



**LUIGI CARAMIELLO** sociologo, studioso di problemi della comunicazione e della cultura, insegna alla "Federico II" di Napoli e ha insegnato in varie altre Università, in Italia ed all'estero. Opinionista e critico, ha collaborato con alcune fra le più importanti testate giornalistiche e con la RAI. Il suo ultimo libro è *Il maestro dei grandi* (Pensa, 2015).

*Un'analisi documentata, lucida e incalzante, su un fenomeno drammatico del nostro tempo e sulle sue decisive implicazioni culturali.*

*Il terrorismo jihadista ripropone il mito della violenza rivoluzionaria, vagheggiando una nuova-vecchia utopia. Il fascino, manifesto o sotterraneo, che questa visione criminale esercita anche su alcune realtà dell'Occidente, si alimenta dei brandelli sopravvissuti di fallite ideologie e di una trita retorica avversa alla moderna concezione democratica e liberale. Ma non basterà il politicamente corretto a fornirci armi adeguate per fronteggiare la minaccia che abbiamo di fronte e difendere la civiltà.*

IL GIORNALE COMP. DOSSIER 8

ISSN 977-811313545-2



9 778113 135452

€ 2,50 più il prezzo del quotidiano  
Non vendibile separatamente

il Giornale | fuori dal coro

# LUIGI CARAMIELLO

## L'ISLAM TRA NOI CHE GENERA I NUOVI MOSTRI

*La verità mai detta sugli assassini in casa nostra*

il Giornale | fuori dal coro

LUIGI  
CARAMIELLO  
**L'ISLAM TRA NOI  
CHE GENERA  
I NUOVI MOSTRI**

*La verità mai detta sugli assassini in casa nostra*

Luigi Caramiello

L'ISLAM TRA NOI CHE GENERA I NUOVI MOSTRI

© 2016 Società Europea di Edizioni Spa - il Giornale

*Supplemento al numero odierno de il Giornale*

*Direttore Responsabile: Alessandro Sallusti*

*Reg. Trib. Milano n.215 del 29.05.1982*

*Tutti i diritti riservati.*

*Nessuna parte di questo volume potrà essere pubblicata, riprodotta,  
archiviata su supporto elettronico, né trasmessa con alcuna forma  
o alcun mezzo meccanico o elettronico, né fotocopiata o registrata,  
o in altro modo divulgata, senza il permesso scritto della casa editrice*

## Premessa

Questo piccolo libro è una nuova versione, aggiornata e molto più agile, di un saggio la cui stesura originaria risale all'anno scorso. Un lavoro che, per ostacoli di varia natura, non ha visto la pubblicazione. Pare che in alcuni ambiti scientifici, salvo lodevoli eccezioni, vi sia una certa reticenza ad affrontare talune "questioni". Le quali, beninteso, possono sicuramente essere indagate da differenti prospettive, ma certo non ignorate o, peggio, sottoposte ad una censura preventiva.

Credo che se le scienze sociali si sottraggono al compito di affrontare certi temi di assoluta centralità e autentico interesse collettivo, perdono la propria ragion d'essere, semplicemente vengono meno alla loro funzione, in sostanza rinunciano ad assolvere la loro "missione", per usare un termine caro a Weber. Ma, in tal modo, sottraendosi al loro dovere, sfuggendo alle loro *responsabilità*, nei confronti della comunità sociale, prima ancora che scientifica, si

autocondannano alla minorità intellettuale e ad una sostanziale irrilevanza. Un destino al quale non possiamo accodarci supinamente. Per questo continueremo, in tutti i modi, a fare la parte che ci compete.

*Luigi Caramiello*

Napoli, 2 aprile 2016

## *1. Jihad e Rivoluzione*

“**L**e rivoluzioni - come scrisse Dahrendorf (1989, p.3) - sono momenti malinconici della storia”, avventure individuali e collettive, nelle quali la speranza viene quasi sempre tradita, lasciando al suo posto una violenta delusione. La *rivoluzione* di cui parliamo qui è, evidentemente, quel punto di svolta epocale, quel mutamento tanto vagheggiato, capace di inaugurare, attraverso un passaggio “critico”, mediante la violenza, la guerra, il terrore, un’altra società, regno di autentica giustizia.

Come è noto, il marxismo, più di ogni altro sistema concettuale, ha contribuito alla diffusione di questa particolare visione. Tuttavia, questo concetto di rivoluzione, non è una creazione originale di Marx. Egli raccolse in eredità un’idea che cominciò ad avere grande seguito in Francia, con la rivoluzione del 1789. Eppure, Cromwell aveva instaurato, ben cento anni prima, in Inghilterra, la prima “dittatura rivoluzionaria” e la stessa rivoluzione americana precede di 13 anni quella

francese (e per vari aspetti la determina). Il fatto è che, in contesto anglosassone, la rivoluzione non evocò mai quel messaggio paligenetico, dal sapore millenaristico, che finì per assumere nella vecchia Europa continentale. Anzi, riandando al pensiero dei *Padri Fondatori*, si coglie chiaramente la loro esigenza di porre solidi argini all'immaginazione, di mettere a freno, non solo la violenza, ma anche il sogno di una società completamente nuova, di attutire la tensione verso radicali cambiamenti, di puntare, invece, al conseguimento di obiettivi credibili, di darsi dei traguardi praticabili, di ottenere dall'azione rivoluzionaria i risultati possibili, minimi e indispensabili. Infatti, nella *Dichiarazione di Indipendenza* del 1776, si enuncia espressamente la necessità di "organizzare i poteri nella forma che sembri al popolo meglio atta a procurare la sua sicurezza e la sua felicità. Certamente, prudenza vorrà che i governi di antica data non siano cambiati per ragioni futili e peregrine; e in conseguenza l'esperienza di sempre ha dimostrato che gli uomini sono disposti a sopportare gli effetti d'un malgoverno finché siano sopportabili, piuttosto che farsi giustizia abolendo le forme cui sono abituati. Ma quando una lunga serie di abusi e di malversazioni, volti invariabilmente a perseguire lo stesso obiettivo, rivela il disegno di ridurre gli uomini all'assolutismo, allora è loro diritto, è loro dovere rovesciare un siffatto governo e provvedere nuove garanzie alla loro sicurezza per l'avvenire. Tale è stata la paziente

sopportazione delle colonie e tale è ora la necessità che le costringe a mutare quello che è stato finora il loro ordinamento di governo".

La rivoluzione americana, insomma, per non registrare il fallimento che è toccato alle altre, non solo si è dovuta camuffare da guerra di indipendenza, ma, per quanto paradossale possa apparire, ha dovuto tradire la logica tipica delle rivoluzioni, attraverso l'intelligenza con il suo più vero e autentico nemico: il riformismo. Tutto il contrario di quel sovvertimento totale dello stato di cose presente che è il tratto distintivo più tipico della teoria e della prassi rivoluzionaria *Doc*, sia che vesta i panni del terrore giacobino, sia che indossi l'abito bolscevico della guerra di classe (cfr Furet, 2002).

Non si tratta di una considerazione cavillosa, di una questione bizantina, ma di un tema di grande portata, che giunge fino a noi, poiché le tracce di questa retorica le ritroviamo, ancora oggi, nel dibattito che coinvolge l'opinione pubblica, riguardo all'immagine contemporanea più manifesta e dirompente dell'ideale rivoluzionario: l'idea e l'azione del Jihad islamico. Nel suo modo attuale di autorappresentarsi troviamo tanti relitti affioranti della narrazione ideologica intorno alla rivoluzione sorta in Occidente. Forse anche per questo attecchisce fra giovani cresciuti in Europa: questo antico *storytelling* suona familiare. Jihad, insomma, fa rima con rivoluzione, non a caso nel "Manuale dello stato islamico", una delle tante pubblicazioni web di

Daesh si legge, “lo stato islamico è la vera rivoluzione, grazie a Corano e Sunnah” (Giro, 2015, p.13)

D'altro canto, se si presta un po' di attenzione al discettare di tanti intellettuali intorno al tema, si fa presto a scoprire quanto siano ancora folte le schiere di coloro che subiscono tutt'oggi il fascino del vecchio mitologema della rivoluzione, il quale, periodicamente, si ripresenta sotto i nostri occhi, anche se in forma variamente trasfigurata. Non sono tanto le “masse” a subire la seduzione di tale messaggio, esso trova simpatie soprattutto fra le élites politiche e culturali, fra tanti *maîtres à penser*. Purtuttavia, questa realtà si riflette, in vario modo, talvolta perversamente, anche su strati più ampi della società.

Recenti ricerche sui “foreign fighters”, i combattenti stranieri, che, da molteplici Paesi europei, in particolare Belgio, Olanda, Gran Bretagna, Francia e ahimè, anche Italia, partono per unirsi ai fondamentalisti islamici dell'Isis, rivelano la palese inadeguatezza di certi modelli interpretativi vecchi e malandati, che non ci aiutano a capire la realtà (cfr Abadie 2006; Krueger 2009, Bronner 2012). Una realtà che tende, anche per questo, a sfuggirci di mano, dal terreno culturale a quello geopolitico. E non si tratta certo di un fenomeno di scarsa rilevanza.

Secondo i risultati della recente indagine, commissionata dal Consiglio di Sicurezza dell'Onu, nelle formazioni militari appartenenti all'Isis, oppure ad

Al Qaeda, sui fronti dell'Iraq, della Siria, della Libia, dell'Afghanistan, dello Yemen ecc., gli stranieri sono quasi il 40% e dal 2014 il tasso di reclutamento è cresciuto del 71 per cento. Un ritmo di incremento indice di un contagio rapido ed espansivo, fra i più imponenti della storia, che ha portato i “combattenti stranieri” a superare la cifra di 25mila unità (provenienti da 100 Paesi). Sono migliaia, insomma, le madri disperate, non solo occidentali, che hanno visto i loro figli lasciare tutto e partire per inseguire il sogno, ma sarebbe meglio dire l'incubo, della rivoluzione jihadista. Ma chi sono questi rivoluzionari? Qual è l'identità di questi guerriglieri? Da quale condizione sociale provengono?

## 2. *Foreign Fighters*

Uno studio condotto recentemente, nell'ambito delle ricerche della “Queen Mary University”, dimostra, contro ogni aspettativa, come i soggetti a maggior rischio di radicalizzazione siano, in realtà, giovani di famiglie abbienti (cfr Bhui, Warfa, Jones, 2014). Dounia Bouzar, direttrice di un centro francese che si occupa di radicalismo religioso, ha analizzato i casi di 160 famiglie i cui figli sono partiti per il Jihad. Secondo i suoi dati i due terzi dei giovani facevano parte della classe media d'Oltralpe, il 23 per cento del totale dei combattenti francesi è addirittura “convertito”

all'Islam (cfr Bouzar, Caupenne, Valsan, 2014). E che dire di Abdirahim Abdullahi? Fra le menti di punta della strage che ha coinvolto ben 148 studenti cristiani dell'università di Garissa, in Kenya, Abdullahi, ottimamente laureato, lavorava in una banca, indossava abiti di pregio ed era un appassionato di letteratura. Insomma, quello che si sarebbe definito un rampollo della buona borghesia kenyota (cfr Meotti, 2015). E non sarà superfluo ricordare che lo stesso Mohammed Atta, capo commando dell'attentato alle Torri Gemelle, proveniva da una rispettabile famiglia egiziana, che suo padre è un avvocato e che lui stesso aveva conseguito la laurea in architettura: insomma, un individuo nient'affatto "marginale".

Che cosa induce dei giovani che vivono una vita sostanzialmente serena, talvolta proprio in virtù delle indubbie garanzie e possibilità offerte da moderne società avanzate, più o meno liberali e democratiche, a scegliere di rinnegare il proprio mondo di appartenenza per unirsi ad un movimento di matrice fondamentalista, basato sull'uso sistematico della violenza, su una "sottomissione" istituzionalizzata e totale, sulla persecuzione del diverso, su una considerazione dell'altro come nemico, come persona(lità) da annichilire, soggettività da abbattere? Come matura la decisione di appartenere a questa barbarie?

Nell'affrontare tale questione la studiosa belga Marion van San ha aspramente criticato alcuni suoi

colleghi come Rik Coolsaet, per il quale, all'origine di questo tragico fenomeno vi sarebbe una dura condizione di emarginazione sociale, oppure una mancata integrazione che indurrebbe alcuni soggetti ad abbracciare tali forme di radicalismo. Si tratta di una tesi che ha, in fondo, un sapore assai familiare, cos'altro è se non la riproposizione di quella teoria che è stata, in perfetta simbiosi col mito classico della rivoluzione, il canto delle sirene di intere generazioni di studiosi e filosofi? Il tema dominante è ben noto: i poveri, sfruttati, oppressi, emarginati, si ribellano alla loro condizione e fanno la rivoluzione. E se non la fanno è perché la religione, in combutta col potere, funzionando quale fattore di alienazione, agisce per narcotizzarli, ostacolando la loro presa di coscienza (di classe). Insomma, quel sistema di automatismi concettuali, quel reticolo di luoghi comuni che Raimond Aron (2008) definì, con espressione assai calzante, "oppio degli intellettuali".

Marion van San (2015), una studiosa che lavora alla Erasmus Universiteit di Rotterdam, ha concettualizzato, invece, una forma di "paradosso dell'integrazione", osservando che maggiore è l'integrazione dei giovani, maggiori sono le probabilità che questi si radicalizzino. Questi soggetti, insomma, sono tutt'altro che marginali e svantaggiati, sono in realtà assai orientati verso lo stile di vita occidentale. Essi hanno, per lo più, completato gli studi. Prima di intraprendere il percorso di radicalizzazione avevano un lavoro, uscivano, consumavano



alcol, spesso anche droghe leggere e solo in una fase successiva della vita hanno rafforzato l'interesse per la loro fede d'origine o si sono convertiti all'Islam.

L'attrezzatura conoscitiva messa in campo dalla ricercatrice belga risulta per diversi aspetti coerente con la strumentazione concettuale, probabilmente di matrice più "complessa", attivata da studiosi come Pellicani (1974), Aron (2008), Dahrendorf (1989), Alberoni (1983). Essi, come è noto, contestarono variamente l'ipotesi per la quale le rivoluzioni scaturiscono, in maniera deterministica, dall'azione di una categoria di oppressi, vittima dell'ingiustizia sociale. E misero anche in dubbio l'idea che queste improvvise esplosioni di violenza e terrore possano costituire una sorta di pedagogo, inevitabile, per realizzare il cambiamento sociale.

Insomma, la presa di coscienza rivoluzionaria non è affatto da ritenersi il risultato automatico di un legittimo malcontento (cfr. Mieli, 2012). Anche perché l'operazione *rivoluzionaria* non è interpretabile alla stregua di altre tipologie di "devianza", essa è una "risposta" estremamente più elaborata e peculiare, la cui possibile eziologia è stata, non casualmente, accostata da Merton (1957) ad uno dei meccanismi più poliedrici della geografia sociale: l'incongruenza di status con le peculiari forme di "squilibrio" che può generare.

D'altra parte, nell'affrontare questo tema, la considerazione del fatto che la civiltà si è fatta strada, nelle moderne democrazie industriali, proprio sotto la

spinta di un'ambizione prometeica, ovvero che lo sviluppo economico, tecnologico, culturale, "civile" è stato alimentato da quella formidabile "macchina sociale" (Hayek, 2007) che è la "competizione", costituisce un fattore altamente problematico.

Il fatto è che le società liberali, nella misura in cui si basano sul libero mercato, sul valore quindi dell'individualismo, dell'iniziativa privata, e sono, nello stesso tempo, democratiche, cioè fondate su una dimensione della scena politica collettiva a carattere egualitario, si rivelano anche, intrinsecamente, portatrici di istanze contraddittorie, derivanti dalla collisione fra il principio dell'eguaglianza - sancito per diritto - e l'ineguaglianza di fatto. Esse sono pertanto generatrici di un irriducibile elemento di dissonanza cognitiva e, per questa via, di conflittualità. Ma è assai emblematico che, fra le libertà proclamate dalla Carta Atlantica, vi siano la "freedom from want" (libertà dal bisogno) e la "freedom from fear" (libertà dalla paura). Come dire che certi malanni, endemici, della società umana, anche della società libera, si possono e si devono curare, ma la medicina rivelatasi più utile ed efficace ha ancora quale fondamentale principio attivo la libertà, in tutti i suoi significati.

Sul medio-lungo periodo può accadere, tuttavia, che determinate strategie di *riduzione* - governo, autoregolazione - della complessità sociale (cfr. Luhmann, 2010), che in un dato contesto hanno funzionato come soluzioni efficaci, in mutate circostanze,



ovvero in presenza di strutturazioni diverse, generatesi nel corpo sociale (cfr Giddens 1994), possano rivelarsi pericolosi elementi disfunzionali. Cioché il rischio gravissimo che si corre, continuando ad usarli nello stesso modo, è quello di disattivare meccanismi di protezione, privandosi di importanti fattori di difesa della comunità, dalle nuove possibili minacce incombenti e, in tal guisa, insomma, di scavarsi la fossa con le proprie mani.

Le manifestazioni, cui assistiamo sin troppo spesso, di odio irrazionalistico, un odio cieco, rivolto contro noi stessi, possono essere considerate in qualche modo la degenerazione di questa ambizione prometeica, un “effetto perverso” (cfr Boudon, 1982) della civilissima conquista culturale del poter liberamente criticare e, dunque, in tal modo, migliorare la società e il mondo in cui si vive. Il capitolo più recente e pervasivo di questo meccanismo lo ritroviamo in un’ideologizzazione della “critica postcoloniale” che “riduce l’Occidente all’immagine di una malvagia entità, null’altro che sfruttatrice, di cui salvificamente liberarsi” (Ciccozzi, 2015), uno schema concettuale che Pascal Bruckner (2007) definì, assai causticamente, la “tirannia della penitenza”.

D’altro canto, in una riflessione recentemente proposta sulla rivista on line “Linkiesta” si legge che il giudizio sui rivoluzionari “foreign fighters” dipende molto semplicemente dalla storia. Poiché “alla Storia, così come alla strategia geopolitica (qualcuno dovrebbe ricordarlo a tanti dei nostri politici), non

si possono applicare le leggi morali. E non perché i suoi protagonisti — noi compresi — non credano e non siano fedeli a una morale, che spesse volte nel Novecento ha mandato a morire tanta gente, ma, più semplicemente, perché la Storia non la fa chi ha la morale giusta — anche perché di morale non ce n’è una sola e il concetto di giusto e sbagliato non è assolutamente pertinente in questo caso —, la Storia, che lo vogliamo o meno, la fa chi resta vivo, la fa chi vince” (Coccia, 2015).

Per cui “di esempi celebri di cosiddetti ‘foreign fighters’ nella Storia ne troviamo a decine, e tutte le volte la loro vicenda ci pone di fronte alla stessa domanda: sono eroi o traditori? Il giudizio della maggior parte dei contemporanei propende quasi sempre per la seconda opzione, ma è poco rilevante, perché è una domanda la cui risposta più veritiera la dà il tempo” (Coccia 2015).

Ma è vero che l’opinione contemporanea ha sempre considerato i guerriglieri in trasferta traditori? La faccenda è un po’ più complessa. Basterebbe pensare alle caotiche, vicende della guerra civile Spagnola del 1936. A proporre una comparazione fra le due diverse tipologie di combattenti stranieri è stato il sociologo italiano, di origine algerina, recentemente scomparso, Kaled Fouam Allam: “Sono cittadini dei nostri Paesi – Italia, Francia, Svizzera, Germania, Belgio, Stati Uniti, Stati balcanici e, ovviamente, Paesi Arabi - sono musulmani di seconda o terza generazione, alcuni sono dei convertiti e per loro il Jihad appare come un mondo

nuovo. Non gridano, come durante la guerra di Spagna che opponeva comunisti a franchisti negli anni Trenta, “*Viva la muerte*”, ma scandiscono “*Dio è grande*”. Sono dunque cittadini stessi dei nostri Paesi che formano questo esercito e qualcosa in loro li spinge verso forme di guerra inedite, di un nuovo tipo, dove la barbarie coabita con le più sofisticate tecnologie comunicative e la propaganda mescola internet con il sangue” (Allam F., 2014, pp. 6-7). Evidentemente, la considerazione proposta da Allam, per taluni aspetti fondata, va presa anche con una certa cautela, sfuggendo al rischio della generalizzazione. Questo perché fra quanti allora partirono per sostenere le forze repubblicane, oppure il fronte opposto, non vi erano soltanto coloro che intendevano contrastare l’instaurarsi di una dittatura, con l’obiettivo di favorire l’avvento di un’altra tirannide, ma vi furono anche uomini come Carlo Rosselli, per citare solo un nome, animati da sincere aspirazioni democratiche, che conoscevano perfettamente l’entità delle contraddizioni, terribilmente stridenti, che attraversavano il fronte antifascista e repubblicano (cfr. Rosselli, 1973) non meno che lo schieramento avverso.

D’altro canto, volgendo ancora lo sguardo alla scena della mitologia politica contemporanea, è inevitabile incrociare il caso forse più esemplare fra tutti i combattenti internazionalisti: il medico marxista argentino Ernesto Guevara de la Serna, il *Che*, il quale, dopo aver partecipato alla liberazione di Cuba con la parola d’ordine “Patria

o muerte”, cercò di esportare la rivoluzione, da perfetto foreign fighter, prima in Africa - in Congo, in Angola -, poi in Bolivia, dove verrà ucciso. Si tratta di una figura, come è noto dalla biografia e dai comportamenti assai controversi e discutibili, che, tuttavia, in parti assai ampie dell’opinione pubblica contemporanea veste quasi i panni di un santo laico ed è divenuta addirittura un’icona, per quanto paradossale la cosa possa apparire, del movimento pacifista. Ma la riflessione sugli errori e sugli orrori di questi supposti eroi della rivoluzione non è mai neppure cominciata. Un’analoga reticenza si avverte riguardo alla valutazione della pratica criminale, di cui si fa portatrice, oggi, la rivoluzione propugnata da certo fondamentalismo islamista.

E, per quanto il fenomeno Isis ci incuta terrore, esso sarebbe, ancora secondo Coccia, “il simbolo di tutto ciò che noi non siamo”, in quanto negherebbe “con ferocia spesso insopportabile la natura stessa della nostra cultura”. Eppure, questo “non può autorizzarci a negarla quella cultura”, diventando come coloro che detestiamo. “Combattiamoli, dunque - scrive il giornalista -, ma non chiamiamoli terroristi, sono solo dei nemici, nemici che, probabilmente, dicono che i terroristi siamo noi” (Coccia, 2015) Posizioni di questo genere, variamente affini a quel relativismo del quale Giovanni Jarvis (2005) ha operato una lucida demolizione, sono, per diversi aspetti, la drammatica riproposizione di una retorica della rivoluzione, che fa ciclicamente capolino

fra i rappresentanti dell'intelligenza occidentale.

### 3. *L'immaginario occidentale: un nemico comune*

Si pensi all'epica disputa fra Sartre e Camus intorno agli orrori del comunismo sovietico, svoltasi, negli anni '40 del secolo scorso, sulle pagine della celebre rivista *Les temps modernes*. In essa si coglie molto bene quello stile del tacere, del filtrare, del nascondere tipico di certa intelligenza *engagée*, quella vocazione alla sudditanza ed all'autocensura, quel dire e non dire, in definitiva la resistenza di una fitta ragnatela ideologica dalla quale non ci siamo, evidentemente, ancora liberati. Una vecchia griglia che sembrerebbe ormai consumata e lacerata, ma che blocca, alla stregua di un "soffitto di vetro", il cammino di quanti non hanno mai smesso di volgersi alla ricerca della verità (Popper, 1995), una barriera che ostacola, in ogni modo, il percorso di coloro che provano a guardare, senza filtri, in faccia il reale.

È interessante notare come i termini della questione, le sfumature, i vincoli con cui il dibattito si svolse, siano assimilabili, per tanti aspetti, alla maniera con la quale si discute, oggi, in riferimento al terrorismo che opera sul terreno della rivoluzione jihadista. Troppe volte l'impressione che si ricava leggendo commenti e analisi al riguardo è anche la

stessa che si percepiva, in epoche più recenti, quando ad ammazzare erano terroristi "domestici". Chi non ricorda la riflessione sul terrorismo brigatista italiano, il dibattito sui "compagni che sbagliano"? Che sbagliano ma... che, in fondo, hanno ragione.

Sia Sartre, sia Camus erano umanitari, desideravano attenuare le sofferenze dei deboli e liberare gli oppressi; combattevano, indistintamente, il colonialismo, il fascismo, il capitalismo. Che si tratti della Spagna, dell'Algeria o del Vietnam. Entrambi appartenevano, insomma, a un certo mondo impegnato e progressista. Come splendidamente osserva Aron "il fatto che l'uno non neghi e che l'altro invece denunci l'esistenza dei campi di concentramento in Russia non avrebbe alcuna importanza se il secondo non attribuisse alla sua denuncia il significato di una rottura con il 'progetto' rivoluzionario, mentre il primo si rifiuta di rompere con un progetto al quale non ha mai aderito appieno" (Aron, 2008, p. 85).

"Riconoscete oppure no - chiese brutalmente Camus - nel regime sovietico la realizzazione del progetto rivoluzionario?" (Aron, 2008, p.86). Una questione alla quale né Sartre, né gran parte dell'intelligenza odierna ha mai trovato una risposta esaustiva. Ma, in alcune sue lettere a Simone De Beauvoir, il filosofo finì per ammettere che l'Urss era solo un mondo di oppressione e miseria, anche se, aggiungeva, non bisognava rivelarlo, altrimenti la classe operaia avrebbe perduto la speranza nella rivoluzione. Ovvero, per dirlo alla maniera di Furet

(1995), bisognava raccontare una bugia affinché i lavoratori non perdessero la fiducia in un'altra menzogna. Insomma, mentre continuava a pronunciare invettive senza risparmio sull'Occidente, mentre continuava a manifestare odio e disprezzo per il nostro mondo, il celebre filosofo sentiva ancora appartenergli la poetica (e la politica) della rivoluzione.

Certo, la discussione odierna, attorno alla rivoluzione jihadista, si svolge su un terreno ideologico assai differente, vi è in essa un elemento esotico molto più accentuato. I terroristi dell'Isis, di Al Qaeda ed affini non sono figli né della sinistra né della destra hegeliane, non sono né comunisti né nazional-socialisti, non appartengono per tradizione culturale a nessuno dei nostri peggiori album di famiglia della modernità occidentale. Anche se, pure nel pieno dell'epoca moderna, in campo islamico si è similmente manifestata la vocazione al genocidio. Si pensi soltanto al massacro degli Armeni, che precede persino l'Olocausto, criminalmente perpetrato sul popolo ebraico, una vicenda sulla quale Papa Francesco ha coraggiosamente pronunciato parole definitive, rompendo una coltre di silenzio e reticenze che ha coperto la realtà storica della tragedia per tanto tempo.

Certo è che la barbarie del fondamentalismo rivoluzionario jihadista ha radici che affondano molto più in profondità, si connette ad una dimensione brutale e precivile dell'orrore, assai più cupa persino del nostro peggiore medioevo: belve che irrompono nella nostra

quotidianità, provenendo dalla notte dei tempi.

Eppure, il loro essere totalmente avversi alla nostra società individualista e "immorale", la loro irriducibile scelta di campo antioccidentale, antiamericana, antiliberal, antimoderna, gli procura non poche simpatie, persino inconsce, nel nostro Occidente, e li rende automaticamente, per ampie parti del radicalismo politico nostrano, arruolabili per la vecchia, cara, lotta rivoluzionaria, li rende affini, insomma, al punto di vista "di classe". Ed è in questo scenario che, identicamente, tornano in campo i temi che, nelle polemiche del passato, riguardavano il rapporto fra teoria e prassi. Mi viene in mente un interrogativo sul quale sono stati versati fiumi di inchiostro: può la vocazione rivoluzionaria del marxismo convivere con un assetto sociale democratico? Esiste un marxismo *moderato*? Oppure, quando si mostra tale è solo perché si colloca, semplicemente, in quiescenza tattica in attesa dell'ora X? Aspettando, cioè, il momento decisivo per avviare quella rivoluzione che, intanto, continua ad incalzare, cavalcando qualunque forma distruttiva di ribellismo e contestazione, sfruttando, paradossalmente, proprio le possibilità di "apertura" e libertà offerte da quel sistema democratico e liberale che vuole abbattere? La "nostra" storia contemporanea, europea, occidentale, dimostra che le formazioni originatesi nell'alveo del pensiero socialista e comunista sono state pienamente restituite alla democrazia, prima e dopo il crollo del Muro di Berlino,

solo in seguito all'abbandono definitivo dell'ideologia marxista e della sua prospettiva rivoluzionaria.

Riflettere attorno ai "nodi" che si incrociavano in quel tipo di dibattito ci sollecita a ritornare su alcune tipiche questioni che, *mutatis mutandis*, si pongono di nuovo centralmente, anche se in rapporto a dispositivi concettuali diversi. Pensiamo alle sofisticate disquisizioni sviluppatesi in seguito al criminale attentato alla redazione di *Charlie Hebdo* e poi agli atti terroristici di Parigi, Bruxelles, alle diverse altre azioni criminali attuate in Europa, in Medio Oriente e in tante altre parti del mondo. L'interrogativo di fondo è estremamente chiaro: è agevole pensare ad un Islam moderato? Oppure il terrorismo, le brutalità, la barbarie, di cui ogni giorno abbiamo tragiche testimonianze, sono inestricabilmente connessi ad una struttura ideologica, dalla quale non può che derivare una sistematica vocazione alla violenza?

Si tratta di dilemmi di non facile soluzione, riguardo ai quali non abbiamo alcuna risposta precostituita o soluzione definitiva da proporre. Ma, semplicemente, crediamo che, di fronte a domande di questa natura, l'impegno analitico sviluppato del nostro mondo intellettuale è spesso apparso assai carente e discutibile. Ci viene in mente l'atteggiamento di Foucault, che esaltò la rivoluzione dell'ayatollah Khomeini, cioè una dimensione culturale e ideologica assai peculiare nella quale le ben note inclinazioni esistenziali, libertarie ed

anticonformiste del celebre intellettuale francese non avrebbero avuto, presumibilmente, vita facile. C'è da aggiungere che il suo entusiasmo ebbe il conforto della quasi totalità del mondo intellettuale iraniano, ma anche europeo (cfr Nafisi, 2003), che salutò la rivoluzione di Teheran come una forma autentica e genuina di riscatto popolare (basta guardare ai titoli della stampa dell'epoca). Oppure pensiamo ai sermoni pseudorivoluzionari, alle filippiche confusamente antioccidentali che ci propina, in tutte le salse da decenni, Noam Chomsky (cfr. Altruda, Caramiello, 2015, pp. 59-152), per il quale gli orrori perpetrati da Hezbollah o Al Qaeda sarebbero stati sostanzialmente legittimi.

Si tratta solo di due esempi, due soltanto, su un lunghissimo elenco di innumerevoli altri, ma attraverso il lavoro di questi opinion leader - e delle seconde e terze file di tanti loro adepti e seguaci, che presidiano importanti postazioni accademiche, intellettuali acclamati, studiosi, venerati maestri, punti di riferimento per l'opinione pubblica -, grazie alla diffusione di massa della loro visione, si propaga tuttora la seduzione "politicamente corretta" per la rivoluzione, quell'alone di fascino che sprigiona il concetto ed è così che, secondo l'antropologo Ciccozzi, "si è creato il bacino di senso comune che oggi porta molte persone a una più o meno esplicita posizione filoislamista, in nome del pluralismo, del multiculturalismo, dell'integrazione, dell'antirazzismo e via dicendo; il tutto dentro

esistenze che l'islamismo gli negherebbe tout court" (Ciccozzi, 2015).

#### 4. *Gli inganni della Rivoluzione*

Ed invece ciò che insegnano tante diverse esperienze storiche - dalla rivoluzione francese del 1789 a quella bolscevica del 1919, per giungere a taluni inquietanti esiti della cosiddetta "Primavera araba" -, è proprio il fatto che ogni qualvolta, sotto il pretesto rivoluzionario di un vago concetto di giustizia, l'autorità dello *Stato*, del *movimento* o del *Partito*, negando ogni forma di pluralismo, si estende all'insieme della società e tende a non riconoscere più alcuna altra sfera, alcun'altra dimensione individuale, privata, personale, il risultato è semplicemente un orrore, che nulla ha a che vedere con l'evoluzione della società.

Di contro, bisogna rilevare e riconoscere che alcune delle più grandi trasformazioni sociali tipiche della civiltà - i diritti individuali inalienabili, la carriera aperta al merito, il contratto sociale, il regime rappresentativo e laico, la libertà del lavoro e della libera impresa, l'abolizione della feudalità, insomma, alcuni dei più rilevanti mutamenti e traguardi nell'ambito del processo di emersione della modernità - non sono state necessariamente esito di una *rivoluzione*.

Insomma, la rottura rivoluzionaria, in un determinato

contesto, non solo è, in vari casi, ben lungi dall'avere una genesi puramente endogena, producendosi, spesso, sotto l'influenza esterna di più ampie e complesse dimensioni militari e geopolitiche, (si pensi solo al ruolo della Germania nella rivoluzione russa del 1917), ma non si traduce neppure, così agevolmente, nell'irruzione di quella che Alberoni concettualizza come una "nuova civilizzazione culturale" (cfr Alberoni, 1989).

Il progresso economico e culturale richiede, più ragionevolmente, un'intera panoplia di spinte ed attrazioni che riguarda, non marginalmente, quel misterioso fattore che è la "motivazione umana", che ha a che fare con quella relazione di *feedback* tra quei fattori sociali che Sen e Dahrendorf concettualizzano come *entitlements* e *provisions* (cfr Sen, 2001).

In un qualunque assetto democratico liberale, infatti, da una parte vi è la capacità, o la possibilità, per le persone di poter acquisire beni attraverso i mezzi legali disponibili nella società. Dall'altro, opera un ulteriore complesso insieme di fattori: gli incentivi, l'innovazione, la concorrenza. Ed è in questo delicato meccanismo che si fa strada il mondo della razionalità scientifica, economica quale meccanismo che frantuma gli ambiti, ponendosi come argine e fattore di limitazione di qualsiasi pretesa totalizzante. Con la definizione, insomma, di un confine invalicabile da parte del potere politico e religioso che passa per la rinuncia a qualunque rivendicazione di onnicomprensività, ad ogni

pretesa di assolutismo e di verità. Lasciando aperta, in tal guisa, proprio la strada per la ricerca incessante e sostanzialmente infinita di essa.

La stessa evoluzione tecnologica e sociale, ovvero il terreno di interfaccia più manifesto della scienza moderna, è possibile al massimo grado solo lì dove essa è autonoma rispetto alla religione e alla politica. Uno scenario esattamente antitetico al "programma" di cui si fa portatore la rivoluzione islamista.

### 5. *Evoluzione religiosa: l'interpretazione*

Nella storia delle moderne democrazie occidentali, questi fattori socialmente propulsivi sono andati consolidandosi all'alba delle guerre di religione e, non a caso, in contemporanea alla costruzione della prima teoria dello stato di diritto ad opera di Locke e di Montesquieu e alla ricerca dei primi modelli che potessero descrivere il meccanismo autoregolativo del mercato. Ma, allo stesso tempo, non vanno sottovalutate, in questo percorso, neppure certe caratteristiche della tradizione giudaico-cristiana, la quale, combinandosi progressivamente con la visione "democratica" ereditata dal mondo greco, ha dato sostanza al processo di *razionalizzazione* della cultura occidentale, che è il cuore dell'analisi weberiana, la via attraverso la quale il sociologo tedesco connette la sociologia del potere con la

sociologia della religione. Fino a giungere all'analisi dell'influenza che ha svolto precipuamente il cristianesimo, con la sua dinamica di riforme, sull'evoluzione dell'Occidente. È necessario cogliere i vari "contenuti" innovatori del *Nuovo Testamento*, i quali, dentro la cornice allegorica e metaforica, rivelano tutto il loro enorme potenziale di rinnovamento culturale. È il caso di richiamarne almeno alcuni: "Date a Cesare...", una sorta di precetto riguardo all'esigenza di separare politica e religione; "Chi di voi è senza peccato...", una trasparente conferma riguardo all'idea del rispetto per la vita e dell'eguaglianza di diritti uomo-donna; "Ama il tuo nemico", una formidabile intuizione cibernetica, intorno all'esigenza, poi democratica e liberale, di preservare, con l'esistenza dell'altro, una possibilità sistemica, che oggi definiremmo di "alternativa" politica. Fino a giungere persino a talune intuizioni di epoca medioevale, nello sviluppo di quelle precondizioni sociali che sono, inconfondibilmente, tipiche dei sistemi liberal-democratici, delle "società aperte". Infatti, come afferma Popper, non basta avere istituzioni liberali, elezioni, partiti o parlamento perché la libertà sia autentica,

bisogna che gli uomini abbiano gusto per essa, la quale scaturisce anche dal "rispetto delle tradizioni e, allo stesso tempo, dal riconoscimento della necessità di riformarle" (Popper, 1995, p. 636).

Per esempio, nell'evoluzione del nostro Occidente, un fondamentale fattore incentivante è stato costituito



proprio dalla possibilità in ambito religioso, maturata col tempo, di “proporre nuove interpretazioni senza essere accusati di eresia” (Stark 2014, pp. 198-199). Fino alla eventualità di reinventare scenari, che si riflette persino nel presepe, una delle rappresentazioni plastiche più caratteristiche della scena primaria cristiana, seppure vista con gli occhi della religiosità popolare (cfr. Caramiello, 2012). Come si spiegherebbe la presenza del cacciatore, armato di fucile (un’arma che sarebbe stata inventata più di 1500 anni dopo), nella rappresentazione della natività? Essa si può comprendere soltanto con la “tolleranza” di un alto grado di libertà ermeneutica, di una forma di creatività che, dall’immaginazione teatralizzata di stile barocco, da una modalità tipica di reinvenzione della tradizione, giunge fino alle più alte possibilità di innovazione sul terreno culturale, teorico e dottrinale.

Stiamo parlando di una questione non irrilevante, in rapporto agli esiti e allo sviluppo di una civiltà, che è ben lungi dal mutare automaticamente grazie alla rivoluzione, ovvero, semplicemente in conseguenza di una rottura violenta, traumatica, repentina e brutale dell’ordine sociale.

Di cosa si tratta, infatti, in termini comunicativi, se non di quel complesso meccanismo di *feedback*, il quale, sul medio-lungo periodo, incentiva il cambiamento e la flessibilità, in tutte le parti del sistema sociale, investendo il senso comune, le norme che condizionano

e accompagnano l’evoluzione sociale? Nel caso delle istituzioni cristiane, in altre parole, si riconosce la plausibilità di un ambito di mistero e di dubbio interpretativo, la possibilità, quindi, di cambiare, contraddirsi, se necessario, in modo da attivare e mantenere vivo il processo di mutamento, il quale è possibile, come nella scienza del resto, solo se si ammette l’ipotesi di poter sbagliare e riconoscere, anzi, nell’errore un possibile fattore creativo.

Mentre, nel caso dell’Islam, “Allah dice con chiarezza ciò che vuole, dato che parla attraverso un uomo: è sufficiente obbedirgli alla lettera” (Magli, 2014, p. 42).

Emblematica di questa capacità e possibilità di “autoriforma” cristiana è la revisione dell’interpretazione paolina della volontà di Dio a proposito della schiavitù. “In Europa la Chiesa fu la prima a dichiarare fuorilegge la schiavitù e nel XIII secolo Tommaso d’Aquino ne formulò definitivamente la posizione antischiavista” (Stark, 2014, P. 352). Richiamandosi a questo elemento di innovazione, molti Papi si attivarono per arginare il fenomeno della schiavitù nel Nuovo Mondo, come Eugenio IV che minacciò, nel 1435, di scomunicare quanti avessero tentato di ridurre in schiavitù gli indigeni delle Canarie, oppure Paolo III che, nel 1537, emanò tre editti, il cui obiettivo era prevenire il fenomeno nei confronti di indiani e africani nel Nuovo Mondo senza, naturalmente, trascurare l’importanza dell’azione gesuita (cfr. Stark, 2014).

Anche se nelle Americhe le bolle contro la schiavitù furono perlopiù ignorate, gli sforzi della Chiesa portarono in molti casi ad un trattamento degli schiavi meno brutale. All'opposto, secondo Stark, nell'ambito della religione islamica, vi è un serio problema riguardo alla schiavitù: Maometto, capo militare e politico oltre che leader religioso, acquistò, vendette, catturò e possedette schiavi. Benché lo stesso Profeta dichiarò che gli schiavi dovrebbero essere trattati bene, tuttavia la fondamentale moralità della schiavitù non venne messa in dubbio, cosicché in molti Paesi islamici la schiavitù è tuttora diffusa (cfr. Stark, 2014). E che dire delle rivisitazioni di Sant'Agostino, in merito alle attività commerciali? Come è noto, per molto tempo, la Chiesa Cristiana si era opposta, ad esempio, al prestito con interesse, in base alle Sacre Scritture (cfr. Deuteronomio, 23, 19-20). In realtà, mentre era condannato in linea di principio, in pratica quando avveniva si chiudeva un occhio. Fu questo a permettere ad alcune delle più importanti organizzazioni religiose di lanciarsi in attività bancarie, già sul finire del IX secolo (Stark, 2014), fino a che, nel XIII secolo, i teologi cristiani dichiararono che il profitto era moralmente legittimo.

Riecheggiando Sant'Agostino, Sant'Alberto Magno sostenne, infatti, che il "giusto prezzo" è semplicemente quello che "i beni valgono in base alla valutazione del mercato al momento della vendita" (cfr. De Roover, 1958, p. 422). "Vale a dire che un giusto prezzo è giusto

se è quello che gli acquirenti sono liberamente disposti a pagare" (Stark, 2014, pp. 215-216) ed anche per Tommaso D'Aquino "il giusto prezzo delle cose non è definito in assoluto".

Che cosa vuol dire tutto ciò? Vuol dire che, non più tardi del XIII secolo, i teologi cristiani avevano ormai dibattuto intorno agli aspetti principali dell'emergente economia di mercato: profitto, diritti di proprietà, credito, prestito e via dicendo. Essi giunsero a conclusioni generalmente favorevoli, liberandosi, molto laicamente, dalle pastoie della fede (cfr. Southern, 1953).

Si trattava solo di ipocrisia, di opportunismo per dei religiosi che avevano fatto voto di povertà, condannando il commercio? No, a giudicare dai risultati in termini di benessere e qualità della vita, lì dove la libertà è anche la libertà di cambiare idea. Quel che risulta apparentemente paradossale, ancora una volta, è il modo con il quale questo sia stato possibile per gli ordini monastici cristiani, i quali hanno, per così dire, incorporato una modalità avanzata, rifiutando, compatibilmente con la fede, i limiti posti da una verità data per certa e immutabile. È come se si dovesse rilevare che, dentro la visione cristiana, il rifiuto dell'opzione rivoluzionaria violenta è direttamente connesso ad una sorta di intrinseca disposizione verso la *riforma*, ovvero alla comprensione delle esigenze di cambiamento che attraversano la società (cfr. Cipriani, 1988). L'analisi comparativa è, ancora una volta, fonte di preziose considerazioni.

Anche il Corano (2, 275), infatti, condanna qualsiasi interesse (riba) sul denaro prestato. Tuttavia l'Islam non ha mai rivisto le proprie regole teologiche e ancora oggi, nelle società islamiche, le banche esistono grazie ad intricati stratagemmi per aggirare l'estrema proibizione dell'usura, così come viene tuttora definito qualsiasi compenso in cambio di un prestito. Uno dei risultati più problematici è che le immense ricchezze derivanti dal petrolio, salvo rari casi, "si sono rifugiate in gran parte in investimenti in Occidente, invece di finanziare lo sviluppo economico interno" (Rodison, 1978). Anche se, negli anni più recenti, la gestione di ricchezze finanziarie, in contesto islamico, ha subito notevoli evoluzioni e i capitalisti musulmani hanno acquisito disinvoltura ed elasticità nell'investire, sulle piazze non solo internazionali, il loro denaro, i fattori di arretratezza che permangono sono fortissimi.

## 6. *Progresso sociale e sviluppo culturale*

Il mancato "take-off" di larga parte del mondo islamico è, con estrema evidenza, in stretta connessione con il basso livello di istruzione generale, soprattutto femminile, ed il tasso limitato di mobilità sociale. Per non parlare della legale persistenza, in vaste aree sociali, della poligamia, cioè della diseguaglianza strutturale (economica) dei maschi nell'accesso alle possibilità

riproduttive (compensata, con crudele coerenza, dalle 70 vergini che spettano al guerriero islamico, caduto sulla barricata rivoluzionaria del Jihad). Si tratta di una forma di dispotismo (assimilabile alla configurazione etologica del "branco", fondata sulla primazia dei maschi dominanti), il quale, inevitabilmente, tende ad innalzare il tasso di aggressività "sociale", una tensione che può essere gestita, con notevole efficacia, *esportandola fuori*, trasfigurandola, cioè, in guerra rivoluzionaria di conquista contro un nemico "esterno", altrimenti, inevitabilmente, tende ad esplodere all'interno, come lotta fratricida.

Abbiamo preso in esame vari elementi, connessi alla vocazione rivoluzionaria al centro della nostra riflessione, pressoché tutti di diretta derivazione religiosa, istituzionale, culturale, ideologica. In altre parole, abbiamo valutato l'incidenza di fattori di chiara natura *sovrastrutturale*, in rapporto a determinate situazioni di arretratezza. Un quadro di sottosviluppo che la spaventosa forbice di diseguaglianza, aperta fra le misere condizioni in cui versa generalmente il "popolo" e la ricchezza esorbitante di cui dispongono le élite dominanti, non nega assolutamente, ma conferma in maniera eclatante.

Con questo si dimostra anche la sostanziale infondatezza dell'ipotesi per la quale il gap mediorientale sia da attribuire allo sfruttamento economico "esterno", non solo perché il profitto realizzato, per esempio,

grazie all'esportazione del greggio dalle élite politiche locali è semplicemente colossale, ma anche perché, come si è visto, i fattori in gioco sono molteplici.

In questo senso, il valore che il cristianesimo riconosce all'interpretazione teologica ha senz'altro costituito un fattore incentivante nel percorso di emancipazione dal vecchio assetto elitario, di stampo paternalistico, verso quella che Popper definisce *autorità detronizzata* (cfr. Popper, 1995).

Emblematico nell'economia di questo discorso è un brano dei "Riconoscimenti", dove vi si legge "Non pensate che queste cose [dottrine cristiane] devono soltanto essere accettate per fede, ma anche che devono essere sostenute dalla ragione. Perché certamente non è sicuro affidare queste cose alla nuda fede senza ragione, poiché sicuramente la verità non può essere senza ragione" (Riconoscimenti Clementini 2,69).

Una concezione molto prossima a quella tipica del "razionalista critico" di stampo moderno, il quale – osserva Popper - apprezza le tradizioni e, "sebbene creda nella verità, non pensa di esserne egli stesso sicuramente, in possesso. Egli può apprezzare il valore inestimabile di ogni accostamento ad essa; e può vedere che le tradizioni spesso giovano ad incoraggiare simili progressi e che, senza una tradizione intellettuale, l'individuo difficilmente potrebbe compiere un solo passo verso la verità" (Popper, 1995, p.636).

Si tratta di un accostamento critico al razionalismo che

scaturisce, evidentemente, innanzitutto dalla rinuncia al progetto palingenetico di stampo rivoluzionario, ma, allo stesso tempo, dalla fiducia, anch'essa quasi dogmatica nella capacità di rigenerazione e rinnovamento costante.

Nel caso dell'Islam, fin dalle origini, il nomadismo e il bisogno di razzia, tipico delle tribù arabe sparse ovunque nel VI e VII secolo d.C. nei deserti siriani, si trasformarono nello strumento più utile per imporre, con la violenza rivoluzionaria, con la guerra la loro religione presso i popoli che conquistavano (Allam, 2014 p. 43). Così come pure il movimento wahabita si è originato, nel XVIII secolo, nella penisola arabica con il preciso intento di restaurare l'Islam originario, dichiarando guerra agli sciiti e a tutte le forme che erano scese a compromessi con culti locali e altre religioni, come il cristianesimo e il mazdeismo.

Nel 1924, infatti, Abdul Aziz Ibn Saud conquistò La Mecca e nel 1932 venne proclamato il regno dell'Arabia Saudita, dove si applica l'Islam più rigorista. Seguendo la massima "al-islam din wa dawla" l'Islam è religione e politica.

La religione, in tal guisa, finisce dunque per funzionare come un "altare usato per sacralizzare e, quindi, elevare alla massima potenza un risentimento politico con cui il malcontento, minuto e quotidiano, per non trovare un posto nel mondo, si sfoga su un capro espiatorio: l'Occidente" (Ciccozzi, 2015). Deve costituire, forse, un forte fattore di frustrazione e risentimento,

persino per il più benestante, sapere che lo yacht con cui raggiunge le località più esclusive, l'automobile lussuosa che guida, l'orologio che sfoggia sul polso, il computer con cui naviga in "rete", finanche la lavatrice con cui pulisce gli abiti, nulla di tutto questo è stato fabbricato dalle sue parti. Nel ceto dei maggiorenti islamici e mediorientali si possono individuare alcuni fra i gruppi planetari più emblematicamente espressione dell'incongruenza di status. Capitalisti fra i più ricchi del mondo, eppure "diversi" dai capitalisti occidentali, capitalisti senza "ragioni", capitalisti senza merito, "senza qualità". E perciò stesso, probabilmente, portatori di un'avversione sotterranea, di un odio che si rivolge anche verso altri capitalisti, quelli dell'Occidente avanzato, sviluppato, tecnologico, ovvero quelli che sono espressione di un processo di trasformazione realizzato, compiuto, di una modernità raggiunta, conseguita e non mancata; al contrario di quella *Nahda* (rinascita), variamente intrapresa fra Ottocento e Novecento, ma irrimediabilmente abortita, il cui fallimento sarebbe, secondo il povero Samir Kassir (2006), a fondamento di ciò che l'intellettuale libanese chiamava "L'infelicità araba".

Si tratta di un'idea che converge con l'analisi proposta, all'indomani della sconfitta nella guerra dei Sei Giorni del 1967, dal filosofo siriano Sadik Al-Azm (2016), il quale individuava le cause della debolezza del mondo arabo in un sistema culturale ed educativo oppresso dall'oscurantismo religioso e dalla

mancata modernizzazione. L'autore è forse fra i pochi pensatori islamici che hanno richiamato la necessità di liberare la religione dal letteralismo, di superare la rigidità nell'interpretazione dei testi sacri e delle norme in essi contenute, per consentirle di cambiare, di innovarsi. Purtroppo Al-Azm, dopo aver subito arresti e processi, si trasferì in Germania, i suoi libri furono banditi in tutti i Paesi arabi (tranne il Libano) e la sua proposta culturale ebbe, comprensibilmente, un seguito assai esiguo e nessuna incidenza riguardo ai bisogni di innovazione in quell'universo culturale. Cosicché l'utopia rivoluzionaria del Jihad, la sua assurda proposta di mondo perfetto, coeso, solidale, questo mito semplice, continua ad esercitare il suo fascino perverso su individui che sperimentano il *disagio* inevitabile della complessità, sfuggendo alla *responsabilità* che sempre è richiesta agli uomini liberi. E finiscono così per ritrovare la loro identità consegnandosi assurdamente alle "certezze" della barbarie e dell'orrore.

## 7. Conclusioni

Abbiamo proposto in queste pagine soltanto alcune ipotesi di lavoro, ma potrebbero fornire, speriamo, qualche utile elemento di riflessione riguardo a certe forme di odio rivoluzionario antioccidentale ed all'origine delle risorse che lo alimentano, in tutti i sensi.

Del resto, è stato giustamente osservato come vi sia “un rapporto circolare di reciproco foraggiamento e amplificazione in cui da un lato l'odio politico antimperialista trova nell'ecumenismo guerriero islamista una prospettiva tradizionale di santificazione, dall'altro l'ecumenismo guerriero islamista trova nell'odio politico antimperialista un piano contemporaneo di ragione e di legittimazione sociale. Chi ha esultato per i morti di Parigi, come chi esultò per le Twin Towers, viene da quella cultura, da un innesto tra islamismo e odio antioccidentale” (Ciccozzi, 2015).

Ma se è vero tutto questo non si può che riconoscere la natura paradossale della celebre istanza voltairiana “non condivido la tua idea, ma darei la vita perché tu la possa esprimere”. Poiché essa può valere solo fino a un certo punto, “prima di rivelarsi un'idea insensata e nociva: vale finché l'idea dell'Altro non diventa o *condividi la mia idea che non si possono condividere altre idee oltre la mia, o ti ammazzo*” (Ciccozzi, 2015). In definitiva, per dirlo nello stile di Karl Popper: il liberale ama la tolleranza e la libertà. Il suo amore per la tolleranza è la necessaria conseguenza della convinzione di essere uomini fallibili. Tuttavia, egli è tollerante con i tolleranti, ma intollerante con gli intolleranti. La tolleranza, al pari della libertà, non può essere illimitata, altrimenti si autodistrugge. Infatti, la tolleranza illimitata porta alla scomparsa della tolleranza. Se estendiamo l'illimitata tolleranza anche

a coloro che sono intolleranti, se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l'attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti e la tolleranza con essi (cfr. Popper, 1974).

Nessuno può negare la difficoltà di scelte che sono certamente di una complessità tale da far tremare i polsi. Ed è evidente che la strategia centrale deve essere quella che fa appello alle forze innovatrici e moderate che sicuramente, e con mille difficoltà ed ostacoli, agiscono nel contesto islamico, lavorando affinché le loro posizioni si rafforzino e possano incidere sempre più profondamente nell'opinione pubblica e negli scenari istituzionali e sociali di riferimento. Naturalmente tutte le persone di buon senso auspicano che il radicalismo islamico possa essere ridimensionato, facendo appello a quelle forze presenti nel mondo musulmano, le quali desiderano la convivenza pacifica. Di certo, però, i problemi sul tappeto non si possono risolvere invocando semplicemente le potenzialità racchiuse in una impostazione multiculturalista. Essa ha già mostrato vari gradi di fallimento “per una questione logica, prima che politica: così come qualsiasi insieme non può includere la sua negazione”, la democrazia (o ciò che ci sforziamo di chiamare con questo nome) ha bisogno di circoscrivere ed escludere dal suo ambito la rivoluzione, insomma ciò che le è estraneo, ovvero di separare “dal suo dispositivo ciò che non è democrazia” (Cfr. Ciccozzi 2015).

Ma, per quanto paradossale possa sembrare, anche la democrazia, se vuole sopravvivere, deve fare appello a qualcosa che, in un certo senso, la trascende, nel mentre la tiene in vita. Da una parte, conservando solidi riferimenti, per quanto attiene alla consapevolezza della funzione determinante che può esercitare, in tutti i sensi, la “nostra” dimensione valoriale, culturale, simbolica, che non va smarrita, né depotenziata, perché è anche in certi vuoti di significato, sul terreno morale e spirituale, in certe rarefazioni di senso che può inserirsi la fascinazione verso la barbarie, di ogni genere. Dall'altra parte, e non secondariamente, per quel che riguarda l'attivazione ed il potenziamento di dispositivi e strategie, anche sul piano della psicologia collettiva, che non sono tutti semplicemente riconducibili all'idioletto della trasparenza, della solidarietà, dell'accoglienza, della pace.

Da questo punto di vista, rinunciare a mettere in campo una nuova visione dell'Occidente e della democrazia, rinunciare a dotarsi di sistemi, apparati, tecnologie, ovvero non rafforzare e non far funzionare anche quello che potremmo definire “Il cuore di tenebra della democrazia”, significa, in sostanza, votarsi alla sconfitta e prepararsi ad assistere alla vittoria della più reazionaria, conservatrice, barbara e retriva delle rivoluzioni.

In un certo senso profetiche si rivelano allora le parole che Benedetto XVI pronunciò il 13 maggio 2004,

nel corso della sua lectio magistralis alla biblioteca del Senato italiano, quando era ancora il cardinale Joseph Ratzinger: «C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi, pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua propria storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro».



**BIBLIOGRAFIA**

- Abadie A.,(2006) *Poverty, Political Freedom, and the Roots of Terrorism* American Economic Review, 2006, 96 (2) 50-56
- Al-Azm S.,(2016) *La tragedia del diavolo. Fede religione e potere nel mondo arabo*, LUISS University Press, Roma
- Allam K. F.,(2014) *Il jihadista della porta accanto. Isis, Occidente*, Piemme, Milano
- Allievi S., (1999) *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma
- Alberoni F.,(1989) *Genesis* Garzanti, Milano
- Alberoni F.,(2014) *Affascinati dalla rivolta come in un nuovo Sessantotto*, in Allam M.C., cit. (2014).
- Allam M.C., (2014), *Non perdiamo la testa, Il dovere di difenderci dalla violenza dell'Islam*, Edizioni Il Giornale, Milano
- Altruda V., Caramiello L., (2015) *Oltre il luogocomunismo*, Editoriale Scientifica, Napoli
- Aron R.,(2008) *L'oppio degli intellettuali*, Lindau, Torino
- Barnavi E.,(2007) *Religioni assassine*, Bompiani, Milano
- Bronner G.,(2012) *Il pensiero estremo. Come si diventa fanatici*, Il Mulino, Bologna
- Bruckner P.,(2008) *Il singhiozzo dell'uomo bianco. Terzomondismo, storia di un mito duro a morire*, Guanda, Parma
- Bruckner P., (2007) *La tirannia della penitenza*, Guanda, Milano
- Boudon R.(1982) *Effetti perversi dell'azione sociale*, Feltrinelli, Milano
- Bhui K.,Warfa N.,Jones E., (2014) *Is Violent Radicalisation Associated with Poverty, Migration, Poor Self-Reported Health and Common Mental Disorders?* PLOS ONE, n. 9, 2014

- Caramiello L., (2003) *La droga della modernità*, UTET, Torino
- Caramiello L.,(2012) *Frontiere Culturali. Sociologia e comunicazione*, Guida, Napoli
- Cesari J.,(2014) *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press
- Ciccozzi A.,(2015) *L'islamismo globalizzato, l'odio antioccidentale e il paradosso di Voltaire*, Il Fatto Quotidiano, 12 Gennaio, 2015
- Cipriani R.,(1988) *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma
- Coccia A., (2015) *Storia dei Foreign Fighters, da Garibaldi all'ISIS*, Linkiesta, 14 Febbraio 2015
- Dahrendorf R., (1989) *Il conflitto sociale nella modernità*, Sagittari Laterza, Roma-Bari
- De Roover R.,(1958) *The concept of the just price: theory and economic theory*, Journal of economic history
- Furet F.,(1995) *Il passato di un'illusione*, Mondadori, Milano
- Furet F., (2002) *Le due rivoluzioni. Francia 1789. Russia 1917*. UTET, Torino
- Giddens A., (1994) *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna
- Giro M.,(2015) *Noi terroristi*, Guerini e Associati, Milano
- Jefferson T., et Al., *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America, sottoscritta da 51 "Padri Fondatori" ed approvata dal Congresso di Filadelfia, 4 luglio 1776*
- Jervis G.,(2005) *Contro il relativismo*, Laterza, Milano-Bari
- Hayek F. Von(2007) *La società libera*, Rubettino, Soveria Mannelli
- Kassir S.,(2006) *L'infelicità araba*, Einaudi, Torino
- Kepel G.,(2001) *Jihad. Ascesa e declino*, Carocci, Roma
- Kepel G.,(2006) *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Laterza, Bari

- Krueger A.B., (2009) *Terroristi perché*, Laterza, Bari
- Lewis B., (1999) *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Bari
- Luhmann N., (2010) *Potere e complessità sociale*, Il saggiatore, Milano
- Merton R.K., (1957) *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna
- Magli I., (2014) *Io getterò terrore, voi colpiteli sulle nuche*, in Allam M.C. (2014), cit.
- Meotti G., (2015) *I terroristi esempi di perfetta integrazione* Il Giornale, 7 aprile 2015
- Mieli P., *Istruito e integrato: l'altro volto del fanatico*, Corriere della Sera, 26 giugno 2012
- Nafisi A. (2003) *Leggere Lolita a Teheran*, Adelphi, Milano
- Pellicani L., (1974) *Dinamica delle rivoluzioni*, SugarCo, Milano
- Pellicani L., (2002) *Dalla società aperta alla società chiusa*, Rubettino, Catanzaro
- Popper K., (1974) *La società aperta e i suoi nemici*, Vol I e II, Armando, Roma (p.e. 1945)
- Popper K., (1995) *Congesture e confutazioni*, Fabbri editori, Milano
- Rodinson M., (1977) *Islam e capitalismo*, Einaudi, Torino
- Rosselli C., (1973) *Il socialismo liberale*, Einaudi, Torino
- Sen A., (2001) *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano
- Southern R. W. (1953) *The making of the middle ages*. Yale University Press, New Haven
- Stark R., (2014) *La vittoria dell'Occidente. La negletta storia del trionfo della modernità*, Lindau, Torino
- Tibi B., (2003) *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia.
- Weber M., (1945) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze

## SITOGRAFIA

- Bouzar D., Caupenne C., Valsan S., *La metamorphose operée chez le jeune par les nouveau discours terroristes*, <http://www.bouzar-expertises.fr/>
- Ciulli B., (2015) *Jihad e foreign fighter: un fenomeno globale*, in Lettera 43, 3 aprile [http://www.lettera43.it/esclusive/jihad-e-foreign-fighter-un-fenomeno-globale\\_43675165295.htm](http://www.lettera43.it/esclusive/jihad-e-foreign-fighter-un-fenomeno-globale_43675165295.htm)
- Coccia A. (2015) *Storia dei Foreign Fighters, da Garibaldi all'ISIS*, Linkiesta, 14 Febbraio, 2015 <http://www.linkiesta.it/chi-sono-foreign-fighters-terroristi-nemici-storia>
- Marion van San (2015) *Integrazione e radicalismo – più analisi, meno stereotipi*, <https://ninety-nine-news.wordpress.com/2015/02/04/integrazione-e-radicalismo-piu-analisi-meno-stereotipi/>
- Serafini M., (2015) *Lettera ai foreign fighter dell'ISIS: tornate a casa dalle vostre madri*, <http://27esimaora.corriere.it/articolo/lettera-ai-foreign-fighters-di-isis-tornate-a-casa-dalle-vostre-madri/> <http://papabenedettoxivitesti.blogspot.it/2009/07/europa-i-suoi-fondamenti-spirituali.html> [http://www.un.org/en/sc/ctc/docs/2015/N1508457\\_EN.pdf](http://www.un.org/en/sc/ctc/docs/2015/N1508457_EN.pdf) <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/409/802>. <http://scholar.harvard.edu/files/patterson/file> [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-ed\\_norm/-declaration/documents/publication/wcms\\_181953.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-ed_norm/-declaration/documents/publication/wcms_181953.pdf) s/trafficking\_gender\_slavery\_12\_20\_11\_cambria\_autosaved\_.pdf

# Indice

<i>Premessa</i> .....	7
<i>1. Jihad e Rivoluzione</i> .....	9
<i>2. Foreign Fighters</i> .....	13
<i>3. L'immaginario occidentale: un nemico comune</i> .....	22
<i>4. Gli inganni della Rivoluzione</i> .....	28
<i>5. Evoluzione religiosa: l'interpretazione</i> .....	30
<i>6. Progresso sociale e sviluppo culturale</i> .....	36
<i>7. Conclusioni</i> .....	41
<i>Bibliografia</i> .....	46
<i>Sitografia</i> .....	49