

Islamismo e terrore: un grande jihad contro il senso comune

Alexander KOENSLER

Queen's University, Belfast

Islamism and terror: a great jihad against the common sense

ABSTRACT: What implies the conversion to fundamentalist Islam? What are the repercussions and implications of 'political Islam' in specific contexts? The relation between Islam, democracy and violence is often represented in a reductive or simplistic way. In order to contribute to a reasoned debate on these pressing questions, this essay covers some key dynamics stemming from long-term ethnographic observation regarding the conversion to neo-Salafism among Arab Bedouin citizens in southern Israel, placing them in the context of contemporary developments of Islamic political thought. The ethnographic sensitivity, combined with the voices of some eminent Islamic intellectuals, allows to go beyond both the rhetoric of cultural complexity and the common-sense view that Islamic terrorism would be a kind of 'anti-imperialism of the losers', arguments employed often to contest emerging neo-orientalist discourses. In this sense, the essay states the need to shed light on coordinates and interpretative categories that are not placed in an essentially different but in often unexpected ways.

KEYWORDS: JIHAD, VIOLENCE, POLITICAL ISLAM, ISRAEL, NEGEV DESERT.

This work is licensed under the Creative Commons © Alexander Koenler

Islamismo e terrore: un grande jihad contro il senso comune

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 2, DICEMBRE 2015: 51-66.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-1984



“La forma più elevata di jihad è quella di dire la verità in faccia ad un’autorità ingiusta”. Così parlò il profeta Mohammed, almeno secondo alcuni giuristi e intellettuali musulmani (Noorani 2002: 45). È quasi quanto basta per smantellare i cliché più diffusi nei confronti del concetto di jihad (*al-jihād*, in una traslitterazione più precisa)¹. Questo saggio² propone un ‘grande jihad’ teso a confutare alcuni luoghi comuni nei confronti dell’integralismo islamico (o ‘islamismo’)³. I lettori che si intendono di jihad sapranno che il grande jihad, nel pensiero giuridico musulmano⁴, si riferisce ad uno ‘sforzo spirituale’, morale e interiore. Soltanto il ‘piccolo jihad’, infatti, prevede l’impiego di forza fisica, ad esempio nella difesa ed è considerato l’ultima delle soluzioni possibili (Noorani 2002: 47-48). Il mio grande jihad comincia con un riferimento ai limiti dell’enfasi della complessità culturale nel pensiero antropologico contemporaneo, per poi passare alla decostruzione di almeno due ‘verità’ comunemente accettate: (1) il jihad è ‘guerra santa’; (2) è la povertà che produce il fondamentalismo. Lo sguardo etnografico, combinato con quello di alcuni eminenti intellettuali musulmani, permetterà quindi di oltrepassare sia l’enfasi della complessità culturale sia l’opinione secondo cui l’integralismo sarebbe l’espressione di una

1. Jihad, nelle lingue semitiche, è un termine maschile. Non esiste una pratica univoca di traslitterazione dell’arabo e dell’ebraico negli alfabeti latini; in questo lavoro seguo quindi la traslitterazione semplificata utilizzata dall’*International Journal of Middle East Studies* (IJMES), escludendo i nomi entrati già nelle lingue non arabe.

2. Il testo si basa su un intervento presentato al convegno *Nuovi italiani: tanti interrogativi, tante prospettive*, Perugia, nell’ambito del progetto *Dialogo interreligioso e laicità* finanziato dal Fondo Europeo per l’Integrazione dei Cittadini di Paesi Terzi (FEI), basandosi su una ricerca sul campo di lunga durata nel quadro di un Assegno di ricerca dell’Università di Perugia e di una Postdoctoral Fellowship degli Istituti di studi sul deserto del Campus Sede Boqer all’Università Ben Gurion del Negev (2010-2012) e prendendo spunto da un’indagine realizzata nel quadro del Dottorato di ricerca in Metodologie della ricerca etnoantropologica (Università degli studi di Siena [sede amministrativa], Perugia e Cagliari [sedi consorziate], 2005-2009) e avviata per una Tesi di laurea all’Università di Perugia (2004). Per la redazione conclusiva di questo testo ringrazio i tre referee per l’attenta lettura e i preziosi consigli.

3. Esistono diverse definizioni per delineare le correnti dell’integralismo islamico. Il termine islamismo si è affermato in parte nel tentativo di distinguere l’islam dalle sue derive fondamentaliste. L’espressione islam politico, invece, viene utilizzata frequentemente da studiosi che considerano il risorgimento islamico in una chiave relativista, ad esempio come parte di un ciclo di auto-affermazione culturale (Esposito 1991).

4. In questo testo, il termine ‘islamico’ è inteso come sinonimo di ‘musulmano’ in quanto entrambi si basano, nell’arabo classico, sulle stesse radici semantiche del termine islam (S-L-M). Alla luce del progressivo superamento dei orientamenti testuali degli studi orientalisti classici, nei dibattiti internazionali degli studi mediorientali contemporanei si perde progressivamente la connotazione della parola ‘islamico’ intesa come riferita agli aspetti strettamente religiosi (Lapidus 2000) che si era affermato negli studi orientalisti.

sorta di ‘anti-imperialismo dei perdenti’. Percorrerò quindi alcuni momenti etnografici delle dinamiche di conversione al neo-salafismo tra cittadini arabo-beduini nel sud di Israele, collocandoli nel contesto del pensiero politico e sociale islamico. Come viene vissuto l’integralismo in contesti specifici? Quale è il rapporto tra integralismo, violenza e democrazia? Come possono questi elementi aiutarci a superare i limiti della retorica della complessità culturale?

Oltre la complessità

I saperi antropologici, non soltanto in Italia, contribuiscono in maniera sostanziosa al superamento delle rappresentazioni di tipo essenzialista e neo-orientalista delle società arabe e musulmane⁵. Infatti, già a partire dal pensiero post-durkheimiano le espressioni religiose non sono più considerate un insieme di credenze, usi o costumi da categorizzare o classificare. Pratiche e saperi associati alla religione sono piuttosto interpretati in una prospettiva dinamica e processuale della quale a contare di più sono le sue funzioni sociali e politiche (Geertz 2008). In quest’ottica, il compito dell’impresa antropologica diventa quello di mettere in luce la molteplicità con cui la religione può essere vissuta, decostruendo antinomie come quella di Occidente-Oriente. In linea con il lavoro pionieristico *La sfida della complessità* (Bocchi, Cerutti 1992), il sapere antropologico mette quindi in guardia da visioni riduttive ed essenzializzanti che cercano di distillare le caratteristiche delle esperienze religiose ben diverse tra loro in termini univoci (Fabietti 2002; Rivera 2002; Sacchi 2003), ponendo l’accento sulla complessità culturale come il suo tema centrale (Severi 2004; Remotti 2011).

Il merito di questo approccio è indubbiamente quello di saper contrastare la diffusione di ideologie neo-orientaliste, basate più o meno implicitamente sul paradigma relativista secondo cui le società arabe e musulmane sparse nel mondo avrebbero delle caratteristiche intrinseche ed essenzialmente diverse da quelle dei paesi detti ‘occidentali’. Basandosi sull’assunzione di una presunta ‘unicità’ culturale di quelle società, tale visione relativista porta alla tesi dell’“eccezionalismo musulmano” (Kazemzadeh 1998: 55) che si è diffusa sia in circuiti neo-orientalisti sia nei versanti culturalisti dell’antropologia. Non è da sottovalutare l’importanza della propagazione di saperi che cercano di contrastare le ideologie neo-orientaliste. Tuttavia, proprio tale merito rischia quindi di costituire anche un loro limite. Spesso intrappolato nei termini in cui si presenta il dibattito sull’“eccezionalismo musulmano”, il cavallo di Troia della complessità culturale si espone quindi al rischio di essere ridotto alla sua funzione discorsiva e politica nel campo delle lotte politiche interne dell’Italia o

5. Come è noto, non tutte le società musulmane sono definibili come arabe, anche se è vero che la maggioranza dei paesi arabi è devota alle diverse correnti religiose dell’islam.

dell'Europa, cioè quella di opporsi al dilagarsi di discorsi di stampo neo-orientalista. In altre parole, l'enfasi della complessità, potente arma anti-essenzialista, pare spesso motivata più dall'esigenza di costruire un'opposizione politica efficace che dal desiderio di comprendere in profondità le esperienze vissute in relazione alle forme di vita musulmane. Da ciò deriva l'importanza di riflettere criticamente sul rischio di strumentalizzazione dei saperi antropologici impregnati della consapevolezza della complessità culturale.

Un esercizio

In questa luce diventa quindi necessario recuperare non soltanto la consapevolezza della complessità, ma una particolare sensibilità etnografica in grado di seguire da vicino vicende personali e pratiche specifiche. È emblematico che il termine *jihad* venga spesso confuso, sia dagli integralisti stessi sia dai suoi oppositori, con la 'guerra santa', sovrapponendo un concetto di origine cristiana a fenomeni che non sono così facilmente identificabili negli stessi quadri interpretativi nell'orizzonte delle società arabe o musulmane. Dimostrando l'incongruenza di questa sovrapposizione, l'accademico iracheno Majid Khadurri (1984) individua quattro modi con cui il *jihad* si esercita: con il cuore, con la lingua, con la mano e con la spada. La parola *jihad*, un termine polisemico, è collocabile intorno a significati come 'esercizio' oppure 'impegno'. La radice delle lettere J-H-D fa intendere che si alluda ad uno sforzo interiore, morale, riflessivo e, allo stesso tempo, 'esteriore'. Inoltre, la parola *jihad* viene spesso associata ai movimenti integralisti nati con il cosiddetto 'risorgimento islamico'. In risposta al colonialismo occidentale, il movimento riformista prende vigore nel 1800 con una nuova generazione di intellettuali sunniti che cerca fonti d'ispirazione nell'epoca del profeta Muhammad e dei suoi antenati (*salaf al-ṣāliḥīn*). Questa corrente di pensiero, il salafismo appunto, si trasformava nel secolo seguente da un movimento riformista e inizialmente intellettualmente raffinato e aperto in uno fondamentalista e piuttosto puritano. Con la fondazione dei Fratelli Musulmani (*Jamā'at al-Ikhwān al-muslimīn*) al Cairo nel 1928 da Ḥasan al-Bannā' (Lapidus 2000), i promotori del risorgimento islamico si appropriavano parzialmente delle strutture ideologiche ed organizzative dei grandi movimenti di massa diffusi in Europa: quello social-comunista e quello nazional-socialista (Kepel 2006), ispirandosi alle sue forme di mobilitazione, tecniche e strategie. Parallelamente all'ascesa dei Fratelli si sono diffusi movimenti di ispirazione integralista in varie parti del mondo, a partire dall'ascesa di Khomeini in Iran e dalla fondazione dell'islamismo militante di al-Qaida (*al-qā'idah*) (Kazemzadeh 1998). È importante notare che oggi esiste una galassia di movimenti integralisti che si potrebbero chiamare "neo-salafiti" (Abu-Rabi 2006: 67-69), anche se si basano su fonti d'ispirazione intellettuale e forme di mobilitazione ben diverse tra loro. In particolare, i Fratelli rimangono una

forza importante soprattutto in Egitto, dove sono nati, nonostante l'ondata di repressione scatenata contro di loro dal generale al-Sîsî, dopo il colpo di stato (luglio 2013), che ha deposto il presidente Mohamed Morsi, egli stesso appartenente al movimento. E rappresentano un riferimento nei territori palestinesi occupati per Ḥamās⁶ e all'interno dei confini dello stato di Israele, come vedremo.

Neo-salafismo in Israele

Nel 2004 ho vissuto per la prima volta nel container della famiglia di Azīza Abu Ra'as⁷, in un quartiere di una cosiddetta città arabo-beduina nel deserto israeliano del Negev. Il loro container, inclinato da una forte pioggia qualche tempo prima, era quanto rimasto di una ditta di trasporti, fallita, di uno dei cugini di Azīza. Ampliato con altre costruzioni, serviva come casa. Azīza era una femminista impegnata in diverse associazioni di donne, ma anche al mondo della coesistenza arabo-ebraica. In quell'anno rimanevo frequentemente a casa da solo con Azīza e la sua figlia diciottenne, andavamo in macchina da soli in città ebraiche oppure facevamo giri nei campi circostanti. Era un rapporto abbastanza informale. Visitavo anche Salīm, che aveva una terrazza su cui si beveva vino rosso con gli amici. Nel 2010, sei anni dopo, nel corso delle mie ricerche, ho frequentato ancora lo stesso quartiere. Era cambiato tutto, l'intero quartiere aveva subito un'ondata di 'islamizzazione'. Salīm, quando desiderava bere del vino, si fermava in un parcheggio delle stazioni di servizio in periferia, lo versava dalla bottiglia di vetro in una bottiglia di plastica scura, di quelle usate in Israele per i succhi di fragola o frutti di bosco. Soltanto così aveva il coraggio di portare il vino a casa, senza che i vicini se ne accorgessero. Quando incontravamo delle persone bisognava cambiare lato della strada e la figlia di Azīza non usciva più da sola. È non era l'unico quartiere beduino, anche in altri luoghi a maggioranza palestinese o beduina si avvertiva il nuovo vento puritano.

Le esperienze di persone come Azīza e Salīm, in quanto cittadini arabo-beduini all'interno di Israele e non nei territori occupati, costituisce un caso particolare di conversione all'integralismo islamico. Si tratta, infatti, della curiosa diffusione di movimenti neo-salafiti all'interno del territorio dello stato ebraico, nel cuore di Israele. Nei primi anni della fondazione dello Stato israeliano, tra l'80 e l'85 per cento

6. Ispirandosi al successo e alla matrice ideologica dei Fratelli Musulmani in Egitto, Ḥamās (*Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmiyya*, per esteso) è stato fondato dallo sceicco Aḥmad Yāssīn e dai suoi seguaci nel 1988, poco dopo l'inizio della prima *intifāda* ('insurrezione') in Palestina. Il leader è stato ucciso in un attacco da parte delle forze israeliane nel 2004 nella Striscia di Gaza dove risiedeva, in quanto ritenuto responsabile dell'organizzazione di una serie di attacchi suicidi in luoghi pubblici durante la seconda *intifāda* (2000-2001).

7. Per esigenze di riservatezza, ho attribuito degli pseudonimi ai soggetti della ricerca etnografica. Per il contesto completo degli episodi riportati qui si rimanda a Koensler (2008).

degli abitanti palestinesi fuggì nei territori dei paesi adiacenti (Giordania, Libano, Egitto) e quelli rimasti furono sottoposti ad un'amministrazione militare. Abolita nel 1966, i cittadini arabo-palestinesi d'Israele hanno ricevuto la cittadinanza israeliana, formalmente alla pari dei cittadini ebreo-israeliani. Tuttavia, una tensione tra gli elementi etno-nazionali ebraici e quelli liberal-democratici continua a caratterizzare la politica interna d'Israele nei confronti dei suoi cittadini palestinesi interni (Shafir, Peled 2005; Koenler 2012), simile alle contraddizioni di molti altri stati-nazione. Oggi circa il 23 per cento della popolazione israeliana (esclusi i territori occupati) è classificata come araba, beduina o drusa e quindi palestinese⁸. Nel deserto del Negev, un terzo della popolazione si intende come di origine arabo-beduina⁹. Metà dei cittadini beduini abita in città e in insediamenti costruiti dal governo nell'ambito di programmi di sedentarizzazione, mentre l'altra metà abita in paesi informali. La condizione marginale dei cittadini beduini all'interno d'Israele rimane evidente, anche se non si tratta dell'unico gruppo che si mobilita per rivendicare diritti collettivi¹⁰.

Non potevo più visitare le donne, quindi. Ed erano cambiate anche altre cose. Agli inizi del 2000 camminavo a lungo da solo nei quartieri, osservando le tende e le baracche agli angoli delle strade in cui gli uomini dei quartieri bevevano tranquillamente il loro tè alla menta o fumavano la *shisha*¹¹. Erano sempre disposti a chiacchierare, mi fermavano, scherzavano o mi prendevano in giro. Una decina di anni dopo, nel quartiere Abu Ra'as, gli stessi uomini vigilavano più attentamente sulla morale del quartiere. I più devoti tra loro erano quelli che un decennio fa votavano *Meretz* o *Hadash*, partiti della sinistra israeliana, lottando per i diritti civili e l'uguaglianza dei palestinesi all'interno di Israele. Ma i più devoti erano anche i più istruiti. Nelle lunghe conversazioni mi stupivo frequentemente del livello di cosmopolitismo

8. I cittadini arabo-beduini del Negev conducevano uno stile di vita semi-nomade e provengono originariamente dalla penisola arabica. La letteratura sui cittadini arabo-beduini nel Negev è cresciuta notevolmente negli ultimi decenni e uno dei lavori antropologici ritenuto 'classico' al riguardo è quello di Emanuel Marx (1967), antropologo di formazione strutturale-funzionalista britannica. Negli ultimi decenni proliferano lavori che riguardano aspetti legati ai processi di sedentarizzazione (Dinero 2010; Sacchi 2003), alle dinamiche di cittadinanza e i rapporti con le autorità (Nasasra *et al.* 2014) oppure alle politiche dello spazio (Shmueli, Khamaisi 2015).

9. Si veda il lavoro di Shmuelie e Khamaisi (2015: 36).

10. È importante notare che dinamiche di etnicizzazione coinvolgono anche altri gruppi sociali nelle periferie israeliane, ad esempio l'etichetta *mizrahim* ('ebrei di origine mediorientale') e i cittadini d'origine etiopie. Una serie di movimenti come i 'black panther' hanno messo in evidenza negli anni Ottanta le ineguaglianze e ottenuto miglioramenti significativi e fondi statali, per esempio a Be'er Sheva attraverso il programma del "rinnovamento dei quartieri" (Fenster 1995). Esiste un vivace dibattito sulle politiche etniche tra i gruppi ebrei (cfr. Khazzoom 2003; Lavie 2014; Koenler 2015).

11. Qui ci si riferisce alla pipa ad acqua che è conosciuta in altri paesi arabi, soprattutto nel Maghreb, come *narghilè*.

degli integralisti più convinti. Per esempio, un amico di Salīm, prima di diventare integralista ‘a tempo pieno’, era impiegato dall’Amministrazione per lo sviluppo del Negev, quindi dal governo israeliano. Un altro personaggio gestiva una fabbrica di biscotti *kosher* nella periferia di Tel Aviv. Qualcuno aveva vissuto a lungo nel Saskatchewan e a New York, qualcun’altro aveva un dottorato in Economia conseguito a Boston. Uno si era sposato e divorziato a Trier, in Germania. Un altro volava due volte all’anno per la Malesia, dove intratteneva rapporti con organizzazioni non governative. Un altro ancora gestiva un panificio industriale nella periferia di Tel Aviv. Ed erano diventati tutti neo-salafiti, qualcuno con la barba lunga ben curata, altri con gli occhi brillanti di una spiritualità misteriosa. Molti di loro erano accomunati da una storia segnata dal tentativo fallito di integrarsi nelle società più ‘moderne’. A un certo punto, per un motivo o per un altro, quella storia si è interrotta: il divorzio, la discriminazione sul lavoro, i problemi con i visti ecc. Quelli più disposti a minare le regole neo-salafite e a rifiutarne la morale puritana erano invece le persone più umili: operai che non erano mai usciti dai confini dello stato, giardinieri, agricoltori e pastori.

Non è la povertà che genera fondamentalismo

È evidente che queste osservazioni sul cosmopolitismo integralista nel Negev sfatano il mito secondo cui il fondamentalismo allignerebbe esclusivamente tra le masse alienate e povere, per mancanza d’istruzione, per mancanza di conoscenza del mondo. Un approccio ricorrente di vocazione interculturale considera il fondamentalismo islamico, in una sorta di marxismo approssimativo, un’espressione del conflitto di classe, una delle risposte alla ‘misericordia delle masse’. Tuttavia, le osservazioni sulla nuova élite musulmana trovano corrispondenza nel lavoro di Asef Bayat (2010) che dimostra come in Egitto i movimenti integralisti nascevano fra la borghesia medio-alta. Soltanto successivamente i discorsi integralisti si sono rivolti alle ‘masse’, diffondendosi in maniera capillare grazie all’intermediazione di persone ben istruite (Bayat 2010: 171-180). In Egitto molti attivisti dell’integralismo islamico contemporaneo quindi possono essere considerati i ‘prodotti’ del socialismo arabo, degli investimenti nell’istruzione e nella cultura realizzati durante i governi di Gamāl ‘Abd al-Nasser (1956-70) e, parzialmente, di Muḥammad Anwar as-Sādāt (1970-81). Similmente, in Israele e Palestina, l’euforia e l’apertura dopo gli accordi di pace di Oslo nel 1993 (tra l’Organizzazione per la Liberazione della Palestina e il governo israeliano) creano nuove speranze di ascesa sociale.

Inoltre, queste dinamiche sembrano essere confermate da uno dei paradigmi d’analisi che si è diffuso negli studi sui movimenti sociali, quello della ‘mobilitazione di risorse’ associato ai lavori di Doug McAdam, John D. McCarthy e Mayer N. Zald

(1996) e Charles Tilly e Sidney Tarrow (2006). Si tratta di una scuola di pensiero che pone una particolare enfasi sulle capacità di mobilitazione di risorse economiche e simboliche. L'aspetto più importante che emerge da questo paradigma, a mio parere, è che non esiste una correlazione automatica fra la sofferenza sociale o l'ingiustizia subita e la nascita di movimenti di protesta. Per la diffusione di un movimento, più importante invece sembra spesso la capacità di acquisire le risorse (materiali e simboliche) necessarie per mobilitarsi e realizzare la protesta. Il "risentimento islamista" nasce quindi spesso da promesse di uguaglianza e ascesa sociale non realizzate (Abu-Rabì 2006: 34-38).

Per esempio, nel quartiere degli Abu Ra'as, agli inizi del millennio l'avanguardia culturale era un'altra: essa era ancora costituita dagli attivisti per l'«uguaglianza», la «coesistenza arabo-ebraica» e i diritti civili dei cittadini palestinesi d'Israele. E Azīza era impegnata in una sua forma di «grande jihad», girando per la città in macchina da sola. Appena individuava luoghi pericolosi in cui i bambini si potessero fare male, ad esempio mucchi di rifiuti metallici o case in costruzione non protette, fotografava questi luoghi e portava le foto al sindaco, chiedendogli di intervenire. Per questo, Azīza era rispettata come attivista per i diritti delle donne: la sua forse è stata l'ultima generazione di attivismo laico. Con lei, prima dell'ascesa dell'élite integralista, andavamo frequentemente a riunioni e attività della ONG Forum per la coesistenza (*forum du-kium*) nel Negev. I suoi fondatori, accademici, attivisti, operatori sociali, volevano mettere in pratica i valori della pace e della coesistenza israelo-palestinese. Persone come Azīza erano profondamente influenzate dal loro lavoro. Era stata un'opportunità storica e la ONG disponeva di spazi comunali e di generosi finanziamenti svedesi, americani, tedeschi. Fare parte del Forum era come fare parte di un'avanguardia culturale, essere gli annunciatori di un futuro migliore. Nell'ultimo decennio, man mano questa speranza si perdeva. La ONG doveva trasferirsi da un luminoso centro culturale in un misero tugurio, un bunker in disuso con sedie di plastica e tanta polvere. I partecipanti diventavano sempre meno. I giovani e gli accademici non venivano più; l'aura dell'avanguardia si era persa. Riflettendo sul declino di questa forma di attivismo laico e pacifista arabo-ebraico, si può comprendere l'importanza di offrire degli spazi e dei finanziamenti adeguati per le iniziative di giustizia sociale. Servono luoghi per incontrarsi, riconoscersi, spazi fisici, ma anche simbolici.

Un barlume di emancipazione

L'ascesa dell'integralismo non rappresenta tuttavia necessariamente una forza conservatrice o di chiusura ideologica. Una volta eravamo seduti a terra, sui cuscini. In quell'occasione Azīza mi disse: «Nessuna donna fa quello che faccio io. Alcuni dicono: Azīza è una donna pericolosa. Dicono: Azīza non è pura. Allora io rispondo:

non sono donna, sono uomo”. Era un suo modo di scherzare. Raccontava come il velo per lei fosse un modo per “farsi rispettare dagli uomini”, farsi riconoscere nelle parole, piuttosto che nel suo essere donna. Diventa chiaro allora che per persone come Azīza il velo, nel suo contesto, non era semplicemente un simbolo di oppressione, ma, al contrario, di affermazione del sé, di emancipazione, di libertà. La visione del velo come uno strumento per ottenere rispetto viene confermata dalla letteratura sull’attivismo femminista musulmano e rimanda a costellazioni di non immediata interpretazione (Marteu 2009; Koenler 2015). Per esempio, nel Negev, il lavoro di Sarāb Abu-Rabia-Queder (2009), anch’essa una femminista postcoloniale di origine arabo-beduina e palestinese, si sofferma spesso su quella che chiama ‘doppia lotta di liberazione’ delle donne palestinesi in Israele: sia contro l’oppressione di genere veicolata dalla tradizione beduina sia contro le discriminazioni di minoranze all’interno dello Stato israeliano. La prospettiva del femminismo postcoloniale considera le dinamiche di emancipazione in una prospettiva più ampia, ad esempio in relazione a termini come etnicità, genere e classe sociale. Il lavoro di Abu-Rabia-Queder ruota intorno al mondo dell’associazionismo delle donne arabo-beduine legate all’islam sociale¹². In questa corrente, il ricorso al bagaglio simbolico religioso dell’islam diventa un veicolo di contrasto, mirando all’emancipazione da quelle che gli uomini presentano e impongono come rigide regole della tradizione beduina. Le organizzazioni legate all’islam sociale riuniscono donne, offrono servizi sociali e opportunità di formazione, sfidando per molti versi le consuetudini beduine (Abu-Rabia-Queder 2009; Marteu 2009). Si tratta quindi di una costellazione che sovverte la visione secondo la quale il ricorso all’islam ortodosso rivitalizzerebbe semplicemente gli elementi culturali tradizionali.

Sarāb è stata anche mia collega all’Università Ben-Gurion del Negev. A differenza di Azīza, si rifiutava di portare il velo. Probabilmente poco pratico per le condizioni climatiche del deserto, lei indossa abiti stretti e tacchi a spillo, più o meno come ci si immagina una frequentatrice di discoteche. Fervente femminista e avvocatessa dei diritti palestinesi, il suo aspetto travolge di nuovo le visioni del femminismo del ceto medio europeo. In un certo senso, Sarāb stessa parte da una forma di attivismo “individualista” (Abu-Rabia-Queder 2007), un attivismo difficilmente categorizzabile nei termini che ci sono familiari. Le forme di attivismo individuale come quelle di Azīza e Sarāb sono state definite da Bayat in *Life as Politics* (2010) come “l’arte della presenza”. Non a caso Bayat pubblica il suo libro poco prima dell’affiorarsi delle cosiddette ‘primavere arabe’, incentrando lo sguardo su come

12. L’islam sociale si riferisce ad una forma di mobilitazione che veicola i messaggi e i valori dell’integralismo attraverso attività socio-culturali nel senso largo. L’islam sociale si è affermato con successo nelle periferie arabo-beduine nel corso dell’ultimo decennio, costituendo un forum per l’articolazione di voci femminili all’interno dell’ortodossia beduina.

persone ordinarie partecipino a attività quotidiane per ridefinire il loro destino all'interno di regimi autoritari. Queste forme di attivismo non si possono comprendere facilmente con le categorie dei movimenti classici; esiste quindi un universo di mobilitazioni che indica come le persone sfuggano di continuo alle caselle interpretative, alle definizioni con cui cerchiamo di inquadrarle.

Violenza e non violenza

L'elenco di costellazioni sociali che sovvertono le nostre categorie interpretative sarebbe lungo e non si esaurisce né nei riferimenti sopracitati al femminismo né in quelli a come viene vissuta la religione in contesti specifici. Uno dei malintesi principali riguarda il ruolo dell'uso della violenza nella *Shari'a*, il corpo di saperi storici relativo alla gestione della vita pubblica. Significativamente, le interpretazioni sciaraitiche rimangono vaghe sulle regole di successione dei governanti. Esse non menzionano istituzioni politiche o assetti governativi specifici e quindi non prescrivono nessun ordine politico preciso. Secondo un ampio consenso tra intellettuali musulmani, gli scritti sciaraitici permettono un'interpretazione non violenta ed egualitaria delle massime relative ai principi che dovrebbero governare la vita pubblica. Il dibattito tra intellettuali musulmani relativo alle vie possibili verso una modernizzazione giuridica e politica dei regimi musulmani è molto vivace per varie ragioni. Riformisti radicali come Abdullah Ahmed An-Naim, Ahmed Abu-Rabî, Fatema Mernisi e Tariq Ramadan, per citarne soltanto alcuni, sostengono frequentemente che le difficoltà vengono anzitutto dalle tendenze integraliste delle società arabe e musulmane stesse (An-Naim 2010: 255). Occorre tuttavia ricordare che l'incontro con i paesi non islamici avviene nel quadro di ciò che è stato definito il "trauma della modernità" (Al-Bishrî 2002: 668), cioè la desolante esperienza dell'incontro con l'"altro" come vincitore assoluto che possiede una netta superiorità organizzativa, tecnica, militare e scientifica. Questa esperienza, 'traumatica' o meno, potrebbe spiegare anche la frattura di connotazioni schizofreniche con cui intellettuali, politici, riformatori o conservatori cercano da un lato di 'resistere' e dall'altro di 'appropriarsi' di ciò che viene rappresentato come occidentale. Tuttavia, l'orientalista Uriya Shavit (2015), in un'analisi approfondita degli scritti di intellettuali che ispirano il movimento di rinascita islamista dei Fratelli Musulmani in Egitto, dimostra il vasto consenso che esiste nella giurisdizione musulmana relativo al rifiuto della violenza come strumento di azione politica. I maggiori pensatori ortodossi, inclusi Ḥasan al-Bannā', Ḥasan al-Hudaybi, e Ma'mun al-Hudayb, concepiscono il ricorso all'insurrezione violenta soltanto come ultima soluzione di difesa in circostanze di guerra ed esclusivamente dopo l'esplorazione di tutti gli altri mezzi, evocando la "giurisprudenza degli equilibri" (*fiqh al-muwazanat*).

Inoltre, anche l'approfondimento di un tema più delicato come quello della rela-

zione tra ‘democrazia’ e integralismo islamico non offre meno sorprese. Nella sua accurata revisione delle attitudini verso la democrazia di alcuni eminenti esponenti dei movimenti integralisti, lo studioso Raghid El-Solh (1993) individua un crescente interesse per il tema della democrazia. Influenzato da eventi globali come il crollo dell’Unione Sovietica, ma anche da eventi regionali e cambiamenti di regime in paesi come il Sudan e il Kuwait, il dibattito su islam e democrazia produce un ricco corpo di idee sul potenziale e sul limite delle politiche democratiche e, in particolare, su una possibile ‘via musulmana’ alla democrazia.

El-Solh distingue tre correnti di pensiero. La prima propone l’importazione di alcuni strumenti in uso nelle società più avanzate, inclusi meccanismi parlamentari. Un esponente di spicco di questa corrente, lo scrittore e intellettuale egiziano Muḥammad ‘Amāra, sostiene che i governi non dovrebbero essere limitati dalle regole sciaraitiche. Nella sua ottica, la libertà della comunità dei fedeli si ferma a dei confini precisi che non dovrebbero essere attraversati, cioè a quelli che dividono “che cosa è sacro e che non lo è” (El-Solh 1993: 60). Per ‘Amara, queste limitazioni delle regole religiose rafforzerebbero le basi spirituali così come concepite da dio. Un’altra figura di rilievo, lo sceicco Muḥammad al-Ghazālī, già preside dell’Università Islamica di Algeri, ritiene che i paesi musulmani dovrebbero attuare delle pratiche governative basate sul principio di *al-shūrā* (‘la consultazione con la comunità’). Tali principi richiedono infatti di misurare i governanti sulla base dei loro “risultati” e della loro “efficienza”. Secondo ‘Amara, il rifiuto di introdurre pratiche “efficienti” come la democrazia parlamentare sarebbe “senza senso” (El-Solh 1993: 61).

Gli esponenti della seconda corrente, invece, ritengono che lo spirito del ‘vero islam’ sarebbe già intrinsecamente democratico. Per esempio, Ḥasan al-Turābī, già presidente della Conferenza Islamica Araba e del Fronte Islamico del Sudan, considera l’introduzione del suffragio universale uno strumento importante che sarebbe in grado di promuovere una società più uguale e di attaccare i privilegi dell’élite tradizionale (El-Solh 1993: 59). Soltanto la terza corrente, invece, rifiuta i principi della democrazia a priori. È interessante il caso dello sceicco ‘Abd al-Qādir Mughnī, intellettuale e leader del Fronte Islamico di Salvezza in Algeria (*al-Jabhah al-Islāmiyah lil-Inqādh*). Nonostante le convinzioni anti-democratiche del leader, il suo movimento ha comunque partecipato alle elezioni legislative algerine negli anni ottanta (El-Solh 1993: 58). È importante ricordare che gli esponenti di questa ultima corrente si basano su una concezione dello stato laico che è diversa rispetto a quella a cui siamo abituati. Studiosi della storia della laicità hanno infatti decostruito le pretese universalistiche del concetto di laicità, dimostrando come esso rimanga intrecciato con la storia del cattolicesimo e delle sue varie correnti di protesta (Noorani 2002). Altri esponenti intellettuali di questa corrente includono lo sceicco Said Sha’bān, l’emiro del Movimento per l’Unità Islamica del Libano (*Ḥarakat al-tawḥīd*

al-Islāmī). Azzam Tammini (2000) ci ricorda che, il rifiuto delle idee democratiche deve essere spiegato in riferimento alla storia coloniale. I processi di secolarizzazione nelle società musulmane sono stati infatti associati da questa corrente di pensiero al declino della ‘civiltà araba’ e all’‘intrusione’ delle presenze coloniali. In questo senso, la corrente anti-democratica nell’integralismo islamico deve essere interpretata in relazione ad uno scetticismo più profondo nei confronti dei riformatori moderati delle altre correnti. Si può quindi immaginare che tale rifiuto costituisca quindi una forma di lotta anti-coloniale tesa alla liberazione attraverso strumenti considerati come ‘propri’.

“Il problema è il problema”

Ecco il mio grande jihad arrivato alla sua conclusione. Illuminare non soltanto la complessità, ma anche specifiche esperienze vissute e storie individuali dietro le costellazioni politiche rimane un compito antropologico importante per andare oltre le prese di posizione ideologiche all’interno del campo delle nostre lotte politiche. Il jihad di questo saggio costituisce quindi un invito a ripensare le modalità con cui definiamo il nostro mondo e gli intrecci che ci legano a quello degli altri. Riguardo le dinamiche politiche di inquadramento interpretativo, Pierre Bourdieu (2014) puntualizza: “il problema è il problema”. Il problema vero è quindi il modo in cui il problema stesso ci viene proposto, il modo in cui esso viene inquadrato a priori. Le esperienze raccontate qui hanno messo in luce che sarebbe un errore confondere l’esigenza di partecipazione sociale espressa nella vita associativa dell’integralismo islamico con un movimento violento o terroristico. Anche nel pensiero islamico più ortodosso il ricorso alla violenza non è considerato legittimo in effetti da nessuna voce autorevole. Il terrorismo costituisce una strategia politica, non un’ideologia o un’esperienza religiosa, anche se i suoi fautori si possono appropriare dei saperi religiosi o ideologici ai suoi fini. Al di là dell’appello alla complessità culturale, con questo saggio ho cercato di mettere in luce l’importanza di ripensare le stesse categorie interpretative con cui i problemi come la democrazia, il ricorso al sapere religioso e il femminismo nelle società arabe ci vengono presentati.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abu-Rabî, Ahmed, 2006, *Contemporary Arabic Thought*, London, Pluto Press.
- Abu-Rabia-Queeder, Sarāb, 2007, The Activism of Bedouin Women: Social and Political Resistance, *HAGAR Studies in Culture, Polity and Identities*, 7, 2: 67-84.
- Abu-Rabia-Queeder, Sarāb, 2009, Politics of Conformity: Power for Creating Change, *Ethnology*, 48, 2: 209-225.
- Al-Bishrî, Tariq, 2002, *Shari'a, invasione coloniale e modernizzazione nella società islamica*, in Zolo, Danilo, Costa, Pietro, a cura di, *Lo stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano, Feltrinelli: 667-679.
- Bocchi, Gianluca, Ceruti, Mauro, 1992, *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli.
- An-Naim, Abdullah Ahmed, 2011, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Laterza.
- Bayat, Asef, 2010, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford, Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, 2014, *On the State*, London, Polity.
- Dinero, Stephen C., 2010, *Settling for Less. The Planned Resettlement of Israel's Negev Bedouin*, London, Berghahn.
- El-Solh, Raghid, 1993, Islamist Attitudes towards Democracy. A Review of the Ideas of al-Gharzali, al-Turabi and 'Amara, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20, 1: 57-63.
- Esposito, John L., 1998, *Islam and Politics*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Fabietti, Ugo, 2002, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori.
- Fenster, Tovi, 1995, Participation as a Political Process in Enforced Resettlement Projects: The Bedouin in Israel, *Geography Research Forum*, 15: 33-48.
- Geertz, Clifford, 2008, *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Cortina.
- Kepel, Gilles, 2006, *Il profeta e il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Bari, Laterza.
- Kazemzadeh, Masoud, 1998, Teaching the Politics of Islamic Fundamentalism, *PS: Political Science and Politics*, 31, 1: 52-59.
- Khadduri, Majid, 1984, *The Islamic conception of justice*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

- Khazzoom, Azīza, 2003, The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel, *American Sociological Review*, 68, 4: 481-510.
- Koensler, Alexander, 2008, *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele*, Perugia, Morlacchi Editore.
- Koensler, Alexander, 2012, Frictions as opportunity: Mobilizing for Arab-Bedouin ethnic rights in Israel, *Ethnic and Racial Studies* 36, 11: 1808-1828.
- Koensler, Alexander, 2015, *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms*, Farnheim, Ashgate.
- Lapidus, Ira M., 2000, *Storia delle società islamiche*, Milano, Einaudi.
- Lavie, Smadar, 2014, *Wrapped in the Flag of Israel: Mizrahi Single Mothers and Bureaucratic Torture*, London, Berghahn.
- Marteu, Elisabeth, ed, 2009, *Civil Organizations and Protest Movements in Israel. Mobilization around the Israeli-Palestinian Conflict*, Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Marx, Emanuel, 1967, *The Bedouin of the Negev*, Manchester, Manchester University Press.
- McAdam, Doug, McCarthy, John D., Zald, Mayer N., 1996, *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framing*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nasasra, Mansour *et al.*, 2014, *The Naqab Bedouin and Colonialism: New Perspectives*, London, Taylor & Francis.
- Noorani, Abdul G., 2002, *The meaning of Jihad and Fatwa*, in Noorani, Abdul G., ed, *Islam & Jihad*, London, Zed Books.
- Remotti, Francesco, 2011, *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Roma, Bari, Laterza.
- Rivera, Annamaria, a cura di, 2002, *L'inquietudine dell'Islam: fra tradizione, modernità e globalizzazione*, Roma, Dedalo.
- Sacchi, Paola, 2003, *Nakira. Giovani e donne in un villaggio beduino di Israele*, Torino, Il Segnalibro.
- Severi, Carlo, 2004, Capturing Imagination. A Cognitive Approach to Cultural Complexity, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, 4: 815-838.
- Scruton, Richard, 2004, *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Shmueli, Deborah, Khamaisi, Rassem, 2015, *Israel's Invisible Negev Bedouin: Issues of Land and Spatial Planning*, Heidelberg, Springer.
- Sekulow, James, 2014, *Rise of ISIS: A Threat We Can't Ignore*, New York, Shimon and Schuster.
- Shafir, Gershon, Peled, Yoav, 2005, *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Shavit, Uriya, 2015, The Muslim Brothers' Conception of Armed Insurrection against an Unjust Regime, *Middle Eastern Studies*, 51, 4: 600-617.
- Tammimi, Azzam, 2000, *The Origins of Arab Secularism*, in Tammimi, Azzam, Esposito, John L., eds, *Islam and Secularism in the Middle East*, London, Hurst.
- Tarrow, Sidney, Tilly, Charles, eds, 2006, *Contentious Politics*, Oxford, Oxford University Press.

Alexander KOENSLER, PhD University of Siena 2009, is a Research Fellow at the Queen's University, Belfast and coordinates a major research project on neo-rural activism in Italy funded by the Economic and Social Research Council, UK. He has carried out long-term field research in the Negev desert related to the Bedouin-State conflict, experimental activism and political tourism. He held research and teaching positions at the University of Perugia, the University of Münster and the Blaustein Institutes for Desert Research of Ben-Gurion University. His work has appeared in numerous international journals and he is author of *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms* (2015). He coordinates with Elena Apostoli Cappello the network *Anthropology and Social Movements* of the European Association of Social Anthropologists.

Alexander KOENSLER
Queen's University, Belfast
alexanderiht@yahoo.de

