

Teologie e politica

Genealogie e attualità

A cura di Elettra Stimilli

Quodlibet

Teologia politica e Islamismo. Tra universalismo e caduta apocalittica nel pensiero di Sayyid Qutb

Andrea Mura

Tra i campi di ricerca più duttili della riflessione critica contemporanea, la teologia politica ha rinnovato, negli anni, l'efficacia del suo percorso teoretico ed ermeneutico e delle sue capacità di lettura del presente. Partendo dall'opera di rivalutazione del nesso sistemico tra teologia cristiana e categorie politiche e giuridiche sviluppatesi nell'alveo della statualità moderna, l'odierno dibattito sulla teologia politica ha potuto ad esempio estendere il suo ambito di analisi al rapporto tra cristianesimo e potere economico-governamentale, animando nuove ricerche sui dispositivi di cattura della vita nella cosiddetta economia del debito¹. Eppure tale dibattito può arricchirsi di nuove possibilità interpretative, esaminando come, fuori dal cristianesimo, la relazione tra teologia e politica abbia contribuito a definire cittadinanza, potere, conflitto e interesse economico.

Una simile apertura sembra oggi più che mai necessaria per valutare la forza di immaginari politici emergenti che su altre concezioni di religione e politica fondano le proprie radici, dalla rinnovata «via confuciana» nel cosiddetto *civilization-state* della Cina contemporanea all'ideale del *dawla* del ben noto Daesh o «Stato Islamico» (traduzione problematica, come vedremo, dell'arabo *al-dawla al-Islamiya*). Laddove la relazione tra legge e grazia nell'universalismo paolino ha permesso di ripensare forme laiche di azione e conflitto da opporre allo spazio dell'amministrazione globalizzata², l'univer-

¹ Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

² Cfr. A. Badiou, *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; trad. it. *San Paolo. Fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 2010; S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1999; tr. it. *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Torino 2003.

salismo politico islamico ha consentito, nel solco dei conflitti coloniali e postcoloniali, di eccepire forme di territorialità alternative e avverse allo stato moderno. Più di recente, è sempre sulla base di un modello universalista che interpretazioni meno assertive dell'escatologia islamica hanno finito poi per esaltare, nel campo dell'Islam politico, la tensione apocalittica al cuore della dinamica storica.

Il tempo presente è stato descritto come il tempo del «terrore planetario» e della «guerra civile globale»³. La violenza del jihadismo globalizzato ben incarnerebbe questo tempo, rivelando la precipitazione sempre più apocalittica e armata del capitalismo globalizzato – anticipata dall'annuncio, a ben vedere «finalistico e teologico», di Fukuyama della «fine della storia»⁴. Al culto e alla fede nel libero mercato, il terrore islamico oppone una liturgia, potremmo definirla, della catastrofe generalizzata. Temi cari alla riflessione politico-teologica come il rapporto tra il Regno di Dio e il mondano, tra intensità messianica e accadere storico, richiedono dunque di essere riconsiderati integrando, ai tradizionali riferimenti al cristianesimo e all'ebraismo, una disamina del rapporto fra politica e teologia nell'Islam contemporaneo. Il presente saggio intende percorrere un primo passo in questa direzione. Viene qui proposta una lettura critica del pensiero di Sayyid Qutb, figura centrale nell'evoluzione storica e ideologica di quel vasto e complesso universo simbolico e discorsivo definibile, con categorie scomode e tra loro poco affini, come «islamismo», «Islam politico» e «fondamentalismo islamico».

Se la cesura tra lo spazio assertivo dell'universalismo politico islamico e la dimensione spettrale e apocalittica della storia svolge un ruolo centrale nella lettura del cosiddetto jihadismo globalizzato, il pensiero teologico dell'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966), in seno al movimento islamico-politico sunnita del Novecento, rappresenta l'antecedente genealogico ove rintracciare il momento di iscrizione simbolica di questa cesura. Definito come «l'ideologo dell'islamismo radicale», Sayyid Qutb è stato uno dei pensatori più influenti del mondo islamista in fase postcoloniale⁵. La produzione intellettuale di Qutb inizia tra gli anni Trenta e Quaranta, quando

³ Cfr. D. Di Cesare, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 179.

⁵ Cfr. Y. Y. Haddad, *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*, in J. Esposito (a cura di), *Voices of the Islamic Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1993.

ai lavori di esegesi coranica e di criticismo letterario si affiancano i primi scritti di critica sociale. Animato da sentimenti anti-coloniali, come molti egiziani avversi al controllo ancora parzialmente esercitato dalla Gran Bretagna sull'Egitto, la sua partecipazione attiva all'Islam politico si concretizza solo a ridosso della rivoluzione degli Ufficiali liberi del 1952. Un anno prima, Qutb aderisce all'Associazione dei Fratelli Musulmani, la cui fondazione nel 1928, a quattro anni di distanza dall'abolizione del califfato decisa dalla Grande Assemblea Nazionale della nuova Turchia, segna, a nostro avviso, l'evento fondativo dell'Islam politico. Uniti dalla comune tensione anti-britannica all'indomani della rivoluzione, i rapporti tra Fratellanza e Ufficiali liberi andarono presto deteriorandosi, evidenziando la discrepanza tra la visione secolare e nazionalista del partito unico di Nasser e l'agenda islamista della Fratellanza, interessata a rilanciare il potenziale etico e politico dell'Islam.

Divenuto capo della sezione propaganda e direttore del giornale dell'Associazione, Qutb viene arrestato e torturato a seguito del fallito assassinio di Nasser e dello scioglimento della Fratellanza nel 1954. La detenzione di Qutb, accusato di «tradimento della nazione», procede, assieme a quella di un numero imprecisato di oppositori politici, per oltre dieci anni, fino alla morte per impiccagione nel 1966.

È negli anni di prigionia che Qutb scrive *Ma'alim fi-l-Tariq* (titolo traducibile in italiano con *Pietre miliari*), pubblicato nel 1964, di cui offriamo una breve disamina, e che riprende in forma di manifesto politico temi già affrontati da Qutb in altri lavori come *Giustizia Sociale nell'Islam (Al-'adala al-Ijtima'iyya fi-l-Islam)* e l'imponente *All'ombra del Corano (Fi Zilal al-Quran)*, pure redatto nel periodo di detenzione. Il pensiero di Qutb riflette un momento complesso nella storia dell'Islam politico, incarnando una fase, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, caratterizzata dalla incisiva repressione dell'opposizione islamista da parte dei regimi arabi, la quale si trova dunque a vivere un periodo di sostanziale inazione dopo gli anni di lotta anticoloniale a cavallo tra le due guerre. L'esecuzione di Qutb testimonia delle difficoltà di questa fase e della relazione per così dire contingente tra il suo pensiero e l'instaurazione di autocrazie, monarchie o repubbliche, nel periodo immediatamente postcoloniale. Eppure la sua riflessione trascende il contesto storico e sociale di quegli anni. La generale rivisitazio-

ne della tradizione universalistica islamica operata da Qutb gioca un ruolo essenziale nella lotta contro «l'imposizione di un discorso arabo monolitico di tipo nazionalistico e socialista sulla società egiziana»⁶. In qualche modo, all'interno del campo islamista, essa rompe con il riformismo della stessa Fratellanza Musulmana, più interessata, sin dagli anni del fondatore Hasan al-Banna, alla riforma della politica nazionale egiziana che al raggiungimento di una comunità universale islamica. In generale, essa fornisce infatti nuovo materiale teorico attraverso cui opporre, in maniera incisiva, il paradigma della statualità moderna in Medio Oriente, aprendo la strada al cosiddetto «ritorno» o «revival» dell'Islam politico negli anni Settanta⁷. Ma la teologia politica di Qutb introduce anche spunti escatologici essenziali, come vedremo, per la successiva affermazione di un filone globalista e jihadista nei decenni successivi. L'opera qui esaminata, *Pietre miliari*, ha avuto, infatti, un impatto enorme sulle future generazioni di attivisti islamici e, spesso, di semplici credenti, favorendo l'articolazione di nuove strategie e relazioni antagonistiche. Negli anni Novanta, l'influenza della visione transnazionale di Qutb si avverte nelle formazioni più radicali e militanti del «neo-fondamentalismo islamico»⁸, termine usato per indicare formazioni, come al-Qaeda, perfettamente allineate a quello che esse percepiscono ormai, con toni appunto spesso catastrofici, come un mondo globalizzato, post-nazionale, espressione della violenza egemonica e miscredente americana.

1. *L'universalismo del dar al-Islam*

In un noto saggio sulla storia moderna del pensiero politico islamico, Roxanne L. Euben interpreta *Pietre miliari* come un'analisi su tre livelli delle comunità politiche contemporanee. Secondo Euben, tale analisi implicherebbe una «diagnosi dei mali della modernità (*jahiliyyah*), una cura (nella forma di una ribellione seguita dall'af-

⁶ M. Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 218.

⁷ P. Mandaville *Global Political Islam*, Routledge, New York, NY 2007.

⁸ O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Éditions du Seuil, Paris 2002; tr. it. *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano 2003.

fermazione di una sovranità fondata sulla legge islamica) e un metodo di applicazione della cura (volto all'organizzazione di una contro-comunità, *jama'a*, da diffondere attraverso il *jihad*)»⁹. Proponiamo qui invece un approccio alternativo per struttura e interpretazione, di *Pietre miliari*, cui rapportare differenze critiche essenziali in termini di configurazioni spaziali e soggettuali nel pensiero di Qutb.

Centrale in questa lettura è la discordanza tra piano descrittivo e normativo attraverso cui si articola, nel testo, la visione escatologica di Qutb e il suo giudizio sulla condizione umana. Da un lato l'esame critico dell'epoca attuale, in qualche modo riconducibile, al livello della diagnosi, nella tripartizione di Euben. Dall'altro, la visione normativa di Qutb, volta a definire come la società dei credenti dovrebbe vivere e agire per dare piena e vera espressione al disegno divino. Sebbene i due livelli si intersechino nel testo, essi rimangono in qualche modo irriducibili, manifestazioni di piani temporali e spaziali differenti.

A definire come una società *dovrebbe essere*, e dunque indicare un livello normativo di analisi in *Pietre miliari*, è la capacità di una società di assumere l'Islam a principio costitutivo, di seguirne la centralità normativa «in fede e modalità di culto, in legge e organizzazione, nella morale e nella scelta dei costumi»¹⁰. Ciò richiede, tuttavia, ripensare radicalmente la sovranità statale, e ritrovare i fondamenti teologici di una sovranità (*hakimiyya*) che sia, in quanto espressione della volontà di Dio, vero presupposto di una condizione di libertà e di civiltà umana. «Quando in una società la sovranità appartiene a Dio, ed esprime dunque la sua obbedienza alla legge divina, solo allora ogni membro di quella società è realmente libero dalla servitù e capace di assaporare la vera libertà. Questa solo potrà dirsi "civiltà umana"»¹¹.

Seguendo una tipica strategia anti-coloniale, una tendenza di rilievo nel periodo emergente del discorso islamista era stata quella di appropriarsi dei dispositivi della modernità, di *islamizzarli*, opponendo una dialettica negativa e contro-egemonica, piuttosto che rifiutarli. Per Hasan al-Banna, obiettivo principale della Fratell-

⁹ R. L. Euben *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1999, p. 56.

¹⁰ S. Qutb, *Milestones* (1964), Islamic Book Service, New Delhi 2006, p. 93.

¹¹ *Ibid.*

lanza – rimasto a nostro giudizio inalterato nelle evoluzioni storiche dell'Associazione fino ai nostri giorni – doveva essere quello di riportare l'Islam al cuore della visione sociale e politica dell'Egitto, senza necessariamente rigettare l'impianto politico della statualità moderna. Ciò significava accogliere l'Islam a ispirazione e guida di un nuovo Egitto nazionale e indipendente. Per al-Banna, «un governo realmente islamico» è quello infatti che agisce «come servo della nazione nell'interesse del popolo»¹².

Ripensare la sovranità come espressione di Dio significa invece per Qutb rifiutare ogni riferimento ideologico e concettuale al potere sovrano dello stato, finché nella forma di uno stato islamico. La comunità politica dell'Islam è infatti chiamata a esercitare la professione di fede rifiutando la possibilità di uno stato originario che trovi in sé stesso la propria legittimazione. Essa deve farsi tramite di un movimento verticale di restituzione che riporti la sovranità dalla società degli uomini a Dio: «gli [arabi] sapevano che «*uluhiyah*» significa sovranità e avevano capito che riconoscere la sovranità in Dio richiedeva revocarla ai preti, ai capi delle tribù, ai notabili, e ai governanti, dunque riconsegnarla a Dio»¹³. Per Qutb, tale movimento non è conciliabile con l'istituzione di una teocrazia ierocratica. Compito delle istituzioni giuridiche e politiche è di dare piena attuazione alla *shari'ah*, attenendosi ai suoi dettami, non quello di fondare nuovi poteri temporali:

Fondare il governo di Dio sulla Terra non significa affidare l'autorità di governo a soggetti consacrati – i preti – come è stato per la Chiesa; né significa lasciare che qualche rappresentante di Dio diventi regnante e governante, come è nel caso di una “teocrazia”. Instaurare il governo di Dio significa che le sue leggi siano applicate, e che la decisione ultima su qualsiasi affare umano sia presa in base a tali leggi¹⁴.

Restituire la sovranità a Dio significa dunque per Qutb rifiutare il governo degli uomini e la forma-stato. In tale prospettiva è utile, ad esempio, annoverare la decisione del regime dei Talebani negli anni Novanta di fondare un «emirato islamico», piuttosto che una

¹² H. al-Banna *The Message of The Teachings*, Cairo 1940, <https://thequranblog.files.wordpress.com/2008/06/_3_-the-message-of-the-teachings.pdf>.

¹³ S. Qutb, *Milestones*, cit., p. 24.

¹⁴ Ivi, p. 58.

repubblica islamica sul modello iraniano (che di fatto ha mantenuto intatto il modello statale ponendo, per scelta stessa di Khomeini, l'interesse dello stato al di sopra della legge islamica, e persino dei cinque pilastri). Di contro, si trattava per i Talebani – apparentemente in linea con quanto qui proposto – di mantenere in forma embrionale lo sviluppo di istituzioni giuridiche e politiche, limitandone lo scopo alla sola applicazione, peraltro dogmatica e letterale, della legge islamica. È qui che il concetto di *dawla* merita di essere esaminato, rilevando la sua contiguità storica e formale con l'istituto dell'emirato.

Convenzionalmente tradotta come «stato», la *dawla* se ne discosta concettualmente, indicando l'esistenza di vari tipi di amministrazione politica nell'evoluzione storica dell'Islam, dalle forme più vaste e gerarchicamente superiori come l'impero abbaside (*al-Dawla al-Abbasiyya*) o l'impero ottomano (*al-Dawla al-Uthmaniyya*), a varie unità amministrative, spesso all'interno del califfato (ad esempio, la dinastia dei Buwayhidi, degli Ayyubidi, etc.). Come rilevato da al-Barghuthi, mentre «uno stato dentro uno stato è condizione inaccettabile in un sistema di stati-nazione, per buona parte della storia islamica la presenza di una *dawla* all'interno di una *dawla* ha costituito quasi una norma»¹⁵.

Governata da un imam o più spesso da un emiro, la *dawla* esprimeva una forma politica essenzialmente aperta e complessa. Responsabili all'interno della propria area di giurisdizione, i governanti della *dawla* non erano «sovrani» in senso moderno, in quanto sottoposti al giudizio di legittimità al di fuori delle proprie frontiere. Un duplice movimento ne legava le sorti internamente, ai propri «soggetti», ed esternamente, all'istituto del califfato, espressione dell'intera *umma* (comunità dei credenti). A quest'ultima, di principio, era così affidato il giudizio finale di legittimità della *dawla*, dalle unità minori alle forme imperiali complesse¹⁶.

Si è spesso enfatizzata l'influenza di questo doppio legame nelle relazioni politiche delle società islamiche, la sua capacità di garantire una forma generale di sintesi tra le diverse dinastie, emirati, sultanati e unità amministrative alternatesi nei secoli. Limitando gli

¹⁵ T. Barghuthi, *The Umma and the Dawla: The Nation State and the Arab Middle East*, Pluto Press, Ann Arbor, MI 2008, p. 59.

¹⁶ Ivi, p. 58.

effetti della frammentazione politica succeduta al declino dell'impero abbaside, la sovra-determinazione della *dawla* ha giocato un ruolo essenziale nel preservare l'ideale unitario dell'*umma*, anche quando l'istituto del califfato era ormai un'istituzione puramente nominale, utilizzata per accrescere legittimità di un impero ottomano ormai in declino¹⁷.

Più in generale, tuttavia, la fondamentale porosità dei confini della *dawla* nello spazio islamico riflette un modello irriducibile alla struttura dualistica dello stato moderno. L'abolizione del califfato nel 1924 pone, con l'introduzione del sistema degli stati in medio oriente, un colpo decisivo al modello universalistico islamico che l'impero ottomano era riuscito in qualche modo a preservare. Essa segna l'evento traumatico di una fondamentale dislocazione simbolica nell'Islam e di un'insanabile spaccatura all'interno dell'*umma*. La scelta di tradurre il famigerato Stato Islamico utilizzando l'inglese *state* al posto dell'arabo *dawla*, evidenzia non già una pratica consolidata sebbene concettualmente problematica, ma la tensione paradossale al cuore stesso di questa organizzazione islamista, in bilico tra il recupero di un immaginario universalistico fondato sulla *dawla* e sull'unità dell'*umma*, e la pragmatica riappropriazione dello stato moderno nella forma di uno stato islamico, atomico e con confini ben delineati.

Abbiamo qui accennato al rigetto di Qutb della «teoria e della pratica della sovranità statale»¹⁸ e al suo imprescindibile riferimento coranico al giudizio e al dominio di Dio. Tale riferimento è articolato da Qutb opponendo a referenti convenzionali della dottrina statale – sovranità, territorio e popolo – quelle che potremmo definire controparti concettuali della tradizione universalistica islamica: rispettivamente, *hakimiyya* (la sovranità islamica come sopra definita), *dar al-Islam* e *umma*. Dell'*umma* si è teso spesso a celebrare la forma essenzialmente molteplice. Dagli arabi, ai mongoli, ai turchi, la varietà dei gruppi etnici che nel tempo hanno assunto il compito storico della sua diffusione ed espansione riflette la tenuta di una dinamica inclusiva e multiforme, il fatto «non tanto di essere

¹⁷ J. P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

¹⁸ J. Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Columbia University Press, New York 2010, p. 215.

immaginata, ma di essere immaginata sulla base di modi di essere e agire distinti e diversi»¹⁹. Da un punto di vista normativo, una società islamica perfetta *dovrebbe essere* per Qutb «aperta e del tutto inclusiva», in grado di integrare le differenze all'interno della propria molteplicità, rigettando qualsiasi forma di appartenenza nazionale in quanto espressione di «tratti animalistici più bassi»:

L'Islam ha fondato la comunità islamica unicamente sul legame di fede, invece di basarla su associazioni più basse ordinate sulla razza e il colore, il linguaggio e il paese, gli interessi regionali e nazionali [...]. Tra i suoi risultati concreti e brillanti, questa attitudine ha permesso alla società islamica di diventare una comunità aperta e del tutto inclusiva, composta da persone di varie razze, nazioni, lingue e colori; di questi tratti animalistici più bassi non restò traccia²⁰.

Laddove il concetto di popolo rimane irrimediabilmente organizzato attorno a strutture dualistiche e originarie, soltanto la società islamica, per Qutb, riesce a dare piena attuazione a una visione inclusiva e universalistica del vivere sociale, realizzando la “vera” natura dell'uomo²¹. Ciò richiede, tuttavia, di superare qualsiasi tentazione nazionalistica, rifiutando anche quelle manifestazioni di ferocezza «araba» così centrali durante il confronto anticoloniale, dai movimenti nazionalistici al discorso islamista di Hasan al-Banna: «Questa meravigliosa civiltà non è stata nemmeno per un solo giorno una “civiltà araba”; essa è stata niente altro che una “civiltà islamica”»²². Da un punto di vista generale la definizione dell'*umma* come superamento di qualsiasi legame comunitario fondato su adiacenza geografica, tratti biologici e affiliazioni identitarie nazionalistiche o pan-arabe è accompagnata dal recupero del concetto di territorialità islamica attraverso cui si costituisce la rappresentazione spaziale dell'universalismo islamico: «Solo questo è l'Islam, e solo questo è il *dar al-Islam* – non il suolo, non la razza, non il lignaggio, non la tribù, e non la famiglia»²³.

¹⁹ T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2002, p. 197.

²⁰ S. Qutb, *Milestones*, cit., p. 49.

²¹ A. F. March, *Taking People as They Are: Islam as a “Realistic Utopia” in the Political Theory of Sayyid Qutb*, «American Political Science Review», 104 (1), 2010, p. 192.

²² S. Qutb, *Milestones*, cit., pp. 49-50.

²³ Ivi, p. 124.

Con l'introduzione del sistema di stati decisa dalle forze coloniali alla caduta dell'Impero ottomano, il concetto statale di "territorio", espressione del paradigma dualistico e spesso ipertrofico del confine nazionale, inizia a giocare un ruolo simbolico e politico primario in Medio Oriente. Contro l'idea di "territorio", la territorialità islamica dovrà essere in grado di riattivare il pieno potenziale inclusivo del *dar al-Islam*, un dispositivo centrale nell'immaginario spaziale di Qutb. Sebbene non riconducibile direttamente alla fonte coranica, la dottrina del *dar al-Islam* – letteralmente «terra dell'Islam» o «dimora della fede» – svolge una funzione centrale come strumento di organizzazione territoriale nel pensiero giurisprudenziale islamico. Nonostante importanti differenze concettuali abbiano segnato l'evoluzione storica e teorica di questo costrutto giuridico-religioso in epoca classica, le quattro scuole giuridiche dell'Islam sunnita per lo più concordano nel definire il *dar al-Islam* come lo spazio entro cui è garantita per i musulmani l'invulnerabilità e la santità della vita e della proprietà (*'Isma*). Interpretazioni più estensive, ad esempio quella di al-Bujayrimi della scuola Shafi'ita, privilegiano un principio di possesso e di dimora piuttosto che di proprietà e di governo (il caso di al-Sarakhsi o di al-Dasuki della scuola Malikita), di fatto estendendo universalmente la nozione di *dar al-Islam* a qualsiasi terra in cui risiedano dei musulmani, anche se governata da non musulmani, o a qualsiasi terra ove almeno un tempo abbiano risieduto dei musulmani²⁴.

Secondo Parvin e Sommer, in linea con una certa piega «processuale, dinamica e accomodante» nella territorialità araba nomade e sedentaria, lungi dal sottendere un'idea di «immutabilità» territoriale, il *dar al-Islam* ha espresso nel tempo una «risposta spaziale» a ben precise condizioni temporali, ambientali e politiche²⁵. Al tempo dell'iniziale espansione islamica, il *dar al-Islam* diviene parte integrante dell'ideale universalistico del califfato. Lo spazio del *dar al-Islam* è pensato come un'immediata presenza sprovvista di esterioresità e in grado di racchiudere ogni differenza sotto il pro-

²⁴ S. Hussain, *Dar Al-Islam and Dar Al-Harb: An Analytical Study of its Historical Inception, its Definition by the Classical Scholars and its Application to the Contemporary World*, Al Hikma Publishing, Manchester 2012.

²⁵ M. Parvin e M. Sommer, *Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East*, «International Journal of Middle East Studies», 11 (1), 1980, p. 18.

prio governo. Eppure fu esigenza pragmatica della giurisprudenza islamica quella di riconoscere e nominare l'esistenza – o meglio, il perdurare – di terre non governate da musulmani. Per queste terre, in un rapporto complesso e ambivalente con il *dar al-Islam* lungo i secoli, venne così ad essere impiegato il termine *dar al-harb* – traducibile letteralmente come «dimora della guerra». Con tale designazione si intendeva comprendere qualsiasi terra di fatto al di fuori della giurisdizione musulmana. Elemento comune alle formulazioni classiche del discorso universalistico islamico fu così quello di pensare il *dar al-harb* non già come un fuori costitutivo e necessario rispetto al quale si potesse giocare e definire l'unità sacra del *dar al-Islam*, ma come un fattore contingente da assumere e integrare nell'universalità dell'Islam.

Nella visione normativa di Qutb, il *dar al-Islam* è riattivato a partire dalle premesse universalistiche qui delineate. Da un punto di vista ideale, una piena realizzazione dell'umanità non può prescindere da una totale universalizzazione del messaggio islamico in terra. Dare attuazione al disegno divino significa per ogni società abbandonare i propri tratti animalistici e consegnarsi a un vivere sociale fondato sull'Islam e sulla legge suprema di Dio in uno spazio che è, appunto, quello del *dar al-Islam*. L'universalizzazione del *dar al-Islam* come consustanziale alla piena realizzazione dell'umanità esprime allora, nel nostro ragionamento, uno *stato* o un *piano di necessità*. Tuttavia, se questo stato di necessità presuppone, a livello ideale e normativo, la visione del *dar al-Islam* come spazio universale e *sine finibus*, la sua effettiva estensione territoriale è contrastata, nella contingenza della storia, dalla presenza stessa di terre non sottoposte al governo dell'Islam. Nell'accadere storico, il *dar al-Islam* figura dunque come una realtà parziale in concorrenza con il *dar al-harb*. Il piano dove *dar al-Islam* e *dar al-harb* appaiono come manifestazioni storiche particolari può convenientemente essere definito *stato* o *piano di contingenza*.

Poiché nella visione escatologica di Qutb la piena realizzazione dell'umanità richiede l'affermazione ideale dell'Islam in quanto totalità, il *dar al-harb*, in linea con il discorso universalistico islamico, può solo *apparire* come una manifestazione storica temporanea che il *dar al-Islam* dovrà essere in grado, prima o poi, di assorbire. L'evento della sussunzione del *dar al-harb*, tuttavia, avrebbe come effetto

l'espansione territoriale del *dar al-Islam* nell'accadere storico, la sua dilatazione fino al punto di formare una totalità omnicomprensiva. Tale effetto porterebbe allora il *dar al-Islam* ad assumere uno statuto permanente e universale nel piano di contingenza, realizzando al tempo stesso l'ideale di pienezza dello stato di necessità. L'acquisita condizione di universalità del *dar al-Islam* finirebbe per riflettere, in altre parole, una sovrapposizione essenziale tra lo stato di contingenza e lo stato di necessità, consentendo all'ideale dell'universalismo islamico di trovare accesso e attuazione nell'ordine della storia.

Sulla base di quanto qui accennato, il *dar al-harb* si presenta come una sorta di *simulacrum* sulla superficie di una dinamica inclusiva in grado di collegare necessità e contingenza. Mentre per dinamica intendiamo in senso lato la «forza» capace di imprimere movimento e promuovere il cambiamento, caratterizzare il *dar al-harb* come una sorta di *simulacrum* significa esaltarne lo statuto come fenomeno storico transitorio nel processo inclusivo che porta all'universalizzazione dell'Islam. In quanto manifestazione contingente – votato, nell'ideale universalistico, alla sua necessaria inclusione nel *dar al-Islam* in un tempo della storia – il *dar al-harb* esprime l'universalità islamica come *virtualità*.

La dinamica inclusiva qui delineata può essere pensata da un punto di vista topologico ricorrendo al ben noto nastro di Möbius, forma geometrica capace, come altri modelli topologici, di registrare i mutamenti spazio-temporali differenziali di una superficie in deformazione costante. A differenza delle superfici orientabili della geometria euclidea, il nastro di Möbius problematizza i referenti di interiorità e di esteriorità, permettendo ai piani esterni ed interni di confluire gli uni negli altri, intersecandosi in un continuo mutamento morfologico. Apparentemente dotata di una faccia superiore (o interna) e di una inferiore (o esterna), la striscia di Möbius ha solo un lato e un solo bordo: percorrendo la superficie a partire da un lato si finisce sul lato opposto del nastro senza stacchi o salti.

Per le loro proprietà, forme convenzionali di superfici orientabili sono spesso utilizzate per illustrare la dimensione spaziale di entità politiche la cui organizzazione discorsiva si affida a una logica binaria spazialmente o gerarchicamente orientata²⁶. Lo spazio statale,

²⁶ D. Coole, *Cartographic Convulsions: Public and Private Reconsidered*, «Political Theory», 28 (3), 2000, pp. 337-354.

ad esempio, può essere agevolmente rappresentato da un cerchio la cui circonferenza gioca il ruolo di confine nazionale. Più è forte la demarcazione di una simile circonferenza, più ipertrofica e rigida è la distinzione tra l'interno della nazione e il suo esterno. Nel nostro uso del Möbius, invece, sebbene la distinzione tra il piano interno e quello esterno sia apparentemente mantenuta, tale distinzione si rivela effimera, in quanto esposta a un mutamento inclusivo e continuo. Mentre i due lati del Möbius possono essere chiaramente distinti se presi nella loro dimensione locale, in un punto specifico del nastro, quando la striscia è attraversata e concepita nel suo telos diventa chiaro che essi sono infatti contigui. A dispetto della dimensione statica del cerchio, è la variazione temporale impressa dal moto del Möbius che induce i due lati della striscia a diventare indistinguibili lungo la struttura.

Applicando questo modello topologico alla visione normativa di Qutb, i due lati *apparenti* della striscia, presi cioè nella loro dimensione locale e storica, esprimono lo stato di contingenza attraverso cui *dar al-harb* e *dar al-Islam* articolano i propri rapporti nell'accadere storico. Sia il *dar al-harb*, sia il *dar al-Islam* emergono qui quali manifestazioni particolari, contingenti e storiche, ciascuno localizzabile su una delle due facce provvisorie della striscia. Preso dal punto di vista della dinamica inclusiva dell'universalismo islamico, invece – e dunque dal punto di vista del movimento del Möbius nella sua generalità – si può assumere il *dar al-Islam* come il punto di partenza di una crescente inclusione in grado di assorbire e sussumere l'altra faccia del nastro, il *dar al-harb*, realizzando lo statuto necessario e permanente dell'universalismo islamico. Il *dar al-Islam* quindi riflette una doppia dimensione. Da un lato, esso coincide con una delle facce apparenti del nastro in una provvisoria competizione con il *dar al-harb* a livello di contingenza. Dall'altro, esso incarna la superficie complessiva dello stesso nastro di Möbius, riflettendone il moto inclusivo ed esprimendo la realizzazione dello stato di necessità attraverso cui si dispiega la piena umanità della società islamica. Il *dar al-Islam* così funge da punto di collegamento tra necessità e contingenza. L'assorbimento del *dar al-harb* nello spazio contingente del *dar al-Islam* e la conseguente ascesa della contingenza allo stato di necessità lungo un movimento permanente, necessario e inclusivo, definisce l'ideale dell'universalismo islamico.

In un passaggio centrale, Qutb riafferma la formulazione normativa qui delineata, constatando la presenza del *dar al-harb* come fenomeno transitorio da assorbire nella dinamica «inclusiva» del *dar al-Islam*:

La terra di un musulmano non è mai stata un semplice pezzo di terra, ma il *dar al-Islam* [...]. Essa è un rifugio per chi accetta la Sharia come legge di governo: è questo il caso dei *dhimmi*. Ma ogni regione in cui questa legge non è applicata e l'Islam non fonda il governo diventa *dar al-harb* sia per il musulmano, sia per i *dhimmi*²⁷.

Nel passaggio qui citato, viene ribadita una posizione giurisprudenziale sostanzialmente tradizionale volta a riconoscere, come parte integrante della territorialità islamica, non solo la compagine dei credenti musulmani, ma anche i *dhimmi*, soggetti del *dar al-Islam* appartenenti ad altre confessioni religiose storicamente tutelati da un «patto di protezione». Allo stesso tempo, il *dar al-harb* è riconosciuto in quanto manifestazione contingente da assorbire dentro l'universalità dell'Islam come differenza interna nella forma della *dhimma* o come parte integrante della singolarità musulmana.

È noto infatti, come affermato da Majid Khadduri in un testo oramai classico di analisi del diritto islamico, che «il *dar al-harb* non può avere alcuno status di permanenza o normalità» nell'universalismo islamico, ponendo i suoi abitanti nella posizione di dover scegliere se adottare l'Islam o accettare lo statuto di «religione tollerata»²⁸. Nel pensiero giurisprudenziale islamico, tuttavia, si dovette fare i conti con l'impossibilità storica di assorbire il *dar al-harb* e, dunque, con i costi di un jihad permanente. Un principio di pragmatismo rese necessario adeguare l'ideale normativo dell'universalismo islamico alla decisione politica, moderando la polarità contingente tra *dar al-Islam* e *dar al-harb*. Centrali furono, a tal fine, nuove categorie giuridiche come il *dar al-ahd* (dimora della tregua) e il *dar al-sulh* (dimora della pace) in grado di avviare forme di stabilizzazione delle relazioni con terre non islamiche attraverso l'istituto della tregua o dell'armistizio. Si trattava, infatti, di terre con cui veniva stipulato un accordo volto a garantire la protezione di abitanti musulmani sotto governo straniero

²⁷ S. Qutb, *Milestones*, cit., p. 124.

²⁸ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (1955), The Lawbook Exchange Clark, NJ 2006, p. 145.

e di popolazioni non musulmane all'interno del *dar al-Islam*, di fatto consentendo di normalizzare i rapporti con paesi non apertamente in guerra²⁹. I termini della «tregua» – sottoposta a rinnovo perpetuo – tra *dar al-Islam* e *dar al-ahd* rimasero a lungo generici e indefiniti. Mentre l'impianto normativo dell'universalismo islamico veniva preservato come potenza o idealità (mantenendo la categoria del *dar al-harb*), tali espedienti permisero a un principio di pragmatismo di organizzare la sfera politica sul piano della contingenza storica. Al termine del periodo espansionistico dell'Islam, nuovi dispositivi amministrativi accrebbero il carattere culturalmente inclusivo del *dar al-Islam*, temperando ulteriormente il suo potenziale antagonistico. Con il cosiddetto sistema dei *millet*, ad esempio, l'Impero ottomano era solito riconoscere autonomia istituzionale, religiosa e amministrativa a comunità religiose non musulmane – ebraiche, greche, armene, etc. – che potevano dunque godere di forme sostanziali di autogoverno³⁰.

A prima vista la posizione di Qutb sembrerebbe rimanere fondamentalmente radicata sulla opposizione contingente tra *dar al-Islam* e *dar al-harb*:

C'è solo un posto in terra che può essere chiamato *dar al-Islam*, ed è il luogo in cui risiede il governo islamico, dove la sharia ha piena autorità, dove le limitazioni dettate da Dio vengono osservate, e i musulmani amministrano gli affari di governo attraverso la reciproca consultazione. Il resto del mondo è *dar al-harb*. Un musulmano può avere solo due possibili relazioni con il *dar al-harb*: la pace attraverso un accordo contrattuale o la guerra³¹.

Sebbene la categoria giuridica del *dar al-ahd* non sia mai menzionata direttamente nel testo, il passaggio qui citato evidenzia come l'impianto polarizzato dell'universalismo di Qutb accolga in principio la possibilità di un accordo formale con il *dar al-harb* che ne trasformerebbe di fatto lo status in *dar al-ahd*. Come si è visto, un tale accordo aprirebbe la strada a forme di mediazione politica e alla possibilità di regolarizzare, nel lungo termine, i rapporti tra *dar al-Islam* e *dar al-harb* nell'accadere storico. Fondato su un fondamentale antago-

²⁹ R. H. Salmi, *Islam and Conflict Resolution: Theories and Practices*, University Press of America, Lanham, MD 1998.

³⁰ B. Braude e B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 voll., Holmes & Meier Pub, New York 1982.

³¹ S. Qutb, *Milestones*, cit., p. 124.

nismo tra *dar al-Islam* e terre belligeranti, l'ideale dell'universalismo islamico sembra dunque avere il potenziale per adeguare la proiezione di una piena umanità nella società islamica alle esigenze del secolo. In questo senso, carattere essenziale dell'Islam politico nel Novecento non è stato tanto di esser Islam, quanto di essere *politico*.

Una polarità ben più radicale, tuttavia, viene a deformare la tensione «contingente» tra *dar al-Islam* e *dar al-harb* al centro della visione normativa di Qutb, di fatto minando il potenziale politico insito nel suo orizzonte universalista. In *Pietre miliari*, tale polarità si produce per effetto di una caduta apocalittica, con la quale si spezza, in ultima analisi, la relazione inclusiva tra necessità e contingenza, relegando *dar al-Islam* e *dar al-harb* a due piani tra di loro contrastanti e ora irrimediabilmente disgiunti. Riteniamo che tale evenienza si profili appunto allorché Qutb introduce la nozione di *jahiliyya*, avviando la sua analisi critica della condizione umana contemporanea.

2. Jahiliyya e caduta apocalittica

Nell'orizzonte islamista, la nozione di *jahiliyyah* – concetto islamico volto a designare l'età pre-islamica, e dunque il tempo dell'ignoranza precedente la Rivelazione di Muhammad – trova un impiego radicale nel discorso del pensatore pakistano Syed Abul A'ala Mawdudi (1903-1979). Riarticlando la nozione classica del *dar al-harb* come spazio della *jahiliyyah*, Mawdudi assume quest'ultima come una manifestazione storica, parziale e transitoria di miscredenza nel mondo di oggi che solo una vera e propria rinascita islamica può riassorbire.

«Lettore appassionato» di Mawdudi³², Qutb ne radicalizza ulteriormente l'approccio. In *Pietre miliari*, la nozione di *jahiliyyah* segna il passaggio dall'ideale normativo dell'universalismo islamico – volto a definire come una società *dovrebbe essere* in quanto espressione di una piena umanità – a un «registro descrittivo» inteso a valutare come la realtà odierna *si presenti e appaia* di fatto e a livello storico: «Se osserviamo le fonti e i fondamenti su cui poggia il modo di vivere dei moderni, è chiaro che il mondo intero è oggi sprofondato nella *jahiliyyah*»³³. Non più utilizzata come semplice

³² J. Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, cit., p. 213.

³³ S. Qutb, *Milestones*, cit., p. 11.

attributo e sostituto del *dar al-harb*, prospettiva che ne avrebbe preservato la dimensione transitoria e parziale in competizione con il *dar al-Islam*, la nozione di *jahiliyyah* implica, nella visione descrittiva di Qutb, l'articolazione di una superficie onnicomprensiva di miscredenza, tale da investire nella sua totalità lo spazio stesso del *dar al-Islam*. Estesa al «mondo intero», la *jahiliyyah* di Qutb esprime un'universalità senza esteriorità nell'accadere storico, indicando, al contempo, il segno della caduta apocalittica dei tempi. La società islamica è ora *soppiantata* da questa universalità, perdendo il suo radicamento normativo sul piano di contingenza.

La società della *jahiliyyah* è qualsiasi società che non sia la società islamica; e se vogliamo una definizione più specifica, possiamo dire che qualsiasi società che non si dedichi all'abbandono in Dio, nelle sue credenze e idee, negli adempimenti e obblighi del culto, e nelle sue norme è una società della *jahiliyyah*. Secondo questa definizione, tutte le società esistenti nel mondo oggi sono società della *jahiliyyah*³⁴.

Vari sono i tipi di società che Qutb prende in rassegna in *Pietre miliari*, includendole nello spazio generalizzato della *jahiliyyah*. Organizzate attorno a diversi credi, ideologie e culture, dal «comunismo» al «paganesimo», al «nazionalismo», le società della *jahiliyyah* comprendono anche società tradizionalmente protette come le società ebraiche e cristiane: «Tutte le società ebraiche e cristiane oggi sono, parimenti, società *jahili*. Esse hanno distorto le loro credenze originali, assegnando alcuni degli attributi di Dio agli uomini»³⁵. Se nella visione normativa di Qutb le popolazioni cristiane ed ebraiche sono incluse nello spazio del *dar al-Islam* nella forma dei *dhimmi*, la loro ricollocazione nello spazio della *jahiliyyah* segna una radicalizzazione della posizione di Qutb al momento di definire la compatibilità delle società umane esistenti all'Islam. Sintomatica, in tal senso, è l'inclusione delle società musulmane stesse nella realtà della *jahiliyyah*: «Infine, tutte le cosiddette società "musulmane" esistenti sono pure società *jahili* [...]. Sebbene tali società rispettino il credo dell'unità di Dio, esse hanno ugualmente conferito la facoltà legislativa di Dio ad altri soggetti, sottomettendosi a queste autorità da cui derivano ora i loro sistemi»³⁶.

³⁴ Ivi, p. 80.

³⁵ Ivi, p. 81.

³⁶ Ivi, p. 82.

Benché collegato al registro normativo, il registro descrittivo di Qutb ne produce dunque una trasformazione strutturale, modificandone la dinamica inclusiva. Da un punto di vista generale, questa trasformazione evidenzia una logica di sostituzione. Il *dar al-Islam* è ora sostituito dalla *jahiliyyah* universale sul piano della contingenza, permanendo quale pura idealità e potenza nel solo piano di necessità. Dismettendo il suo statuto di manifestazione parziale e contingente, la società islamica si caratterizza così come pura *assenza* nell'accadere storico. Consustanziale all'*universalizzazione* della *jahiliyyah* sul piano descrittivo è infatti la *virtualizzazione* dell'*umma*, il suo farsi promessa e mera virtualità.

Secondo la nostra immutabile definizione di civiltà, la società islamica non è solo un'entità del passato da studiare nella storia, ma è una richiesta del presente e una speranza per il futuro. L'umanità può ritrovare dignità, oggi o domani, sforzandosi verso questa nobile civiltà, emergendo dall'abisso della *jahiliyyah* in cui è caduta³⁷.

Sebbene la distinzione tra piano necessario e piano contingente sia mantenuta, la dinamica inclusiva e universalistica che collega i due livelli nella visione normativa viene così ad essere troncata. Non più concreta manifestazione storica, il *dar al-Islam* perde la sua capacità connettiva tra i due piani. L'universalità assoluta e onnipresente della *jahiliyyah* nello stato di contingenza si oppone ora all'universalità della società islamica nello stato di necessità. In luogo dell'universalismo normativo di Qutb rappresentato dalla dinamica inclusiva della striscia di Möbius possiamo ora immaginare la sua visione descrittiva come la sovrapposizione di due cerchi, espressione di due totalità chiuse – due universalità: la *jahiliyyah* universale sull'intero spettro di contingenza e la società islamica nel *dar al-Islam*, ora pura virtualità nello stato di necessità. In termini figurativi, l'emergere di due cerchi sovrapposti segna la disgiunzione tra il piano di necessità e il piano di contingenza e l'organizzazione di un modello spaziale fortemente polarizzato, in qualche modo allineato alla struttura binaria dello spazio nazionale.

Ne derivano, a nostro avviso, due tendenze principali e tra di loro alternative, oggi entrambe presenti nella militanza islamista.

³⁷ Ivi, p. 103.

Da un lato, lottare e «sforzarsi» per la società islamica – ricordiamo che significato profondo di *jihad* è appunto «sforzo», da intendersi in senso spirituale, non solo bellico, come «sforzo su sé stessi» (*jihad al-nafs*) – può significare ristabilire il *dar al-Islam* nel piano di contingenza. Ciò implica promuovere la sua attualità, recuperando la funzione connettiva del *dar al-Islam* tra stato di contingenza e stato di necessità e insieme la sua qualifica eminentemente politica come ordine di scelta e decidibilità all'interno di una dinamica universalista. Dall'altro, «sforzarsi» per la società islamica può significare impegnarsi e consegnarsi a una pura virtualità, assumendo la polarizzazione tra Islam e *jahiliyyah* e tra necessità e contingenza come insanabile e definitiva. Nella forma più estrema dell'uccidibilità, questa divaricazione esprime l'alternativa implacabile tra uccidersi per uccidere e uccidere per uccidersi. Percorrendo questa seconda possibilità, lungi dal riaffermare la presenza dell'Islam nel *qui* storico dove concreti interessi politici e forme di compromesso possono sempre essere trovate, ogni resistenza alla *jahiliyyah* è votata alla celebrazione salvifica della catastrofe e, insieme, alla purificazione necessaria per quell'*aldilà* dove solo ha dimora la società islamica. Ogni resistenza alla *jahiliyyah* è qui paradossale, essendo quest'ultima segno della caduta dei tempi e preconditione del giorno del giudizio (*yawm ad-din*). Il potere di questa resistenza non trattiene, non contiene, non «frena», ma *affretta*.

Una posizione assertiva e classicamente revivalista sembrerebbe, a nostro giudizio, caratterizzare il pensiero di Qutb, superando le tendenze più apocalittiche e per certi versi millenaristiche pure presenti nel testo. La visione normativa sembrerebbe affermarsi su quella descrittiva. Innanzi all'abisso della *jahiliyyah* nel mondo contemporaneo, è compito irrinunciabile del vero credente affermare l'ideale normativo dell'Islam, la necessità di recuperare l'universalità inclusiva del *dar al-Islam*. Da qui l'*incipit* di *Pietre miliari*: «Il genere umano si trova oggi sull'orlo della distruzione [...] In questo frangente cruciale e sconcertante è arrivato il turno dell'Islam e della comunità musulmana»³⁸ (Qutb 1964/2006, 8). Per Qutb, la nozione di *jihad*, al tempo stesso «sforzo» e «lotta» nel cammino dell'Islam, emerge quale principio centrale, dovere e metodo di riaffermazione della società islamica nella storia e testimonianza della

³⁸ Ivi, p. 8.

centralità di Dio: «in modo che alcun muro possa ancora ergersi tra l'Islam e i singoli esseri umani»³⁹ e siano infine rimosse quelle «istituzioni e tradizioni che limitano la libertà di scelta dell'uomo»⁴⁰. Come definire allora lo statuto del credente in questo contesto?

Una pratica discorsiva comune tra i movimenti islamisti sin dai tempi della fondazione della Fratellanza è stata quella di pensare l'Islam come una forza dormiente all'interno delle società islamiche che solo lo *sforzo* attivo dei credenti può risvegliare. Pur condividendo con i termini «musulmano» (*muslim*) e «Islam» la radice *slm*, il termine «islamista» (*al-Islamiyyun*) è stato così spesso impiegato per evidenziare una pratica di fede attiva e assertiva. In linea con questa distinzione, per Mawdudi, i musulmani di oggi sono in maggioranza credenti «parziali», in quanto hanno confinato la pratica islamica a un affare privato, una mera dimensione spirituale e culturale. L'Islam è vissuto come la «semplice parte» di un tutto, mentre ad altre fonti si attinge per i restanti aspetti della vita⁴¹. Di contro, il «vero musulmano» è colui che vive il messaggio islamico integralmente, in ogni aspetto della vita quotidiana, e attivamente, sforzandosi di riportarlo al centro del vivere sociale. Per Mawdudi, tuttavia, parziali e veri credenti sono in ogni caso entrambi espressione di una sola *umma* – nessun credente può esserne escluso. Riprendendo questa distinzione, Qutb ne radicalizza la portata. Se l'Islam non è più dormiente o parziale nelle società musulmane, ma è adesso assente come manifestazione contingente, il credente parziale è allora certamente immerso nell'orizzonte pervasivo della *jahiliyyah*, espressione della caduta dei tempi al di fuori dell'*umma*. Ma come pensare «i veri musulmani», coloro i quali lottano per ripristinare la società Islamica e il messaggio di Qutb? In che modo la presenza «onnicomprensiva» della *jahiliyyah* li qualifica e caratterizza nell'accadere storico?

È questo un nodo cruciale che costringe Qutb a formulare una qualche nozione di comunità islamica nello stato di contingenza della sua visione descrittiva. Se l'*umma* permane come sola «richiesta del presente e una speranza per il futuro», i veri credenti sembrerebbero allora «anticipare» la società islamica a venire. La

³⁹ Ivi, p. 72.

⁴⁰ Ivi, p. 75.

⁴¹ A. A. Mawdudi, *Let Us Be Muslim*, Islamic Foundation, Leicester 1982, pp. 116-117.

«comunità» dei veri credenti non nega la valutazione generale dello stato di contingenza quale espressione universale di *jahiliyyah*, poiché tale comunità non può che emergere nella forma di un *simulacrum*, pura apparizione e anticipazione virtuale della società islamica. Da qui, ancora, la logica di sostituzione del modello descrittivo di Qutb. Mentre il *dar al-harb* nella sua visione normativa figura come un *simulacrum* a livello di contingenza, esprimendo l'universalità islamica come potenzialità, è la comunità dei veri credenti ora a ricoprire questa posizione a livello di contingenza, espressione della società islamica che verrà e strumento della sua realizzazione.

Come iniziare il compito di far rivivere l'Islam? È necessario che vi sia un'avanguardia e che essa proceda con questa determinazione, continuando a camminare sul sentiero, a marciare attraverso il vasto oceano della *jahiliyyah* che ha racchiuso l'intero pianeta. Nel suo cammino, essa dovrà riuscire a mantenersi in qualche modo distaccata da questa *jahiliyyah* che tutto abbraccia, pur rimanendo ad essa legata. [...] Ho scritto *Pietre miliari* per questa avanguardia, che considero una realtà ormai pronta a materializzarsi⁴².

Anticipazione virtuale di una promessa, l'*avanguardia* islamica di Qutb riflette dunque una condizione paradossale, come ben evidenziato dall'espressione «in qualche modo distaccata». Essa è al contempo parte integrante del «vasto oceano della *jahiliyyah*», e al di là di essa. Per il singolo vero credente non rimane, da questa posizione ambivalente, che riunirsi ad altri singoli veri credenti nella concezione spettrale dell'avanguardia. Immerso in «questa *jahiliyyah* che tutto abbraccia», tra credenti parziali e non musulmani, egli è infatti confinato a una singolarità dispersa e frammentata. Dedicarsi alla società islamica significa, per Qutb, votarsi a una lealtà esclusiva, anche contro quanti, tra gli affetti più vicini, dichiarino «la loro alleanza con i nemici dell'Islam», alleanza che porrebbe il vero credente nella condizione estrema di interrompere «tutte le relazioni filiali»⁴³.

In continuità con questa visione, non sorprende che attivisti o semplici sostenitori di formazioni storiche come *Hizb ut-Tahrir* e *al-Muhajiroun* o di organizzazioni apertamente legate al terrorismo islamico come *al-Qaeda* e *Daesh* abbiano spesso esaltato il senso comune di appartenenza a una «avanguardia d'élite» della so-

⁴² S. Qutb, *Milestones*, cit., p. 12.

⁴³ Ivi, p. 119.

cietà islamica a venire⁴⁴. Lungi dal riaffermare l'ideale di ripristino dell'*umma* nell'accadere storico, questa avanguardia si mobilita attorno a una mera istanza apocalittica, superando il pessimismo pure presente nel pensiero di Qutb. Slegata da ogni ideale normativo, l'avanguardia islamica anticipa così la venuta della società islamica in un tempo che non è più quello storico, in quanto essa solo può darsi fuori dal secolo e dalla storia. Da qui, l'orizzonte fantasmatico entro cui si muovono, per Olivier Roy, i *mujahidin* contemporanei, «pessimisti perché sanno che non c'è più una fortezza da proteggere, che il nemico è nella fortezza», «assedati in una fortezza in cui non abitano»⁴⁵. La spettralità dell'orizzonte jihadista è oggi ben incarnata, come ricorda Roy, dall'astrattezza spaziale e temporale del referente *Sham* – variamente inteso, anche nel nome originario di Daesh, come la provincia storica del Levante e l'entità territoriale della Siria contemporanea – che molti giovani musulmani europei adottano nella loro militanza per conto dello Stato Islamico⁴⁶.

La relazione apocalittica tra avanguardismo e *jabiliyyah* che il jihadismo globale ha articolato negli ultimi anni testimonia dunque tutta l'influenza della visione escatologica di Qutb. Se il suo pensiero ha saputo rappresentare «una specie di finestra nel mondo della pratica politica fondamentalista islamica contemporanea»⁴⁷, è al cuore del rapporto tra teologia e politica in *Pietre miliari* che possiamo rinvenire il luogo di emergenza dell'odierno immaginario jihadista. Non più riconducibile alle forme politiche della Fratellanza Musulmana e dell'islamismo cosiddetto *mainstream*, esso ripercorre oggi il crinale qutbiano qui esaminato, ai margini tra caduta apocalittica e salvifica alla fine della storia e universalismo inclusivo e assertivo del *dar al-Islam*.

⁴⁴ M. R. Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, Yale University Press, New Haven 2006, p. 144.

⁴⁵ O. Roy, *L'Islam mondialisé*, cit.; tr. it. cit., p. 289.

⁴⁶ Id., *Le Djihad et la Mort*, Éditions du Seuil, Paris 2016; tr. it. *Generazione ISIS. Chi sono i giovani che scelgono il Califato e perché combattono l'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2017.

⁴⁷ R. L. Euben, *Enemy in the Mirror*, cit., pp. 55-56.

Genealogie del governo. La questione del potere pastorale in Michel Foucault

Laura Cremonesi

1. *Il potere pastorale: un dispositivo teologico-politico?*

In molte delle descrizioni più efficaci che ne sono state fatte, un dispositivo teologico-politico si caratterizza in primo luogo per la propria «compattezza». Esso si struttura infatti in modo tale da rendere difficile non solo praticarne concretamente un'«uscita», ma persino percepire i possibili tracciati di vie di fuga. A esser di difficile visibilità è infatti l'esistenza stessa del dispositivo che, una volta instauratosi, ci circonda con una serie di abitudini di pensiero e di automatismi che finiscono con renderlo a tal punto parte integrante del nostro orizzonte pratico e concettuale, da farlo divenire trasparente al nostro sguardo.

Di questa capacità del dispositivo teologico-politico, tratta Roberto Esposito in *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*¹, che si apre proprio sulla difficoltà di assumere quella distanza necessaria per uscire dal dispositivo o, più semplicemente, per assurgerlo a tema del discorso: come se l'«uscita» richiedesse di superare un ostacolo di natura, prima che pratica, teorica e categoriale. Parliamo e pensiamo all'interno del dispositivo, con le sue categorie, con il suo lessico e con i suoi concetti, che sono dunque i primi impedimenti per una presa di parola sul dispositivo, che sia anche una presa di distanza dai confini del suo orizzonte:

L'ostacolo di fondo a penetrare nell'orizzonte della teologia politica sta, insomma, nel fatto che ci troviamo già al suo interno. È per questo che si

¹ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.