

libertaria

<http://www.libertaria.it>

SI FA PRESTO A DIRE ISLAM

Di Francois Burgat

La dimensione composita del mondo musulmano ne rende difficile la comprensione. Soprattutto per chi guarda con occhio occidentale. Per di più

l'Islam vive da tempo tendenze diverse. Perfino contrapposte. Fondamentalismo contro tendenze modernizzatrici. Così molti suggeriscono che dall'islamismo si sia entrati in una fase di postislamismo. François Burgat analizza lo stato attuale della società coranica e la sua rappresentazione. Burgat, politologo al Cnrs (Iremam, Aix en-Provence) e arabista, dirige il Centro francese di archeologia e scienze sociali di Sanaa (Yemen). È autore di *L' Islamisme en face* (1996). Questo articolo è stato pubblicato sulla rivista parigina *Esprit* (numero 277/2001). Titolo originale: *De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept*

La questione dell'islam come forza politica è una questione essenziale per la nostra epoca e per molti anni a venire. La prima condizione per affrontarla con un minimo d'intelligenza, è di non cominciare mettendoci dell'odio (Michel Foucault, *Dits et Ecrits III*)

Che cosa sono diventati gli islamisti? Hanno davvero «perduto la battaglia»? Si sono realmente trasformati a tal punto da non meritare più il loro nome? Tesi convergenti li dicono oggi «in declino», e perfino «superati». Saremmo entrati nell'era del «postislamismo». Come sempre in un campo in cui il nostro discorso sull'altro ci parla ugualmente di noi, le etichette e le parole hanno la loro importanza. Chi si è evoluto in realtà? Gli islamisti o il discorso di coloro che del parlarne hanno fatto una professione? I sostenitori del «declino dell'islamismo» o del suo superamento attraverso il «postislamismo» ci rivelano un'autentica evoluzione in profondità della realtà politica del mondo musulmano o si sono soltanto decisi a rinnovare la terminologia che utilizzano per darne conto? Se nel nostro modo di concepire l'islamismo, uno slittamento semantico permette di migliorare la nostra comunicazione con una corrente politica che in realtà non è affatto scomparsa, dobbiamo considerarlo salutare. Ma forse non bisogna aspettarsi di più. Poiché le circostanze che, sull'una e sull'altra sponda del mare Mediterraneo, hanno alimentato la reazione islamista nonché gli eccessi e i vari malintesi a essa collegati sono ancora presenti. Quali che siano la denominazione che gli diamo e la vitalità che vogliamo o meno riconoscergli, i «neo» o «post» islamismi continuano a fornire il grosso dei battaglioni di contestazione degli assetti politici arabi o dell'ordine regionale israeliano-palestinese. Il tono trionfalistico e talvolta revanscistico degli scritti che ci annunciano il loro «fallimento» o il loro «superamento» mostra del resto che l'emergere di una modernità non più percepita come l'imposizione unilaterale di un unico modello di civiltà non è ancora all'ordine del giorno nella relazione con il nostro vecchio alter ego mussulmano. Ora, questa è proprio una delle prime condizioni dell'attenuazione della reazione islamista e della tendenza etnocentrista occidentale di cui essa si è essenzialmente e lungamente nutrita.

Nella lettura delle dinamiche politiche del mondo musulmano attraverso lo sguardo occidentale, per molto tempo un'ideologizzazione eccessiva ha probabilmente indotto a sovradeterminare il peso del lessico degli islamisti a scapito della sostanza dei loro comportamenti o delle loro pratiche. Nel bacino del Mediterraneo, lo spauracchio integralista continua a essere utilizzato di concerto dalla quasi totalità degli stati. La criminalizzazione ideologica di coloro che, in ciascuno dei sistemi politici arabi come nell'assetto politico regionale e mondiale, si ritrovano spesso sulla prima linea della contestazione, funziona più che mai come un efficace meccanismo per dissolvere nell'emotività e nell'irrazionalità opposizioni e resistenze, per quanto legittime possano essere, ai capi degli ordini politici nazionali, regionali e internazionali. In Algeria, i leader di una giunta militare divenuta maestra nella manipolazione del terrore, proprio avendo cura di porsi come «bastione contro l'integralismo», ipso facto hanno potuto conquistare la fiducia illimitata delle istituzioni finanziarie internazionali e riempire impunemente le loro prigioni e le loro urne. Ogni volta che sono riusciti a far passare gli avversari per degli «integralisti», gli israeliani hanno potuto delegittimare l'ampio fronte dei delusi palestinesi di Oslo e i russi schiacciare sotto le bombe ogni velleità autonomista in seno al loro impero in sfacelo. Gli stessi leader occidentali sanno bene che la ricetta della «minaccia integralista» contiene enzimi misteriosi, capaci di convertire le angosce di ogni genere dei loro concittadini in altrettanti dividendi elettorali.

Nella decifrazione della vita politica egiziana, algerina o tunisina, i media e talvolta segmenti dell'apparato accademico si ostinano così, all'inizio del millennio, a rallegrarsi delle «vittorie» che, attraverso un'ingegnosa miscela di contromisure ideologiche qui, di «riprese di controllo» legali o costituzionali altrove, di terrore poliziesco e di manipolazione mediatica un po' dappertutto, i regimi detti «laici», per quanto screditati e autoritari, continuano a ottenere su una indistruttibile «minaccia fondamentalista». Questa lettura del fenomeno islamista che chiamerò «della prima generazione» comincia tuttavia, seppur lentamente, a lasciar spazio ad altre prospettive.

I nuovi consensi

Semplificando un poco, potremmo riassumere la produzione accademica sull'islamismo, in Francia come nell'universo anglosassone, in due grandi famiglie [1]. Quella a cui i media hanno probabilmente dato maggior risalto prende in considerazione l'espressione più radicale del fenomeno (l'assassinio del presidente Anwar Sadat ne è una delle manifestazioni più compiute) per costruire la spiegazione della sua totalità. L'altra, che l'autore di queste pagine ha ben presto voluto far sua, ha messo l'accento sulla dimensione culturale, identitaria e nazionalista del fenomeno, sfumandone la dimensione strettamente religiosa, considerando come relativamente marginale la sua componente estremista e denunciando soprattutto la sua presunta antinomia con le dinamiche di modernizzazione sociale e di liberalizzazione politica [2].

Dopo un lungo periodo di divergenza, all'alba del terzo millennio, l'interpretazione accademica ha cominciato a raccogliersi intorno ad alcuni principi esplicativi di base. L'importanza quantitativa delle correnti islamiste e la loro relativa centralità nello spettro ideologico delle opposizioni arabe non sono quasi più messe in discussione. Nel corso di due decenni, la contestazione politica a sfondo religioso (in altre parole l'islamismo) si è imposta come l'unico linguaggio della protesta sociale e dell'opposizione ai poteri in carica nella maggior parte del mondo arabo-musulmano [3].

L'epoca in cui si riteneva che il radicamento sociale del fenomeno si limitasse ai pochi gruppuscoli della sua periferia radicale è superata. Nessuno osa più vedere in questi gruppi la risultante di una disfunzione solo di ordine economico che avrebbe prodotto degli emarginati dello sviluppo, inclini peraltro a escludersi da soli dal campo della politica istituzionalizzata per paura del verdetto delle urne. L'appellativo islamista copre oggi progetti molto diversi, che vanno dal legalismo più evidente al rovesciamento dei poteri in carica, in cui gli uni ricorrono alla moschea e gli altri all'assassinio, certi predicano la rigenerazione morale dell'uomo musulmano e altri l'instaurazione dello stato islamico [4].

Si ammette che la retorica islamista, sotto il pretesto del discorso religioso, possa veicolare un'infinità di rivendicazioni del tutto profane, non soltanto economiche o sociali ma anche, sempre più spesso, democratiche. Insieme alla sua dimensione relativa e plurale, la nuova generazione di letture dell'islamismo comincia a riconoscere al fenomeno una sua plasticità e, «dai Talebani fino a Erdogan» [5], la sua estrema diversità e il vigore delle sue dinamiche interne di trasformazione. La retorica di un ritorno planetario della religione che aveva creduto di poter mettere sullo stesso piano la potente dinamica culturale del Sud musulmano e le poche migliaia di new born christians [6] è oggi dimenticata perfino dai suoi promotori. Dato che le visioni puramente «monistiche» del fenomeno sono sempre più difficili da argomentare, accade lo stesso per quelle antinomie semplificatrici, che contrappongono l'islamismo alla modernità o alla democrazia, troppo a lungo considerate il passaggio obbligato di ogni tentativo d'interpretazione. Tale evoluzione è accelerata dal fatto che non soltanto la produzione occidentale, ma anche quella della prima generazione di autori arabi laici, che non se ne differenziava sostanzialmente, sono sul punto di perdere il monopolio della rappresentanza accademica del fenomeno.

I non detti del declino

L'avvicinamento fra le due grandi modalità di approccio accademiche occidentali dell'islamismo è poi il risultato di un'evoluzione paradossale. Per quella delle due che i media hanno maggiormente divulgato, il fenomeno islamista sarebbe ormai «in declino», se non addirittura «superato», e sarebbe giunta l'era del «postislamismo». Il fallimento o il «superamento» dell'islamismo deriverebbero dall'impossibilità delle diverse correnti a trionfare sui regimi dittatoriali che esse combattono; questo fallimento verrebbe amplificato o quanto meno reso evidente dall'isolamento sociale in cui il loro ricorso preferenziale alla violenza le avrebbe confinate. Le correnti eventualmente sopravvissute a tale disfatta sarebbero state condannate alla socialdemocratizzazione e, come tali, avendo rinnegato se stesse, non meriterebbero più il loro appellativo.

Trascurando la problematica fondatrice di una «riappropriazione culturale della modernità» avvertita a proposito dell'Afghanistan [7], Olivier Roy ha in seguito preso atto del «fallimento dell'islam politico» [8] prima di presentare la prospettiva del suo superamento attraverso il «postislamismo» [9]. La problematica del «fallimento» [10], che aveva il benefico effetto di registrare la «morte» politica del nucleo letteralista delle correnti islamiste, poi quella del «postislamismo», che intende registrare il superamento del fenomeno, hanno costituito per molti aspetti i due punti a sostegno della tesi del «declino» formulata oggi, in particolare da Gilles Kepel [11]. Per l'autore di *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, la percezione fondante del fenomeno si è prima basata soprattutto sullo studio della sua frangia radicale, impersonata dagli assassini del presidente Sadat [12]. In seguito si è estesa a quello di una universale «rivincita di Dio» [13]. Essa riprende oggi [14] ampiamente la tesi del «postislamismo», dandole tuttavia una base più specificamente sociale: da un capo all'altro del mondo musulmano, trascendendo largamente i particolarismi nazionali, un'identica alleanza fra la «borghesia devota» e «la gioventù diseredata» avrebbe permesso, nel corso degli anni Settanta e Ottanta, l'affermazione politica delle correnti islamiste. Attualmente, dall'Algeria fino all'Afghanistan, sarebbe la disgregazione altrettanto generalizzata di questa alleanza fondante a spiegare l'irresistibile «declino» della corrente nel suo complesso. All'origine della rinuncia della borghesia, si troverebbe la paura nei confronti della deriva violenta della gioventù diseredata.

Questa tesi pone parecchi problemi. Innanzitutto fanno penosamente difetto gli studi empirici per fondare la credibilità e, soprattutto, l'universalità di un «declino» islamista generalizzato, tanto più difficile da dimostrare in quanto non tiene molto conto della persistente diversità delle situazioni nazionali. Dietro una parte di verità (gli islamismi non sono al potere, la loro capacità di mobilitazione andrà inevitabilmente diminuendo e, come sapevamo da tempo, i gruppi radicali non occupano il centro del campo di azione di questa corrente), un esame omogeneo del declino porta in

realtà ad attribuire, per il momento, alla superiorità poliziesca nonché militare dei regimi lo statuto di una vittoria ideologica sui loro oppositori. La letteratura del fallimento e del «crollo degli islamisti» di fatto non è nuova. Dal 1992, dopo il colpo di stato dei militari algerini, non si contano più i segmenti «sani» delle società arabe e/o musulmane (donne, sufi, kabili, esercito, giovani, democratici e così via) che, come ci spiegavano regolarmente, erano sul punto di cancellare gli islamismi dalla carta politica algerina e araba. Tuttavia, prendiamo un po' in considerazione i fatti. Se il Refah turco è quasi ridotto al silenzio, non dimentichiamo che è prima di tutto a causa dell'interdizione legale, sopraggiunta quando la sua ascesa (e non il suo arretramento, come le successive elezioni locali hanno dimostrato) e il suo tenace legalismo preoccupavano il clan dei militari turchi e i loro sostenitori americani. Lo stesso dicasi per Hamas in Palestina, che si muove sotto il tiro incrociato dei servizi di sicurezza israeliani e palestinesi, ma che ha comunque visto confermare dai fatti la sua interpretazione dell'impasse degli accordi di Oslo. Come il primo ministro francese ha potuto verificare in Palestina [15], l'Hezbollah libanese gode di una forte legittimità dentro e fuori dal Libano, senza distinzioni confessionali. In Marocco, i cortei islamisti continuano a mobilitare una netta maggioranza della popolazione femminile. E questa dimostrazione potrebbe essere estesa a buona parte della scena politica regionale.

Perché si possa parlare di cancellazione degli islamisti in quanto forze di opposizione, bisognerebbe riuscire a dimostrare che ad essi si sono sostituite altre forze politiche, in particolare «laiche», le quali dovrebbero dar prova di una capacità di mobilitazione superiore. Ora, siamo ben lungi da un tale stato di fatto, a fortiori se ci si arrischia a generalizzarlo all'insieme del pianeta. Nella contestazione degli assetti politici interni, come del resto nella resistenza nei confronti dell'intransigenza israeliana, gli islamisti continuano imperturbabilmente a fornire sia la punta di diamante sia il grosso delle truppe.

Come ulteriore conseguenza, la tesi del declino finisce per rafforzare una rappresentazione della distribuzione della violenza altamente discutibile. Kepel ci aveva già invitato a valutare la continuità che l'assassinio di Boudiaf «da parte degli islamisti» introduceva nella logica di azione messa in evidenza in *Le Prophète et le Pharaon*. I fatti gli hanno dato torto, poiché oggi conosciamo quasi in ogni dettaglio le circostanze dell'assassinio di quel presidente, giudicato troppo intraprendente da coloro che l'avevano insediato al potere. La tesi di un quasi totale «monopolio islamista della violenza illegittima», che avrebbe separato i discendenti di Hassan al-Banna dalla loro base, è confutata non soltanto dalle rivelazioni (del resto prevedibili) degli ufficiali dissidenti algerini, ma da molteplici testimonianze che sarebbe pericoloso voler ignorare troppo a lungo. Quanti non considerano «oscena» [16] la ricerca obiettiva della responsabilità dei crimini commessi in Algeria o altrove hanno oggi i mezzi per analizzare il percorso della «crescita della violenza» nella crisi algerina in particolare, sulle scene politiche arabe in generale, e di conoscere l'estensione e la sofisticazione degli intrighi tramite i quali tale deviazione ha potuto prendere una simile ampiezza.

Questa ripartizione dei ruoli, appoggiata da un piccolo numero di intellettuali francesi, è inoltre ben lungi dal conoscere la stessa fortuna in Algeria, Egitto o in altri paesi islamici, entro o fuori dalle fila dei borghesi, devoti o no, o presso qualsiasi loro compatriota. Nessuno può comunque arrischiarsi a erigere a principio esplicativo la «paura della borghesia devota nei confronti della deriva violenta della gioventù diseredata», finché non saranno state organizzate elezioni credibili per valutarne la realtà.

Di fatto, il paradosso di questo «declino» islamista, cui i media hanno dato molto risalto è che esso ha senso soltanto se si accetta di prendere alla lettera le interpretazioni parziali di coloro che oggi lo proclamano. Per dar conto della realtà politica araba, la tesi del declino ha bisogno dello spauracchio che i suoi stessi autori hanno costruito consegnando il fenomeno alla sua espressione letteralista e radicale, spauracchio per molti aspetti altrettanto virtuale quanto è oggi virtuale la messa in scena della sua scomparsa.

Al termine di un percorso sensibilmente diverso, la tesi del declino viene a rafforzare il ceppo comune della visione sviluppata nel postislamismo. «Essi non sono ciò che si era detto che

fossero». «Essi non sono diventati ciò che avevamo detto che sarebbero diventati». Questo basta dunque ad affermare il loro «fallimento» o il loro «declino».

Lo stato come contraddizione

Sulla scia della tesi di L'Echec de l'islam politique, il superamento dell'islamismo risulterebbe anche da una sorta d'incapacità di cui i suoi militanti avrebbero dato prova nel seguire la via tracciata dalla lettera dei loro discorsi. Obbligati ad aderire all'area della democrazia, avrebbero in qualche modo rinnegato se stessi. Dal momento che essi accettano di inserire la loro azione nel quadro di uno stato-nazione, che difendono le ambizioni di quello stato o che riconciliano il lessico islamico con i valori della modernità, gli islamisti non meriterebbero più il loro nome. È questo il messaggio che, ciascuno a suo modo, ci rivolgono oggi i promotori del postislamismo. A tutti coloro che propendevano per l'idea che, nella loro stessa «sostanza», le dinamiche di «reislamizzazione» e di modernizzazione non erano necessariamente né sistematicamente antinomiche, i termini di questa affermazione pongono un doppio problema: certo, quello del carattere tardivo dell'identificazione di tali comportamenti moderni, ma più ancora il fatto che essi siano considerati come altrettanti segni di una rottura sostanziale nell'evoluzione del fenomeno.

Anche se la lettera del discorso degli islamisti teneva esplicitamente a prendere le distanze dalla modernità, i suoi germi erano percepibili nella matrice stessa del fenomeno e da tempo documentati da un'ampia frazione di osservatori accademici [17]. Gli uomini e le donne che oggi ci vengono descritti come attori «che non meritano più l'appellativo di islamisti» di fatto assomigliano stranamente a quelli che altri autori hanno a lungo descritto come perfette espressioni del fenomeno. In certi casi, le novità che dovrebbero illustrare il passaggio all'era del «postislamismo» erano perfino state indicate come costitutive dell'essenza stessa del fenomeno. La fine dell'islamismo algerino sarebbe così [18] il risultato della trasformazione del Fronte islamico di salvezza in una corrente «islamico-nazionalista», seguendo l'esempio di un certo numero di altri partiti islamisti (fra cui Hezbollah). I discepoli di Abassi Madani sono veramente «diventati» nazionalisti o non è forse la sete di una rivincita culturale del Sud, ben più di un'ipotetica «rivincita di Dio» o della componente religiosa del loro discorso, che da sempre ha fatto da carburante alla loro mobilitazione? [19] Le donne iraniane hanno veramente aspettato il 2000 per essere capaci di utilizzare delle rappresentazioni sociali «che combinano esplicitamente l'islam e i valori della modernità» [20] oppure le dinamiche della «rivoluzione sotto il velo», da tempo descritte con vivacità [21], erano concomitanti con i primi anni della rivoluzione? Perché allora pretendere, con il rischio di sfondare porte già spalancate, di scoprirvi qualcosa di inedito che confermerebbe l'era del «postislamismo»? Come ha fatto la «dittatura dei mullah» fondata da Khomeini a partorire un sistema istituzionale che ha permesso agli elettori iraniani di mandare a casa i loro capi (presidente e deputati), impresa che nessun sistema considerato «laico» (eccetto forse quello del Libano, del resto... confessionale) è riuscito fino a oggi a compiere nell'ambito di un'intera regione? La riconciliazione del lessico musulmano con la modernizzazione sociale e la liberalizzazione politica è cominciata soltanto ora oppure era già percepibile nell'essenza stessa della reazione islamista?

Se non si toglie questa ambiguità, che non è solo terminologica, si rischia di lasciar sussistere seri equivoci nell'analisi di una componente ancora importante delle scene politiche arabe. Se la modernità era intrinseca alla corrente islamista fin dalla sua fase costitutiva, il ritiro improvviso del marchio «islamista» ai rappresentanti della sua attuale generazione appare allora un semplice tentativo di rendere coerente a posteriori una fragile costruzione accademica con una realtà sociale che avrebbe avuto l'insolenza di rifiutare di uniformarsi a essa. Eppure non sono «gli islamici che si sono proclamati utopisti, in quanto tali aprivano la strada al loro fallimento e alla loro conversione in ideologi conservatori utopisti», sottolinea anche Baudouin Dupret. Sono proprio i ricercatori che hanno collettivamente e globalmente attribuito questo progetto agli islamici, per poter giungere alla conclusione del loro fallimento. In questo senso, il solo fallimento è quello delle scienze politiche.

Certo, sia per gli islamisti sia per i regimi che essi combattono, l'usura del tempo si farà sentire ogni giorno di più. Il potere di mobilitazione che procura la riconciliazione simbolica fra la modernizzazione espressa dalla terminologia occidentale e la cultura indigena «intuitiva», di natura reattiva, non durerà in eterno. La forza utopica della reintroduzione nel discorso politico di un lessico «endogeno» andrà dunque inesorabilmente affievolendosi, specialmente quando, come in Iran o in Sudan, essa sarà condotta da élite che assumono congiuntamente l'esercizio del potere. È dunque evidente che un giorno ci sarà posto per l'espressione di una fase «postislamista». Ma non siamo ancora a questo punto.

L'incognita della modernizzazione

Il ricorso privilegiato a un lessico islamico per molto tempo emarginato dall'egemonia culturale occidentale, coloniale e postcoloniale, per destabilizzare le élite uscite dalla generazione nasseriana o baathista, che oggi si tengono stretto il potere, ha ancora davanti a sé alcuni anni. Il ritmo dell'integrazione di questa generazione di soggetti politici nella scena politica legale dipenderà assai meno, per quanto la riguarda, dall'evoluzione «ideologica» dei suoi membri che dalla prassi dei regimi: le opposizioni islamiste, come tutte le altre, interagiscono ben più di quanto non si pensi con l'ambiente politico in cui esse si muovono. Da questo punto di vista, i regimi avranno così gli oppositori islamisti «che si saranno meritati». Soltanto effettive aperture democratiche consentiranno probabilmente di portare a termine il loro radicamento nella sfera legalista e istituzionale in cui la maggior parte di essi è pronta a muoversi. Proprio questa inevitabile partecipazione al potere, portando militanti e teorici a confrontarsi con le esigenze della realizzazione pratica dei loro progetti, vedrà con grande probabilità gli eredi di Hassan al-Banna perdere inesorabilmente una parte della forza che oggi deriva dal coefficiente utopico del loro discorso di mobilitazione.

Nell'ambito della relazione Nord-Sud, perché le risorse di mobilitazione della reazione all'egemonia culturale occidentale comincino a esaurirsi, bisognerebbe che la panoplia simbolica della cultura musulmana avesse pienamente riassunto il proprio ruolo nella produzione della modernità universale. Questo implica un buon numero di trasformazioni dei comportamenti, sia presso i musulmani sia da parte di quell'Occidente alter ego e spauracchio, che è al centro della loro identità politica. Il superamento dell'islamismo presuppone l'emergere di una modernità consensuale, costruita da soggetti capaci, per accettare il denominatore comune della modernità, di staccarsi dall'universo delle loro appartenenze intuitive. Nel Sud occorre quindi che una lenta alchimia consenta a tale modernità di non essere più percepita come l'imposizione unilaterale di un modello di civiltà unico e allogeno.

Nel Nord, questa evoluzione implica l'accettazione che i valori considerati come universali, ma anche certi contributi al pensiero universale, possano talvolta essere espressi con materiali legittimati da riferimenti tratti da storie o da culture diverse dall'unica cultura occidentale. Nel Sud musulmano, tale superamento richiede che si eviti la trappola di una reazione all'etnocentrismo occidentale, la quale fa a volte assumere agli islamisti (quando adottano un atteggiamento di rifiuto automatico e irragionevole dei valori o dei principi che considerano legati alla cultura occidentale) lo stesso comportamento che essi rimproverano agli occidentali. Buttando via il bambino della modernizzazione con l'acqua del bagno dell'acculturazione coloniale, almeno una parte degli attori della dinamica di «reislamizzazione» alimenta la confusione fra la sostanza di valori (la giustizia sociale, il diritto delle minoranze, il diritto per la donna di muoversi nello spazio pubblico professionale o politico), spesso molto più comuni di quanto non si creda, e l'apparato simbolico tratto dalle rispettive storie con tutte le loro specificità, che quei valori serve a legittimare nelle coscienze individuali o collettive. Questa perniciosa confusione non è nuova. Kemal Atatürk l'aveva fatta in senso inverso quando aveva creduto, per rendere la sua modernizzazione irresistibile, di dover imporre un berretto a visiera, allora molto diffuso in Europa, a scapito del fez

portato tradizionalmente nel suo paese. Almeno una parte della retorica sviluppata in Francia, seppure in un contesto molto diverso, contro lo hijab indossato a scuola appartiene a questa stessa categoria e prova che la reazione islamista generata dal cattivo funzionamento della comunicazione interculturale ha ancora qualche «bella» prospettiva davanti a sé.

traduzione di
Grazia Regoli

1. Che non è facile «personificare», poiché un buon numero di autori si sono impercettibilmente evoluti dalla prima verso la seconda.

2. François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb; la voix du Sud*, Karthala, Payot, Parigi, 1995; *L'Islamisme en face*, La Découverte, Parigi, 1996. In materia economica, si è dimostrato che a partire dagli anni Ottanta il pensiero dei Fratelli musulmani era tutt'altro che incompatibile con la dinamica di modernizzazione. Si veda in particolare Bjorn Utvik, *Independence and Development in the Name of God. The Economic Discourse of Egypt's Islamist Opposition 1984-1990*, Faculty of Arts, Acta Humaniora, University of Oslo, 2000. Nel campo del diritto, i lavori di Baudouin Dupret hanno dimostrato l'estrema varietà e, quindi, per gli analisti, il pericolo di un utilizzo semplificativo del riferimento alla «legge islamica»: *Au nom de quel droit? Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, Maison des sciences de l'homme, Parigi, 2000.

3. Basma Kodmany Darwich e May Chartouni-Dubarry, *Les Etats arabes face à la contestation islamique*, Ifri, Armand Colin, Parigi, 1997.

4. Ibid.

5. Secondo la formula del docente universitario egiziano Saad Ed Din Ibrahim, imprigionato nel corso del 2000 dal regime del presidente Mubarak, a quanto sembra per aver preso un pò troppo sul serio gli obiettivi del suo centro di ricerca (Ibn Khaldoun), osservatorio e difensore dei diritti della società civile in Egitto.

6. François Burgat, *Judaïsme, christianisme, islam: trois intégrismes?*, in *Confluences*, Parigi, ottobre 1999.

7. Olivier Roy, *L'Afghanistan: islam et modernité politique*, Le Seuil, Parigi, 1985.

8. Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Le Seuil, Parigi, 1992.

9. Olivier Roy e P. Haenni, *Le postislamisme*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 85-86, Edisud, Aix-en-Provence, 1999, pp. 9-30.

10. Olivier Roy in *L'Échec de l'islam politique*, op. cit.: «Non che l'islamismo scompaia dalla scena politica. (...) Ma ha perduto il suo impulso originario. Si è socialdemocratizzato».

11. Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Parigi, 2000; Antoine Basbous, *L'Islamisme, une révolution avortée?*, Hachette Littératures, Parigi, 1999.

12. Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte moderne*, Seuil, Parigi, 1984.

13. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Seuil, Parigi, 1992.
14. Omettendo vistosamente di fare il minimo riferimento all'opera (Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, op. cit.) cui la problematica del «declino» attinge ampiamente. Un'altra prova, se ce ne fosse bisogno, che in Francia le scienze sociali rientrano nella categoria delle scienze cosiddette «deboli».
15. Dove, per le sue frasi sul «terrorismo» del principale protagonista della resistenza libanese all'occupazione israeliana, è stato contestato dagli studenti dell'università di Bir Zeit, nel febbraio 2000.
16. Secondo l'espressione utilizzata dal filosofo francese André Glucksmann. Pierre Bourdieu ha denunciato eloquentemente questo atteggiamento in *Les intellectuels négatifs*, in *Liber* (supplemento alla rivista *Actes de la recherche en sciences sociales*, Collège de France), 1998.
17. Baudouin Dupret, *La problématique du nationalisme dans la pensée islamique contemporaine*. Introduction, in *Egypte-Monde arabe*, 15-16, Il Cairo, 1993; Augustus Richard Norton, *Civil Society in the Middle East*, E.J. Brill Leiden, New York, 1995; Amani Qandil, *Le courant islamique dans les institutions de la société civile: le cas des ordres professionnels en Egypte*, in *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale*; Faribah Adelhah, *La Révolution sous le voile*, Karthala, Parigi, 1991; Nilüfer Gole, *Musulmanes et modernes: voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Parigi, 1993.
18. Olivier Roy, *Le postislamisme*, op. cit., p. 88.
19. François Burgat, *Les héritiers islamistes*, in *Libération*, ottobre 1988; *Des Fellagas aux intégristes*, in *Le Monde*, 3 gennaio 1991.
20. Nouchine Yavari d'Hellencourt, *Le féminisme postislamiste en Iran*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, op.cit., pag. 99.
21. Faribah Adelhah, *La Révolution sous le voile*, op. cit.