

Terrorismo, martirio, sacrificio.
Antropologia di una forma di violenza politico-religiosa

Premessa

Questo lavoro è un tentativo di interpretare in chiave antropologica una forma di violenza politico-religiosa contemporanea: il terrorismo suicida di matrice arabo-islamica in quanto atto sacrificale. Se si è in genere d'accordo nel ritenere che gli attentatori suicidi mettano in atto un comportamento "sacrificale", non si è però mai tentato di stabilire la specificità sacrificale di questo atto medesimo nella prospettiva dell'antropologia¹.

In antropologia non esiste una teoria unitaria del sacrificio poiché nessuna delle teorie avanzate in proposito nell'arco di un secolo e mezzo riesce a rendere conto, esclusivamente nei suoi propri termini, di tutti i fenomeni a cui gli antropologi danno il nome di "sacrificio"². In questo lavoro farò riferimento soprattutto alle teorie di H. Hubert e M. Mauss (2002) da un lato, e di M. Bloch (2005) dall'altro. Benché tra le prospettive di questi autori intercorra più o meno un secolo, e nonostante esse si differenzino per alcuni aspetti importanti, penso che entrambe offrano spunti validi per interpretare il fenomeno del terrorismo suicida, così come questo è venuto configurandosi nell'ambiente arabo-islamico alla fine del XX secolo, come una forma di sacrificio.

Sono persuaso che, in questo caso come in altri, il compito dell'analisi antropologica non sia quello di trovare formule generali che "spieghino" la totalità di certi fenomeni che noi tendiamo a raggruppare linguisticamente in determinate categorie (come appunto quella di "sacrificio").

L'analisi antropologica dovrebbe piuttosto dipanare la logica "locale" di ogni fenomeno, predisponendoci ad accogliere le differenze e gli scarti tra i vari "locali" non come dei fallimenti della teoria, ma piuttosto come delle occasioni di arricchimento del nostro sguardo sui fenomeni che vogliamo indagare.

Terroristi suicidi

¹ Il termine "sacrificio" è spesso usato in maniera eccessivamente ampia, che si traduce nell'inclusione, nella categoria dei "sacrifici", di comportamenti che vanno dall'annientamento di una vittima consacrata ad una rinuncia di carattere estremamente generico. Vedi ad esempio Grottanelli, 1999 e, per certi aspetti, Kilani 2006.

² Su questo punto si vedano de Heusch, 1986 e Scubla, 1992.

Il terrorismo suicida è un fenomeno di antica data che ha tuttavia conosciuto un'impennata senza precedenti negli ultimi anni. Già nel corso degli anni 1980 atti di questo tipo avevano cominciato a diventare sempre più frequenti fino ad assumere, per il pubblico occidentale, i tratti piuttosto netti e i caratteri specifici di una variante, certamente quella a maggiore impatto emotivo, del terrorismo di matrice islamica³. Specialmente a partire dall'inizio della seconda *intifada* (28 settembre 2000) gli episodi di questo tipo si sono intensificati.

Da un punto di vista strettamente tecnico, un atto terroristico di tipo suicida potrebbe essere definito come “un attacco violento politicamente motivato attuato da uno o più individui consapevoli che attivamente e scientemente causano la propria morte facendosi saltare in aria con l'obiettivo prescelto. La morte sicura di coloro che realizzano tale attacco è la condizione necessaria per il successo della missione” (Schweitzer 2000:1).

In seno allo stesso mondo musulmano, gli attentatori suicidi non sono identificabili esclusivamente come arabo-palestinesi, e neppure come individui che si prefiggono di compiere aggressioni finalizzate a colpire obiettivi israeliani o occidentali. In Iraq, ad esempio, attentatori suicidi colpiscono oggi i loro “fratelli” musulmani appartenenti a fazioni politiche avversarie con la stessa forza devastante, obbligandoci a rivedere l'idea che questi atti siano finalizzati a distruggere solo gli occidentali o l'occupante israeliano.

Quando nei mesi successivi all'inizio della seconda *intifada* i colpi portati da uomini (e donne) - bomba palestinesi contro civili israeliani inermi si intensificarono, i media, i politici e il pubblico, specialmente occidentali, cominciarono a interrogarsi sulle ragioni di tali gesti. Sul piano linguistico gli attentatori suicidi vennero chiamati, *faute de mieux*, “kamikaze”, mentre la riprovazione di tali atti si fissò, come è ovvio, sulle “vittime indifese” di questi attacchi. Così, riconducendo la figura dell'attentatore suicida ad un'altra ben nota (il kamikaze giapponese che dirige il proprio aereo imbottito di esplosivo contro la nave americana durante le ultime fasi della guerra del Pacifico), e reagendo moralmente con la condanna dei massacri, i media, i politici e il pubblico generico relegarono il fenomeno in uno spazio di discorso che fece degli attentatori suicidi degli “spostati” (al massimo dei “fanatici”) manipolati da altri e, delle vittime degli attentati, l'oggetto di una spietata follia distruttiva. Casi di manipolazione di individui “problematici” o psicologicamente “immaturi” si sono certamente verificati, così come lo scempio che dei corpi delle vittime i gesti di costoro hanno prodotto è un dato di fatto. Tuttavia si deve far notare che pochi si sono impegnati in un tentativo di comprensione del fenomeno che andasse al di là di considerazioni strettamente politiche (“che effetto avranno gli attentati

³ Le odierne manifestazioni del terrorismo suicida sono molteplici. Un caso dei più rilevanti è quello dei Tamil induisti dello Sri Lanka (Natali 2004).

sui rapporti tra israeliani e arabi, tra occidentali e musulmani?"); meramente tecniche ("con quali mezzi e strategie gli uomini-bomba perseguono il proprio intento?"); o puramente morali ("perché fare strage di innocenti?"). Tra questi ancora meno sono stati coloro che hanno cercato di rilevare l'origine dello "sconcerto" che un tale fenomeno generava negli osservatori. Uccidere uccidendosi pareva a volte "folle", a volte "perverso" e a volte anche "vigliacco".

Noti editorialisti si lanciarono in considerazioni "socio-psicologiche" che facevano risalire simili atti all'astio dei palestinesi verso i più abili israeliani nello sfruttamento del territorio; oppure al risentimento per essere stati espropriati delle case e delle terre o, nel caso dei ragazzi che a volte si facevano esplodere in caffè e discoteche, all' "invidia" dei giovani palestinesi nei confronti dei loro coetanei israeliani per il loro modo di vivere "all'occidentale". E' innegabile che questi "sentimenti" possano far parte (sul versante arabo) della tragica vicenda che lega il popolo israeliano e quello palestinese. Tuttavia credo che all'origine dello sconcerto di fronte a questo modo "irrazionale" di fare la guerra vi fosse l' abitudine, forse filogeneticamente incorporata, di non poter concepire l'uccisione del proprio simile senza la mediazione di un'arma e, naturalmente, facendo uso del proprio corpo. Lo "scandalo" dell'attentatore suicida consiste probabilmente nel fatto che un simile gesto contravviene ciò che l'essere umano è andato elaborando nel corso della sua evoluzione. Sembra infatti che l'aggressività intraspecifica, che in tutte le specie è fortemente inibita (geneticamente), negli umani si sviluppò invece con la caccia. Potendo uccidere animali con strumenti anche a distanza (senza contatto diretto), diventò più facile uccidere anche un essere umano. L'essere umano perse il meccanismo "naturale" di controllo (l'inibizione all'aggressività intraspecifica) e l'arma disattivò la remora alla distruzione del proprio simile⁴. La storia della tecnologia bellica è, in fondo, una storia di progressiva presa di distanza dal nemico fino a che la guerra moderna portò questo processo al limite estremo, con la possibilità di eliminare anche migliaia di individui senza alcun tipo di contatto, fisico o visivo: premendo semplicemente un bottone e, soprattutto, con pochi "sensi di colpa" (tranne che in casi molto particolari). Queste osservazioni, ritengo, ci pongono già di fronte alla esigenza di dover interpretare il fenomeno del terrorismo suicida in termini diversi da quelli meramente tecnici o politici, e persino differenti da stati d'animo generici come l' "invidia", il "risentimento", l' "odio" o determinate patologie psichiche. Se, come sembrano dirci i dati dell'archeologia preistorica, dell'etologia e della genetica, l'arma ha fatto degli umani, oltre che dei predatori di animali, anche degli assassini, è "per contrasto" e "sullo sfondo" degli sviluppi tecnologici di questa tendenza

⁴ Per una efficace sintesi di questa dinamica, ipotizzata alla luce dei dati preistorici, etnologici ed etologici, si veda Burckert 1981, specialmente le pp. 33-34.

esponenziale (ma data per scontata) che dobbiamo leggere lo sconcerto suscitato dal gesto dell'attentatore suicida.

Oltrepassando lo sconcerto derivante dallo spettacolo di un conflitto armato in cui l'attaccante sceglie premeditadamente e sistematicamente di autoeliminarsi nel momento stesso in cui annienta il nemico, e cercando di non cadere nel tranello che consiste nel ricondurre il fenomeno a categorie note o precostituite (kamikaze, follia, disadattamento ecc.), dovremmo cercare di "assumere il punto di vista dell'attore" - per parafrasare una celebre affermazione di Malinowski - e muovere dalle autorappresentazioni di coloro che hanno fatto dell'attentato suicida la meta finale della propria vita oppure un gesto apprezzabile e/o da incoraggiare⁵.

Martiri

Le dichiarazioni lasciate dagli attentatori suicidi, così come quelle rilasciate dagli aspiranti tali; i commenti dei loro fiancheggiatori e di quanti ne condividono, in toto o in parte, il progetto, convergono verso la nozione di martirio⁶. Per una più che probabile confluenza semantica derivata dal modello cristiano-antico del martirio che fa di colui o colei che lo subisce, o che lo cerca volontariamente, il "testimone" della fede (in greco il *martys* è "il testimone"), anche il martire musulmano (*shahid*) è autore di una "testimonianza" (*shahadah*) che comporta, nel caso dell'attentatore suicida, un'idea di "sacrificio martiriale" (*istishahad*)⁷.

Chi possa essere considerato martire, e perché, è una questione complessa irta di eccezioni e sottigliezze dottrinarie, e neppure definita in maniera unanime tra gli stessi musulmani, dal momento che la nozione di martirio è spesso inseparabile dalla concezione, anch'essa ampiamente dibattuta, che si ha del *jihad*, termine spesso malamente tradotto, nelle lingue europee, con l'espressione "guerra santa" (ma il cui senso è qualcosa come "lotta sulla via di Dio"). La questione non è tuttavia trovare definizioni univoche, valide sempre e ovunque. L'islam non possiede, se non per alcuni principi fondamentali, un'unità dottrina pari a quella cattolica. Esso è costituito da una pluralità di vedute validate da tradizioni discorsive altrettanto plurali e che sono riconoscibili come "islamiche" nel momento (e fino al

⁵ Tra questi rientrano quanti hanno perseguito il loro scopo sino alla fine lasciando documenti scritti, visivi e sonori sulla propria "missione", coloro che hanno aspirato a compiere atti del genere senza riuscirci e quanti li hanno assistiti nella loro impresa.

⁶ Questo non significa però, come invece spesso si sente dire o si legge, che le famiglie di coloro che aspirano al martirio siano compatte nel sostenere gesti del genere (v.Hassan 2001).

⁷ Vi sono diversi termini, nella lingua araba, atti ad indicare pratiche rituali da noi chiamate indistintamente « sacrifici ». Il sacrificio per eccellenza, quello (non eseguito) da Abramo e che i musulmani "riattualizzano" ogni anno, è detto *adha* o *qurbàn*.

momento) in cui si autoriconoscono e sono riconosciute come tali (Asad 1986)⁸.

Il linea generale, il martire musulmano (*shahid*) è dunque il testimone (*shahid*) della verità della fede. Come possa testimoniare questa verità è un fatto storicamente contingente e dipendente dal significato che, sempre a seconda delle circostanze storiche, viene attribuito all'altro termine da cui quello di martirio è spesso inscindibile: *jihad*. Il significato di quest'ultimo però varia da un'idea di lotta che l'individuo combatte con se stesso per il miglioramento della propria coscienza morale fino all'idea di una guerra vera e propria in difesa o per l'affermazione della propria fede⁹.

Nella congiuntura mondiale attuale il *jihad* è riconosciuto, in quanto fatto socialmente, politicamente e ideologicamente rilevante, "non in virtù delle cause locali che lo hanno determinato, né per le singole biografie dei suoi combattenti, ma come una serie di effetti globali che hanno assunto una propria universalità che va oltre tali particolarità" (Devji 2005:87).

Questi effetti globali, sulla politica e sul pubblico, nonché, è bene sottolineare, sull'immaginario dei "jihadisti" medesimi, sono il prodotto dei media e non delle storie singole dei particolari attivisti, e neppure delle condizioni ambientali che li hanno spinti a prendere questa via, come nemmeno delle teorie che, riallacciandosi alle varie scuole dottrinarie musulmane, possono giustificare queste scelte. Ciò che va enfatizzato, del rapporto tra *istishahad* e media, è che anche coloro che vi prendono parte sembrano essere determinati, nelle loro scelte, da messaggi mediatici. Il *istishahad* è infatti diventato uno spazio di "discorso visuale" nel quale va

⁸ In questa prospettiva che chiama in causa il riconoscimento e l'autoriconoscimento, entrano in gioco le dimensioni della *credenza* e della *autorità*. La credenza appartiene ad una realtà che ha la propria ragion d'essere in se stessa, che trova una forma di convalida nelle condizioni stesse della credenza. L'autorità è invece quella della tradizione, una nozione in questo caso simile a quella di credenza, poiché aderire ad una tradizione autorevole significa, in qualche modo, "credere", in particolare credere nel fatto che esista una linea di continuità sulla cui validità non ci si pongono domande fino a quando, appunto, non la si mette in discussione.

⁹ Il termine *jihad* compare più volte nel Corano e, col tempo, ha ricevuto interpretazioni diverse e perfino contrastanti. "Guerra d'attacco", "lotta interiore", "guerra difensiva", il *jihad* è stato anche, in passato, uno strumento di opposizione all'intrusione coloniale, come ad esempio in Libia all'epoca della dominazione italiana. Nella odierna lettura fondamentalista del *jihad* quest'ultimo è una lotta militare contro i nemici dell'islam, i quali vengono identificati con coloro che non si adeguano ai dettami divini, coi governanti corrotti (dei paesi a maggioranza musulmana) e contro le potenze occidentali che li appoggiano (Mervin 2001). L'islam politico radicale inserisce il *jihad* in una logica di "scontro globale" e tace il fatto che il Corano, anche quando parla di *jihad* come "guerra d'attacco" (ma in "difesa della fede" – una specie di "guerra preventiva"), esclude di praticarla contro ebrei e cristiani, in quanto entrambi *ahl al kitab* cioè "popoli del Libro" (la Bibbia) e, come tali, "protetti (*dhimmi*, che però significava "tassati", secondo l'antica usanza arabo-beduina di proteggere tribù nomadi o comunità di agricoltori sottoposte in cambio di un tributo).

certamente collocata un'intenzione comunicativa di tipo politico ma anche, e soprattutto, un modo di rappresentare a se stessi il proprio destino, la propria missione, il proprio nemico e il proprio gesto che, nel caso degli attentatori suicidi, si presenta come un "martirio-testimonianza" (*shahadah*).

Persino la pratica di decapitare gli ostaggi, così come le autopresentazioni "alla Rambo", entrambe varianti locali del modo di condurre il *istishahad*, sono tipici riflessi di un codice, quello mediatico, che sembra "autorizzare" (nel senso foucaultiano del termine) comportamenti e forme di "presentazione del sé" che non hanno nulla a che vedere né con la tradizione islamica, né con forme storiche di comportamento "locali". I personaggi e i modelli narrativi di una certa produzione mediatica (filmica e televisiva) sembrano invece essere ciò che prevale su questioni dottrinarie o su teorie politiche. Questo "ambiente mediatico" non influenza soltanto il pubblico occidentale e gli stessi attori, ma anche il pubblico islamico che finisce per ricevere una rappresentazione omogenea, mediatica (e quindi distante dal contesto motivazionale specifico) del *istishahad* come fatto "globale"¹⁰. Il *istishahad* viene proiettato in uno spazio visuale che non è più legato a luoghi o a storie particolari ma che ha, nei siti più disparati, e sconnessi con il contesto geografico o storico che è loro proprio, lo scenario della propria rappresentazione. La testimonianza del gesto suicida avviene quindi in uno spazio pubblico globalizzato (dai media) nel quale l'attentatore suicida trova la possibilità di essere percepito come martire (dai musulmani e dai non musulmani).

Nel processo mediatico, la fusione tra il morire (martirio) come accadimento e il vedere come testimonianza raggiunge un'intensità di gran lunga superiore a quella raggiunta nel contesto entro il quale, come sembra, questa speciale coincidenza semantica tra essere martiri ed essere testimoni prese originariamente forma. Tale contesto fu quello cristiano, e in particolar modo quello della tarda antichità. In uno studio dedicato alla formazione dell'idea di martire e di martirio nel mondo urbano romano d'Oriente nel periodo tardo-antico, G. Bowersock (1995) ha ricondotto tale fenomeno alla convergenza di due elementi: da un lato il protagonismo sociale giocato normalmente dalla figura dell'uomo (o della donna) santo; dall'altro il gesto suicida, tipico della tradizione romana, che consente di scegliere la morte di fronte alla impossibilità di affermare la propria dignità. Secondo Bowersock infatti, questa congiuntura, caratterizzata a suo parere da un clima politico particolarmente instabile e suscitatore di possibili

¹⁰ E' opportuno precisare che gli attentatori suicidi, cioè gli aspiranti "martiri" non sono quelli che sono comparsi in passato sui nostri schermi televisivi intenti a leggere proclami o a minacciare esecuzioni di ostaggi. Pur definendosi tutti "combattenti sulla via di Dio" (*mujahiddyn*) combattenti ordinari e aspiranti martiri attuano modalità assai differenti di lotta.

atteggiamenti estremistici (si pensi ad asceti, anacoreti e stiliti) avrebbe alimentato quella che lui chiama una “ideologia della morte al servizio del trionfo di una causa” (p. 74). Mentre con il tempo le gerarchie religiose cristiane avrebbero finito con lo scoraggiare, e quindi espungere l’elemento suicida dalla professione di fede, anche la più decisa (lasciando ai persecutori il compito di “fare dei martiri”), nulla di ciò è accaduto nella tradizione islamica. Tuttavia, al di là di questo divergere delle due tradizioni, cristiana e musulmana, è importante sottolineare soprattutto il contesto pubblico del martirio cristiano, contesto che solo in quanto pubblico poteva essere fatto coincidere con una testimonianza nel senso completo del termine. M. Rizzi(2005),riprendendo le tesi di Bowersock,ha cercato di affinare l’ idea di contesto pubblico facendo opportunamente notare come il “protagonismo [sociale e politico di quanti avevano lo scopo di far trionfare la causa] aveva un suo specifico luogo [...] quello del tribunale e dell’attività giudiziaria che [...] si svolgeva almeno a due livelli, quello dei tribunali locali e quello della giurisdizione romana cui sola spettava lo *ius gladii*” (p. 25). “In un simile scenario - prosegue Rizzi – la morte era un esito possibile, ma non scontato né, forse, neppure probabile. Al contrario, la presa di posizione di fronte al giudice rivestiva un rilievo e un impatto pubblico che non di rado si risolveva in un rafforzamento del prestigio sociale e politico di chi aveva, a vario titolo, sfidato il potere costituito ai suoi vari livelli” (*ibidem*).

E’ infatti solo in un contesto di tipo giudiziario greco, quindi pubblico, che il termine martire (*martyrs*) sembra trovare la sua vera, originaria, applicazione, significando appunto “testimone” e venendo ad indicare solo successivamente, a partire dalla seconda metà del II secolo, l’idea di colui o di colei che dà la vita come “testimonianza” della propria fede. Ciò non toglie che i cristiani non abbiano sentito il “desiderio di morire” per la propria fede anche prima di questo slittamento semantico (Bowersock 1995: 5), ma certo è che solo da allora, e in conseguenza di tale slittamento, i termini martire e martirio hanno assunto il significato che oggi viene ad essi universalmente attribuito, tanto nel cristianesimo quanto nell’islam.

Commentando le tesi di Bowersock riguardo alla formazione dell’etica del martirio nel mondo cristiano tardo antico, Rizzi definisce il fenomeno come “frutto di un’ideologia del protagonismo sociale a servizio dell’affermazione di un ideale, in un contesto in cui la morte era compresa tra gli esiti possibili. Possibili ma non necessari” (Rizzi 2005:29). E’ quest’ultima espressione, “possibili ma non necessari”, che stabilisce la differenza tra l’ideologia del protagonismo sociale, così come si configura alla base del martirio cristiano e la stessa ideologia che è alla base del martirio islamico. “Possibile”, per i cristiani, era (ed è) la morte in quanto inferta da altri, ma ciò non toglieva che altre forme di persecuzione li potessero far considerare dei martiri; “necessaria” è invece la morte per il

martire musulmano, tanto che essa gli venga inferta da altri, quanto che essa sia scientemente autoprocureta¹¹. Infatti, una divaricazione fondamentale si crea nella pratica e nella politica del martirio cristiano da un lato e del martirio islamico dall'altro.

Se l'esito è dunque diversissimo nei due casi, appare invece molto simile la struttura del contesto in cui tanto il cristiano delle origini quanto il musulmano attuale possono apparire come dei martiri. E' infatti un contesto caratterizzato, in ambedue i casi, dalla presenza di uno spazio di comunicazione visuale che fa del martire cristiano delle origini e del martire musulmano attuale dei testimoni in quanto "testimoniati" (visti/ascoltati) da altri: il pubblico del processo al cristiano nel primo caso; il pubblico (prevalentemente mediatico) dell'attacco suicida musulmano nel secondo. L'uno e l'altro sono martiri (testimoni della loro fede) solo perché pubblicamente visti/riconosciuti¹².

Le similitudini nella struttura del contesto nei due casi del martirio cristiano e di quello musulmano riguardano sicuramente altri aspetti del comportamento che potrebbero essere chiamati disposizionali e motivazionali.

Il protagonismo politico, e il desiderio di far trionfare la propria fede (che si pone come "verità") a qualunque prezzo di fronte all'ostilità dell'ambiente sociale, sono probabilmente motivazioni che dispongono gli individui coinvolti a "rischiare" la propria vita nel caso del cristiano tardo-antico, e a "sacrificarla" nel caso dell'aspirante *shahid* contemporaneo.

Una configurazione del tutto speciale sembra assumere, nell'epoca attuale, l'idea del martirio in ambiente musulmano, almeno nel caso degli attentatori suicidi. Qui lo *shahid* è infatti, per definizione, colui che si auto-immola in quanto testimone della propria fede. Questo gesto estremo non è comprensibile solo come reazione disperata ad un contesto politico caratterizzato dalla violenza. E' invece un gesto che, a partire da questo contesto violento, trova una sua ragion d'essere all'interno di una particolare configurazione disposizionale e motivazionale, attivata da concezioni specifiche della "sacralità" e della trascendenza, oltre che da un'idea particolare della relazione tra corpo e spirito.

¹¹ Un cristiano del periodo tardo-antico poteva cioè essere un martire in quanto imprigionato, perseguitato, privato dei beni e della libertà. Un musulmano è *shayd*, martire, solo in quanto morto.

¹² E' noto che vi sono anche dei "martiri ignoti", ma questo è un fenomeno ex-post, cioè istituzionalizzato da un'autorità che, in quanto guida di una comunità (lo stato, la nazione ecc.), proietta su quei morti (sconosciuti) un potere attivo nella realizzazione della comunità stessa.

Sacrifici

In uno studio dedicato alle “politiche della morte”¹³ nella congiuntura coloniale e postcoloniale, A. Mbembe ha scritto che nella Palestina odierna convivono “due logiche apparentemente inconciliabili: la logica del martirio e la logica della sopravvivenza” (2003: 35), dove, in entrambe, convivono a loro volta le idee di morte, terrore e libertà.

Il contesto dell’attentato suicida descritto da Mbembe sembra riproporre indirettamente, e per alcuni aspetti, la logica generale della dinamica sacrificale così come questa è stata delineata in molti lavori di antropologia e, al contempo, evocare alcuni intrecci tra sacrificio e caccia così come sono stati messi in luce da vari studi etnografici o teorici più o meno recenti¹⁴.

L’attentatore, prima di compiere il gesto suicida, si sottopone a un processo di sacralizzazione. Egli si “consacra” con preghiere e dichiarazioni di intenti inerenti ai motivi che lo spingono ad affermare la verità della fede, e dopo aver ricevuto una benedizione da parte di un imam. E’ solo a questo punto che sceglie il suo obiettivo. Egli parte per “procurarsi le vittime”, le sue “prede”. Le vittime dell’attentato non sono infatti né degli obiettivi distanti, invisibili (quelli che è possibile colpire con un cannone o un missile), né individui a cui si può mirare con un’arma in quanto obiettivo riconoscibile per dei segni specifici (per es. un’uniforme). Sono obiettivi-preda scelti in luoghi in cui (come per esempio gli animali allo stagno) si radunano per necessità o per abitudine: una fermata di autobus, un caffè, un supermercato ecc. L’attentatore-cacciatore si mimetizza, nasconde cioè le sue armi nel proprio corpo, pronto a diventare un’arma egli stesso.

L’attentatore parte per la sua missione come individuo “sacralizzato”. Poiché, assieme alle vittime del suo gesto, diventerà vittima lui stesso, l’aspirante martire è in uno stato di “sospensione” che ne fa, per certi aspetti, un “già morto”.

Infatti l’espressione con cui egli è indicato dai suoi è al *shahid al hayy*, “martire vivente”¹⁵.

Lo stato di “sospensione” corrisponde allo stato di margine o di liminalità messi in luce da Van Gennep (1981) e Turner rispettivamente (1972). Come in un rito di passaggio (da essere umano comune a *shahid*) l’attentatore suicida si pone, con le dichiarazioni di intenti, le preghiere e la benedizione di un *imam*, in uno stato transitorio che precede la sua definitiva

¹³ Per “politiche della morte” (Necropolitics) Mbembe intende, rovesciando (in senso complementare) l’espressione “biopolitiche” di M. Foucault, “il potere e la capacità di dettare chi può vivere e chi può morire” come espressione ultima della sovranità nel mondo contemporaneo (Mbembe 2003: 11).

¹⁴ Si vedano, per tutti, Valeri 1994 e Bloch 2005.

¹⁵ Il che conferma quanto detto più sopra, e cioè che nella tradizione islamica un individuo, per poter essere martire, deve essere morto.

trasformazione nella condizione ricercata (il martirio). Non è un caso che nel tempo che intercorre tra la consacrazione e l'atto suicida, lo *shahid* si sottoponga alle stesse restrizioni purificatrici previste per altre occasioni rituali della tradizione musulmana. L'idea che l'aspirante suicida sia "già morto" è d'altronde in sintonia con la tendenza, ampiamente diffusa, a parlare di colui o colei che si appresta a compiere un "passaggio" (per esempio nei riti di iniziazione), come di una persona "morta". Questo per due motivi: perché il suo status è indefinito (ne ha perso uno ma non ne ha acquistato ancora un altro), e perché è spesso solo in questo stato di "morte apparente" che l'individuo entra in contatto con il mondo dell'invisibile, normalmente definito come "sacro" (antenati o divinità da cui dipendono la vita e la morte).

Come spiegano Hubert e Mauss, il cui ragionamento ruota attorno alla coppia concettuale sacro/profano, nei riti sacrificali la consacrazione è duplice. Essa riguarda innanzitutto il sacrificante che deve entrare in contatto con il sacro. Ma riguarda anche la vittima, che deve essere consacrata per poter "andare verso" il sacro a cui è offerta. Per Mauss e Hubert il sacrificio è infatti "un atto religioso che, mediante la consacrazione della vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato di certi oggetti di cui la persona si interessa" (p. 22). Esiste un'unità dei sistemi sacrificali ma questa, secondo Hubert e Mauss, non è un dato sostanziale, bensì di forma, cioè la modificazione dello stato morale del beneficiario e/o dell'officiante mediante una consacrazione, l'uccisione e l'offerta di una vittima. Ora, nel caso degli attentatori suicidi, le pratiche di sacralizzazione dell'aspirante *shahid* sono le stesse per il sacrificante e per vittima poiché, nel caso specifico, il sacrificante e la vittima sono la stessa cosa. Nel momento in cui si consacra come sacrificante, l'individuo si consacra anche come vittima.

Nel modello di Hubert e Mauss abbiamo dunque la vittima (che deve essere consacrata), degli officianti (il cui stato morale viene modificato), così come dei beneficiari che acquisiscono i vantaggi dell'atto sacrificale e vengono quindi modificati anch'essi.

Secondo Hubert e Mauss la struttura del sacrificio prevede la progressiva ascesa della vittima e del sacrificante dallo stato profano ad uno stato di sacralità. Tale stato culmina con la distruzione della vittima e con un progressivo ritorno di vittima e sacrificante allo stato profano: il sacrificante riprende il suo normale ruolo nella società, mentre la vittima si presenta o sotto forma di bene d'uso (se viene consumata) o come puro "resto" materiale (se viene completamente distrutta).

La dinamica sacrificale dell'attentatore suicida ha esiti materiali leggermente diversi, ma simili sul piano della rappresentazione. Il sacrificante, infatti, non torna allo stato profano trasformato, ma si dissolve letteralmente con il suo gesto. Sono le vittime del suo gesto diverse da lui (i nemici) a diventare puri resti materiali. Queste ultime, abbiamo visto, hanno

qualcosa che le assimila, almeno in parte, alle prede di una battuta di caccia¹⁶.

Nella logica dello *shahid*, la volontà di auto-annientamento si fonde con quella di portare con sé il nemico. In questo senso è ragionevole supporre che il martirio musulmano, oltre ad avere una dimensione pubblica,¹⁷ possieda anche una valenza “totalizzante”, almeno nel senso che esso prevede che anche le vittime del gesto dello *shahid* siano partecipi della testimonianza. Secondo F. Devji, infatti, “non solo le persone, ma anche animali, edifici e altri oggetti inanimati possono essere partecipi del rito del martirio, compresi perfino coloro che assistono al martirio di altri senza essere uccisi” (Devji 2005: 95). La “testimonianza” è per definizione un atto pubblico, e siccome i martiri musulmani attuali si muovono in un ambiente fortemente mediatizzato, molte cose che altrimenti sarebbero probabilmente escluse concettualmente dall’atto medesimo, entrano invece a farne parte¹⁸. Rimane ancora da spiegare il senso dell’autoannientamento, cioè del *cupio dissolvi* perseguito dall’aspirante martire nei confronti della sua stessa fisicità. Una lettura antropologica dell’autoannientamento fisico, concepito come parte e condizione essenziale della riuscita dell’aspirante martire, comporta una riflessione sulla violenza sacrificale e sulla

¹⁶ Ricordiamo che molto spesso le vittime dei sacrifici erano, e sono, procurate attraverso una messinscena che, anche nel caso di sacrifici compiuti su animali domestici, mima la sorpresa, la cattura, la presa in trappola dell’animale da sacrificare, proprio come se fosse la preda di una battuta di caccia. Su questo punto si vedano Detienne e Vernant 1982 e Valeri 1994.

¹⁷ E’ opportuno sottolineare come si dovrebbe sempre precisare il contesto di riferimento dell’attentatore suicida. Non è detto infatti che un aspirante martire palestinese sarebbe disposto a fare “la stessa cosa” in Europa; né che l’aspirante *shahid* sunnita che colpisce i musulmani shi’iti in Iraq morirebbe allo stesso modo in Israele. L’idea del martirio cioè, dovrebbe essere modulata localmente e in relazioni alle condizioni storico-politiche, alle retoriche, e alle caratteristiche che sono proprie del contesto locale. E’ infatti la mancata considerazione del contesto specifico in cui l’aspirante martire agisce a rinviare un’immagine uniforme del *jihad* e del martirio medesimo.

¹⁸ Nella sua analisi Devji giunge a sostenere che “la rappresentazione mediatica del martirio crea una comunità globale la cui testimonianza impone determinate responsabilità ai suoi membri. Questa comunità non è circoscritta ai soli musulmani, ma include tutti coloro che portano la loro testimonianza [...] In un certo qual modo perfino i nemici del *jihad* – o le sue vittime – partecipano nei riti del martirio morendo accanto agli attentatori suicidi come negli attacchi spettacolari dell’11 Settembre. Questo fatto può spiegare perché i supporters del *jihad* traccino continui paralleli tra la propria morte e quella dei loro nemici, poiché entrambe si fondono in una comunità di martirio resa possibile dalla intimità virtuale dei media che consente a ciascuna parte di scambiare parole e atti con gli altri” (p. 96). Da questo punto di vista Devji sembra andare in una direzione contraria a quella di Mbembe, il quale si chiede “se la differenza delle armi usate per infliggere la morte [armi classiche da una parte e uomini e donne-bomba dall’altra] non impedisca l’instaurazione di un sistema di scambio generalizzato tra il modo di uccidere e il modo di morire” (p. 36).

concezione del corpo e dei rapporti che intercorrono tra quest'ultimo da un lato e la dimensione trascendente e spirituale dall'altro.

La violenza distruttiva che scaturisce dall'atto di autoeliminazione sembra voler significare, come scrive Mbembe, che con un simile gesto si vuole "chiudere a tutti la porta alla possibilità di vivere" (p.37). Questa semplice constatazione sembrerebbe a prima vista contrastare con il "desiderio di libertà" che gli attentatori suicidi palestinesi vogliono esprimere con il proprio gesto. Il gesto dell'attentatore suicida deve infatti essere visto non alla luce del significato che spesso si attribuisce al detto "muoia Sansone con tutti i Filistei", non deve cioè essere considerato come il gesto di colui che trascina con sé i propri nemici "perché tanto non c'è più nulla da fare". Il gesto del martire musulmano è certamente un atto disperato, ma è inscrivibile in un processo complesso, che vede entrare in azione una concezione particolare del rapporto tra violenza, trascendenza, morte ma anche vita.

Nel suo studio comparativo sul ruolo svolto dalla violenza nella religione M. Bloch (2005) ha prospettato la possibilità che la trascendenza, lungi dall'essere un'istanza archetipica¹⁹, sia il prodotto più generale delle varie forme che le relazioni politiche possono assumere²⁰.

Bloch è interessato a cogliere, sotto la loro apparente diversità, l'identità di struttura dei riti "religiosi". Rifacendosi a Van Gennep e a Turner, e alla loro idea di "andata – sospensione – ritorno" come struttura caratteristica dei processi rituali, egli cerca di spiegare il ruolo che la violenza assume all'interno di questi ultimi. La teoria di Bloch è che subendo una violenza nella fase di "andata" (quando per esempio un individuo è sottoposto ai riti che lo allontanano da una certa situazione di status) egli è dominato dalle forze trascendenti (antenati, divinità) che, come spesso viene affermato, "vegliano" sul rito. Questa violenza "uccide" colui che è sottoposto ad un rito (per esempio di iniziazione) al punto che, come si è detto, si parla dell'iniziando come di un "morto". E' tuttavia in questo stato intermedio di sospensione che l'individuo acquisisce quella forza che gli consentirà di "far ritorno" politicamente più potente di prima (con un nuovo status superiore a quello che gli era proprio e che ha definitivamente abbandonato). Questa forza gli viene dal mondo trascendente, cioè dal

¹⁹ Bloch si oppone decisamente alla visione essenzialista e riduttiva che della violenza ha R. Girard (1980), per il quale la violenza sarebbe connaturata all'essere umano. Secondo Girard, le comunità umane, per otersi (temporaneamente) sbarazzare della violenza distruttiva, andrebbero incontro a periodiche "crisi sacrificali" nelle quali i "capri espiatori" vengono fatti oggetto di atti appunto violenti con il fine di trasformare la violenza distruttiva per la comunità in una violenza costruttiva, cioè rafforzatrice dell'ordine e della forza (interna) della comunità. Come si vedrà, la teoria di Girard, per quanto parta da premesse diverse da quelle di Bloch, ha esiti simili, anche se in Girard tali esiti sono enunciati nella forma dell'astrazione filosofica.

²⁰ Se si vuole, la teoria di Bloch rientra in quella grande "famiglia" delle teorie della religione che fanno di quest'ultima un fenomeno proiettivo.

contatto con quei poteri che gli sono stati trasmessi quando era “morto”, quando cioè lui stesso faceva parte (simbolicamente) del mondo invisibile. Bloch sostiene, adducendo prove etnografiche spesso convincenti, che in molti riti di questo tipo gli iniziati, tornando più forti al mondo dei “vivi” (prima erano infatti “morti”) manifestano questa loro forza con atti violenti che possono andare da sacrifici animali (seguiti da banchetti) alla messa in atto di azioni ostili contro nemici o rivali. È allora in questo senso che il trascendente si configurerebbe come il prodotto delle relazioni politiche, tanto interne quanto esterne al gruppo.

La violenza è centrale in ogni religione, e la religione stessa, d'altra parte, non cessa mai di ricordarcelo. Con sacrifici reali o con la memoria di essi, oppure di figure martirizzate (il capro sacrificale di ebrei e musulmani in sostituzione del figlio di Abramo, la Passione di Cristo, i martiri stessi) la religione incorpora e si avvale dell'idioma della violenza che viene riproposta in un linguaggio di tipo iconico²¹, il quale si esprime attraverso quelli che C. Geertz (1987) ha definito come “simboli sacri”, cioè i “segni” delle verità della fede che si svelano attraverso i simboli medesimi e il cui effetto comprovato è quello di fortificare la “comunità dei credenti”²².

È dunque in questo senso che diventa comprensibile il significato della violenza sacrificale: dare più forza a chi lo compie e alla comunità a cui egli appartiene.²³ Di conseguenza l'autodistruzione perseguita dall'aspirante martire potrebbe essere interpretata come un atto inteso a fortificare il sacrificante e la sua comunità di fronte alle difficoltà, le sofferenze e i soprusi subiti per mano del nemico o dell'occupante. L'aspirante martire, nel suo lavoro di “sacralizzazione” che precede il gesto suicida, “prende” una forza che può provenirgli solo e unicamente dalla dimensione trascendente: Dio²⁴. È con questa forza “aggiunta” che l'aspirante *shahid* può infatti scagliarsi contro il suo obiettivo. È una forza spirituale, che trascende l'immanenza del suo stesso corpo.

²¹ Nel senso che “significa di per sé”, al di là della possibilità o meno di poterlo costruire come discorso.

²² Il caso prototipico del linguaggio iconico della violenza nella religione è costituito dal crocifisso, il quale è un simbolo sacro la cui visione rinvia (iconicamente) alle “verità” della fede cristiana (morte e resurrezione in primis). Ad ogni modo, *in hoc signo vinces*.

²³ Gli aspetti e i significati “comunitari” dei riti, in particolare di quelli sacrificali, vennero messi per la prima volta in luce da William Robertson Smith (1889) che parla di tali riti come riti di “comunione” tra gli esseri umani da un lato e tra questi ultimi e la divinità (“gli uomini – scrive - invitano in tal modo gli dèi a partecipare alla loro mensa”). E' chiaro che qui si tratta di sacrifici seguiti da un pasto comune con le carni degli animali sacrificati.

²⁴ Lo schema di Bloch non può essere trasferito tout court a qualunque situazione sacrificale. Ma se lo applicassimo qui interamente, anche a puro scopo di esercizio, e volessimo identificare la violenza fatta su colui che subisce la trasformazione da essere umano comune a martire, questa violenza potrebbe essere identificata con quella che il soggetto, e la sua comunità, avvertono come subita in quanto proveniente dall'esterno e che si traduce in una immagine di sé come di “oppressi”.

Nel suo lavoro Mbembe fa in effetti osservare come nella logica del martirio sembri emergere una nuova semiotica. Il corpo dell'aspirante martire non è qualcosa da proteggere, tutt'altro. Esso non ha né potere né valore, come corpo. Ha potere "solo in quanto è sottoposto a un processo di astrazione basato sul desiderio di eternità", in quanto, scrive Mbembe, "il martire, avendo stabilito un momento di supremazia nel quale egli ha prevalso sulla propria natura mortale, può essere visto come operante nel segno del futuro" (Mbembe p. 37). Questo processo di astrazione, questa supremazia, questo prevalere sulla propria natura mortale che cosa è se non la forza della trascendenza acquisita dall'aspirante martire nel processo di sacralizzazione? Il fatto poi che, come dice Mbembe, il martire operi nel segno del futuro indicherebbe, oltre che la presenza di una evidente concezione messianica del tempo – il presente è il futuro e viceversa – anche la "direzione" della motivazione al martirio. La logica della liberazione si affianca a quella del martirio.

Bisogna però aggiungere, alla luce di quanto abbiamo visto a proposito della violenza sacrificale, che la concezione che l'aspirante martire ha del proprio corpo, dipende dalla funzione "operativa" del corpo medesimo: quella di accedere alla trascendenza. Come? Mediante il sacrificio del corpo stesso. Questa funzione operativa del corpo che, autodistruggendosi, si accosta al trascendente, può forse essere meglio compresa alla luce di quanto è stato sostenuto da G. Bataille il quale, a proposito del corpo e dello spirito, ha scritto:

"La miseria dell'uomo, in quanto è [si percepisce come] spirito, consiste nell'avere il corpo di un animale e dunque essere come una cosa, ma la gloria del corpo umano è di essere il substrato di uno spirito. E lo spirito è così strettamente avvinto al corpo-cosa che questo non cessa mai di essere assillato, non è mai cosa che al limite, al punto che, se la morte lo riduce allo stato di cosa, lo spirito è più presente che mai: il corpo che l'ha tradito lo rivela maggiormente di quando lo serviva. In un certo senso il cadavere è la più perfetta affermazione dello spirito. È l'essenza stessa dello spirito che l'impotenza definitiva e l'assenza del morto rivelano, allo stesso modo in cui il grido di colui che viene ucciso è l'affermazione suprema della vita" (Bataille 2000: 38).

In questa prospettiva la distruzione del corpo non è tanto ciò che libera lo spirito, quanto ciò che lo fa più presente che mai. Uno spirito che, nella concezione dello *shahid*, è tanto più presente quanto più il suo corpo è dissolto. Autodistruggersi imbottiti di esplosivo non è infatti solo un mezzo efficace per sorprendere il nemico, per fare del proprio corpo un'arma aumentando la forza devastante dell'esplosione, è anche un'espressione estetica del modo di concepire un sacrificio, dove ciò che è corporeo scompare per far posto alla trascendenza vista come ragione ultima della sopravvivenza.

Il ricorso alla violenza suicida è quindi, oltre che un atto politico-militare, una complessa forma di comunicazione sociale che, sebbene plasmata da

istanze mediatiche, contiene in sé una complessa concezione dell'individuo, della comunità, del corpo, della trascendenza nonché del tempo e, naturalmente, della violenza medesima. Alla violenza in quanto forma di linguaggio viene conferita una forma e un significato all'interno di linguaggi e pratiche che sono tipiche di un certo contesto storico-sociale per cui essa può trasformarsi in un processo di "costruzione mediante distruzione, dove la sofferenza di un individuo può diventare una benedizione per l'intera società" (Aijmer 2000:8). Emerge dunque una concezione particolare del rapporto che lega vita, morte e rinascita, tipico di tutti i "sistemi" religiosi (Bloch e Parry 1982). Il sacrificio (*istishahad*) del martire musulmano ha senso solo in vista di una vita ulteriore, la quale non è tuttavia soltanto quella del martire in Paradiso, ma anche quella, fisica e terrena, della sua comunità. E' a questo punto che la violenza religiosa diventa tutt'uno con la violenza politica.

Conclusioni

Un atto sacrificale è, come è stato fatto osservare in relazione a tutt'altro contesto - le pratiche di risoluzione di un attacco di stregoneria tra i buddisti dello Sri Lanka - "qualcosa che restituisce una agentività (*agency*) alla vittima di un attacco, la quale, per potersene liberare, compie un atto sacrificale" (Kapferer 1997:184). Compiere un atto sacrificale significa, in questo contesto, e forse ovunque, fare di se stessi un "costruttore di mondi", qualcuno che si impegna "in un atto di auto-ricreazione e che è in grado di riplasmare le relazioni [sconnesse] nel mondo, così come queste influiscono sulle possibilità vitali della vittima" (*ibidem*). Questa definizione della vittima di una violenza che, per liberarsi di quest'ultima, compie un sacrificio (*istishahad*) suscettibile di "rimettere a posto" l'ordine delle cose, sembra adattarsi perfettamente allo *shahid*. Percependosi come vittima di una violenza, egli compie un sacrificio con cui diventa possibile liberare quelle forze capaci di conferire un ordine al mondo. Ma il sacrificio che compie lo compie su di sé (oltre che naturalmente sui suoi nemici), in un atto estremo per far emergere quelle forze spirituali e trascendenti da cui dipende, in ultima istanza, l'unico ordine possibile.

È solo all'interno di questa particolare configurazione, fatta di sacralità, trascendenza, concezioni del rapporto tra corpo e spirito, nonché di violenza politica e attesa messianica, che noi possiamo tentare di cogliere la specificità dell'atto che, nella rappresentazione di chi lo compie, fa dell'attentatore suicida un martire musulmano, uno *shahid*.

BIBLIOGRAFIA

- Aijmer, G. 2000, "Introduction: The Idiom of Violence in Imagery and Discourse", in Aijmer, G. e Abbink, J. (Eds.) *Meanings of Violence*, Berg, Oxford and New York.
- Bataille, G. 2002 *Teoria della religione*, SE, Milano (1973).
- Bloch, M. e Parry, J. 1982 (Eds.), *Death and the Regeneration of Life*, CUP, Cambridge.
- Bloch, M. 2005, *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Cortina, Milano (1992).
- Bowersock, G. W. 1995, *Martyrdom & Rome*, CUP, Cambridge.
- Burckert, W. 1981, *Homo Necans*, Boringhieri, Torino (1972).
- Detienne M. e Vernant, J-P. 1982 (a cura di), *La cucina del sacrificio nell'antica Grecia*, Boringhieri, Torino 1979.
- Devji F. 2005, *Landscapes of the Jihad. Militancy, Morality, Modernity*, Cornell University Press, Ithaca.
- Geertz, C. 1987, "La religione come sistema culturale" in Id. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (1967).
- Girard, R. 1980, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano (1972).
- Grottanelli, C., 1999, *Il sacrificio*, Laterza, Roma-Bari.
- Hassan, N. 2001, "An Arsenal of Believers. Talking to the 'Human bombs'", *The New Yorker*, 19 nov. 2001.
- Heusch L. de 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.
- Kapferer, B. 1997, *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*, Chicago University Press, Chicago.
- Kilani, M. 2006, *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, PUF, Paris.
- Mbembe, A. 2003, "Necropolitics", *Public Culture*, 15 (1), pp. 11-40.
- Mervin, S. 2001 *L'islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano (2000).
- Hubert H, e Mauss, M. 2002, *Saggio sulla natura e funzione del sacrificio*, Morcelliana, Brescia (1898).
- Natali, C. 2004, *Sabbia sugli dèi. Pratiche commemorative tra le Tigri tamil (Sri Lanka)*, Il Segnalibro, Torino.
- Rizzi, M. 2005, "Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella tradizione cristiana", *Quaderni Nangeroni*, Mimesis, Milano, pp. 23-32.

- Schweitzer, Y., 2000, "Suicide Terrorism: Development & Characteristics", Lecture presented in the International Conference on Countering Suicide Terrorism, (21st Feb. 2000): <http://www.ict.org.il>
- Scubla, L. 1995, "Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative", *L'Ethnographie*, 91, 1, 133-146.
- Smith W. R. 1889, *Lectures on the religion of Semites*, Black, London.
- Turner, V. W. 1972, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia (1969).
- Valeri, V., 1994, "Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu", *History of Religions*, 34, 2, pp. 101-131.
- Van Gennep, A. 1981, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino (1909).