

TEOLOGIA E TERRITORIO NEL RADICALISMO ISLAMICO

di Renzo GUOLO

L'interpretazione estremista del Corano sembra prevalere in molti paesi arabi. Essa non prevede l'esistenza di altri mondi oltre al musulmano. Ebrei e cristiani sono responsabili del degrado morale che contamina anche l'universo della Mezzaluna.

Il peso sempre maggiore che i paesi musulmani hanno assunto nel contesto internazionale, derivante sia dal controllo di parte delle risorse strategiche planetarie sia dalla dinamica di crescita demografica con la conseguente politicizzazione dei diversi aspetti legati al ciclo migratorio, conferisce al fattore Islam una dimensione di variabile strategica determinante per qualsiasi ipotesi di stabilità mondiale.

Ma la rinascita islamica porta con sé anche il vento caldo del radicalismo, che soffia con forza sulla sponda sud del Mediterraneo. Esso scuote violentemente non solo le fragili strutture politiche dei paesi arabi rivieraschi, ma anche gli instabili equilibri dell'intera area che, come altri luoghi-chiave dei nuovi sistemi regionali in formazione, ha mutato recentemente il suo equilibrio geopolitico.

L'antica «iconografia regionale», l'insieme delle rappresentazioni delle differenti concezioni del mondo derivanti dalle diverse religioni, tradizioni e storie delle popolazioni dei paesi del bacino, riprende il sopravvento dopo la lunga neutralizzazione subita nell'epoca bipolare. Nell'enorme ridislocazione dello spazio che segue la crisi dell'ordine mondiale del secondo dopoguerra sembra così riemergere con forza la storica divisione tra Islam e Occidente, che il condominio planetario delle due superpotenze aveva occultato ma non cancellato.

Egitto, Algeria, Libano, Palestina ricordano che le guerre civili che attraversano quei paesi sono anche forma moderna di un antico conflitto che ha come posta l'immagine del mondo e la sua organizzazione spaziale.

Elemento politico quasi marginale nella dura «età del ferro» del bipolarismo, il radicalismo islamico si staglia oggi di fronte all'Occidente come un antagonista irriducibile. Esso non vuole, e non può, essere solo un fattore politico locale o regionale: ad impedirlo c'è il suo universalismo religioso costitutivo. L'islamismo esprime piuttosto una rappresentazione spaziale e geopolitica globale di tipo monopolare; laddove il soggetto del monopolismo non è il sistema-mondo Occidente, ma l'Islam stesso.

La scena globale, già caratterizzata dal declino della centralità degli Stati e dalla crisi del diritto internazionale come strumento di regolazione dei conflitti, viene nuovamente scossa dall'irrompere di un soggetto portatore di un'ideologia sovranazionale, caratterizzata da principi quali deterritorializzazione, esclusività e da altre istanze non negoziabili.

LA GUERRA NEL NOME DI DIO

Il radicalismo islamico è un movimento politico-religioso che fa della «militanza per fede» il tratto fondamentale della propria esperienza. L'islam è vissuto come un combattimento non solo morale e spirituale, ma militare e missionario; o meglio militare proprio perché missionario. Per i radicali è la stessa natura della religione che impone al movimento islamico l'assoluta necessità del combattimento armato, jihad bi l-sayf.

Sayyid Qutb, il teorico egiziano autore dei testi-icona dell'ala radicale del movimento islamico, sosteneva che l'islam è una religione tesa a distruggere quelle forze politiche e

materiali che si frappongono tra essa e gli uomini. Teologicamente il jihad, il combattimento per la fede, esprime l'estensione e i limiti della violenza permessa. Ma nel militantismo islamico diviene anche pratica strategica.

L'interpretazione tradizionale, minimalista e difensiva, del jihad come difesa armata della comunità musulmana da attacchi esterni lascia il posto a una visione, massimalista e offensiva, di combattimento per la liberazione del mondo dal Male. Lungo una linea dottrina che va da Ibn Taymiyya, teologo riformatore sunnita del XIII secolo che pone il jihad sullo stesso piano dei cinque obblighi dell'Islam, a Sayyid Qutb con la sua elaborazione del concetto di takfir attivo, l'anatema contro l'infedele capace di produrre mobilitazione rivoluzionaria, i gruppi radicali interpretano il jihad come atto doveroso, fardayn, e quindi l'obbligo personale del credente.

Il gruppo egiziano di al-Jihad, ispirato dal suo ideologo Salam Faraj, giungerà a teorizzare il combattimento per la fede, reinterpretato alla luce dei concetti qutbiani di guerra, qital, e di pratica dello scontro armato selettivo, qatl, come «l'imperativo occulto della Legge». Un obbligo di fede che solo l'interpretazione quietista degli ulama, i dottori della legge dell'Islam «ufficiale», avrebbe sottratto alla comunità dei credenti.

Tale interpretazione trova esito devastante nell'ottobre 1981, quando un gruppo di fuoco dell'organizzazione uccide Sadat, il «nuovo faraone», reo di aver stipulato un accordo di pace con Israele e rotto l'alleanza con i movimenti islamici.

LA RIFONDAZIONE DELLO SPAZIO ISLAMICO

Uno degli elementi fondanti della strategia islamica è l'obiettivo della ricomposizione della umma, la comunità dei credenti islamici, sotto un'unica guida.

Nell'ideologia totale radicale l'omogeneizzazione dello spazio è elemento indispensabile alla realizzazione della «missione per Dio». Per gli islamici la umma, seppure storicamente divisa, differenziata dall'influsso delle tradizioni locali, arbitrariamente frantumata dalle eredità dell'età coloniale, ha mantenuto una sua inestinguibile tensione all'unità, tawhid. Essa resta nello spazio e nel tempo, secondo un'espressione coranica continuamente citata, «la migliore nazione mai suscitata fra gli uomini».

Il progetto di ricomposizione della «comunità dei credenti» implica un principio di estrema rilevanza: l'abbattimento della territorialità del politico. La lotta contro gli Stati-nazione che dividono il mondo musulmano diviene obbligo fondamentale della «rivoluzione islamica».

In questo processo l'islamismo si riappropria, reinterpretandola e rielaborandola in funzione dei propri obiettivi strategici, della stessa tematica nazionalista. L'islamizzazione della nazione, con la sostituzione dell'Islam-cultura dei gruppi dirigenti «nazionalisti e modernizzanti» con l'Islam-ideologia della comunità in divenire, soddisfa sia la necessità della lotta contro la nuova asabiya, i legami di gruppo di clan e tribù affermatasi come relazioni di solidarietà tradizionali dentro a uno spazio moderno quale quello statale, sia la necessaria relativizzazione dello spazio in vista della futura espansione della «nazione di Dio».

L'insieme delle nazioni islamizzate prefigura una prima rappresentazione della possibile estensione territoriale della umma.

IL NUOVO BIPOLARISMO

Nello stretto legame che si stabilisce tra «ummismo» e «combattimento per Dio» gli islamici fanno propria, sino alla sua estrema «radicalità», l'essenza del Politico: la divisione amico-nemico.

L'opposizione al Nemico si costituisce in nome di una genealogia della fede che contrappone nettamente due soli partiti: quello della fede e quello dell'errore. Nel nuovo

bipolarismo geospirituale teorizzato dall'Islam radicale il «partito di Dio» e il «partito di Satana» sono i soli raggruppamenti autentici della storia.

La teodicea islamica, nel suo quadro di riferimento «onto-teologico», si pone come linea di ostilità assoluta verso i membri del «partito di Satana», composto da tutti i nemici dell'Islam: cristiani, ebrei, «pagani», «falsi musulmani». Tale ostilità si realizza nella teorizzazione del concetto di «doppia guerra»: guerra civile interna e guerra esterna contro le potenze del Male.

La riflessione ideologica di Qutb abbatte la divisione geografica classica tra spazio islamico e spazio giudaico-cristiano, tra la Dar al-Islam, Casa dell'Islam, e la Dar al-harb, Casa della guerra, espressione con cui i musulmani indicano tradizionalmente ciò che si trova fuori dei propri confini e, in particolar modo, l'Occidente.

Qutb sostituisce a questa dicotomia geografica, ma che sembra fissare staticamente e definitivamente attraverso la metafisica del nome il potere dell'Altro, quella politica, sociologica e di fede tra Islam e jahiliya, la «barbarie preislamica» che avvolge il mondo contemporaneo nel «materialismo ateo e pagano» della cultura occidentale.

La nuova coppia di opposti, espressa da un linguaggio che, in quanto volontà di potenza, non sfugge al problema della violenza «qui ed ora» e al «poter essere» della realtà. Essa permette al radicalismo di teorizzare la prosecuzione della lotta tra i due «grandi spazi», quello islamico e quello occidentale, anche all'interno del territorio musulmano dove l'Occidente, attraverso l'esperienza della Modernità, si è «tragicamente» imposto. Le società musulmane, in quanto progressivamente secolarizzate, sono considerate in quest'ottica «Occidente interno»; lo scontro con i governanti «empi» e la lotta per la conquista del potere si manifestano allora come forma moderna della nuova guerra civile mondiale contro i «falsi signori del mondo».

Nell'ipotesi radicale l'annientamento del nemico interno permette lo sviluppo della seconda fase della rivoluzione: quella dell'espansione dell'Islam. Il messianismo islamico rifiuta l'idea di un potere specificamente territorializzato in quanto essa costringerebbe l'Islam dentro a uno spazio geopolitico limitato per un'ideologia a vocazione universale. La stessa definizione coranica di umma wasat-in, nazione di mezzo o di centro, indica la vocazione della comunità ad essere «centro» è confermato dallo spazio di insediamento geografico originario e dall'espansione della comunità nella fascia mediana del pianeta, luogo di congiunzione tra Nord e Sud, tra Oriente e Occidente, non per questo l'Islam è fattore di tipo locale o regionale. Il suo spazio è quello dove vi sia anche un solo musulmano.

TEOLOGIA E POLITICA

La dimensione religiosa e sacrale dello spazio che deriva da una simile visione del mondo si differenzia profondamente da quella laica e «realistica» adottata nelle relazioni internazionali.

Quella religiosa non concepisce l'omogeneità fisica di uno spazio delimitabile da confini, bensì ne avverte solo la natura qualitativa e differenziata, costitutivamente divisa tra sacro e profano. Per gli islamici questa divisione consente l'orientamento nel caos del mondo; essa può essere superata solo mediante l'espulsione del profano dallo spazio islamizzato.

È facile intuire come l'irrompere della dimensione teologica nel Politico impedisca qualsiasi razionalità nella definizione di ordine internazionale. L'ideologia islamica prefigura una visione dell'assetto mondiale di tipo preglobale. Proclamandosi «mondo» - e come dilatazione ed espansione infinita di tale mondo sino a farlo coincidere con l'intero orbis - l'Islam dei radicali fa mancare ai diversi ordinamenti spaziali quelle relazioni reciproche che costituiscono, in quanto globalità, l'essenza di qualsiasi nomos. L'interpretazione religiosa

del conflitto politico aumenta a dismisura la complessità del sistema delle relazioni internazionali.

L'esempio è sin troppo semplice. La soluzione negoziata del conflitto tra Israele e palestinesi è fortemente ostacolata da Hamas, il più forte gruppo radicale islamico. Per Hamas non è possibile alcuna trattativa con gli israeliani, in quanto la liberazione della Palestina e il combattimento con gli ebrei sono obblighi religiosi che non possono essere vanificati da alcuna azione umana. La Palestina, nella tradizione islamica, è il luogo dell'Isra, il viaggio notturno del Profeta, «rapito» dall'arcangelo Gabriele nella moschea di La Mecca per essere condotto a Gerusalemme. Da qui il Profeta inizia il mi raj, l'ascensione al cielo. Nella città del «Tempio Ultimo» prende dunque forma la «straordinarietà», il radicalmente altro, ciò che i credenti percepiscono presente nella loro vita con i tratti della potenza e origina lo spazio intangibile del sacro.

L'annessione di Gerusalemme e dei luoghi santi da parte israeliana dopo la guerra dei Sei giorni nel giugno 1967, l'incendio della moschea di al-Aqsa nel 1969, la proclamazione di Gerusalemme capitale d'Israele nel 1980 sono avvenimenti che hanno favorito e sviluppato vertiginosamente il risveglio islamico proprio perché ponevano in discussione elementi simbolici largamente condivisi e che davano forma all'immaginario collettivo religioso.

Quanto il terreno simbolico-religioso conta ancora nel conflitto israelo-palestinese lo dimostrano anche i recenti, drammatici, avvenimenti. La strage compiuta nella moschea di Hebron dal «fondamentalista» ebreo Goldstein, «militante per fede» del movimento estremista Kach e profondo conoscitore dei valori simbolici rituali, avviene nella Tomba dei Patriarchi, durante la preghiera collettiva di un venerdì del Ramadan. È il luogo dove è sepolto Abramo, venerato «padre» comune di ebrei e musulmani. Nel messianismo di Goldstein si realizza la saldatura tra il rifiuto verso ogni trattativa che ceda «terra promessa» agli arabi, la vendetta religiosa per l'umiliazione inferta per secoli dai musulmani agli ebrei che volevano visitare il tempio e lo spregio per la ritualità e la simbologia religiosa del Nemico.

Nella strage di Hebron e negli eventi successivi, gli islamici, inevitabilmente, non colgono la logica perversa e speculare di ogni fondamentalismo politico-religioso quanto la conferma dell'irriducibilità assoluta del Nemico dentro al proprio spazio.

LE NUOVE GUERRE CIVILI DI RELIGIONE

Lo scenario mediterraneo è complicato anche dall'essere il luogo fisico della contiguità territoriale tra le grandi religioni monoteistiche. Lo stato di inimicizia totale dei radicali islamici verso le altre religioni deriva da una lettura tutta attivista del testo coranico che trova immediatamente esito politico. Nella reinterpretazione della tradizione che i militanti islamici operano nel costante tentativo di legittimare simbolicamente la propria azione collettiva, l'ostilità dell'Islam verso ebrei e cristiani viene vissuta come «innata». La Rilevazione coranica li avrebbe progressivamente assimilati ai politeisti e agli idolatri, ai Negatori che devono essere combattuti sino alla sottomissione. La guerra nei loro confronti non può che essere ininterrotta e integrale; l'eventuale pace solo mera tregua provvisoria. Per i membri del «partito di Dio» gli ebrei hanno la colpa storica di aver rotto il patto divino stipulato da Abramo con i figli di Israele, affermando per il loro popolo uno statuto e una morale propria, sacrificando il messaggio a favore dei propri interessi «etnici».

Quanto al cristianesimo, avrebbe tradito l'annuncio e l'alleanza con Dio trasformandosi in «setta gnostica» che ha provocato, attraverso la sua «indifferenza al mondo», lo stato di materialismo pagano, jahiliya-maddiya, in cui versano gli uomini. La cultura giudaico-cristiana è perciò accusata di aver dato origine all'anomia del mondo. Così se la

«resistenza all'offensiva giudea in Palestina» trova un preciso riferimento ideale nelle battaglie del profeta Muhammad contro gli ebrei Nadir e Qurayza di Medina e il «destino» degli ebrei nella storia è segnato dalla profezia della distruzione dello «Stato giudeo di Gerusalemme», non meno ostile è l'atteggiamento verso i cristiani. Lo dimostrano gli atteggiamenti nei confronti delle minoranze interne e dei cittadini dei paesi occidentali.

La rivendicazione islamica dell'unità della Valle del Nilo, il progetto di riunificazione tra Egitto e Sudan proposto dai radicali dei rispettivi paesi, comporta inevitabilmente la cancellazione della presenza cristiana in quei territori. Già ora il conflitto in Sudan tra il Nord arabo-musulmano e il Sud nero-cristiano - divenuto guerra ideologica dopo il colpo di Stato dell'esercito e dei Fratelli musulmani nel giugno 1989 - assume aspetti di «pulizia etnico-religiosa».

La vittoria governativa sul frantumato schieramento della Sudanese People's Liberation Army si tradurrebbe inevitabilmente nell'accelerazione di un simile programma. Il dialogo tra Chiesa cattolica e regime sudanese, avviato dal viaggio di papa Wojtyła a Khartum nel febbraio del 1993 e proseguito con la recente visita in Vaticano di Hasan el-Turabi, ideologo del Fronte nazionale islamico sudanese e del governo militare fondamentalista di Omar el-Bashir, ha allontanato solo temporaneamente questa minaccia; data l'invariabilità delle sue componenti ideologiche, lo scontro appare solo rinviato.

La situazione non sembra del resto migliore in Egitto. La ripresa degli scontri interconfessionali tra le comunità cristiane copte e i radicali musulmani del Medio Egitto segnala uno stato di tensione, in un quadro già fortemente deteriorato come quello egiziano, foriero di nuovi pericoli. Già negli anni Settanta, i militanti di al-Jihad di questi territori, guidati da Karam Zuhdi, consideravano assolutamente prioritario, in contrasto con il ramo cairota dell'organizzazione che privilegiava la lotta contro i «governanti empi», il combattimento per la fede contro i cristiani.

È indubbio che l'ostilità islamica nei confronti delle due altre grandi «religioni del Libro» trovi alimento nel recente riconoscimento diplomatico tra Vaticano e Israele. Gli islamici vi hanno scorto una conferma della loro tesi sul «complotto giudaico-cristiano» contro l'Islam e sull'assoluta «ipocrisia dell'ecumenismo cattolico».

Nelle settimane successive all'accordo, nelle moschee di tutto il Mediterraneo controllate dai predicatori islamici, il commento dei versetti coranici più frequente nella preghiera collettiva del venerdì riguardava quel passo che invita al combattimento contro coloro «fra quelli cui fu data la Scrittura che non s'attengono alla Religione della Verità». È un messaggio che trova progressivamente ascolto in uno spazio sempre più dominato dalla violenza del sacro e segnato dal ritorno dell'Islam armato. I gruppi delle Jamaat-islamiya egiziane attaccano cittadini stranieri in quanto simboli dell'Occidente e di quel «partito di Satana» fautore dello «Stato pagano».

Lo stesso avviene in Algeria dove i militanti del MIA, il Movimento islamico armato, attaccano le loro vittime «selezionandole» in base al paese di appartenenza e alla loro confessione religiosa. Le strutture portanti dei gruppi di fuoco radicali algerini ed egiziani sono costituite dai volontari reduci dal jihad combattuto contro i sovietici in Afghanistan. Nella figura degli «afghani» si sintetizza l'immagine del «nuovo internazionalismo» fautore della rivoluzione mondiale islamica.

La teologizzazione della politica muta apertamente la natura del conflitto nel Mediterraneo. Mentre l'Occidente tenta, faticosamente e spesso con scarsi risultati, di aggiornare la propria riflessione teorica sui conflitti politico-religiosi - premessa indispensabile per l'elaborazione di una strategia di medio e lungo periodo nell'area - le due sponde appaiono sempre più lontane.

Il futuro si vela di incognite, mentre il passato non può ormai più dire niente.

Fonte: Limes 1994, n.3.