Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Lingue, economie e istituzioni dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

Islamofobia/Islamofilia. Analisi della cifra oppositiva in un "gioco di specchi"

Relatore
Ch. Prof. Federico Squarcini

Correlatore
Ch. Prof. Marco Salati

Laureanda
Egle La Porta 862734

Anno Accademico
2018 / 2019

Sommario

Muqaddima……2

Introduzione 5

Capitolo I..... 7

1. Ragioni e pregiudizi circa "l'identità gradita" e "l'alterità sgradevole" ……..7

1.1. Pregiudizi verso identità e alterità nella storia e tra le lingue 7

1.1.1. L'identico e l'altro: ospite o ostile? Parla l'indoeuropeo 9

1.1.2. L'identico e l'altro: ospite o ostile? Parla l'arabo 11

1.2. La confutazione di Eco ed Hegel e i pregiudizi sull'indipendenza ontologica di identità-alterità 13

1.2.1. Honneth e il ruolo del misconoscimento 17

1.3. Strutture profonde della cognizione del pregiudizio.....20

1.4. Tra pregiudizi e accuse reciproche.....23

Capitolo II 27

1 I "gemelli" islamofobia-islamofilia: il gemello islamofobo..... 27

2.1. La ricerca dell'"identità islamica" in India 27

2.2. La ricerca dell'"identità occidentale" si fa Orientalismo.....37

2.3. Una tradizione che si rinnova: "l'industria islamofoba".....39

2.3.1. Il "gentile" contributo dei media.....47

2.4. Attaccare quale islam? Questione di ortodossia 50

2.4.1. Sunna e Shiʿa in Arabia Saudita e Iran… "Parenti serpenti?" 51

3. Capitolo III..... 58

3. I "gemelli" islamofobia-islamofilia: il gemello islamofilo 58

3.1. La ricerca dell'"identità islamica" si fa Occidentalismo.....58

3.1.1. La nuova ǧāhiliyya 62

3.2. Femminismo islamico e velo come mezzo di identificazione 64

3.3. L'islamofobia diventa islamofilia nella commedia etnica musulmana.....69

3.4. Filia per l'islam…ma fino a un certo punto.....71

3.5. La filia non sopravvive senza la fobia e viceversa.....78

4. Conclusione 83

5. Bibliografia 84

6. Sitografia 86

Muqaddima

الإسلاموفوبيا إسلاموفيليا. تحليل مصطلحين متعارضين في "لعبة المرايا"

في السيناريو العالمي الحالي ، يعتبر الإسلام أحد الموضوعات الرئيسية للمناقشة. في الواقع ، إنه الموضوع الذي يتم تناوله كثيرا من قبل وسائل الإعلام وهي غالبا تعطي عنه صورة سلبية.

تهدف هذه الدراسة إلى إظهار أن الإسلاموفوبية، أي الخوف من الإسلام، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعكسها، يعني الإسلاموفيليا، أي الحب للإسلام. لذلك سنحاول البحث عن العناصر التي تعتمد عليها هذه الأضداد وتوصيلها عن طريق استراتيجية "لعبة المرايا". تستعمل هذه الدراسة مقاربة متعددة (وهي مقاربة فلسفية ولغوية وتاريخية ونفسية واجتماعية).

يركز الجزء الأول على تحليل عام للإسلاموفوبية والإسلاموفيليا حسب العلاقة بين الهوية والغيرية وعلاقتهما المتضاربة. تتبع الفقرة الأولى خطة الدراسات المعروفة باسم "مربع الأضداد" التي أجراها الجيرداس جوليان غريماس، عالم الإشارات واللغوي الذي سلط الضوء على استحالة الفصل بين المصطلحين المعاكسين على مستوى المعنى. وبالتالي هما ضروريان ومترابطان ، وإذا لم يكن كذلك فهذان المصطلحان لن يعيشا.

أظهر اللغوي إميل بنفينست في دراسته للهنود الأوربيين أن مصطلحي "مضيف" و "عدائي" مستمدان من نفس الجذر ؛ في الواقع هذا هو الحال أيضًا فيما يتعلق بالأشكال المشتقة من فعل "نزل" باللغة العربية.

تشرح الفقرة الثانية من الفصل الأول العلاقة المتضاربة بين الهوية الغيرية على المستوى الأنطولوجي بفضل دراسات أمبرتو إيكو، فيلسوف وكاتب إيطالي، وفريدريك هيجل، فيلسوف ألماني، وأكسل هونيث، فيلسوف وكاتب معاصر .

بعد ذلك ،تركز هذه الفقرة على مفهوم التحيز الذي هو نتيجة للعلاقات المتضاربة وهو كما في أساس الإدراك البشري وفقًا لعالم النفس هنري تجفيل.

أخيرًا ،يسلط الجزء النهائي في هذه الفقرة الضوء على التحيزات والاتهامات المتبادلة بالنسبة للوثنية التي أطلقاها الإسلام والمسيحية طول التاريخ. أصبحت هذه الاتهامات أكثر قوة خلال القرن التاسع عشر عندما اعتبرت أوروبا نفسها المكان الوحيد للحضارة ، وبالتالي كانت الأديان الموجودة خارجها أقل أهمية. في نفس الفقرة وبطريقة معكوسة ، أعلن الإسلام نفسه النتيجة الفعالة الوحيدة لمحاربة الاغتراب المتفشي في العالم الغربي.

بالنظر إلى أن الإسلاموفوبيا والإسلاموفيليا وجهان لعملة واحدة ، يركز الفصل الثاني على أمثلة أكثر واقعية عن الإسلاموفوبيا؛ على سبيل المثال ، في الفترة الاستعمارية ، نشر البريطانيون والأمريكيون التحيزات والصور النمطية عن الهوية الإسلامية لتأكيد "هويتهم الغربية".

بعد ذلك ، من خلال مساهمة الكاتب إدوارد سعيد ، تركز هذه الفقرة على "الهوية الغربية" المحفوفة بالمخاطر والتي تحولت إلى الاستشراق ، أي تلك الدراسات الغربية التي تهم سكان الشرق وثقافتهم. هذه الدراسات تؤدي وظيفة تأكيد الهوية الغربية على حساب الشرقية من خلال التمييز الثقافي. تم وصف التأثيرات المستشرقّة أيضًا في القسم المتعلق بما يسمى "صناعة الخوف من الإسلام" التي وُلدت في الألفينيات من القرن الماضي في أمريكا وهي ابنة تقاليد الإسلاموفوبيا السابقة ، والتي وصلت إلى أقصى حد نشرها بفضل مساهمة وسائل الإعلام. ومن أهم المشاركين هم باميلا جيلر وبيل كيلر وإرجون كانير وبيان فيشر وروبرت سبنسر وبن كارسون وفرانك جافني وكيليان كونواي, جميعهم كانوا متعاطفين مع الأحزاب الأمريكية اليمينية.

تتناول الفقرة الأخيرة من الفصل الثاني ديناميكيات الإسلاموفوبيا الموجودة داخل "العالم الإسلامي". وأيضا في هذا الحال، كانت هذه الظاهرة موجودة منذ سنوات وعظ النبي وهي ما زالت تتكرر ، على سبيل المثال ، في العلاقات بين السنة والشيعة في المملكة العربية السعودية وإيران.

يتناول الفصل الثالث أمثلة الإسلاموفيليا ، مع الأخذ في الاعتبار صلاته بالإسلاموفوبية. كما كان الحال في الفصل الثاني ،الفصل الثالث يصف الغربانية ، أي الأيديولوجية التي تنظر إلى الغرب على أنها وظيفة مؤكدة ذاتياً لـ "الهوية الشرقية" ومن مؤيدي هذه الفكرة أيديولوجيون علي شريعتي ، وسيد طالقاني ، وسيد قطب أبو العلا مودودي. وكذلك، سيركز هذا الفصل على الاهتمام الخاص لدور الغربانية في تعزيز الهوية الإسلامية والأفكار الغربية التي أثرت على الحركة النسائية الإسلامية حيث أصبح استخدام الحجاب وسيلة لتحديد الهوية. يشار بعد ذلك إلى أساليب الكوميديا الإثنية المسلمة التي تستغل الإسلاموفوبية من أجل إنتاج تعاطف الإسلام. وأبرز الممثلين الكوميديين في الكوميديا الإثنية المسلمة هم أزهر عثمان وبراينت ريجنالد موس ، المعروفين باسم براشر موس.

أخيرًا ، يتضح أن هناك قيود بالنسبة للتعاطف مع الإسلام والمسلمين، خارج وداخل "العالم الإسلامي."و على سبيل المثال هذا هو الحال لبعض الكتاب الذين يزعمون أنهم من الإسلاميين ,هذا هو أيان حرسي علي ، وإرشاد منجي ورضا أصلان ، و كما هو الحال أيضا بالنسبة للمتحولين الألمانيين الجدد الذين يعتنقون الإسلام. استنتاجات الأطروحة تؤكد أن الخوف من الإسلام لا يعيش بدون التعاطف والعكس صحيح.

Introduzione

Nell'attuale scenario mondiale la più recente delle religioni monoteistiche, cioè l'islam, è sicuramente uno dei maggiori trend di discussione. Lo dimostra il fatto che è uno degli argomenti più trattati dai media i quali spesso e volentieri ne danno una connotazione negativa. Lungo l'elaborato si cercherà di mostrare che l'islamofobia, o paura dell'islam, è da sempre strettamente connessa al suo opposto di islamofilia, ovvero amore per l'islam. Si cercherà di mostrare, inoltre, che gli schemi di ansia-attrazione verso l'islam non sono nuovi ma si ripropongono nel corso della storia sia a livello esterno, nelle relazioni quindi tra "occidente" e "mondo islamico", sia nelle relazioni interne al "mondo islamico".

Nei paragrafi del primo capitolo viene fatta una disamina di questa imprescindibilità di filia e fobia in termini di "identità gradita" e "alterità sgradevole" da un punto di vista in prima battuta prettamente linguistico. E ciò seguendo la linea degli studi del *quadrato degli opposti* del semiologo e linguista Algirdas Julien Greimas e lo studio dei termini "ospitalità" e "ostilità" con relativa significazione proposti dal linguista Emile Benveniste per l'indoeuropeo e visti all'interno della lingua araba. Verrà poi posto il focus sul binomio identità-alterità e sui pregiudizi della loro (supposta) indipendenza relazionale; pregiudizi confutati, in particolare, da Umberto Eco e da Hegel.
Verrà infine proposta un'analisi sul collegamento del pregiudizio con le strutture profonde della cognizione sulla scia degli studi dello psicologo Henri Tajfel; quindi verranno evidenziati i pregiudizi e le accuse reciproche di idolatria che si sono lanciati islam e cristianesimo nel corso della storia.

Posto che islamofobia e islamofilia sono due facce della stessa medaglia, il secondo capitolo avrà come focus esempi più concreti di islamofobia, partendo dalla ricerca da parte di inglesi e americani, in pieno periodo colonialista, di un'identità islamica da osteggiare e su cui diffondere pregiudizi e stereotipi allo scopo di autoaffermare la propria "identità occidentale". Successivamente tramite il contributo di Edward Said verrà posto il focus sulla precaria e vacillante "identità occidentale" che diventa *Orientalismo*. Influenze orientaliste saranno descritte anche nella sezione riguardante la cosiddetta "industria dell'islamofobia" nata negli anni duemila in America e figlia di una già lunga tradizione islamofoba precedente, che raggiunge la massima diffusione grazie anche al contributo dei media.
Nell'ultimo paragrafo del secondo capitolo verranno chiarite dinamiche islamofobe esistenti all'interno del "mondo islamico". Anche in questo caso fenomeno presente sin dagli

anni della predicazione del Profeta e che continua a replicarsi fino a coinvolgere ad esempio anche le relazioni tra sunniti e sciiti in Arabia Saudita e Iran.

Nel terzo capitolo verranno segnalati esempi di islamofilia, tenendo sempre presente le sue connessioni con la fobia. In maniera speculare al secondo capitolo, verrà descritto l'*Occidentalismo*. Sarà posta particolare attenzione al ruolo di quest'ultimo nel rafforzamento dell'identità islamica per proseguire poi con le idee occidentaliste che hanno influenzato il femminismo islamico dove l'uso del velo diventa mezzo di identificazione. Verranno poi indicate le modalità della commedia etnica musulmana di sfruttare l'islamofobia a vantaggio della stand-up comedy in modo tale da produrre filia per l'islam.

Si procederà quindi a chiarire che sia all'esterno che all'interno del "mondo islamico" la filia per l'islam e per i musulmani ha delle limitazioni; come nel caso di alcuni scrittori che si proclamano islamici e dei neoconvertiti all'islam tedeschi. Si riaffermerà, a conclusione della tesi che la fobia per l'islam non sopravvive senza la filia e viceversa[1].

[1] All'interno della tesi le citazioni sono state tradotte, anche se le fonti sono state consultate in lingua. La maggior parte delle traslitterazioni dei termini arabi si riferiscono ai caratteri ISO.

Capitolo I

1. Ragioni e pregiudizi circa “l’identità gradita” e “l’alterità sgradevole”

1.1. Pregiudizi verso identità e alterità nella storia e tra le lingue

Le relazioni con l’alterità, ovvero con ciò che si presenta come non identico, non sono un fenomeno attuale, riguardano piuttosto l’ontologia, l’essere in quanto tale e dunque riscontrabili in ogni tempo e in ogni luogo.
In questo senso, uno studio della filosofia del linguaggio[2] proposto dal linguista e semiologo di origine lituana Algirdas Julien Greimas (1917-1922) che è il *Quadrato semiotico* ha una funzione esplicativa.

«Bisogna guardarsi dal credere che l’intelletto che inventa proceda a caso»[3], è con questa frase di Destutt de Tracy, filosofo francese della corrente di derivazione illuminista *les idéologues* (gli ideologi), che Greimas apre il capitolo dedicato al quadrato semiotico. Secondo il semiologo infatti la costruzione di oggetti culturali parte dal ragionare per elementi semplici della mente umana per poi fare un percorso complesso. Questo percorso si sviluppa secondo tre strutture: le *strutture profonde*[4], le *strutture di superficie*[5] e le *strutture di manifestazione*[6] e il *Quadrato semiotico* è espressione delle *strutture profonde*.

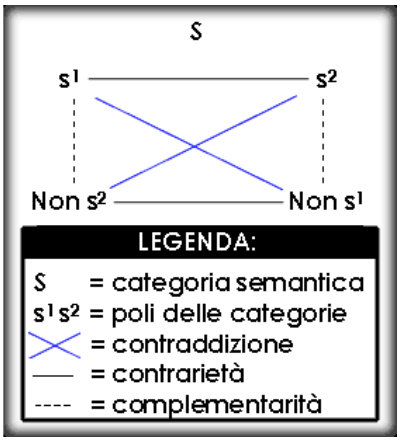
Secondo la semiologia greimasiana il ragionare per elementi semplici comporta una continua esplicitazione di un concetto nei confronti dei concetti che gli sono opposti:

---

[2] Disciplina che si occupa dei segni e il modo in cui questi abbiano un senso.
[3] Algirdas Julien Greimas, *Del senso*, Milano, Tascabili Bompiani, 2001, p. 143.
[4] «Definiscono il fondamentale modo di essere di un individuo o di una società, e, di conseguenza, delle condizioni di esistenza degli oggetti semiotici. Per quanto ne sappiamo i costituenti elementari delle strutture profonde hanno uno statuto logico definibile» (Greimas, *Del senso*, Milano, 2001, pp. 143-144).
[5] «costituiscono una grammatica semiotica che ordina in forme discorsive i contenuti suscettibili di manifestazione. I prodotti di tale grammatica sono indipendenti dall’espressione che li manifesta, nella misura in cui possono teoricamente apparire in qualsiasi altra sostanza e, per quanto riguarda gli oggetti linguistici, in qualsiasi altra lingua» (Ibidem).
[6] «producono e organizzano i significanti. Anche se possono comprendere dei quasi universali, tuttavia esse si configurano come specifiche di questa o di quella lingua (o, più precisamente, definiscono le caratteristiche delle lingue), di questo o di quel materiale. Sono studiate dalle stilistiche di superficie (le stilistiche dei lessemi, delle forme, dei colori ecc.)» (Ibidem).

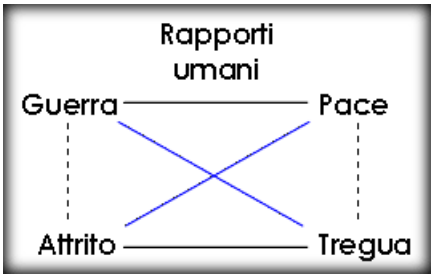
alto vs basso, bianco vs nero, rotondo vs spigoloso. Un termine (es. bene) è, quindi, sempre il contrario di un secondo (male) che ha qualità totalmente diverse, opposte; i due termini (S1ed S2) stanno in opposizione qualitativa, ossia in una relazione di *contrarietà*.

Un secondo tipo di opposizione è quello di *contraddizione*. Se qualcuno ci chiede: "come stai?", spesso rispondiamo "non male". Questo *non male*, non significa esattamente bene, e sicuramente non indica che stiamo male. In questo secondo tipo di relazione, ciò che si predica è l'assenza di qualcosa: *male* vs *non male* (analogamente il discorso vale anche per *non bene* negazione diretta di *bene)*. Il "non male" è l'assenza delle caratteristiche del "male", è quindi un'opposizione cosiddetta privativa (diciamo ciò che qualcosa non è, predichiamo in negativo).



Altro tipo di relazione è quello che lega (restando allo stesso esempio) i termini *non bene* a *male* e *non male* a *bene*. Effettivamente il *non bene* va a definire e completare tutte le possibilità di male, è una specificazione dello star male, e lo stesso accade per il *non male* con *bene*. Questa relazione si chiama di *complementarietà*: se il male implica il non bene, male e non bene sono infatti complementari (stessa cosa dicasi per bene e non male).

Per rappresentare un esempio pratico e intuitivo di categoria semantica (*Rapporti umani*), con relativi termini e relazioni logiche, si riporta il seguente grafico.



La guerra è, rispetto alla pace, in relazione di *contrarietà*. La tregua è definita come "non belligeranza" per cui si va a collocare in relazione di *contraddizione* con la guerra[7]. La

[7] Cosa distingue, nel quadrato degli opposti di Greimas, "contraddizione" da "contrarietà"? La contraddizione è definita come una relazione tra due termini, il primo dei quali è reso assente dall'atto di negazione, mentre il secondo diventa presente; si tratta dunque, "al livello dei contenuti posti, di una relazione di

non-pace potrebbe essere l'*attrito*, che, in quanto implicato nel concetto di guerra, è legato ad essa in una relazione di *complementarietà*. Attrito e tregua costituiscono i "sub-contrari", che sono fra loro meno nettamente opposti di quanto non siano i due contrari originari.

I lati verticali del quadrato sono caratterizzati da una relazione di presupposizione. In effetti "tregua" suggerisce o indica o rende possibile "pace", mentre "attrito" suggerisce o indica o rende possibile "guerra". Nell'altro verso si può dire che pace presuppone tregua e che guerra presuppone attrito.

Il *quadrato degli opposti* evidenzia quindi l'impossibilità di separare gli opposti, che come si tende erroneamente a pensare, non sono a sé stanti ma sono imprescindibili e interdipendenti, se non fosse così nessuno dei due sopravvivrebbe.

1.1.1. L'identico e l'altro: ospite o ostile? Parla l'indoeuropeo

Del nesso tra "opposti" si è occupato anche il linguista francese Emile Benveniste; all'interno del *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*[8] ha notato che il significato del termine straniero rimanda alla radice dei termini *ospite* e *ostile*[9].

Il linguista prende in considerazione il termine che rimanda alla nozione di ospitalità e cioè il latino *hospes* che è un composto di *hostis* il cui senso primitivo è quello di "uguaglianza per compenso" ed aveva in origine il significato di ospite. Il secondo componente di *hospes* è *pet* il cui significato originario è quello di "identità personale" nonché di "signore". Tenendo presente i significati di *hostis* e *pet* si può dire che *hospes* ha il significato di "signore dell'ospite" o più in generale "colui che impersona l'ospitalità".

---

presupposizione". La contrarietà è "la relazione di presupposizione reciproca esistente tra due termini di un asse semantico, quando la presenza dell'uno presuppone quella dell'altro, e inversamente".

[8] Opera che si propone di indagare la formazione e l'organizzazione dei termini indoeuropei che fanno riferimento alle istituzioni. «Ci si è sforzati di mostrare - scrive Benveniste nella prefazione all'opera medesima - come vocaboli dapprima poco differenziati abbiano assunto progressivamente valori specializzati e costituiscano così degli insiemi che traducono un'evoluzione profonda delle istituzioni, l'emergere di attività o di concezioni nuove. Questo processo interno a una lingua può anche agire su un'altra lingua per contatto di cultura; relazioni lessicali instaurate in greco attraverso uno sviluppo proprio sono servite di modello, per via di traduzione o di trasposizione diretta, a relazioni simili in latino». (Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Mariantonia Liborio, Torino, Einaudi, 1976, vol. 1, pp. 64 e sgg.)

[9] Cfr. Benveniste, op. cit., pp. 64 e sgg.

A proposito del termine *hostis*, Benveniste afferma dunque che «Tra i termini comuni al vocabolario preistorico delle lingue dell'Europa, questo ha un interesse particolare: *hostis* del latino corrisponde al *gasts* del gotico e al *gostĭ* dell'antico slavo, che presenta inoltre *gos-podĭ signore*, formato come *hospes*. Ma il senso del gotico *gasts* e dell'antico slavo *gostĭ* è *ospite*, quello del latino *hŏstis* è *nemico*. Per spiegare il rapporto tra *ospite* e *nemico*, si ammette di solito che l'uno e l'altro derivino dal senso di *straniero* che è ancora attestato in latino; da cui "straniero favorevole"→ "ospite" e "straniero ostile" → "nemico"»[10].

Si riportano di seguito degli estratti di alcuni autori latini che chiariscono il significato di *hostis*: per esempio all'interno della Legge delle XII tavole *hostis* possiede il significato di "straniero"[11]. Il grammatico latino Sesto Pompeo Festo spiega che venivano chiamati *hostes* coloro che godevano degli stessi diritti del popolo romano e che veniva utilizzato il verbo *hostire* col significato di *aequare*, cioè eguagliare. Lo stesso significato è contenuto nell'*Asinaria* dove il commediografo Plauto scrive "Promitto hostire contra ut merueris" e cioè "ti prometto un servizio reciproco, come tu meriti". Da questi testi viene fuori il senso di "uguagliare, compensare" e quindi il fatto che gli *hostes* non erano stranieri qualunque ma avevano gli stessi diritti dei romani. Proprio per questo *hostis* assume il senso di ospitalità, poiché tra il cittadino romano e lo straniero si instaura una relazione di reciprocità, di compenso.

Hostis assume poi il significato di nemico nel momento in cui con la nascita della civitas, le relazioni di scambio tra clan sono state sostituite da quelle di inclusione o esclusione dalla civitas stessa. Il termine *hospes* è subentrato proprio per far fronte al vuoto semantico che *hostis* aveva lasciato, mantenendo il valore di reciprocità e di mutuo scambio cosicché continua a indicare ancora oggi in molte lingue chi ospita e chi viene ospitato[12].

A fronte di questo studio linguistico si può dedurre che il concetto di straniero porta una sorta di ambivalenza: può rappresentare sia "l'altro" da ospitare, che "l'altro" visto come nemico e quindi da osteggiare. Una volta però che ci si relaziona con l'altro sarà comunque diverso da me e quindi o ne accetto la differenza o lo osteggio.

---

[10] Benveniste, op. cit., p. 68.

[11] "Adversus hostem aeterna auctoritas est" "contro uno straniero, la rivendicazione di proprietà deve continuare eternamente". (Ibidem)

[12] Cfr. Benveniste, op. cit., pp. 64-75.

1.1.2. L'identico e l'altro: ospite o ostile? Parla l'arabo

Discorso analogo a quello fatto da Benveniste sulla provenienza comune dei termini *ospitalità, ostilità* e *straniero* per l'indoeuropeo viene a rimodellarsi perfettamente anche su una lingua semitica come la lingua araba. La peculiarità di quest'ultima è quella di essere costruita su un sistema di radici che formano parole se vengono inserite in schemi precisi; il lessico arabo è composto da parole che contengono la somma di tre o quattro radici consonantiche. L'arabo è poi una lingua "introflessiva" poiché la parola può subire delle flessioni al suo interno[13].

Le parole arabe sono state suddivise dai grammatici in tre categorie, ovvero nomi, verbi e particelle. Il verbo, in particolare, si suddivide in trilittero (tre lettere) e quadrilittero (quattro lettere); il *verbo primitivo* o *prima forma* è la forma fondamentale del verbo la quale, tramite modificazioni fisse, dà vita ad ulteriori forme chiamate *forme derivate*[14]. Queste ultime «[…] rappresentano modificazioni del significato o dei significati fondamentali che ha la radice»[15].

Gli schemi delle forme derivate vengono di solito ordinati con numerazione romana che parte da II, essendo I la prima forma o forma base, e sono dieci in tutto[16].

A livello di significati, la II forma, di solito, rispetto alla I ha un significato che indica maggiore intensità, oppure può avere valore causativo, nel senso che esprime l'idea di "far essere" o anche di "far fare". Può anche essere denominativa (deriva cioè da un nome), o avere valore dichiarativo oppure ancora estimativo.

Per quanto riguarda la III forma, i verbi che sono intransitivi nella I diventano transitivi in questa forma. La III è una forma che «indica una comunanza o opposizione nell'azione o nello stato espressi dalla radice, fra il soggetto e un'altra persona. […] Perciò le III forme traducono spesso il concetto di *gareggiare* e anche di *sforzarsi*, e possono indicare il ripetersi dell'azione, quando un'altra persona si oppone al soggetto»[17].

La IV forma, allo stesso modo della II, può avere valore causativo e quindi esprimere l'idea di far essere, far fare. Esprime anche l'entrata in una condizione, in un periodo di

---

[13] Cfr. Giuliano Mion, *La lingua araba*, Roma, Carocci, 2007, p. 89.

[14] Laura Veccia Vaglieri, Maria Avino, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, Roma, Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, 2011, vol. I, p.81.

[15] Veccia Vaglieri, Avino, op. cit., vol. I, p. 180.

[16] Cfr. Mion, op. cit., p. 107.

[17] Veccia Vaglieri, Avino, op. cit., vol. I, p. 182.

tempo o un movimento verso un luogo. La caratteristica della V forma è quella di essere riflessiva della II; anche questa forma può essere denominativa.
In genere la VI forma è il reciproco o il riflessivo della III, può significare anche che un'azione avviene lentamente o ripetutamente o può significare il fingere uno stato. Se la VII forma si avvicina al passivo italiano, l'VIII significa fare qualcosa a proprio vantaggio, per sé o può essere riflessiva della I.
La IX forma si usa per quei verbi che indicano il possesso di particolarità, come ad esempio i colori. L'ultima forma, la X, può aggiungere l'idea di una ricerca o di una domanda, può essere riflessiva della IV, oppure ancora può essere dichiarativa o estimativa[18].

La valenza semantica delle forme verbali diventa importante nel momento in cui si prende in considerazione il verbo trilittero نَزَلَ (*nazala*), che in questa I forma significa "scendere" ma anche "alloggiare". Questa I forma assieme ad altre forme e modificazioni dello stesso verbo conducono a risultati simili a quelli proposti Benveniste nel suo studio. La II forma نَزَّلَ (*nazzala*), che esprime generalmente un'intensificazione della I, in questo caso intensifica il significato di "alloggiare" che diventa "ospitare", "dare ospitalità a qualcuno". La IV forma أَنْزَلَ (*anzala*) che può assumere il significato di "far fare" diventa per l'appunto in questo caso "far alloggiare", avvicinandosi anch'essa quindi al campo semantico dell'"ospitalità". Quest'ultimo è rintracciabile inoltre nei nomi مَنْزِل (*manzil*) che indica "l'alloggio", "la casa", e quindi il luogo che per eccellenza che è preposto a dare ospitalità, e نَزِيل (*nazīl*) che è sia l'"ospite" ma anche lo "straniero".
La III forma نَازَلَ (*nāzala*), che come si è detto indica opposizione nell'azione o nello stato, in questo caso esprime l'idea di "ostilità" poiché è l'"essere in conflitto con qualcuno". La VI forma تَنَازَلَ (*tanāzala*), tra vari altri significati, veicola il senso di reciprocità rispetto alla III poiché significa "schierarsi per combattere"[19].

Anche nel caso dunque di una lingua semitica come l'arabo vale la teoria proposta da Benveniste secondo cui partendo da una stessa radice si arriva allo sviluppo di termini che veicolano significati opposti. Ciò è importante perché, come già menzionato sopra, è già a livello linguistico che si pone il problema dell'alterità, ovvero di quello "straniero" che non si conosce. Sarà costui un"ospite" da accogliere o un"ostile" da combattere?

[18] Cfr. Veccia Vaglieri, Avino, op. cit., vol. I, p. 182-187.
[19] Cfr. Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, *Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma, 2015, pp. 1489-1492.

1.2. La confutazione di Eco ed Hegel e i pregiudizi sull'indipendenza ontologica di identità-alterità

Nel saggio pubblicato nel 2009 *Costruire il nemico e altri scritti occasionali* (confluito, assieme ad altri scritti, nel libro omonimo), Umberto Eco del binomio identità-alterità in conflitto fa una chiave di lettura della stessa condizione umana, e quindi valida – sin dall'antichità - non solo per l'individuo, il singolo uomo, ma anche per un popolo, una civiltà, una religione.

Eco in particolare racconta di una conversazione avuta con un tassista a New York riguardo ai nemici dell'Italia ed è da lì che parte la sua riflessione sul concetto di "nemico" e la conseguente prospettiva identitaria[20].

Il famoso semiologo parlando dell'Italia sostiene che essa ha avuto nemici più che altro interni, per esempio Guelfi contro Ghibellini, nordisti contro sudisti, fascisti contro partigiani, ecc. Il fatto stesso di non aver avuto veri e propri nemici esterni, sostiene Eco, rappresenta un punto di debolezza per il nostro Paese a livello identitario e non. Avere un nemico da combattere, infatti, significherebbe da un lato mettere alla prova il proprio sistema di valori e dall'altro mostrare il proprio valore[21].

In mancanza di un "avversario" vero e proprio, si è da sempre sentita la necessità di costruirne uno; l'uomo – secondo Eco - ha bisogno di costruirsi un nemico per sapere chi è. Lo scrittore sostiene che la peculiarità del nemico è quella di essere diverso da noi e ciò vale, sin dall'antichità, anche per lo straniero[22].

Colui che viene identificato come nemico può anche non minacciare direttamente: l'importante è individuare il soggetto da rappresentare come minaccioso così da far emergere la caratteristica della diversità tra il soggetto e il nemico[23]. Quest'ultimo poi è brutto

---

[20] Cfr. Umberto Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani, 2011, p. 9.

[21] Cfr. Eco, op. cit., p. 10.

[22] Cfr. Eco, op. cit., p. 12.

[23] Tra i vari esempi riportati Eco scrive che «Straniero tra tutti, e per il colore diverso, è il negro. Alla voce "Negro" della Encyclopaedia Britannica, prima edizione americana, 1798, si leggeva: «Nella carnagione dei negri incontriamo diverse sfumature; ma tutti allo stesso modo si differenziano dagli altri uomini in tutte le fattezze dei loro volti. Guance tonde, zigomi alti, una fronte leggermente elevata, naso corto, largo e schiacciato, labbra spesse, orecchie piccole, bruttezza e irregolarità di forma caratterizzano il loro aspetto esteriore. Le donne negre hanno lombi molto cadenti, e glutei molto grossi, che conferiscono loro la forma di una sella. I vizi più noti sembrano essere il destino di questa razza infelice: si dice che ozio, tradimento,

nelle fattezze poiché la bellezza è da sempre strettamente collegata al fatto di possedere determinate caratteristiche al fine di poter rappresentare una determinata specie; nel caso specifico degli umani dal Medioevo spopola il concetto dell'*integritas* per cui tutti coloro che mancano di qualche parte del corpo o hanno qualche difetto fisico vengono considerati brutti[24].

Eco sostiene che per l'uomo non è possibile non avere nemici, è un bisogno insito nella sua natura. È nel momento in cui si cerca di comprendere i propri nemici, gli altri, che si distrugge «il cliché senza negarne o cancellarne l'alterità»[25]. Quest'ultima può essere una prerogativa di pochi eletti (santi, poeti e traditori) poiché, nella realtà, l'uomo ha ben altre pulsioni da soddisfare più che capire il proprio nemico.

L'autore, poi, prendendo in considerazione un pamphlet del 1968 dal titolo *Rapporto segreto da Iron Mountain sulla possibilità e desiderabilità della pace,* di autore anonimo, mette sullo stesso piano l'inevitabilità della guerra e l'inevitabilità della determinazione e costruzione del nemico. Non esiste guerra che non abbia un nemico da combattere ed essa «permette a una comunità di riconoscersi come "nazione"; senza il contraltare della guerra un governo non potrebbe neppure stabilire la sfera della propria legittimità; [...] La pace produce instabilità e delinquenza giovanile; la guerra incanala nel modo più giusto tutte le forze turbolente dando loro uno "status"»[26].

Riprendendo il punto di vista del filosofo e drammaturgo Jean-Paul Sartre in *A porte chiuse*, Eco mette in evidenza il tipo di rapporto duale che gli uomini hanno con l'alterità in generale: se da un lato è possibile identificare sé stessi grazie alla presenza dell'altro, dall'altro è possibile vedere la differenza tra ciò che sono io e ciò che è l'altro, reputando quest'ultimo insopportabile[27].

Il binomio *identità-conflitto* è già rintracciabile in Hegel, dai cui Eco prende chiaramente spunto, anche se in verità il filosofo tedesco non parla propriamente di *nemico*

---

vendetta, crudeltà, impudenza, furto, menzogna, turpiloquio, dissolutezza, meschinità e intemperanza abbiano estinto i principi della legge naturale e abbiano messo a tacere i rimproveri della coscienza. Sono estranei a qualunque sentimento di compassione e costituiscono un terribile esempio della corruzione dell'uomo quando lasciato a sé stesso». (Eco, op. cit., Bompiani, 2011, p. 13)

[24] Cfr. Eco, op. cit., p. 14.

[25] Eco, op. cit., p. 32.

[26] Eco, op. cit., pp. 32-33.

[27] Eco riporta un estratto dell'opera di Sartre in cui tre defunti si ritrovano chiusi in una camera d'albergo e uno di loro dice «Guardate che cosa semplice: insipida come una rapa. Non c'è tortura fisica, va bene? Eppure, siamo all'inferno. E nessun altro deve arrivare, qui. Nessuno. Fino alla fine, noi tre soli, insieme […]. Manca il boia […]. Hanno realizzato una economia di personale. Ecco tutto […]. Il boia, è ciascuno di noi per gli altri due». (Eco, op. cit., p. 36)

ma di *altro*. È comunque indubbio che tra le idee ereditate dalla filosofia hegeliana, che ancora oggi conservano una forte suggestione e attualità, ci sia quella che, appunto, collega la nozione di identità (*autocoscienza* nel linguaggio hegeliano) al conflitto. Il filosofo tedesco ha espresso tale idea nella *Fenomenologia dello spirito*, precisamente nella sezione dell'autocoscienza.

È entrando in una relazione di *riconoscimento* con l'altro, secondo Hegel, che un soggetto acquista *coscienza* di sé stesso; ciò è considerato dal filosofo un prerequisito della socialità umana, un fatto trascendentale[28].

Prima però della fase di riconoscimento intersoggettiva, l'autocoscienza, al suo primo stadio, arriva a una migliore coscienza di sé stessa attraverso il *desiderio*; è tramite quest'ultimo che il soggetto diviene sicuro di possedere caratteristiche viventi, naturali.

Al suo secondo stadio l'autocoscienza vede sé stessa in una posizione eccentrica, superiore al resto della natura. Questa superiorità si dispiega nel consumare gli oggetti di essa allo scopo di soddisfare i suoi desideri.

Secondo Hegel però, il desiderio porta il soggetto a una posizione di autoinganno: nel senso che distruggendo l'oggetto quando soddisfa i suoi desideri, egli acquisisce false idee sulla sua relazione col mondo. Da qui, secondo il filosofo Axel Honneth, è difficile capire perché questo tipo di autoinganno, contenuto nella fenomenologia dello spirito hegeliana, dovrebbe portare a un nuovo stadio di autocoscienza e perché dovrebbe portare a un incontro con un altro soggetto e quindi al riconoscimento[29].

Honneth nell'opera *The I in We* sente la necessità di chiarificare cosa Hegel intenda come desiderio in relazione all'autocoscienza; egli sostiene che il soggetto deve rendersi conto di essere un attore razionale che costruisce la realtà. Al secondo stadio l'autocoscienza, nel processo di soddisfazione dei propri desideri, crede di distruggere la natura; ed è qui che Hegel espone la falsità di questa assunzione dichiarando che la natura continua a esistere e i suoi oggetti conservano la loro indipendenza nonostante gli atti consuntivi umani. L'esperienza del desiderio è dunque doppiamente insufficiente: in primo luogo perché il soggetto non può afferrare la sua attività di produzione della realtà; in secondo luogo perché non porta il soggetto a concepirsi come membro di un genere. La realtà, infatti, sopravvive al di fuori della soddisfazione dei desideri da parte dell'individuo.

---

[28] Cfr. Axel Honneth, *The I in We*, Cambridge, Polity Press, 2012, p. 3 e sgg.

[29] Ibidem.

Hegel sostiene quindi che solo la presenza di un altro soggetto che porti in sé la stessa negazione può completare l'autocoscienza del primo soggetto. L'esistenza del mondo come prodotto dell'attività mentale del soggetto, quindi, può essere dimostrata, secondo Hegel, nel caso in cui si verifichino due condizioni: ovvero che il soggetto incontri un elemento della realtà che esegua, di ritorno, il suo stesso atto di negazione in sé (quindi un essere che allo stesso modo possiede coscienza) e che il soggetto esegua lo stesso tipo di negazione su sé stesso.

Il secondo soggetto, quindi, al cospetto del primo esegue un auto-negazione; in questo processo il primo soggetto si accorge che un elemento della realtà, ovvero il secondo soggetto, cambia il suo stato nel momento in cui viene a contatto con il primo. Il secondo soggetto tramite un atto di auto restrizione, rende il primo soggetto consapevole della sua *dipendenza ontologica*[30]. L'incontro tra primo e secondo soggetto porta a una restrizione o negazione dei rispettivi desideri e di conseguenza anche le loro azioni diventano dipendenti dai rispettivi comportamenti. Hegel sostiene inoltre che l'interazione intersoggettiva porta i due soggetti a percepire reciprocamente il proprio sé cosciente nell'attività di produzione della realtà e a riconoscersi come membri del genere umano la cui esistenza si basa su questo tipo di reciprocità.

È stato già detto che secondo il filosofo tedesco il riconoscimento è prerogativa della vita sociale ed esso si esplica nella pretesa di rivendicare la propria superiorità sull'altro, in maniera conflittuale[31].

Le figure hegeliane di signoria e servitù sono l'esatta chiarificazione della *lotta per il riconoscimento*. Il signore è colui che prevale sul servo perché è una coscienza che può sfidare la morte, non ne ha paura, e riesce a diventare autocoscienza. Il servo, al contrario, ha timore della morte; non raggiungendo quindi lo stadio di autocoscienza diviene al servizio dell'altro.

---

[30] Cfr. Honneth, op. cit., p. 3 e sgg.

[31] «La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in sé stessa, la propria certezza di essere per sé. Ed è soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà: solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità immediata in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro essere-per-sé. L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona, ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma». (Ermanno Arrigoni (a cura di), *Fenomenologia dello spirito*, Roma, Armando, 2000, p.63)

Bisogna chiarire però che l'esistenza del signore in quanto tale è dipendente da un'altra coscienza che riesca a riconoscerlo, che è appunto il servo. Tramite il lavoro il servo mantiene in vita il signore, quest'ultimo quindi non riuscendo più a fare a meno del primo diventa servo, e il servo diventa signore del signore. Questa relazione mostra che solo negando la propria essenza in maniera reciproca può realizzarsi riconoscimento e libero sé[32].

Dalla lettura della *Fenomenologia dello Spirito* si può dedurre che ego ed alter ego, o in generale gli uomini, si influenzano reciprocamente e chiedono riconoscimento, intrattengono cioè relazioni. Le relazioni sono quindi un qualcosa da cui non ci si può sottrarre ed esse implicano un confronto con ciò che appare diverso da noi.

1.2.1. Honneth e il ruolo del misconoscimento

Honneth sostiene che, però, l'esperienza del riconoscimento è strettamente legata al concetto di misconoscimento, ed è quest'ultimo il motore del modello conflittuale proposto da Hegel. Partendo dal presupposto che l'integrità di una persona è strettamente collegata al riconoscimento, alla continua conferma da parte dell'altro, il misconoscimento è quel riconoscimento negato atto a ledere l'identità di una persona. Sarebbero proprio i sentimenti negativi scaturiti dal misconoscimento, come l'offesa o l'umiliazione, secondo Honneth, a dare l'input a una lotta per il riconoscimento[33].
La lotta può diventare opposizione collettiva solo se altri individui condividono con il soggetto singolo i sentimenti della delusione di riconoscimento, dando vita a veri e propri movimenti sociali.

Lo stesso concetto può essere trasferito in un certo senso anche a livello della politica estera degli stati. Questi ultimi si fanno portavoce del riconoscimento dei loro cittadini, dei loro sentimenti e desideri. A tal riguardo, Honneth, in opposizione rispetto alle convinzioni della filosofia hegeliana, sostiene l'interdipendenza tra politica estera e sforzo collettivo per l'identità e riporta due esempi, uno negativo e l'altro positivo[34]. Il

[32] Cfr. Arrigoni (a cura di), 2000, pp. 52 e sgg.
[33] Cfr. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002, pag. 158 e sgg.
[34] Honneth aggiunge che «Il senso di un "noi" collettivo della popolazione, il quale avrà sempre un'influenza sulla definizione degli obiettivi di politica estera, è un numero ipotetico e non empirico. Esso sorge quando disordinate e presupposte aspettative e umori convogliano in una narrativa collettiva che fa apparire

primo esempio fa riferimento alle politiche di espansione territoriali del Nazismo tedesco che, secondo il filosofo contemporaneo, sono strettamente collegate ai sentimenti di umiliazione e poi di vendetta provati dalla popolazione a seguito del trattato di Versailles.

La questione dei "sentimenti" del popolo di uno stato viene in qualche modo chiarita anche all'interno di *L'ingovernabile* dove Rocco Ronchi e Bernard Stiegler che forniscono delle delucidazioni sulla funzione del governo. Entrambi partono dal presupposto che la materia del governo è il popolo, l'ingovernabile appunto; ai fini della spiegazione prendono in considerazione la metafora di Platone sulla navigazione. Elemento chiave per la nave, e quindi per la navigazione, è il timone con il suo timoniere che rappresenta chi governa; il mare è l'ingovernabile, il popolo, di fronte al quale il timoniere ha due possibilità di navigazione. La prima possibilità è quella di solcare i flutti dell'acqua tagliandoli con una sorta di lama. Il timone dunque «[…] taglia e articola la potenza del mare in nome di un senso e di un'intenzione che fa calare dall'alto. Il mare è una bestia da domare, una massa da scolpire. Si tratta di renderlo umano, significante, utilizzabile. In questo senso, governabile»[35].
La seconda possibilità prevede di assecondare il mare, lasciarsi piegare dai flutti. L'operazione del timoniere sarà efficace solo nel momento in cui si renderà lui stesso inumano, ingovernabile.

Quale che sia la possibilità a cui un governo si riferisca, il governare, come riferito da Freud, è un mestiere impossibile ma necessario. Ad esempio «se siamo a bordo di una nave in un mare tempestoso siamo infatti obbligati a governarla […] non abbiamo scelta. Siamo "chiamati" a farlo. […] in questa eccedenza paradossale dell'arte della navigazione sulla vita stessa, si manifesta il carattere essenziale della "virtù" politica, cioè di quella specifica *dynamis* che è richiesta al pilota della nave. La virtù politica si trova così alla congiunzione dell'impossibile e del necessario»[36].

Il secondo esempio, in questo caso positivo, che fa Honneth sull'interdipendenza tra politica estera e sforzo collettivo per l'identità riguarda gli sforzi della politica dell'ex presidente americano Barack Obama. L'intento del presidente era quello di riconciliare gli Stati Uniti con il resto del mondo nel tentativo di superare i sentimenti di isolamento e vergogna provati dalla popolazione americana.

---

un certo tipo di atteggiamento internazionale giustificato da umiliazioni passate o desiderio di riconoscimento» (Honneth, op. cit., p. 147).

[35] Rocco Ronchi, Bernard Stiegler, *L'ingovernabile*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2019, pp. 10-11.

[36] Ronchi, Stiegler, op. cit., p. 22.

Il pretendere rispetto da parte di uno stato su altri stati influenza inevitabilmente la formazione dell'opinione pubblica, i sentimenti della popolazione e quindi anche la politica estera degli altri. A volte però alcuni stati infondono dubbi agli altri popoli riguardo alle narrative di giustificazione diffuse dai governi di questi ultimi, invitandoli a non fidarsi; nel fare ciò cercano di mostrare una visione diversa dell'identità collettiva di quel determinato stato.

A livello storico, molti sono gli esempi che hanno portato a conflitti internazionali provocati da mancata stima dell'identità collettiva tra stati; l'aumento costante di nuovi membri che si uniscono al *Daesh* fa proprio parte del fallimento delle politiche di riconoscimento che vanno addirittura al di là delle autorità degli stati[37].

Il critico letterario inglese Terry Eagleton nel suo libro *Trouble with strangers: a study of ethics* nel cercare di chiarire alcune questioni sull'etica parla anche di identità e alterità. Nel primo capitolo, *L'insistenza dell'immaginario,* sottolinea il ruolo dell'*immaginario* nella comprensione di sé stessi e degli altri tramite le teorie dello psichiatra e filosofo francese Jacques Lacan e del filosofo ed economista Adam Smith. In particolare, una parte della mente umana è occupata dall'immaginario all'interno del quale non esiste un ego e di conseguenza non può esserci alterità, quest'ultima bisogna cercarla altrove. Dice Lacan che «Nel dominio dell'immaginario, quindi, non è chiaro se io sia me stesso o un altro, dentro o fuori di me stesso, dietro o davanti allo specchio»[38]. Questo senso di confusione è lampante nel *transitivismo* dove, come fa notare Adam Smith, se per esempio vediamo un qualcosa che cade sul braccio di qualcuno istintivamente ritraiamo il braccio anche noi.

Una prima presa di coscienza della propria identità avviene, secondo Lacan, tra i sei e i diciotto mesi di vita nel momento in cui il bambino si guarda allo specchio. In una prima fase non si riconosce, gli sembra di vedere uno sconosciuto; successivamente riconosce "l'altro" come immagine e quindi non reale. Infine, riconosce la propria immagine riflessa, di conseguenza acquisisce un'immagine di sé unitaria e riconosce i suoi confini fisici che lo separano dagli altri.

[37] Cfr. Honneth, op. cit., pp. 145 e sgg.

[38] Terry Eagleton, *Trouble with strangers: A study of Ethics,* John Wiley & Sons, Ltd Publication, Chichester, 2009, p. 3.

Lacan concorda con Hegel sul fatto che l'alterità permetta di percepire il proprio sé cosciente, ma a differenza del filosofo tedesco ritiene che è la socialità nel suo insieme che favorisce questo processo[39].

Sui tipi di rapporti intersoggettivi e quindi sui tipi di comportamento "buoni" o "cattivi", il filosofo scozzese David Hume nel *Trattato sulla natura umana* afferma che la *rivalità* e *simpatia* sono inscindibili nell'*immaginario*: proviamo piacere se gli altri lo provano ma allo stesso tempo anche inquietudine. Hume rinnegando l'idea dell'amore universale sostiene che è più facile che l'individuo provi affetto anche per l'amico con cui va meno d'accordo piuttosto che provi affetto per un estraneo. Si empatizza con l'estraneo, secondo Hume, solo nel caso in cui si verifica una condizione di contiguità cioè riesco a vedere ciò che affligge l'altro. In questo senso il filosofo dà grande peso al concetto di *rappresentazione* di cui l'arte ne è l'espressione per eccellenza[40].

1.3. Strutture profonde della cognizione del pregiudizio

Lo psicologo britannico Henri Tajfel in *Aspetti cognitivi del pregiudizio* si è anche lui occupato di categorie e pregiudizio mostrando come i principi stessi della cognizione, le strutture quindi profonde, siano alla base di tali aspetti. Secondo Tajfel gli esseri umani hanno bisogno di ragionare per categorie; questo perché il mondo in cui viviamo è talmente pieno di informazioni che si ha bisogno di categorizzare. Tale processo però rischia di distorcere il mondo poiché così facendo vengono sopravvalutati i criteri di somiglianza di elementi della stessa categoria e le differenze con elementi di altre categorie.[41].

Tajfel si pone in netta contraddizione agli studi dell'etologo Konrad Lorenz che cercava di spiegare l'attività sociale umana secondo il modello *Sangue e viscere* cioè un innato istinto aggressivo che sarebbe poi la causa dei vari conflitti umani.
Secondo lo psicologo britannico, invece, bisogna prendere in considerazione le condizioni sociali e storiche delle guerre piuttosto che credere che sia un innato istinto irrazionale a guidare questo tipo di azioni umane; anche perché si affermerebbe o che non può esistere un'attenuazione dei pregiudizi, o che quest'ultimi sono pienamente giustificabili visto che sono intrinseci alla natura umana.

---

[39] Cfr. Eagleton, op. cit., pp. 1 e sgg.
[40] Cfr. Eagleton, op. cit., pp. 29 e sgg.
[41] Cfr. Michael Billig, *Cognitive aspects of prejudice and the psychology of bigotry*, 2002, «British Journal of Social Psychology», 41, pp. 171 e sgg.

Tajfel parte dal presupposto che le azioni irrazionali degli uomini scaturiscono in realtà da un'essenza razionale e i pregiudizi rappresentano un grave problema sociale.
Le categorizzazioni, in particolare, aumentano gli stereotipi poiché come tra le categorie anche per i gruppi sociali si enfatizzano le differenze tra il proprio gruppo e i gruppi esterni.
Oltre alla nozione di "categorizzazione", "assimilazione" e "coerenza" sono gli altri due concetti fondamentali di *Aspetti cognitivi del pregiudizio.* Nel caso della "assimilazione" le categorie sociali disponibili vengono assimilate e ciò ovviamente comprende pregiudizi e stereotipi culturali. La "coerenza" dà indicazioni su come gli esseri umani procedono nella loro comprensione del mondo. Le categorizzazioni hanno così lo scopo di preservare l'integrità e l'immagine degli individui.

Questi studi hanno subito numerose critiche che però sono state funzionali per mettere in discussione non il modello di Tajfel in sé ma le varie teorie "del sangue e delle viscere". L'aspetto che risulta più controverso è sicuramente quello che pone solo la percezione alla base della categorizzazione e non include una visione discorsiva. Quest'ultima prevede che le categorie linguistiche siano le principali categorie di pregiudizio. Il linguaggio facilita in questo caso la minimizzazione delle differenze all'interno della categoria e delle somiglianze all'esterno.

Scopo delle teorie dello psicologo britannico era quello dar luce a una teoria, in questo caso delle categorizzazioni, che desse la possibilità di comprendere tutte le forme di pregiudizio intergruppo. Come però puntualizza Michael Billig, questa spiegazione non potrebbe essere ad esempio impiegata per spiegare l'Olocausto; «Non sarebbe né appropriato né informativo dire che i tedeschi uccisero sistematicamente gli ebrei durante la seconda guerra mondiale, perché cercavano di capire il mondo e di proteggere la propria integrità […] Possiamo dire - anzi dobbiamo dire - che l'omicidio tedesco degli ebrei dovrebbe essere compreso in termini di ciò che i nazisti pensavano degli ebrei. Ma questo è molto diverso dall'offrire una "spiegazione" in termini di processi cognitivi come la ricerca della comprensione e la protezione dell'integrità di sé»[42]. Sarebbe sbagliato affer-

[42] Billig, op. cit., p. 177.

mare che tutti i pregiudizi e gli stereotipi siano equivalenti e il termine stesso, “pregiudizio”, potrebbe non coprire interamente tutti i tipi di stereotipi tra gruppi, servirebbero precisazioni legate al grado di intensità e importanza ideologica[43].

Esistono termini che a livello semantico risultano di maggiore intensità rispetto a “pregiudizio”; per i contesti ideologici estremi esiste il “bigottismo” infatti «dire che Hitler e altri nazisti di spicco fossero "prevenuti" contro gli ebrei sembrerebbe un eufemismo. Il loro antisemitismo grida per un termine più forte. Pertanto, è necessario intensificare il lessico per iniziare a catturare il tipo di credenze che sono alla base del tipo di ideologia nazista»[44].

Sarebbe sbagliato tuttavia associare il pregiudizio a un’interpretazione cognitiva e il bigottismo a fattori unicamente culturali e storici. Per una visione più ampia dei conflitti bisognerebbe considerare le motivazioni e gli investimenti emotivi; questi ultimi preservano le differenze intergruppo.

La psicologia socialista novecentesca dà grande peso ai fattori emotivi strettamente collegati a interazioni sociali e discorsive. Odio e discorsi di odio vengono quindi a identificarsi: azioni e parole di odio sono esse stesse puro odio senza che ci sia il bisogno di conoscere meccanismi psicologici interni.

In *Teoria dell’identità sociale* Tajfel mette in evidenza il ribaltamento degli stereotipi da parte dei gruppi sociali oppressi con lo scopo di opporsi ai gruppi sociali esterni[45]. Così facendo vengono a crearsi identità sociali in-group e out-group reciproche.

Le critiche mosse alle teorie dello psicologo britannico sono dirette anche alla possibilità di applicare la necessità di una costruzione di auto-identità all’odio: «Dopotutto, il nazismo non era semplicemente una ricerca di identità personale tedesca positiva. Era in gioco molto di più»[46].

Altro fattore importante delle dinamiche intergruppo è per Tajfel la “depersonalizzazione” e poi a un grado di intensità maggiore la “disumanizzazione” dei membri dei gruppi esterni. La storia è sicuramente ricca di esempi sia di “depersonalizzazione” che

[43] «Ad esempio, l'attuale stereotipo britannico di turisti tedeschi, che si precipitano in spiaggia per assicurarsi i posti migliori per prendere il sole, può essere distinto dallo stereotipo nazista degli ebrei come parassiti, responsabile di tutte le disgrazie tedesche» (Ibidem).

[44] Billig, op. cit., p. 178.

[45] Ne sono esempi il movimento per i diritti civili degli afroamericani degli Stati Uniti e i vari movimenti femministi.

[46] Billig, op. cit., p. 180.

di “disumanizzazione” e il rapporto tra i due termini è molto simile a quello tra “pregiudizio” e “bigottismo”.
Nei lavori dello psicologo non c’è un vero e proprio continuum tra “depersonalizzazione” e “disumanizzazione”, cosa che invece è rintracciabile negli studi dello psicologo John Charles Turner. La coesione, la cooperazione e gli stereotipi sociali all’interno di un gruppo vengono considerati conseguenze della depersonalizzazione poiché quest’ultima intensifica l’identità gruppale ma allo stesso tempo la spersonalizza.
Billig inoltre sostiene che «La depersonalizzazione non dovrebbe essere limitata alla spersonalizzazione dell'io, né dovrebbe essere vista come un processo cognitivo che in qualche modo si nasconde dietro il linguaggio. Invece, l'attenzione dovrebbe essere sui modi in cui particolari modi di parlare potrebbero spersonalizzare l 'altro»[47].
Provare piacere nel fanatismo è la diretta conseguenza di un approccio discorsivo; il linguaggio può essere considerato in determinate occasioni repressivo, nel senso che esistono norme che vietano alcune azioni discorsive e dunque i taboo sul bigottismo possono diventare per alcuni individui un piacere proibito a cui aspirare[48].

1.4. Tra pregiudizi e accuse reciproche

Le stesse dinamiche in-group e out-group spiegate da Tajfel sono sicuramente ravvisabili tra le varie religioni; lo storico e scrittore italiano Alessandro Vanoli in *Idolatria. I falsi dèi del nemico* scrive: «e se è innegabilmente vero che la religione è capace di elevare alcuni uomini all’incondizionato amore verso gli altri e alla più alta serenità di spirito, è vero purtroppo, che la religione, per gli uomini peggiori, continua ad essere un veicolo d’odio e di distinzione nei confronti di qualunque diversità»[49].
Il concetto di *idolatria* è, ed è stato da sempre, espressione dell’odio interreligioso poiché non rappresenta soltanto un’immagine o una figura del nemico ma può rappresentare il nemico stesso.

Il termine proviene dal greco antico εἴδωλον, èidolon, che significa immagine o aspetto; nella sua interezza però, cioè èidolon più latreía (che significa adorazione o

[47] Billig, op. cit, p. 184.
[48] Cfr. Billig, op. cit., pp. 171 e sgg.
[49] Alessandro Vanoli, *Idolatria. I falsi dèi del nemico,* Roma, Salerno Editrice S.r.l., 2018, p.7.

culto), è stato per la prima volta utilizzato nella "Settanta" cioè la versione greca della Bibbia ebraica[50].

Gli ebrei erano infatti convinti che l'adorazione del Dio di Israele potesse essere l'unica possibile: gli altri dèi esistenti erano considerati falsi. Nel Deuteronomio Mosè predica l'importanza di adorare Dio invece che gli altri dèi: le violente campagne degli ebrei contro i popoli politeisti delle città straniere si rifanno a questo tipo di predicazione[51].

Gli ebrei erano soliti deridere e affibbiare nomi dispregiativi ai pagani, inoltre non potevano avere rapporti con loro prima e durante le feste, non era neanche permesso vendere ai pagani poiché quest'ultimi potevano utilizzare ciò che avevano acquistato per culti idolatrici[52].

Per quanto riguarda il cristianesimo si cominciò a parlare di idolatria nel momento in cui la religione cristiana varcò i confini della Palestina[53].

Agostino di Ippona relegò l'idolatria a uno dei peccati più gravi poiché significava lussuria ma anche falsità e menzogna. Nella sua visione non tutte le immagini erano da condannare dal momento che quelle che rappresentavano la fede cristiana aiutavano i fedeli a rendere meglio omaggio a Dio[54].

Anche tra cristiani e pagani ci furono innumerevoli episodi di violenza nel corso della storia; uno dei tanti esempi è sicuramente la guerra tra i sassoni (pagani) e i franchi (cristiani). I primi sacrificavano i franchi fatti prigionieri ai loro dèi, i franchi condannavano a morte i sassoni che rifiutavano il battesimo[55].

Nel medioevo l'islam cominciava ad assumere più importanza politica, i Saraceni cominciano ad essere visti in maniera negativa e di conseguenza cominciano a diffondersi accuse di iconoclastia e idolatria nei loro confronti[56]. Giovanni Damasceno descriveva i Saraceni come degli idolatri: adoravano la stella del mattino, avevano creduto a un falso profeta che predicava idee dell'Antico e del Nuovo Testamento unite a insegnamenti di un monaco ariano e veneravano una pietra che egli era convinto fosse la testa di Afrodite[57]. La stessa *Chanson de Roland* rappresentava un'immagine distorta dei Saraceni

---

[50] Cfr. Vanoli, op. cit., p.8.
[51] Dt., 20 10-14 e Dt., 20 15-18. (Cfr. Vanoli, op. cit., pp. 24-25)
[52] Cfr. Vanoli, op. cit., p. 31.
[53] Cfr. Vanoli, op. cit., p. 33.
[54] Cfr. Vanoli, op. cit., pp. 37-38.
[55] Cfr. Vanoli, op. cit., p.45.
[56] Cfr. Vanoli, op. cit., p. 48.
[57] Cfr. Vanoli, op. cit., pp. 74-75.

poiché «Re, duchi e conti…basterebbe questo a capire che quei saraceni non erano per nulla reali, erano più che altro un'immagine speculare, neanche tanto negativa, dei nobili francesi del tempo; erano solo pagani, *paien*»[58].

Anche il messaggio coranico si rivolge contro qualsiasi rappresentazione di Dio, contro ogni politeismo e culto delle statue. Come era già successo per ebraismo e cristianesimo, l'islam riteneva che l'adorazione delle statue nasceva dalla venerazione di uomini che furono poi divinizzati[59].

Dei culti antichi preislamici fu preservata l'adorazione della ka'ba ma furono condannate nel *Libro degli idoli* (kitāb al-asnām) l'adorazione delle statue dell'Arabia preislamica; in generale, fu condannata l'associazione di falsi dèi all'unico Dio, cioè quello che in arabo viene chiamato *širk*[60].

Un esempio di accusa di i *širk* interna all'islam è quella tra sunniti e mu'taziliti e tra sunniti e sciiti. In particolare, i sunniti accusavano gli sciiti per la loro associazione degli Imam o della famiglia del Profeta a Dio, gli sciiti invece accusavano i sunniti per la loro venerazione della ka'ba.

Da un punto di vista islamico, gli ebrei e i cristiani vengono considerati "Gente del Libro" ('ahl al-kitāb) perché anche loro hanno ricevuto la rivelazione da Dio attraverso la Torah e il Vangelo, non hanno però seguito lo stesso monoteismo islamico perfetto dal momento che hanno deformato i loro libri sacri.

All'interno del mondo musulmano dei primi secoli, ebrei e cristiani godevano della *ḏimma* cioè il pagamento di un'imposta che garantiva loro diritti privati e libertà. La *ḏimma* era basata sull'idea che i miscredenti che abitavano i territori islamici diventassero consapevoli dei pregi e dei valori dell'islam[61].

Discorso diverso per coloro che abitavano nei territori esterni, i cristiani per esempio venivano derisi e considerati «ciechi adoratori di una croce, indotti nell'errore da Satana»[62].

Nel XIX secolo le accuse di idolatria si fanno sempre più potenti oltre che reciproche; l'Europa si ergeva a luogo della civiltà e quindi tutte quelle religioni all'esterno di essa erano ritenute forme meno rilevanti di altre esperienze culturali e sociali. Nello

---

[58] Vanoli, op. cit., p. 76.

[59] Questo tipo di spiegazione è chiamata *evemeristica* cioè dal filosofo Evemero da Messina (330 a.C.-250 a.C.) «È a quest'ultimo che dobbiamo la dottrina razionalistica che sosteneva come gli dèi altro non fossero che uomini illustri e potenti divinizzati dopo la morte». (Vanoli, op. cit., p. 19)

[60] Cfr. Vanoli, op. cit., pp. 51-53.

[61] Cfr. Vanoli, op. cit., pp.53-58.

[62] Vanoli, op. cit, p.60.

stesso periodo e in maniera speculare l'islam si autoproclamava unica salvezza alla modernità vuota e a un mondo colmo di alienazione[63].

Più in generale la distruzione fisica dei simboli religiosi ha da sempre fatto parte, in un certo senso, dell'opporsi al nemico dal momento che rappresenta una diretta forma di violenza politica nei confronti di un popolo e dei suoi dèi[64].

[63] Cfr. Vanoli, op. cit., p. 120.

[64] Cfr. Vanoli, op. cit., p. 13.

Capitolo II

1 I “gemelli” islamofobia-islamofilia: il gemello islamofobo

2.1. La ricerca dell’“identità islamica” in India

Uno dei saggi del libro *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance* curato da Carl W. Ernst adotta un approccio che confronta le opinioni americane sui musulmani con quelle dei britannici vissuti in India dal XVII secolo in poi. Questi ultimi si sono ritrovati in una terra che era stata governata da quelli che erano stati illustri imperi musulmani e hanno dovuto, in un certo senso, reprimere le loro idee islamofobe in quanto minoranza che tentava di governare un paese a maggioranza musulmana. Nel caso degli Stati Uniti invece, i musulmani rappresentano un tipo di alterità più distante rispetto a cattolici, o ebrei, o altre minoranze religiose che hanno vissuto in America[65].

Questo saggio riferisce l’“islamofobia” come un’ingiustificata ansia sociale e procede poi a puntualizzare che «alcuni potrebbero obiettare che le preoccupazioni americane riguardo a determinate minacce non si sono concentrate sull'islam. Siamo d'accordo sul fatto che in alcuni scontri, le rappresentazioni americane potrebbero essersi fissate principalmente sulla presunta razza, etnia e / o nazione di un gruppo antagonista che si è rivelato essere musulmano. Tuttavia, anche tali rappresentazioni includevano quasi inevitabilmente inflessioni islamofobe che hanno dimostrato che l'islam era una caratteristica dannosa di quel gruppo. Ad esempio, i corsari barbareschi potevano essere "arabi", ma ciò includeva […] la sfortunata caratteristica di essere anche musulmani. Nel frattempo, la letteratura missionaria ha continuamente rafforzato il presunto conflitto intrinseco tra islam e cristianesimo»[66]. All’interno del saggio viene chiarito che, nonostante le prospettive britanniche in India, gli indiani avevano le loro opinioni che, per la maggior parte delle volte, differivano da quelle britanniche; dunque non per forza l’India si sottometteva alla potenza britannica da questo punto di vista.

Il teologo anglicano Humphrey Prideaux con la pubblicazione (1697) del libro *The True Nature of Imposture Fully Display’d in the Life of Mahomet*[67] influenzò gli atteggiamenti

[65] Cfr. Carl W. Ernst (a cura di), *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 22-23.

[66] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 23.

[67] *La Vera Natura dell’Inganno Pienamente Mostrata nella Vita di Maometto*

americani e britannici verso l'islam. La storia di un uomo mascherato da profeta che ingannava i suoi seguaci di nome Maometto esisteva da tempo in Europa; il libro di Prideaux tuttavia rese questo tipo di accuse molto più comuni. L'intento originario del libro era quello di narrare della caduta di Costantinopoli, ma il teologo decise poi di scrivere della vita di Maometto per arginare quella che secondo lui era una certa indifferenza britannica verso la religione. «L'autore ha sottolineato la frode, la tirannia e il fanatismo del cosiddetto profeta, al fine di dimostrare le qualità di un vero impostore e contrastare le affermazioni dell'impostura del cristianesimo»[68].

Elogio dell'umanesimo secolare e monito contro l'intolleranza religiosa fu l'opera teatrale di Voltaire dal titolo *Maometto ossia il fanatismo* (*Le fanatisme ou Mahomet le Prophete*). L'opera fu tradotta in inglese dal sacerdote James Miller che ha messo in evidenza l'aspetto dell'umanesimo secolare e tramite la figura lussuriosa del Profeta ha criticato l'abuso di potere e il fanatismo. *Maometto ossia il fanatismo* andò in scena in America nel 1780 a New York e nel 1796 a Filadelfia. L'opera, scritta nel 1736 vide diverse ristampe in Inghilterra tra il 1745 e il 1777.

Il libro di Prideaux e l'opera di Voltaire sono esempi significativi nell'ambito dell'islamofobia anglo-americana per diversi motivi. Primo fra tutti, l'immagine di Maometto e dei musulmani erano uno spunto per criticare aspetti interni alla società britannica e americana. Ciò significava mettere in guardia questi due paesi da zelo religioso, deismo, apatia religiosa, federalismo e tirannia politica.

Prideaux considerava «[…] l'islam come il prodotto anticristiano di un impostore assetato di potere. Voltaire considerava gli eccessi di Maometto come un avvertimento per i governi che si erano sposati con la religione»[69].

Attraverso i lavori di Prideaux e Voltaire è stato dimostrato anche che le idee islamofobe si sono diffuse in maniera transcontinentale grazie a determinati canali di comunicazione. Dato «[…]il coinvolgimento dell'impero britannico con le comunità musulmane in tutto il mondo, le informazioni e le opinioni fluivano spesso verso ovest attraverso l'Atlantico. Chiaramente, la Gran Bretagna e le altre potenze europee con una partecipazione nel Nord America hanno contribuito a creare i primi tristi fiori dell'islamofobia»[70].

La diffusione di ideologie islamofobe continuò anche nel secolo successivo, ne è esempio la citazione di un articolo del *Daily Telegraph* da parte del giornalista americano

[68] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 24.
[69] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 25.
[70] Ibidem.

Charles Godfrey Leland all'interno del suo diario di viaggio satirico del 1874. Leland finge di rispondere a un'affermazione di una lettrice che sosteneva l'inaccettabilità da parte di un giornale cristiano di rallegrarsi di un pellegrinaggio annuale fallito alla Mecca. Il giornalista controbatte che dati i rapporti, soprattutto commerciali, tra Oriente e Occidente, anche solo per motivi sanitari, vi è tutto il diritto di invischiarsi negli affari delle città sante islamiche.

Le conquiste imperialistiche accelerarono poi «[…]la diffusione di informazioni sui musulmani e produssero autorevoli commentatori occidentali sull'islam. I funzionari imperiali britannici spesso servivano come fonti di informazione sia nel loro paese che negli Stati Uniti. Sebbene l'esperienza di tali funzionari con i musulmani fosse limitata a una regione, altri la estrapolarono per rifletterla su altri o su tutti i musulmani»[71].

Gli americani facevano riferimento alle descrizioni britanniche dell'India: hanno ad esempio appreso da loro la differenziazione molto generalizzata della popolazione indiana in indù e musulmani. Ciò è dovuto alla mancanza di cospicui contatti tra americani e musulmani, fatta eccezione per momenti di crisi come la guerra di Tripoli del 1801, la guerra tra Filippine e America del 1899 e la questione turca precedente e successiva alla Prima Guerra Mondiale. Lo storico americano Thomas S. Kidd sostiene che «anche se si dovrebbe esitare a descrivere i primi americani come competenti sull'islam, hanno certamente conversato regolarmente dell'islam»[72].

L'America, la Gran Bretagna e il cristianesimo hanno percepito la minaccia islamica in diversi modi e a vari gradi. In vari stati americani l'islam è stato incluso spesso nella retorica politica dei dibattiti costituzionali. La religione islamica veniva additata come scenario peggiore negli schemi di rappresentanza oltre al fatto che si prospettava la questione, da un punto di vista di amministrazione, dell'accettazione o intolleranza dei musulmani residenti in America come americani.

Il fatto che le opinioni e le idee nate in Gran Bretagna siano arrivate in America è dimostrato anche dal modello di tolleranza adottato dal terzo presidente degli Stati Uniti Thomas Jefferson; egli fu influenzato dalla figura del filosofo inglese John Locke e dai suoi ideali. In particolare il saggio *Letter of Toleration* del 1689 di Locke oltre a condizionare Jefferson influenzò molti americani.

[71] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 26

[72] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 27.

In esso, per un verso, si predicava l'inclusione, oltre che dei protestanti, dei "Maomettani" e degli ebrei nei diritti civili del Commonwealth[73]. Dall'altro, però, i musulmani venivano considerati al fine di indicare l'estremità dell'inclusività nei diritti civili e quindi «ogni volta che gli statisti prendevano i musulmani come un esempio estremo, aiutavano a riscrivere la liminalità dei musulmani nell'immaginazione popolare. Ad esempio, Locke nella sua *Lettera* dichiarò che la tolleranza non poteva estendersi a coloro la cui religione li costringeva a essere fedeli a un principe straniero. […] L'islam, secondo Locke, può indurre un musulmano a obbedire senza pensare a una religione che alla fine oscilla per il capriccio di un tiranno. Se una tale musulmano vive in un paese non musulmano, introduce questa tirannica giurisdizione straniera lì»[74].

Il saggio di Locke ha anticipato tre aspetti della contemporanea islamofobia anglo-americana. Primo fra tutti il fatto che già gli Ottomani erano l'emblema del cattivo governo e secondo perché per un ordine politico non- musulmano i fedeli dell'islam che vivevano sotto quest'ultimo rappresentavano una crescente minaccia. Infine, solo alcuni musulmani possono vivere in paesi non musulmani.

Se per gli americani la minaccia islamica si fece più consistente con l'immigrazione del ventesimo secolo, perseguitò invece gli inglesi e soprattutto il loro controllo dell'India dopo le rivolte del 1857-1858. Da queste rivolte seguì lo scioglimento della *East India Company* e quindi il controllo diretto dei territori indiani, ma anche sfiducia e sospetto nei confronti dei musulmani.

Delle pubblicazioni britanniche hanno dimostrato però tendenze islamofobe ancor prima del 1857. Il declino della dinastia imperiale indiana Moghul ha segnato i musulmani come incapaci di sfidare seriamente la dominazione britannica, quindi «nonostante i cambiamenti sempre più dirompenti che l'EIC fece all'ordine sociale ed economico, i musulmani raramente mettevano in discussione l'ascesa britannica e pochi revivalisti islamici del periodo contestarono apertamente il dominio britannico»[75].

Lo storico e filosofo scozzese James Mill in *History of British India* del 1817 spiegò un'ideologia comune tra i britannici in India e cioè l'identificazione di una caratteristica presumibilmente unica in un gruppo religioso per cui gli inglesi potevano apprezzare i musulmani rispetto agli indù o viceversa. Nei musulmani Mill vide la virilità

[73] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 28-29.
[74] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 29.
[75] Ibidem.

che fu però considerata come tirannia dagli inglesi. Questi ultimi si autodefinivano moderati, collocandosi a metà tra i gruppi indù, considerati effemminati, e i musulmani, considerati violenti. A livello religioso gli inglesi consideravano l'induismo come un'idolatria retrograda e l'islam vicina all'eresia. La chiesa anglicana era ovviamente per gli inglesi l'unico emblema della verità dell'unico Dio[76].

Lo storico scozzese William Wilson Hunter[77] nella sua opera *The Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?*[78] ha asserito che, se i più fanatici musulmani hanno proclamato apertamente la loro voglia di ribellione, la comunità musulmana li ha comunque tranquillamente lasciati fare.
Hunter accusò il governo dei musulmani in India perché era un sistema capace di arricchire poche persone e perchè non riusciva a proteggere la popolazione, specialmente quella più povera. Lo storico dedicò un capitolo del suo libro anche alla sofferenza dei musulmani in India sotto il dominio inglese, ma più che proporre un cambiamento da parte del governo ha posto il peso del cambiamento sui musulmani stessi[79].

Le affermazioni di Hunter vennero più volte ripetute nel corso degli anni da altri autori, ciò denota ancora una volta la popolarità e il credito dato al suo punto di vista. Nel 1911 W. A. Wilson, un missionario canadese in Indore, citando Hunter confermò che i fedeli islamici che risiedevano in India erano ed erano sempre stati una minaccia costante per il potere britannico. Aggiunse anche che il sospetto di infedeltà all'India e quindi alla Gran Bretagna includeva tutta la comunità musulmana residente nel paese indiano.

L'episodio che connotò in maniera particolarmente negativa l'idea di Wilson dei musulmani fu il ruolo di costoro durante la cosiddetta *Rivolta dei Sepoy* o *Great Indian Mutiny* del 1857. Si trattava di ribellioni indiane contro il potere britannico dove «l'imperatore Moghul si era schierato a malincuore con gli ammutinati che chiedevano il suo sostegno»[80]. Gli inglesi descrissero questo schieramento come un tentativo da parte dell'imperatore di ristabilire il suo regno e riportarlo all'antico prestigio. La Gran Bretagna, ristabilito il suo dominio, diede la colpa delle ribellioni ai musulmani anche se non erano stati più violenti rispetto agli indù e addirittura alcuni di loro erano rimasti fedeli

[76] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 30.
[77] Quella di Hunter è figura dalle opinioni influenti dato il suo lungo periodo di servizio come ufficiale del Servizio Civile del Bengala.
[78] Trad it. *I musulmani indiani: è la coscienza che li vincola a ribellarsi contro la regina?*
[79] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 32.
[80] Ibidem.

agli inglesi. Le affermazioni di Wilson dimostrano quindi che questa visione prettamente negativa dei musulmani anche un secolo dopo non si era dissipata, anzi[81].
Il presidente della *Chautauqua Institution* in America D. H. Wheeler nel 1885 ha dichiarato che gli inglesi hanno ignorato il fattore religioso armando e insegnando ai musulmani a combattere. Egli preferiva che l'islam fosse sottomessa all'impero britannico per il bene della cristianità piuttosto che denunciare le atrocità europee. Le dichiarazioni di Wheeler rappresentavano un altro importante punto della questione sull'islamofobia e cioè il fatto che una probabile ondata di islamismo avrebbe potuto soggiogare il mondo alla dominazione islamica il cui centro sarebbe stato Istanbul. Si temeva la nascita di un pan-islamismo con a capo qualcuno che fosse stato considerato come il successore di Maometto e che avrebbe infervorato le masse musulmane[82].

Alla fine del diciannovesimo secolo gli inglesi in India erano però più preoccupati di un pan-islamismo orientato verso l'impero ottomano; aumentava il timore di un crescente malcontento in India instillato dagli agenti turchi. Al fine di arginare il problema, gli intellettuali Abul Kalam e Muhammad Iqbal incoraggiarono la formazione di un'identità islamica che andava oltre i confini nazionali. Alcuni musulmani pro-inglesi come Mirza Ghulam Ahmad e Ahmad Khan notando un progressivo consenso verso il sultanato turco appoggiarono la lealtà verso il governo britannico. Alla fine non si verificò alcuna ribellione orientata verso l'impero ottomano[83].

Le preoccupazioni inglesi di un pan-islamismo si riaccesero e intensificarono all'inizio della Prima Guerra Mondiale nel momento in cui i nemici della Gran Bretagna e gli Ottomani si allearono. Dopo la guerra, il pan islamismo fu utilizzato in favore dei britannici. Nel 1919 fu fatta circolare in India dal governo britannico una *fatwā* dal titolo "A tutti i Maomettani che si oppongono al Bolscevismo", pubblicizzata addirittura dai giornali musulmani. Il leader per l'indipendenza dell'India Mohandas Gandhi sfruttò il sentimento di pan islamismo a suo favore; si alleò con il movimento *Khilafat* per prevenire la rimozione del califfo e la caduta dell'impero ottomano. Tutto ciò risultò vano poiché nel 1924 l'Assemblea Nazionale Turca stabilì una repubblica secolare eliminando il califfato.

[81] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 32-33.
[82] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 33.
[83] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 33-34.

Nonostante un movimento islamico di portata globale non vide mai la luce gli inglesi continuavano a temere le ribellioni locali. Il Wahhabismo fu quel movimento che in particolare suscitò paura; secondo gli inglesi questo movimento prese piede in India nel 1820 con l'avvio da parte di Saiyid Ahmad e dei suoi seguaci di un *ǧihād* contro i Sikh, abitanti della parte nordorientale dell'India.
Il *ǧihād* fallì e solo pochi combattenti rimasero alla frontiera fino al 1870; tuttavia la preoccupazione degli inglesi non si placò, ma si fece anzi sempre più grande rispetto alla minaccia reale[84].

Gli inglesi tendevano erroneamente a collocare gruppi molto diversi tra loro sotto il Wahhabismo; il movimento Faraizi del Bengala ad esempio. Quest'ultimo aveva tentato un colpo di stato e aveva assassinato un capo della giustizia e viceré; non esisteva quindi un'unione così profonda tra i diversi gruppi islamici da riuscire a creare un movimento più unitario. Nel diciannovesimo secolo i movimenti islamici si concentravano più che altro sul rinnovamento a un livello più personale; nel 1937 il governo indiano continuava tuttavia a nutrire timori verso la minaccia Wahhabita.

L'emblema finale dell'anti imperialismo islamico fu la fondazione del movimento del Pakistan nel 1930 a seguito del desiderio della nascita di una patria separata a cui Muhammad Iqbal aveva dato voce. Nel 1947, quando la Gran Bretagna rinunciò al controllo dell'India, il territorio indiano si divise in India indipendente e Pakistan. La separazione rappresentava, per uno dei leader Muhammad Ali Jinnah e altri sostenitori del Pakistan, non tanto un'azione anti indù o anti imperialista ma una risposta alla minaccia di accaparrarsi meno concessioni territoriali dal governo britannico e dal partito del Congresso indù. Nel momento in cui «[…] il gioco finale si era svolto e le concessioni richieste non si sono materializzate, Jinnah ha guidato il movimento in stretta alleanza con gli inglesi durante la seconda guerra mondiale, al fine di ottenere i suoi obiettivi anche se Gandhi e il resto della dirigenza del Congresso erano imprigionati a causa dei loro sforzi durante la guerra di danneggiare il dominio britannico»[85].

L'attitudine dei musulmani a diffondere la loro religione e a farlo con violenza era una credenza condivisa dai britannici e dagli americani e costituiva per loro una minaccia perenne. Questi ultimi ricondussero la conversione all'islam delle popolazioni del nord Africa e della Spagna dell'ottavo secolo alla coercizione. Di ciò si ha attestazione nel

[84] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 34.
[85] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 35.

libro di Prideaux *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet* e *nell'Etnologia descrittiva del Bengala* di Edward Tuite Dalton in cui si diceva che sia gli indù che gli aborigeni erano stati costretti dai governanti musulmani a convertirsi all'islam. Secondo gli americani e gli inglesi questo tipo di violenza non riguardava solo il passato ma era una minaccia che poteva ripetersi. Nel 1835 una missionaria americana in Turchia, Eli Smith, immaginò che i cristiani americani di quel tempo fossero stati messi in guardia dagli antichi cristiani dell'Asia dell'Est. In realtà Smith utilizzò lo zelo dei musulmani per ammonire la mancanza di ardore dei suoi correligionari[86].

L'impossibilità di fermare la rapida espansione dei fedeli dell'islam e l'impossibilità di convertire i musulmani al cristianesimo erano giustificate dal fatto che il fanatismo islamico conducesse per antonomasia al successo. Il fanatismo fu perciò spesso associato ai musulmani; ad esempio nel 1814 Thomas Jefferson associò questo termine a personaggi come Napoleone, Achille, Alessandro Magno, Cesare e ovviamente Maometto.

Quando il successo della conversione all'islam non era attribuito al fanatismo, i commentatori inglesi e americani lo attribuivano a qualche qualità negativa dei proselitizzati. Hayward nella sua opera, ad esempio, attribuiva i successi dell'islam non solo ai combattenti violenti del Profeta, ma anche alla legge islamica; nei doveri che imponeva era semplice da seguire e quindi considerata adatta ai paesi dell'est. Per di più «nel 1892, una pubblicazione della Church Missionary Society (CMS) della Chiesa d'Inghilterra attribuì il successo del profeta a una strategia combinata di carota e bastone, sostenendo che Maometto prese una forma decrepita di ebraismo e cristianesimo e "aggiunse elementi di mondanità e sensualità e li rese accettabili per la mente naturale e stabilì di far rispettare le sue dottrine con la spada, assicurando così la loro propagazione zelante"»[87].

Americani e britannici si rifiutavano categoricamente di pensare che qualcuno potesse accettare di buon grado una religione come l'islam. Essi infatti colpevolizzavano l'induismo di diversi deficit, in particolare il divieto per le vedove di risposarsi e i pregiudizi di casta. Un missionario neozelandese in bengala, il reverendo John Takle, utilizzò degli studi di frenologia per affermare che i musulmani presenti in India erano in realtà degli indù scoraggiati che si sono convertiti all'islam.

[86] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 36.
[87] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 37.

La divulgazione del rapporto quantitativo sulla popolazione musulmana esistente fu un altro fattore che contribuì a rafforzare la paura; la letteratura anglo-americana sui musulmani sfruttò questo dato ripetutamente. In un suo saggio sulla Turchia la missionaria Eli Smith mise in guardia gli americani sulla possibilità che una gran quantità di musulmani poteva spazzare via l'America se non vi si fosse posto un freno grazie all'opera dei missionari. I risultati del primo censimento del 1872 preoccuparono gli inglesi poiché la quantità di musulmani presenti in India superava le loro aspettative. Tuttavia il dato del censimento che allarmò sia i britannici che gli americani in maniera smisurata fu l'alto tasso di crescita registrato nella popolazione di fede islamica. Alcuni autori riportarono i dati del censimento per affermare che data la rapida crescita dei musulmani presto non si avrebbe avuto più traccia dell'induismo in Bengala[88].

Il missionario americano Samuel M. Zewelmer aggiunse un altro elemento al discorso sull'islamofobia e cioè il rapporto di nemesi tra cristianità e islamismo. Le "qualità" islamiche che maggiormente minacciavano la cristianità erano «[…] la loro generale resistenza alla conversione, il successo consistente nel proselitismo, e la loro errata credenza in Gesù Cristo che però ne negava la divinità. L'ultima affermazione significava che spesso i cristiani occidentali consideravano i musulmani come eretici o apostati, una minaccia per la dottrina ortodossa centrale a molte chiese.
I cristiani temevano i musulmani sia perché li riconoscevano come l'altro concorrente religioso radicale, sia perché li consideravano come un pezzo spogliato dei cristiani. Deprecare i musulmani spesso serviva come tentativo di controllare il confine dottrinale che circoscriveva il "vero cristianesimo"»[89].

La battuta finale che americani e inglesi diedero al discorso sull'islamofobia di quel periodo fu la convinzione che i musulmani dovevano essere convertiti per amore delle loro anime e l'islam andava distrutto. Il missionario canadese Wilson e molti altri erano oltretutto convinti che l'islam, a differenza del cristianesimo, non poteva garantire la "salvezza" ma anzi la contrastava. Il vescovo di Rhode Island John Prentiss Kewley Henshaw, prendendo in considerazione il libro della Rivelazione, affermò in maniera apocalittica che l'islam sarebbe stato annientato e sarebbe scivolato nell'inferno da cui era venuto. Affermazioni di questo tipo alimentavano le credenze di nessi tra Satana e/o l'an-

[88] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 38-39.
[89] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 39.

ticristo con l'islam; in termini molto meno "satanici" ma sempre totalmente negativi Prideaux considerò l'islam come una piaga mandata direttamente da Dio per punire i peccati delle chiese orientali[90].

Nonostante i giudizi ostili sull'islam, la *East India Company* era inizialmente preoccupata che l'antagonismo fra islam e cristianesimo potesse danneggiare il commercio, quindi limitò l'attività missionaria cristiana. Nel 1807 il teologo e missionario scozzese Claudius Buchanan scrisse al governo indiano riferendo che la compagnia ostacolava la progressione della cristianità; il governo, chiamato in causa alla Corte dei Direttori, rispose appellandosi ai principi di tolleranza praticati verso le minoranze in Inghilterra. Buchanan rispose a ciò sostenendo che i musulmani erano vendicativi e violenti e dunque solo un'educazione dei bambini musulmani in chiese cristiane e la loro conversione al cristianesimo, ignorando le resistenze dei genitori, poteva assicurare la pace.

Alla fine le ragioni di Buchanan ebbero la meglio e fu garantita una vasta libertà di azione alla causa missionaria quando il governo rinnovò l'autorizzazione della *East India Company*[91].

Varie pubblicazioni americane e britanniche del tardo diciottesimo secolo fino almeno a metà del ventesimo continuano a evidenziare la minaccia, la disapprovazione e il senso di paura verso i musulmani. Le informazioni che circolavano sull'islam erano intrise dall'ansia amministrativa e dalle preoccupazioni cristiane. È per questo che si pensava all'islam in maniera essenzializzata, secondo questa visione esisteva un unico islam in cui tutti i mussulmani agivano secondo comportamenti prescritti dalla religione[92]. Parecchi libri, scritti soprattutto da missionari cristiani, promettevano di dare al lettore valide risposte apologetiche confutando le credenze islamiche. In questo senso condurre degli studi oggettivi è quasi impossibile poiché «la perpetuazione dell'islamofobia rappresenta spesso uno sforzo maggiore per definire positivamente coloro che fanno le accuse piuttosto che descrivere accuratamente i musulmani o l'islam»[93].

In America l'identità della nazione stessa è stato un elemento fondamentale nel processo di conformazione dell'islamofobia. In particolare, la crisi di identità ha portato la popolazione a una scarsa fiducia verso il ruolo di mediazione tra etnia e religione che possiedono le istituzioni nazionali a livello locale, ciò ha riportato in auge il *nativismo*.

---

[90] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 41-42.
[91] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 42-43.
[92] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 44-45.
[93] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 45.

Lo storico americano John Higham definì il nativismo come un'intensa ostilità verso una minoranza, ostilità che si fonda sulle connessioni estere della minoranza. Non vi è dubbio che le istituzioni democratiche come elezioni, corti, costituzione, ecc., stabiliscano i diritti civili e cerchino di mantenere un clima relativamente pacifico all'interno della società, ma ciò non implica la costruzione di un'unità nazionale e quindi un'identità nazionale coesa. La religione ha dunque giocato un ruolo fondamentale nella storia della repubblica americana, per cui, nonostante la separazione tra stato e chiesa, il cristianesimo di matrice protestante è profondamente radicato. Il sociologo Robert Bellah nel 1960 affermò che il protestantesimo era la religione civile dell'America e che i politici americani dovevano per forza chiudere i loro discorsi con delle benedizioni sull'America[94].
La conseguenza «di questa stretta associazione della religione con l'interesse nazionale e identità nella storia Americana ha lasciato che le differenze religiose si prestassero alla politicizzazione. Le minoranze religiose si sono trovate sospettate non solo a livello teologico ma anche politico visto che aumentarono i dubbi riguardo la fedeltà nazionale e l'aderenza ai principi democratici»[95].

Il bigottismo verso altre religioni è sempre esistito in America, ciò che però è importante notare è che esso si è manifestato con più forza quando la fiducia pubblica nelle istituzioni democratiche vacillava. In quei momenti si metteva in discussione la fedeltà all'America delle minoranze religiose, inquadrandoli come possibile minaccia nazionale. La minaccia serviva come espediente per unire la nazione definendo un nemico comune, anche se falso, e a distogliere l'attenzione dalla reale instabilità sociale e politica, il tutto a beneficio dello stato[96].

2.2. La ricerca dell'"identità occidentale" si fa Orientalismo

Il celebre saggio *Orientalismo* di Edward W. Said, pubblicato per la prima volta nel 1978, esplicita proprio le modalità con cui l'"identità occidentale" ha rappresentato l'"Oriente" nei secoli, rappresentazioni molto lontane dalla realtà effettiva.
Fin dalle prime pagine emerge l'enfatizzazione della «[…] nozione collettiva tramite cui si identifica un "noi" europei in contrapposizione agli "altri" non europei; e in fondo si

[94] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, pp. 59-60.
[95] Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 61.
[96] Cfr. Ernst (a cura di), op cit., 2013, p. 62.

può dire che la principale componente della cultura europea è proprio ciò che ha reso egemone tale cultura sia nel proprio continente sia negli altri: l'idea dell'identità europea radicata in una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture. A ciò si aggiunge l'egemonia delle idee europee sull'Oriente, ove è ribadita la superiorità europea sull'immobile tradizionalismo orientale, egemonia che ha per lo più impedito l'elaborazione e la diffusione di altre opinioni in proposito»[97].

Said precisa che l'*Orientalismo* non è soltanto una rappresentazione dell'Oriente basata su mitizzazione e diffusione di bugie, ma è più che altro espressione del dominio euroamericano con un ingente investimento materiale in un corpus teorico[98].

L'*Orientalismo* secondo Said ha contribuito ad allargare il valore differenziale tra le capacità e le comprensioni che l'"Occidente" pensa di avere e l'inettitudine e il non riuscire a capire degli "altri".

In quanto all'islam Said sostiene che da sempre risulta un impiccio per il mondo cristiano per tanti motivi; innanzitutto per la sua stretta e scomoda prossimità geografica e culturale. Ulteriore elemento di fastidio l'aver ripreso e assimilato una parte della tradizione giudaico-ellenica e una parte di quella cristiana. Infine, per i suoi successi politici e militari oltre che per aver circondato o inglobato le regioni bibliche.

L'autore accusa l'orientalismo di prevaricazione sull'Oriente «un osservazione riguardante un poeta arabo del decimo secolo si trasforma subito in una teoria, e poi in una linea politica, a proposito della mentalità orientale in Egitto, Iraq o Arabia; un verso del Corano diventa un'incontestabile dimostrazione dell'incoercibile sensualità musulmana»[99].

Dopo la guerra del Kippur del 1973 Said sostiene che gli arabi vengono percepiti come una vera e propria minaccia sia per Israele che per il mondo Occidentale. Il fatto che fossero fornitori di petrolio viene visto in maniera negativa soprattutto perché dopo l'embargo del 1973-1974 vengono considerati come degli incompetenti incapaci di gestire una delle più importanti risorse del pianeta. I media tendono a mostrare inquadrature

---

[97] Edward W. Said, *Orientalismo. L'immagine Europea dell'Oriente*, trad. it. Stefano Galli, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 15.

[98] «È il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di "interessi" che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e grafico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere». (Said, op. cit., p. 21)

[99] Said, op. cit., pp. 100-101.

di arabi in gesti ed espressioni di rabbia; L'idea alla base di ciò è mostrare la possibilità di un *ǧihād* o di un complotto di controllo mondiale da parte loro[100].

Nelle ultime pagine di *Orientalismo* ciò che preoccupa Said è il fatto che l'influenza dell'orientalismo è stata in un certo senso accettata in Oriente, scrive infatti «[…] le pagine di libri e giornali scritti in arabo (e senza dubbio anche in giapponese, nei vari dialetti indiani e in altre lingue orientali) abbondano di analisi di second'ordine condotte da arabi intorno alla "mentalità araba", all' "islam" e ad altre entità mitologiche. […] Oggi il mondo arabo è un satellite intellettuale, politico e culturale degli Stati Uniti. Ciò non è tanto negativo di per sé, quanto per la specifica forma assunta da questa relazione. Si tenga innanzitutto presente che le università arabe funzionano generalmente ispirandosi a schemi ereditati, e suo tempo imposti, da un'ex potenza coloniale. […] Nessuno studioso arabo o islamico può non tener conto di quanto avviene nel mondo dell'informazione, dell'istruzione e della ricerca di base in America e in Europa, mentre non è vero l'inverso»[101].

Ciò che emerge dalla lettura di quest'opera è la risposta alla domanda che Said si fa nelle pagine introduttive del suo libro e cioè che non è possibile evitare ostilità tra "noi occidentali" e "loro orientali"[102].

2.3. Una tradizione che si rinnova: "l'industria islamofoba"

Spesso i resoconti sull'islamofobia tendono a essere collocati al di fuori della storia «come una specie di virus che emerge dall'etere culturale nei momenti di vulnerabilità sociale e politica. […] Da questo punto di vista, le idee di una minaccia musulmana sono state sistematicamente e consapevolmente diffuse dalle élite al potere occidentali per fornire copertura alle politiche estere imperialiste. La prova prima facie di tale analisi può essere facilmente trovata nei discorsi emanati da gruppi di esperti neoconservatori e propagandisti islamofobi e dalla loro influenza sul discorso mediatico»[103]. In questo senso l'islam si è prestato molto bene come nemico inventato dai neoconservatori occidentali;

[100] Cfr. Said, op. cit, pp. 282-284.
[101] Said, op. cit, pp. 320-321.
[102] Cfr. Said, op. cit., p. 52.
[103] Narzanin Massoumi –Tom Mills –David Miller (a cura di), *What Is Islamophobia?Racism, Social Movements and the State*, Londra, PlutoPress, 2017, p. 39.

lo scopo di questi ultimi era quello di distogliere la popolazione dai problemi effettivi e di dirigere il loro odio verso questo "nemico".

Il razzismo anti-islamico possiede inoltre caratteristiche analoghe a un moderno antisemitismo; in questo caso i nemici hanno il potere di controllare la storia mondiale attraverso la manipolazione dell'alta finanza e dei media. Gli ebrei farebbero parte di una sottoclasse emarginata che si troverebbe in contemporanea sotto e sopra la società; da sotto minaccerebbe la purezza del corpo sociale e da sopra sarebbe capace di manipolare gli eventi al fine di mantenere il proprio potere. Allo stesso modo «[…] gli immigrati razziali, per esempio, sono percepiti simultaneamente come pigri ma anche come individui che ci rubano il lavoro; sono accusati sia di rifiuto di integrazione nella società "ospitante" e anche di infiltrarsi segretamente in essa»[104]. Gli islamofobi erano fermamente convinti che, oltre al fatto che l'ex presidente Obama avesse favorito i Fratelli Musulmani nella presa di potere in America, l'Unione Europea fosse un'organizzazione che permettesse la colonizzazione araba dell'Europa[105].

In America un gruppo di individui, attraverso l'uso di immagini volgari, linguaggio emotivo e ripetizioni, ha costruito un'*industria dell'Islamofobia*. Quest'ultima è guidata da un gruppo che si dichiara votato alla fede cristiano evangelica, alcuni di loro sono attivisti di destra e riescono a influenzare gruppi marginali sociali e politici; sono riusciti a influenzare parte della società americana nelle loro proteste contro i musulmani.

Una forte ondata antislamica sorse per esempio nel 2010; essa fu scatenata da una controversia attorno alla costruzione a Manhattan di un centro per la comunità musulmana. Il centro denominato *Park51* sarebbe sorto non molto lontano da quello che era il *World Trade Center*, scenario degli attacchi terroristici del 2001. Per alcuni americani «[…] costruire una "moschea mostro" così vicina al Ground Zero era offensivo perché era dei musulmani […] i quali erano responsabili del massacro avvenuto lì nove anni prima. E perché gli sviluppatori del Park51 erano anch'essi musulmani […]. Il centro era anche, secondo alcuni, un presagio che segnalava una più grande conquista musulmana. Infiltrandosi nella parte bassa di Manhattan, sostenevano, i musulmani avrebbero utilizzato la moschea come centro di comando per il terrorismo e per inviare estremisti nel cuore degli Stati Uniti, sradicando i governi stato per stato finché le leggi sharaitiche avessero rimpiazzato la Costituzione […] questa rivolta fu promossa su Internet, dove

[104] Massoumi (a cura di), op cit., 2017, p. 41.
[105] Ibidem.

con il singolo click di un mouse, è diventata virale, arrivando a ogni angolo del paese da un giorno all'altro»[106].

L'ex analista finanziaria del *New York Times* Pamela Geller pubblicò sul suo blog un articolo intitolato "La mostruosa moschea porta avanti nell'ombra del World Trade Center la morte e la distruzione da parte dell'islam". Questo articolo diventa propellente a livello mediatico oltre che a gettare i semi di una probabile rivolta nazionale antislamica. Tramite il web le critiche rivolte alla costruzione del Park51, e più in generale all'islam, trovano sempre più supporters che danno una base energica ai blog simili a quelli della Geller[107].

La *mission* della costruzione del Park51 era quella di promuovere la pace, incoraggiare il dialogo, l'armonia, il rispetto indipendentemente dalla razza, genere, credo e background culturale.

L'ex analista finanziaria del *New York Daily News* si è scagliata in maniera diretta contro l'imam Feisal Abdul Rauf, membro della costruzione del centro, paragonandolo all''āyatollāh Khomeini e accusandolo di essere un fantoccio nelle mani del governo Saudita. La Geller era infatti convinta che i sauditi avessero finanziato l'Imam per la costruzione di una grande moschea al Ground Zero[108].

La protesta "Stop alla Moschea 911" era anche sostenuta da un gruppo chiamato *Stop Islamizzazione dell'America (SIOA)* un'organizzazione nata sul web che si è autodefinita promotrice dei diritti umani, della libertà di parola e della libertà religiosa. I membri però sono attivisti di destra che hanno unito il loro sentimento anti musulmano al supporto a Israele; Pamela Geller assieme a Robert Spencer ne sono i fondatori che tramite la pubblicazione di libri e articoli sul loro blog hanno dato vita a una vera e propria "industria dell'islamofobia"[109].

Oltre al web, le ideologie anti islamiche sono state diffuse tramite televisione; spesso e volentieri molte reti sono state complici nello scatenare il timore pubblico contro i musulmani. La sintesi di questa relazione è per esempio Fox News che da sempre si è dichiarata "giusta e bilanciata", spesso però i suoi programmi sono pieni di attivisti di

---

[106] Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufacturers Fear of Muslims*, Jhon L. Esposito (a cura di), Londra, Pluto Press, 2012, p. 40.
[107] Cfr. Lean, op. cit., p. 42 e sgg.
[108] Cfr. Lean, op. cit., p. 46 e sgg.
[109] Cfr. Lean, op. cit., p. 53 e sgg.

destra che distorcono la realtà e diffondono stereotipi[110]. Nel 2011 il sito *Think Progress* ha dichiarato che la Fox ha manipolato il linguaggio dei suoi programmi per insinuare o, in molti casi, dire esplicitamente che "bisogna avere paura dei musulmani e dell'islam"[111]. Uno show americano del 2011 chiamato "All-American Muslim" e andato in onda sulla rete TLC invece è stato bersagliato dalle critiche della destra religiosa del Florida Family Association (FFA) poiché mostrava i musulmani in una luce positiva. Sia l'associazione che Pamela Geller e Robert Spencer scrissero alle agenzie pubblicitarie che finanziavano il programma per chiedere di revocare il loro supporto. Sessantacinque agenzie pubblicitarie tagliarono quindi i fondi al programma[112].

Altro personaggio noto in America per fomentare l'odio anti islamico su internet è Bill Keller; egli nel 1999 fondò assieme ad altri volontari di fede cristiano evangelica il sito *LivePrayer.com* all'interno del quale venivano ricevute richieste di preghiera e venivano inviate riflessioni devozionali. Nel 2003 i propositi del sito approdano in televisione tramite la messa in onda di un programma dal nome omonimo al sito[113]. Lo show conta un discreto successo, 250.000 telespettatori circa ma nel 2007 chiude i battenti nel momento in cui Keller dice che l'islam è una «bugia di 1400 anni proveniente dall'Inferno» e il Profeta Muhammad un «pedofilo omicida»[114]. Nel corso degli anni accumula 1,4 milioni di dollari provenienti sia da donazioni private che da una campagna che invita a donare gioielli d'oro per ricevere benedizioni da Dio chiamata "Gold for Souls". Con questo denaro Keller aveva intenzione di creare il "9-11 Christian Center" in antitesi alla costruzione del "Park51", alla fine però non riuscì poiché i fondi erano insufficienti[115].

Alcuni psicologi americani sostengono che i sistemi bigotti derivanti dalla narrativa e dai dogmi religiosi abbiano aperto la strada a sentimenti di antipatia tra le religioni. Se da una parte di proclama "l'amore per il vicino" dall'altra si sminuisce la religione del "vicino"[116].

La Destra cristiana americana è portata a credere di essere in possesso dell'unico e vero concetto di Rivelazione e quindi della "verità finale" mandata da Dio. Sono convinti che

[110] Da maggio 2010 ad agosto 2012 all'interno dei programmi della Fox la maggior parte degli ospiti, circa il 75%, si dichiarava critica nei confronti della costruzione di Park51. (Cfr. Lean, op. cit., pp. 66-68)
[111] Cfr. Lean, op. cit., p. 69.
[112] Cfr. Lean, op. cit., pp. 76-77.
[113] Cfr. Lean, op. cit., pp. 79 e sgg.
[114] Lean, op. cit., p. 81.
[115] Cfr. Lean, op. cit., p. 82.
[116] Cfr. Lean, op. cit., pp. 82-83.

nelle loro mani è il destino dell'uomo, sia che quest'ultimo faccia parte della comunità cristiana e sia che faccia parte di altre comunità. È inaccettabile quindi, oltre a essere un'offesa blasfema, l'idea che anche i musulmani possano anch'essi possedere la Rivelazione di Dio. Pensare che altri possano avere accesso a questo regalo annienta la convinzione di avere una relazione speciale con Dio[117].

Altro personaggio di spicco che ha ispirato sentimenti anti islamici in America è il pastore cristiano battista Ergun Caner, anch'egli membro della Destra evangelica. Si descrive come un musulmano che è stato ǧihādista e si convertito poi al cristianesimo. Diventa un punto di riferimento, soprattutto per le chiese, dal momento che era di fede islamica e poiché aveva rivelato l'intenzione dell'islam di complottare contro l'America. Varie chiese cominciano a chiedergli consulti sull'islam e tra esse anche la Prestonwood Baptist Church e cioè la seconda più grande organizzazione cristiana in America. Acquisita una certa fama, cominciò a diffondere podcasts, video, siti web che avevano lo scopo di mostrare al pubblico la presunta minaccia islamica; dal momento che erano stati diffusi da un ex-fedele, quindi con un punto di vista interno, sembravano veritieri[118].

Caner pubblicò anche un libro dal titolo *Unveiling Islam* la cui referenza è chiaramente diretta all'ḥiǧāb indossato da alcune donne musulmane. All'interno del libro vi è un uso marcato di stereotipi veicolati dall'uso di versetti violenti del Corano messi in comparazione a versetti pacifici della Bibbia. Il libro ebbe un discreto successo con 200.000 copie vendute e diventò un riferimento importante per i predicatori conservatori. Ad *Unveiling Islam* seguì la pubblicazione di molti altri libri come *More than a Prophet: an Insider's Response to Muslim Beliefs About Jesus and Christianity* e *Out of the Crescent Shadows: Leading Muslim Women Into the Light of Christ* oltre al rilascio di vari DVD come ad esempio *When Worldviews Collide* e *Where Is Islam Taking The World?*. La discreta fama che ottenne dalle sue pubblicazioni gli fece guadagnare l'appellativo di "uno tra principali dotti dell'islam nel mondo".

Nel 2010 tuttavia, alcuni bloggers scoprirono delle falle riguardo al background di musulmano di Caner. I bloggers scoprirono che «Anche se dichiarò di essere nato a Istanbul, in Turchia, figlio di un musulmano devoto che lo allenò a diventare un ǧihādista anti-

[117]«Qualunque problema economico, politico o sociale esista, coloro che provano ansia della natura cangiante del mondo trovano conforto nel pensare che la loro "salvezza" rimane una promessa ferma». (Lean, op. cit., p. 83)

[118] Cfr. Lean, op. cit., pp. 84-86.

americano incallito, documenti ufficiali della corte dimostrano che nacque in Svezia, emigrò in Ohio nel 1969 prima che compisse tre anni»[119]. Caner arricchiva spesso i suoi discorsi con frasi arabe ma che si scoprirono poi essere termini "arabizzati", aggiungendo i suoni "ayn" o "in" alla fine delle parole o semplicemente suoni incomprensibili, messi assieme. Si scoprì inoltre che vedeva poco il padre musulmano dal momento che dopo la separazione dei genitori quando lui era piccolo fu affidato alla madre di fede luterana. Non frequentò affatto le madrase del Medio Oriente ma scuole americane; quindi imparò l'inglese a scuola e non, come aveva dichiarato, per mezzo della televisione durante gli anni vissuti in Turchia.
Nel 2010 fu rimosso dal ruolo di decano della Liberty Univesity di Lynchburg in Virginia per false dichiarazioni fattuali sulla sua vita. Un anno dopo però lasciò la Liberty University e fu accolto dall'Arlington Baptist College di Arlington in Texas dove fu promosso a vicepresidente degli affari accademici[120].

La religione ha spesso influenzato la politica americana dalla fondazione della repubblica. Anche il *Tea Party* americano si è fatto pian piano influenzare dalle correnti religiose che alla fine hanno preso un posto preminente nel discorso politico del movimento. Lean sostiene che i membri del movimento consideravano i musulmani come «[…] l'antitesi a una nazione presumibilmente basata sui principi cristiani, e i "teavangelicals" hanno perseguitato questo mostro vaneggiatore con toni accesi e lamentandosi della sua presunta infiltrazione all'interno della repubblica»[121].

Altra figura di spicco che ha perpetrato discorsi incentrati sull'islamofobia è il direttore dell'analisi dei problemi per l'*American Family Association* (AFA) Bryan Fischer il quale utilizzava una certa retorica eliminazionista nei confronti dei musulmani[122]. In generale diffamava i gruppi i cui valori andavano contro l'idea di una cultura cristiana compatta; si contraddistingueva perché «le descrizioni macabre dei musulmani erano il modus operandi di Fischer e dei suoi associati AFA, il cui patrimonio netto nel 2010 ha totalizzato circa 37 milioni di dollari. Per 18 milioni di dollari all'anno in donazioni pri-

[119] Lean, op. cit., p. 88.
[120] Cfr. Lean, op. cit., pp. 88-90.
[121] Lean, op. cit., p. 93.
[122] Cfr. Lean, op. cit., p. 97.

vate, la loro agenda cristiana era diretta al pubblico e, senza considerare la fattualità, sfoggiava descrizioni fantastiche dei "buoni musulmani" la cui rabbia violenta si adattava in maniera precisa allo schema religioso che avevano costruito»[123].

Il soldato superiore americano, il generale William G. Boykin in carica nel 2003, durante il mandato del presidente George W. Bush, al contrario del presidente pensava che l'islam non fosse una religione di pace. Incaricato di rintracciare Bin Laden e Saddam Hussein pensava di essere in missione per conto di Dio. Per lui scovare i terroristi era solo una piccola parte di un doveroso conflitto di civiltà oltre al fatto che la guerra non serviva solo agli interessi di sicurezza dell'America ma serviva a promuovere la cristianità in contrapposizione all'islam. A un certo punto sia il presidente che gli altri ufficiali del governo cominciarono a prendere le distanze dagli ideali di Boykin anche se non furono mai presi provvedimenti[124].

Nel 2010 assieme a un gruppo di studiosi e attivisti dell'ala destra creò il "Team B II", cioè un gruppo che si occupava di redigere una valutazione della sicurezza nazionale. Il gruppo si rifaceva al materiale diffuso da Robert Spencer, dichiarava che l'America stava attraversando un periodo di "ğihād invisibile". Secondo loro, in maniera pacifica, i musulmani stavano instaurando le leggi sharaitiche in America le organizzazioni musulmane americane avevano contatti con i fondamentalisti. Dal loro punto di vista a tutti coloro che supportavano la legge islamica doveva essere proibita l'entrata negli Stati Uniti e dovevano essere perseguiti legalmente. Le copie del report giunsero ai politici conservatori, ai membri del Congresso e a tutti i governatori dei 50 stati[125].

Sulla scia delle rivolte elettorali populiste in Europa, nel 2016 gli Stati Uniti hanno sperimentato un periodo di simile frustrazione derivante dalla precedente era Obama. Messaggi di rabbia risuonavano tra gli elettori e sfociavano in discorsi razziali, contro l'immigrazione e su slogan il cui *leitmotiv* era "riprendere il Paese". Non ha colto quindi di sorpresa il fatto che «ciò abbia portato a una stagione di campagne di intensa retorica anti-musulmana e di proposte politiche draconiane che hanno identificato la religione dell'islam come il principale colpevole del terrorismo in tutto il mondo»[126].

Nel 2015 Ben Carson, candidato repubblicano alla presidenza, ha addirittura sostenuto durante un'intervista che un presidente degli Stati Uniti non dovrebbe essere musulmano.

[123] Lean, op. cit., p. 101.
[124] Cfr. Lean, op. cit., pp. 113-114.
[125] Cfr. Lean, op. cit., p. 115-116.
[126] Massoumi (a cura di), op cit., p. 129.

Secondo lui infatti, la causa di tale impedimento sarebbe l'aderenza alla shariʿah e alla possibile aderenza alla *taqīyah*. Quest'ultima è un principio islamico che permette ai musulmani di negare la loro fede nel caso in cui siano in pericolo di vita a causa della fede stessa. Ciò significava per Carson la possibilità dei musulmani di mentire e di non poter fidarsi di loro.

Il *Consiglio sulle relazioni islamico-americane* era considerato dal repubblicano come un'organizzazione di matrice terroristica collegata alla Fratellanza Musulmana. Sempre secondo Carson, la Fratellanza progettava un "ğihād di civilizzazione" negli Stati Uniti. Non si sa con certezza se le idee di Carson siano state influenzate dalla figura fortemente anti islamica e membro dell'"industria dell'islamofobia" Frank Gaffney, ciò che è certo è che quest'ultimo non si è tirato indietro nel difendere Carson in diverse dichiarazioni. Gaffney ha inoltre rimarcato che la shariʿah sarebbe in posizione nettamente antitetica con la Costituzione degli Stati Uniti[127].

Il "fantasma" di Gaffney ha condizionato la campagna presidenziale americana del 2016 nel momento in cui il candidato Donald Trump ha annunciato il "Muslim-ban", un'interdizione cioè di immigrazione proveniente da alcuni paesi a maggioranza musulmana negli Stati Uniti per un periodo di tempo non definito. Durante un'intervista Trump «[…] citò uno studio condotto dal CSP[128] che affermava che il 51% dei musulmani americani volevano essere governati dalla legge islamica, e che il 25% di essi sosteneva che la violenza contro gli americani "è giustificabile come parte del ğihād locale". Il sondaggio, rivelato in seguito, era pieno di problemi metodologici e fu rapidamente sfatato. Ma oltre a questo, […] è stato mostrata una relazione che ha ulteriormente sottolineato la prossimità di Gaffney alla campagna di Trump, e adesso all'amministrazione di Trump. Mentre il CSP era all'avanguardia nella promozione dei risultati del sondaggio, era un'organizzazione chiamata *The Polling Company* a condurre il sondaggio come consulente retribuito per il gruppo di Gaffney»[129].

La sondaggista Kellyanne Conway ha dichiarato al programma radiofonico di Gaffney che una buona percentuale di musulmani americani è violenta. Kellyanne è conosciuta per il suo legame con la FAIR (*Federation for American Immigration Reform*) e

[127] Cfr. Massoumi (a cura di), op cit., 2017, p. 130.

[128] *Center for Security Policy* cioè un gruppo di esperti anti musulmano, di estrema destra con sede a Washington il cui fondatore e presidente è Frank Gaffney.

[129] Massoumi (a cura di), op cit., 2017, p. 131.

cioè un'organizzazione anti-immigrazione, che ha fornito consigli a Trump rafforzandone la posizione ostile in materia di immigrazione[130].

2.3.1. Il "gentile" contributo dei media

Nelle prime pagine della prefazione al libro *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del mondo* Said afferma che «[…] il termine «islam», così come viene usato, sembra possedere un significato semplice, ma in realtà è un miscuglio di fantasia e ideologia, e semplificazione di una religione chiamata islam. In nessun senso c'è una relazione diretta tra l'«islam» come viene comunemente inteso in Occidente e l'enorme varietà di vite che si dispiega all'interno del mondo dell'slam, con i suoi più di 800.000 adepti, i suoi milioni di chilometri quadrati di territorio in Africa e Asia, i tanti stati, le numerose storie e culture»[131].

Lo scrittore sostiene che l'immagine che viene data dell'islam in Occidente è tutt'altro che obiettiva, è ricca di generalizzazioni sconsiderate e molto stereotipate. Spesso e volentieri i media hanno contribuito a occultamenti e a diffondere informazioni distorte. È il caso della resistenza iraniana agli attacchi iracheni della guerra Iraq-Iran (1980-1988) che il *New York Times* ha descritto come «predilezione sciita per il martirio»[132].

La visione occidentale dell'islam è quella di una religione monolitica, da cui derivano caricature di musulmani rappresentati, nella maggior parte dei casi, come masse di fornitori di petrolio e terroristi. Non sono neanche concepibili differenziazioni tra fervore religioso e lotte per una giusta causa, debolezza umana e conflitto politico; vengono esaltati solo gli aspetti che rimandano a un'entità priva di ragione, malvagia.

I media davano più peso alla cosiddetta "rivoluzione islamica", per esempio, nella misura in cui numerose persone venivano giustiziate dai comitati della rivoluzione iraniana (*Komitehs*), o riguardo ai provvedimenti insoliti adottati dall''āyatollāh per portare ordine in nome dell'islam. Si parlava poco invece dell'attentato in Oklahoma, o del massacro di Jonestown o della devastazione dell'Indocina.

Said si chiede cosa renda l'islam e il mondo islamico diverso dall'Occidente; la risposta, che fornisce qualche riga più giù, sta nelle etichette e cioè «se è vero che

[130] Ibidem.

[131] Ibidem.

[132] Edward W. Said, *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del mondo*, trad. it. Marco Gatto, Massa, Transeuropa, 2017, p. XI.

l'"islam" è un'etichetta imprecisa e carica di ideologie, è anche vero che l'"Occidente" e la "cristianità" sono espressioni altrettanto problematiche. Non vi è ancora nessun modo per evitare semplicemente queste etichette, dal momento che i musulmani parlano di islam così come i cristiani di cristianità, gli occidentali di occidente e gli ebrei di ebraismo, e inoltre tutti si esprimono sugli altri con parole che paiono convincenti ed esatte»[133].

Le etichette per Said hanno sia un valore identificante, danno cioè una caratterizzazione a quella determinata cosa distinguendola dalle altre, e permettono anche associazioni a qualcosa che non si conosce in maniera diretta, obiettiva. Anche il più fervido sostenitore di una di queste etichette in realtà non ne padroneggia mai tutti gli aspetti; però, ciò non impedisce alle persone di usarle credendo di sapere con esattezza quello di cui stanno parlando[134].

Oltretutto l'islam viene spesso collocato, soprattutto dai media occidentali, al di fuori del tempo e dello spazio, viene trattato come un oggetto senza storia. Nel caso in cui venga considerato un certo livello di passato storico è valutato come trascurabile o come una continua ripetizione, visto che dispotismo, fanatismo e violenza vengono adoperati più volte[135]. Said sostiene quindi che «per i musulmani così come per i non musulmani, l'islam è una realtà sia oggettiva sia soggettiva, perché è creata dalle persone, con la loro fede, nelle società, frutto di storie e tradizioni, inoltre nel caso dei non musulmani, vi è comunque il bisogno di attribuire determinati significati, personificare, assegnare identità a quel che vedono porsi di fronte a loro collettivamente e individualmente»[136].
L'esistenza di gruppi opposti come Occidente-Islam evidenzia, secondo Said, il fatto che esistano delle comunità interpretative che a volte si mettono in guerra l'una contro l'altra, si creano e si rivelano le une con le altre poiché la loro esistenza è basata sullo scambio interpretativo. Le comunità interpretative sono la diretta conseguenza del fatto che gli esseri umani vivono in un mondo che è pieno di concetti che «[…]sono il risultato di accordi e convenzioni, di processi storici e, soprattutto, sono il frutto della volontà umana che si è sforzata di dare a quelle idee un'identità riconoscibile»[137].

[133] Said, op. cit., pp. 7-8.
[134] Ibidem.
[135] Cfr. Said, op. cit., p. 43.
[136] Said, op. cit., p. 46.
[137] Said, op. cit., p. 47.

Con ciò Said non intende dire che la realtà non esiste poiché gli uomini la riconoscono quando ad esempio vedono case, alberi, ecc.; il problema è che gli uomini tendono a dimenticarsi quanto dipendono dal proprio senso della realtà formato dall'insieme delle interpretazioni personali e da quelle ricevute dagli altri[138].

Dai media non è possibile accedere direttamente alla verità delle cose poiché essi dovendo seguire determinate regole devono ridurre la realtà altrimenti ingestibile attraverso storie e notizie. La rappresentazione dell'islam tende quindi a diventare monocromatica, riduttiva. Alla base dei media ci sono delle aziende che seguono determinati obiettivi per ottenere dei profitti, perciò sono interessate a proporre determinate immagini della realtà piuttosto che altre. Esse «agiscono entro un contesto politico, sostenuto e rafforzato da un'ideologia inconscia che i media stessi disseminano senza alcuna restrizione o opposizione»[139].

L'obiettività e un proposito irraggiungibile per i media, anche se alcuni di essi se la pongono come obiettivo. Said ritiene molto preoccupante il fatto che il mondo islamico oltre a essere la fonte dei media esso stesso ne è diventato il consumatore. Nel senso che i paesi islamici sono ad esempio pieni di programmazione televisiva proveniente dagli Stati Uniti e quindi recepiscono informazioni su sé stessi provenienti dall'Occidente[140].

Nel corso della storia molti stati islamici si sono collocati in una posizione di reazione nei confronti delle minacce occidentali. La reazione ha implicato il rafforzamento della religione o della tradizione o del nazionalismo. Per esempio, in Arabia Saudita l'islam è l'unica ideologia che riesce ad unire la popolazione al suo interno; la religione è associata alla sicurezza nazionale e «il fatto che queste politiche soddisfino gli stereotipi occidentali sull'Islam comporta un'ulteriore pressione su di esse, sia esterna che interna»[141].

La connotazione islamica forte all'interno di alcuni stati è percepita dall'Occidente come qualcosa da osteggiare ma, talvolta, anche da incoraggiare. Secondo Said esempi positivi per l'Occidente sono i sauditi, i musulmani "moderati" come Sadat e i reali di Giordania. Bisognava inveire invece contro i militanti islamici di Khomeini e la "terza via" di Gheddafi, connotati negativamente dall'Occidente[142].

---

[138] Ibidem.
[139] Said, op. cit., p. 50.
[140] Cfr. Said, op. cit., pp. 59.
[141] Said, op. cit., p. 66.
[142] Cfr. Said, op. cit., p. 67.

2.4. Attaccare quale islam? Questione di ortodossia

La categoria essenzializzata che risponde al nome di "islam", che è da sempre stata percepita come una minaccia dagli occidentali, come identifica se stessa? Il ricercatore all'università di Harvard Ahmed Shahab in *What is Islam? The Importance of Being Islamic* sostiene innanzitutto che i molteplici studi che hanno cercato di concettualizzare l'islam hanno utilizzato degli approcci che, dal suo punto di vista, si sono rivelati fallaci. Propone quindi un tipo di approccio esplorativo in cui si va a ricercare il nuovo, l'instabile, l'incerto. Ciò secondo il ricercatore si trova già nella filosofia islamica e nel sufismo oltre che nella musica, nell'arte e nella poesia. In questo senso «i filosofi musulmani si arrogano il più alto grado di autorità epistemologica produttiva della verità più corretta: si considerano musulmani per eccellenza e considerano la loro concezione dell'islam come l'islam»[143]. Tuttavia, sulla base della loro autorità, non cercano di prescrivere una verità corretta poiché considerano la loro autorità come superiore alla prescrizione, il loro scopo concettuale è anzi quello di trovare la liberazione dell'individuo da quest'ultima. Ad esempio il filosofo islamico al-Ghazzali nella parte finale di *La Bilancia dell'Azione* trattando del significato del *maḏāhab*[144] della persona perfetta, asserisce che ciò che una persona di questo tipo crede lo ha ottenuto grazie alle sue stesse indagini, quindi da un approccio esplorativo[145].

Tra gli approcci adoperati vi è quello guidato dall'ortodossia ovvero influenzato dalla stretta adesione ai principi islamici. Citando l'antropologo Talal Asad, Shahab afferma che «[…] per lui, l'ortodossia è una pretesa di verità che i musulmani in un determinato momento e luogo istituiscono, regolano e richiedono attraverso un processo di esercizio del potere come autorevolmente corretto - e quindi non accogliente o accomodante di affermazioni contraddittorie, che sono debitamente condannate, escluse, indebolite e sostituite»[146]. Rispetto ad altri antropologi che avevano già sostenuto la tesi secondo cui "l'islam è qualunque cosa i musulmani dicano che sia" Asad aggiunge che "l'islam è qualunque cosa i musulmani dicano che sia autorevole"[147].

---

[143] Ahmed Shahab, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 283.
[144] Modo di andare, il credo.
[145] Ibidem.
[146]Shahab, op. cit., p. 273.
[147] Ibidem.

Shahab obietta invece che sostenere che la produzione di ortodossia sia lo scopo definitivo dell'islam sia fuorviante; questo tipo di ragionamento, infatti, conduce a una concettualizzazione dell'islam in forma binaria di ortodossia-eterodossia. In questo senso, un ragionamento considerato non esclusivista e non autorevole diventa meno "islamico" rispetto a un ragionamento più esclusivista, prescrittivo e autorevole[148].

L'effetto di un approccio orientato verso l'ortodossia emerge anche dagli studi dell'antropologo Reinhold Loeffler; quest'ultimo chiarisce che, per quanto esistano varie forme islamiche come quella modernista, fondamentalista, indonesiana, africana, ecc., ogni credente sosterrà che la sua forma di islam sia l'unica attendibile. Ciò racchiude secondo Shahab «[…] la natura mutevole dei simboli nella costituzione dell'islam, la conseguente invalidità di costituire l'islam ricorrendo a un'essenza o un ideale, l'idea che l'islam sia ciò che i musulmani dicono che sia, e l'idea che l'osservatore esterno possa vedere l'islam come una pluralità, ma l'insider musulmano non può poiché, in definitiva, per ogni musulmano solo ciò che quel particolare musulmano dice che sia l'islam è l'islam»[149].

2.4.1. Sunna e Shiʿa in Arabia Saudita e Iran… "Parenti serpenti?"

Shahab si è occupato di mettere in guardia contro la tendenza a enfatizzare la traiettoria dell'ortodossia nella concettualizzazione dell'islam, più che negarne la presenza all'interno della storia islamica. Questo tipo di approccio è riscontrabile nelle dinamiche tra sunniti e sciiti e quindi di come la religione abbia modellato, ad esempio, le relazioni tra Iran e Arabia Saudita.

Si può considerare l'Iran come il centro dello sciismo che nel corso degli anni ha cercato di esportare la propria "rivoluzione islamica" in Medio Oriente. L'Arabia Saudita è invece quello stato che ha al suo interno i luoghi sacri dell'islam, le città di Mecca e Medina, e per questo motivo è ritenuto uno stato potente e dominante per il mondo islamico. L'islam di per sé non è una variabile determinante nella relazione tra i due stati; a volte però ha influito nel corso degli eventi in funzione degli obiettivi politici. A tal riguardo «l'Arabia Saudita vede la politica rivoluzionaria dell'Iran come orientata decisamente verso la promozione dell'islam sciita in un mondo musulmano prevalentemente

[148] Cfr. Shahab, op. cit., p. 274.
[149] Shahab, op. cit., p. 276.

sunnita, ponendo una sfida esistenziale al regno, che rimane preoccupato riguardo all'attivismo sciita»[150].

La disputa risale al 661 quando alla morte di Ali, nipote del Profeta, la comunità islamica si divide tra i seguaci degli Omayyadi[151] che diventano i sunniti e i seguaci dei discendenti del Profeta, ovvero gli sciiti[152]. Nell'istituzione del califfato Omayyade i sunniti vedevano la possibilità di creare una nazione islamica coesa. In quanto a ciò, il califfato svelò ben presto i suoi limiti poiché i territori assoggettati al suo dominio cominciarono a dare diverse interpretazioni al codice legale islamico, oltre al fatto che la successione califfale avveniva in seno alla dinastia[153]. Ne conseguì un rifiuto da parte dei musulmani a riconoscere i califfi che succedettero al quarto; sotto gli Omayyadi gli sciiti furono perseguitati e quindi si rifiutarono di riconoscere il califfato.

Nel quarto secolo fiorì il pensiero legale sciita che vide però la nascita della giurisprudenza sciita nel 700 grazie alla scuola giuridica Jafarita. Quest'ultima stabilì che in assenza di un imamato[154], i giurisperiti (*muğtahid*) potevano interpretare la legge divina. I sunniti rigettavano quest'idea poiché consideravano i cinque pilastri dell'islam sufficenti a unire i musulmani e che le porte dell' *'iğtihād*[155] rimanevano chiuse. Le differenze tra sunnismo e sciismo sono tuttavia più marcate a livello teologico più che legale; per i sunniti «discipline distinte si sono evolute intorno ai detti del Profeta – gli *ḥādīṯ* – e lo studio del Corano. Nello sciismo duodecimano, mentre la questione della leadership spirituale in assenza degli imam fu messa in discussione per secoli, il Corano e gli ḥādīṯ venivano utilizzati come guide. Solo i detti furono però trasmessi dal Profeta alla sua linea di dodici imam, approvati dagli imam o dalla comunità che li circonda, erano accettati. Alla regola del consenso con cui i sunniti arrivavano a decidere la validità degli ḥādīṯ era data un'importanza secondaria»[156].

---

[150] Banafsheh Keynoush, *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes?*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p.21.

[151] Discendenti dalla tribù Quraish ovvero quella del Profeta.

[152] Il nome deriva dall'arabo *shi'at Ali* cioè *sostenitori di Ali*.

[153] La successione era a carattere elettivo; tuttavia il califfato rimase in seno alla stessa famiglia per circa un secolo dal momento che era il califfo precedente a designare il califfo successivo.

[154] L'imam è «colui che guida la preghiera. Per gli sciiti, indica il supremo capo politico e spirituale della comunità, nonché il successore di Muhammad». (M. Valentina Donini, Deborah Scolart, *La shari'a e il mondo contemporaneo: sistemi giuridici dei paesi islamici*, Roma, Carocci, 2015, p. 319)

[155] Interpretazione, sforzo ermeneutico. (Ibidem)

[156] Keynoush, op. cit., p.26.

Nel diciottesimo secolo il fondatore del movimento religioso wahhabita, il teologo Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab, arrivò a denunciare le pratiche ritualistiche sciite come atti di eresia; addirittura, alcuni seguaci della fede wahhabita volevano dimostrare le origini ebree dello sciismo dal momento che avevano notato armonia tra ebrei e sciiti durante il periodo dei Fatimidi (909-1171). L’idea che lo sciismo fosse nato nella penisola araba fu rifiutata anche da altri intellettuali che erano convinti fosse un’invenzione dei persiani e che non aveva alcuna base religiosa. Dal canto suo, l’establishment clericale persiano mal sopportava il wahhabismo colpevole di essere un sistema incitato dagli inglesi, creato per ostacolare la diffusione dello sciismo del diciottesimo secolo in Iraq[157].

La divisione della comunità islamica con il desiderio di alcuni fedeli di seguire Ali dando origine allo sciismo, e quindi il conseguente rifiuto del califfo Omayyade, fu la spinta per la nascita dell’islam politico. Il rifiuto del califfato, oltre a essere un leitmotiv dello sciismo, era un’opinione che si era diffusa anche tra alcuni gruppi sunniti. A cavallo tra l’ottavo e il nono secolo, il fondatore della scuola giuridica hanbalita Ahmad bin Muhammad bin Hanbal Abu Abdullah al-Shaybani si oppose al razionalismo del califfato Abbaside considerato un gradino sopra rispetto alla rivelazione del Corano. Ibn Hanbal fu perseguitato dal califfo abbaside e si pensa che quest’ultimo fu addirittura l’omicida dell’ottavo imam sciita Ali Reza.

Con l’invasione mongola delle terre arabe colui che è considerato il padre dell’islam politico, Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyyah (1263-1328), auspicava il *ǧihād* contro i Mongoli che stavano invadendo le terre arabe, anche se questi si erano convertiti all’islam. Egli sosteneva che colui che non ottemperava alle dottrine religiose andava eliminato o spodestato anche se musulmano. I Mongoli furono sconfitti nel 1501 dalla dinastia sunnita safavide; questi contribuirono a creare uno stato-nazione persiano promuovendo un islam politico; al fine di ostacolare le continue incursioni dell’impero ottomano, i Safavidi permisero all’establishment clericale persiano di influenzare l’Iraq.

La promozione dell’islam politico nella penisola araba portò alla fondazione del primo regno saudita nel 1744 con Diriyah come capitale, nel momento in cui al-Wahhab unì le forze con Muhammad ibn Saud. Il potere religioso del regno fu affidato ai discendenti di al-Wahhab con l’establishment clericale degli *‘ulāmā’* come consiglieri. Nel 1765 iniziarono le discordie tra sunniti e sciiti, «[…] per punire il sovrano dell’Hijaz che

[157] Cfr. Keynoush, op. cit., p.27.

aveva impedito le forze wahhabite dall'esecuzione dell'*ḥāǧǧ*[158] […] i militanti wahhabiti hanno impedito ai pellegrini iracheni e persiani di visitare Mecca»[159].

Frequenti furono le incursioni dei wahhabiti in Iraq dal 1790 in poi; queste comprendevano il saccheggio di Karbala, l'attacco al santuario dell'imam Hussein[160], un attacco alla Mecca con la profanazione dei luoghi storici e delle tombe, la profanazione delle tombe dei primi quattro imam a Medina. Le incursioni wahhabite in Iraq si conclusero nel 1818 quando il governante dell'Egitto Muhammad Ali pose fine al primo regno saudita sconfiggendo l'esercito wahhabita e saccheggiando Diriyah. Nel 1824 lo stato saudita rinvigorì dando inizio al secondo regno saudita che durò fino al 1865 durante il quale lo Sheikh Faisal ibn Turki cercò di rafforzare e unificare lo stato saudita tramite la trasformazione dello "wahhabismo rivoluzionario" in "wahhabismo in un solo paese"[161].

Agli inizi del ventesimo secolo, dopo le rivoluzioni costituzionali persiane, ai chierici sciiti fu affidato il compito di predisporre una visione che avesse come obiettivo la costruzione di una nazione islamica unificata. Venne fuori una concezione che faceva leva sull'unanime desiderio del Medio Oriente di sbarazzarsi delle potenze straniere che si contendevano la regione. Nel 1920 questo bisogno di unificazione si fece più forte a causa della ribellione da parte degli sciiti iracheni contro l'accordo anglo-persiano che dava il monopolio dei giacimenti petroliferi iraniani agli inglesi.

Dopo un periodo di relativa stabilità e mancanza di discordie tra sunniti e sciiti, il collasso dell'impero Ottomano nel 1924 interruppe questa fase. I chierici sciiti si trovarono allora a fronteggiare due sfide «[…] l'ascesa di uno stato moderno in Iraq, e l'espansione del regno saudita. In Iraq, la formazione di uno stato arabo con ideali secolari portò all'ascesa del nazionalismo iracheno. Mentre, l'establishment clericale iracheno sciita cambiò radicalmente la sua posizione verso i britannici e diventò più accomodante al fine di evitare di essere intralciato politicamente dai sunniti. Lo scisma Sunna-Shiʿa in Iraq diventò presto una questione di politica, e i pregiudizi sunniti verso gli sciiti furono usati per costruire autorità per lo stato centrale. I successivi ritardi della Persia nel riconoscere

[158] Pellegrinaggio alla Mecca.
[159] Keynoush, op. cit., p.30.
[160] Per dimostrare il disprezzo verso il culto dei santuari considerato idolatria dai wahhabiti.
[161] Cfr. Keynoush, op. cit., p.31.

l'Iraq, o la sua continua affermazione di influenza sulle città dei santuari iracheni, si dimostrarono inefficaci - benché alcuni chierici persiani occasionalmente vietassero il pellegrinaggio in Iraq, che influenzò le entrate delle città dei santuari negli anni '20»[162].

Dalla Prima e fino alla Seconda Guerra Mondiale la Gran Bretagna, con la sua presenza nei territori del Golfo Persico, aveva assicurato una certa stabilità anche lungo i confini di Iran e Arabia Saudita. Tuttavia, nel momento in cui il potere della Gran Bretagna comincia a vacillare, durante la Seconda Guerra Mondiale, l'Iran e l'Arabia Saudita si ritrovano ad affrontare difficoltà economiche abbastanza dure, superate poi grazie ad aiuti finanziari forniti dagli Stati Uniti.

Durante la guerra fredda, tramite l'acquisto sia in Arabia Saudita che in Iran di armi provenienti dagli Stati Uniti, i due paesi contribuiscono al contenimento statunitense dell'Unione Sovietica. L'Arabia Saudita era tuttavia convinta che agli occhi degli Stati Uniti il ruolo dell'Iran fosse più importante dato il costante "bisogno di attenzioni" dello scià Mohammad Reza Pahlavi. Lo scià in realtà, anche se non apertamente, non condivideva il fatto che l'America intervenisse negli affari iraniani e quest'ultima, venuta a conoscenza di ciò, confidava nella politica estera saudita riguardo al controllo delle ambizioni dello scià. L'Arabia Saudita riacquistò un ruolo preferenziale nell'alleanza con gli Stati Uniti nel momento in cui l'Iran fu più esposta all'influenza dell'Unione Sovietica[163].

Nel periodo di presidenza americana di Gerald Ford (1974-77), l'Iran si trovò ad affrontare tassi di inflazione oltre il 30-40%, opposizioni interne e frequenti scioperi; il tutto fu causato dal bisogno dello scià di aumentare i prezzi del petrolio e quindi dal conseguente deterioramento del rapporto con gli Stati Uniti. Nel corso del 1977, presidenza di Jimmy Carter in America, l'Arabia Saudita contribuì col suo mercato del petrolio a mantenere una certa stabilità dei prezzi e rifornì gli Stati Uniti in modo tale da assisterli durante la recessione globale.

Nel 1979, con la rivoluzione islamica iraniana che portò al rovesciamento dello scià Pahlavi, i rapporti tra Iran e Arabia Saudita si deteriorarono ulteriormente. Il volto della rivoluzione, l''āyatollāh Ruhollah Mostafavi Mousavi Khomeini, sosteneva il rovesciamento dei leader arabi filoamericani e la liberazione dalle influenze occidentali nella regione. Lo stesso Saddam Hussein quando nel settembre 1980 invase l'Iran affermò che la sua invasione era il frutto di un complotto tra Arabia Saudita e Stati Uniti. Due anni

[162] Keynoush, op. cit., p.34.
[163] Cfr. Keynoush, op. cit., pp. 9-10.

dopo, quando l'Iran avanzò in Iraq l''āyatollāh Khomeini rifiutò il cessate il fuoco fino al 1988, poiché era venuto a conoscenza di aiuti finanziari sostanziali dagli Stati Uniti, dall'Arabia Saudita e da altri paesi del Golfo. Per l'Iran "giustizia fu fatta" nel momento in cui, tradendo la fiducia di Stati Uniti e Arabia Saudita, Saddam Hussein invase il Kuweit nel 1990; a quel punto i sauditi finanziarono una coalizione guidata dall'America per mettere in salvo il Kweit[164].

La pace ottenuta con la fine della guerra del Golfo fu in qualche modo disturbata quando gli Stati Uniti decisero di mantenere una politica di non coinvolgimento con Iraq e Iran, ma mantennero delle truppe in Arabia Saudita snervando l'Iran. L'importanza e il potere dell'Arabia Saudita crebbe, ma scoppiarono opposizioni interne al regno riguardo l'ospitare truppe statunitensi nel paese.

Nel 1995 all'assemblea dell'*Organizzazione della Conferenza Islamica* tenutasi in Pakistan si discusse della stabilità irachena conseguente alla nuova politica di Washington della "strategia militare in avanti" nel Golfo in seguito agli avvenimenti dell'undici settembre. La strategia prevedeva la protezione «[…] degli interessi degli Stati Uniti attraverso attacchi militari preventivi, ma non considerarono i timori degli stati locali che la regione assorbire un'altra guerra. Questi timori furono esacerbati dal fatto che Saddam non poteva essere direttamentte collegato agli attacchi terroristici, e nonostante le affermazioni di Washington, non poneva nessuna minaccia immediata agli interessi americani. […] Gli ufficiali sauditi avvertirono gli Stati Uniti che un'invasione dell'Iraq avrebbe portato a maggiori ingerenze regionali dell'Iran, che gli Stati Uniti ignorarono»[165].

L'invasione statunitense dell'Iraq, secondo il consenso generale del Golfo, aveva lo scopo di trasformare lo stato in un nuovo fornitore di petrolio allo scopo di allentare la connessione degli Stati Uniti con l'Arabia Saudita e contenere l'Iran. Ciò portò sia da parte dell'Arabia Saudita che dell'Iran ad un uso della dicotomia Sunna-Shiʿa per accrescere la loro influenza in Iraq[166].

Secondo Banafsheh Keynoush, autrice del citato *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes*?, fino agli inizi del ventesimo secolo, ovvero durante la fase formativa di relazioni tra Iran e Arabia Saudita, la religione ha avuto più peso nella formazione identitaria che però negli anni a seguire ha avuto un po' meno rilievo nel modellare le politiche estere emergenti dei rispettivi paesi. È pur vero che nel momento in cui prevalgono squilibri di

[164] Cfr. Keynoush, op. cit., p.10.
[165] Keynoush, op. cit., pp. 11-12.
[166] Cfr. Keynoush, op. cit., p.12.

potere a livello regionale l'uso della religione come ideologia applicata alla politica è allettante. In questo caso la religione diventa uno strumento importante per favorire il potere decisionale dello stato di fronte all'insicurezza[167]. Sempre secondo Keynoush, sia l'Iran che l'Arabia Saudita spesso e volentieri si fanno trasportare in maniera passiva dall'ideologia più che possedere la capacità di guidarla; sono incapaci cioè di anteporre un razionale processo decisionale all'ideologia. D'altra parte però, se «da un lato, né lo stato è in grado di trasformare l'establishment religioso in un attore capace di fare scelte razionali in ogni momento. Dall'altro lato, gli establishment religiosi spesso, se non sempre, seguono le politiche statali, perché lo stato possiede abbastanza ricchezza e potere per controllare e guidare le forze religiose. Pertanto, in entrambi i paesi, l'ideologia può simultaneamente impedire e far avanzare gli obiettivi statali»[168].

Quando l'Iran e l'Arabia Saudita si trovano di fronte a un'insicurezza che cresce, i confini tra *establishment* religioso e stato vacillano. I ruoli in politica estera vengono confusi e l'establishment religioso passa a una posizione di direzione della politica estera. La possibilità per l'establishment religioso di dare forma alla politica estera riduce le tensioni interne con le fazioni islamiche radicali.

Non sempre la religione, però, è stata fonte di conflitto all'interno della regione poiché l'Arabia Saudita e l'Iran hanno avuto periodi di convivenza relativamente tranquilla; ne è esempio il periodo successivo alla fine della Guerra del Golfo quando condivisero le stesse preoccupazioni sulle politiche anti-irachene statunitensi del 1990 e poi anche quelle conseguenti all'undici settembre 2001. Keynoush non nega però che ci siano da sempre state pretese di leadership sia dall'Arabia Saudita che dall'Iran sul mondo islamico; a ciò si aggiunge il fatto che la rivalità tra Sunna e Shiʿa è stata accentuata dall'inconciliabilità delle differenze tra arabi e persiani il cui indottrinamento è andato avanti per secoli[169].

[167] Cfr. Keynoush, op. cit., p.15.
[168] Keynoush, op. cit., p.16.
[169] Cfr. Keynoush, op. cit., pp. 16-17.

3. Capitolo III

3. I “gemelli” islamofobia-islamofilia: il gemello islamofilo

3.1. La ricerca dell’“identità islamica” si fa Occidentalismo

Nel corso della storia la precarietà identitaria che caratterizza anche i musulmani ha trovato in diversi casi appiglio nell’*Occidentalismo* ovvero quell’ideologia che guarda all’occidente in funzione autoaffermativa dell’“identità orientale”. L’Occidentalismo tende disumanizzare il gruppo a cui si oppone e cioè l’Occidente. Riduce un’intera società a una massa senz’anima, insensibile, guidata solo dal denaro, senza fede. La critica più ricorrente è quella che viene rivolta alla città occidentale con il suo cosmopolitismo avido, frivolo, arrogante e decadente[170].

La connotazione negativa della città è un concetto che ha radici prettamente europee; già il filosofo Friederich Engels considerava Londra un luogo contro cui la natura umana si ribella e riteneva Manchester ripugnante. Engels provava disprezzo nel fatto che nella città masse di tutti i ranghi sociali si fondevano insieme, promiscuamente e indifferentemente[171].

All’Occidente e all’America in particolare vengono affibbiati i difetti delle città che minano le comunità considerate più autentiche e spirituali. Gli intellettuali orientali detestavano ad esempio l’America perché sapevano che il loro ruolo sarebbe stato marginale all’interno di una società americanizzata. L’Occidentalismo quindi è il riflesso di questo, cioè le paure e i pregiudizi di intellettuali che si sentono esclusi in un mondo dominato dal commercio di massa[172].

Altro elemento temuto dagli intellettuali era il fatto che grazie ai giornali e alle radio le informazioni cominciano ad essere accessibili a un pubblico più ampio e non più elitario; pubblico che era ritenuto essere irresponsabile, non istruito e in balia delle emozioni. Sayyid Qutb per esempio, uno degli islamisti più influenti del secolo scorso, ha descritto New York come una città molto rumorosa e caotica dove anche i piccioni sembravano infelici. Fu scioccato dal comportamento ritenuto da lui troppo sensuale e immodesto delle donne

[170] Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, Penguin, 2004, pp. 10-11.
[171] Cfr. Buruma, op. cit., p. 25.
[172] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 29-30.

americane. La visione di quella città rafforzò i suoi ideali di creazione di una comunità islamica pura, spirituale[173].

Idee europee sulla politica, sul capitalismo e sulla democrazia, assieme a economia, letteratura, scienza e religione furono trasmesse in Oriente, seppur con distorsioni, durante il colonialismo. Quelle poche nazioni che hanno evitato il dominio occidentale, ne hanno comunque preso in prestito le idee per tenere a bada l'Occidente. Spesso però hanno fatto propri ideali di universalismo assieme alle loro controparti di purezza religiosa e nazionalismo etnico, la Cina ne è sicuramente un esempio[174].

Dopo la fase coloniale, il dilemma che si posero i modernizzatori radicali orientali fu capire se era possibile modernizzare senza diventare un'immagine dell'Occidente e senza considerare il cristianesimo o altre forme di "inquinamento spirituale". Questo bisogno di differenziazione era molto più evidente nei paesi musulmani i quali percepivano i successi degli imperi cristiani come un'umiliazione.
Venne preso in considerazione il marxismo poiché aveva basi "scientifiche" e non culturali e religiose; permetteva inoltre di potersi modernizzare e industrializzare evitando di riprodurre il capitalismo. Il marxismo venne adottato in Iraq, Egitto, Etiopia, Corea del Nord, Cina, Vietnam, Cuba e altri luoghi. Risultò però fallimentare, da ciò la nascita di forme molto violente di Occidentalismo, di disprezzo distruttivo per l'Occidente[175].

Un esempio di Occidentalismo distruttivo è sicuramente il movimento dei talebani in Afghanistan, essi presero Kabul nel settembre 1996. Dopo la caduta della città i talebani torturarono e uccisero l'ex presidente Najibullah, appesero il corpo a un lampione e gli riempirono le tasche di soldi e le mani di sigarette in segno di corruzione e dissolutezza. Sotto il dominio dei talebani, a Kabul vennero vietate acconciature in stile britannico e americano, le donne furono bandite dal lavoro e gli vennero vietati abiti attillati e alla moda, fu bandita la televisione, la musica e il calcio. La consumazione di alcolici veniva punita con la fustigazione e l'adulterio con la lapidazione. L'obiettivo dei talebani era trasformare Kabul in una città di Dio, guidata dalla *shariʿah* (legge religiosa) e una *Šūrā* (organo di consiglio) di sei uomini, che però non erano di Kabul, a governare[176].

---

[173] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 31-32.
[174] «Fu sotto Mao Zedong che la guerra tra Città e Campagna si fece sanguinosa. Il dominio imperiale cinese era giustificato da un ordine cosmico. La Cina era al centro del mondo e il trono del drago occupava il centro spirituale e politico dell'impero cinese». (Buruma, op. cit., p. 38)
[175] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 39-40.
[176] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 44-45.

Nel diciannovesimo secolo, quando all'interno del mondo islamico si iniziarono ad adottare idee di governo costituzionale e diritto secolare europee, i radicali musulmani cominciano a pensare di muovere una guerra santa contro l'occidentalizzazione e i leader musulmani influenzati dalle idee occidentali. Da qui il movimento egiziano radicale dei Fratelli Musulmani. Fondato nel 1928, possiede degli scopi precisi e cioè che Dio è il loro unico obiettivo, il Corano è la loro costituzione, il Profeta è il loro leader, la lotta è la loro strada e la morte per amore di Dio è la più alta delle loro aspirazioni[177].

Nel 1982 viene ripresa la tattica militare giapponese dei kamikaze dagli Hezbollah in Libano; 241 militari americani vengono uccisi con questa tattica nel 1983. L'Occidente inoltre è percepito come una minaccia «non perché offre un sistema di valori alternativo, e tanto meno una strada diversa per l'utopia. È una minaccia perché le sue promesse di conforto materiale, libertà individuale e dignità di vite ineccepibili sgonfiano tutte le pretese utopiche. La natura antieroica e antiutopica del liberalismo occidentale è il più grande nemico dei radicali religiosi, dei re sacerdoti e dei cercatori collettivi di purezza e di eroica salvezza»[178].

Considerato il ruolo marginale degli intellettuali dove domina il libero mercato, essi diventano facilmente influenzabili dai "nemici dell'Occidente", difatti «La repubblica di Weimar non cadde solo a causa della brutalità nazista, della stupidità reazionaria, dell'ambizione militare o degli argomenti formulati da artisti del calibro di Moeller van den Bruck. È caduta anche perché troppo pochi erano preparati a difenderla»[179].

Nel corso della storia sono state dichiarate molte guerre contro l'Occidente in nome di una nazione o di una razza o per credi religiosi o politici. Nel primo caso gli attori credono di essere prescelti ed escludono coloro che sono al di fuori di quella nazione o razza. Nel secondo caso viene reclamata la salvezza universale anche se poi in pratica le linee non sono definite «l'islam a volte diventa una forma di sciovinismo arabo; La propaganda shintoista di stato esaltava i giapponesi come una razza divina; il comunismo esclude le classi sociali»[180].

---

[177] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 70.
[178] Buruma, op. cit., p.72.
[179] Buruma, op. cit., p. 73.
[180] Buruma, op. cit., p. 100.

L'unica accusa che non viene quasi mai fatta all'Occidente è quella di essere un popolo di barbari o di selvaggi. Eccezion fatta per alcuni ceppi dell'islamismo le cui accuse di idolatria verso l'Occidente hanno radici europee e più precisamente marxiste[181].
La realtà politica del nostro tempo è vista dagli islamisti non solo in termini politici ma anche in termini ideologici. Detto questo, l'idolatria diventa un grosso problema nel momento in cui un'autorità chiede una lealtà politica pari a quella che si dovrebbe a Dio. Di conseguenza, gli stessi paesi musulmani con governi secolari vengono accusati di *tağhīl* o idolatria dagli islamisti radicali. Si parte di solito dal sermone religioso per poi passare velocemente all'attivismo politico degli islamisti radicali contro il governo idolatrico e ciò che sta dietro, ovvero l'Occidente[182].

Molto spesso la critica occidentalista si è appropriata di idee dell'antica religione del *manicheismo*; il fatto di considerare il materialismo occidentale come qualcosa di malvagio è riconducibile, infatti, a principi manichei[183]. Nel 1998 Osama Bin Laden ha richiesto ai musulmani di muovere una guerra santa contro le truppe americane e i loro alleati "inviate direttamente da Satana". Quest'ultimo caso rappresenta perfettamente le ideologie manichee confluite nell'Occidentalismo religioso il quale vede un dramma cosmico nella lotta politica contro l'Occidente.

La separazione dei regni del bene e del male non è accettata dalle tre religioni monoteiste; anche per l'islam ciò è considerato eresia. L'esistenza di influenze manichee nei monoteismi è giustificata dal fatto che non è facile associare l'esistenza del male ad un Dio che è considerato benevolo.
Il principio manicheo che ha maggiormente influenzato i monoteismi riguarda la connotazione negativa del corpo, considerato imperfetto, incline alla corruzione e ai desideri sessuali che conducono alla depravazione morale. Il possesso dell'anima è l'unico elemento che consente all'uomo di vivere un'esistenza più alta, più spirituale.
Secondo gli occidentalisti, in definitiva, la materia è il Dio dell'Occidente e il materialismo la sua religione. Il regno della profonda spiritualità è invece l'Oriente. La lotta tra

---

[181] Karl Marx aveva già osservato che «Il denaro è il dio geloso di Israele davanti al quale nessun altro dio può esistere. Il denaro degrada tutti gli dei del genere umano e li converte in merci». (Buruma, op. cit., p. 102

[182] Cfr. Buruma, op. cit., p. 105.

[183] «Il manicheismo, fondato in persia da Mani nel III secolo d.C., un tempo era un serio rivale del cristianesimo come religione dominante dell'Impero romano. C'erano ancora comunità manichee in Cina nei secoli XIV e XV. Il manicheismo non esiste più come religione oggi, ma i resti della sua visione del mondo sono ancora con noi. È usato come un cliché per qualsiasi dottrina che vede il mondo in bianco e nero, dividendo "noi;" i figli della luce, da "loro;" i figli malvagi dell'oscurità». (Buruma, op. cit., p. 106)

Oriente e Occidente diventa quindi una lotta manicheana tra i veneratori dello spirito divino e gli adoratori della materia terrena[184].

3.1.1. La nuova ǧāhiliyya

Ali Shari'ati, considerato uno dei più importanti intellettuali islamici in Iran, sosteneva che imperialismo, colonialismo e sionismo fossero dei mali dell'Occidente e che ci fosse un solo modo per combattere questi mali dilaganti anche in Oriente. Shari'ati proponeva la costruzione di un'identità culturale che si basasse sulla religione, preferibilmente lo sciismo. Auspicava un tipo di islam ispirato ai principi di Abu Dharr; quest'ultimo era uno dei seguaci del Profeta che biasimava i ricchi per aver seguito il dio denaro invece che il vero Dio e richiedeva giustizia per i poveri. Shari'ati era convinto che le masse potevano essere reclutate solo se mossi da un'ideologia che veneravano e cioè la religione. Considerava l'Islam radicale come l'unica alternativa in grado di distruggere gli idoli occidentali che stavano diventando oggetto di venerazione anche in Oriente, in particolare nei paesi islamici.

L'islam radicale si considerava un movimento iconoclasta che aveva l'obiettivo di distruggere gli idoli occidentali, che erano diventati oggetti di venerazione nel Terzo mondo in generale e nei paesi islamici in particolare[185].

Nel pensiero islamico gli idolatri erano i pagani dell'era preislamica che attribuivano atti riconducibili ad Allah ad altri agenti; quest'epoca viene chiamata in arabo *jahiliyya* che significa "era dell'ignoranza". Il fenomeno di occidentalizzazione viene associato a una nuova *ǧāhiliyya* mentre il materialismo occidentale è percepito ancora più negativamente dagli occidentalisti. La venerazione di un dio "strano" è una totale negazione di Allah che è assai peggiore dell'ignoranza araba che precede l'arrivo del Profeta. I vecchi pagani, anche se in maniera distorta, riconoscevano Dio mentre la nuova *ǧāhiliyya* è «molto più tossico è il principale obiettivo del moderno islam radicale, e quindi il nucleo dell'occidentalismo religioso»[186].

Il pensatore e attivista iraniano Sayyid Taleqani fu uno dei più feroci promotori della guerra contro la nuova *ǧāhiliyya*. È molto conosciuto per la sua lettura rivoluzionaria

[184] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 106-109.
[185] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 110-111.
[186] Buruma, op. cit., p. 115.

del Corano, in chiave ovviamente radicale. Ha accusato spesso gli ebrei e i cristiani per aver ceduto alla nuova idolatria identificando gli interessi economici coloniali con i propri.

Altro feroce promotore della guerra contro la nuova *ǧāhiliyya* fu l'attivista dei Fratelli Musulmani egiziani Sayyid Qutb. Egli «vide l'Occidente come un gigantesco bordello, intriso di lussuria animale, avidità ed egoismo» e pensava che «l'opportunità di morire in una guerra santa consentirebbe agli uomini di superare le ambizioni egoistiche e gli oppressori corrotti […]»[187].

Il suo messaggio attraeva le masse che si sentivano umiliate e oppresse dal colonialismo europeo e dai monarchi corrotti. Qutb vedeva nello stile di vita islamico la libertà dalla servitù degli uomini, l'unico degno di devozione era soltanto Dio[188].

Abu-l-A'la Maududi, ideologo pakistano, ha influenzato il pensiero di Qutb ed è colui che ha coniato il termine della "nuova *ǧāhiliyya*", oltre che promuovere lo stato musulmano governato dalla *shariʿah* e ridare vita al califfato[189].

Taleqani, Qutb e Maududi erano quindi «tre potenti ideologi dell'islam politico, provenienti da diverse tradizioni musulmane (sunnite e sciite) e da diversi paesi (Pakistan, Egitto, Iran), che condividevano ancora una visione simile del mondo. Videro l'Occidente negli stessi termini la fonte della nuova ǧāhiliyya) il focolaio dell'idolatria, il modo più basso dell'esistenza, che dovrebbe essere sradicato dalla faccia di questa terra»[190].

Da un po'di tempo gli islamisti radicali hanno un'idea diversa del mondo suddiviso in pacifico dominio dell'Islam e dominio di infedeli pieno di guerra. Secondo loro, adesso, il mondo intero è dominato dalla guerra poiché dappertutto vi è usurpazione da parte di regimi mondani. Il *ǧihād* o "guerra santa" ha lo scopo di dare autorità alla sola legge divina e di cancellare le leggi umane.

L'arroganza dell'imperialismo occidentale e la rottura dei taboo sessuali sono stati percepiti dagli islamisti radicali come violazione del dominio di Dio; questi sono ulteriori motivi per guardare all'Occidente come fonte di idolatria[191].

---

[187] Buruma, op. cit., p. 117.
[188] Ibidem.
[189] Cfr. Buruma, op. cit., p. 121.
[190] Buruma, op. cit., p. 122.
[191] Cfr. Buruma, op. cit., pp. 126-127.

3.2. Femminismo islamico e velo come mezzo di identificazione

Spesso e volentieri le idee occidentaliste si sono esplicate e si esplicano tutt'ora, secondo la docente di antropologia dello *Scripps College* Lara Deeb, in una necessità da parte dei paesi islamici di dimostrare "modernità" e "civiltà"; in questi paesi la donna musulmana diventa la figura responsabile di tali dimostrazioni. La Deeb sostiene che «questa responsabilità comporta un'inversione della retorica che costruisce le donne musulmane come universalmente oppresse dall'islam, favorendo invece una risposta che pone l'islam come l'unico contesto in cui le donne possono veramente essere libere dall'oppressione»[192].

I discorsi sulla civilizzazione che hanno portato all'estremo la dicotomia islam/occidente sono sicuramente dipendenti anche da presupposti di genere. Lara Deeb prende in considerazione quanto detto dalle femministe Lila Abu-Lughod (1998), Therese Saliba (2002) e Minoo Moallem (2005), ovvero che il genere è implicato per diverse ragioni nella questione della "civilizzazione", ragioni che vanno dalle ideologie che accentuano il ruolo delle donne nel produrre e riprodurre le comunità alla relazione simbolica tra donna e nazione. Di solito lo status di "civilizzazione" è valutato a seconda del divieto di indossare il velo[193] o il livello di partecipazione femminile alle attività pubbliche.

Quest'ultimo fattore, in particolare, è quello su cui si concentra lo studio di Lara Deeb che prende in considerazione l'*al-Dahiya* ovvero l'insieme di quartieri a sud di Beirut abitato prevalentemente da sciiti. In questo agglomerato di quartieri la partecipazione femminile alla vita pubblica è molto alta: le donne sono ad esempio coinvolte in organizzazioni di welfare che si occupano di fornire le prime necessità alle famiglie povere, tengono seminari che vanno dall'igiene alle interpretazioni coraniche sul funzionamento della corte religiosa. Svolgono poi mansioni che vanno dalla medicina all'educazione, vengono elette in comitati politici e partecipano alla vita religiosa. Due sono gli importanti cambiamenti che hanno permesso ciò nella comunità sciita: prima di tutto un'istituzionalizzazione della mobilitazione sciita iniziata negli anni settanta da Ḥizb allah. Il secondo cambiamento è l'introduzione per le donne sciite di un nuovo modello morale di femminilità che richiede che le donne siano istruite, impegnate e schiette. La partecipazione attiva della donna nella società viene valorizzata in base tre fattori ovvero la colti-

[192] Andrew Shryock (a cura di), *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friends*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 97.
[193] Divieto forzato compreso nel programma di modernizzazione dello stato in Iran e Turchia.

vazione della sua devozione attraverso l'attività pubblica, il suo contributo al bene comune e il riuscire a mostrare alla sua comunità e al mondo esterno il suo status moderno e civilizzato[194].

Il fatto che a livello transnazionale l'islam sia stato accostato all'oppressione delle donne ha prodotto un nuovo modello di femminilità che è diventato un'urgenza reattiva, una risposta islamofila. L'urgenza di rispondere a degli stereotipi ha portato delle attiviste musulmane ad affermare che «[…] queste immagini terribili di donne musulmane […] mostrano la nostra severa oppressione e arretratezza. È importante che mostriamo alle persone che questo non è corretto, che mostriamo che noi possiamo essere impegnate con la nostra religione ed essere acculturate allo stesso tempo»[195].

La questione del velo che indica il grado di "civiltà" dei musulmani, già citata da Deeb, è stata ripresa anche da Sahar Amer, professoressa di studi islamici dell'Università di Sydney. Uno dei capitoli del libro di Amer *What is Veiling?* tratta della questione del velo femminile negli Stati Uniti e della riacutizzazione dei timori, in seguito agli eventi dell'undici settembre 2001, riguardo alla presenza dell'islam radicale. A quest'ultimo aderirebbero tutte le musulmane che indossano il velo; credenza islamofoba dilagante riguarda il fatto che se coprire il capo è simbolo di oppressione, che si riceve il più delle volte da qualche membro della famiglia, allora si presume che queste donne siano costrette a unirsi a forme politiche e radicali di islam.

Il punto di divergenza tra musulmani e non musulmani è stato posto sulle relazioni di genere e ha finito per enfatizzare l'opposizione tra le tradizioni islamiche e le democrazie secolari Euro-Americane. Di conseguenza, sono stati e continuano ad essere molti gli episodi di discriminazione; la scuola ad esempio è uno dei casi più comuni in cui le ragazze che portano il velo possono essere addirittura sospese per violazione del codice scolastico[196].

Il posto di lavoro è un altro luogo dove possono avvenire discriminazioni; queste vanno dai richiami da parte dei capi alle pressioni per la rimozione del copricapo fino al licenziamento. Altri contesti in cui avvengono discriminazioni frequentemente sono i luoghi dove si pratica sport sia a livello amatoriale che agonistico; oltre a ciò molte donne musulmane affrontano discriminazioni quando chiedono di indossare il velo per le foto

[194] Cfr. Shryock, op. cit., p. 98.
[195] Shryock, op. cit., p. 99.
[196] Cfr. Sahar Amer, *What is Veiling?*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014, pp. 113-115.

con propositi identificativi. Quest'ultimo caso ha dato vita a diverse proteste delle comunità musulmane americane per l'inasprimento delle regole a discapito del diritto di espressione religiosa[197].

Nonostante le crescenti discriminazioni, i sociologi hanno registrato un aumento delle donne musulmane che indossano il velo negli Stati Uniti, soprattutto tra le musulmane di seconda e terza generazione. Questo aumento è legato in buona parte a una riaffermazione identitaria di reazione alle discriminazioni, alle obiezioni familiari[198] e a tutto ciò che è di natura islamofoba.

Amer sostiene che «molte delle donne con cui ho parlato nel corso degli anni riferiscono di aver iniziato a indossare l'*ḥiǧāb* in solidarietà con le molte donne musulmane in tutto il mondo che stanno lottando e affrontando discriminazioni. Alcune hanno iniziato a indossare il velo per esprimere il loro sostegno ad altre donne che indossano il velo che hanno subito incidenti islamofobi dopo la prima guerra del Golfo. Altre hanno iniziato a indossare il velo in segno di difesa nei confronti delle donne musulmane in Turchia e nelle nazioni europee in cui è vietato indossare l'ḥiǧāb »[199].

Oltre che permettere ad alcune musulmane americane di dimostrare la loro solidarietà con il loro background etnico e religioso, il velo può far emergere un'identità islamica americana al posto di una semplice identità islamica. La pressione esercitata dai coetanei è una tra le ragioni che può portare le musulmane tra i diciotto e i venticinque anni, ad esempio, a indossare il velo; questo diventa un caso in cui coprire il capo diventa un bisogno per mantenere le amicizie, evitare l'isolamento sociale, sentirsi all'interno di un gruppo[200].

Al fine di contrastare gli stereotipi persistenti sui musulmani veicolati dai media e riconducibili alle azioni violente perpetrate da alcuni in nome dell'Islam, molti sentono il dovere di offrire immagini positive alla società americana. È per questo che per molte donne musulmane il velo diventa uno strumento non solo privato e religioso, ma anche di stampo politico che intende cambiare la percezione delle persone riguardo ai musulmani e all'islam.

---

[197] Cfr. Amer, op. cit., pp. 116-119.

[198] Spesso non c'è nessuno in famiglia, né le madri né le nonne, che abbia mai indossato il velo. Non è raro che alcune famiglie siano contrarie alla scelta di indossare il velo presa dalle figlie.

[199] Amer, op. cit., p. 121.

[200] Cfr. Amer, op. cit., pp. 122-123.

Molte donne musulmane, sia che indossino o meno il velo, hanno inoltre imparato a loro spese di essere il target di alcune femministe europee e americane. Queste ultime hanno una visione ostile verso le musulmane, non le considerano loro pari nella lotta per l'uguaglianza di genere. Prendendo anzi in considerazione temi come il velo e clitoridectomia, le femministe "occidentali" non perdono occasione per sottolineare l'arretratezza delle società musulmane e la natura oppressiva e patriarcale delle società arabe, dei musulmani e dell'islam in generale.

Le donne musulmane hanno accolto con disapprovazione stereotipi e opinioni razziste da un'organizzazione che avrebbe dovuto rappresentare un partner importante nella lotta all'abbattimento dei pregiudizi. L'indossare il velo in America diventa quindi un atto di resistenza verso i preconcetti di passivismo e vittimismo di una religione tirannica[201].

Il velo come simbolo di resistenza è stato abbracciato da una buona parte del femminismo musulmano; in questo senso Amer riporta le parole di un'intervista di Margot Badran per spiegare cos'è: «[Il femminismo islamico] è un discorso e una pratica femminista articolati in un paradigma islamico. Il femminismo islamico, che deriva la sua comprensione e il suo mandato dal Corano, cerca i diritti e la giustizia per le donne e per gli uomini, nella totalità della loro esistenza. Il femminismo islamico è nel complesso più radicale dei femminismi secolari dei musulmani»[202].

Dal momento che nella visione di molti, secondo Amer, uno tra gli obiettivi del femminismo è anche la liberazione dalle tradizioni culturali, viene percepito come paradosso l'indossare un copricapo facente parte della tradizione islamica da parte di donne che si proclamano femministe. Queste ultime tuttavia credono che vestiti corti e succinti non siano indicativi di una donna libera e che la scelta di indossare vestiti modesti e il velo non siano limitanti in alcun modo. Nonostante il femminismo venga criticato sia da non musulmani che da musulmani, bisogna evidenziare che, in generale, la gamma di prospettive femministe è duplice. Vi sono sì le musulmane che abbracciano il velo in nome del della vera liberazione delle donne e in nome del femminismo islamico, ma vi sono anche alcune musulmane che si dichiarano femministe che considerano la prospettiva di indossare il velo come un'opzione figlia di una tradizione oppressiva da abbandonare[203].

---

[201] Cfr. Amer, op. cit., pp. 124-126.
[202] Amer, op. cit., p. 133.
[203] Cfr. Amer, op. cit., pp. 134-135.

La retorica dei colonizzatori europei ha certamente e fortemente influenzato i movimenti femministi islamici; si tratta ancora una volta della retorica dell'arretratezza delle società musulmane e del velo come chiaro simbolo di oppressione femminile all'interno di queste ultime. L'atto di liberarsi del velo attuato da Hoda Sha'rawi nel 1923 alla stazione ferroviaria del Cairo, non esprime solo il desiderio lanciare una sfida alla società egiziana per la liberazione culturale e sociale delle donne, ma significa anche mettere in pratica ciò che i colonizzatori europei per almeno un secolo avevano sostenuto, in maniera probabilmente del tutto inconsapevole. Dopotutto, questo tipo di azione è stata influenzata dal vissuto personale della Sha'rawi; Amer sostiene che l'aver ricevuto una formazione europea, di stampo francese a voler essere più precisi, abbia giocato un ruolo fondamentale. L'atto di liberarsi del velo sarebbe appunto il risultato di un'istruzione che promuove l'idea di una superiorità delle donne europee che non portano il velo sulle donne egiziane che, al contrario, lo indossano[204].

Alcuni stati in passato hanno fatto in modo di scoraggiare o bandire l'uso del velo in nome della riforma, del progresso e per stare al passo con gli sviluppi industriali e culturali europei. È il caso della Turchia del 1925; dello stesso anno è emblematico il discorso del presidente della repubblica Mustafa Kemal Atatürk che esprime disprezzo per i vestiti tradizionali femminili musulmani che, a suo modo di vedere, veicolavano l'immagine di una società incivile[205].

Atatürk promulgò una legge che bandiva il mostrare qualsiasi simbolo di affiliazione religiosa; tuttavia non promulgò mai una legge che bandisse esplicitamente il velo femminile anche se veniva fortemente scoraggiato in nome della secolarizzazione, progresso e occidentalizzazione del paese.

Lo scià d'Iran Reza Pahlavi, regnante dal 1925 al 1941, promulgò invece una legge che bandiva esplicitamente il velo femminile e puniva qualsiasi disobbedienza. Se da un lato i ceti medio-alti secolari persiani supportavano questa legge, eco delle prospettive europee, dall'altro i gruppi conservatori religiosi disdegnavano lo stampo coloniale della legge. Per questi ultimi il velo femminile simboleggiava protezione delle donne,

[204] Cfr. Amer, op. cit., pp. 136-137.

[205] Questo quanto riferito dal presidente turco: «In alcuni posti ho visto donne che mettevano un capo di stoffa o un asciugamano o qualcosa del genere sopra la testa per nascondere i loro volti e che voltavano le spalle o si rannicchiavano per terra quando passava un uomo. Qual è il significato e il senso di questo comportamento? Gentiluomini, le madri e le figlie di una nazione civile possono adottare queste strane maniere, queste barbare posture? È uno spettacolo che rende la nazione oggetto di ridicolo. Ciò deve essere risolto immediatamente». (Amer, op. cit., p. 139)

rispetto, appartenenza culturale e non arretratezza. Non si può quindi parlare, secondo Amer, della questione del velo nei paesi a maggioranza musulmana senza fare riferimento alle divisioni di classe promosse da poteri coloniali e alla storia della dominazione coloniale. L'autrice aggiunge inoltre che «nonostante il ritorno al velo a cui abbiamo assistito nelle società a maggioranza musulmana dalla fine degli anni settanta, alcuni musulmani restano sospettosi riguardo qualsiasi femminismo che inviti le donne a rimuovere il velo poiché ricordano che rimuovere il velo era sinonimo di associazione al colonialismo, all'imperialismo occidentale sotto mentite spoglie, fino a non molto tempo fa»[206].

Tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta comincia un'inversione di tendenza nei paesi a maggioranza musulmana; nel senso che le donne musulmane, all'inizio soprattutto nella fascia d'età dai venti ai trent'anni[207], tornano a indossare il velo e la maggior parte sono donne istruite e che lavorano.

Il revival del velo non era riconducibile solo a un fattore religioso, ma anche all'ascesa dell'islam politico e resistenza contro regimi autoritari. L'uso del velo delle donne indonesiane tra gli anni ottanta e novanta ad esempio, esprime sia una sorta di resistenza al governo corrotto del dittatore indonesiano Haji Mohammad Suharto, sia resistenza alle intromissioni economiche, politiche e culturali americane[208].

L'uso del velo favorisce la dissociazione delle musulmane dalla visione della donna moderna proposta dall'America o dall'Europa moralmente e sessualmente libera. Molte femministe mussulmane infatti non percepiscono nessuna contraddizione tra l'uso del velo e la parità di genere[209].

3.3. L'islamofobia diventa islamofilia nella commedia etnica musulmana

In America in seguito agli eventi dell'undici settembre duemilauno c'è stato un exploit della commedia etnica musulmana in forma di stand-up comedy in America. Questi uomini e donne, che si identificano come musulmani americani, usano l'umorismo per sfidare i presupposti e gli stereotipi sociali sui musulmani diffusi in America. Con il loro

[206] Amer, op. cit., p. 140.

[207] All'inizio degli anni ottanta del ventesimo secolo costoro cominciano a coprirsi i capelli solo con una sciarpa ma man mano alcune cominciano a utilizzare anche gonne più lunghe e poi abiti a figura intera. Già nel decennio successivo anche altre fasce d'età si conformano a questi tipi di abbigliamento.

[208] Cfr. Amer, op. cit., pp. 143-145.

[209] Cfr. Amer, op. cit., pp. 145-146.

humor tentano di correggere tutte quelle opinioni inesatte che ritengono distorcere l'identità musulmana americana. Uno degli stand-up comedian musulmani americani, Azhar Usman, apre così uno dei suoi sketch: «[…] "Farò qualcosa che non avete mai visto fare prima a un musulmano!" Fa una pausa di qualche secondo, poi sorride ampiamente per pronunciare la battuta finale: "Sorridere!"»[210]. Questa battuta si ricollega al fatto che il pubblico presuppone di sapere cosa fanno e come si comportano i musulmani e tra le varie cose non sono comprese le risate e il sorriso. Ciò riflette una combinazione di fascino e paura nei confronti dei musulmani; paura perché i musulmani vengono generalmente visti come una minaccia alla pubblica sicurezza. Il fascino riguarda lo stupore degli americani riguardo allo status dei musulmani americani di coesistenza, secondo loro paradossale, di adesione all'islam e cittadinanza americana.

Questo tipo di comicità si rivolge, oltre che a un pubblico esterno, come può essere quello americano, anche a un pubblico considerato "interno" come quello musulmano. In questo particolare caso gli stand-up comedian della commedia etnica americana sostengono, attraverso l'umorismo, ciò che secondo loro dovrebbe essere normativo in termini di presupposti sociali e di relazioni di gruppo. L'umorismo rivolto ai musulmani svolgerebbe quindi due tipi di funzioni, contraddittorie e correlate allo stesso tempo: fungerebbe come strumento di solidarietà ma anche come consolidamento dei confini di gruppo.
Altra caratteristica importante è la funzione prescrittiva che viene fuori da questa comicità verso i musulmani; ciò in parte è legato a una sorta di risposta alle discriminazioni post undici settembre. Dunque, in un certo senso, «questi comici sostengono che i musulmani americani non stanno facendo e dicendo le cose "giuste" per promuovere la giustizia sociale per la comunità». Il passo successivo dei comici della commedia etnica musulmana è quindi prescrivere «[…] quali sono i modi "corretti" di agire e di essere musulmani nel contesto di un'America discriminante»[211]. Le parodie dei musulmani cosiddetti "deboli" sono un argomento significativo per la commedia etnica musulmana americana. Questi maomettani considerati deboli sarebbero tutti coloro che, soprattutto a seguito dell'undici settembre, cercavano di nascondere la loro identità di musulmani al pubblico.

Bryant Reginald Moss, più conosciuto come Preacher Moss, nei suoi sketch sostiene che i musulmani americani dovrebbero rispondere allo stereotipo che decreta che

[210]https://www.academia.edu/21700099/American_Muslims_stand_up_and_speak_out_trajectories_of_humor_in_Muslim_American_stand-up_comedy
[211] Ibidem.

tutti musulmani siano in qualche modo responsabili di ciò che è accaduto l'undici settembre. Emblematiche sono le parole del comico che rivolgendosi ai musulmani sostiene che se non si è responsabili di quelle stragi bisogna comportarsi da non responsabili[212]. Il suo umorismo quindi tende a includere ed escludere allo stesso tempo; suddivide il gruppo interno in coloro che sono i musulmani "forti" e quelli che sono i musulmani "deboli". Nel provocare la risata Moss implica il comportamento deviante di quelli che vengono considerati da lui come "non abbastanza musulmani" in quanto possessori, sempre secondo il suo punto di vista, di una debolezza. Il rischio di una commedia di questo tipo è l'incoraggiare piuttosto che sfidare gli stereotipi; nel caso dei musulmani "deboli" descritti da Moss, il sentimento di colpa che alcuni continuano a provare dopo anni dall'undici settembre e l'incapacità di lasciare andare questo sentimento, è dato dal fatto che gli stereotipi continuano a verificarsi, alcuni musulmani continuano a essere scrutinati e trattati con scetticismo. Per placare ciò Azhar Usman sostiene che bisogna che i musulmani lavorino nelle istituzioni civili e politiche americane. Usman tuttavia esclude per esempio i musulmani immigrati di prima generazione, dal momento che alcuni di loro non sanno parlare bene l'inglese e quindi non adatti a quei ruoli. L'insinuazione del comico prevede che i portavoce della comunità devono essere in grado di comunicare in modi che promuovano una visione più positiva dei musulmani, e non che li complichino. In sintesi, la commedia etnica musulmana rappresenta sì un'inversione di islamofobia, ma nel farlo promuove comunque una filia riduttiva, che non comprende cioè tutti i musulmani, ma solo e soltanto un certo tipo di fedele dell'islam che si attenga a determinati comportamenti, prescritti appunto dalla commedia stessa.

3.4. Filia per l'islam…ma fino a un certo punto

Il fatto che la filia per l'islam non sia totale, come sottolineato appunto dalla commedia etnica musulmana, è un altro punto fondamentale dell'analisi condotta dallo scrittore Moustafa Bayoumi sui libri best seller di Ayaan Hirsi Ali, Irshad Manji e Reza Aslan, i quali si sono autodefiniti rispettivamente "ex musulmana", "a malapena musulmana" e "musulmano".

[212] «Lascia che ti dica una cosa. Se non hai fatto nulla, comportati come se non lo avessi fatto!». (Ibidem)

La scrittrice di origini somale Ayaan Hirsi Ali (1969) ha vissuto per un periodo della sua vita nei Paesi Bassi ed è anche entrata in politica con il Partito Laburista Olandese, famosa per le sue idee anti immigrazione. Dopo la pubblicazione di diversi libri, di un'autobiografia dal titolo *Infedel*, e di una raccolta di saggi dal titolo *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam*, si è trasferita negli Stati Uniti a seguito di dubbi sorti riguardo alla veridicità della sua situazione migratoria all'ingresso in Olanda. Negli stati Uniti inizia a lavorare per un istituto conservatore che è l'*American Enterprise Institute*.

Irshad Manji (1968) è una giornalista e scrittrice di origine ugandese, fuggì insieme alla famiglia dall'Uganda durante un periodo dittatoriale e si trasferì in Canada dove nel 2003 scrisse *The Trouble with Islam: A Muslim's Call for Reform in Her Faith*.

Reza Aslan (1972) è uno scrittore di origini iraniane che fuggì con la famiglia dalla rivoluzione iraniana del 1979 trasferendosi negli Stati Uniti. Celebre è il suo libro del 2005 *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*[213].

Le opere dei sopracitati autori hanno avuto un grande successo, hanno venduto migliaia di copie, e sono diventate a tutti gli effetti delle opere prescrittive sull'islam. Oltre a ciò, grazie anche all'esposizione dei media, i loro autori sono stati accreditati da gruppi di esperti e istituzioni come l'*Università di Yale*, l'*American Enterprise Institute* e la *CBS News*, di cui sono anche membri.

Tutti e tre gli scrittori affermano che l'islam «[…] è o è diventato un sistema totalizzante che è in ritardo rispetto al progresso, sfida l'individualità e opprime ciecamente i suoi seguaci. Il punto in cui differiscono è nella loro visione di come ciò sia accaduto, quando sia accaduto e se ci sia qualche possibilità di poter emancipare l'islam da sé stesso»[214]. Aslan e Manji in particolare hanno individuato nella "chiusura delle porte dell''iğtihād" del decimo secolo d.C. l'incoraggiamento a un'obbedienza irrazionale all'autorità religiosa, nonché al corrente sminuimento dell'islam a livello politico, morale e intellettuale. Secondo Manji infatti, la sospensione dell'uso dell'interpretazione, bloccò i dibattiti costruttivi e il pensiero indipendente all'interno dell'islam.

La trasmissione degli *ḥādīṯ* è un'altra questione su cui i tre scrittori si focalizzano; la trasmissione dei racconti della vita del Profeta, secondo loro, sarebbe stata inficiata dalla fallibilità umana e gli 'ulāmā' avrebbero manipolato i credenti portandoli a un cieco

[213] Cfr. Shryock, op. cit., p. 81.
[214] Shryock, op. cit., p. 82.

sistema di oppressione. Se, tuttavia, i testi di Aslan e Manji ammettono alcuni periodi di gloria nella storia islamica, Hirsi Ali non salva nulla; sostiene anzi che non bisogna attendere seicento anni o più per procedere a una riforma dell'islam e che i musulmani dovrebbero riflettere sul livello di oppressione che sta alla base del loro credo.

Aslan, Manji e Hirsi Ali propongono una Grande Narrativa ovvero una narrativa singola per tutto l'islam che faccia leva sul fatto che il credo sia un sistema singolo e una singola forza nel mondo. Ma, secondo Bayoumi, «[…] se il post-strutturalismo ci ha insegnato qualcosa, dovrebbe essere lo scetticismo ad avere la meglio su tutte le Grandi Narrative, dal momento che le Grandi Narrative di base sono spinte da casi ed effetti troppo singolari che muovono la loro storia in avanti nel tempo storico mondiale»[215]. All'interno dei testi dei tre autori vi sono elementi di forza che riescono ad attrarre i lettori occidentali; nel lavoro di Hirsi Ali ciò che dà effetto è la struttura narrativa che replica, in un certo senso, la narrativa americana sugli schiavi. La scrittrice divide il suo libro *Infidel* in due parti chiamate "My Childhood" e "My Freedom" in cui l'elemento che l'accomuna alla narrativa sugli schiavi è il raggiungimento della consapevolezza; quest'ultima è attribuita alla sua formazione scolastica in Olanda che ha messo in dubbio molte cose riguardo alla sua fede islamica. Nell'universo di Hirsi Ali «il mondo oscuro e anti-intellettuale dell'islam funziona come il sistema schiavistico […] e i musulmani sono colpevoli di schiavizzare loro stessi»[216]. Le posizioni della scrittrice si inaspriscono nel momento in cui diventa traduttrice per il settore del welfare olandese; a contatto con commissariati di polizia, tribunali penali e prigioni comincia a chiedersi come mai tanti migranti di fede islamica si trovavano in quei luoghi. Individua la risposta nell'islam poiché, dal suo punto di vista, influenza ogni aspetto della vita del fedele. A ciò aggiunge che i musulmani non avendo mai interrogato la loro fede si sono preclusi la facoltà di pensare e agire liberamente, diventando "schiavi" di Allah. Se nella narrativa sugli schiavi il soggetto trova la redenzione tramite la cristianità, in questo caso Hirsi Ali la trova nell'ateismo; la scrittrice però non auspica questo tipo di redenzione solo per sé stessa ma anche per i musulmani in generale. Il suo testo diventa così un testo prescrittivo in cui l'ateismo è l'unica via per entrare nella modernità[217].

Il libro del 2003 di Manji, *The Trouble with Islam*, è un testo epistolare in cui incrimina i musulmani per diversi motivi in maniera generalizzata, cosicché ogni musulmano nel

[215] Shryock, op. cit., p. 84.
[216] Shryock, op. cit., p. 85.
[217] Cfr. Shryock, op. cit., p. 86.

mondo, anche se non direttamente coinvolto nell'azione, si senta in colpa. Tra le questioni incriminanti vi sono il conflitto etnico in Nigeria, gli omicidi d'onore in Pakistan, la mancanza di donne viaggiatrici indipendenti in Malesia, il genocidio degli armeni del 1915.
Il cuore della polemica della scrittrice si concentra sul «[…] modo in cui la "cultura" musulmana e/o palestinese schiaccia l'individuo. Traccia anche parallelismi tra il Profeta e Bin Laden nel corso di diverse pagine, sostenendo che il Profeta "vinse decisive vittorie militari attraverso tattiche primitive come scavare un fossato attorno al suo insediamento, catturare alla sprovvista i suoi avversari e paralizzare i loro purosangue pronti al combattimento", e poi servendosi di quella "cavalleria di bin Laden ha usato un taglierino per attaccare una superpotenza"»[218].
Anche in questo caso si assiste a un islam tagliato fuori dalla modernità a causa del suo anti intellettualismo, il tutto in favore della regola del "non pensare". La modernità, per Manji, è individuabile nell'ebraismo che è liberale, universale e di ampie vedute: in poche parole un modello a cui aspirare. In ultima analisi infatti, la scrittrice subordina l'islam all'ebraismo lanciando una provocazione, chiedendo cioè se sia noto in quale misura l'islam debba la sua stessa esistenza all'ebraismo. Con ciò non rifiuta il fatto di considerarsi musulmana ma non si affilia con coloro che chiama "automi nel nome di Allah"[219].

Il libro di Reza Aslan del 2005 *No god but God* focalizza l'attenzione su quanto l'islam sia una replica del cristianesimo scritto in una forma che è quasi una richiesta di scuse a nome dell'islam intero. Il libro è diviso in due parti; nella prima Aslan descrive la formazione dell'islam nella penisola Araba tenendo conto del contesto sociale. Nella seconda parte parla della rivoluzione iraniana come un avvio della riforma dell'islam in cui la libertà è sempre stato il vero messaggio di questo credo ma che per colpa dei chierici musulmani si è perso. Inevitabilmente ciò spazza via facilmente cinquecento anni di storia umana e di variegati e complessi tipi di autorità e potere statale. Riaffiora poi spesso il confronto con il cristianesimo, in alcuni casi abbastanza esplicito, ad esempio quando paragona la *'umma* alla chiesa cristiana nell'islam o il fatto di paragonare la comprensione dei Sufi nei confronti di Maometto alla comprensione di Gesù da parte di diversi gnostici cristiani[220].

Una parte del libro di Aslan è dedicata al colonialismo, egli specifica che gli «ideali europei di secolarismo, pluralismo, libertà individuali, diritti umani e, in misura

[218] Shryock, op. cit., p. 87.
[219] Cfr. Shryock, op. cit., p. 88.
[220] Cfr. Shryock, op. cit., p. 89.

molto minore, democrazia - quel meraviglioso retaggio dell'Illuminismo che aveva impiegato centinaia di anni per evolversi in Europa - furono spinti sulle terre colonizzate senza tentativi di renderli in termini riconoscibili o comprensibili alla popolazione indigena, come se le devastazioni del colonialismo fossero dovute a un blocco dello sviluppo degli stessi colonizzati»[221]. Frequenti all'interno del libro sono i confronti tra "Occidente" e "Oriente", tali che talvolta raggiungono il punto dell'emulazione dell'ultimo verso il primo; è come se l'islam dovesse seguire pedissequamente le orme storiche della cristianità. Ma, come procede a spiegare Bayoumi, in questo modo l'islam fallirà sempre per il semplice motivo che non è il cristianesimo.

Secondo Aslan la violenza odierna è il risultato del desiderio di leadership per una religione come l'islam, come era già successo al cristianesimo con la guerra dei trent'anni che portò poi all'era dell'illuminismo e a una conseguente evoluzione anche per la cristianità. L'islam per Aslan sta cominciando adesso il suo processo di evoluzione, quello a cui si assiste oggi sono conflitti interni all'islam; non c'è battaglia esterna tra l'islam e l'Occidente, quest'ultimo è solo uno spettatore. Quest'ultima considerazione sull'Occidente chiude il libro di Aslan e mostra l'islam nella parte del vittimista nei confronti dell'Occidente; questa chiusa del libro è quel filo rosso che collega Aslan con le sue colleghe Hirsi Ali e Manji. I tre scrittori essenzializzano così tanto l'islam che ciò che emerge dalle pagine dei loro libri è la riduzione dei musulmani a meri agenti dell'islam per tutto il corso della storia. Per i lettori occidentali la storia dell'islam che sconfigge l'individualità e che è un sistema totalitario e anti moderno è sicuramente confortante. Questa storia rafforza la sua veridicità dal momento che a parlarne sono musulmani occidentali che oltretutto dichiarano il fallimento dell'islam dal momento che da religione si è trasformata in ideologia.[222]

Altro caso dove l'apprezzamento per l'islam e i musulmani ha dei limiti riguarda i tedeschi che si sono convertiti all'islam e le loro relazioni ambivalenti con i musulmani; questo particolare caso è stato analizzato, sempre all'interno del libro di Shryock, dalla professoressa di studi contemporanei turchi della *London School of Economics* Esra Özyürek. Lo studio si è occupato in particolare di capire gli elementi che consentono di essere un islamofilo, vero o presunto, in un contesto politico e sociale prettamente islamofobo.

[221] Shryock, op. cit., pp. 90-91.
[222] Cfr. Shryock, op. cit., pp. 91-92.

I nuovi convertiti tedeschi all'islam «[…] portano un grande peso simbolico nella società tedesca. Svolgono un ruolo centrale nelle organizzazioni musulmane a livello nazionale e sono diventati mediatori importanti tra le comunità musulmane e la società maggioritaria. Inoltre, attirano un'attenzione pubblica negativa sproporzionata rispetto al loro numero e sono spesso sospettati di essere potenziali minacce per la nazione»[223]. A causa della loro potenziale trasformazione in figure terroristiche, vengono spesso interrogati[224], temuti e diventano soggetti che spesso subiscono violenza.

Attraverso varie interviste a nuovi convertiti tedeschi, è stato riscontrato dalla Özyürek che la maggior parte di loro tende a prendere le distanze dai musulmani immigrati in Germania. Sottolineano innanzitutto la differenza tra islam e musulmani e che coloro che arrivano in Germania dovrebbero essere educati, trasformati e integrati; una visione che viene quindi perfettamente ad allinearsi con il punto di vista di molti non musulmani. Al contrario però di come consiglierebbero alcuni tedeschi dell'ala destra, sostengono che il cambiamento va fatto senza abbandonare l'islam. Ciò che sostengono debba essere abbandonato sono le tradizioni e culture d'origine dal momento che, secondo il loro punto di vista, queste ultime hanno dato vita a pratiche che poco hanno a che fare con l'islam e dunque devono essere abbandonate. Con questa ultima affermazione i nuovi convertiti tedeschi chiariscono che sono i musulmani a dover cambiare e non l'islam come religione.

In Germania, il luogo di residenza è diventato un elemento di affiliazione o disaffiliazione con i musulmani immigrati. Esistono infatti dei quartieri che sono quasi esclusivamente abitati da musulmani immigrati in cui, i nuovi convertiti tedeschi decidono di trasferirsi quasi esclusivamente nel caso in cui abbiano un compagno o compagna che è immigrato. Tutti quelli che non rientrano in questo caso preferiscono di solito vivere fuori da questi quartieri[225].

Oltre che alle relazioni quasi sempre antagonistiche con gli immigrati musulmani, peculiare è il punto di vista dei nuovi convertiti nei confronti dei musulmani che vivono nei luoghi a maggioranza musulmana. Secondo loro chi vive nei Paesi Arabi e in Turchia è molto gentile, generoso e ospitale, molto di più rispetto ai conterranei che vivono in Germania biasimati per aver perso le loro tradizioni e la loro umanità. Ne consegue che i

[223] Shryock, op. cit., p. 173.

[224] Le domande riguardano frequentemente pratiche associate con i musulmani in generale come l'omicidio d'onore, la violenza domestica e i matrimoni forzati.

[225] Cfr. Shryock, op. cit., p. 178.

musulmani che sono rimasti nelle loro terre d'origine vengono considerati dai neoconvertiti tedeschi migliori rispetto ai musulmani che sono emigrati in Germania. Tuttavia «esiste una versione contraria di questa visione idealizzata dei musulmani in Medio Oriente. A volte, le persone andavano avanti e indietro tra due immagini. Le stesse persone che avevano elogiato i mediorientali li avrebbero successivamente criticati per non aver praticato correttamente l'islam o per essere stati viziati dalle influenze occidentali»[226].

Özyürek ha osservato che alcuni neoconvertiti aspirano addirittura ad aiutare e trasformare le società musulmane, arrivare a questo risultato significa renderli musulmani migliori e cercare di alleviare le loro sofferenze, o entrambe le cose. Alcune donne per esempio vorrebbero andare in quelle realtà in cui la donna è sfruttata, tra gli altri lavorerebbero come medici al servizio delle donne in Afghanistan. In quanto donne occidentali saprebbero se in nome dell'islam vengono usate false pratiche per sfruttare le donne, sarebbero quindi le figure adatte a porre un fermo a quelle pratiche che danno all'islam una cattiva reputazione.

A chiusura del suo studio, Özyürek fa una sorta di parallelismo con quanto detto da Sander Gilman in *Multiculturalism and the Jews*. Quest'ultimo ha notato che le inclinazioni filo o anti semite verso gli ebrei avevano dei confini confusi dal momento che erano lo specchio l'uno dell'altra[227]. Sia la filia che la fobia si esplicano nella stessa brama di controllo sulla categoria degli "ebrei"; in maniera equivalente questo tipo di ragionamento è spendibile anche nel caso degli atteggiamenti verso i musulmani. Il caso dei neoconvertiti tedeschi va un passo oltre poiché essi devono affrontare lo stigma e gli stereotipi associati ai musulmani nati nei paesi più odiati e temuti dall'occidente. È così che, nel caso dei neoconvertiti, «l'avversione e l'affetto per una popolazione minoritaria possono fondersi con i punti di vista di un singolo gruppo di persone» e aggiunge «mentre praticano e agiscono nella loro islamofilia, alcuni musulmani tedeschi nei loro discorsi fanno riferimento a quelli islamofobi della società tedesca, sia per difendere la loro difficile posizione sia, ironicamente, per lasciare l'islam incontaminata da un razzismo culturale in aumento.»[228].

---

[226] Shryock, op. cit., p. 185.

[227] Se ad esempio i filo semiti apprezzano l'intelligenza degli ebrei, gli anti semiti estremizzano tale capacità al punto tale da accostarla alla furbizia.

[228] Shryock, op. cit., pp. 188-189.

3.5. La filia non sopravvive senza la fobia e viceversa

Giunti a questo punto si può affermare che la filia e la fobia non possono sopravvivere uno senza l'altro; le due categorie pur apparendo opposte condividono delle caratteristiche. Al fine di ravvisare tali similitudini e avvalorare quanto detto fin qui a proposito di fobia e filia dell'islam, sono emblematiche le parole spese da Andrew Shryock nella prefazione al suo libro *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend.* A proposito della fobia sostiene che «[…] l'islamofobia sembrerebbe essere il prodotto di una visione del mondo rigida e polarizzata. Richiede che i musulmani siano visti negativamente, come figure minacciose che vogliono dominare l'Occidente»[229]. Questo fenomeno quindi tende a essenzializzare e stereotipare quella che, come si è già visto, è la diversità dei fedeli dell'islam e la raggruppa in un'unica categoria che agisce in maniera prettamente negativa agli occhi degli islamofobi. Non è raro che a tale categoria venga attribuito un certo grado di "mostruosità", tale che tutti i "minacciati" si riuniscano e davanti alla "minaccia" e producano una risposta catartica che riaffermi in loro un senso di sicurezza[230].

La filia per l'islam in maniera speculare alla fobia non analizza l'islam reale; possiede anch'essa un'immagine polarizzata e stereotipata che si esplica in un'opposizione binaria di "buono-cattivo" islam. Questa antitesi riconosce al "buon musulmano" il grado supremo di autenticità, mentre il "cattivo musulmano" deve essere osteggiato in quanto infrange il codice morale del primo[231].

La stereotipizzazione del "buon musulmano" si esplica generalmente nella figura di un moderato, sostenitore dei diritti umani e dei dialoghi interreligiosi, che tratta la donna in maniera egualitaria dandogli la possibilità di sentirsi libera di scegliere se indossare o meno il velo. Il musulmano perbene, secondo gli islamofili, assicura che il *ǧihād* non è una battaglia armata contro il male ma uno sforzo spirituale per il musulmano stesso. La "buona musulmana" è idealizzata come donna indipendente che lavora fuori

[229] Shryock, op. cit., p. 18.

[230] Il presidente americano George W. Bush la sera dell'11 settembre 2001 dichiarò «Questo è un giorno in cui tutti gli americani di ogni ceto sociale si uniscono in maniera determinata per la giustizia e la pace. L'America ha abbattuto nemici prima, e lo faremo anche questa volta». (Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufacturers Fear of Muslims*, Jhon L. Esposito (a cura di), Londra, Pluto Press, 2012, p. 19).

[231] Cfr. Shryock, op. cit., pp. 9-11.

casa, con un'educazione di livello medio alto, che indossa il velo solo se realmente lo vuole, sceglie il marito in maniera libera e ne è anche l'unica moglie[232].

Il musulmano "buono" quindi è tale perché si avvicina alle caratteristiche del "sé", tanto da essere reso "amico"; l'"amicizia" è quindi dipendente e subordinata all' "identicità". Se da un lato è vero che i tratti del "buon musulmano" sono presenti in molti fedeli dell'islam, dall'altro ne escludono comunque una grossa quantità. Oltretutto «[…] non è la loro presenza o assenza empirica che ha lo stesso livello di importanza rispetto alle connotazioni morali, questi tratti hanno valore quando vengono usati per definire il moderno, sicuro e accettabile musulmano. […] In questa luce, la somiglianza tra il buon musulmano e il musulmano che potrebbe servire in modo più efficace come contrapposizione alla propaganda anti-musulmana che ora viene diffusa dagli islamofobi è fin troppo evidente»[233].

La labilità dei confini tra islamofobia e islamofilia era già ravvisabile nei resoconti che riguardano le relazioni tra cristiani e maomettani; tali resoconti esprimevano un'opposizione agli spargimenti di sangue soprattutto durante il periodo delle crociate, proponendo una coesistenza pacifica tra le due religioni. L'intento apparente di tali resoconti dovrebbe essere prettamente islamofilo ma il criticismo che ne viene fuori rimarca attitudini vicine all'islamofobia; tra gli esempi da annoverare ci sono le parole scritte in favore dei musulmani dall'abate dell'abbazia di Cluny, Pietro il Grande (1092-1156). Egli dopo vari apprezzamenti rivolti ai fedeli dell'islam conclude tuttavia che «[…] la dottrina dei musulmani era "il più importante errore tra gli errori", il "fondamento di tutte le eresie in cui tutti i resti delle dottrine diaboliche sono fiorite insieme, esistite sin dalla venuta del Salvatore". Infine, provò, come avevano già fatto molti altri polemisti cristiani, che l'islam era irragionevole, da cui seguì che i musulmani non erano ragionevoli ed erano, in quanto tali, non umani, dal momento che Dio ha dotato gli uomini della ragione. Alla fine, aiutò a organizzare la seconda crociata»[234].

Una tra le figure più apprezzate per il dialogo intrapreso con il sultano egiziano, e quindi per la scelta dell'utilizzo delle parole al posto delle armi, è San Francesco d'Assisi. Egli tuttavia non solo non si oppose alle crociate ma vantava il fatto di aver fatto conoscere la verità divina al sultano, considerato come un infedele.

---

[232] Ibidem.

[233] Shryock, op. cit., p. 10.

[234] Shryock, op. cit., p. 43.

Altri fedeli francescani furono contrari agli spargimenti di sangue nei confronti dei musulmani ma non si dispensarono dal diffondere idee avverse a questi ultimi. Uno tra questi è il frate francescano Ruggero Bacone, vissuto nel tredicesimo secolo, che alla sevizia dei musulmani preferiva il tentativo di convertirli. Nel caso in cui questo metodo non funzionasse a dovere si poteva considerare la possibilità di distruggere il nemico, sempre senza spargimento di sangue, con l'utilizzo di specchi ustori. Nella seconda decade del quattordicesimo secolo, il francescano Raimondo Lullo sosteneva una predicazione per la conversione dei musulmani tramite "sovraccarico sensoriale", cioè uno dei metodi impiegati per la tortura. A differenza di Ruggero Bacone, nel caso in cui questo tipo di tortura senza spargimento di sangue fallisse proponeva la battaglia armata contro i seguaci del Profeta[235].

Importante ai fini del discorso è anche quanto detto dall'antropologo e orientalista Raphael Patai (1910-1996) a proposito del suo stesso libro *La Mente Araba*. È da premettere che fu criticato da molti, tra i quali anche Said, poiché proponeva nel suo libro una visione dei musulmani ricca di stereotipi, vicina a discorsi islamofobi[236]. Queste le parole dell'antropologo: «Scherzi a parte, sono convinto che se, nell'analizzare il carattere arabo, occasionalmente mi discosto dalla rigida obiettività, è perché provo una simpatia romantica per gli arabi che è stata in me fin dalla mia prima giovinezza. Nella prefazione molto personale che ho scritto al libro ho cercato di mostrare le varie radici di questo incurabile arabofilismo»[237].

Le parole di Patai furono condivise anche dallo scrittore Robert Graves, con cui Patai aveva precedentemente scritto un libro. In risposta alle parole di Patai, Graves affermò di avere anche lui molta simpatia per gli arabi, ma anche qui solo per quelli di un certo tipo ovvero quelli vissuti nel medioevo fautori della civilizzazione europea. A ciò aggiunse di avere molta stima degli arabi anche per il fatto che due tra i suoi migliori amici erano arabi Sufi. Egli quindi standardizzò alcuni *leitmotiv* islamofili tirando fuori l'avanguardia culturale e scientifica dei musulmani del medioevo e il Sufismo[238]. Graves nel suo discorso inoltre dimostrò la sua discendenza diretta dal Profeta e rivolse parole di

[235] Ibidem
[236] Cfr. Said, op. cit., 2013, p. 307.
[237] Shryock, op. cit., pp. 43-44.
[238] Il Sufismo perché pone il focus sull'esperienza spirituale dell'islam più che sulla legge islamica e quindi molto più gradito a chi non è musulmano.

apprezzamento agli arabi per l'introduzione in Europa del "motivo dell'amore romantico".

Altro esempio più recente che può facilitare la percezione del confine precario tra filia e fobia dell'islam riguarda un progetto dell'Organizzazione delle Nazioni Unite del 2006. L'obiettivo del progetto era quello di contrastare la crescita del terrorismo, che era tacitamente inteso prevalentemente islamico. I membri furono divisi in due gruppi, uno rappresentava l'occidente e l'altro il mondo islamico; la finalità dei due gruppi era collaborare per contrastare il terrorismo creando così una sorta di "Alleanza di Civilizzazioni". Il mondo islamico facente parte dell'"Alleanza", tuttavia, era rappresentato solo da musulmani moderati e sostenitori della secolarizzazione[239].

Durante il progetto, i timori riguardo al crescente terrorismo furono associati ai movimenti islamici non moderati e opposti alle élites secolari; questi movimenti però erano i "grandi assenti" al progetto, non avevano voce in capitolo, in quanto non invitati a prenderne parte. Via via si fecero strada vari pregiudizi sui musulmani, uno tra i più quotati riguardava i falliti o tardi tentativi di modernizzazione; questo tipo di preconcetto si faceva più forte per le regioni abitate da musulmani in cui l'estremismo era consistente. Un intellettuale secolarista proveniente dal Nord Africa arrivò addirittura ad affermare che gli islamisti erano incapaci di pensare in "maniera moderna"[240].
Questo tipo di discorsi, alla fine, non portò a un'eliminazione o a un contenimento dei pregiudizi ma non fece altro che rafforzarli. Veniva avvalorata la tesi secondo cui l'islam era una religione violenta soprattutto verso i non musulmani; pertanto «[…] rifiutando di piazzare queste idee all'interno del contesto storico che le ha prodotte, l'Alleanza delle Civilizzazioni, al suo più alto livello organizzativo, ha rifiutato di affrontare l'islamofobia di petto. Ha scelto invece di colpire la sua ombra. Quella decisione è stato un tributo all'islamofobia»[241].

Lo stesso nome di "Alleanza delle Civilizzazioni" è stato dato in risposta a *Scontro di Civiltà*, libro dello scienziato politico statunitense Samuel P. Huntington. Il fatto stesso di aver usato questa nozione dicotomizzata e cioè l'etichetta della "civilizzazione", che secondo il sociologo Tomaž Mastnak è figlia di idee suprematiste, razziste, di umiliazione e sfruttamento coloniale, non è stato un buon punto di partenza. Oltretutto il concetto di

[239] Cfr. Shryock, op. cit., p. 45.
[240] Ibidem.
[241] Shryock, op. cit., p. 46.

cosa si intenda per "civilizzazione", a livello di analisi sociale e politica, è una nozione che rimane tutt'ora poco chiara[242].

Alla fine del progetto, l'"Alleanza" ha garantito al mondo musulmano, quello però che ha preso parte al progetto, il titolo di "civilizzato" nel conflitto tra occidente e mondo islamico ma ciò, secondo Mastnak, avrebbe comunque continuato a garantire il replicarsi dello scontro islam-occidente[243].

È possibile asserire a questo punto che la reinvenzione di schemi ansia-attrazione verso l'islam è la conseguenza di due fenomeni che si rafforzano a vicenda; la filia si imposta in maniera correttiva e reattiva rispetto alla fobia e viceversa. Sono quindi entrambe due facce della stessa medaglia imprescindibilmente dipendenti l'una dall'altra a livello ontologico.

A voler sintetizzare e chiudere il cerchio di quanto detto finora riguardo a islamofobia e islamofilia, vale quanto affermato nel primo capitolo di questo studio da Hegel in merito ad autocoscienza e riconoscimento tra identità e alterità. Tesi che peraltro il filosofo tedesco ha ripreso dall'idea di "unità degli opposti" di Eraclito secondo cui ogni opposto sembra escludere l'altro; se però ci si affida al *logos* ci si rende conto che gli opposti non possono vivere l'uno senza l'altro e pertanto costituiscono un'unità. Tra gli opposti vi è una sorta di "sintesi armonica" senza prevaricazione poiché se vi fosse la prevaricazione dell'uno sull'altro sarebbe la fine per entrambi.

[242] Ibidem.
[243] Ibidem.

4. Conclusione

L'obiettivo di questo lavoro era quello di cercare di scardinare la convinzione che l'islamofobia sia un fenomeno recente e derivante da dinamiche empiriche e culturali. In realtà a livello logico è inscindibile dall'islamofilia come evidenziato nel primo capitolo dalla filosofia del linguaggio, in cui gli opposti per natura si compenetrano, e dalla linguistica, dove la comune radice terminologica di "ospitalità" e "ostilità" implica una connessione dei due termini anche a livello semantico.

Eco, Hegel e, ancor prima, Eraclito hanno mostrato – indirettamente – che (così come non esiste identità senza alterità, servo senza padrone…) non può esistere fobia senza filia, perché l'una ha bisogno sempre dell'altra, e che, soprattutto, un'affermazione identitaria per concretizzarsi necessita del misconoscimento, del conflitto.

Nel conflitto i pregiudizi hanno un ruolo cardine e in generale fanno parte della cognizione umana oltre a essere funzionali per la creazione di identità sociali. In questo caso le religioni sono espressione di stereotipizzazione, odio e pregiudizio veicolati spesso da accuse di idolatria reciproche. Anche in questo caso alla base vi è la necessità di un'affermazione identitaria; quest'ultima è proprio il punto cardine dell'islamofobia e dell'islamofilia. Dell'islamofobia si può affermare che fa parte di un "occidente" che ha bisogno di ridefinirsi positivamente nel confronto con l'islam e quindi di rappresentarlo in maniera essenzializzata, connotandolo negativamente. Il credo islamico tuttavia non è assolutamente omogeneo ma presenta al suo interno molte divisioni e sfaccettature, tali che contengono esse stesse al loro interno islamofobia.

L'islamofilia rispetto alla fobia si pone in maniera uguale e contraria; si pone in reazione ad essa ma ne sfrutta delle caratteristiche. È così che la commedia etnica musulmana funge sia come strumento di solidarietà sia in-group che out-group ma allo stesso tempo consolida i confini di gruppo.

Fra fobia e filia che si avvicendano c'è, dunque, guerra perpetua che però si rivela essenziale. Solo "contendendosi a vicenda" – come direbbe Eraclito - danno l'uno all'altro un senso specifico, esistono.

5. Bibliografia

Amer Sahar, *What is Veiling?*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014.

Arrigoni Ermanno (a cura di), *Fenomenologia dello spirito*, Roma, Armando, 2000.

Benveniste Emile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Mariantonia Liborio, Torino, Einaudi, 1976, vol. 1.

Billig Michael, *Cognitive aspects of prejudice and the psychology of bigotry*, 2002, «British Journal of Social Psychology».

Buruma Ian, Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, Penguin, 2004.

Donini M. Valentina, Scolart Deborah, *La shari'a e il mondo contemporaneo: sistemi giuridici dei paesi islamici*, Roma, Carocci, 2015.

Eagleton Terry, *Trouble with strangers: A study of Ethics*, John Wiley & Sons, Ltd Publication, Chichester, 2009.

Eco Umberto, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani, 2011.

Ernst Carl W. (a cura di), *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

Greimas Algirdas Julien, *Del senso*, Milano, Tascabili Bompiani, 2001.

Honneth Axel, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

Honneth Axel, *The I in We*, Cambridge, Polity Press, 2012.

Keynoush Banafsheh, *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes?*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.

Lean Nathan, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufacturers Fear of Muslims*, Jhon L. Esposito (a cura di), Londra, Pluto Press, 2012.

Massoumi Narzanin –Mills Tom –Miller David (a cura di), *What Is Islamophobia?Racism, Social Movements and the State*, Londra, PlutoPress, 2017.

Mion Giuliano, *La lingua araba*, Roma, Carocci, 2007.

Ronchi Rocco, Stiegler Bernard, *L'ingovernabile*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2019.

Said Edward W., *Orientalismo. L'immagine Europea dell'Oriente*, trad. it. Stefano Galli, Milano, Feltrinelli, 2013.

Said Edward W., *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del mondo*, trad. it. Marco Gatto, Massa, Transeuropa, 2017.

Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

Shryock Andrew (a cura di), *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friends*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

Vanoli Alessandro, *Idolatria. I falsi dèi del nemico*, Roma, Salerno Editrice S.r.l., 2018.

Veccia Vaglieri Laura, Avino Maria, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, Roma, Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, 2011, vol. I.

6. Sitografia

https://www.academia.edu/21700099/American_Mulims_stand_up_and_speak_out_trajectories_of_humor_in_Muslim_American_stand-up_comedy