
Il discorso politico dell'islamismo radicale. Tra modernità e post-modernità

The Political Discourse of Radical Islamism. Between Modernity and Postmodernity

Massimo Campanini



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/616>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 juin 2016

Paginazione: 65-77

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Massimo Campanini, « Il discorso politico dell'islamismo radicale. Tra modernità e post-modernità », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 6 | 2016, online dal 26 mai 2020, consultato il 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/616>

Il discorso politico dell'islamismo radicale. Tra modernità e post-modernità

Massimo Campanini*

Abstract

The Political Discourse of Radical Islamism. Between Modernity and Postmodernity

At the beginning of Islamic radicalism in the 1970s, the activists were looking for a new political language capable of interpreting a world dominated by the West and in rapid transformation. It was a search for identity, strongly marked by «modernity», which reacted against colonialism and the failures of decolonization. On the one hand, after centuries of submission, Islam went underwent a process of politicization —both in Sunni and Shiite worlds— claiming to struggle against the cultural and political dispossession of Muslim peoples; on the other hand, the reconstruction and re-organization of the state in Islamic terms was viewed as an alternative to Western imported models. It was an «Islamic alternative» illustrated by authoritative thinkers like the Islamic theologians of liberation. In the twenty-first century, terrorist organizations as al-Qā'ida and ISIS betrayed the spirit of the Islamic alternative resorting to blind violence and trying to divide the Muslim community. Al-Qā'ida and ISIS are post-modern phenomena and their growth has been recently helped by the failure of the so-called «Arab springs». The Arab springs actually disrupted the political order of many countries like Syria and Libya, while Iraq never recovered from the American invasion of 2003. However, Islamic political thought seems alive still and many efforts are displayed in order to update the classical concept of shūrā, or consultation, and elaborate the new concept of dawla madaniyya, civil state.

Keywords: Islamic radicalism. Political discourse. *Jihād*. Al-Qā'ida. ISIS.

Addirittura nel 1988, quando ancora il cosiddetto fondamentalismo o radicalismo islamico (o meglio forse: islam politico¹) era un oggetto semi-sconosciuto, il ricercatore francese François Burgat pubblicava un libro dal titolo *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*². Il libro veniva tradotto in italiano qualche anno

* Università di Trento, massimo.campanini@unitn.it.

¹ La questione terminologica non è irrilevante. Dal punto di vista accademico, i termini fondamentalismo e integralismo sono praticamente caduti in disuso relativamente all'Islam in quanto ambigui, avendo la loro origine nel mondo cristiano; il termine radicalismo non distingue adeguatamente tra le fenomenologie violente e quelle invece che mirano all'islamizzazione sociale dal basso. La locuzione «Islam politico» sembra la più accettabile poiché la rivendicazione dello stato islamico e la politicizzazione della religione sembrano un dato trasversale comune alla maggior parte delle correnti islamiste. Cfr. Guazzone, 2015.

² Burgat, 1988.

dopo, nel 1995, quando si erano già manifestate le fenomenologie violente dei Gruppi Islamici Armati (G.I.A.) algerini e delle *jamā'āt* egiziane, col titolo *Il fondamentalismo islamico. Algeria, Tunisia, Marocco, Libia*. Ora, a parte l'impropria resa di «Islamismo» con «fondamentalismo», l'editore italiano, «dimenticando» il sottotitolo «*La voix du Sud*», faceva un cattivo servizio al libro poiché non trasmetteva al lettore quello che era il senso profondo dell'interpretazione di Burgat dell'islamismo politico radicale. Secondo Burgat, infatti, il fenomeno doveva essere compreso nella cornice dialettica delle contraddizioni socio-economiche della modernità, del ritorno universale del religioso, ma soprattutto della colonizzazione/decolonizzazione. Nel quadro di un conflitto con l'Occidente, determinato dalla necessità da parte dei popoli musulmani di liberarsi dal giogo della subordinazione politica, economica ma anche se non soprattutto ideologica, «Il Sud cominci[ò] a sentire il bisogno di *parlare con un'altra voce*». Quest'*altra voce* era (ed è ancora per molti) l'Islam. Si è così prodotta «una rottura lessicale e sintattica con la terminologia politica occidentale». Da una parte, veniva proposta una nuova «ricetta islamica»; dall'altra, l'Occidente cominciava a rendersi conto di avere a che fare con «un mondo in cui [aveva] perduto il monopolio della parola»³. Questa insistenza sulla parola, sul discorso è significativa perché sottintende che i musulmani radicali fossero in cerca di una grammatica, di un linguaggio con cui ricostruire e dare senso a un mondo in profonda trasformazione.

Un punto di partenza da enfatizzare è che la ricerca dell'identità attraverso la proposizione di un nuovo linguaggio islamico nei decenni finali del Novecento è stata una reazione al colonialismo e ai fallimenti del processo di superamento del colonialismo, culminati con l'esperienza nasseriana in Egitto (1954-1970). La fase post-coloniale segnatamente nei paesi arabi e mediorientali comincia con l'affermazione dei nazionalismi dopo la prima guerra mondiale, ma è dopo la seconda guerra mondiale che il processo si accelera e che i paesi mediorientali acquisiscono la *vera* indipendenza. La transizione post-coloniale e il consolidamento dei nuovi stati indipendenti avvenne in misura largamente maggioritaria attraverso la presa del potere di élite militari (Egitto, Sudan, Algeria, Libia, Siria, Iraq, Yemen, senza considerare la Turchia e l'Iran, a loro volta formalmente sempre indipendenti ma entrate nella modernità grazie all'opera di capi militari, Atatürk e Reza Pahlavī rispettivamente). Queste élite militari erano «laiche» e si richiamavano ad ideologie altrettanto laiche, il panarabismo, il nazionalismo, il socialismo... il discorso islamico venne perciò marginalizzato, ed anzi il più delle volte duramente represso, nel quadro di sistemi tendenzialmente autoritari, per non dire dispotici⁴.

Il 1967 è stato la prima data spartiacque della storia contemporanea del Medio Oriente con ricadute decisive sullo sviluppo dell'islamismo politico radicale. Quell'anno, in giugno, si combatté la terza guerra arabo-israeliana, la cosiddetta «guerra dei sei giorni». Presumendo, a torto, che gli arabi stessero per aggredirlo, Israele scatenò una folgorante guerra preventiva che, appunto in meno di una settimana, condusse lo stato ebraico a occupare Gerusalemme Est e la Cisgiordania, il Sinai e le alture del Golan. La disastrosa sconfitta degli arabi e di Nasser

³ Burgat, 1995, le citazioni rispettivamente: 49, 9, 4.

⁴ Per il quadro storico mi permetto di rimandare a Campanini, 2014.

nei confronti di Israele trascinò gli stati arabi e la ideologia araba in un *predicament* che convinse moltissimi che le ideologie laiche importate dall'Occidente erano fallite e che si dovesse ritornare all'Islam. Le circostanze, aggravate dai decenni precedenti di persecuzione anti-islamista, resero persuasi che la forma di Islam da abbracciare fosse quella radicale mirante a combattere e abbattere i regimi empî e corrotti che avevano governato fuori dalla religione⁵.

Il 1979 è stato la seconda data spartiacque con nuove declinazioni dell'identità islamica. In esso infatti si sono concentrati tre avvenimenti cruciali: il trionfo della rivoluzione sciita di Khomeini in Iran, che ha avuto un significato di modello e di mobilitazione anche nel mondo sunnita, poiché dimostrava che una rivoluzione islamica non solo era possibile, ma poteva vincere; l'invasione sovietica dell'Afghanistan che ha coagulato contro i comunisti atei i gruppi jihadisti da cui più tardi emergerà Al-Qā'ida; l'assalto di un gruppo armato, imbevuto di idee apocalittiche e messianiche, alla sacra moschea *harām* di Mecca che, nonostante fosse stato schiacciato nel sangue, avrebbe suscitato l'emozione dei più tradizionalisti e più convincendoli che, ancora una volta, le legittime aspirazioni palinogenetiche dell'Islam erano state represses. Si tratta di tre avvenimenti dal significato opposto ma dalle conseguenze convergenti. Le aspettative messianiche del gruppo armato di Mecca furono certamente accresciute dalla vittoria khomeinista, mentre la lotta contro i sovietici in Afghanistan motivò le correnti jihadiste, dopo la sconfitta dell'URSS, a rivolgere le loro forze contro l'Occidente tutto, neo-colonialista e aggressore delle terre musulmane (percezione a sua volta più tardi confermata non solo dalla permanente occupazione israeliana della Palestina, ma poi dalla sanguinosa repressione russa dell'indipendentismo ceceno di impronta islamica o dal massacro dei musulmani bosniaci da parte dei serbi nel silenzio assordante dell'Occidente negli anni Novanta).

Tutto questo processo evidenziava forti elementi di modernità⁶, nel senso che, da una parte, emergeva il sogno di ricostituire lo stato islamico⁷ come alternativa ai fallimenti dello stato laico —capitalista o socialista non aveva importanza—, importato dall'Occidente attraverso la colonizzazione. Dall'altra, dopo secoli di quietismo, l'Islam si politicizzava, si organizzava in partiti e movimenti, impugnava le armi della propaganda, della predicazione e della lotta per difendersi e contrattaccare. L'esperimento politico di Khomeini, accusato allora da molti di essere un ritorno al «Medioevo», appare invece come il caso più probante della modernizzazione: rinnovava profondamente il pensiero politico sciita e sperimentava una forma del tutto inedita di repubblicanesimo islamico⁸.

L'islamismo politico radicale, dunque, rappresentò la ricerca di un'identità, in cui il «guardare al passato», quella che ho chiamato «utopia retrospettiva»⁹, im-

⁵ Cfr. già Ajami, 1981.

⁶ Il concetto di modernità è ovviamente plurale e complesso, ma recentemente Gudrun Kraemer (Kraemer, 2015: 170) ha affermato che, dal punto di vista degli arabi e dei musulmani, tuttora il «moderno» coincide con il modo di vivere e di pensare dell'Occidente, un po' essenzializzato e contrapposto ad altri modi di vivere e di pensare alternativi.

⁷ Già Laura Guazzone, 1995 sottolineava la modernità della rivendicazione dello stato islamico.

⁸ Abdolmohammadi, 2009.

⁹ Ho articolato questo concetto in molti luoghi: Campanini, 2014a, 2015 tra gli altri.

plicava il recupero della religione, dell'esempio del Profeta e dei suoi compagni, della tradizione, e in ultimo del califfato¹⁰. Qualche volta questa ricerca di identità si esprime in termini estremi di violenza e lotta armata, ma non è stata ridicibile esclusivamente alla violenza e alla lotta armata. Gli anni Novanta, quando è stata pubblicata l'edizione italiana del libro di Burgat, sono stati il decennio del più sanguinoso terrorismo islamista (prima dell'ISIS): i già ricordati Gruppi islamici armati algerini e le *jamā'āt* egiziane esprimevano una terrificante violenza ideologica e militare (surclassata peraltro da quella dell'ISIS). E tuttavia il discorso politico dell'islamismo elaborava la *Wasatiyya*, una corrente riformista che, non lontano dalle posizioni del *mainstream* della Fratellanza Musulmana, enfatizzava la priorità della cultura sulla politica, rigettava la violenza come strumento di trasformazione politica e cercava una «via di mezzo» (*wasat* da cui appunto *Wasatiyya*, termine coranico Q. 2:143, dove si dice che la comunità musulmana segue «una via di giusto mezzo»), tra gli opposti estremismi del conservatorismo chiuso a ogni evoluzione e dell'imposizione costringitiva dall'alto della religione¹¹.

Ho suggerito altrove¹² che, almeno per un certo periodo, si è profilata una «alternativa islamica» la cui caratteristica, come ha sostenuto per esempio Hasan Hanafi, filosofo egiziano tra i più prestigiosi intellettuali arabo-musulmani del Novecento, è stata quella di presentare l'Islam come *l'unico* sistema politico e ideologico che non si era arreso alla visione del mondo dominante imposta dall'Occidente.¹³ Per un certo numero di anni nel Ventesimo secolo, infatti, l'Islam politico è stato protagonista di un sollevamento potenzialmente rivoluzionario contro le egemonie consolidate della visione del mondo, dell'economia, dell'organizzazione sociale dell'Occidente. La connessione di Islam e rivoluzione è assai ben individuata da Muhammad 'Amāra, un pensatore rapportabile all'orizzonte teorico dei Fratelli Musulmani¹⁴:

L'Islam come rivoluzione (*thawra*), o meglio gli elementi che rappresentano la rivoluzione in quella costruzione intellettuale e materiale —in una parola culturale e civile— che chiamiamo «Islam», si manifestano sotto due aspetti:

(a) l'aspetto intellettuale che si rende esplicito nel testo fondativo, il glorioso Corano, e nella nobile *sunna* profetica, che è e non cessa di essere l'esegesi del glorioso Corano;

(b) l'aspetto fattuale concretizzato nei percorsi rivoluzionari per mezzo dei quali l'Islam, nel momento della sua comparsa, ha modificato la società *jabilita* [la società dell'ignoranza pagana preislamica] e traghettato l'uomo dall'arretratezza e dal ritardo a uno stadio nuovo di abbondanza e ricchezza, fatto di illuminazione, progresso, giustizia e libertà.

Da questi due aspetti, che sono collegati, anzi strettamente uniti, possiamo osservare come nell'Islam, in quanto cultura e civiltà, si sia data la più grande delle rivoluzioni della storia nel mondo arabo-musulmano, quella del Corano e

¹⁰ Si tratta, globalmente, di una prospettiva «salafita», anche se il salafismo contemporaneo ha assunto molte forme diversificate. Cfr. Meijer, 2009, e Campanini, 2015a.

¹¹ Cfr. Baker, 2003.

¹² Cfr. Campanini, 2012, cui rimando per approfondimenti e bibliografia.

¹³ Hanafi, 2007: 141.

¹⁴ 'Amāra, 2006: 24ss.

della *sunna*. Il glorioso Corano non si è limitato ad affrontare i problemi della rivoluzione sul piano linguistico, mettendo a disposizione una terminologia che nei suoi significati indicasse quale dovesse essere il mutamento della società e la sua trasformazione in un quadro di riferimento nuovo; anzi, il Corano ha sancito la rivoluzione come metodo antropologico (*uslūb insānī*) di modificazione dello status quo e di sviluppo della società.

Tutte le correnti intellettuali islamiche che si sono schierate per la rivoluzione sul piano ad un tempo speculativo e pratico e ne hanno stabilito la legittimità, si sono fondate sul principio coranico dell'imposizione alla *umma*, sulla base della reciproca solidarietà, dell'obbligo di ordinare il bene e proibire il male (*al-amr bi'l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*). Tale principio ha incoraggiato il passaggio dalla parola all'atto, servendosi della potenza (*quwa*) —quello che si definisce altrimenti la questione «della spada» (*sayf*)— per alcuni come progetto, ma per altri come obbligo. Le correnti intellettuali islamiche si sono basate sulle parole dell'Altissimo —sia lode a Lui!—: «E si formi da voi una Comunità di uomini che invitano al bene, ordinano il giusto e proibiscono l'ingiusto» (Q. 3: 104); «Voi siete la migliore Comunità mai nata tra gli uomini, ordinate il giusto e proibite l'ingiusto, e credete in Dio» (Q. 3: 110). L'ordinare il giusto si arresta al livello della guida e dell'invocazione, mentre il proibire l'ingiusto oltrepassa quel livello imponendo l'azione [...].

Rivoluzione significa emigrazione (*hijra*)¹⁵ da uno stato di sottomissione e di quietismo a uno stato di ribellione e di dinamismo. L'emigrazione non è fuga o diserzione; anzi, nell'Islam è un'azione positiva, uno strumento di (auto)correzione. Infatti, coloro che non emigrano dalle società perverse per poterle modificare, fanno torto a se stessi; che è il peccato più grande. Chi si comporta così non fa solo torto a se stesso come individuo, ma a tutta la Comunità, ai suoi negozi, ai valori cui Dio appella, ai moniti proposti dal suo Inviato. Ha detto Iddio —sia lode a Lui!—: «Coloro ai quali —mentre facevano torto a se stessi— diranno gli angeli: "Quale fu la condizione vostra?", risponderanno: "Fummo oppressi (*mustad'afin*)¹⁶ sulla Terra". Ribatteranno [gli angeli]: "Non era forse la terra di Dio vasta abbastanza perché emigraste?". L'asilo di costoro sarà la Geenna. Che tristo destino!» (Q. 4: 97). Il fatto di essere oppressi sulla Terra non li esime dalla doverosa responsabilità di modificare l'iniquità, poiché l'arrendevolezza è contraria alla volontà di Dio —sia lode a Lui!—; quella volontà cui il glorioso Corano dà forma in un versetto il cui significato sottende l'energia rivoluzionaria: «Noi vogliamo beneficiare coloro che furono oppressi sulla Terra. Ne faremo dei capi, ne faremo gli eredi della Terra» (Q. 28: 5). Dunque, è volontà di Dio che la direzione e l'imamato spettino agli oppressi, e che essi ereditino tutte le ricchezze, i saperi e le potenzialità che i territori da loro abitati contengono.

Naturalmente, la prospettiva di una rivoluzione islamica, realizzata peraltro in pratica in Iran da Khomeini nel 1979, ha suscitato inquietudini e paure, non solo perché alcuni movimenti islamisti hanno adottato l'opposizione violenta, ma soprattutto proprio perché veniva presentato un modello alternativo nel metodo e nel contenuto. Da una parte, l'Islam ambiva a proporsi come nuova organizza-

¹⁵ Il concetto di emigrazione è altamente significativo nell'islamismo politico radicale che interpreta come atto rivoluzionario l'Egira del Profeta da Mecca a Medina.

¹⁶ Il termine, anche questo altamente significativo nell'islamismo politico radicale, è stato utilizzato da pensatori sunniti come Sayyid Qutb (1906-1966) o sciiti come Khomeini per alludere a quei diseredati per cui è doveroso combattere al fine della liberazione. I riferimenti coranici sono Q. 4:95 e Q. 28.5.

zione politica sulla base della realizzazione e dell'applicazione della Legge divina, e dunque inaugurando un nuovo esperimento costituente. Dall'altra, il metodo scelto, il *jihād* (in sé genericamente «sforzo» sulla via di Dio, ma qui inteso in senso peculiarmente movimentista o al limite di lotta armata), rappresentava un potente strumento costituente, mobilitando l'azione di massa collettiva. I movimenti islamisti, insomma, sembravano soggetti politici che «costituivano» il movimento rivoluzionario all'interno del quadro della sovranità globale dominata dall'Occidente, a sua volta mirante a omogeneizzare e unificare il mondo (quello che con felice, ma nichilistica e perciò autoritaria e anti-democratica, espressione è stata chiamata «fine della storia»¹⁷).

Per far ciò, i movimenti islamisti radicali del Ventesimo secolo si sono posti in rotta di collisione col pensiero politico islamico classico. Essi hanno rifiutato il quietismo, hanno rifiutato l'accettazione passiva del potere in essere, religiosamente legittimato, pur se tirannico e oppressivo¹⁸; non hanno avuto timore di spezzare l'unità della comunità, quella concordia della *umma* dei credenti che ha rappresentato per secoli un mito e un'obbligazione politica¹⁹. Anzi, hanno rimesso in discussione l'unità della Comunità per ricostruirla su nuove basi. Gli stessi salafiti iper-conservatori sul piano delle scelte sociali hanno rivendicato la necessità di superare la cieca adesione alle autorità (*taqlīd*) in nome di uno «sforzo» (*ijtibād*) di ritorno alle fonti.

La questione del rapporto tra teologia islamica classica e islamismo radicale è stata studiata già da tempo²⁰. I movimenti radicali islamici contemporanei hanno cercato una legittimazione teorica nel pensiero dei grandi dottori medievali. Il più eminente di questi è Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (m. 1328), hanbalita, inflessibile fustigatore dei costumi corrotti, enunciatore di un modello islamico di stato in cui la Legge religiosa (*sharī'a*) si impone nell'esercizio dell'autorità²¹, teorizzatore dell'obbligatorietà del *jihād*, anche armato, nei confronti dei «miscredenti» e soprattutto dei «falsi musulmani»²². Questo del *jihād* sarebbe l'imperativo che, secondo i teorici islamisti radicali, i musulmani hanno «dimenticato», l'«obbligazione assente» (*farīda al-ghā'iba*) che deve essere riattivata per combattere contro i regimi oppressivi nemici di Dio²³. È quanto ha fatto il gruppo egiziano *al-Jihād*

¹⁷ Faccio ovviamente riferimento al celebre libro di Francis Fukuyama, 2007.

¹⁸ Sebbene il pensiero politico islamico classico preveda la possibilità di ribellarsi a un potere ingiusto (nel caso cioè in cui il governante non applichi la legge di Dio), il *mainstream*, tanto sunnita quanto sciita, consiglia il quietismo: ribellarsi a un potere tirannico, per esempio, rischierebbe di precipitare la società nel caos, di impedire la celebrazione dei matrimoni e l'applicazione della legge (così dice esplicitamente il celebre teologo al-Ghazālī, m. 1111), per cui sono meglio quarant'anni di tirannia che un giorno di disordini. Questo suggerisce quanto la svolta aggressiva dell'islamismo contemporaneo sia «moderna» nella concezione.

¹⁹ La compattezza e la coesione della *umma* sono un valore che implica inclusione e protezione per chi ne fa parte, ma anche esclusione ed emarginazione per chi si pone al di fuori. Così la corrente teologico-politica medievale dei Khārijiti considerava lecito, anzi obbligatorio, combattere fino all'ultimo sangue il peccatore, soprattutto il capo dello stato, che infrangeva le regole dell'Islam. Il radicalismo contemporaneo, soprattutto quello armato ha evidenti caratteri neo-khārijiti.

²⁰ Pionieristico è stato Sivan, 1985.

²¹ Ibn Taymiyya, 2000.

²² Su Ibn Taymiyya cfr. Rapoport e Shahab, 2015.

²³ Jansen, 1986.

che, proprio vincolandosi a questo obbligo, ha ucciso il presidente Sādāt nel 1981. E il pensiero di Ibn Taymiyya continua ad agire nell'estremismo musulmano ispirando una «teologia della fede» che spinge alla lotta e all'attivismo, all'opposizione frontale non solo all'Occidente ma anche ai musulmani quietisti e rinunciatari che abdicano alla politica²⁴.

Con la versione politica radicale, l'Islam si apriva dunque a un confronto presto trasformatosi in scontro con la modernità, mantenendo comunque una continuità: intendo dire che la reazione alla modernità mirava comunque a riappropriarsi della modernità. Le premesse però sono andate tradite. Non solo la svolta terrorista ha opacizzato la teologia della liberazione di pensatori come 'Alī Shari'atī (1933-1977) e Hasan Hanafī²⁵. Soprattutto, c'è stata una routinizzazione dell'alternativa, nel senso che i movimenti politici islamisti, in primo luogo i Fratelli Musulmani e la maggior parte delle organizzazioni da essi germinate, sono state incapaci di trasformare il loro ruolo contro-egemonico di contestazione dei regimi dittatoriali arabi, in ruolo egemonico di direzione delle masse (si veda più sotto la questione delle «primavere arabe»). D'altro canto, la teoria politica è rimasta generica, irretita nella ripetizione di vecchi concetti —eminente su tutti quello di *shūrā* o «consultazione»—, senza saperli declinare in modo adatto a governare la modernità.

Dai primi anni novanta del ventesimo secolo a oggi (fine del 2015) sono passati davvero molti anni, un'era geologica quasi, in termini di avvenimenti e di trasformazioni. Organizzazioni francamente terroriste come al-Qā'ida ma soprattutto l'ISIS hanno tradito e deviato lo spirito dell'alternativa islamica. Tali organizzazioni possono essere considerate post-moderne, sia per il prevalere di tensioni irrazionalistiche e violente, sia soprattutto per la netta discontinuità e frattura che intendono rappresentare rispetto alla realtà presente. La post-modernità ha visto il trionfo dell'irrazionalismo, della manipolazione e falsificazione del reale; essa rappresenta dunque il fallimento dell'Occidente. Ma la post-modernità, se incarnata in organizzazioni terroristiche come al-Qā'ida e l'ISIS, ha segnato il fallimento dell'alternativa islamica. Alla luce di tutto ciò, al-Qā'ida e l'ISIS non sono i «degni» eredi dell'islamismo politico radicale degli anni settanta-novanta, ma lo hanno deformato, ulteriormente estremizzandolo²⁶. Il loro linguaggio non è più una «grammatica di senso», come prefigurata da Burgat, poiché il «senso» è stato del tutto smarrito²⁷.

I testi dei teorici di al-Qā'ida dimostrano questa involuzione concettuale. Basterà soffermarsi brevemente su quelli del palestinese 'Abdallāh 'Azzām, assassinato misteriosamente in Afghanistan nel 1989 dopo aver organizzato la guerra contro i sovietici, che è stato probabilmente il vero «pensatore» alle radici di al-Qā'ida, colui che ha gettato le fondamenta teologiche del jihadismo terrorista tutto. Ebbene, 'Azzām ha formulato due principi radicali che si allontanano

²⁴ Cfr. Lav, 2012.

²⁵ Cfr. Campanini, 2015.

²⁶ Cfr. anche Campanini, 2015b.

²⁷ E' significativo il fatto che il libro dedicato da Burgat ad al-Qā'ida (Burgat, 2010) è assai meno lucido e incisivo dei precedenti.

sensibilmente anche da quelli di un Qutb: l'imposizione della religione dall'alto, volenti o nolenti, ai «miscredenti», siano essi i non-musulmani o i (presunti) falsi musulmani, con la violenza se non si convertono spontaneamente; la liceità di uccidere a prescindere da qualsiasi vincolo legale. Citiamo ad esempio:

Nell'Islam il combattimento è legittimo per diffondere la parola di Dio, salvare l'umanità dall'empietà, passare dalle tenebre di questo mondo alla luce in questo mondo e poi nell'aldilà. È per questo che, in questa santa religione, il combattimento è stato stabilito per superare ostacoli politici, economici e sociali davanti alla chiamata della fede musulmana. Possiamo anche dire che la funzione del *jibād*, il combattimento, è di abbattere le barriere che impediscono a questa religione di espandersi su tutta la superficie del mondo. Quando le persone accettano questa religione, nessuno ha bisogno di sfoderare la sciabola né di spargere sangue, né di distruggere insediamenti né di sprecare denaro, poiché questa religione è venuta per riformare, costruire e riunire, non per distruggere. L'omicidio e il combattimento sono una necessità imposta ai musulmani perché devono portare il vessillo dell'Unicità di Dio e hanno ricevuto l'ordine di estenderlo ad ogni collina ed in ogni pianura. E se non possiamo farla pervenire alle genti senza combattere i sistemi politici e i poteri in carica, noi combattiamo questi ultimi perché costituiscono un impedimento sulla via che porta alle genti²⁸.

Si tratta evidentemente di una strumentalizzazione della religione che piega ai propri fini lo stesso testo coranico e le tradizioni del Profeta e dei Compagni. Si potrebbe addirittura presumere che il jihadismo terrorista contemporaneo prefiguri un nuovo orientamento religioso che, pur prendendo le mosse dall'Islam, se ne allontana radicalizzandone gli aspetti più estremi²⁹. Al-Qā'ida e l'ISIS, in ogni caso, si sono mossi in un quadro post-coloniale in cui, pur mantenendosi la percezione del mondo e dei popoli islamici aggrediti dall'Occidente e da Israele, ci si doveva confrontare con un quadro geopolitico profondamente mutato.

Innanzitutto, la spinta propulsiva della rivoluzione iraniana si era esaurita. L'esportazione del modello rivoluzionario del khomeinismo si è rivelata impossibile, e, nonostante Mahmūd Ahmadīnejād (presidente della repubblica dal 2005 al 2013) abbia perseguito una roboante politica di aggressività verbale, il regime ha mostrato tutte le sue crepe e contraddizioni³⁰ e la sua strategia, soprattutto dopo l'invasione americana dell'Iraq nel 2003 e le «primavere arabe», è stata di sopravvivenza e al più di consolidamento nel precario scacchiere del Golfo. La dirigenza iraniana ha poi in più occasioni evidenziato notevole pragmaticità e nella sostanza ha abbandonato il sogno dell'esportazione del khomeinismo, sebbene il paese abbia tutte le potenzialità per svolgere un ruolo regionale fondamentale³¹.

D'altro canto, l'Arabia Saudita ha perseguito una politica ambigua e avventuristica. L'Arabia Saudita, infatti, nella prospettiva di esercitare un'egemonia conservatrice o anzi decisamente reazionaria sul mondo sunnita, nel Golfo in

²⁸ 'Azzām, 2006: 149.

²⁹ Devo questa intuizione a un suggerimento di Claudio Lo Jacono, presidente dell'Istituto per l'Oriente di Roma che ringrazio.

³⁰ Cfr. Redaelli, 2011.

³¹ Cfr. per tutto quanto detto Cama e Abdolmohammadi, 2015.

primo luogo ma in proiezione su scala globale e non solo mediorientale, non si è peritata di finanziare gruppi integralisti e violenti (dai Talebani in Afghanistan ad *al-Nusra* nella guerra civile siriana, allo stesso ISIS, almeno all'inizio, pare). Questa doppiezza (un volto sorridente verso l'Occidente e una mano generosa verso l'estremismo anti-occidentale) ha profondamente destabilizzato la regione, rappresentando un elemento di grave turbativa. C'è davvero da chiedersi se sia stato saggio da parte delle diplomazie occidentali relegare in un angolo l'Iran a favore dell'ambiguo alleato saudita, dipinto ironicamente come «moderato». Il nuovo re Salmān, asceso al trono nel 2015, sembra più aperto dei suoi predecessori, ma è presto dire se cambierà davvero rotta. In ogni caso l'Arabia Saudita difficilmente abdiccherà dal suo progetto di leader del mondo sunnita intero, non solo nella regione del Golfo ora minacciata dall'ISIS.

Naturalmente, la madre di tutti i disastri è stata la sciagurata e irrazionale politica degli USA, soprattutto nei lunghi anni della presidenza di George W. Bush junior. Il neocolonialismo, celato dietro il pretestuoso obiettivo di esportazione della democrazia, ha fortemente contribuito alla destabilizzazione dello scacchiere. Il crollo del regime iracheno nel 2003, lungi dall'avviare la regione verso la «libertà», ha disgregato il paese dei due fiumi, attizzando il conflitto interetnico arabi-curdi e interconfessionale sunniti-sciiti, e preparando il brodo di coltura in cui sono proliferati i gruppi più estremisti, dal terrorismo qaidista sunnita alle fazioni armate sciite. Si ricordi che il sedicente califfo dell'ISIS al-Baghḍādī è un ex-soldato dell'esercito iracheno poi confluito nel gruppo jihadista sunnita di al-Zarqāwī. L'amministrazione Obama non è riuscita a apportare correzioni significative all'avventuristica rotta di Bush, e il cauto avvicinamento all'Iran del 2015 potrebbe restare senza effetti pratici se nel 2016 tornasse alla Casa Bianca un presidente repubblicano.

In questo quadro geo-strategico, al-Qā'ida, anzi le organizzazioni da essa germinate (da «al-Qā'ida per il Maghreb Islamico (Aqmi)» a «al-Qā'ida nella penisola arabica»³² eccetera) e l'ISIS hanno cercato di approfittare della destabilizzazione mediorientale. La loro azione si è sviluppata in una contingenza storica molto particolare: quella delle cosiddette «primavere arabe»³³. Le «primavere arabe» sono iniziate tra le più grandi speranze di rinnovamento democratico della zona MENA (Middle East North Africa), ma ormai credo si possa dire che siano fallite. In Egitto, sono tornati al potere i militari con un colpo di stato (3 luglio 2013) che ha defenestrato il presidente civile legittimamente eletto. In Siria, in Libia e in Yemen sono scoppiate incontrollate (e incontrollabili?) guerre

³² Al-Qā'ida non è più un'organizzazione centralizzata, se mai lo è stata. L'uccisione di Bin Laden ha avuto un forte impatto mediatico, ma un impatto politico pressoché nullo.

³³ La bibliografia sulle «primavere arabe», nonostante gli avvenimenti siano recentissimi, è amplissima. Non è sempre facile discernere i contributi veramente scientifici e seri nella massa delle pubblicazioni. Cfr. la bibliografia di Bunton, 2015. Un recente volume è Gerges, 2014. In italiano le tempestive sillogi a cura di K. Mezran, S. Colombo e S. van Genungten, 2011; di F. M. Corrao, 2011 e di M. Mercuri e S. Torelli, 2012 risultano oggi, retrospettivamente, già datate, non foss'altro perché ancora leggevano le rivolte in termini «progressisti». Nel volume da me curato solo un anno dopo (Campanini, 2013) già emergeva la consapevolezza del fatto che le «primavere» avevano imboccato una strada contraddittoria per non dire involutiva. Credo che oggi si possa francamente asserire che le rivolte sono fallite negli obiettivi di democratizzazione e di trasformazione politica.

intestinali e questi tre stati appaiono oggi disgregati, come l'Iraq. Solo la Tunisia sembra aver imboccato una transizione democratica, ma anche in questo paese il panorama non è ancora consolidato nonostante l'approvazione definitiva della Costituzione e la formazione di un nuovo parlamento pluralista. I partiti e le organizzazioni islamiste hanno avuto un ruolo centrale nelle «primavere arabe», ma questi movimenti islamisti sono stati probabilmente meno alternativi al potere *en place* di quanto potesse sembrare³⁴. Nel marasma susseguito al fallimento delle primavere arabe, al-Qā'ida e l'ISIS hanno trovato fertile terreno dove alimentarsi, se non dove attecchire.

Molti punti oscuri non sono stati ancora acclarati. Le «primavere» sono state davvero quel moto democratico di popolo che ha cercato di aprire nuove strade di libertà per i paesi arabi? O sono state, almeno in parte, etero-dirette e/o poi piegate o strumentalizzate a fini egemonici eteronomi³⁵? Solo il tempo potrà dirlo davvero e non è detto neppure che si arriverà a una risposta esaustiva.

Riguardo all'ISIS non è possibile per ora determinare con certezza e scientificamente le sue origini poiché mancano documenti davvero probanti su cui effettuare ricerca storica³⁶. La sua comparsa, pressoché improvvisa, è il risultato del convergere di molti fattori che non posso che elencare in ordine sparso: 1) la disgregazione politica dell'Iraq e della Siria, che ha fornito il terreno favorevole alla penetrazione di gruppi armati di ogni genere; 2) la trasformazione (le cui fasi sono però oscure) dell'ex-gruppo qaidista terrorista di Abū Mus'ab al-Zarqawī —responsabile del più feroce conflitto interno dopo l'invasione americana dell'Iraq nel 2003— in gruppo autonomo (si è detto che il «califfo» Abū Bakr al-Baghdādī è un ex-adepto di Zarqawī) che evidentemente ha ricevuto armi e denaro in quantità da fonti tuttora non individuabili con certezza, ma certamente operanti (auto-finanziamento? Servizi segreti? Potenze esterne alla regione?); 3) il riciclarsi in unità combattenti di schegge e cellule dell'ex esercito iracheno e del dissolto partito Ba'ṯh; 4) l'indubbio coinvolgimento di attori esterni, per ora anch'essi non identificabili con sicurezza, interessati evidentemente alla destabilizzazione dell'area e forse a un progetto più ampio di scala mondiale di cui l'ISIS potrebbe essere solo uno strumento momentaneo (una prova di ciò

³⁴ Cfr. per esempio, riguardo l'Egitto, Gervasio e Teti in Campanini, 2013, e la bibliografia ivi citata; e già nella stessa ottica Vannetzel, 2007.

³⁵ Riguardo soprattutto la Libia, in cui la NATO si è distinta per interventismo e in cui hanno certamente operato i servizi segreti francesi. Cfr. i molti articoli di Karim Mezran (Rafiq Hariri Center, Washington) a partire già dal maggio 2011 per esempio in www.altrestorie.org/news.php?default/extend.843 e poi molte volte su «Limes» e ancora Mezran, 2012, eccetera; e Paolo Sensini, 2012. Ma anche in Siria, dove la rivolta è stata probabilmente sì agli inizi spontanea, mentre in seguito l'intrusione di organizzazioni qaidiste come *Jabhat al-Nusra* è stata certamente pilotata dall'esterno (dall'Arabia Saudita? Tra i molti che lo hanno suggerito, per esempio l'analista americano Burgess, 2015). Per quanto riguarda l'Egitto, un'analisi spassionata del percorso della rivolta, dal gennaio 2011 al luglio 2013 col colpo di stato militare che ha azzerato i Fratelli Musulmani, induce a credere che, dietro l'apparenza di un moto rivoluzionario, l'esercito abbia sempre controllato se non pilotato lo svolgersi degli avvenimenti.

³⁶ In circolazione esistono moltissimi pamphlet più o meno bene informati, la cui bibliografia si basa pressoché esclusivamente su sitografie internet, di per sé poco affidabili. In italiano un testo pionieristico è stato Napoleoni, 2014, ma ora vi sono Plebani, 2016 e Giannuli, 2016. Si veda anche Gerges, 2016.

potrebbe essere l'alta sofisticazione dei mezzi militari e di comunicazione di cui l'ISIS dispone e che certo non possono essere maturati nelle galere irachene dove languiva al-Baghdādī fino al 2013). Quanto all'ideologia, si è accostato l'ISIS al wahhabismo, ideologia portante dell'Arabia Saudita e di molti gruppi radicali, politicizzati o meno, ma il wahhabismo non si incentra in modo distintivo e preciso sull'idea di califfato universale³⁷, pur essendo fortemente puritano ed anti-sciita come si presenta l'ISIS. La questione del radicamento territoriale è poi indubbiamente dirimente rispetto, per esempio, ad al-Qā'ida che era transnazionale e proiettata verso il «nemico lontano». Aggiungerei infine che l'ISIS non può in nessun modo essere considerato un califfato nel senso classico del termine per almeno tre ragioni: 1) perché il califfo deve essere qurayshita, cioè discendere dalla tribù del Profeta, ed essere dotto in scienze religiose, cosa che palesemente al-Baghdādī non è sebbene lo millanti; 2) perché il califfo deve essere eletto col consenso popolare secondo una precisa procedura che nel caso specifico non è stata rispettata; 3) più importante perché nell'Islam il califfato è il simbolo dell'unità e della compattezza comunitaria, mentre l'ISIS alimenta la *fitna*, cioè il conflitto settario e l'inimicizia interna tra i musulmani.

Alcuni osservatori hanno sostenuto che l'ISIS agisca «in franchising»: vi sarebbero cioè gruppi che adottano la sua sigla e la sua bandiera, insomma il suo *trademark*, ma agiscono dove si trovano in piena autonomia. Non essendo un esperto di sicurezza (e non capendo ancora che cos'è davvero l'ISIS) non so dire se ciò corrisponda a verità. Personalmente —ma non è possibile per ora sostanziare queste affermazioni con prove documentarie— ritengo che l'attentato al giornale satirico «Charlie Hebdo» a Parigi fosse opera di «cani sciolti» che hanno deciso in autonomia di fare un gesto eclatante, mentre gli attentati del 13 novembre 2015 sempre a Parigi sono stati evidentemente programmati con cura. Che poi il programmatore sia stato il «califfo» dipende anche da una risposta certa al quesito, non ancora risolto, da dove davvero provenga l'ISIS. L'ISIS dimostra di possedere una sofisticazione militare, mediatica e organizzativa che presume l'esistenza, dietro un personaggio rozzo e improbabile come al-Baghdādī, di una centrale operativa assai efficiente i cui fini, almeno per me, non sono ancora chiari e sono certamente di lungo periodo.

In conclusione, per tornare a una prospettiva di teoria politica, credo sia in corso nell'Islam maggioritario, nonostante le derive terroristiche di un'infima minoranza, un tentativo articolato di costruzione o ricostruzione del pensiero politico islamico nel tentativo di rispondere a sfide come quella della democrazia e della (ri)teorizzazione dello stato islamico³⁸. Questo tentativo ha condotto a una riflessione soprattutto sul concetto classico di *shūrā*, ovvero «consultazione», considerato alla base della «democrazia islamica», e alla elaborazione del concetto di *dawla madaniyya*, ovvero di «stato civile», secondo il quale lo stato islamico è uno stato di diritto basato sull'imperio della Legge (ovviamente la *sharī'a*, che rimane di origine divina). Si tratta di concetti importanti in grado di garantire la rappresentanza popolare presso gli organi di governo, il dissenso

³⁷ Cfr. DeLong Bas, 2010.

³⁸ Si veda l'importante libro di Belkeziz, 2009.

e l'implementazione dei diritti. Tuttavia, credo ciò non sia ancora sufficiente. Da una parte, infatti, il pensiero politico islamico *wasat* («mediano») dovrà fare i conti con l'estremismo jihadista tuttora in espansione³⁹. D'altra parte, non è ancora chiaro come principi quali la *shūrā* siano *fattivamente* applicabili a una governance moderna. Si tratta insomma di (ri)definire i paradigmi fondamentali del pensiero politico islamico e a questo non sarà sufficiente, a mio avviso, una rilettura della *shūrā*. Sarà necessario piuttosto operare un'ermeneutica del Corano e della *sunna* che svincoli il più possibile la categorizzazione politica dal fondamento scritturale, pur conservando, su base scritturale, l'ispirazione etica dell'agire politico.

Bibliografia

- Abdolmohammadi, P. (2009). *La repubblica islamica dell'Iran. Il pensiero politico dell'ayatollah Khomeini*, Genova, De Ferrari.
- Ajami, F. (1981). *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 'Azzām, 'A. (2006). *Costumi e giurisprudenza del jihād*, in *Al-Qaeda. I Testi*, presentati da G. Kepel, Roma-Bari, Laterza.
- 'Amāra, M. (2006). *Al-Islam wa al-thawra (L'Islam e la rivoluzione)*. Cairo, Dār al-Shurūq.
- Baker, R. (2003). *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge (Mass.). Harvard University Press.
- Belkeziz, A. (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought*, London, I.B. Tauris.
- Bunton, M. (2015). *Arab Spring*, in *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, New York, Oxford University Press.
- Burgat, F. (1988). *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala.
- (1995). *Il fondamentalismo islamico. Algeria, Tunisia, Marocco, Libia*, Torino, SEI.
- (2010). *L'Islamisme à l'heure de al-Qa'ida*, Paris, La Découverte.
- Burgess, J. (2015). *Saudi terrorism list raises question about Islamic Front*, <http://www.al-monitor.com/pulse/security/2014/03/saudi-terrorism-list-syria-spark-new-conflicts.html>.
- Cama, G., e Abdolmohammadi, P. (2015). *L'Iran contemporaneo*, Milano, Mondadori.
- Campanini, M. (2012). *L'alternativa islamica. Aperture e chiusure del radicalismo*, Milano, Bruno Mondadori.
- (ed.) (2013). *Le rivolte arabe e l'Islam. La transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino.
- (2014). *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.
- (2014a). *Oltre la democrazia. Temi e problemi del pensiero politico islamico*, Milano, Mimesis.
- (2015). *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino.
- (2015a). *Salafismo e islamismo nel pensiero politico islamico contemporaneo*, in Guazzone, 2015, 35-63.
- (2015b). *L'islamismo jihadista da al-Qaeda all'IS*, <http://www.ispionline.it/it/publicazione/lislamismo-jihadista-da-al-qaeda-allis-14188>.
- Corrao, F. M. (ed.) (2011). *Le rivolte arabe. La transizione mediterranea*, Milano, Mondadori.
- DeLong Bas, N. (2010). *Wahhabi Islam, from Revival and Reform to Global Jihad*, Riyadh, International Islamic Publication House.

³⁹ Si veda il recentissimo volume a cura di L. Guazzone, 2015.

- Fukuyama, F. (2007). *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli.
- Gerges, F. (ed.) (2014). *The New Middle East: Protest and Revolution in the Arab World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2016). *The History of Isis*, Princeton, Princeton University Press.
- Gervasio, G., e Teti, A. (2013). *I Fratelli Musulmani e la rivoluzione di gennaio: tra tentazione egemonica e neoautoritarismo*, in Campanini, 2013: 147-170.
- Giannuli, A. (2016). *Guerra all'ISIS*. Ponte alle Grazie, Firenze.
- Guazzone, L. (ed.) (1995). *Il dilemma dell'Islam. Politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo*, Milano, Franco Angeli.
- (2015). *L'islamismo arabo: un'introduzione critica*, in Id. 2015a, 3-33.
- (ed.) (2015a). *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano, Mondadori.
- Hanafi, H. (2007). *Cultures and Civilizations. Conflict or Dialogue?*, Cairo, Dār al-Kitāb li'l-Nashr.
- Ibn Taymiyya (2000). *Al-Siyāsa al-shar'īyya fī islāb al-ra'ī wa'l-ra'īyya (La politica secondo la Legge religiosa per la riforma del governante e dei governati)*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. Trad. di H. Laoust (1948). *Le Traité de Droit Public d'Ibn Taymiyya*, Beirut, Institut Français de Damas. Trad. It. Di G. M. Piccinelli (2001). *Il buon governo dell'Islam (Siyāsa Shar'īyya)*. Bologna, Centro Interdipartimentale di Scienze dell'Islam «Re Abdulaziz» dell'Università di Bologna.
- Jansen, J. (1986). *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and the Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, Macmillan.
- Kraemer, G. (2015). *Pluralism and Tolerance*, in G. Bowering (ed.). *Islamic Political Thought. An Introduction*, Princeton- Oxford, Princeton University Press.
- Lav, D. (2012). *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Meijer, R. (ed.) (2009). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, New York, Columbia University Press.
- Mercuri, M., e Torelli, S. (ed.) (2012). *La primavera araba*, Milano, Vita e Pensiero.
- Mezran, K. (2012). *La rivolta*, in Id. e A. Varvelli (ed.). *Libia. Fine o rinascita di una nazione?*, Roma, Donzelli, 157-176.
- Mezran, K., Colombo, S., e van Genungten, S. (ed.) (2011). *L'Africa mediterranea. Storia e futuro*, Donzelli, Roma.
- Napoleoni, L. (2014). *L'ISIS. Lo stato del terrore*, Milano, Feltrinelli.
- Plebani, A. (ed.) (2016). *Jihad e Terrorismo: da al-Qa'ida all'ISIS*, ISPI e Mondadori, Milano.
- Rapoport, Y., e Shahab, A. (ed.) (2015). *Ibn Taymiyya and his Times*, Karachi, Oxford University Press.
- Redaelli, R. (2011). *L'Iran contemporaneo*, Roma, Carocci.
- Sensini, P. (2012). *Libia 2011*, Milano, Jaca Book.
- Sivan, E. (1985). *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven-London, Yale University Press.
- Vannetzel, M. (2007). «*Is nous ont déjà essayés!*» *Clientélisme et mobilization électorale frériste en Egypte*, in «Politique Africaine», 108, 47-66.