

## Paola Di Cori

*Arabi ed ebrei*. Nemici dell'Occidente, o parte di una storia europea comune? A proposito di un libro recente di Gil Anidjar<sup>1</sup>

### triangolazioni

Dall'inizio degli anni Novanta - in particolare dalla guerra del golfo in avanti, anche se da tempo anticipati con l'inizio dell'Intifada, ai quali si sono in seguito aggiunti i conflitti sanguinosi nei Balcani - i tratti caratteristici con cui in occidente si rappresenta il nemico sono mutati radicalmente. In particolare, sono tornate, rivedute e corrette, antiche modalità di costruire un immaginario minaccioso, terrificante, punitivo, relativo a soggetti che già una lunga tradizione aveva storicamente rappresentato, in quanto diversi, anormali, 'altri'; condannandoli in poche parole, a portare l'etichetta di estranei, pericolosi, ostili. E ancora una volta ebrei e arabi, con le donne ad accompagnarli a distanza più o meno ravvicinata, hanno costituito una specie di triangolazione dai risvolti inquietanti.

La forma la possiamo paragonare a quella, derivata dalla geometria euclidea, di un triangolo isoscele con la punta verso l'alto; con arabi ed ebrei come lati uguali e le donne alla base. Il triangolo è interamente circondato da uno spazio cristiano, occidentale, bianco, maschile e maschilizzato, il cui perimetro a seconda dei casi si allarga o si restringe; ingloba e invade, ricopre e oscura; oppure isola e accantona, censura e annienta. Che in tanti secoli, con tanti mezzi a disposizione uniti nella condanna, non si sia mai riusciti ad eliminare del tutto, o anche solo a neutralizzare, né il lato destro, né quello sinistro, e tantomeno quello alla base, è in sé questione assai intrigante alla quale forse vale la pena di dedicare qualche attenzione.

Queste che - dal punto di vista del cristianesimo - possono essere chiamate 'figure della diversità', hanno subito infinite modificazioni nel corso dei secoli, senza mai scomparire completamente. Di volta in volta acquistando le fattezze di un *instrumentum diaboli*, di una razza inferiore, dell'essenza del male, esse sono arrivate a trasformarsi, in tempi a noi assai vicini, in una vera e propria civiltà 'incivile' decisa a scontrarsi con quella occidentale per annientarla, e molto altro ancora.

In genere i tre lati del triangolo vengono trattati separatamente o a coppie: ebrei e arabi si confrontano o confliggono interminabilmente tra di loro; ebrei e donne (naturalmente gli uni e le altre in maniere

---

<sup>1</sup> Ringrazio Clotilde Pontecorvo per le sue puntuali osservazioni a una versione precedente di questo saggio.

diversificate; le donne intese nella loro autonomia, non appena appaiono libere e lontane da controlli familiari, ecclesiali, statali) sono stati a lungo nei secoli 'alterizzati' e rappresentati spesso con tratti somatici imperfetti che li rendono mostruosi, deformati, e comunque 'meno umani', collocati all'interno di una immaginaria gerarchia dove uomini bianchi cristiani costruiscono incessantemente in opposizione a se stessi termini inferiori di confronto sui quali imporsi e dominare; arabi e donne, infine, compaiono gli uni accanto alle altre, in particolare a partire dalla fine degli anni '80, quando si trovano citati di continuo insieme, appena occorre fornire esempi che illustrino gli orrori del fondamentalismo.

Sono soprattutto le donne quelle destinate a costituire il ricettacolo di tutto quanto è necessario disfarsi, rifiutare e ostracizzare di provenienza orientale: nel velo, nel burqa, nella subalternità sociale e giuridica, nella privazione dei diritti civili elementari, le donne asiatiche assumono un compito assai ingrato, facendo convergere su di sé valori di negatività assoluta.<sup>2</sup> L'occidente si comporta nei confronti delle donne orientali in maniera inversa a quanto fa con le proprie donne: quando si autorappresenta come punta avanzata della civiltà umana, quando vuole mostrare quanto sia progredita la propria società, nei paesi occidentali la condizione delle donne bianche ed europee non costituisce mai un elemento di cui inorgogliersi (e come potrebbe?), né tanto meno da mostrare al mondo intero quale esempio della particolare considerazione di cui esse godono nel cosiddetto Primo Mondo.

Del tutto diverso, invece, il destino riservato alle donne musulmane, o non-occidentali in generale, le quali vengono regolarmente utilizzate per sottolineare lo stato di arretratezza in cui versano le popolazioni di continenti extra-europei, in Asia, Africa, America Latina, Oceania. A seconda dei casi, la femminilità costituisce quindi sia il lato debole che quello forte del triangolo; una parte che di volta in volta si occidentalizza o si orientalizza, si allontana o si avvicina ai valori di universalità proclamati dall'occidente. Essa appare del tutto assimilata all'uomo o considerata talmente differente da non sembrare quasi più 'umana', ed ecco che si mostra in pubblico con il corpo ricoperto per intero da veli, scialli, e vesti ampie a molti strati, così da essere sottratta del tutto alla vista; oppure viene culturalmente rappresentata in stato di soggezione permanente, una subalterna passiva che si anima soprattutto per diventare protagonista di atti di terrorismo e assumere l'identità della kamikaze. E anche in quel caso agisce come soggetto che solo

---

<sup>2</sup> Sulla rappresentazione degli ebrei la bibliografia è immensa, mi limito solo a ricordare un importante studio di Sander Gilman, *The Jew's Body* London, Routledge, 1991 e alcuni saggi inclusi nella raccolta *The Jew in the Text. Modernity and the Construction of Identity*, a cura di Linda Nochlin e Tamar Garb, London, Thames and Hudson, 1995; su donne ed ebrei cfr. di recente il saggio di Wendy Brown, *Tolerance and Equality. "The Jewish Question" and "the Woman Question"*, in Joan W. Scott, Debra Keates (a cura di), *Going Public. Feminism and the Shifting Boundaries of the Private Sphere*, Urbana, University of Illinois Press, 2004, pp. 15-42. Per quanto riguarda donne e arabi, e naturalmente donne musulmane, mi limito a rinviare a Faegheh Shirazi, *The veil unveiled. The Hijab in modern culture*, Gainesville (Florida), University of Florida Press, 2001, con ampia bibliografia, e in particolare ai lavori di Lila Abu-Lughod, *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004 (ed. orig. 1999); ID., *Do Afghan women need rescuing?* "American Anthropologist", september 2002. V. anche l'intervista a Abu-Lughod del marzo 2002 disponibile nel sito [www.asiasource.org/news/special\\_reports/lila.cfm](http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm).

parzialmente è autonomo; di fatto, la sua natura sottomessa ha subito una trasformazione che la rende mero strumento del volere altrui, esecutrice di disegni più grandi di lei, martire sacrificale in nome di fratelli, padri, mariti, figli morti; immolare la propria vita nel solco della loro lotta è per queste donne l'obiettivo principale. Quasi immancabilmente le orientali rappresentate in occidente sembrano soggetti malleabili come la cera, privi di autonomia e di capacità di agire, per esse ancora oggi vale quanto Edward Said ha osservato a proposito della descrizione che Flaubert fa di una cortigiana egiziana: "ella non parla mai di sé, non esprime le proprie emozioni, la propria sensibilità o la propria storia. E' Flaubert a farlo per lei."<sup>3</sup>

### **arabi, ebrei, nemici dell'Europa**

Cosa succederebbe, invece, se provassimo a considerare che queste tre dimensioni, anziché seguire linee diritte a formare angoli acuti o momenti di incrocio che si attraversano in un punto, potrebbero essere guardate con la lente di una più aggiornata geometria; come figure contorte, le cui forme attorcigliate e flessibili fanno parte di uno stesso mondo e di una stessa storia? se cominciasimo, cioè, a ritenere questi insieme in modo diverso da quanto ci spinge a fare una secolare tradizione molto influente nel promuovere strategie politiche imperiali? Cosa accadrebbe se accanto ai punti cardinali congelati nell'immobilità di un est e un ovest nettamente separati si cominciasimo a introdurre criteri geografici più realistici, quelli entro cui tutti/e viviamo, dove i confini sono ormai percorribili e attraversabili da ogni parte?<sup>4</sup>

In effetti, per il senso comune tutte e tre le componenti della nostra triangolazione - donne, arabi, ebrei - sono divenute ormai talmente sovraccariche di significato da costituirsi sempre come eccessi, un sovrappiù che scatena violenza e rigetto, spesso ridotte a entità amorfe che esistono solo in quanto l'una nega l'altra o le altre; mai come elementi indispensabili che storicamente e politicamente concorrono a costruire, per contrasto e in opposizione, l'identità maschile, bianca, occidentale, cristiana.

E se invece le pensassimo come storicamente conviventi e compresenti, parti ineliminabili di un processo di autorappresentazione che senza di loro sarebbe (stato) impossibile da compiersi e perfino da concepirsi?

E' questa l'ipotesi che a proposito di arabi ed ebrei viene argomentata con sottile capacità analitica e profonda passione teorica in un testo recente di Gil Anidjar, studioso di filosofia ebraica medievale, curatore dell'edizione inglese degli scritti di Derrida sulla religione, e già autore di una importante monografia sulla cultura andalusa dei secoli XII-XIII.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Edward W. Said, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2001 (ed. orig. 1978), p. 15.

<sup>4</sup> Come scrive Judith Butler, "sbaglieremmo a credere che il primo mondo sia *qui* e il terzo mondo *là*, che ci sia un secondo mondo *altrove*, e che la subalternità sia sottesa a questa suddivisione. Queste topografie sono ormai saltate, e quello che prima veniva percepito come un confine, qualcosa che delimita e contiene, ora è un luogo densamente popolato, se non addirittura la definizione stessa di nazione, nella quale le identità si confondono in una direzione che pare del tutto auspicabile." *Vite precarie*, Roma, Meltemi, 2004, p. 71.

<sup>5</sup> Gil Anidjar, *"Our Place in al-Andalus". Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

Nel più recente *The Jew, the Arab* (2003), che porta come sottotitolo apertamente provocatorio, "a history of the enemy", Anidjar si chiede: come mai non esiste una ricostruzione storica dell'idea di nemico in Europa? Come mai, mentre siamo in grado di ricostruire la storia dell'amicizia e dell'amore, non riusciamo a individuare l'origine di una concettualizzazione intorno al nemico? Perfino le radici della parola non rinviano affatto a significati lontani e diversi l'uno dall'altro, come Émile Bénveniste non ha mancato puntualmente di sottolineare: "le nozioni di nemico, di straniero, di ospite, che per noi formano tre entità distinte - semantiche e giuridiche - presentano strette connessioni nelle lingue indoeuropee antiche".<sup>6</sup>

In effetti, anche se e quando riusciamo a individuare alcuni passaggi linguistici di questa parola che la riconducono al significato attuale, a quale ambito discorsivo il termine può essere riferito - alla filosofia, al diritto, alla teologia, alla letteratura? Nel tentativo di cominciare a fornire indicazioni in tal senso, nel libro si procede lungo una direttrice di riflessione assai diversa da quelle tradizionali, ponendo la questione del nemico in una relazione che la vincola a quanto accade agli ebrei e agli arabi - considerati insieme, e non come gruppi divisi e distinti.

In alcuni capitoli di serrata e affascinante discussione filosofica, Anidjar esamina le caratteristiche della formazione di un'idea di Europa (e di Occidente) che si sarebbe costituita intorno a due nozioni di nemico differenti e contrapposte: uno interno - gli Ebrei; l'altro esterno - gli Arabi. Secondo Anidjar, l'idea di Europa si è sviluppata intorno a un nucleo inteso come separato e diverso sia dagli ebrei che dagli arabi: mentre l'ebreo è sempre stato il nemico teologico interno, l'arabo ha costituito il nemico politico esterno. Tale distinzione, prosegue Anidjar, si trova alla base di quel moderno contrasto tra religione e secolarizzazione corrispondente alla antitesi che attualmente vediamo in funzione quando si contrappone un termine all'altro. Si tratta di un punto centrale di quel processo di ricerca identitaria, variamente denominata e più volte riconfigurata negli ultimi decenni, alla base della quale troviamo due polarità non ancora analizzate nel loro parallelo emergere in Europa intorno alla metà del secolo XVIII: secolarizzazione e orientalismo.

Entrambe le nozioni vengono in genere analizzate come capitoli disgiunti, e non facenti parte di una stessa area problematica, come invece aveva già visto nei suoi fondamentali studi Eduard Said. Quest'ultimo aveva inserito l'una e l'altro all'interno di una stessa area di questioni entro la quale emergeva un fitto intreccio che collegava il trionfo del processo di secolarizzazione e la creazione di una categoria come quella dei *Semiti*. Qui Arabi ed Ebrei si trovano raggruppati insieme in quanto espressione, in negativo, di una visione del mondo astrattamente religiosa, e perciò politicamente sterile.

Come osserva Anidjar, nel secolo in cui si impone la netta separazione tra religione e politica, l'ebreo e l'arabo possono finalmente congiungersi e ritrovarsi accomunati da una identità fondamentale 'religiosa' e quindi non cristiana e non europea.<sup>7</sup> Il che vuol dire anche non politica. Essere europei, chiarisce inoltre Derrida nella sua meticolosa lettura di

---

<sup>6</sup> Émile Bénveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, a cura di Mariantonia Liborio, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976, vol. I, pp. 276-77.

<sup>7</sup> Cfr. Anidjar, cit. pp. 52 e sgg, e l'importante lunghissima nota di commento a queste pagine, *ivi*, pp. 192-194.

Schmitt ripresa da Anidjar, significa infatti difendere il politico contro il religioso: di qui la necessità di allontanare l'Islam, in quanto concentrato di religiosità per eccellenza.<sup>8</sup>

### **religione e politica**

La tesi di Anidjar viene limpidamente articolata in pochi paragrafi della prefazione nei quali l'argomentazione assume la forma di una serie di cerchi concentrici uniti tra loro come in un disegno a spirale: *The Jew, the Arab* è sostanzialmente un libro sull'Europa e sui suoi limiti. Di particolare interesse è il dato che l'idea di Europa si costruisce intorno all'immagine di nemico, e a comporre quest'ultima contribuiscono sia l'ebreo che l'arabo; o per meglio dire, siffatta idea è il precipitato della relazione assai speciale che l'Europa stabilisce nei confronti di entrambi. Si tratta di una costruzione che è strettamente collegata al rapporto tra religione e politica. Come risultato, nell'Europa cristiana abbiamo che ebreo e arabo da un lato, religione e politica dall'altro, si presentano come termini distinti ma indissociabili. Per dirla in maniera diversa: l'ebreo e l'arabo sono la condizione stessa dell'esistenza di religione e politica.

Alcuni autori e problemi analizzati in *The Jew, the Arab* sono ben noti in Europa, in particolare a chi, sulla scia di Benjamin, di Derrida e di Agamben, si interessa al rapporto tra teologia e politica. Oltre a quelli appena nominati, i riferimenti principali di Anidjar includono Lévinas, Arendt, Taubes, Schmidt, senza dimenticare le *Lettere* di S. Paolo, Hegel, Primo Levi, Foucault, Judith Butler, Hélène Cixous, e altri/e ancora. Anidjar appartiene infatti a una tipologia intellettuale alquanto rara nel nostro paese, a comporre la quale concorrono studi in Israele, una formazione specialistica in studi linguistici e filologici medievali medio-orientali negli Stati Uniti, dove insegna presso la Columbia University, insieme a una approfondita conoscenza (nonchè disinvolta utilizzazione) di categorie provenienti da quei filoni della tradizione filosofica, psicanalitica e letteraria europea che negli ultimi decenni sono stati incorporati nel dibattito teorico in lingua inglese e integrati non solo tra gli studi politici, sociologici e filosofici, ma anche nei programmi di letteratura, di retorica, di linguistica, e in quelli che sono comunemente noti come 'studi di area' - settori disciplinarmente misti, dai quali provengono intellettuali ormai molto noti anche in Europa, come Appadurai, Spivak, Bhabha, Butler, Said, Chakrabarty, e tanti altri.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Per Schmitt, osserva Derrida, essere europei significa combattere per la politica. Difendere l'Europa contro l'Islam, egli scrive, è "più di una guerra tra altre, e più di una guerra politica. In verità non sarebbe una guerra, *strictu sensu*, ma un combattimento intorno al politico, una lotta per la politica." Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. 110.

<sup>9</sup> Questa componente disciplinarmente eclettica e mista, prevalente tra chi pratica studi culturali, postcoloniali, e altro ancora in ambito anglofono, ha cominciato a svilupparsi in Italia tra le pieghe di insegnamenti di estetica, di letterature angloamericane, comunicazione, antropologia, culture visuali, ecc. Per un primo orientamento di quanto si pubblica e dibatte in suolo italico, si può esplorare il sito [www.culturalstudies.it](http://www.culturalstudies.it), e leggere la rivista "Agalma", promossa da Mario Perniola, che ormai è diffuso da diversi anni. Dal 2004 la casa editrice il Mulino pubblica il semestrale "Studi culturali".

Rispetto alla pubblicistica corrente sui temi che sfiorano o affrontano direttamente il conflitto israeliano-palestinese, il libro di Anidjar si distingue per il suo carattere assai innovativo. Forse non per la prima volta, ma certamente con una fortissima intenzione di abbattere stereotipi ormai privi di utilità, ebrei e arabi non vengono considerati come divisi e separati, ma si cerca di analizzarli includendoli entro un contesto storico comune. E quest'ultimo è dato dall'individuazione di un asse teologico-politico considerato l'elemento centrale per reinterpretare quell'entità che chiamiamo Europa, qualcosa che soprattutto dopo la pubblicazione di questo libro, con la moltiplicazione degli attentati terroristici in Asia e in Europa nel corso del 2004 e 2005, è divenuto un tema ossessivamente dominante nella riflessione politica e filosofica occidentale.<sup>10</sup>

E' quasi superfluo osservare che i problemi sollevati dallo studio di Anidjar sono a dir poco tra i più rilevanti, e certo i più scottanti, della riflessione contemporanea relativa ai rapporti tra religione e politica; questioni che si allargano a dismisura e giungono a ridefinire il significato di concetti come democrazia, cittadinanza, identità nazionale, rapporto tra pubblico e privato, guerra e pace. In poche parole, più che un libro, *The Jew, the Arab* si presenta come uno strumento chirurgico di cui l'autore si serve per praticare incisioni profonde in alcuni luoghi comuni diffusi che nel dibattito politico attuale appaiono dai contorni drammaticamente sfuggenti.

### **secolarizzazione, teologia e politica**

Riferimento costante di Anidjar sono temi elaborati e sviluppati da Jacques Derrida a partire dalla metà degli anni Ottanta, anche se presenti fin da prima, in alcune opere nelle quali il filosofo da poco scomparso offre letture profondamente innovative e problematiche di alcune figure e momenti-chiave della tradizione di pensiero occidentale: la questione teologico-politica, la legge; a partire da Benjamin, Schmitt e Lévinas. Tra i lavori di Derrida maggiormente utilizzati da Anidjar, emerge *Politiques de l'amitié*, un libro del 1994 dedicato all'approfondimento dell'opera di Carl Schmitt;<sup>11</sup> e inoltre: *Fede e sapere*, del 1995, nel quale è sviluppata l'analisi del rapporto tra ragione e religione;<sup>12</sup> *Adieu à Emmanuel Lévinas*, del 1997, estremo omaggio al pensiero del grande filosofo e occasione per Derrida di soffermarsi sul tema dell'ebraismo;<sup>13</sup> *Circonfession*, del 1991, un testo a quattro mani con Geoffrey Bennington, che comprende molte pagine di riflessione sulla

---

<sup>10</sup> Mai come dopo l'orribile attentato a Londra del 7 luglio 2005 questa posizione si è rivelata l'unica possibile chiave di interpretazione.

<sup>11</sup> Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Jacques Derrida, Gianni Vattimo (a cura di), *Annuario Filosofico Europeo, La Religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 3-73.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di Silvano Petrosino, Milano, Jaca Book, 1998.

propria identità di ebreo algerino educato in Francia;<sup>14</sup> e infine il saggio *Comment ne pas parler. Dénégations*, del 1986, vero e proprio punto di partenza, fin dal titolo, dello studio di Anidjar.<sup>15</sup>

Tra i tanti emuli e allievi di Derrida, attivi negli Stati Uniti, più che limitarsi a raccogliere l'eredità filosofica e letteraria di un pensiero che ha rinnovato profondamente il dibattito culturale tra le due sponde dell'Atlantico ormai da diversi decenni, Anidjar sembra intenzionato a muoversi in una direzione ben precisa, deciso a sviluppare i temi che riguardano l'area turbolenta della religione, di drammatica urgenza nel panorama contemporaneo.

Come ha chiarito nel corso di una lunga intervista, Anidjar si è soffermato su alcuni aspetti problematici che emergono dalla lettura del suo libro, a cominciare dalla centralità della formula "teologico-politico" e dai rapporti tra essa e ciò che chiamiamo "secolarizzazione". Interrogarsi su questi termini, sostiene Anidjar, è diventato sempre più importante in un'epoca in cui quando si analizza la politica di Georg Bush o di Ariel Sharon, la prima domanda che ci poniamo riguarda se e come questa sia dettata da motivazioni religiose oppure no. Tale tendenza si è ulteriormente rafforzata nell'ultimo periodo, basta pensare alle infinite altre questioni che sono al centro del dibattito pubblico nel mondo, dalla legge sul velo in Francia nella primavera del 2004, alle discussioni che hanno accompagnato il referendum in Italia sulla procreazione assistita del giugno 2005, dove i conflitti più accesi hanno riguardato non certo le questioni etiche, giuridiche e biomediche, bensì quelle di squisita natura religiosa relative all'origine della persona umana in quanto anima; con i principali contendenti formati immancabilmente da esponenti di centro-destra, alti prelati e associazioni cattoliche 'per la vita' da un lato, e portavoce di interessi laici, femministi e in parte del centro-sinistra dall'altro.

Le domande sollevate da Anidjar riguardano la necessità di indagare le particolarità dei termini che vengono prodotti nel momento in cui si afferma la secolarizzazione e al tempo stesso si cerca di stabilire delle differenze - tra umano e divino, tra sacro e profano, tra religione e politica. Come si stabiliscono queste differenze? Perché occorre porre una questione di differenze? Perché differenze sorte tanti secoli orsono, continuano a condizionare con tanta forza le nostre vite? Come mai la distinzione tra politica e religione, che sembrava esser stata da tempo accantonata in occidente, è tornata a essere un principio dominante del dibattito contemporaneo? Tale contrapposizione appare strettamente vincolata alla definizione e analisi di cosa sia il nemico, parola che sembra mantenere intatte le sue caratteristiche teologico-politiche originarie.

Riprendendo considerazioni già svolte da Derrida, Anidjar sostiene che la filosofia è per definizione legata all'analisi dell'amicizia, e non a quella del suo contrario. La domanda fondamentale della filosofia, come

---

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *Circonfession*, in Geoffrey Bennington e Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, pp. 7-291.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in ID., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 535-594. Il titolo del libro di Anidjar è infatti preso da una nota di questo saggio nella quale Derrida scrive: "...je n'ai encore jamais pu, faute de capacité, de compétence ou d'auto-autorisation, parler de ce que ma naissance, comme on dit, aurait dû me donner de plus proche: le Juif, l'Arabe", p. 562, *ivi*.

dimostra il significato stesso di questa parola, è infatti: "che cos'è un amico?", mentre nessuna preoccupazione nei confronti di cosa sia il nemico sembra invece attirare il suo interesse. Il problema sorge però appena vogliamo capire in che cosa consista il discorso teologico-politico, il quale si costituisce proprio intorno alla questione del nemico, al rapporto tra religione e politica, e al ruolo e destino storico che ebrei e arabi hanno avuto in Europa.

La filosofia, osserva Anidjar, non si è mai soffermata a riflettere su cosa sia il nemico, limitandosi a lavorare nelle sue vicinanze, senza mai affrontare il cuore del problema, il fatto che non è possibile prescindere quando si affronta la dimensione teologico-politica: al centro di essa si colloca il nemico, un'entità che è costituita sia dalla religione che dalla politica; e questa è strettamente collegata al ruolo e al peso storico svolto da ebrei e arabi in Europa. Ne deriva che l'assenza di riflessione sul nemico costituisce una assenza *strutturale*, nel doppio significato di mancanza fondamentale da un lato, e al tempo stesso di elemento che contribuisce a determinare e definire sia il rapporto che il nemico ha con l'occidente, che il rapporto dell'occidente con se stesso; così come ad articolare il rapporto tra religione e politica.

Per chiarire meglio questo aspetto, Anidjar si rifà a un esempio preso dalla situazione contemporanea: il sionismo politico, inteso come un rientro degli ebrei nella storia, o per meglio dire, come ha sostenuto lo storico Amnon Raz-Krakotzkin che si è soffermato su questo problema, con il sionismo politico gli ebrei sono entrati nella storia cristiana secolarizzata. Su un fronte diverso si colloca l'Islam, al quale per molti secoli era stata negata dimensione teologica, e divenuto ora l'emblema stesso della "religione" e del fanatismo religioso.

Le conseguenze di questi fenomeni sono numerose.

Intanto ai palestinesi è negato il diritto di poter sollevare delle richieste politiche, poiché sono ritenuti dei musulmani fanatici, il cui unico obiettivo è quello di perseguire la guerra e il conflitto. Al contempo, l'Islam è diventato sinonimo di intolleranza, un elemento tipico del modo con cui - dall'Illuminismo in avanti - la religione è sempre stata considerata. Ed ecco che ancora una volta, secondo Anidjar, ci troviamo di fronte a un dato assai curioso riguardante la secolarizzazione: il fatto che in occidente la secolarizzazione ha trionfato nel momento stesso in cui la religione è stata "riscoperta" in oriente. Esiste in realtà, egli afferma, un profondo legame tra l'Orientalismo e l'elemento religioso: è con la secolarizzazione, infatti, che l'Islam diventa una religione del mondo.

E' chiaro, prosegue Anidjar, che il ruolo dell'Europa si rivela cruciale a questo riguardo. Dopo tutto, l'Europa siede al centro dell'elemento teologico-politico, anche se ha sempre rifiutato di analizzare la differenza tra teologia e politica che ha ereditato dal passato, limitandosi ad assimilare l'una e l'altra in maniere diverse. Diventa inoltre assai importante sottolineare il fatto che il cristianesimo occidentale è l'unica tradizione ad essere passata attraverso un processo di secolarizzazione, ad aver reinventato se stessa sotto vesti secolari, e ad aver subito cambiamenti negli ultimi tre secoli quasi si trattasse di un'unità culturale, per quanto problematica e disomogenea.

Un esempio del tutto inusuale è quello in cui stabilisce come data da cui far partire l'inizio della secolarizzazione, il periodo dell'Inquisizione della fine del XV° secolo. Secondo Anidjar, si pensa alla *limpieza de sangre* (gli statuti sulla purezza del sangue) il processo con cui dalla fine del XV secolo in avanti si negavano i diritti ai



Nuovi Cristiani, ai *conversos* (ebrei diventati cristiani con il battesimo), e ai loro discendenti, come a un antecedente del moderno razzismo biologico. Questi statuti, redatti in Spagna nel XV° secolo, si diffusero in seguito in tutto il paese, e anche in Portogallo. Implicito nei regolamenti sulla *limpieza de sangre* era il fatto che il battesimo non veniva più ritenuto elemento sufficiente a trasformare qualcuno in cristiano. Vale a dire che non bastava il sacramento, ma solo la purezza del sangue: nel momento in cui si afferma che i sacramenti non sono efficaci per cancellare le tracce di ebraismo, e ci si costituisce come Vecchi Cristiani in opposizione a quelli Nuovi di più recente esistenza, sono i cattolici stessi - afferma Anidjar - ad imporre un principio anti-teologico e secolare in nome del Cristianesimo: "E' in questo preciso momento che l'Europa è cambiata e che il Cristianesimo occidentale si è totalmente reinventato sostenendo di essere conservatore (cosa potrebbe esserci di più conservatore dell'Inquisizione?) e ha dato inizio alla secolarizzazione. La secolarizzazione è il Cristianesimo con un altro nome. Ma un Cristianesimo differente, naturalmente."<sup>16</sup>

Inoltre, l'insieme di fenomeni noti con il termine secolarizzazione è, per l'Occidente, un privilegio che riguarda il solo Cristianesimo. Per il senso comune occidentale, ma anche per gran parte dell'establishment politico e del dibattito culturale e mediatico euro-americano, né l'ebraismo né l'islamismo ne hanno esperienza - e questo è particolarmente evidente nell'epoca attuale, anche se sia gli uni che gli altri nel corso degli ultimi secoli non hanno fatto altro che oscillare pericolosamente tra una assimilazione che di fronte allo sguardo cristianizzato li 'normalizzava' rendendoli inoffensivi e neutrali, e il ritorno all'autoaffermazione di una provenienza intrisa di ideologia, nella quale l'appartenenza religiosa coincide con il fondamentalismo e si trova istantaneamente associata ad arretratezza e barbarie. Come ha scritto acutamente la disegnatrice iraniana Marjani Satrapi, "in Occidente...risulta inconcepibile che un uomo musulmano non abbia molte mogli. E' inconcepibile, insomma, che possa esistere un musulmano 'secolarizzato'."<sup>17</sup>

### **muselmann**

*"Con tale termine, "Muselmann", ignoro per qual ragione, i vecchi del campo designavano i deboli, gli inetti, i votati alla selezione".<sup>18</sup> Per Levi,*

---

<sup>16</sup> Cfr. Asia Source Interview, *Secularism and the theological-political*, [www.asiasource.org](http://www.asiasource.org), nel corso della quale tutti questi temi sono riassunti con grande chiarezza.

<sup>17</sup> Il brano prosegue: "Il messaggio che ne consegue è pericolosissimo: i musulmani non sono esseri umani. Diventano una *nozione astratta*." Marjani Satrapi, *Se questo è un uomo*, in "Micromega", n.5, ottobre 2005, p. 184.

<sup>18</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1983 (1a. edizione Torino, 1946), pag. 111, nota. L'analisi dei musulmani fatta da Levi costituisce uno dei punti più alti del libro: "...sono loro i Muselmänner, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamare morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla. Essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla

come per altri sopravvissuti, la parola sta a indicare gli annientati, uomini e donne il cui patimento non è esprimibile, "che marciano e faticano in silenzio (...) già troppo vuoti per soffrire veramente".

Intorno alle pagine del capitolo "I sommersi e i salvati", da *Se questo è un uomo*, in cui Primo Levi parla dei 'musulmani' ad Auschwitz, qualche anno fa Agamben si è interrogato sul problema dell'origine incerta della parola. Nel contesto del libro di Levi essa sta ad indicare 'l'intestimoniabile', 'il testimone integrale', figura centrale nella questione intorno al confine tra umano e non-umano, all'appartenenza al genere umano, che da Antelme ad Améry, ad Arendt, da Lévinas a Sarah Kofman e altri/e, costituisce uno dei punti nodali della riflessione sulla Shoah e sull'estremo.<sup>19</sup>

Prendendo una rispettosa distanza da queste analisi, nell'ultimo capitolo del suo libro e nell'appendice, Anidjar porta avanti la sua ricerca sulla vicinanza di ebrei e arabi sottoponendo il termine 'musulmano' a una indagine filosofica che prende le mosse da un passo della *Critica del Giudizio* in cui Kant, a proposito del sublime, parla della differenza tra ebrei e musulmani relativamente alla proibizione di rappresentare immagini figurate, e li considera insieme.

Anidjar individua una serie di rappresentanti della filosofia francese e tedesca tra '7 e '800 (Montesquieu, Hegel, Herder) che assieme a Kant sono i principali responsabili dell'invenzione dei Semiti, e anche, non casualmente in contemporanea, dei musulmani. In particolare, il concetto di semita viene fatto risalire a Hegel, il quale a sua volta l'ha rielaborato sulla base dell'analisi di Montesquieu intorno al soggetto del dispotismo, vale a dire all'individuo islamico che costituisce l'esempio per eccellenza di colui che è soggiogato al despota. Per Hegel, sostiene Anidjar, sia ebrei che musulmani sono creature del tutto sottomesse, *schiavi* del proprio dio.<sup>20</sup> Ma non solo.

Come stanno a indicare le osservazioni di Primo Levi sul *Muselmann*, con il deportato 'sommerso', qualcuno che non è morto ma non può essere considerato vivo, dal quale è scomparsa ormai "ogni traccia di scintilla divina", una trasformazione ulteriore si compie ad Auschwitz: è qui, infatti, che il prigioniero ebreo viene chiamato musulmano. E' ad Auschwitz che la vicinanza tra ebreo e arabo acquista una nuova e fino a quel momento impensata trasformazione, tale da aggiungere alla parola un significato che la rende ancor più difficilmente decifrabile.

Sulla origine di 'musulmano', sulla sua utilizzazione nel linguaggio corrente dei campi di sterminio, le ipotesi sono diverse. Per Levi il termine sta a indicare i deportati che si trovano a metà strada tra i vivi e i morti; per Langbein, il quale cita una testimonianza di Wladislaw Fejkiel, "potevano appena muoversi, e assai lentamente, ed erano incapaci di piegare le ginocchia. Quando li vedevi da lontano potevi persino pensare

---

fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero.", *ivi*, p. 113.

<sup>19</sup> Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, il capitolo "Il 'musulmano'" è quello centrale del libro, pp. 37-80. Su questi temi rinvio ai saggi contenuti nell'importante raccolta a cura di Simona Forti, *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004.

<sup>20</sup> Cfr. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab*, cit., capitolo 5, *Muslims*, pp.113-149.

che erano arabi in preghiera".<sup>21</sup> Wiesel li descrive come vivi che "erano morti senza sapere di esserlo";<sup>22</sup> mentre Inga Clendinnen ritiene che il termine si riferisca "alla accettazione docile del proprio destino che comunemente è attribuita all'Islam e "all'Est"."<sup>23</sup>

Anidjar esamina un nutrito gruppo di scritti dove il termine compare come sinonimo di passività e di soggezione assoluta, ma anche nel significato di appartenenza indefinibile: non sappiamo se sia ebreo, o arabo, o cristiano, e neanche se uomo o donna.<sup>24</sup> Il musulmano è una figura spettrale, un fantasma che percorre gli scritti di gran parte dei sopravvissuti da Auschwitz, e che si ritrova anche nella produzione storica e letteraria dopo la proclamazione dello Stato di Israele, nei libri di Dov Shilansky e di Ka-Tzenik, tra gli altri.<sup>25</sup> Molto prima che scoppiasse l'Intifada, l'immagine del musulmano era già ben presente nella memoria ebraica della Shoah e nella cultura israeliana, come qualcuno vicinissimo ma inspiegabilmente lontano; simile a sé, e però assai diverso.

### **le differenze taciute**

La serrata analisi sulla comune atmosfera culturale entro cui arabi ed ebrei vengono 'costruiti' in quanto soggiogati e come nemici dell'Europa, costituisce una brillante prosecuzione di analisi a ciò che in diversi momenti e scritti degli ultimi quindici anni, Derrida è andato compiendo a proposito del terrorismo e della guerra. Il libro di Anidjar si presenta per certi versi come un commento eruditissimo al problema della mai completata secolarizzazione della politica, e a quanto è emerso in particolare dopo l'11 settembre 2001: non solo e non tanto un confronto tra Est e Ovest, bensì un conflitto tra due teologie politiche, le cui origini risalgono entrambe a una origine comune abramica.<sup>26</sup>

Nelle pagine che raccolgono lezioni svolte da Derrida nel 1997 sul tema dell'ospitalità, curate da Anidjar lasciando immutata la forma seminariale e l'intenzione didattica, il filosofo analizza alcuni testi di Lévinas insieme a opere di Louis Massignon, grande orientista cristiano, autore nel 1923 di un saggio intitolato "Le tre preghiere di Abramo Padre di tutti i Credenti", nel corso del quale Massignon esamina le tre principali religioni monoteistiche considerandole tutte discendenti da Abramo.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Hermann Langbein, *Menschen in Auschwitz*, Vienna, Europa Verlag, 1972, cit. da Anidjar, *The Jew, the Arab*, cit., p. 226.

<sup>22</sup> Elie Wiesel, *Stay Together, Always*, "Newsweek", 16 gennaio 1995, cit. in Anidjar, supra, p. 140.

<sup>23</sup> Inga Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 35.

<sup>24</sup> Anidjar, *The Jew, the Arab*, cit. pp. 140 e sgg., in particolare p. 146.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 146-149.

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *Abramo, l'altro*, Napoli, Cronopio, 2005. Su questi problemi sono di particolare importanza le analisi svolte in *Politiche dell'amicizia*, cit., in particolari i capp. 3 e 4.

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Hostipitality*, in ID., *Acts of Religion*, cit., pp.357 e segg.

Da un lato, la comune origine abramica consente di accogliere, o per meglio dire, di 'ospitare' insieme, come in una stessa abitazione condivisa, cristiani, musulmani ed ebrei. Nella "Genesi", i capitoli su Abramo sono anche una esaltazione della figura degli ospiti in visita al patriarca e a sua moglie, e di coloro che ospitano Abramo e gli concedono un posto per seppellire la moglie Sara (*Genesi* 12, 23). Dall'altro lato, dalle radici linguistiche, greche, latine, ebraiche e arabe della parola 'ospite' si risale a una comune parte indicante 'ostaggio' che poi si muta in 'ostile'; di qui il neologismo *hostipitalité*, che Derrida utilizza per indicare una modalità dell'accoglienza che non è mai intesa come assimilazione tra eguali o accettazione passiva, bensì anche come convivenza tra diversi in conflitto, e come persecuzione. Inoltre, così come non si può porre una questione di origini uniche e assolute, non c'è un solo Abramo autentico da cui si discende, come non ci sono appartenenze 'pure' da reclamare, respingere o verso cui ritornare. Accogliendo uno spunto da Kafka, che in una lettera a Klopstock parla della possibilità di esistenza un altro Abramo,<sup>28</sup> Derrida sviluppa una linea di pensiero che rivela i pericoli di chi si appella a un possesso sicuro di identità, e quindi non avverte l'esistenza di una indecidibilità ineliminabile, la quale "lungi dall'essere una neutralità sospensiva o paralizzante" diventa invece condizione stessa per costruire la responsabilità e la decisione. Il dogmatismo cieco di chi non dubita, non tollera l'altro, non ammette di avere origini spurie; questa sì che è una minaccia terrificante.

Nel riprendere e sviluppare questi temi, il libro di Anidjar propone una prospettiva teorica e politica da condividere e da sostenere oggi con più forza che mai, nella quale l'elemento prevalente è la tensione verso la differenziazione come obiettivo di pratica culturale costante, in ciò dimostrando una fedeltà critica a quanto Derrida aveva espresso subito dopo la caduta del muro di Berlino, a proposito dell'Europa e di una sua supposta identità da individuare. Secondo questa prospettiva, ogni possibile identità consiste nel rifiuto di potersi identificare con certezza, e dire "sono questo" o "sono quest'altro". Soltanto nell'affermazione di una differenza con sé una cultura può definirsi come tale; nella attivazione di una cultura "del doppio genitivo" - di sé e dell'altro insieme; quella che rifiuta di avere un'origine unica.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Su questo punto cfr. l'inizio di *Abramo, l'altro*, cit., pag.31 e la nota dei curatori dell'edizione italiana Giovanni Leghissa e Tatiana Silla. Il tema di Abramo percorre buona parte del saggio di Derrida *Donare la morte*, introduzione di Silvano Petrosino, postfazione di Gianfranco Dalmaso, Milano, Jaca Book, 2002.

<sup>29</sup> "... *il proprio di una cultura* - affermava Derrida in *L'autre cap*, con parole che ancora oggi sono da condividere pienamente - *è di non essere identica a se stessa*. Non di non avere identità, ma di non potersi identificare, dire "io" o "noi", di poter prendere la forma del soggetto solo nella non-identità a sé o, se preferite, nella differenza *con sé*. Non c'è cultura o identità culturale senza questa differenza *con sé*. (...)

Lo stesso vale, inversamente o reciprocamente, per qualunque identità o identificazione a sé, senza cultura, ma cultura di sé *come* cultura *dell'altro*, cultura del doppio genitivo e della *differenza rispetto a sé*. La grammatica del doppio genitivo notifica altresì che una cultura non ha mai una sola origine. La monogenealogia sarebbe sempre una mistificazione nella storia della cultura."; in *L'altro capo*, in Jacques Derrida, *Oggi l'Europa*, a cura di Maurizio Ferraris, Milano, Garzanti, 1991, p. 14.

E' curioso, tuttavia, che la ripresa di questi temi derridiani da parte di Anidjar, in particolare di quelli relativi all'analisi del rapporto tra amico e nemico sviluppati nella critica a Schmitt, si compia con un inspiegabile vuoto riguardante il luogo e il ruolo delle donne. Dimenticanza quanto meno stupefacente, visto che nel capitolo centrale di *Politiche dell'amicizia* l'accusa che Derrida rivolge a Schmitt è proprio quella di costruire un'architettura del politico che è tutta maschile, di immaginare la vita come un'esistenza nel deserto, senza figure femminili; popolato sì di uomini in guerra, di soldati, di strateghi e teologi, ma in assenza di donne. Così si presentano i trattati schmittiani (e non solo quelli) in cui si affronta il politico come tale (*Il concetto di politico*, la *Teoria del partigiano*). Le analisi di Schmitt riguardanti la questione dell'inimicizia tra fratelli e il fratricidio non contemplanò una differenza tra fratello e sorella, "le sorelle, commenta Derrida, se ce ne sono, sono speci del genere fratello".<sup>30</sup>

Una invisibilità così assoluta, prosegue la puntigliosa lettura di *Politiche dell'amicizia*, (mai ripresa da Anidjar su questi punti), fa pensare a un accecamento forzato, a qualcosa di assai più profondo che non una semplice omissione, e spinge a chiedersi se non sia proprio la donna "l'altro nemico assoluto di questa teoria".<sup>31</sup> Una simile assenza non può che avere una sola spiegazione per Schmitt, secondo la critica derridiana, e cioè che "il soggetto della politica non ha sesso", e che la "topologia schmittiana non ha altre finalità che questa messa sotto sigillo, questa residenza clandestina, questa neutralizzazione fallogocentrica della differenza sessuale".<sup>32</sup>

Come risolvere questa clandestinità forzata del femminile nel politico? Certamente, risponde il filosofo algerino, muovendosi in avanti, spostandosi oltre, "nel portarsi *al di là* di questo politico senza smettere di intervenire per trasformarlo".<sup>33</sup> E naturalmente un buon inizio per tale operazione è quella di denunciare una supposta 'naturalità', una presunta essenzialità della figura del fratello all'interno di legami parentali che a seconda dei casi nascondono le sue componenti femminili o rafforzano solo quelle maschili. Se la figura del fratello nemico ha costituito il fondamento sul quale Schmitt ha innalzato l'architettura dell'amico-nemico, occorre snaturalizzare questa figura, dimostrandone la sua natura 'fantasmale'; e disattivare ogni logica del politico costruita su questa base, afferma Derrida, "che noi riteniamo decostruttibile, in corso di decostruzione".<sup>34</sup>

Il tema dell'invisibilità delle donne nella politica non è certo un argomento nuovo per la teoria femminista. Ben più innovativa sarebbe stata la sua inclusione all'interno di un dibattito che vuole rimettere in discussione le radici presunte dell'identità europea, ma ancora una volta: mentre accoglie l'idea che arabi ed ebrei siano presenti insieme, con la

---

<sup>30</sup> Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 186.

<sup>31</sup> Ivi, p. 187.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 188-189.

<sup>33</sup> Ivi, p. 189.

<sup>34</sup> Ivi, p. 191. Che la tradizione politica occidentale si basi su un patto tra fratelli che esclude le donne è al centro della tesi di Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.

negazione della differenza sessuale non può che implicitamente favorire una progressiva desertificazione della politica.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Per una messa a punto recente delle principali posizioni all'interno del dibattito teorico, cfr. Bérengère Marques-Pereira, *L'inclusion des femmes en politique et le théorie politique anglo-saxone*, in Christine Bard, Christian Baudelot, Janine Mossuz-Lavau (a cura di), *Quand les femmes s'en mêlent*, Villeneuve d'Ascq, éditions de la Martinière, 2004, pp. 127-141. V. anche Geneviève Fraisse, *Ontologie et politique, une double question philosophique*, in Margaret Maruani (a cura di), *Femmes, genre et sociétés*, Paris, la Découverte, 2005, pp. 27-31. Per il caso italiano cfr. Alisa Del Re, *I paradossi di genere nella rappresentanza*, in Franca Bimbi (a cura di), *Differenze e disuguaglianze*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 215-239.