

*L'identità islamica tra radicalismo e occidentalismo.  
Brevi riflessioni a margine del Campus di Studio*

STEFANO MONTESANO

1. *Premessa: l'esperienza del Campus come metodo alternativo di conoscenza*

Il Campus di studio IUS/11, svoltosi a Stilo (RC), ha rappresentato, per i partecipanti, una preziosa occasione di interazione ed interlocuzione, formativa e informativa, su(i) molteplici profili aderenti alla dimensione religiosa islamica. Non c'è dubbio, che una tale modalità di confronto, di studio, di valorizzazione delle conoscenze e delle competenze, possa essere considerata come un valido strumento relazionale da incentivare con continuità e consapevolezza critico-costruttiva, poiché in grado – potenzialmente – di determinare le basi sulle quali poter modellare e affinare un diverso e differente modo di procedere in merito alle problematiche insite nel, non semplice, quadro percettivo socio-mediatico, politico e culturale relativo agli islam. In tal senso, l'iniziativa assunta di organizzare un Campus di studio sull'Islam si può spiegare, innanzitutto, con lo scopo di rispondere alla disinformazione *multi-livello* che accompagna le dinamiche “interne” ed “esterne” all'Islam e, in particolare, il suo rapporto con la società civile e quella politica (euro-occidentale), una disinformazione che, spesso, approda in schemi di catalogazione persino “fiabeschi”, volte a distinguere – convintamente – un islam *buono* da uno *cattivo*, quasi che, ad analizzare gli episodi e/o le vicissitudini raccordabili, direttamente o indirettamente, all'islam, siano tanti Charles Perrault in una versione mediaticamente contemporanea. Riferimenti

fiabeschi a parte, questo *melting pot* (soprattutto) televisivo, piuttosto eterogeneo nella sua composizione, fa dell'islam, e dei musulmani, un agglomerato di tesi e contro-tesi sulle presunte attitudini estremiste, *jihadiste*, della confessione maomettana, trattando i temi (anche quelli cruciali) legati all'islam in maniera avventata, incauta, anche per coloro che seguono, con condivisibile apprensione e preoccupazione, il dilagare di attentati contro luoghi e persone comuni.

Pier Paolo Pasolini sosteneva come le parole che vengono dalla televisione cadono sempre dall'alto, anche le più vere, e che parlare dal video è sempre (un) parlare *ex cathedra*, anche quando ci sia un *mascheramento* di democraticità; inoltre, evidenziava come la televisione non fosse soltanto un luogo attraverso cui passano i messaggi, ma un vero e proprio centro elaboratore di messaggi, un luogo dove si fa concreta una mentalità che altrimenti non si saprebbe dove collocare; in sostanza, un bacino evoluto di contro-cultura frammentaria e incompleta<sup>1</sup>. Eppure, il richiamo alle riflessioni testé riportate hanno lo scopo di costituire un *incipit*, una premessa di metodo che risulta – a mio modesto parere – imprescindibile per comprendere il complesso *discorso islam*. Un *discorso* che necessita, primariamente, di una griglia comprensiva, non in senso sostanziale, ma in termini di premessa metodologico-discorsiva,

---

<sup>1</sup> In linea con le riflessioni pasoliniane – sia per contenuti che per il contesto storico-politico – appaiono le considerazioni di E. MASCITELLI, *Il Marxismo e la funzione della cultura*, Vangelista Editore, Milano 1972, che afferma come i *mass media* siano da ritenere come «i vettori principali della dotazione di conoscenze frammentarie e incomplete, di concetti semidefiniti e maldefiniti, di impressioni generiche e fluide che ognuno possiede ormai in varia misura tanto che, debitamente modificati, sono da molti considerati come i potenziali mezzi di distribuzione anche di messaggi solitamente appartenenti al settore della cultura colta», aggiungendo che «televisione, cinema, radio, giornali (quotidiani e periodici) arrivano dappertutto o quasi dappertutto nei paesi industrializzati con flusso costante e regolare creando [...] un'atmosfera di notizie e di messaggi di ogni genere nella quale ognuno è immerso e costretto a respirare traendone in vario grado motivi di soddisfazione o di insoddisfazione personale, ma rimandandone comunque influenzato».

alla stregua di un'elaborazione algoritmica in grado di scardinare la *contro*-informazione o l'informazione *disinformata* che circola massicciamente nel groviglio mass-mediatico. L'Islam, attraverso carta stampata e talk-show televisivi – anche quando trattato, commentato e descritto, coerentemente alla sua reale dimensione storico-politica, religiosa e culturale – è destinato a subire la contaminazione *ex cathedra*, una contaminazione che crea, inevitabilmente, tutta una serie di artifici volti a modellare prese di posizione o tendenze (seppur con varie sfumature): chi difende e accetta la dimensione islamica nel suo divenire storico (europeo); chi, invece, sulle orme della (rediviva) Fallaci o degli *islamofobi* di turno, cerca di mettere costantemente in guardia dalle aperture, portando avanti – in modo più o meno intransigente – una sorta di equazione ideale data dai seguenti fattori in successione: immigrazione clandestina, musulmani, estremismo, attentati.

Si potrà obiettare, ragionevolmente, che la descrizione, sommariamente delineata, non è immune da critiche o da obiezioni, troppo semplicistica, riduttiva o, più banalmente, inadeguata alla complessità che la dovrebbe caratterizzare. Il punto è che difficilmente si possono cogliere i profili – principali e marginali – del *discorso islam* fino a quando ci si pone nell'ottica dell'ascolto passivo, diretto o indiretto che sia, e/o nel sostenere – per astrazione – cause *pro* o *contro* i musulmani: fino a quando si manterrà il canale mass-mediatico (televisivo, in particolare) come principale approdo informativo, la maggior parte delle informazioni – rielaborate in diverse e svariate letture politicamente e sociologicamente orientate – della *pentolaccia*<sup>2</sup> tradizionale islamica non avrà un impatto socio-politico e civile positivamente costruttivo e di *laica* comprensione.

---

<sup>2</sup> Il termine in questione è tratto da H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 43-47 (edizione originale *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law. Fourth Edition*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010), traduzione a cura di Sergio Ferlito.

Il *metodo* adottato al Campus – e vengo al punto – si pone proprio tale obiettivo: quello di restituire al *discorso islam* la giusta dimensione *discorsiva*, la corretta configurazione *teologica* e l'esatta impostazione *semantica*<sup>3</sup> (relativamente alla sua trattazione); occorre, quindi, una «messa in sicurezza» del *discorso islam*, una messa in sicurezza che dipende dal superamento di codici pregiudizievoli ormai innestati – *ex cathedra*, appunto – nei dibattiti e nei confronti di diversa natura e su più livelli, capaci di alterare la percezione del multi-fenomeno islam, già di per sé oggettivamente complicato da interpretare sotto più profili.

Ernesto Galli della Loggia, all'indomani della strage compiuta alla redazione di Charlie Hebdo, scriveva che non bisogna lasciarsi occupare solo dai pensieri e delle emozioni dell'oggi, ma che occorre capire lo svolgimento degli effetti dalle cause, ripercorrendo il cammino a ritroso, guardando alla storia come chiave di lettura<sup>4</sup>.

Noam Chomsky, nell'elenco delle dieci regole per il controllo sociale, affermava (nella sesta, per l'esattezza) che «sfruttare l'emotività è una tecnica classica per provocare un corto circuito dell'analisi razionale e infine, del senso critico dell'individuo», aggiungendo come «l'uso del tono emotivo permette di aprire la porta verso l'inconscio per impiantare o iniettare idee, desideri, paure e timori, compulsioni, o per indurre comportamenti»<sup>5</sup>. Pur prescindendo dalla teoria del «controllo sociale» elaborata da

---

<sup>3</sup> Cfr. sul punto A. CILARDO, *Diritto islamico, diritto occidentale: ambiguità semantica*, in V. TOZZI e G. MACRÌ, a cura di, *Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti della disciplina delle libertà religiose*, Università degli Studi di Salerno, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

<sup>4</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Prefazione*, in M. DEL CORONA, a cura di, *Noi e l'islam. Religione, politica cultura. Le voci di un confronto*, pubb. Corriere della Sera – RCS – Milano 2015, p. 15.

<sup>5</sup> La nota opera di N. CHOMSKY a cui si fa riferimento è *Media e potere*, Bepress Edizioni, Lecce 2014, p. 34.

Chomsky, il riferimento risulta significativo proprio in corrispondenza della fisionomia comunicativa che accompagna il binomio terrorismo-islam nel contesto attuale. L'analisi razionale, necessaria *pre*-condizione per procedere a qualsiasi tipologia di indagine, riflessione o valutazione inerente alle *fenomenologie* islamiche, lascia il posto ai sussulti emotivi, alle reazioni (a) critiche individuali e collettive, alle pedissequa prese di posizione e/o di distanza nei confronti delle teorie relative alle (ri) letture della dimensione storico-politica e teologica dell'Islam e del suo rapporto con e nell'Europa.

Si rende necessario, dunque, superare la fase emotiva e della conseguente acritica accettazione delle prospettive proiettate sui canali comunicativi maggiormente diffusi, e passare ad un approccio più diretto e, se vogliamo, persino più pedagogico nei confronti della religione musulmana e dei musulmani. Catabularsi nella comprensione della lingua araba non è operazione certamente semplice; leggere e studiare il Corano (tradotto e commentato) forse è, paradossalmente, ancora più complicato. Eppure di islam occorre parlare. Parlarne il più adeguatamente possibile, in maniera tale che il tema possa risultare comprensibile non solo per chi si adoperi quotidianamente con studi e ricerche, ma anche (direi, soprattutto) per coloro che ascoltano, quotidianamente o occasionalmente, notizie direttamente e/o indirettamente richiamanti l'islam e che difficilmente si trovano nelle condizioni di poter assumere, con cognizione di causa e in senso valutativo, gli argomenti oggetto di cronaca, come proposti dai mass-media. Il Campus, così come ogni altra circostanza di confronto, da questo punto di vista, non può che presentarsi come positivo luogo dinamico di *confronto*, *conoscenza* e *costruzione*. Luogo di *confronto*, poiché è nelle edificazioni e nelle successive esplicazioni delle esperienze formative individuali che si manifestano le diverse attitudini personali, volte alla realizzazione di una piattaforma relazionale comune, in grado di contribuire alla strutturazione del *discorso* islam, attraverso un processo cognitivo "osmotico" tra coloro che vi prendono parte,

in grado di implementare – seconda caratteristica segnalata – le *conoscenze* possedute, sempre nell'ottica di una valorizzazione dialettica dei profili formativi e culturali intervenuti; luogo, infine, di *costruzione*, poiché confronto e conoscenza a poco o nulla servirebbero se non si concretizzasse un esito tendenzialmente definito (si badi, non definitivo), in grado di rendere concretamente apprezzabili le fasi di elaborazione critica attivate. Costruire, dunque. Ma che cosa? Un'alternativa informata e informante relativamente al *discorso* islam, al fenomeno della immigrazione religiosa, ai multi-esiti derivanti dall'impatto tra la conformazione giuridica e culturale eurooccidentale, e quelle istanze individuali e collettive derivanti dalle matrici identitarie di diversa estrazione geo-politica e religiosa.

In pratica, l'obiettivo è declinare le emergenze mediatiche in spunti di ragionata riflessione e convertire le (quotidiane) polemiche «preconfezionate» e funzionali (almeno nelle intenzioni) al mero consenso di talune forze politiche, in questioni da affrontare con sufficiente grado di coerenza politica e istituzionale, a livello locale, nazionale ed europeo, avendo riguardo alle specificità che, di volta in volta, assumono rilevanza, sia in senso strettamente religioso, sia nella più ampia prospettiva legata alla dimensione storico-culturale di provenienza. Il Campus, in questo senso, ha delineato una prospettiva di tipo operativo non riconducibile, semplicemente, alla sola riflessione teorica, bensì all'impegno *intellettuale* volto all'elaborazione di proposte giuridicamente valutabili e concretamente assumibili, potenzialmente propedeutiche ad un più ampio quadro di riforma del sistema dei rapporti tra *gli* islam e le istituzioni.

### 1.1 ...segue: *l'Islam in versione on/off. Le prospettive "spente" della religione islamica.*

L'accostamento dei termini *on/off* all'Islam potrebbe essere percepito come provocazione più di impatto (e di forma) che di

sostanza. In realtà, l'intento è quello di calarsi in alcune prospettive che vedono nella tradizione religiosa islamica un *melting pot* di contro-cultura occidentale che si pone come vera e propria attentatrice (e non solo in senso terroristico) dei valori di matrice libertaria, profondamente radicati e diffusi nella società politica e civile europea. Un islam *off* che si manifesta come entità anti-storica, forse anti-moderna, un'entità composta da uomini devoti ad una dimensione fideistica in grado di ribaltare secoli di importanti ed irrinunciabili conquiste civili e politiche, e che sembra riproporre un'affermazione atavica del modo di vivere la religione, sia in senso individuale che in senso collettivo.

Uno dei problemi che si rilevano, nella già di per sé complicata e problematica percezione delle questioni inerenti l'islam, è ravvisabile nella considerazione per la quale anche chi scrive di islam e dei relativi (e presunti) dogmi fideistici e confessionali, assume *a priori* un gergo, un'impostazione terminologica e discorsiva, in grado di proiettare la religione maomettana come anticamera, alternativamente, o del bene o del male. L'errore – di metodo e di sostanza – più comune che si materializza, in questo senso, è rappresentato dalla circostanza che risulta arduo contemplare in senso «neutrale» fonti informative scritte e/o mediatiche (anche quelle di autorevole caratura) proprio in relazione al fatto che si vive in una condizione stabilmente (pre)allarmistica, la quale evidenzia, già a monte, le aporie insite nei temi di cui si discorre. L'islam, in versione *on/off* è, in buona parte, vittima di croniche micro-contraddizioni, derivanti da quella macro-contraddizione generale che ha la sua ragion d'essere nella scelta della prospettiva dalla quale si decide di valutare e/o analizzare quelle situazioni che per rilievo politico, giuridico, sociologico e comunicativo si pongono in primo piano nell'articolata discussione relativa all'islam e alle pratiche dei suoi fedeli. Alcune inquadrature mirano ad un unico punto di osservazione, vale a dire a quella vituperata dimensione *off*, una dimensione all'interno della quale le condizioni per poter edificare delle zone nere di confronto e discussione e vengono irrimediabilmente compromesse già nella

genesi osservativa, poiché si decide di estrarre e sezionare un involucro di pratiche culturali/tradizionali, di per sé certamente problematico da assumere nella cerchia valoriale ed istituzionale contemporanea<sup>6</sup>, lasciando nell'oblio fattori potenzialmente in grado di modificare quella traiettoria argomentativa innescante la spirale *off* dell'Islam. Una spirale, si badi, che ha la sua *ratio* operativa, principalmente, nella sovrapposizione organica della tradizione giuridica islamica in quanto tale<sup>7</sup>, con le vicende di ordine pubblico e politico verificatesi nel corso di questi anni e, in modo particolare, nel corso di quest'ultimo anno, vicende che, oltre a confermare – ancora una volta – la scarsa efficacia dei sistemi di prevenzione terroristica, hanno, contestualmente, consegnato al dibattito politico e mass-mediatico in generale, un nocciolo di questioni fortemente ancorato alle risultanze, per così dire, emozionali, e poco sussumibile nell'alveo delle vere questioni che interessano l'Islam ed i suoi snodi politico-teologici, nell'ambito della società civile. Si assiste, dunque, ad un declino contenutistico *degli* islam, ad un loro costante svuotamento dialettico, originantesi in quegli schemi analitico-discorsivi che si modellano sulla base di *format* avulsi dai contesti socio-politici e religiosi edificatisi nelle terre ove l'Islam è maggioritario. E, non par dubbio, che lo stesso approccio ai fondamentalismi, estre-

---

<sup>6</sup> Per una panoramica sulle pratiche fideistiche islamiche, si vedano, tra gli altri, i contributi di N. FIORITA, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*, seconda edizione, Firenze University Press 2010; A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia*, il Mulino, Bologna, 2008; E. FALETTI, *L'impatto culturale dell'immigrazione islamica sull'ordinamento giudiziario italiano: alcune riflessioni*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), Ottobre 2016;

<sup>7</sup> Per un approfondimento sulla tradizione giuridica islamica, si veda H.P. GLENN, *La tradizione giuridica islamica. Il diritto dell'ultima rivelazione*, in *Tradizioni giuridiche nel mondo*, op. cit., pp. 293-375. Per una prospettiva comparatistica, S. FERRARI, *Lo Spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna 2002. Più recentemente, in chiave critico-ricostruttiva, D. BILOTTI, *Diritto e potere nei rapporti tra le giurisdizioni civili e le autonomie confessionali*, Pellegrini Ed., Cosenza 2015, pp. 120-156.



mismi e/o integralismi, può essere approfondito, cognitivamente parlando, soltanto se ci si pone nella (quanto mai opportuna) prospettiva di osservare tali dinamiche legandole alle condizioni di evoluzione della religione musulmana, sia nell'interazione che quest'ultima ha avuto con le tradizioni giuridiche di riferimento euro-occidentali, sia, in particolare, avendo riguardo al rapporto con la *disincantata* macro-cultura secolare, di cui le stesse tradizioni testé citate risultano permeate.

## 2. *Radicalismo islamico e occidentalismo: l'identità religiosa tra «reviviscenza» e «commensurabilità».*

Seyla Benhabib, all'indomani della strage che colpì la redazione di Charlie Hebdo, commentò la natura dell'attacco dichiarando che «finché in queste società [occidentali] non avverranno dei cambiamenti e finché la rabbia e l'umiliazione di cui soffrono i musulmani in Europa non verranno mitigate da programmi economici e sociali forieri di un'efficace integrazione ci saranno sempre altri obiettivi, e se non saranno sotto attacco le vignette lo saranno le telenovele, il teatro, i videogiochi o altre forme di espressione culturale», poiché «non sono loro la vera causa della rabbia e dello sconforto, ma solo un pretesto per manifestarli»<sup>8</sup>. E tuttavia, lo snodo principale della questione è ravvisabile proprio nella modalità di integrazione, in una sua opportunità o utilità. Non ho, volutamente, fatto riferimento ad una possibilità (materiale) della stessa poiché, condividendo la prospettiva di Glenn, la commensurabilità delle tradizioni è, probabilmente, un elemento insito

---

<sup>8</sup> S. BENAHHIB, *Devozione o furia cieca? A proposito della strage di Charlie Hebdo*, in *Reset*, 12 Gennaio 2015 (link: <http://www.reset.it/articolo/devozione-o-furia-cieca-a-proposito-della-strage-di-charlie-hebdo>).

nella stessa rilevabilità «esistenziale» di qualsiasi tradizione<sup>9</sup>; in sostanza, data per “scontata” la potenziale commensurabilità della tradizione islamica con l'occidentalismo, anche in virtù delle incontestabili ragioni storico-evolutive che interessano la macro-regione europea nel suo rapporto con la religione maomettana<sup>10</sup>, occorre chiedersi se il problema del radicalismo islamico possa essere affrontato assumendo, come *precondizione* giuridico-riflessiva, l'approccio integrativo da più parti perorato. Non vi è dubbio, che quando si proietta la questione dell'integrazione nel dibattito articolato su più livelli, il parametro di riferimento non può che essere rinvenuto nella potenzialità comparativa, vale a dire in quel grado di tollerabilità che coinvolge il pluralismo identitario afferente alle dimensioni tradizionali, interessate dal processo accostante. In questo senso, può essere accostabile, commensurabile, un'estensione religiosa che nutre una rivendicazione fondamentalista anti-laicale? Ahmad Mousalli cerca di identificare il fulcro del discorso:

«Il fondamentalismo islamico ha fatto parte di un discorso intellettuale che è proseguito per centinaia d'anni in Oriente come in Occidente. Il fondamentalismo costituisce una critica della filosofia, dell'ideologia politica e della scienza. Filosoficamente, esso respinge tanto la pretesa che l'uomo sia il possessore della verità, quanto la pretesa che non esista affatto verità. Più sostanzialmente, esso offre una via di vita e di pensiero, una via regolata dalle leggi di Dio e della natura. Politicamente, il fondamentalismo rigetta la nozione che l'autorità derivi dal popolo e che le società non siano niente di più che mercati nei quali soddisfare i propri desideri. Inoltre, esso si sforza di costruire società le cui componenti basilari

---

<sup>9</sup> H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo*, cit., p. 92 e ss.

<sup>10</sup> Per un approfondimento storico-evolutivo del rapporto tra islam ed Europa si vedano, tra gli altri, F. CARDINI, *Islam ed Europa. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari 2010; G. FILORAMO (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari 2007.

siano la giustizia, la virtù e l'eguaglianza. [...] I fondamentalisti percepiscono la religione come un sistema di vita che include un concetto metafisico ed ha come conseguenza un ordine sociale: ogni sistema di vita è in fondo una religione, e la religione di un gruppo è il sistema che regola la vita di quel gruppo»<sup>11</sup>.

Virtù, giustizia ed eguaglianza, dunque. Valori che potrebbero essere assunti come ponte per una potenziale commensurabilità con l'occidente. In realtà, la matrice di tali valori si contestualizza, come ben risaputo, in una visione prettamente soggettiva – in ambito islamico – nella quale l'ideologia diventa «motore propulsore [...] soggettivamente determinato, della presa di coscienza di una funzione politica, di un ruolo pubblico nella storia», poiché lo stesso islam dei gruppi radicali «se è qualcosa, è inevitabilmente politico»<sup>12</sup>. Anche l'idea di libertà dell'uomo, che trova riferimenti nel Corano, viene posta in «comunicazione con le esigenze comunitarie e, per questo tramite, con l'istanza di un consorzio sociale ordinato secondo giustizia: la giustizia, ancora una volta, che attraverso i precetti religiosi si mostra e si afferma presso la coscienza umana»<sup>13</sup>. Se, per approssimazione, libertà (umana), giustizia e uguaglianza sono valori (a)criticamente ancorabili ad una sola ed unica specificità tradizionale (islamica) ed alla legge coranica, ciò non autorizza ad escludere che possa esistere una comune definizione dialettica tra la matrice individualistica edificata nell'occidentalismo, che assume l'elemento gruppo-comunità come veicolo di percezione delle esigenze o come strumento di rivendicazione/condivisione dei relativi diritti, e il rapporto persona-comunità, così come strutturantesi nella

---

<sup>11</sup> La riflessione di Ahmad Moussalli è citata da M. CAMPANINI, *Islam e politica*, il Mulino, Bologna 2015, p. 217.

<sup>12</sup> Ivi, p. 218.

<sup>13</sup> Così D. BILOTTI, *Il Diritto e il Corano. Brevi riflessioni a partire dalle letture*, Edizioni Erranti, Cosenza 2016, p. 74.

prospettiva islamica, all'interno della quale anche la diffusione del radicalismo non inficia quella – seppur «comunitariamente» intesa – componente giuridica individualistica insita nelle fisionomie teologico-politiche della religione musulmana, che si evidenzia, ancor di più, nella multiforme ed eterogenea teoria dei diritti umani, concepita in seno *agli islam*<sup>14</sup>. Ed allora, più che cercare di estrarre dalla *pentolaccia* islamica nozioni, elementi, fondamenti, di carattere discorsivo e/o logico-valoriali in grado di poter essere assunte nella comparabilità/commensurabilità dell'involucro tradizionale eurooccidentale, occorre, *in primis*, sciogliere qualsiasi dubbio sulla *non* qualificazione dell'Islam, vale a dire su quello che l'Islam, anche nella sua dilatazione radicale/fondamentalista, *non può* essere. In merito a questo aspetto, scrive Hamid Zanz:

«L'integralismo è inscritto nella natura di tutte le religioni. L'accidente, come dice Aristotele, rivela la sostanza. La fonte del fondamentalismo sono ancorate in profondità nella religione. Nonostante l'importanza di tutte le sue altre origini, resta pur sempre il figlio legittimo dell'islam, l'esito coerente che la visione islamica del mondo portava in grembo. [...] Oggi l'integralismo cova dappertutto, e non è più a uno stadio artigianale bensì a uno stadio industriale grazie agli stessi apparati statali. [...] La catastrofe ha avuto tutto il tempo di maturare. E adesso il fascismo verde può fare il suo ingresso su un palcoscenico già allestito. Era ormai tempo che uscisse dalla semi-clandestinità. [...] L'integralismo è dato per scontato; è piuttosto la sua assenza a stupire. In terra d'islam, a far effetto è il non essere integralista»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. sul punto N. FIORITA, *L'Islam spiegato ai miei studenti*, cit., pp. 69-80. Per un approfondimento più recente, si veda l'interessante contributo di L.M. GUZZO, *Islam, Unione Europea e Diritti umani*, in *Ordines. Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee*, Rivista telematica ([www.ordines.it](http://www.ordines.it)), fascicolo II (estratto), Dicembre 2015.

<sup>15</sup> Così H. ZANAZ, *Sfida laica all'islam. La religione contro la vita*, pref. di M. ONFRAY, Eléuthera edizioni, Milano 2013.

Secondo Zanaz, quindi, l'integralismo islamico, uscito da una condizione semi oscurante, sarebbe da ascrivere ad una sorta di evoluzione in senso «fascista», in grado di poter piegare qualsiasi forma di vita di matrice secolare, che non si contestualizzi nell'islamizzazione radicale. E, tuttavia, proprio lo stesso Aristotele – richiamato da Zanaz – affermava come «l'essere si dice in molti modi» e che la sostanza «è ciò che non può essere predicato di un soggetto, ma quello che è stesso soggetto», vale a dire l'oggetto dei nostri pensieri, della nostra ricerca e del nostro linguaggio, ciò su cui pensiamo, investighiamo e predichiamo<sup>16</sup>. L'individuazione della «sostanza islamica», anche nella sua distorsione radicale, fondamentalista, non può, quindi, essere desunta (soltanto) da quella crepa sistemica che la origina e che colloca la stessa tradizione musulmana come entità complessa e foriera di spinosi e, potenzialmente preoccupanti, profili di incommensurabilità con le altre tradizioni, in quanto erede di un presunto movente totalitario che precluderebbe qualsiasi dinamica comparativa e/o armonizzante; in realtà, anche l'epiteto utilizzato da Zanaz, «fascismo verde», sarebbe riconducibile ad un *background* (politico-)semantico difficilmente sussumibile nella poliedrica sfera islamista.

Stante una già di per sé oggettiva difficoltà ad individuare con certezza le varie tipologie di islamismo radicale contemporaneo, la denominazione «fascista» è, più che altro, riconducibile a categorie politologiche europee che poco o nulla hanno a che vedere con un fenomeno chiaramente non europeo. Pur non smentendo il ruolo cruciale che l'Islam ha svolto nella storia d'Europa, plasmandone l'identità culturale e originando una dialettica relazionale produttrice di preziose interlocuzioni sociologiche-culturali<sup>17</sup>, la qualificazione o, per meglio dire, la

---

<sup>16</sup> Così nel saggio di P. RUIZ TRUJILLO, *Aristotele. Dalla potenza all'atto*, Hachette Fascicoli, Milano 2015.

<sup>17</sup> In merito a questo punto, condivisibili le riflessioni di B. PAREKH, *L'Islam: una*

definizione del radicalismo contemporaneo non può – *rectius*: non deve – passare attraverso il filtro di linguaggi impropri, poiché, la «sostanza delle cose» può trovare un suo, quanto più autentico, approdo definitorio, solo se contestualizzata nella matrice identitaria, territoriale e tradizionale di riferimento e nelle diramazioni fideistico-soggettive affermatesi nei contesti di appartenenza<sup>18</sup>. A tal riguardo, Olivier Roy ha individuato proprio nella cesura tra i binomi religione-fede e società-cultura una delle cause che maggiormente ha contribuito all'involuzione fondamentalista islamica:

«il credente medio solitamente non fa alcuna differenza tra la religione in quanto dogmatica o teologica da una parte e la cultura dall'altra. Con i processi migratori si crea ora però una scissione brusca tra religione e società, tra religione e cultura. La religiosità dunque non è più d'ora innanzi cosa ovvia. All'improvviso il musulmano che vive in Europa deve riscoprire o addirittura per la prima volta definire in cosa consista, per lui, la religiosità. La condizione di appartenenza ad una minoranza e la provenienza da un paese straniero lo costringono ad una riflessione sull'effettiva essenza dell'Islam»<sup>19</sup>.

---

*minaccia per la democrazia?*, in *Europa laica e puzzle religioso*, K. MICHALSKY e N. ZU FÜRSTENBERG, a cura di, Marsilio, Venezia 2005, pp. 162-163.

<sup>18</sup> Sul tema, si veda l'importante contributo di C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in C. TAYLOR e J. HABERMAS, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008. Per una analisi critica della prospettiva di Charles Taylor, si vedano, inoltre, i contributi di S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 76-77 e P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, A. FUCCILLO (a cura di), p. 199 e ss. Sempre sul tema, interessanti le annotazioni di N. GÖLE, *Nuovi musulmani e sfera pubblica europea*, in *Europa laica e puzzle religioso*, op. cit., pp. 137-138.

<sup>19</sup> Cfr. O. ROY, *Crisi della religione. Rinascita della religiosità*, in *Europa laica e puzzle religioso*, op. cit., pp. 118-119.

In sostanza, il radicalismo, nella sua versione individualistica, sarebbe da ricondurre ad un intento – alquanto turbolento e instabile, se non violento – di ridefinizione di una rinnovata religiosità, a partire dalla religione in quanto teologicamente e storicamente data nei contesti socio-politici eurooccidentali, ma anche in quelli originari, orientali. L'adeguamento al mondo che cambia, la proliferazione dei carismi etici, il rafforzamento della tendenza multiculturalista in senso giuridico, volto ad introdurre e ad affermare la categoria del diritto fondamentale di libertà religiosa nei vari ambiti cultural-religiosi di riferimento, genera all'interno della compagine fideistica musulmana, una forte tensione tra *input* etico e prassi teologico-politica, causando una rottura tra la religione, in quanto istituzione-cultura e la religiosità come rinascita soggettiva, opposta alla stessa religione tradizionale<sup>20</sup>. Tale, condivisibile, riflessione, non sembra distante dalla prospettiva di Marcel Gauchet per il quale, più in generale, siamo alle prese con un'evidente *uscita dall'organizzazione religiosa della società*, «un'uscita dalla comprensione religiosa dell'universo nel quale ci muoviamo», per la quale la stessa fede «è costretta ad assorbire progressivamente questa nuova distanza, o alterità, di Dio rispetto alla faccende umane e all'universo fisico»<sup>21</sup>.

L'acclamata uscita e la conseguente riemersione delle concezioni fideistiche sotto viene forma diversa da quella fino ad ora conosciuta e percepibile come forma “tradizionale”, non sarebbe un fenomeno riconducibile soltanto all'Islam, ma riguarderebbe tutte le religioni presenti nei contesti eurooccidentali. Tuttavia, non par dubbio che il discorso islamico merita una considerazione diversa per la sua ramificazione radicale. Anche in questo

---

<sup>20</sup> Rivede criticamente le osservazioni di Oliver Roy sul tema, M. CAMPANINI, *Islam e politica*, cit., p. 224.

<sup>21</sup> M. GAUCHET, *Un Mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Davide Frontini (a cura di), Dedalo, Bari 2008, pp. 92-93.

sensu, Gauchet spiega come lo stesso principio fondamentalista sia da ricondurre a quanto evidenziato precedentemente, vale a dire, all'idea che l'uscita dall'organizzazione-tradizione religiosa da parte della società, in virtù dell'evoluzione modernista – che ha incentivato una libera forma di soggettivismo religioso – obbligando una riconversione dell'elemento *fede* in capo agli individui, spinge la stessa articolazione fideistica ad assumere un ruolo di maggiore forza e persuasione morale, ai fini del superamento di quell'indebolimento strutturale che riguarda la religione nella sua veste storico-tradizionale. Ancora su questo aspetto, Olivier Roy afferma come soprattutto tra i giovani musulmani, in quelli più acculturati, il discorso islamico sembra essere percepito e vissuto con una marcata insufficienza poiché «in presenza di una tendenza sempre più accentuata a ricondurre la religione nell'ambito delle coscienze e dunque a rifiutarne il ruolo pubblico e politico, molti (la maggioranza?) dei musulmani non sarebbero più affascinati dai miti dello stato islamico e della funzione risolutiva della *shari'a*»<sup>22</sup>; tutto ciò in piena sintonia, dunque, con quanto teorizzato da Gauchet, per il quale la logica del fondamentalismo si sostanzia nel tentativo di ricostituire un *ordine* umano secondo il divino, anche nel caso dell'Islam dove si ha a che fare

«con società che, pur non avendo conosciuto in maniera endogena il processo di uscita dalla religione, caratteristico della storia occidentale moderna, hanno però dovuto adattarsi ai suoi risultati – la globalizzazione economica e tecnica impone le sue leggi. Società, quindi, sradicate a forza dalla continuità con la loro tradizione. L'affermazione fondamentalista, rispondendo proprio a questa situazione, si configura come il tentativo di appropriarsi materialmente della modernità dominandola spiritualmente. Il suo obiettivo è quello di far propri gli strumenti pratici che costituiscono la forza

---

<sup>22</sup> Così Oliver Roy, citato in M. CAMPANINI, *Islam e politica*, cit., pp. 266-267.



dell'empio Occidente, per metterli al servizio di una ricostruzione ideale della tradizione. [...] Nelle società nelle quali si produce, l'operazione in realtà finisce proprio per rompere quel residuo di continuità con la tradizione che ancora sussisteva: ponendo la religione come progetto politico rivoluzionario, facendo della convinzione individuale il nuovo elemento centrale, la trasformano completamente. I fondamentalisti, a loro insaputa, agiscono nella direzione di un'uscita dalla religione proprio mentre si sforzano disperatamente di restaurarne il regno»<sup>23</sup>.

Secondo Gauchet, la modernità rappresenterebbe un approdo impossibile da ridimensionare o rifiutare in quanto direttamente originato dal più ampio fenomeno della globalizzazione capitalistica, dal sopravvento della ragione scientifica e razionalistica, dalla generalizzazione dello Stato-nazione e dal principio di autodeterminazione dei popoli, oltre che dalla diffusione capillare della democrazia in senso sostanziale e dalla nuova cultura giuridica/morale, globale, dei diritti umani e/o fondamentali<sup>24</sup>. Il *disincanto moderno*, *meta-valore* e *causa-effetto* dell'andamento rigenerante della religiosità individuale, sarebbe un processo definito, un destino ormai consumato, che spiegherebbe i discussi rigurgiti religiosi, di estrazione radicale, come tentativi, senza speranza, di riappropriazione di una realtà occidentalizzata, lontana dall'essere assunta come tale. In realtà, anche tale prospettiva presta il fianco a non poche critiche. Il modernismo di Gauchet è ancora alimentato dalle evoluzioni socio-politiche ed etico-culturali delle società occidentali? E lo stesso disincanto si può considerare come destino compiuto in maniera definitiva? O,

---

<sup>23</sup> M. GAUCHET, *Un mondo disincantato?*, cit., pp. 94-95.

<sup>24</sup> Cfr. L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, E. VITALE (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2008; M. LA TORRE, *Cittadinanza e ordine politico. Diritti, crisi della sovranità e sfera pubblica: una prospettiva europea*, Quaderni del Dipartimento di Scienza e Storia del Diritto, Università degli Studi "Magna Græcia" di Catanzaro, Giappichelli, Torino 2004; S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.

piuttosto, è l'ideologia *post*-modernista a decretare la rivincita del religioso? Quesiti ai quali difficilmente si può dare una risposta specificamente esaustiva. Quello che si manifesta, con una certa evidenza, è che lo stesso disincanto sembra subire continue oscillazioni, dovute tanto ad un irrazionalismo strisciante e diffuso<sup>25</sup>, quanto alle variegata istanze avanzate dai soggetti provenienti da sfere idiomatiche diverse, le quali vengono «agganciate ai diritti fondamentali e attraverso l'ampio canale semantico rappresentato dalle enunciazioni di essi riescono a far penetrare nella dinamica interna degli ordinamenti occidentali forme dell'esperienza giuridica del tutto allogene e spesso difficilmente coordinabili con quelle presenti nella disciplina vigente nei diversi settori di materia»<sup>26</sup>. Ed allora, occorre chiedersi se il fondamentalismo sia effettivamente riconducibile ad una fenomenologica reazione dovuta al disincanto modernista, inteso come destino ultimo ed irrevocabile della società contemporanea e dell'epoca in cui viviamo, o se, piuttosto, è proprio il disincanto a costituire la posta in gioco, l'esito non scontato delle fasi che stiamo vivendo, tale da prefigurare il fondamentalismo non come conseguenza del disincanto, ma come una contro-dinamica che «sta correndo l'alea di rovesciare a livello mondiale il verdetto di disincanto che sembrava passato in giudicato nel vecchio continente, in una guerra imprevedibile per durata, modalità, esito»<sup>27</sup>. Ma l'osservazione, così riprodotta, non sembra cogliere il punto cruciale del discorso islamista. La costruzione di una nuova identità in seno all'islam e la continua ricerca di una (sua) autentica rifondazione, pongono in primo piano il ruolo, forte, dell'ideologia islamica, la quale muove da presupposti difficilmente ancorabili al tenta-

---

<sup>25</sup> M. CAMPANINI, *Islam e politica*, cit., p. 266.

<sup>26</sup> Così M. RICCA, *Diritto e religione. Per una sistemica giuridica*, Cedam, Padova 2002, p. 115 e ss.

<sup>27</sup> In questo senso, P. FLORES D'ARCAIS, *La guerra del sacro. Terrorismo, laicità e democrazia radicale*, Raffello Cortina Editore, Milano 2016, p. 140.

tivo di dominare spiritualmente il modernismo occidentale, così come nella teoria delineata precedentemente. In realtà, sembra potersi ravvisare una diversa nemesi che identifica l'occidente moderno non come una meta da modellare o da dominare – seppur spiritualmente – ma come un'entità da rivalutare in senso indipendentista, alienata dall'eupeismo:

«al fine di avere un carattere indipendente nella sfera materiale, sociale ed economica, dobbiamo sviluppare una coscienza indipendente di fronte all'Occidente e viceversa. [...] Dobbiamo renderci conto che il miglior maestro per riguadagnare e riappropriarsi della propria indipendenza e carattere nazionale è proprio il nemico che ci ha derubato della nostra indipendenza e carattere nazionale. [...] Noi dobbiamo indagare le tappe che l'Occidente ha percorso, così come i metodi e gli stratagemmi che ha usato per riuscire a raggiungere i suoi fini in Oriente fino al punto di accusare l'Oriente, origine, culla e fonte della civiltà dell'uomo occidentale, di barbarie, arretratezza e corruzione. Una volta avessimo studiato e ripercorso le piste attraverso le quali l'Occidente è entrato nelle nostre terre, potremmo ripercorrerle e ritornare all'origine»<sup>28</sup>.

Nelle riflessioni di Sharī'atī emerge, in modo evidente, una diversa concezione del rapporto Oriente-Occidente, non imperniato su confronto/scontro, compatibilità/incompatibilità, ma calato in una più profonda riflessione storico-concettuale, caratterizzata da una determinata (e, forse, determinante) volontà di restituire all'islam la sua dimensione de-occidentalizzata. In questo senso, la ridefinizione dell'Islam non passerebbe più per una subalternità anti-sistemica all'Occidente, ma per una più complessa e indipendente rivitalizzazione teologica, non obbediente agli schemi ed agli stereotipi di matrice euroccidentale. Ed allora, l'approccio radicale-rifondazionista pare potersi col-

---

<sup>28</sup> Così 'Alī Sharī'atī, citato in M. CAMPANINI, op. cit., p. 260.

locare in un quadro di relazione *naturale* con la stessa tradizione islamica e non con un suo rifiuto, un ritorno alle origini, quindi, che ripercorre, criticamente, quelle tappe di contaminazione laico-secolare che hanno fatto dell'islam un'entità sospesa tra la dimensione del suo *essere* e quella del suo *dover essere*, due piani, tuttavia, costantemente valutati in relazione ai canoni socio-politici, tradizionali e culturali di stampo occidentale<sup>29</sup>. Il disincanto, dunque, non sarebbe da considerare come conquista *tradita*<sup>30</sup> da parte delle istituzioni politiche occidentali, bensì come processo in atto che, seppur definito nella sua estensione macro-valoriale (una laicità secolare onnicomprensiva) non è, contestualmente, definito nella sua entità micro-valoriale, nelle sue articolazioni politico-normative rispondenti alle domande di eticità particolarmente pressanti nelle società contemporanee<sup>31</sup>. In sostanza, ancora una volta, sarà la conformazione democratica a costituire la cruna dell'ago delle istanze religiose, comprese quelle islamiche. A tal riguardo, il costituzionalismo laico e democratico può, contemporaneamente, edificare le basi per una condizione di potenziale commensurabilità con le stesse istanze o, al contrario, divenire esso stesso un limite, una fisionomia politico-valoriale ostativa alle specificità confessionali e fideistiche<sup>32</sup>. La compatibilità tra islam e democrazia necessiterebbe di analisi ben più approfondite, ma non vi è dubbio che ogni confessione religiosa, compresa quella islamica, abbia raccordi

---

<sup>29</sup> Critico in questo senso, invece, è N. KERMANI, *La cultura islamica non esiste più*, in *Micromega*, (link: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-cultura-islamica-non-esiste-piu/>), pubb. 19 Dicembre 2015.

<sup>30</sup> Cfr. P. FLORES d'ARCAIS, *La Guerra del sacro*, cit., pp. 145-146.

<sup>31</sup> Cfr. S. VECA, *Un'idea di laicità*, il Mulino, Bologna 2013.

<sup>32</sup> Segnala delle possibili convergenze tra i «sistemi costituzionali occidentali e un riformismo legislativo islamico gradualmente influenzato dalla cultura continentale e dagli studi internazionali sulla laicità e la libertà religiosa» A. MANTINEO, in A. MANTINEO, D. BILOTTI, *Il principio di laicità. Inquadramento costituzionale e orientamenti giurisprudenziali*, in *Principi Costituzionali*, L. VENTURA e A. MORELLI (a cura di), Università degli Studi "Magna Græcia" di Catanzaro, Giuffrè, Milano 2015, p. 472.

etico-morali altamente compatibili con il nucleo sostanziale delle democrazie contemporanee<sup>33</sup>. Ma il punto, in realtà, sembra essere un altro: esiste un margine di commensurabilità tra l'ideologia radicale islamica ed il suo *background* culturale occidentalizzato? La risposta al quesito, lungi dal volerla elaborare in questa sede, è da considerare, se non risolutiva, quantomeno decisiva. Un certo grado di interlocuzione tra la dimensione culturale islamica, così come recepita nell'occidentalismo modernista e la riconquista identitaria per via ideologica, così come ravvisabile nell'ottica radicale islamica, può rappresentare un'ancora comunicativa volta a raccordare due entità – tradizione islamica e tradizione eurooccidentale – che, ad oggi, appaiono incompiute<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Sulla complessa questione, si veda l'intervista di Khaled Fouad Allam condotta da Nina zu Fürstenberg nel 2004, pubblicata in *Reset*, dal titolo *Noi, l'islam e questo mondo in ebollizione* (link: <http://www.reset.it/reset-doc/noi-e-islam-intervista-khaled-fouad-allam>) 13 Giugno 2015. Per una prospettiva più marcatamente teologica, si veda il contributo di A. ROMERO ROMAN, *Islam, democrazia e laicità*, in *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, R. DE VITA, F. BERTI, L. NASI, a cura di, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 61-67.

<sup>34</sup> Sul punto, scrive H. ZANAZ, *Sfida laica all'islam*, cit., p. 157, come «l'unica identità dinamica possibile è costruita a mano, giorno per giorno», non potendosi dare «un'essenza depositata una volta per tutte nelle profondità della coscienza di una comunità o di un popolo», chiarendo, infine, che «l'incompiutezza è il destino di ogni identità» specie nell'epoca dello zapping religioso e identitario nel quale «è illusorio voler imprigionare gli esseri umani nella Bastiglia di un'identità chiusa o di una religione definitiva». Per un approfondimento sulla multi-valenza dell'identità, si veda il fondamentale contributo in materia di A. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2008.

