura arabo-islamica.

Abdel-Malek è critico verso il fondamentalismo – che ritiene essere irrazionale e intrusivo nella vita privata e sociale – e ne imputa l’avanzare in età contemporanea alle grandi trasformazioni che si sono succedute. Trasformazioni di carattere tecnologico, economico e anche politico con le rivoluzioni del Novecento. Il che ha creato sia fenomeni di interdipendenza a livello globale che senso di spaesamento e di frustrazione nei Paesi del Terzo Mondo. Questa situazione si è poi connessa alla crisi della modernità che ha portato ad una rinascita del trascendente. I fondamentalismi sono quindi emersi come mobilitazione contro una situazione che pareva connotata da negatività e nichilismo. Abdel-Malek non è favorevole alle loro posizioni – come già si è accennato – e ritiene che un’azione innovatrice realmente efficace dovrebbe basarsi su

⁴⁷² Ivi, p.97.

progetti che sorgano dall'interno delle civiltà (mentre unico progetto dei fondamentalisti pare essere connotato da un ritorno alle fonti della fede).

Anche Laroui colloca l'emergere del fondamentalismo in un'ottica di crisi. Si tratta della crisi degli intellettuali arabi, legata a sua volta ad altre crisi (del nazionalismo, dell'arabismo, etc.). Di fronte a questa situazione l'islamismo offre una soluzione – che egli considera non efficace – nel ritorno ad un glorioso passato.

Questi due studiosi offrono dunque un breve quadro del fondamentalismo islamico connettendolo alla situazione di crisi del mondo arabo-islamico e, soprattutto, connotandolo negativamente. E si ricollegano così agli autori già esaminati.

4. ANALISI GRUPPO 4: HANAFI – QUTB.

La tematica islamismo-modernità trova in Hanafi e soprattutto in Qutb due validi analisti. Qutb è, in questo contesto, non soltanto uomo di lettere ma fondamentalmente ideologo ed attivista di uno dei movimenti islamisti più noti dell'età contemporanea – i Fratelli musulmani. La particolarità dell'analisi svolta su Qutb in questa fase vede un primo paragrafo in cui il riferimento non è ad un'unica opera di Qutb ma a due, il che si è ritenuto utile al fine di chiarire meglio il suo pensiero. Il secondo paragrafo costituisce invece una novità metodologica all'interno della presente ricerca, poiché in esso viene effettuata una lettura di *Milestones* in modo quasi antologico. Se ne addurranno più avanti le motivazioni.

4.1. Qutb: *In the Shade of the Qur'an; Milestones.*

Come già accennato, l'analisi qui effettuata riguarda due saggi fondamentali di Qutb: *In the Shade of the Qur'an* e *Milestones*.

Nelle sue opere Qutb ha previsto come imminente la battaglia fra Islam e Occidente e l'ha indicata come facente parte del *jihad*. Si esamina ora dunque la connotazione che il *jihad* assume nel pensiero dell'intellettuale egiziano.

Il significato tradizionale di *jihad* è di "lotta per la causa di Dio" ed è introdotto nel seguente passo del Corano: "Let them fight in God's cause- all who are willing to barter the life of this world for the life to come. To him who fights in God's cause, whether he be slain or be victorious, We shall grant him a rich reward. And why should you not fight in the cause of God and the utterly helpless men, women, and children who are crying, "Our Lord! Deliver us from this land whose people are oppressors, and send forth to us, out of Your grace, a protector, and send us one that will help us." (Qur'an 4:74-75). Viene qui offerta una ricompensa a tutti coloro che combattono per la causa di Dio, chiamati in aiuto da chi vive in terre di oppressione. Tale passaggio del Corano ha richiesto molteplici interpretazioni legate alla chiamata in causa di missionario e di conversioni di oppressi non credenti. D'altra parte può essere interpretato come un comando per mettere in piedi una guerra violenta contro i non credenti in ogni epoca.

L'interpretazione di Qutb del *jihad* prende elementi da entrambe le prospettive e le fonde insieme, la sua originalità sta nel vedere il *jihad* come un qualcosa di natura prevalentemente politica. Le oppressioni di cui tratta egli sostiene siano oppressioni causate dall'ordine della *jahiliyyah*. Occorre però tener sempre presente che per Qutb politica e religione sono tutt'uno, le questioni politiche sono questioni spirituali, tra le due la separazione è minima.

Trattando del *jihad* occorre chiedersi cosa si intenda per lotta e cosa si intenda per “causa di Dio”, la critica di Qutb legata all'Occidente riguarda soprattutto la seconda domanda. La mancanza di fede attiva nella civiltà occidentale genera un'esigenza di cambiamento drastico nel mondo, inoltre, poiché tale società ha smarrito la fede, non è più in grado di seguire gli scopi originari di Dio e opprime l'umanità, quindi occorre effettuare qualche azione per modificare tale situazione. Da ciò Qutb deduce che la “causa di Dio” è “establish His order and way of life in the world.”⁴⁷³ Occorre cioè combattere finché si è ripristinato l'autentico ordine islamico basato sui principi della sharia.

Qutb ritiene che la lotta sia insita alla natura dell'Islam, il quale richiede una totale sottomissione e include ogni aspetto della vita, essendo un codice di vita pratico.

Considerando tutte le società non islamiche come forme di oppressione, egli vede il *jihad* come una “universal declaration of the freedom of man from slavery to other men and to his own desires.”⁴⁷⁴ *Jihad* si colloca come momento transitorio tra *jahiliyyah* e Islam, proclamando la libertà dell'uomo che si trova nelle leggi divine giunte tramite la rivelazione. Qutb fornisce al *jihad* un'universalità legata al fatto che ogni essere umano vuole essere libero, desidera uscire dalla *jahiliyyah* e vivere in modo armonioso. In tal modo egli si differenzia dagli islamisti che vedevano come scopo del *jihad* liberare l'Islam dall'influenza occidentale: Qutb desidera non solo che l'Occidente perda la sua influenza nel mondo musulmano, ma che gli occidentali stessi divengano liberi. Egli è infatti convinto che l'Islam sia un'alternativa per ogni popolo: non a caso Dio ha stabilito un ordine islamico sociale universale. Il *jihad* crea un ambiente in cui l'Islam può prosperare e attuare il suo sistema di vita. Questo accade abolendo “the organizations and authorities of the jahili systems which prevent people from reforming

⁴⁷³ S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, op. cit., vol.3, p.224.

⁴⁷⁴ S. Qutb, *Milestones*, op. cit., p.47.

their ideas and beliefs, forces them to follow deviant ways, and make them serve other humans instead of their Almighty Lord.” Qutb chiarisce che il *jihad* deve essere effettuato contro istituzioni e organizzazioni e non contro individui, che non sono nemici pur vivendo sotto il sistema della *jahiliyyah*. Egli ordina di intraprendere il *jihad* colpendo “hard at all those political powers that force people to bow to their will and authority, defying the commandments of Allah, and denying people the freedom to listen to the message of Islam, and to accept it even when they wish to do so.”⁴⁷⁵

Limiti etici al *jihad* sono dedotti da Qutb direttamente da Muhammad, ad esempio l’ordine di non uccidere donne e bambini, di non mutilare i corpi dei defunti, non applicare volutamente una morte lenta e altri⁴⁷⁶, che, tuttavia, possono essere oltrepassati grazie alla “giustificazione” che l’oppressione è peggio della morte. E vi è oppressione ovunque Dio non sia riconosciuto come sovrano.

Ciò non significa comunque che tutte le violazioni siano giustificate per ottenere la vittoria dell’Islam, Qutb non ha scritto in modo estensivo su specifici metodi del *jihad*, ed è altresì significativo che egli abbia scritto questi testi nella prigione egiziana, quasi vedendo se stesso assai più come un “profeta”, che come lo stratega di una concreta ed immediata battaglia politica.

In *Milestones* egli prevede l’emergere di una corrente di opinione di mobilitazione sociale che avrebbe usato tale testo come guida, e che avrebbe dovuto sviluppare da sé le proprie strategie. Al riguardo sono solo due i metodi prescritti da Qutb: predicazione e movimento.

La prima è un mezzo per intraprendere una guerra delle idee in ambito filosofico. Si promuoveva in modo non violento la credenza islamica tramite il discorso, le dimostrazioni ed il lavoro pubblici di missionario; questa tecnica può essere usata nei piccoli casi, come tentare di convertire gli amici o altri individui all’Islam. Ogni tentativo di smantellare le istituzioni della *jahiliyyah* attaccando le loro idee costituisce il metodo di predicazione del *jihad*. La predicazione è essenziale al *jihad* perché ne fornisce la giustificazione ideologica: senza di essa il *jihad* si estrinsecerebbe solo nella violenza. D’altra parte, Qutb evidenzia come la predicazione non sia sufficiente

⁴⁷⁵ *Ivi*, p.49.

⁴⁷⁶ Cfr. S. Qutb, *In the Shade of the Qur’an*, op. cit., vol.1, pp.270-273.

per sconfiggere la *jahiliyyah*, occorre il movimento il cui scopo è rimuovere gli ostacoli pratici.

Il movimento è la guerra delle idee tramutata in azione, è violenza contro le istituzioni della *jahiliyyah*. Qutb è riluttante a chiamare la violenza col proprio nome pur essendo consapevole della sua necessità, infatti un musulmano contraddice la sua predicazione se si rifiuta di tradurla in atto pratico. “It is not that Islam loves to draw its sword and chop off people’s heads with it. The hard facts of life compel Islam to have its sword drawn and to be always ready and careful.”⁴⁷⁷ *Jihad* permarrà nel tempo, è uno stato permanente ed è inerente alla natura della fede islamica nonché necessario per tutta l’umanità. Esso consiste inoltre in un permanente stato di guerra tra verità e falsità che non possono, afferma Qutb, coesistere sulla terra. Un vero musulmano è obbligato a promulgare il *jihad*, non può restare passivo nei confronti dell’oppressione, pena la dannazione eterna. Qutb ravvisa il sacrificio chiesto a chi crede nel seguente passo del Corano: “Those of the believers who remain passive, other than the disabled, are not equal to those who strive hard in God’s cause with their possessions and lives. God has exalted those who strive hard with their possessions and their lives far above the ones who remain passive. To each God has promised the ultimate good, yet God has preferred those who strive hard over those who remain passive with a mighty reward: degrees of honor, forgiveness of sins and His grace...To those whom the angels gather in death while they are still wronging themselves, the angels will say: ‘What were you doing?’ They will answer: ‘We were oppressed on earth.’ [The angels] will say: ‘Was not God’s earth so spacious that you might have migrated to settle elsewhere?’ Such will have their abode in Hell, a certainly evil end. Excepted are the men, women, and children who, being truly helpless, can devise nothing and find no way. These God may well pardon...” (Qur’an 4:95-99)

Le sole persone che possono esimersi dal *jihad* sono quelle fisicamente limitate o incapaci di decidere per se stessi. Qutb vorrebbe che la comunità islamica si unisse nella *jihad* e cambiasse così il mondo dalla *jahiliyyah* al *jihad*, dalla schiavitù alla libertà. Infine, l’umanità diverrà un’unica nazione, come asserito nel Corano. Anche se un musulmano non riesce a vedere realizzata la società islamica ideale, egli otterrà un altro

⁴⁷⁷ S. Qutb, *In the Shade of the Qur’an*, op. cit., vol.3, p.282.

tipo di vittoria poiché “the highest triumph is the victory of the soul over matter, the victory of belief over pain, and the victory of faith over persecution.”⁴⁷⁸

Nei suoi scritti Qutb finisce col glorificare il martirio: ed è questo fatto ad avere recentemente collegato la sua opera agli attentati suicidi dei terroristi islamici.

Si è qui dunque cercato di definire le idee fondamentali di Qutb circa il *jihād* e la relativa azione che i movimenti islamici devono compiere. E' utile, a tal punto, riprendere l'analisi di *Milestones* proponendone una lettura diretta seppur parziale.

4.2. Qutb: *Milestones*.

Il pensiero di Qutb è stato esposto nelle sue componenti principali attraverso le varie parti della presente ricerca con l'intento di farne cogliere le peculiarità, soprattutto relativamente al modo di riflettere e di analizzare problemi e porre soluzioni. A questo punto si ritiene utile soffermarsi sulla sua opera più diffusa, *Milestones*. La metodologia che si andrà ora ad adottare si discosta da quella applicata durante la presente ricerca, ma è motivata dalla particolarità del testo che si ha di fronte. *Milestones* non è infatti solo un noto libro scritto da un ideologo dell'islamismo, ma è tuttora una delle fonti dei fondamentalisti islamici. Questo aspetto è strettamente connesso alla sua diffusione: infatti la versione inglese è disponibile e scaricabile gratuitamente da numerosi siti a matrice islamica. E' così a disposizione di chiunque voglia – per scopi conoscitivi o di altro genere – entrarne in diretto contatto. Appartiene dunque a quel genere di letteratura militante tradotta che anche il musulmano cui non è nota la conoscenza dell'arabo (se non per la lettura del Corano) – perché immigrato da diverse generazioni o perché appartenente ad altre culture e convertito – può attingere in quella che è oggi la lingua maggiormente diffusa a livello globale. Ecco dunque che si ritiene possa essere utile una lettura diretta di alcune parti di *Milestones*, suddivise tematicamente, in grado di dare l'idea al lettore occidentale del tenore di tale opera. Non si è ritenuto opportuno porla in appendice poiché il tema è strettamente connesso alla problematica ivi analizzata.

⁴⁷⁸ S. Qutb, *Milestones*, p.131.

Si procede ora dunque col proporre una sorta di presentazione di tale scritto scandita in base ad argomenti e citazioni dalla stessa⁴⁷⁹.

- *Comunità islamica.*

Qutb ritiene per lungo tempo scomparsa la vera comunità islamica, poiché sono venute meno le leggi di Dio nella società, cosicché i musulmani stessi non vivono in un mondo islamico ma in un mondo dominato dalla *jahiliyyah*:

“The Muslim community has long ago vanished from existence [...] we can say that the Muslim community has been extinct for a few centuries, for this Muslim community does not denote the name of a land in which Islam resides, nor is it a people whose forefathers lived under the Islamic system at some earlier time. It is the name of a group of people whose manners, ideas and concepts, rules and regulations, values and criteria, are all derived from the Islamic source. The Muslim community with these characteristics vanished at the moment the laws of God became suspended on earth.”⁴⁸⁰

“Our whole environment, people's beliefs and ideas, habits and art, rules and laws – is *Jahiliyyah*, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy and Islamic thought are also constructs of *Jahiliyyah*!”⁴⁸¹

Occorre, a questo punto, domandarsi cosa ci sia di sbagliato nella società della *jahiliyyah*: la risposta è tutto, la *jahiliyyah* è ovunque, con essa non si può né coesistere né stabilire compromessi.

“The whole world is steeped in *Jahiliyyah*.”⁴⁸²

“*Jahiliyyah* is evil and corrupt, whether it be of the ancient or modern variety.”⁴⁸³

“We must [...] free ourselves from the clutches of *jahili* society, *jahili* concepts, *jahili* traditions and *jahili* leadership.”⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ Ci si è avvalsi per questa operazione della lettura integrale dell'opera, nonché di alcune letture antologiche ad essa relative, utili al fine dell'individuazione delle citazioni più significative. Tra queste ultime da notare (a cura di E. Swenson), *Sayyid Qutb's Milestones. Everything You Always Wanted to Know About Sayyid Qutb's Milestones, But Couldn't Be Bothered to Find Out*, 2005.

⁴⁸⁰ S. Qutb, *Milestones*, op. cit., p.9.

⁴⁸¹ *Ivi*, p.20.

⁴⁸² *Ivi*, pp.10-11.

⁴⁸³ *Ivi*, p.132.

“We will not change our own values and concepts either more or less to make a bargain with this *jahili* society. Never!”⁴⁸⁵

“Islam cannot accept or agree to a situation which is half-Islam and half-*Jahiliyyah* ... The mixing and co-existence of the truth and falsehood is impossible.”⁴⁸⁶

Qutb ritiene che coloro che non obbediscono alla sharia non sono musulmani. Conseguentemente, il problema con la società jahila:

“[is] not that they believe in other deities besides God or because they worship anyone other than God, but [that] their way of life is not based on submission to God alone. Although they believe in the Unity of God, still they have relegated the legislative attribute of God to others and submit to this authority.”⁴⁸⁷

Occorre inoltre accettare la sovranità solo di Dio per non cadere nel politeismo (il che si verifica anche obbedendo a leggi stilate dagli uomini, a governi e via dicendo).

“The Prophet - peace be on him - clearly stated that, according to the *Shari'ah*, 'to obey' is 'to worship'. [...] Anyone who serves someone other than God in this sense is outside God's religion, although he may claim to profess this religion.”⁴⁸⁸

La comunità islamica (la umma) ha sbagliato, secondo Qutb, deviando dal modello della comunità originaria del Profeta, che dovrà essere restaurata.

Tale “compagnia del Profeta” si basava su alcuni principi base, tra cui il non farsi contaminare da culture non islamiche e dalle loro arti o scienze, leggere il Corano come una serie di ordini da seguire, infine

"Cut [themselves] off from *Jahiliyyah*,[...] separating [them]selves completely from [their] past life, [a life of] ignorance of the Divine Law. [They renounce to] the *Jahili* environment, its customs and traditions, its ideas and concepts.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ *Ivi*, p.21.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ *Ivi*, p.130.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p.82.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p.60.

⁴⁸⁹ *Ivi*, pp.19-20.

Qutb contraddirà poi il primo principio consentendo lo studio di conoscenze occidentali relative alle scienze, alle tecnologie, alle arti militari, ma non però a filosofia, sociologia, principi economici e politici, biologia⁴⁹⁰.

- *Sharia, avanguardia islamica.*

Vediamo le principali caratteristiche della sharia, ovvero la legge di Dio.

“[sharia brings] total harmony between human life and the law of the universe. [...] is the only guarantee against any kind of discord in life.”⁴⁹¹

“*Shari'ah* is also a part of that universal law which governs the entire universe, including the physical and biological aspects of man. Each word of God, whether it is an injunction or a prohibition, a promise or an admonition, a rule or guidance, is a part of the universal law and is as accurate and true as any of the laws known as the `laws of nature`.”⁴⁹²

Essa riguarda non solo la fede, ma ogni componente della vita, dall'amministrazione ai principi scientifici: tutto è legiferato da Dio.

Occorrerà persuadere i musulmani della necessità di ripristinare la sharia con la predicazione, ma anche il “movimento”:

“the abolition of man-made laws cannot be achieved only through preaching. Those who have usurped the authority of God and are oppressing God's creatures are not going to give up their power merely through preaching. [...] If through `preaching` beliefs and ideas are confronted, through `the movement` material obstacles are tackled. Foremost among these [material obstacles] is that political power which rests on a complex yet interrelated ideological, racial, class, social and economic support. [...] For the achievement of the freedom of man on earth -- of all mankind throughout the earth -- it is necessary that these two methods should work side by side. This is a very important point and cannot be overemphasized.”⁴⁹³

⁴⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp.108-110.

⁴⁹¹ *Ivi*, p.90.

⁴⁹² *Ivi*, p.88.

⁴⁹³ *Ivi*, p.59.

Tra gli ostacoli materiali indicati da Qutb troviamo:

"the political system of the state, the socio-economic system based on races and classes, and behind all these, the military power of the government."⁴⁹⁴

E "'in general, the whole human environment."⁴⁹⁵

Al fine di rimuovere tali ostacoli occorrerà promuovere l'avanguardia islamica.

"How is it possible to start the task of reviving Islam? It is necessary that there should be a vanguard which sets out [...] and keeps walking on the path, marching through the vast ocean of *Jahiliyyah* which has encompassed the entire world."⁴⁹⁶

"The Islamic society is born out of a [vanguard] movement [...] the origin of this movement [is the faith of] a single individual [...] As soon as this single individual believes in this faith, the Islamic community comes into existence (potentially). When the number of Believers reaches three, then this faith tells them, 'Now you are a community, a distinct Islamic community, distinct from that *Jahili* society [...] These three individuals increase to ten, the ten to a hundred, the hundred to a thousand, and the thousand increase to twelve thousand."⁴⁹⁷

Questo perché

"*Jahiliyyah* is all around him, and its residual influences in his mind and in the minds of those around him, [...] every individual of this society must move! To separate themselves from insidious *Jahiliyyah* against which [...] the struggle goes on and the *Jihad* continues until the Day of Resurrection."⁴⁹⁸

Relativamente al fatto se tale avanguardia, Qutb è ambiguo se essa debba o meno forzare gli altri ad aderire all'Islam. In alcuni passi asserisce che occorre attendere finché questi siano pronti.

"The course prescribed by God for this religion is [...] first, belief ought to be imprinted on hearts and rule over consciences -- that belief which demands that people should not

⁴⁹⁴ *Ivi*, p.63.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p.72.

⁴⁹⁶ *Ivi*, p.12.

⁴⁹⁷ *Ivi*, pp.101-103.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

bow before anyone except God or derive laws from any other source. Then, when such a group of people is ready and also gains practical control of society, various laws will be legislated according to the practical needs of that society.”⁴⁹⁹

In altri punti si dimostra invece meno “paziente”.

L'Islam fornisce alle persone

“complete freedom to accept or not to accept its beliefs [...] However this freedom does not mean that they can make their desires their gods, or that they can choose to remain in the servitude of other human beings, making some men lords over others.”⁵⁰⁰

Qutb non fornisce però esempi particolari di come la legge divina sia superiore alla legge umana. Asserisce però che

“Its system extends into all aspects of life; it discusses all minor or major affairs of mankind; it orders man's life.”⁵⁰¹

“people should devote their entire lives in submission to God, should not decide any affair on their own, but must refer to God's injunctions concerning it and follow them.”⁵⁰²

Relativamente alla severità delle punizioni previste dalla sharia ritiene che

“Morals were elevated, hearts and souls were purified, and with the exception of a very few cases, there was no occasion even to enforce the limits and punishments which God has prescribed; for now conscience was the law-enforcer, and the pleasure of God, the hope of Divine reward, and the fear of God's anger took the place of police and punishments.”⁵⁰³

Che la sharia sia l'unica legge che bisogna seguire è una costante del pensiero di Qutb.

⁴⁹⁹ *Ivi*, p.35.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p.61.

⁵⁰¹ *Ivi*, p.32.

⁵⁰² *Ivi*, p.47.

⁵⁰³ *Ivi*, p.30.

"Legislation is a Divine attribute; any person who concedes this right to such a claimant [like a national parliament, state legislature, city council], whether he considers [the claimant] Divine or not, has accepted [the claimant] as Divine."⁵⁰⁴

- *Famiglia, donne, sessualità.*

Si apre qui un altro importante capitolo di *Milestones*, inerente appunti agli aspetti più sociologici della questione.

Relativamente all'omosessualità, egli considera la tolleranza nei suoi confronti come una grave mancanza di moralità nelle società jahila.

"In all modern *jahili* societies, the meaning of `morality` is limited to such an extent that all those aspects which distinguish man from animal are considered beyond its sphere. In these societies, illegitimate sexual relationships, even homosexuality, are not considered immoral."⁵⁰⁵

Sulla libertà delle donne e le loro libertà che le vanno ad equiparare agli uomini nel lavoro e nel ruolo in famiglia, Qutb è decisamente critico:

"If [...] free sexual relationships and illegitimate children become the basis of a society, and if the relationship between man and woman is based on lust, passion and impulse, and the division of work is not based on family responsibility and natural gifts; if woman's role is merely to be attractive, sexy and flirtatious, and if woman is freed from her basic responsibility of bringing up children; and if, on her own or under social demand, she prefers to become a hostess or a stewardess in a hotel or ship or air company, thus spending her ability for material productivity rather than in the training of human beings, because material production is considered to be more important, more valuable and more honourable than the development of human character, then such a civilization is `backward` from the human point of view, or `Jahili` in the Islamic terminology."⁵⁰⁶

Per quanto riguarda la famiglia,

⁵⁰⁴ *Ivi*, p.75.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p.98.

⁵⁰⁶ *Ivi*, p.98.

“If the family is the basis of the society, and the basis of the family is the division of labour between husband and wife, and the upbringing of children is the most important function of the family, then such a society is indeed civilized.”⁵⁰⁷

L’Islam è comunque superiore alla famiglia e alle relazioni di sangue:

“a Muslim has no relatives except those who share the belief in God [...] A Muslim has no relationship with his mother, father, brother, wife and other family members except through their relationship with the Creator, and then they are also joined through blood.”⁵⁰⁸

- *Politica: nazionalismo, democrazia, socialismo.*

Relativamente all’Islam progressista, egli ritiene non si tratti di vero Islam.

“Islamic society is not one in which people call themselves `Muslims` but in which law has no status; even though prayer, fasting and Hajj are regularly observed; and the Islamic society is not one in which people invent their own version of Islam, other than what God and His Messenger -- peace be on him -- have prescribed and explained, and call it, for example `progressive Islam.`”⁵⁰⁹

Del nazionalismo crede si tratti di un errore e un fallimento.

“All nationalistic and chauvinistic ideologies which have appeared in modern times, all the movements and theories derived from them have also lost their vitality. In short, all man-made individual or collective theories have proved to be failures.”⁵¹⁰

Qutb non si è occupato particolarmente della democrazia, ha soltanto notato quanto segue:

“Democracy in the West has become infertile to such an extent that it is borrowing from the systems of the Eastern bloc, especially in the economic system, under the name of socialism.”⁵¹¹

⁵⁰⁷ *Ibidem.*

⁵⁰⁸ *Ivi*, pp.118-119.

⁵⁰⁹ *Ivi*, p.93.

⁵¹⁰ *Ivi*, p..8.

⁵¹¹ *Ivi*, p.7.

Le sue riflessioni sui sistemi politici non distinguono tra gli stessi:

“any system, in which the final decisions are referred to human beings, and in which the source of all authority are human, [è destinato al fallimento poiché] is doomed to failure because it deifies human beings by designating others than God as lords over men. This declaration means that the usurped authority of God be returned to Him and the usurpers be thrown out -- those who by themselves devise laws for other to follow, thus elevating themselves to the status of lords and reducing others to the status of slaves.”⁵¹²

Egli esprime invece odio per il capitalismo.

“the exploitation of individuals and nations due to greed for wealth and imperialism under the capitalist systems are but a corollary of rebellion against God's authority.”⁵¹³

“Look at this capitalism with its monopolies, its usury and whatever else is unjust in it; at this individual freedom, devoid of human sympathy and responsibility for relatives except under the force of law.”⁵¹⁴

Anche il socialismo riscontra la disapprovazione di Qutb.

“Human values and human morals are not something mysterious and indefinable, nor are they `progressive` and changeable, having no roots and stability, as is claimed by the exponent of the materialistic interpretation of history of `scientific socialism.` They are the values and the morals which develop those characteristics in a human being which distinguish him from the animals and which emphasize those aspects of his personality which raise him above the animals.”⁵¹⁵

Egualemente condannate sono le forme di socialismo islamico e di democrazia islamica, poiché generate dall'influenza delle società jahila e contrarie al ripristino del vero Islam.

“to please them [non-Muslims] as some do today when they present Islam to the people under the names of `Islamic Democracy` or `Islamic Socialism,` or sometimes by saying that the current economic or political or legal systems in the world need not be changed except a little to be acceptable Islamically.”⁵¹⁶

⁵¹² *Ivi*, p.58.

⁵¹³ *Ivi*, p.11.

⁵¹⁴ *Ivi*, p.139.

⁵¹⁵ *Ivi*, p.96.

⁵¹⁶ *Ivi*, p.134.

“Islam ... is the only Divine way of life ... those who deviate from this system and want some other system, whether it be based on nationalism ... class struggle, or similar corrupt theories are truly enemies of mankind!”⁵¹⁷

- *Politica: eguaglianza razziale e libertà.*

In *Milestones* Qutb si pronuncia più volte contro le divisioni di classe e razza, nonostante, nel resto dello scritto, non sia chiaro se egli reputi o meno alcune “razze” inferiori ai musulmani.:

“[The original] Islamic society became an open and all-inclusive community in which people of various races, nations, languages and colours were members, there remaining no trace of these low animalistic traits ... Their intermingling gave rise to a high level of civilization in a very short span of time, dazzling the whole world, and compounding the essences of all the human capabilities, ideas and wisdom of that period.”⁵¹⁸

Relativamente al tema della libertà, Qutb sembra essere ad essa più che favorevole, ma occorre però chiarire cosa significa per il lui il termine libertà: non si tratta di libertà di espressione, di associazione o stampa; non è libertà per i musulmani circa come vivere la propria vita e non è nemmeno libertà per i non musulmani di proseguire nelle loro società e obbedire ai propri leaders religiosi.

“system extends into all aspects of life; it discusses all minor or major affairs of mankind; it orders man's life.”⁵¹⁹

“people should devote their entire lives in submission to God, should not decide any affair on their own, but must refer to God's injunctions concerning it and follow them.”⁵²⁰

Il *Jihad* offensivo si rende necessario per i musulmani al fine di

⁵¹⁷ *Ivi*, p.51.

⁵¹⁸ *Ivi*, p.49.

⁵¹⁹ *Ivi*, p.32.

⁵²⁰ *Ivi*, p.47.

“the establishment of the sovereignty of God and His Lordship throughout the world ... and the implementation of the rule of the Divine *Shari'ah* in human affairs.”⁵²¹

Due sono le tipologie di libertà di cui Qutb tratta: la prima consiste nel sostituire le leggi umane con quelle divine

“When, in a society, the sovereignty belongs to God alone, expressed in its obedience to the Divine Law, only then is every person in that society free from servitude to others, only then does he taste true freedom.”⁵²²

La seconda consiste nella libertà per i non musulmani di rifiutare o meno la religione islamica (non però l'autorità dell'Islam)

“When Islam releases people from this political pressure of [...] servitude to other men [...] it gives them complete freedom to accept or not to accept its beliefs.”⁵²³

Anche da queste riflessioni emerge come l'unico sistema politico accettato da Qutb sia quello della sharia.

“The way to establish God's rule on earth is not that some consecrated people -- the priests -- be given the authority to rule [...] To establish God's rule means that His laws be enforced and that the final decision in all affairs be according to these laws.”⁵²⁴

Relativamente all'interpretazione e applicazione di tale legge divina, Qutb asserisce che questi non saranno problemi poiché gli uomini saranno “naturalmente” portati ad obbedirvi come fecero nella prima era islamica.

“God's religion is not a maze nor is its way of life a fluid thing [...] It is bounded by those principles which have come from the Messenger of God [...] The principles of *Ijtihad* and deduction are well known, and there is no vagueness or looseness in them.”⁵²⁵

⁵²¹ *Ivi*, p.61.

⁵²² *Ivi*, p.94.

⁵²³ *Ivi*, p.61.

⁵²⁴ *Ivi*, p.58.

⁵²⁵ *Ivi*, p.85.

“the believers learn the Islamic regulations and laws with eagerness and pleasure. As soon as a command is given, the heads are bowed, and nothing more is required for its implementation except to hear it. In this manner, drinking was forbidden, usury was prohibited, and gambling was proscribed, and all the habits of the Days of Ignorance were abolished -- abolished by a few verses of the Qur'an or by a few words from the lips of the Prophet -- peace be on him.”⁵²⁶

La sharia libererà gli uomini dalla “servitù degli uomini”. Ma ciò varrà anche per i non musulmani, che, in quanto tali, non sono portati ad obbedire naturalmente alla sharia? Su questo punto Qutb ritiene che “conquistare” i non musulmani significa al contempo liberarli, il che risconterà il loro favore.

- *L'Occidente.*

Relativamente agli occidentali che studiano l'Islam, agli orientalisti, Qutb è molto critico sostenendo che questi abbiano generato dei luoghi comuni errati relativi all'Islam, asserendo che utilizzerebbe il *jihad* solo per scopi difensivi e convertirebbe a volte con la forza.

“There is no room to say that the basic aim of the Islamic movement was `defensive` in the narrow sense which some people ascribe to it today, defeated by the attacks of the treacherous Orientalists!”⁵²⁷

“The orientalists have painted a picture of Islam as a violent movement which imposed its belief upon people by the sword. These vicious orientalists know very well this is not true.”⁵²⁸

L'Occidente non ha nulla che possa giustificare la propria esistenza, vuole demolire la società musulmana ed è in sé privo di valori

“Look at this capitalism with its monopolies, its usury and whatever else is unjust in it; at this individual freedom, devoid of human sympathy and responsibility for relatives except under the force of law; at this materialistic attitude which deadens the spirit; at

⁵²⁶ *Ivi*, p.32.

⁵²⁷ *Ivi*, p.69.

⁵²⁸ *Ivi*, pp.75-76.

this behaviour, like animals, which you call `free mixing of the sexes; at this vulgarity which you call `emancipation of women;` at these unfair and cumbersome laws of marriage and divorce, which are contrary to the demands of practical life; and at Islam, with its logic, beauty, humanity and happiness [...] these facts, when seen in the light of Islam made the American people blush. Yet there are people -- exponent of Islam - who are defeated before this filth ... they search for resemblances to Islam among this rubbish heap of the West.”⁵²⁹

E' una società che opprime

“consider the British Empire. It is like the Roman society to which it is an heir. It is based on national greed, in which the British nation has the leadership and exploits those colonies annexed by the Empire. The same is true of other European empires. The Spanish and Portuguese Empires in their times, and the French Empire, all are equal in respect to oppression and exploitation.”⁵³⁰

E' connotata dal materialismo

“Materialism [...] in the form of material production [...] is given the highest value" in "the United States and European countries [...] such a society is a backward one.”⁵³¹

E i suoi concetti e teorie sono un ostacolo al libero pensiero e all'intuizione, tant'è che Qutb li reputa in parte responsabili dell'arretratezza della società islamica circa le scienze empiriche.

“Some of the causes which led to this state of inertia [in the Muslim world] were [...] the invasions of the Muslim world by the Christians and Zionists. Europe removed the foundation of Islamic belief from the methodology of the empirical sciences.”⁵³²

L'Occidente sta cercando di distruggere l'Islam, pur sapendo di non aver nulla da offrire al mondo.

“The Western ways of thought [...] [have] an enmity toward all religion, and in particular with greater hostility toward Islam. This enmity toward Islam is especially pronounced and many times is the result of a well-thought-out scheme the object of

⁵²⁹ *Ivi*, p.139.

⁵³⁰ *Ivi*, p.50.

⁵³¹ *Ivi*, p.96.

⁵³² *Ivi*, pp.111-112.

which is first to shake the foundations of Islamic beliefs and then gradually to demolish the structure of Muslim society.”⁵³³

“the Western world realizes that Western civilization is unable to present any healthy values for the guidance of mankind. It knows that it does not possess anything which will satisfy its own conscience and justify its existence.”⁵³⁴

Deve comunque esserci qualcosa di positivo in un Occidente che ha conquistato aree del mondo musulmano e che primeggia in scienza e tecnologia. Questo qualcosa è uno “spirito dinamico”, che però Qutb ritiene sia stato solo preso in prestito dall’Islam.

“Modern Europe’s industrial culture did not originate in Europe but in the Islamic universities of Andalusia and of the East. The principle of the experimental method was an offshoot of the Islamic concept and its explanation of the physical world, its phenomena, its forces and its secrets.”⁵³⁵

L’Islam potrà tornare ad avere il primato su scienza e tecnologia seguendo i precetti divini, che consentiranno di imparare quanto necessario. Qutb però ritiene non si debba dare troppo peso alla scienza.

“The period of resurgence of science has also come to an end. This period, which began with the Renaissance in the sixteenth century after Christ and reached its zenith in the eighteenth and nineteenth centuries, does not possess a reviving spirit.”⁵³⁶

“The modern systems [...] which have dazzled many [Muslims] and have defeated their spirits, are nothing but a *jahili* system at heart, and this system is erroneous, hollow and worthless in comparison with Islam. The argument that the people living under it are in a better condition than the people of a so called Islamic country or ‘Islamic world’ has no weight. The people in these [Muslim] countries have reached this wretched state by abandoning Islam, and not because they are Muslims. The argument which Islam presents to people is this: Most certainly Islam is better beyond imagination. It has come to change *Jahiliyyah*, not to continue it; to elevate mankind from its depravity, and not to bless its manifestations which have taken the garb of ‘civilization.’”⁵³⁷

⁵³³ *Ivi*, p.116.

⁵³⁴ *Ivi*, p.7.

⁵³⁵ *Ivi*, p.111.

⁵³⁶ *Ivi*, p.8.

⁵³⁷ *Ivi*, p.136.

“Muslims have drifted away from their religion and their way of life, and have forgotten that Islam appointed them as representatives of God and made them responsible for learning all the sciences.”⁵³⁸

Relativamente all'imperialismo, egli ritiene si tratti di una manifestazione religiosa propria dei nemici dell'Islam, lo stesso spirito che animò le crociate.

“Enemies of the Believers may wish to change this struggle into an economic or political [...] struggle so that the Believers become confused concerning the true nature of the struggle and the flame of belief in their hearts becomes extinguished [...] We see an example of this today in the attempts of Christendom to try to deceive us by distorting history and saying that the Crusades were a form of imperialism. The truth of the matter is that the latter-day imperialism is but a mask for the crusading spirit, since it is not possible for it to appear in its true form, as it was possible in the Middle Ages.”⁵³⁹

- *Coesistenza con non musulmani.*

Considerando che in molti Stati i musulmani sono una minoranza, Qutb ritiene che questi non solo non debbano piegarsi alle leggi di tali Paesi – che non provengono dalla sharia – ma devono anzi prepararsi a combattere contro di questi.

“Any place where the Islamic *Shari'ah* is not enforced and where Islam is not dominant becomes the Home of Hostility (*Dar-ul-Harb*) [...] A Muslim will remain prepared to fight against it, whether it be his birthplace or a place where his relatives reside or where his property or any other material interest are located. The homeland of the Muslim, in which he lives and [upon] which he depends, is not a piece of land; the nationality of the Muslim, by which he is identified, is not the nationality determined by a government [...] striving is purely for the sake of God, for the success of His religion and His law.”⁵⁴⁰

La coesistenza pacifica tra musulmani e non musulmani è superficiale, si tratta di un'illusione poiché la vera pace non può esistere se non si obbedisce tutti allo stesso Dio. Questo anche nella considerazione che la jahiliyyah non soccomberà senza lottare.

⁵³⁸ *Ivi*, p.112.

⁵³⁹ *Ivi*, pp.159-160.

⁵⁴⁰ *Ivi*, pp.124-125.

“It is immaterial whether the homeland of Islam -- in the true Islamic sense, *Dar ul-Islam* -- is in a condition of peace or whether it is threatened by its neighbours. When Islam strives for peace, its objective is not that superficial peace which requires that only that part of the earth where the followers of Islam are residing remain secure. The peace which Islam desires is that the religion (i.e. the Law of the society) be purified for God, that the obedience of all people be for God alone, and that some people should not be lords over others.”⁵⁴¹

“*Jahiliyyah* is always ready and alive to defend its existence consciously or unconsciously. It crushes all elements which seem to be dangerous to its personality.”⁵⁴²

Infatti i non musulmani che desiderano una convivenza pacifica coi musulmani devono sottomettersi all'islam. Non c'è posto sulla terra dove non debba regnare la sharia.

“Islam has the right to take the initiative [...] this is God's religion and it is for the whole world. It has the right to destroy all obstacles in the form of institutions and traditions [...] it attacks institutions and traditions to release human beings from their poisonous influences, which distort human nature and curtail human freedom.”⁵⁴³

Relativamente al *jihad*, ne esistono quattro fasi: non violenta, combattimento opzionale, difensiva, espansiva e violenta. Solo quest'ultima fase, secondo Qutb, deve essere seguita per combattere la jahiliyyah. Le fasi intermedie non sono applicabili.

“There is no room to say that the basic aim of the Islamic movement was `defensive` in the narrow sense which some people ascribe to it today, defeated by the attacks of the treacherous Orientalists!”⁵⁴⁴

“Those who say that Islamic *Jihaad* was merely for the defense of the `homeland of Islam` diminish the greatness of the Islamic way of life.”⁵⁴⁵

Cosa devono fare i veri credenti per seguire il cammino indicato da Qutb?

“The word religion includes more than belief; `religion` actually means a way of life,”⁵⁴⁶

⁵⁴¹ *Ivi*, p.63.

⁵⁴² *Ivi*, p.46.

⁵⁴³ *Ivi*, p.75.

⁵⁴⁴ *Ivi*, p.69.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p.71.

⁵⁴⁶ *Ivi*, p.61.

“Its system extends into all aspects of life; it discusses all minor or major affairs of mankind; it orders man's life”⁵⁴⁷

“The change from this *Jayiliyya*, which has encompassed the earth, to Islam is vast and far-reaching; the Islamic life is the opposite of all modes of *jahili* life, whether ancient or modern.”⁵⁴⁸

“Islam cannot accept any mixing with *Jayiliyya*, either in its concept or in the modes of living which are derived from this concept.”⁵⁴⁹

“a Muslim has no relatives except those who share the belief in God.”⁵⁵⁰

Il vero credente avrà una vita di pena e sofferenza. Qutb lo prepara al *jihad* nel capitolo finale “This is the road” con immagini molto forti chiedendo loro di non dimenticare la storia dei “Makers of the Pit” (i Creatori del Pozzo), ove

“arrogant, mischievous, criminal and degraded people [...] sat by the pit of fire, watching how the Believers suffered and writhed in pain. They sat there to enjoy the sight of how fire consumes living beings and how the bodies of these noble souls were reduced to cinders and ashes ... shouts of mad joy would escape their lips at the sight of blood and pieces of flesh.”⁵⁵¹

“[This] example ... in which the Believers have no escape and the unbelievers are not punished ... must not be forgotten! ... Believers -- the callers toward God -- should remain fully aware that they can also meet this extreme end in the way of God, and they have no say in it.”⁵⁵²

- *Riepilogo.*

Ricapitolando, ecco dunque i punti essenziali enunciati da Qutb:

⁵⁴⁷ *Ivi*, p.32.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p.134.

⁵⁴⁹ *Ivi*, p.130.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p.119.

⁵⁵¹ *Ivi*, p.150.

⁵⁵² *Ivi*, p.155.

“[*Jihad*] struggle is not a temporary phase but an eternal state - an eternal state, as truth and falsehood cannot coexist on this earth.”⁵⁵³

“Islam has the right to take the initiative [...] this is God's religion and it is for the whole world. It has the right to destroy all obstacles in the form of institutions and traditions [...] it attacks institutions and traditions to release human beings from their poisonous influences, which distort human nature and curtail human freedom.”⁵⁵⁴

“We understand the true character of Islam, and that it is a universal proclamation of freedom of man from servitude to other men, the establishment of the sovereignty of God and His Lordship throughout the world, ... and the implementation of the rule of the Divine *shari'ah* in human affairs.”⁵⁵⁵

“Islam is not "a geographically-bound system [...] Islam came into this world to establish God's rule on God's earth.”⁵⁵⁶

“Whenever Islam stood up with the universal declaration that God's Lordship should be established over the entire earth [...] the usurpers of God's authority on earth have struck out against it fiercely and have never tolerated it. It became incumbent upon Islam to strike back and release man throughout the earth from the grip of these usurpers.”⁵⁵⁷

“[The Islamic movement to re-establish Islam] uses [...] physical power and *Jihaad* for abolishing the organizations and authorities of the *jahili* system which prevents people from reforming their ideas and beliefs but forces them to obey their erroneous ways and make them serve human lords [non-*Shari'ah* government] instead of the Almighty Lord.”⁵⁵⁸

“the Western world realizes that Western civilization is unable to present any healthy values for the guidance of mankind. It knows that it does not possess anything which will satisfy its own conscience and justify its existence.”⁵⁵⁹

“There are many practical obstacles in establishing God's rule on earth, such as the power of the state, the social system and traditions and, in general, the whole human environment. Islam uses force only to remove these obstacles so that there may not remain any wall between Islam and individual human beings.”⁵⁶⁰

⁵⁵³ *Ivi*, p.65.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p.75.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p.62.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p.74.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p.65.

⁵⁵⁸ *Ivi*, p.55.

⁵⁵⁹ *Ivi*, p.7.

⁵⁶⁰ *Ivi*, p.72.

Coloro che non si convertono devono infine sottomettersi alla sharia, pagare i relative tributi e non seguire più i propri capi religiosi; devono lasciarsi guidare dai musulmani in tutto, incluse le questioni politiche (senza l'ostilità propria dell'Occidente e l'odio proprio degli ebrei verso l'Islam).

Questa lettura antologica consente dunque di chiarire maggiormente gli aspetti fondamentali del pensiero di Qutb e di dar conto del suo tono e delle sue argomentazioni, fortemente critiche circa tutto ciò che non è Islam (e appartiene dunque alla jahiliyyah). Occorre ora esaminare in questo contesto Hanafi e vedere se la sua posizione è maturata sulla scia di quella qutbiana.

4.3. Hanafi: opere.

La tematica dell'islamismo è stata trattata da Hanafi trasversalmente nei due volumi di *Islam in the modern World*.

Hanafi ritiene l'ascesa del fondamentalismo islamico strettamente connessa ai fallimenti delle moderne ideologie nel mondo musulmano durante l'ultimo quarto del secolo scorso, il che ha contribuito a perpetuare decadenza, arretratezza, sconfitta. Cosicché nulla parve rimanere ai musulmani se non la tradizione e la loro religione per potersi salvare.

Tra le ideologie che hanno fallito troviamo il liberalismo occidentale. Esso in particolare ha fallito in Egitto: "The multiparty system was a game between majority parties in power and minority parties in opposition. All wanted power and liquidate the opposition. Election, were falsified by the ruling party."⁵⁶¹. Altra ideologia rivelatasi fallimentare è il socialismo. Anche questo ha trovato terreno fertile in Egitto come in altri Paesi arabi nel periodo post indipendenza. Non ha avuto successo però, poiché non ha realmente modificato le strutture di tale società, l'unità che propugnava in linea teorica non ha trovato un'attualizzazione pratica, restando il mondo arabo estremamente disunito.

⁵⁶¹ H. Hanafi, *Islam in the modern Word. Vol. II. Tradition, Revolution and Culture*, op. cit., p.10.

“The formation of a new class having the ruling elite at the top and the resurgence of new feudalism in the country side and new capitalism in the private sector (construction, whole sale trade) left the masses in complete indifference regarding the intellectual apparatus of the political regime. The absence of a popular political party which rallies the masses behind the regime strengthened mass suspicions. Masses stopped away from any political activism, viewed as opportunism. The people was an easy target for the activities and the work of Muslim groups. The clash with Muslim Brethren and the smash of the major Islamic group in Egypt made them as the real alternative to the failure of State socialism. Arrests, tortures, executions of its members rallied masses behind them.”⁵⁶²

La religione – evidenzia Hanafi – è stata utilizzata come giustificazione di fallimenti e vittorie, sia come mezzo per screditare gli avversari, sia come giustificazione dell’autorità al potere. Dietro l’angolo i rischi del fanatismo come elemento della vita quotidiana, il conservatorismo religioso – promosso dalle élites al potere – diviene una sorta di “oppio dei popoli”, mentre per il fondamentalismo islamico ha il ruolo di elemento per lottare contro l’oppressione delle masse musulmane.

Approfondendo il fallimento del socialismo, Hanafi evidenzia come il fallimento del marxismo tradizionale è stato, tra l’altro, connesso al fatto che venne applicato in modo letterale, senza alcun adattamento alle circostanze di ogni particolare società islamica: lotta di classe, religione come oppio dei popoli, dittatura del proletariato non corrispondono alle masse musulmane che credono in un umma indistruttibile e in una religione che aiuta poveri ed oppressi e fornisce il sistema di credenza che guida il comportamento.

Il “tribal ritualism” o fondamentalismo islamico ha fallito secondo l’autore nel fondare uno Stato islamico. La sua autorità è stata messa in dubbio da gruppi islamici che hanno attaccato luoghi sacri a Medina e alla Mecca, quindi “the so-called strong “Islamic fundamentalist State” failed to maintain its power in front of young zealous and pure Muslims.”⁵⁶³. Ragioni di tale sconfitta consistono nel fatto che il ritualismo puro, privo di ogni riferimento sociale, economico o politico, è servito come copertura

⁵⁶² *Ivi*, p.12.

⁵⁶³ *Ivi*, p.14.

di dispotismo e atti illegali. Inoltre, ogni genere di corruzione andò alla ribalta sui mass-media occidentali creando un'orribile immagine degli arabi. "If religious conservatism played the role of the consolidation of reactionary regimes in the Arab World, Islamic fundamentalism played the role of the opposition in both Egypt and Saudi Arabia. Regenerated in underdeveloped societies, Islamic fundamentalism may still be below Muslim socio-political consciousness. It may still be the victim of formalism, fanaticism and Westernization."⁵⁶⁴

Sul rapporto tra il conservatorismo religioso e il fondamentalismo islamico incidono anche esterni fattori, primo fra tutti il rapporto con l'Occidente. Hanafi asserisce che, al fine di avere il dominio, l'Occidente in nome della propria cultura lanciò numerosi e severi attacchi alla fonte del potere nei musulmani, ovvero all'Islam. Le distorsioni maggiori sono state apportate dall'orientalismo, come anche i giudizi volti a colpire le coscienze islamiche (la negazione della rivelazione islamica, la poligamia di Mohammad, la diffusione dell'Islam con la spada, etc.); l'Islam inoltre venne considerato come il responsabile dello sottosviluppo delle società musulmane e visto come contrario a progresso, scienza, modernità. Questo percorso è portato avanti dalle scienze sociali occidentali. L'insieme di giudizi basati probabilmente su cattivi intenti hanno generato nei musulmani il forte desiderio di difendere il proprio patrimonio spirituale, creando così forti reazioni contro l'ingerenza occidentale e la valutazione dell'Islam come fonte della propria salvezza. Il fondamentalismo islamico significò dunque l'opposizione alla cultura occidentale, nonché la ritrattazione del riformismo islamico che accettò aspetti positivi della cultura occidentale quali scienza, progresso, democrazia. Dunque, l'Occidente che voleva modernizzare il mondo islamico finì col generare conservatorismo religioso e fondamentalismo islamico.

L'alleanza tra poteri occidentali con leader anti-islamici presenti nel mondo musulmano, e i cui interessi andavano contro quelli delle masse, diede la prova che l'Occidente era loro nemico⁵⁶⁵. Questi ha inoltre cercato di convincere i musulmani che non saranno mai in grado di raggiungere il vero progresso industriale e tecnologico, il

⁵⁶⁴ *Ivi*, pp.15-16.

⁵⁶⁵ "France supported Gellawi against Moroccan people's interests. USA supported the Shah against Iranian people's interests. Western powers were behind all reactionary political leadership in the Muslim World. Muslim's wealth was usurped by the consent and condescension of local leadership. In spite of military and technical aid to Muslim countries Muslim masses felt pushed away from a real process of development." *ivi*, p.17.

che condurrà il mondo islamico a ricevere una sorta di shock culturale che lo porterà alla sparizione. A fronte del suo complesso di inferiorità, ha individuato nell'Islam la fonte del potere attraverso il quale ha tentato di compensare la distanza tra se stesso e l'Occidente. Il tradizionalismo islamico è la reazione naturale, secondo Hanafi, alla modernità occidentale.

Parallelamente, i musulmani osservano il “declino dell'Occidente” – trattato da studiosi occidentali – legato al vuoto spirituale e alla crisi morale in esso presenti. Il richiamo alla spiritualità nelle società islamiche è proprio sia del conservatorismo religioso che del fondamentalismo islamico ed è opposto alla situazione occidentale.

Negli ultimi due secoli, i musulmani hanno riscoperto i propri poteri esogeni: “historical traditionalism, present conservatism (due to underdevelopment) and actual self-confidence generate Islamic fundamentalism.”⁵⁶⁶ La fragilità degli attuali regimi politici nel mondo islamico hanno dato maggiore fiducia ai gruppi islamisti, parallelamente all'aspettativa delle masse per un radicale cambiamento nella loro vita. Parallelamente, i movimenti islamici – che vedono sia la crisi dei valori occidentali che la crisi dell'est socialista – propongono se stessi come unica alternativa per fondare un nuovo ordine mondiale, il che prevederebbe la fondazione nel mondo della umma islamica. “It is the best islamic Umma which ever existed on Earth. It is still the guardian of principles and the custodian of universal values. It orders doing good and abstaining from evil. Islam is still conserved in the heart of the masses. [...] It is up to Muslim groups carrying Islamic fundamentalism to tell whether this prophecy will be fulfilled or it may stay as pure messianism.”⁵⁶⁷

La dicotomia presente nel mondo musulmano rappresentata da un lato dall'élite secolare che governa e dall'altro dalle masse, mostra i poteri politici sempre sotto forma di una minoranza che governa una maggioranza, una maggioranza che però trova al suo interno gruppi islamici dissidenti che, in alcuni casi arrivano a contrastarla. Se tale dissidenza non si estrinseca in pratica resta comunque come uno stato psicologico latente, la minoranza deve essere in grado di controllare questa situazione che permarrà finché saranno le classi medie a formare e prevalere negli apparati statali. “Violence is normally a state of mind or an attitude in the World rather than a common practice and a

⁵⁶⁶ *Ivi*, p.19.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p.21.

standard behaviour. This state of mind has been acquired in the last three decades given the circumstances change the state of mind will also change.”⁵⁶⁸ Tra le soluzioni proposte da Hanafi per tentare di risolvere tale situazione vi sono le seguenti:

- promuovere la libertà di espressione – anche ai gruppi islamici fino ad oggi perseguiti dai regimi dei vari paesi – dimodoché tali gruppi possano partecipare al dialogo alla stregua delle altre ideologie presenti nel mondo islamico; il dialogo prenderebbe il posto della violenza;
- legalizzare le organizzazioni islamiche in partiti che possano offrire alle masse programmi precisi, eliminando così il monopolio di un unico sistema di partito che è una delle maggiori cause di violenza nell’Islam contemporaneo;
- democratizzare la vita politica nel mondo islamico al fine di prevenire la violenza, che vede tra le sue cause la politica oppressiva dei regimi vigenti;
- rendere l’islam dominante in campo socio-politico-culturale, dimodoché il fondamentalismo perda la sua ragion d’essere;
- orientare l’attività dei gruppi islamici in termini sociali, riproponendo i valori morali dell’Islam nella società;
- reintegrare i gruppi islamici nella società, poiché porli ai margini significherebbe far continuare le violenze.

Individuare il fattore religioso come unica causa delle violenze dei fondamentalismi islamici significa ignorare le loro vere motivazioni, legate allo stato di disperazione e di oppressione in cui vivono le masse islamiche. Occorre dunque riportare questa violenza nel suo contesto socio-politico e culturale, analizzarla al fine di perseguire pace e sicurezza mediante forze interne all’Islam stesso.

Hanafi analizza dunque le cause dell’emergere dei movimenti islamisti ed auspica un’analisi che riesca a riportare questi fenomeni in un contesto pacifico. E’ quindi lontano dall’attivismo ad oltranza di Qutb. Si procede ora ad un confronto tra questi due interessanti studiosi.

⁵⁶⁸ *Ivi*, p.70.

4.4. Elementi significativi Gruppo 4.

Hanafi e Qutb propongono dunque un'analisi totalmente diversa rispetto agli altri gruppi di studiosi. Anzi, si deve cogliere una sostanziale discontinuità di obiettivi e di argomentazione.

Hanafi indaga le cause del fondamentalismo islamico individuandole nella situazione di oppressione in cui si trova la società musulmana. In particolare, il fondamentalismo ha cause interne, tra cui il fallimento delle ideologie occidentali importate, e la corruzione e l'illegalità che sono prevalse sotto la copertura del puro ritualismo. E quindi la delusione causata dal fallimento dello Stato islamico che si intendeva fondare. Cause invece esterne riguardano soprattutto l'ingerenza dell'Occidente. Si tratta di un Occidente che vuole acquisire il potere nelle società musulmane e quindi attacca quella che è la fonte di potere per i musulmani, ovvero l'Islam stesso. In particolare egli evidenzia come l'Occidente – attraverso l'opera degli orientalisti – accusi l'Islam di essere la causa del sottosviluppo della società musulmana. L'Islam è dunque accusato di essere contrario alla modernità, al progresso, allo sviluppo. La reazione dei musulmani è quella di difendere il proprio patrimonio spirituale e di opporsi all'ingerenza occidentale. In tal modo si affermano i movimenti fondamentalisti. Paradossalmente, dunque, essi sono dovuti a cause occidentali. Altra causa dell'islamismo è interna al mondo musulmano e riguarda la dicotomia presente tra le élites al potere e le masse. In queste ultime – ove vige un malcontento generale – emergono gruppi dissidenti, tra i quali si generano i movimenti islamisti. Le soluzioni proposte da Hanafi per arginare il fenomeno islamista – e la sua deriva violenta – sono interne alla società musulmana e prevedono, tra l'altro, di legalizzare le organizzazioni islamiche, rendere l'Islam dominante e riproporre valori morali nella società. In tal modo i gruppi islamici sarebbero reintegrati nell'ordine costituito e perderebbero la loro forma contestataria e aggressiva. Si vede quindi come Hanafi comprenda la nascita di tali movimenti, ma non sia d'accordo con le loro posizioni.

Totalmente differente la posizione di Qutb, che non scrive come analista del fondamentalismo ma come attivista. Egli vede il jihad come la guerra in nome di Dio, come una lotta necessaria per liberare i musulmani dall'oppressione della jahiliyyah. Religione e politica sono in Qutb un tutt'uno. Occorre ristabilire nel mondo intero la

legge di Dio: e la necessità di questo è provata dalla degenerazione morale dell'Occidente. Il jihad – composto di predicazione e azione – è dunque necessario poiché conduce alla libertà (che è l'Islam). Col jihad si realizzerà la comunità islamica ideale: tutto il mondo sarà unito in un'unica nazione, guidata dal Corano, e in cui regnerà una libertà autentica.

E' immediatamente evidente come Qutb non sia un pensatore che scrive senza uno scopo, ma un uomo d'azione che vuole spingere chi lo legge all'azione. L'islamismo è per lui l'applicazione del jihad. E' quindi la via – giusta – per riportare la pace e la libertà su una umanità schiavizzata dalla jahiliyyah (tutto ciò che non è Islam). Leggere queste parole per un occidentale è alquanto bizzarro, ma certamente nel contesto in cui si trovava Qutb e per il suo iter personale avevano un significato. E ce l'hanno tuttora per quei fondamentalisti che individuano una guida nell'opera qutbiana.

Hanafi e Qutb consentono dunque un esame particolare della tematica relativa all'islamismo: la prospettiva è interna all'Islam e ciò comporta che l'islamismo non è più soltanto accusato di estremismo e di atti terroristici, ma è compreso e spiegato, in Qutb addirittura teorizzato e promosso.

5. SINTESI TERZA TEMATICA.

La problematica islamismo-modernità giunge al termine di un percorso che ha visto esaminate le questioni inerenti allo Stato e alla legittimazione del potere nonché alla religione e all'ideologia. Ultimo tratto di questo percorso riguarda dunque un'estremizzazione della religione, ovvero l'islamismo e la sua connessione con la modernità.

Si riscontrano qui posizioni simili per ciò che riguarda i primi due gruppi di studiosi.

Lewis e Ajami considerano l'islamismo come emerso dal "rancore" verso l'Occidente, postulato come superiore alla civiltà arabo-islamica. La frustrazione e il disprezzo muovono i fondamentalisti, il cui scopo proclamato è restaurare l'Islam delle origini e tornare dunque alla tradizione. Anche questo "male" dell'Islam è dunque legato al suo essere una religione ideologica. Infine, entrambi questi studiosi auspicano l'intervento occidentale per arginare questa situazione.

Nel secondo gruppo, Kepel analizza il fondamentalismo nella sua evoluzione storica, vedendolo come fase intermedia tra nazionalismo e democrazia, quindi come un qualcosa che verrà superato. Le origini del fondamentalismo sono le stesse indicate dagli studiosi di area anglofona: esso è una risposta alle frustrazioni della società islamica e si propone di ripristinare l'Islam delle origini. Badie fa derivare il fondamentalismo dal fallimento della modernizzazione e dalla distanza tra élites governanti e periferia sociale. Entrambe queste cause portano all'emergere di movimenti di contestazione a matrice religiosa di cui Badie, contrariamente a Kepel, non postula un termine.

Anche Laroui e Abdel-Malek collocano la nascita del fondamentalismo come conseguenza della crisi che pervade il mondo arabo-islamico. Il senso di frustrazione e il clima di nichilismo porterebbero alla rinascita del trascendente e all'emergere di movimenti religiosi che auspicano un ritorno ad un passato "glorioso".

Una posizione diversa si riscontra negli autori del quarto gruppo. Hanafi attribuisce la causa principale dell'emergere del fondamentalismo all'ingerenza dell'Occidente nel mondo arabo-islamico (ingerenza in termini sia politici, economici che culturali, e qui il riferimento è all'orientalismo). Il fondamentalismo islamico si connoterebbe quindi

come una difesa dell'Islam e un'opposizione alla cultura occidentale. Qutb è ancor più radicale di Hanafi, essendo un ideologo dei Fratelli musulmani, e addirittura indica come deve essere portato a termine il necessario jihad contro l'Occidente della jahiliyyah.

Si deduce quindi che la questione dell'islamismo è, in tutti gli studiosi esaminati, strettamente connessa alla modernità, o meglio, al fallimento di questa nel mondo arabo-islamico. Sulle cause di tale fallimento ci sono diverse interpretazioni. Ma soltanto negli autori "islamisti" si trova una difesa del fondamentalismo e l'attribuzione della sua nascita all'Occidente.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

All'inizio della presente ricerca sono stati posti ambiziosi interrogativi circa le modalità di rappresentazione dell'Islam arabo in Occidente e delle loro eventuali implicazioni ideologiche. Il percorso effettuato è stato dunque finalizzato ad individuare elementi che consentissero di presumere l'esistenza di una qualche forma ideologica mediante la quale l'Islam, nei suoi diversi aspetti, è presentato in Occidente agli occidentali.

Al termine di tale studio si deve rilevare che gli intenti iniziali non sono stati totalmente soddisfatti a causa di diverse ragioni. In particolare, le delimitazioni poste in fase introduttiva – scelta degli autori, delle tematiche, del periodo cronologico e del “genere” di Islam da trattare – hanno reso limitate le risposte che potevano essere individuate. Tali confini si erano peraltro resi necessari sia per la tipologia di materiale che si doveva esaminare – di quantità e varietà realmente indefinite – sia per i tempi imposti all'elaborazione della presente ricerca.

E' inoltre da evidenziare come ciò su cui si è maggiormente focalizzata l'attenzione è stato l'aspetto metodologico. Si è infatti costruita una metodologia ad hoc per poter analizzare la questione conferendo confini a una materia magmatica, dai tratti incerti ed in continua evoluzione. E si è cercato di tener fede a tale metodo durante tutto il lavoro. E proprio sulla base di tali considerazioni retrospettive, mi pare che la metodologia elaborata sia effettivamente risultata utile ai fini dell'obiettivo prefissato. Sarebbe stato certamente auspicabile, per una sua più corretta e completa applicazione, attingere a un numero maggiore di studiosi e costruire una griglia tematica più ampia. Così come sarebbe stato interessante effettuare la scelta degli autori in funzione a statistiche circa la loro diffusione nei maggiori Paesi occidentali – intendendo con questo la loro presenza in librerie, biblioteche nonché gli accessi/acquisti/traduzioni effettuati.

Le limitazioni cui si è dovuto tener conto in questa sede, hanno indubbiamente portato ad un utilizzo semplificato del metodo proposto. E tuttavia, nonostante tali limiti oggettivi, esso – ora che siamo pervenuti a questa fase conclusiva del lavoro – ci pare avere svolto una funzione interessante.

In particolare, il comparare autori di varia provenienza in funzione a tematiche differenti, seppur connesse, si è confermato, a nostro avviso, necessario per conferire all'analisi una base maggiormente solida.

Per rientrare, un'ultima volta, nello specifico di coloro che sono stati oggetto della presente ricerca, si può rilevare quanto segue.

Come già si è osservato gli studiosi particolarmente oggetto della nostra attenzione sono o sono stati tutti, in misura diversa e in forme dirette o riflesse, connessi alla questione orientalismo/occidentalismo. Inoltre, è emerso come in tutti la *questione storica* abbia assunto un particolare rilievo, data la tendenza a considerare l'Islam nel suo essere rivolto ad un "glorioso passato". Altro aspetto comune è ravvisabile nel giudizio circa l'intervento occidentale nelle vicende interne della civiltà arabo-islamica, valutato però in termini diversi.

Nel proposito di elaborare una breve sintesi su questi punti si può ricavare il seguente schema:

<i>GRUPPO/FILONE</i>	<i>ORIENTALISMO</i>	<i>STORIA</i>	<i>OCCIDENTE</i>
<i>Bernard Lewis Fouad Ajami</i>	Orientalismo come filone di studio privo di connotazioni ideologiche.	La storia islamica muove in una unica direzione.	L'Occidente deve intervenire per aiutare/guidare l'Islam.
<i>Bertrand Badie Gilles Kepel</i>	Orientalismo come filone di studio privo di connotazioni ideologiche.	La storia islamica è andata in una direzione, ma può mutare acquisendo elementi dalla modernità.	L'Occidente può intervenire, ma adattando i propri interventi alle culture indigene.
<i>Abdallah Laroui Anouar Abdel-Malek</i>	Orientalismo come l'insieme di studi occidentali "ideologizzati" sull'"Oriente".	La storia islamica è andata in una direzione, ma può mutare acquisendo elementi dalla modernità.	L'Occidente può intervenire, ma adattando i propri interventi alle culture indigene.
<i>Hassan Hanafi Sayyid Qutb</i>	Accuse di ideologia e distorsioni rivolte agli orientalisti.	La storia islamica ha deviato dal suo percorso a causa delle ingerenze occidentali.	L'Occidente non deve più interferire con la storia islamica (da notare che Hanafi però è possibilista sugli influssi scientifico - tecnologici).

Il quadro che è invece emerso dalle tematiche analizzate durante la ricerca può essere sinteticamente tracciato come segue:

<i>GRUPPO/FILONE</i>	<i>STATO-LEGITTIMAZIONE DEL POTERE</i>	<i>IDEOLOGIA-RELIGIONE</i>	<i>ISLAMISMO-MODERNITÀ</i>
<i>Bernard Lewis Fouad Ajami</i>	Lo Stato, importato dall'Occidente, non ha attecchito a causa del fatto che l'Islam è insieme religione e politica.	L'Islam è religione e ideologia: ingloba ogni aspetto della vita del fedele, dal privato al pubblico; è autoreferenziale e chiuso, il che nuoce al suo sviluppo.	L'islamismo è sorto dal rancore verso l'Occidente e dalla frustrazione per una modernizzazione non riuscita; occorre che l'intervento occidentale argini tali sentimenti puramente negativi e, in potenza, distruttivi.
<i>Bertrand Badie Gilles Kepel</i>	Lo Stato importato non ha attecchito poiché necessità di adattamento alla cultura in cui è posto.	L'Islam è una religione a matrice ideologica; prima fonte di identità per i suoi fedeli, rallenta il processo di modernizzazione.	L'islamismo nasce dalle frustrazioni delle società islamiche per il fallimento di una modernità importata e non adattata.
<i>Abdallah Laroui Anouar Abdel-Malek</i>	Lo Stato importato non ha attecchito poiché necessità di adattamento alla cultura in cui è posto; esiste però uno Stato arabo-islamico.	L'Islam è una religione a matrice ideologica; prima fonte di identità per i suoi fedeli, rallenta il processo di modernizzazione.	L'islamismo nasce dalle frustrazioni delle società islamiche per il fallimento di una modernità importata e non adattata.
<i>Hassan Hanafi Sayyid Qutb</i>	Lo Stato che deve realizzarsi è quello arabo-islamico; le influenze occidentali sono negative.	Islam e ideologia sono sovrapponibili. Inoltre la religione islamica è religione del progresso, non frena lo sviluppo.	Il fondamentalismo islamico è nato come strumento difensivo dell'Islam contro le ingerenze occidentali.

Questo tratteggiare schematicamente alcuni punti circa gli autori esaminati non dà conto ovviamente dell'analisi tematica svolta durante il presente lavoro, ma ha semplicemente uno scopo esemplificativo. Ovvero, si tratta dell'indicazione di un primo esito della metodologia applicata alla ricerca di forme ideologiche sulle rappresentazioni dell'Islam nella breve casistica esaminata.

Ciò che si nota immediatamente è una comunanza di asserzioni tra gli studiosi occidentali e quelli "immigrati", mentre coloro che si distanziano maggiormente da questi sono gli autori arabo-islamici *tout court*. Le varie posizioni sono poi diverse e variegate da autore ad autore, come si è già avuto modo di constatare. In particolare, è emersa una differenza notevole tra gli studiosi di area anglofona e francofona.

In relazione alla questione circa il contenuto ideologico dell'Islam è da osservare come un elemento comune a tutti gli studiosi esaminati consista nel ritenere l'Islam un'ideologia. Definizione che viene poi declinata in modo diverso in ogni autore, ma la cui presenza conferma quanto la tematica ideologica risulti connessa ai temi oggetto del nostro studio.

Si ritornerebbe dunque ad uno degli interrogativi iniziali del presente lavoro, ovvero la possibilità che la religione nel mondo contemporaneo diventi una nuova forma di ideologia. E la risposta sembra essere – per ciò che concerne l'Islam e in funzione al materiale che si è potuto esaminare – senz'altro affermativa. Il che darebbe ulteriore significato al ritorno in auge di "ismi" quali orientalismo e occidentalismo, le cui definizioni si concentrano sempre più attorno al rapporto Islam arabo – Occidente euro-statunitense.

Sarebbe interessante, come già si è accennato, proseguire in un'ulteriore analisi, potendo attingere a un maggior numero di autori e materiali, valutando inoltre la possibilità di effettuare un *case-study* su una realtà occidentale specifica. Questa potrebbe essere anche quella italiana, al cui interno l'interesse per gli studi arabo-islamici è relativamente recente.

Si auspica dunque di poter continuare questo cammino di studi comparativi tra Islam e Occidente in modo da approfondire in modo sostanziale l'aspetto contenutistico oltre a quello metodologico, al fine di poter indicare i tratti di una o più ideologie che si ritiene stiano effettivamente emergendo attorno alla cultura islamica. Questo a causa, come si è rilevato, della natura stessa di tale religione "totalizzante", il cui studio

connesso ai suoi rapporti con varie frange del pensiero occidentale può altresì essere utile nell'ottica della problematica identitaria. Tematica, quest'ultima, che è stata, sia pure in modo implicito, presente in tutto il lavoro effettuato e che è di grande attualità e complessità per la stessa cultura occidentale.

Non risposte, dunque, ma interrogativi rinnovati si pongono al termine di questo percorso di ricerca, aperto, come sempre avviene ma in questo caso in modo ancora più intenso e decisivo, ad ulteriori riflessioni ed indagini.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI B. LEWIS

La sublime porta. Istanbul e la civiltà ottomana, Lindau Editore, Torino, 2007 (ed. orig. *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, University of Oklahoma Press, 1963).

La costruzione del Medio Oriente, Laterza, Roma, 2006 (ed. orig. *The shaping of the Middle East*, Oxford University Press, 1994),

Iraq: la guerra continua, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

L'Europa e l'Islam, Laterza, Bari, 2005, 4° ed (ed. orig. *Europe and Islam*, 1990).

Il linguaggio politico dell'Islam, Laterza, Bari, 2005 (ed. orig. *The Political Language of Islam*, The University of Chicago, 1988).

I musulmani alla scoperta dell'Europa, Rizzoli Editore, Roma, 2005 (ed. orig. *The Muslim Discovery of Europe*, 1982).

La crisi dell'Islam. Le radici dell'odio verso l'Occidente, Mondadori, Milano, 2004 (ed. orig. *The crisis of Islam : holy war and unholy terror*, London, 2003).

From Babel to Dragomans: interpreting the Middle East, Oxford University Press, New York, 2004.

Gli arabi nella storia, Laterza, Roma, 2004, 3° ed. (ed. orig. *The Arabs in History*, Oxford University Press, 1993).

Semiti e antisemiti, Rizzoli, Milano, 2003 (ed. orig. *Semites and Anti-Semites: An Inquire into Conflict and Prejudice*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1986).

Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale, Mondadori, Milano, 2002 (ed. orig. *What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, 2002).

Uno sguardo dal Medio Oriente, Di Renzo Editore, Milano, 2002, 1° ed. 1999.

Le molte identità del Medio Oriente, Il Mulino, Bologna, 2000 (ed. orig. *The Multiple Identities of the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1998).

Il Medio Oriente : duemila anni di storia, Mondadori, Milano, 1999 (ed. orig. *The Middle East*, 1995).

Culture in conflitto : cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno, Roma, 1997 (ed. orig. *Cultures in conflict : Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery*, Oxford University Press, New York, 1995).

Gli assassini: una setta radicale islamica, i primi terroristi della storia, Milano, 1996 (ed. orig. *The Assassins: a radical sect in Islam*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1967c).

Islam and the West, Oxford University Press, New York, 1993.

Islam in history : ideas, people, and events in the Middle East, Chicago, 1993.

La rinascita islamica, Il Mulino, Bologna, 1991 (volume prodotto per il pubblico italiano contenente saggi tratti da *Islam in History* del 1972 e dal testo francese *Le retour de l'Islam* del 1985).

La crisi del Medio Oriente in prospettiva storica, Il Mulino, Bologna, 1991.

Gli ebrei nel mondo islamico, Sansoni, Firenze, 1991 (ed. orig. *The Jews of Islam*, Princeton University Press, 1984).

Race and slavery in the Middle East : an historical enquiry, New York Oxford, 1990.

Islam et laïcité: la naissance de la Turquie moderne, Paris, 1988 (ed. orig. *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York, 1961).

Razza e colore nell'Islam, Milano, 1975 (ed. orig. *Race and Colour in Islam*, Harper & Row, New York, 1972).

The Middle East and the West, Bloomington, 1964.

OPERE DI F. AJAMI

The Foreigner's Gift: The Americans, the Arabs, and the Iraqis in Iraq, The Free Press, 2007.

The Dream Palace of The Arabs: a generation's odyssey, Vintage Books, New York, 1998.

The Arab predicament : Arab political thought and practice since 1967, Cambridge University Press, Cambridge, 1992

Beirut: city of regrets, Norton & Co Inc., Scranton, Pennsylvania, 1988.

The Vanished Imam : Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon, I.B. Tauris & Co. Ltd., London, 1986.

Human rights and world order politics, World Order Models Projects, New York, 1978.

The Global Populist. Third-World Nations and World Order Crises, Princeton University, 1974.

OPERE DI B. BADIE

Nouvelles approches des relations internationales et du fait religieux, in O.P. Bastian et al., *La globalisation du religieux*, Paris, l'Harmattan, 2001.

Les grands débats théoriques de la décennie, « Revue internationale et stratégique », 41, printemps 2001.

La régulation sociale au-delà de la souveraineté des Etats, in P. de Senarclens (dir.), *Maîtriser la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

Un monde sans souveraineté, Paris, Fayard, 1999 (tradotto in portoghese, italiano, arabo, tedesco).

De la souveraineté à la capacité de l'Etat, in M.-C. Smouts (dir.), *Les nouvelles relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 37-58.

Le jeu triangulaire, in P. Birnbaum (dir.), *Sociologie des totalitarismes*, Paris, P.U.F, 1997.

L'Autre, (avec M. Sadoun), Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Pauvreté, désordre international et totalitarismes, in C. Brisset (dir.), *Pauvretés*, Paris, Hachette, 1996.

La fin des territoires, Paris, Fayard, 1995 (tradotto in portoghese e italiano).

Le Défi migratoire, (avec C. Withold de Wenden, dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

Sociologie de l'Etat revisitée, (avec P. Birnbaum), « Revue Internationale des Sciences Sociales », juin 1994.

L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique, Paris, Fayard, 1992 (tradotto in arabo e inglese).

Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale, (con M.-C. Smouts), Paris, Presses de Sciences Po, Dalloz, 1992.

Analyse comparative et sociologie historique, « Revue Internationale des Sciences Sociales », août 1992.

Démocratie et religion, « Revue Internationale des Sciences Sociales », août 1991.

I due stati. Società e potere in Islam e Occidente, Marietti Editore, Genova, 1990 (ed. orig. *Les Deux Etats*, Paris, Fayard, 1986).

Culture et politique, Paris, Economica, 1983/ 1987 et 1993/ 3 éditions (trad. in greco).

Sociologie de l'Etat, (avec P. Birnbaum), Paris, Grasset, 1979 (tradotto in inglese, coreano, giapponese).

Le Développement politique, Paris, Economica, 1978-1994/ 5 éditions.

OPERE DI G. KEPEL

Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista, Laterza, Bari, 2006 (ed. orig. *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l’Egypte contemporaine*, Editions la Découverte, Paris, 1984).

Al-Qaida dans le texte : Ecrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi, (a cura di G. Kepel), Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

Du jihad à la fitna, Bayard, Paris, 2005.

Fitna. Guerra nel cuore dell’Islam, Laterza, Bari, 2006 (*Fitna : Guerre au coeur de l’islam*, Gallimard, Paris, 2004).

L’autunno della guerra santa. Viaggio nel mondo islamico dopo l’11 settembre, Carocci Editore, Roma, 2002 (ed. orig. *Chronique d’une guerre d’Orient*, Gallimard, Paris, 2002).

Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico, Carocci Editore, Roma, 2001 (ed. orig. *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*, Editions Gallimard, Paris, 2000).

A ovest di Allah, Sellerio Editore, Palermo, 1996 (ed. orig. *A l’ouest d’Allah*, Editions du Seuil, Paris, 1994).

Exils et royaumes: Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui : études réunies pour Rémy Leveau (a cura di G. Kepel), Presses de la Fondation National de Sciences Politiques, Paris, 1994.

La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde ,
Editions du Seuil, Paris, 1991.

Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France, Le Seuil, Paris, 1987.

*Les oulémas, l'intelligentsia et les islamiste en Egypte. Système social, ordre
transcendental et ordre traduit*, « Revue française de science politique », Année 1985,
volume 35, numéro 3, p.425.

OPERE DI A. ABDEL-MALEK

Clés pour une stratégie nouvelle du développement, Editions Ouvrières, Paris, 1984.

East Wind: the historical position of the civilization project, "Review", 1/1977.

La dialettica sociale, Dedalo Libri, Bari, 1974 (ed. orig. *La dialectique sociale*, Editions du Seuil, Paris, 1972).

Renaissance du monde arabe: colloque interarabe de Louvain, (a cura di A. Abdel-Malek), Gembloux, 1972.

Sociologie de l'impérialisme, Editions Anthropos, Paris, 1971.

La pensée politique arabe contemporaine, Seuil, Paris, c1970 [trad. it., Roma, 1973].

Idéologie et renaissance nationale: l'Égypte moderne, Anthropos, Paris, c1969.

La formation de l'idéologie dans la renaissance nationale de l'Égypte, 1805-1892, s.n., Paris, 1969.

Esercito e società in Egitto: 1952-1967, Einaudi Editore, Torino, 1967 (ed. orig. *Egypte, société militaire*, Editions du Seuil, Paris, 1962).

Orientalism in crisis, in "Diogenes", 44/1963.

La problematica del socialismo nel mondo arabo, in "Nuovi argomenti", nn.61-66, 1963-64, pp.141-83.

Égypte : société militaire, Editions du Seuil, Paris, c1962.

OPERE DI A. LAROUÏ

Le Maroc et Hassan II : Une témoignage, Presses Interuniversitaires, Paris, 2005.

Islam et Histoire: essai d'épistémologie, Michel, Paris, 1999.

Islam et modernité, La Découverte, Paris, 1987. [trad. it. Marietti, 1992]

L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse, Paris, Maspero, 1982.

Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912, Maspero, Paris, 1977.

La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?, Maspero, Paris, 1974.

L'idéologie arabe contemporaine : essai critique, Paris, Maspero, 1967 (trad. it. *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Vicenza, 1969).

OPERE DI H. HANAFI

Islam in the modern World. Vol. I. Religion, Ideology and Development, The Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1995.

Islam in the modern Word. Vol. II. Tradition, Revolution and Culture, The Anglo-Egyptian Bookshop, Il Cairo, 1995

La phénoménologie de l'exégèse : essai d'une herméneutique existentielle a partir du Nouveau Testament, Cairo, 1988.

L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuelle de la methode phénoménologique et son application au phénomène, Le Caire, 198 ?.

Religious dialogue & revolution : essay on Judaism, Christianity & Islam, Cairo, 1977.

Les methodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension, 'Ilm Usul al-Figh, Le Caire, 1965.

OPERE DI S. QUTB

In the Shade of the Qur'an: Fi zilal al-Qur'an, The Islamic Foundation & Islamonline.net, Printed in Great Britain by Antony Rowe Ltd, Chippenham, Wiltshire, 2003, 2a ed. (1a ed. 1999).

Social Justice in Islam, Islamic Publications International, New York, 2000 (ed. orig. *Al-'Adalah al-ijtima'iyah fi'l-Islam*, published by Maktabat Misr, Cairo, n.d.).

Milestones, The Mother Mosque Foundation, United States of America, n.d.

The Islamic Concept and its Characteristics, American Trust Publications, Plainfield, USA, 1991, prima ristampa 2000 (ed. orig. *Khasa'is al-Tasawwur al-Islami wa Muqawwamatih*).

ALTRE OPERE

AA.VV., *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, a cura di F. Bilancia, F. M. Di Sciullo, F. Rimoli, Carocci Editore, Roma, 2008.

AA.VV., *Studies on Ibn Khaldun*, a cura di M. Campanini, Polimetrica, Milano, 2005-2007.

AA.VV., *L'altro nella cultura araba*, Mesogea, Messina, 2006.

AA.VV., *Islam e diritti umani: un (falso?) problema*, (a cura di M. Nordio e G. Vercellin), Diabasis, Reggio Emilia, 2005.

AA.VV., *Il grande Medio Oriente. Il nuovo arco dell'instabilità*, Egea, Milano, 2002.

AA.VV., *The Social Encyclopaedia*, edited by Adam Kuper and Jessica Kuper, Routledge, London and New York, 1996.

AA.VV., *A Dictionary of Political Thought*, Robert Scruton, McMillan, 1996.

AA.VV., *L'orientalisme: interrogations*, "Peuples Méditerranéens", n.50, janvier/mars 1990.

AA.VV., *Renaissance du monde arabe. Colloqui interarabe de Louvain*, (a cura di A. Abdel-Malek, H. Hanafi, A. Belal), Duculot, Gembloux, 1972.

AA.VV., *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, David L. Sills Editor, The McMillan Company and The Free Press, 1968.

AA.VV., *The New International Dictionary of the English Language*, World Publishers Inc., 1962.

AA.VV., *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1960.

I. M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Albany, 1996.

S. Allievi, *Le trappole dell'immaginario: islam e occidente*, Forum, Udine, 2007.

A. Alnasrawi, *Ajami: Arab Response to the Multinationals (Book Review)*, Middle East Journal, 35:4 (1981:Autumn).

A. Al-Azmeh, *Islamist Revivalism and Western Ideologies*, History Workshop, 32 (1991:Autumn).

Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma, 2003.

D. Bell, *La fine dell'ideologia*, Sugarco edizioni, Milano, 1991.

P. Berman, *Terrore e liberalismo. Perché la Guerra al fondamentalismo è una guerra antifascista*, Einaudi, Torino, 2004 (ed. orig. *Terror and Liberalism*, 2003).

U. Bhatia, *A critical Reading of Sayyid Qutb's Qur'anic Exegesis*, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University.

N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il Dizionario di Politica*, Utet, Torino, 2004.

F. Burgat, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2002.

F. Burgat, *Il fondamentalismo islamico. Algeria, Tunisia, Marocco, Libia*, Torino, SEI, 1995.

- I. Buruma, A. Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, (tit. orig. *Occidentalism*), Einaudi, Torino, 2004.
- M. Campanini, *Storia del Medio Oriente. 1798-2003*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- M. Campanini, *Hasan Hanafi e la fenomenologia: per una nuova politica dell'Islam*, in "Oriente Moderno", 1994, vol.13, no.74.
- B. D. Cannon, *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay by Abdallah Laroui*, The International Journal of African Historical Studies, Vol. 11, No. 2 (1978).
- F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma, 2007 (prima ed. 2003).
- F. Cardini, *La fatica della libertà. Saggi degli anni difficili*, Fazi Editore, Roma, 2006.
- F. Cardoso, E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- O. Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Commentaire coranique de Sayyid Qutb (1906-1966)*, Les Editions du Cerf, Paris, 2004.
- O. Carré, *Gilles Kepel, 'Les banlieues de l'Islam' (Book Review)*, Arabica, n.35,1988.
- D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.
- G. Corm, *Il Vicino Oriente. Un montaggio irrisolvibile*, Jaca Book, Milano, 2004 (ed. orig. *Le Proche Orient éclaté. 1956-2003, 1983-2003*).

- R. Dahrendorf, *La Fine del Laicismo*, “La Repubblica”, 11 novembre 2006.
- M. Duquette, *Islam et modernité by Abdallah Laroui*, Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique, Vol. 21, No. 1 (Mar., 1988).
- M. Emiliani (a cura di), *L'idea di Occidente tra '800 e '900. Medio Oriente e Islam*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2003.
- J. L. Esposito, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'Islam*, Vita e Pensiero, Milano, 2004 (ed. orig. *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2002).
- J. L. Esposito, J. O. Voll, *Makers of contemporary Islam*, Oxford University Press, New York, 2001.
- B. Etienne, *L'islamismo radicale*, Rizzoli Editore, Milano, 2001 (ed. orig. *L'islamisme radicale*, Hachette, Paris, 1987).
- E. U. Ettmueller, *Islam and Democracy*, in *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2006. Núm. 3.
- V. Fiorani Piacentini, *Islam. Logica della fede, logica della conflittualità*, Franco Angeli Editore, Milano, 2003.
- G. E. Fuller, I. O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam. I paesi musulmani, il fondamentalismo islamico, l'Occidente*, Donzelli Editore, Roma, 1996 (ed. orig. *A sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West*, Rand, 1995).
- F. Fukuyama, *The End of History?*, “The National Interest”, no.16, summer 1989, pp.3-18.

I. Gendzier, *Laroui: La Crise des Intellectuels Arabes: Traditionalisme ou Historicisme? (Book Review)*, Middle East Journal, 30:1 (1976:Winter).

M. Gent, *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon. by Fouad Ajami*, in "International Affairs", Vol. 63, No. 1 (Winter, 1986-1987), pp. 150-151.

B. Ghalioun, *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma, 1998 (ed. orig. *Islam et politique. La modernité trahie*, La Découverte & Syros, Paris, 1997).

J. Goody, *L'Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, Il Mulino, Bologna, 1999.

F. Halliday, *100 Myths about the Middle East*, University of California Press, Los Angeles, 2005.

S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, Foreign Affairs, no.3, estate 1993, pp.22-49.

S. P. Huntington, *Ordinamento politico e mutamento sociale. Analisi dei fattori di crisi del sistema e delle soluzioni possibili*, Franco Angeli Editore, Milano, 1975 (ed. orig. *Political Order in Changing Societies*, 1968).

R. Jackson, *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

R. Kagan, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano, 2003

B. Korany, *Kepel: Le Prophète et le Pharaon: Les mouvements islamistes dans L'Egypte contemporaine (Book Review)*, Middle East Journal, 39:1 (1985:Winter).

B. Korny, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967* by Fouad Ajami, in "International Journal of Middle East Studies", Vol. 15, No. 4 (Nov., 1983), pp. 571-577.

H. Küng, *Il dialogo obbligato. Scritti e interviste su Islam e Occidente e il nuovo papato*, Datanews, Roma, 2007

H. Küng, *L'intellettuale nell'Islam*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005.

H. Küng, *Islam. Passato, presente e futuro*, Rizzoli Editore, Milano, 2005 (ed. orig. 2004).

D. S. Landes, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*, Garzanti, Milano, 2002

L. Loboda, *The Thought of Sayyid Qutb*, Ashbrook Statesmanship Thesis, Recipient of the 2004 Charles E. Parton Award.

K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna, 2004.

R. A. Manning, *The Arab Predicament by Fouad Ajami*, "Journal of Palestine Studies", vol.12, no.3 (Spring 1983).

A. S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut, 1995, 1a ed. 1992.

C. M. Naim, *The Outrage of Bernard Lewis*, Social Text, No. 30 (1992).

R. C. Ostle, *Le Prophète et le Pharaon: Les mouvements islamistes dans L'Egypte contemporaine* by Gilles Kepel, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 50, No. 2 (1987).

R. Owen, *Stato, potere e politica nella formazione del Medio Oriente moderno*, Casa Editrice Il Ponte, Bologna, 2005 (ed. orig. *State, Power and Politics in the making of the Middle East*, Routledge, London – New York, 1992).

D. Pipes, *Ajami: The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967 (Book Review)*, Middle East Journal, 35:4 (1981:Autumn).

K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino, 2000, 1° ed. 1974 (ed. orig. *The Great Transformation*, 1944).

K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Roma,

G. Preterossi, *Occidente contro Occidente*, Laterza, Bari, 2004.

M. Rush, *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1994.

M. Riexinger, *Nasserism revitalized. A critical reading of Hasan Hanafi's projects "The Islamic Left" and "Occidentalism" (and their uncritical Reading)*, in *Die Welt des Islams* 47, 1, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2007.

E. Said, *Orientalism once more*, Lecture delivered on the occasion of the awarding of the degree of Doctor Honoris Causa at the Academic Ceremony on the 50th Anniversary of the Institute of Social Studies, The Hague, The Netherlands, 21 May, 2003.

E. Said, *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, Vintage, London, 1997.

E. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979.

G. Salamé (a cura di), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard, Paris, 1994.

S. Salzani (a cura di), *Teologie politiche islamiche*, Marietti, Milano, 2006.

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Guanda, 1991.

E. Swenson, *Sayyid Qutb's Milestones. Everything You Always Wanted to Know About Sayyid Qutb's Milestones, But Couldn't Be Bothered to Find Out*, 2005.

M. Tesini, *Il dibattito sulla fine delle ideologie nell'orizzonte dell'umanità globalizzata*, in Atti del Convegno "Umanità globalizzata?" pubblicati nella "Rivista rosminiana di filosofia e di cultura", fasc. II-III, 2004, pp.227-248.

A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo, 1993.

A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio Editore, Palermo, 1992 (ed. orig. *The World and the West*, Oxford University Press, 1953).

G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun*, Jouvence, Roma, 2002.

A. R. Usul, *Democracy and Democratization in the Middle East: old Problem new Context*, in Turkish Review of Middle East Studies, no.15, 2004.

P. J. Vatikiotis, *Islam: Stati senza nazioni. Politica e coscienza religiosa: le ragioni di fondo dei conflitti nell'area musulmana*, EST, Milano, 1998 (ed. orig. *Islam and the State*, Routledge, 1987).

G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 2002.

G. Vercellin, *Jihad. L'islam e la guerra*, Giunti Editore, Firenze, 2001.

L. Vidino, *The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe*, in "Middle East Quarterly", Winter 2005.

S. Zubaida, *Islam. The People and the State. Political ideas and movements in the Middle East*, I.B. Tauris & Co. Ltd., New York, 2001, 1a ed. 1989.