



ISLAM RADICALE

ISLAM MODERATO



ALBERTO MELLONI

Nell'analizzare gli effetti prodotti dai due processi predominanti degli ultimi quarant'anni, da una parte, il Religious Climate Change che ha estremizzato le aspirazioni e le esperienze fino a una liofilizzazione fondamentalista e, dall'altro, l'analfabetismo religioso globale che ha carsicamente alimentato una sostanziale secolarizzazione, si propongono riflessioni su cosa sia l'islam radicale, se sia giusto definire con quell'aggettivo l'arcipelago del terrorismo e della violenza politica, sul ruolo dell'islam moderato e sulle narrative frutto di vere e proprie battaglie di wording.

Due

processi, non slegati, dominano il paesaggio religioso dell'ultimo quarantennio su scala globale. Il primo è quello che, prendendo a prestito il linguaggio dell'ambientalismo, propongo di chiamare il *Religious Climate Change*¹, fenomeno a mio avviso molto più comprensivo delle convinzioni sulla presunta egemonia della secolarizzazione che (come la presunta egemonia del religioso del secolo XIX o di qualche area nel secolo XXI) poco dice di vero sul presente e sul futuro. Il *Religious Climate Change* è infatti un processo multifattoriale a rapida evoluzione che prende forma alla fine degli anni Settanta del secolo scorso: dopo molti decenni nei quali si riteneva che l'esperienza religiosa fosse destinata a una progressiva evanescenza, lasciando il posto a una delle secolarizzazioni su cui hanno molto piagnucolato i vescovi e scritto molto i sociologi, la pratica di fede ha conosciuto una rapida modificazione; se si volesse stare nella metafora bisognerebbe dire che il religioso ha conosciuto un *global warming*², non solo, ma in tutti i monoteismi gli appelli a un'adesione integrista a

1. Ne ho fatto cenno in MELLONI 2018.

2. Pur nei limiti di un rilievo sociologico che accosta Shas, CL, Salvation Army e la Fratellanza egiziana, cfr. DAVIS – ROBINSON 2012.

patrimoni spirituali semplificati fino alla liofilizzazione fondamentalista hanno trovato ascolto e rilievo anche politico: i partiti ultraortodossi in Israele³, l'aspirazione salafita che ha percorso il mondo islamico⁴, nel mondo cristiano la contestuale presa dell'evangelicalismo protestante⁵, del neo-integrismo cattolico⁶ e del cesaro-papismo ortodosso⁷, sono lì a fornire il segnale inequivocabile che l'esperienza religiosa produce fenomeni estremi tanto quanto quelli ambientali e richiede una difficilissima convergenza fra conoscenza scientifica della res, posizionamento delle opinioni pubbliche a livello globale e volontà politica dei decisori, che tutto il mondo *environmentalist* sa quanto sia necessaria e insieme difficile da costruire.

Il secondo processo è quello dell'analfabetismo religioso globale⁸: che percorre il pianeta, sia nelle aree in cui la tavolozza demografica vede l'adesione pubblica di enormi masse, specie giovanili, a una fede sia nelle aree in cui sono residualità anziane quelle che conservano una perseveranza religiosa, con tutte le sfumature intermedie proprie degli Stati di diritto e delle società pluraliste. L'atteggiamento (fideistico?) verso «le magnifiche sorti e progressive» della secolarizzazione⁹ ha fatto immaginare che il crollo della capacità di leggere il religioso fosse un prezzo salato ma necessario all'emancipazione dal bigottismo e dalle teologie che volevano il potere aggogato all'autoritarismo religioso sulla morale individuale e sociale. Un postulato che è stato sostenuto dalla percezione che la riduzione della pratica e dell'osservanza abbia attutito la trasmissione di nozioni sul religioso e sui codici morali, che pur restavano scritti nella morbida tavoletta della formazione infantile e dall'abitudine psicologicamente vincolante di dover fare i conti – se non davanti a Dio, almeno davanti a uno psicanalista – con la rottura di uno schema in cui la verità era amministrata da una sapienza gerarchicamente distribuita sulla scala del potere religioso. Se è dunque vero che meno catechismo, meno liturgia, meno scuola di canto, meno sacramenti, meno devozioni hanno finito per togliere di mano i segni di un alfabeto del religioso, è però anche vero che con quello sono anche andate perdute molte pulsioni riformatrici che il dialogo fra teologie, scienze, culture hanno tenuto vivo sotto ogni cielo. Ma la *ignorantia crassis-*

3. BEN-RAFAEL – PERES 2005.

4. Sul profilo politologico alla fine del secolo scorso, cfr. EUBEN 1999; un inquadramento più recente in COOK 2014.

5. Ad esempio, per il contesto Usa, SUTTON 2014.

6. NORRIS – INGLEHART 2004.

7. Sul fronte greco cfr. le lungimiranti osservazioni di STAVRAKAKIS 2005. Sul ruolo del patriarca di Mosca Alessio II, cfr. GARRARD – GARRARD 2014.

8. Su questo cfr. CADEDDU – MELLONI 2019.

9. ZEIDAN 2018.

sima appare sempre eccedente e crescente ogni qual volta la ricerca di campo affondi la propria sonda nel corpo vivo della popolazione¹⁰: come capita in quei format televisivi nei quali si collezionano strafalcioni storici o grammaticali o di cultura generale per ammiccare a un pubblico che si può e si vuole sentire superiore ai malcapitati che si espongono al ludibrio in cambio di un po' di visibilità, anche nel religioso si ottengono gli stessi risultati, ma la sprovvedutezza che emerge non suscita alcuna ilarità perché non conforta nessuno; tratto da non dimenticare perché se è vero che nella società l'analfabetismo religioso si salda con tanti altri analfabetismi (e con gli atteggiamenti di rifiuto della scienza o della modernità o dei diritti individuali) esso ha qualcosa di specifico che deriva dal fatto che le autorità – sia quelle miti, sia quelle malvagie – non hanno né interesse né strumenti per intervenire su un ambito che, come gli altri e più pericolosamente degli altri, diventa vulnerabile alla propaganda.

Non è dunque sorprendente che, davanti alla complessità del paesaggio religioso¹¹ degli ultimi quattro decenni, questi processi storici abbiano reso più difficile la conoscenza e più incerta l'interpretazione di processi come quello che flagella l'islam almeno dal 1979 in poi¹². Il processo, cioè, che ha visto saldarsi tendenze teologiche conservatrici dell'islam politico con una pratica politica e poi con una pratica della violenza che ha preso forme diverse, ma nelle quali si è espresso un senso di rivalsa individuale e collettiva davanti a cui i piccoli opportunismi dei grandi *players* internazionali (quale regime rende meglio? quale tipo di corruzione consente di vincere la concorrenza? quale *argumentum* può giustificare il sostegno a regimi nei quali i diritti umani non hanno spazio?) si sono rivelati troppo cinici e troppo ingenui al tempo stesso.

Non è qui che si vuol rifare quell'atlante del mondo euro-balcanico e del mondo che dal Mediterraneo si distende lungo l'asse Medio Oriente-Asia sud-occidentale: è però un fatto che in quarant'anni abbiamo convissuto con una pratica del potere e della violenza che volta a volta s'è presentata come rivoluzione (Iran), guerriglia antisovietica (Afghanistan), guerra di indipendenza (Bosnia), guerra civile (Algeria, Libano), guerra di religione (Mesopotamia, Yemen), terrorismo antisemita (Israele), terrorismo indipendentista (Cecenia) terrorismo antioccidentale (Usa, UK, Spagna, Francia, Germania, Tunisia), *Marchtergreifung* (Egitto), insurrezione (Siria); esperienze marcate da grandi diversità oggettive, ma con una filigrana teologica comune, e cioè che i praticanti di questa violenza stessero interpretando un dovere religioso che mirava a reclutare emuli e sodali¹³.

10. Ad esempio, i dati forniti da MELLONI 2014.

11. MELLONI 2002.

12. Lo schema proposto da KEPEL 1991.

13. Una diversa lettura in FILIU 2018.

Questa pratica della violenza è stata sottoposta a processi definitivi da almeno tre attori collettivi, lasciando da parte la propaganda islamofobica più schietta¹⁴:

- uno è stato costituito dalla variegata schiera dei teorici e dai perpetratori stessi della violenza che, sulla base di presupposti confessionali o culturali spesso distanti, hanno cercato di costruire una legittimazione religiosa dei propri atti; ora in nome del salafismo ora con l'evocazione impropria del *jihad* (che è un tipo di guerra codificata da un protocollo teologico-militare stretto) o evocando il premio del martirio riservato a ogni *shaiid*¹⁵. Uno sforzo teologico e retorico costruito con pochi tratti, ma che aveva l'obiettivo di lanciare una 'battaglia per le parole' allo scopo di far breccia in nuovo personale disposto a farsi reclutare da una predicazione per lo più virtuale, gonfiata dal gioco di specchi della Rete, e organizzata come una pornografia religiosa, giacché come l'altra fa di un dettaglio uno stimolo 'sopranormale' che dà assuefazione e dipendenza;
- un altro attore non meno articolato nel tempo e nello spazio è stato il sistema dell'informazione della pubblica opinione che crea domanda politica e offerta politica per chi aspira al ruolo di decisore; in questo spazio una varietà di soggetti, con motivazioni a volte divaricate, hanno descritto la violenza e i gesti del terrorismo con un registro deprecatorio ('barbarie', 'inciviltà' ecc.) presuntivamente sincero; eppure, in questo loro sforzo (a suo modo un *jihad*...) hanno finito per rafforzare un avversario che poteva giocare a proprio favore vuoi la descrizione dell'orrore come il frutto necessario o tollerato di una tradizione religiosa più incline alla violenza di quelle 'civilizzate' vuoi l'implicita ammirazione che filtrava da uno sdegno incapace di razionalizzare i 'meccanismi' (che non sono delle 'ragioni') del campo avverso e dunque ne rafforzava il fascino mitico di rottura dei pochi contro i molti¹⁶;
- un terzo attore è dato da quelle autorità religiose e da quei quadri della vita spirituale ostili alla violenza perpetrata nel nome della propria fede o di una qualunque fede, campo in cui la guerra delle parole diventa denuncia dell'abuso del nome di Dio¹⁷; percorso importante e costato non poco sia ai gruppi di cristiani e di ebrei che hanno accettato o promosso questo tipo di dialogo, e che è stato senz'altro più costoso per quelle autorità islamiche che a migliaia o centinaia o a gruppi più ristretti hanno dovuto prendere le distanze da correligionari che considerano ogni contatto non una obbedienza al rispetto dovuto ai popoli del libro, ma un'empia concessione a 'crociati e sionisti', come dirà un sintagma reso celebre dalla propaganda di Al Qaeda. Eppure

14. Ad esempio, CANTONI 2000. Il prefatore, gesuita egiziano di grande fama accademica, è colui che aveva deprecato un gesto di rispetto di Giovanni Paolo II per il Corano e che avrebbe fatto sentire la sua voce anche in Italia presso case editrici di destra come, ad esempio, CANTONI 2011.

15. ASFARUDDIN 2013.

16. BURGAT 2016.

17. SCHMIDT-LEUKEL 2017.

questo sforzo ha spesso portato a una descrizione irenica dell'esperienza religiosa, come espressione pura di pace e amore fraterno per l'altro; cosa che, storicamente, non ha alcun fondamento e che politicamente lascia campo alla pretesa dei violenti di rappresentare una religiosità più 'vera' e meno 'popolare' di quella dei pacifici.

In questo poliedro di forze semantiche una dicotomia si è introdotta e poi affermata, fino a diventare un tema chiave del discorso pubblico: quella che ha identificato la violenza come l'espressione di un islam o di un islamismo – fa una bella differenza – definito 'radicale' non senza discussioni, contrapposto a un islam non o meno violento definito 'moderato', con assai meno argomenti.

Prodromica rispetto alla categoria dell'islam radicale è quella adottata da Bruno Étienne nel suo volume del 1987 uscito col titolo *Islamisme radical*¹⁸. Sociologo – la cui formazione intellettuale si svolge fra Egitto, Tunisia, Marocco e Francia – Étienne è colui che dà dignità accademica alla saldatura fra *islamismo* (usata come un peggiorativo che vuol marcare una distanza rispetto al nucleo teologico della fede) e il suo *radicalismo* che segna l'inizio del XV secolo dell'egira, nel 1979. Étienne sostiene che il sogno di un progressivo *dépérissement du sacré* ha ceduto il passo a un islam che è capace di mobilitare le masse rovesciando il presupposto secolare dell'Occidente – presente anche nel baathismo desartista – che vede la religione espulsa dallo spazio pubblico; e individua nello shock dell'incontro con questo islam, che è politico nella sua origine, il problema della individuazione del principe 'legittimo'¹⁹ capace di garantire la sequenza *din-dunya-dawla* (comandamento-mondo-stato) originaria.

La ricerca si fondava sul postulato che la struttura *originaria* del rapporto fra fede e politica fosse rimasta intatta e disponibile, come se ogni islam – quello dell'imamato e del califfato, quello ottomano e quello asiatico – avesse condiviso un dogma politico interpretabile radicato nella tradizione arabo-musulmana; a suo giudizio, infatti, la torsione dell'*islamismo*, come ideologia politica legata a un universo religioso, smentiva profezie facili come se «la victoire provisoire du nationalisme et du progressisme développementaliste a pu laisser croire à certains que l'eschatologie sécularisée, c'est-à-dire la constitution d'un société moderne à partir de l'État-nation allait s'imposer. C'était oublier que, pour des raisons de légitimité historique, les élites, même transculturées, ne pouvaient éviter de puiser dans le stock arabo-musulman et produisaient ainsi les conditions d'une contradiction que d'autres qu'elles avaient les moyens de contrôler sinon de maîtriser. Le véritable débat se pose alors en ces termes: qui l'emportera des *ummistes* ou des nationalistes?»²⁰.

18. Il volume nel 1988 è stato tradotto in italiano da Rizzoli.

19. Su questo, cfr. il classico LAOUST 1984.

20. ÉTIENNE 1987, p. 266.



Al di là della precauzione nel distinguere islam e islamismo Étienne però andava a prendere una parola chiave del lessico politico francese – *radicale* – per indicare qualcosa che con la tradizione politica europea del radicalismo non aveva nulla a che fare²¹. Mai in tutta la drammatica vicenda del terrorismo europeo del secondo Novecento si era concessa questa nobile categoria del pensiero politico a forze insurrezioniste: ad esempio mai all'Ira è stata concessa la patente di 'cattolici radicali' o ai brigatisti rossi quello di 'marxisti radicali'. Ma la forza allusiva di quella espressione ha finito per prevalere rispetto ad altre definizioni come quella di 'fondamentalismo', che nato per autodefinizione del protestantesimo americano di inizio Novecento²², ha poi assunto una funzione generica di tradizionalismo antimoderno che oppone ai principi della modernità i *fundamentals* della rivelazione.

Identificare il momento in cui l'islamismo radicale di Étienne è diventato 'islam radicale' è un grande lavoro che credo vada compiuto: per ora mi limito a un carotaggio dalla stampa italiana reso facile dai motori di ricerca dello splendido archivio storico del «Corriere della sera». Anche se non è detto che il «Corriere» sia stato il primo a usare il sintagma 'islam radicale' o a farne un elemento del gergo informativo, politico e scientifico, si può ragionevolmente supporre che l'apparizione del termine su uno dei maggiori quotidiani italiani abbia avuto un significato e forse un peso.

Ebbene, nelle rotative di via Solferino 'islam radicale' appare in un articolo di Dino Frescobaldi del 2 settembre 1987. In un *reportage* da Tunisi, nell'anno dell'uscita del volume di Étienne, il dotto giornalista prende in esame il patrimonio ideologico del Movimento della tendenza islamica (Mti) di Gannouchi, in quel momento in carcere, e riporta il parere di Dali Jazi, professore all'università di Tunisi: «L'Islam radicale avanza nell'insieme del mondo arabo inizialmente perché sono fallite le altre fedi, quella nel marxismo e quella nel nazionalismo». Dopo di lui bisognerà attendere i pezzi di Lorenzo Cremonesi sulla intifada (20 e 27 dicembre 1992) e gli attentati della intifada dei coltelli (2 marzo 1993). Quando Barbara Stefanelli intervista proprio Bruno Étienne il 10 luglio 1994 a proposito della *fatwa* contro la scrittrice Taslima Nasreen che aveva definito il Corano un testo «superato», il sociologo francese nota come essa sia divenuta per l'Occidente una «martire dell'Islam radicale» e una figura inavvicinabile nella sua Dacca.

In un'intervista di Ulderico Munzi a Gilles Kepel (29 giugno 1995) si ritrova l'espressione ancora peculiare al mondo francofono e che il filosofo Jean Daniel, in un'intervista per il quotidiano milanese del 27 febbraio 1997, utilizza

21. Cfr. anche, per gli aggiornamenti alla sua monumentale storia del partito radicale, BERNSTEIN 2005, pp. 7-26.

22. Il riferimento classico è MARSDEN 1980; BRUCE 2008; MARTY – APPLEBY 1991, 1993, 1994, 1995.

per identificare uno dei due fascismi che attanagliano la Francia: e cioè quello del *Front National* e quello appunto dell'islam 'radicale'. La stessa espressione – ormai consacrata da un libro di Renzo Guolo²³ – che userà Guido Olimpio in un ampio reportage del 28 dicembre 1999 in cui spiega come «l'internazionale del terrore pronta a colpire» conti fra le sue fila anche figure convertite all'islam 'radicale' come il parà Lionel Dumont, francese come la fonte del giornalista che ha ricevuto informazioni per il suo documentatissimo pezzo. Quando si tornerà a parlare dalle colonne del «Corriere» di 'islam radicale' – e sarà ancora Guido Olimpio il 22 ottobre 2001 – sarà ormai a valle del 9-11 e della guerra al terrore dell'amministrazione di George W. Bush; e sarà una curiosità sentir raccontare che il Fronte islamico di Salvezza (Fis) algerino aveva cercato di eliminare Osama bin Laden in Sudan negli anni Novanta ritenendolo un pericoloso 'moderato'. C'è dunque una tendenza (che si ritrova anche su «La Stampa» dove però rimane, talora, il più preciso spregiativo 'islamismo radicale') a usare questa etichetta per fenomeni che vanno da Hamas al Fis, dal Qaedismo al salafismo, alla Fratellanza²⁴ senza una specificità: perimetro flou che corrisponde alla sua origine francese, dove dopo gli attentati che hanno percosso l'héxagone, è se mai il processo di 'radicalizzazione' che trova maggior interesse e un tentativo di articolare un percorso, come nella citata querelle Kepel-Roy.

Se il suo arrivo in Italia avviene dunque per un'importazione francofona, il suo uso diventa rilevante quando viene assunto da un giornalista egiziano come Magdi Allam, poi convertitosi al cristianesimo, in un viaggio-denuncia nell'islam radicale²⁵, nel quale appare la convinzione che quello che si presenta come 'radicale' è in realtà l'essenza di una fede in cui vanno distinti 'conservatori' (come i *wahabiti* che sono al potere in Arabia Saudita) e 'fondamentalisti' (sia quelli che danno priorità a una islamizzazione del popolo sia quelli che propugnano una islamizzazione del potere da ottenere armi in pugno). Il suo destino successivo sarebbe stato dominato o da esigenze di propaganda politica – ad esempio nella campagna elettorale per il sindaco di Milano del 2011²⁶ – o da istanze di informazione – come quelle di Maria Grazia Longo su «La Stampa» del 29 marzo 2018²⁷ – che riguardavano i successi di un'azione di monitoraggio e controllo di reclutatori, attori, relais del terrorismo islamista classificato con l'espressione di 'islam radicale'.

23. GUOLO 1994.

24. MITCHELL 1993.

25. ALLAM 2002.

26. «La Repubblica» del 23 maggio 2015 con le dichiarazioni dell'onorevole Mario Borghezio secondo cui il famoso «islam radicale» avrebbe salutato la vittoria di Giuliano Pisapia come un successo comparabile al mettere una «bandiera islamica sul duomo»; e le dichiarazioni del presidente del Consiglio Berlusconi sul fatto che Pisapia avrebbe trasformato Milano in «una città islamica».

27. Cito l'articolo *In tre anni espulsi 16 predicatori. Ecco la rete dell'islam radicale*, che segnala la diffusione geografica in Italia di predicatori sospetti e la solita idea che il reclutamento tocchi le «fasce più disagiate di fedeli» musulmani.

È invece negli Stati Uniti che il termine diventa cruciale e politicamente sensibile con una propria cronologia.

Studi recenti dicono che il primo organo di stampa a parlare di un 'islam radicale' era stato il «The New York Jewish Weekly» nel gennaio 1979, che aveva raccolto il parere del senatore Henry Martin 'Scoop' Jackson (D-WA) su Khomeini; e il senatore aveva detto che la retorica anticristiana, antiebraica e antibahai dell'ayatollah era espressione del suo *radical islam*, dunque un modo di porsi incomunicabile e non comunicante con quello dell'islam arabo a cui si riferiva Étienne. In agosto l'assassinio di due oppositori della Rivoluzione islamica in Iran viene attribuito da «Associated Press» a «the work of a radical Islamic group», lo stesso tipo di significato che gli dà George Bush nel dibattito con Geraldine Ferraro del 1984, quando dichiara l'importanza di sostenere i «*moderate Arab States*» per stare in «guard against international terror or radical Islam perpetrated by Khomeini»²⁸. Sembra dunque apparire qui, in modo più formale e costruito, un'alternativa fra islam moderato e islam radicale, dove il primo sarebbe quello arabo e sunnita e il secondo quello iraniano e shiita. Al contrario, proprio dopo quella emersione così autorevole, l'espressione 'islam radicale' prende piede nella stampa americana (prima e dopo il libro di Étienne) per indicare fenomeni di terrorismo o di guerriglia islamista: lo fa il «The Wall Street Journal» nel 1985 parlando del Sud-Est asiatico, l'anno dopo «Chicago Tribune» su Libano e Siria, nel 1987 «U.S. News & World Report» per spiegare ciò che in Egitto deve essere represso, in perfetta analogia con ciò che scrivono riviste come «Third World Quarterly» sull'Algeria nel 1988 o nel 1999 «American Arab Affairs» (che però parla di *Islamisticists*).

Nel 2016 la questione è diventata politicamente rovente durante la competizione elettorale Clinton-Trump per le presidenziali, sullo scorcio del chiudersi del mandato Obama. Questa volta, a differenza di quanto era accaduto 32 anni prima, l'espressione 'radical islam' ha avuto un peso tutto diverso, e non solo per la presenza in quella campagna di una quota di islamofobia che ha suscitato una doverosa attenzione scientifica; già a novembre del 2016 il senatore Mark Rubio aveva rimproverato a Hillary Clinton di non usare l'espressione 'radical islam' durante il dibattito fra i candidati democratici²⁹. Della questione si sarebbe impossessato Donald Trump nei giorni della strage del night-club di Pulse (12 giugno 2016) e aveva chiesto le dimissioni di Obama colpevole di non aver saputo denominare il gesto criminoso come frutto del 'radical islam'³⁰, lo stesso pericolo

28. Lezione di ABDELKADER 2016 (a).

29. <<https://abcnews.go.com/Politics/marco-rubio-doesnt-understand-hillary-clinton-wont-term/story?id=35210593>> [17-12-2020]. Hillary Clinton aveva detto: «I don't think we're at war with Islam. I don't think we're at war with all Muslims. I think we're at war with jihadists. We are at war with violent extremism»; mentre Rubio sosteneva che «of course all Muslims are not members of violent jihadist groups», ma che «there is a global jihadist group in the world motivated by their interpretation of Islam, in this case Sunni Islam, and it needs to be confronted for what it is», ma al tempo stesso riprendeva il tema della lotta condivisa al Daesh: «We also need to get our Sunni allies more involved in this fight. The only way to defeat Isis ideologically and militarily is by Sunni themselves».

30. Per un quadro, cfr. FISHER 2016.

che ben prima lo aveva spinto a proporre il blocco all'immigrazione islamica che i suoi compagni di partito – primo fra tutti Jeff Bush – consideravano un'idea insensata. Il presidente Obama, in effetti, aveva fatto una scelta molto precisa nel catalogare gli atti di terrorismo come «violent extremism» e di mobilitare in questa controffensiva (*counter violent extremism*) Paesi e organizzazioni³¹; e su questa base aveva spiegato quella che non riteneva una reticenza, ma una strategia³² già maturata ai tempi di «Charlie Hebdo», diciotto mesi prima, quando l'addetto stampa Josh Earnest aveva dovuto spiegare che «these terrorists are individuals who would like to cloak themselves in the veil of a particular religion». Il Presidente uscente non sarebbe rimasto all'angolo, ma avrebbe contrattaccato dicendo che fissarsi su quel punto era una forma di «political distraction»; ma non di meno il successore avrebbe fatto dell'idea di chiamare il nemico col 'suo nome' un punto chiave della propria propaganda politica, pur sapendo quanto avrebbe alimentato il fuoco del suprematismo³³ che, pur nelle sue forme di islamofobia più ossessiva³⁴, slatentizza forme presto o tardi di un antisemitismo latente.

A fronte di una discussione di qualche rilievo su cosa sia l'islam radicale e se sia giusto definire l'arcipelago del terrorismo³⁵ e della violenza politica con quell'aggettivo, si sono trovati i musulmani 'moderati', singoli o Stati. Come dicevo poc'anzi su cosa sia la moderazione dei moderati è tema meno elaborato, anche perché nel pensiero di Montesquieu 'moderato' deve essere il governo ed è su questo che il pensiero politico e costituzionale ha sviluppato la sua riflessione. Per cui la bipartizione in moderati e radicali, che all'inizio del discorso pubblico americano, ad esempio, coincideva con una schematica separazione fra la Repubblica islamica dell'Iran e gli altri Paesi arabi sunniti alleati di Washington, è diventata sempre più elementare, fino al paradosso che sono moderati quelli che non si vogliono definire solo radicali e viceversa.

31. Per un rapido inquadramento, cfr. FRAZER – NUNLIST 2015.


32. Il 28 settembre 2016 aveva risposto così: «This is an issue that has been sort of manufactured because there is no doubt, and I've said repeatedly, that where we see terrorist organizations like al-Qaeda or Isis, they have perverted and distorted and tried to claim the mantle of Islam for an excuse, for basically barbarism and death. These are people who kill children, kill Muslims, take slaves. There's no religious rationale that would justify in any way any of the things that they do. But, what I have been careful about when I describe these issues is to make sure that we do not lump these murders into the billion Muslims that exist around the world, including in this country, who are peaceful, who are responsible, who in this country are our fellow troops and police officers and firefighters and teachers and neighbors and friends. And what I learned from listening to some of these Muslim families, both in the United States and overseas, is that when you start calling these organizations "Islamic terrorists", the way it's heard, the way it's received, by our friends and allies around the world is that somehow Islam is terroristic. And that then makes them feel as if they're under attack. In some cases, it makes it harder for us to get their cooperation in fighting terrorism» (CNN in: <<https://edition.cnn.com/2016/09/28/politics/obama-radical-islamic-terrorism-cnn-town-hall/index.html>> [12-12-2020]).

33. BEAUCHAMP 2017.

34. STAMPNITZKY 2014.

35. Cfr., ad esempio, FISICHELLA 2009 che oppone alla moderazione del costituzionalismo occidentale il dispotismo asiatico «specie (ma non solo) di impronta musulmana». Per il pensiero del filosofo francese, cfr. BENREKASSA 1995 e ora SPECTOR 2000.

Ma, alla fine, questa battaglia del *wording* sembra vinta da chi ha usato più mezzi in campo e ha guadagnato un titolo immeritato e scarsamente penetrante sul piano della comprensione³⁶, giacché da ogni punto di vista i meccanismi di reclutamento definiti 'radicalizzazione' – con tanto di adesione a pratiche di terrorismo suicidario – non sono stati sconfitti grazie a questa categoria. Anzi: quando si è accettato di aggettivare il terrorismo legato a una visione ideologico-religiosa non con uno spregiativo (islamista, jihadista ecc.), ma col titolo di 'radicale' si è consegnato un bottino prezioso; e quando, anziché chiamare l'islam spirituale («religioso» avrebbe detto Pietro Scoppola) lo si è definito 'moderato', come se la fede fosse alcool di cui contenere il consumo entro soglie controllabili³⁷, si è aggiunto un ostacolo al lavoro di conoscenza che servirà per quel confronto colto e sapiente fra ermeneutiche scientificamente fondate, dal quale potrà venire un freno al loop fra paura e odio che è in grado di far perdere a una società pluralista e allo Stato di diritto i propri tesori più preziosi.

Tornare indietro dalla falsa dicotomia fra islam radicale e islam moderato – nella forma è improntata al linguaggio francese, nei contenuti a un dibattito americano – è impossibile, ma almeno comprenderne i limiti può servire a favorire la costruzione di conoscenze senza le quali il *Religious Climate Change* preparerà disastri che non si potranno dire imprevedibili 

36. KLAUSEN 2015.

37. Ad esempio, l'elogio di SANDIOU 2018.

BIBLIOGRAFIA

- E. ABDELKADER, *The Origins, Evolution, and Impact of the term 'Radical Islam'* (29 October 2016 [a]), Presentation of a paper at Harvard Divinity School: <www.law.upenn.edu> [17-12-2020].
- IDEM, *When Islamophobia Turns Violent: The 2016 U.S. Presidential Elections*, «The Bridge Initiative, Georgetown University», Washington 2016 (b).
- IDEM, *A Comparative Analysis of European Islamophobia: France, UK, Germany, Netherlands and Sweden*, «Ucla Journal of Islamic and Near Eastern Law» XVI (2016 [c]), pp. 31-55.
- M. ALLAM, *Bin Laden in Italia. Viaggio nell'islam radicale*, Mondadori, Milano 2002.
- A. ASFARUDDIN, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* New York, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Z. BEAUCHAMP, *Trump loves saying 'radical Islamic terrorism'. He has a tough time with 'white supremacy'* (14 agosto 2017): <Vox.com> [17-12-2020].
- E. BEN-RAFAEL – Y. PERES, *Israel one? Religion, nationalism, and multiculturalism confounded*, Brill, Leiden 2005.
- G. BENREKASSA, 'Modéré', 'modération', 'modérantisme', in IDEM, *Le langage des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- S. BERNSTEIN, *Les radicaux*, in G. CANDAR – J.-J. BECKER (éd.), *Histoire des gauches en France*, La Découverte, Paris 2005.
- S. BRUCE, *Fundamentalism*, Polity, Cambridge 2008.
- F. BURGAT, *Face à la recherche des autres: Gilles Kepel, Olivier Roy et l'objet islamiste*, in IDEM, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste 1973-2016*, La Découverte, Paris 2016, pp. 254-272.
- F. CADEDDU – A. MELLONI, *Religious Literacy, Law and History. Perspectives on European Pluralist Societies*, Routledge, London-New York 2019.