

Pace Guolo I fondamentalismi



CLF Editori Laterza

CL 20 6723-4

Dal fondamentalismo islamico
a quello ebraico, da quello cristiano
a quello delle religioni orientali:
le assonanze e le differenze
di movimenti accomunati
dalla tensione utopica
verso una società
governata dalla legge
di Dio.



Enzo Pace insegna
Sociologia e Sociologia
della religione
all'Università di Padova.
Tra le sue pubblicazioni:

Sociologia dell'Islam (Roma 1999),
Sociologia delle religioni (Roma 2000-).

Renzo Guolo insegna Sociologia e
Sociologia della religione all'Università
di Trieste. Tra le sue pubblicazioni:
Avanguardie della fede (Milano 1999)
e, per i nostri tipi, *Il fondamentalismo
islamico* (2002).

In copertina: Ljubov Popova,
Costruzione dinamica, 1919.

ISBN 88-420-6723-7



9 788842 067238

€ 7,50 (i.i.)

Il fondamentalismo islamico

Guolo

Da almeno due secoli il mondo musulmano è attraversato da movimenti che cercano di ristabilire l'ordine ideale della Città islamica, in cui religione, società e politica (*din-dunya-dawla*) erano strettamente legate tra loro secondo una precisa gerarchia ordinativa. L'obiettivo è quello di dare forma politica al concetto di *umma*, la comunità dei credenti.

Questi movimenti rifiutano la relativa separazione tra politica e religione che l'Islam storico ha prodotto nel corso del tempo, scindendo la figura del governante da quella del leader religioso. Il modello politico ideale dell'Islam ha come mito fondativo l'esperienza dell'età dell'oro musulmana, quella della comunità del Profeta e dei suoi primi successori, i quattro califfi ben guidati. La guida spirituale era anche capo politico della comunità, governata allora secondo i principi della legge religiosa.

La catena della doppia legittimità s'interrompe dopo la morte del quarto califfo, Ali, e l'ascesa al potere della dinastia Ommayade, priva d'ogni legittimità religiosa, che s'impone sul filo della spada. Successivamente la creazione di un apparato di Stato, la divisione territoriale e amministrativa necessaria per governare un impero in rapida espansione, l'incorporazione di popolazioni che si convertono all'Islam ma, talvolta, mantengono, sincretisticamente, l'influenza delle culture di appartenenza, spezzano definitivamente l'uni-

cità e il monolitismo dell'*umma*. La nascita degli Stati-na- zione, a partire dall'Ottocento, e la fine dell'impero ottoma- no accentueranno ulteriormente, in seguito, il processo di frammentazione.

Nell'Islam si affermerà dunque, progressivamente, una vi- sione realista, divaricante dal modello originario. Gli *ulama*, i dottori della legge, giustificheranno la legittimità del pote- re anche in assenza della sua legittimità religiosa. L'introdu- zione del concetto di «interesse pubblico» (*maslahat*) per- metterà loro di predicare l'obbedienza alle autorità stabilite. La corrente quietista dell'Islam, principale sostenitrice del «potere necessario», giunge a teorizzare l'accettazione di un governante «ingiusto» piuttosto che una società sconvolta dalla *fitna*, la sedizione dovuta all'assenza di potere o alla guerra intestina. Il quietismo, una volta divenuto cultural- mente egemone, fisserà i termini della tradizione sulla que- stione della legittimità del potere.

Interpretazione accolta, ancora oggi, dalla maggioranza delle autorità religiose dell'Islam. Va ricordato, però, che non si tratta di «autorità ufficiali». Nel mondo musulmano, almeno in quello maggioritario sunnita, non esiste un'auto- rità legittimata che possa decidere ciò che è dogma e ciò che non lo è. L'Islam è storicamente «religione senza centro». Fondamentale è il consenso (*ijma*) dei teologi o giurisperiti, intesi come rappresentanti della comunità. Il consenso è una delle fonti della teologia e del diritto, in base al noto hadith del Profeta secondo cui Muhammad avrebbe detto: «La mia comunità non si accorderà mai sull'errore».

Tra gli sciiti, i seguaci della fazione di Ali, genero del Pro- feta, che rappresentano circa il 10 per cento del mondo mu- sulmano e sono prevalentemente concentrati in Iran, il rap- porto tra politica e religione si presenta sotto un diverso aspetto. Protagonisti della «grande discordia», che porterà allo scisma dell'Islam, gli sciiti, divisi dai sunniti sulla que- stione della successione del Profeta, che essi ritengono deb- ba avvenire per via di sangue, svilupperanno una teologia

propria. Nella dottrina sciita il potere politico spetta alla gui- da della comunità religiosa, che prende il nome di Imam. La catena degli Imam s'interrompe, nel 874. L'ultimo Imam scompare misteriosamente ma, secondo la credenza religio- sa sciita, è ancora miracolosamente in vita. Egli ritornerà al- la fine dei tempi come Madhi, l'Atteso, per instaurare il re- gno della giustizia e della verità che precede il Giudizio.

La complessa struttura della credenza religiosa sciita si ri- flette sul politico. Se l'Imam è occultato ma vivo, ogni pre- tesa umana all'autorità si configura come usurpazione del suo potere legittimo. Nell'attesa del Madhi il piano monda- no viene così del tutto relativizzato. La comunità sciita si co- stituisce, dunque, come «figura dell'Attesa»; come comunità del sacro separata dal mondo. I suoi valori vengono custo- diti dagli *ulama*, che possiedono i saperi essoterico ed eso- terico necessari alla comprensione del mondo, visibile e in- visibile. Ma i dottori della legge non possono ricoprire il ruo- lo di sostituti politici dell'Imam nascosto. Essi possono, sem- mai, ripeterne le funzioni sul piano dell'interpretazione religiosa. Così, nell'attesa della fine dell'Occultazione, anche la *shri'a* adotterà il compromesso quietista.

1. Il risveglio

I primi movimenti fondamentalisti compaiono tra il XVIII e il XIX secolo. È la cosiddetta «età del risveglio», fase stori- ca caratterizzata dall'attivismo di attori sociali di matrice pre- valentemente tribale. A partire dal 1700, infatti, i tre grandi imperi musulmani – ottomano, indiano e persiano – sono in declino a causa della pressione delle potenze coloniali euro- pee e della concomitante crisi economica e demografica che li colpisce. L'età della decadenza è segnata da una progres- siva frammentazione del potere a livello locale e dall'emer- gere di forme religiose, improntate al misticismo sufi o all'I- slam magico-popolare, che vengono ad affiancarsi all'Islam, ormai istituzionale e burocratico, degli *ulama* o i *faqih* (gli

esperti di diritto). L'Islam del «risveglio» è la risposta a questa crisi politica e socio-religiosa. Esso assume caratteri marcatamente etno-nazionali e si oppone da un lato alla penetrazione delle potenze occidentali e dall'altro all'influenza di altre religioni, fattori considerati entrambi cause di decadenza.

Pur agendo in contesti diversi i movimenti del «risveglio» hanno in comune alcuni elementi, come la riaffermazione del carattere rigidamente monoteista (*tauhid*) dell'Islam o la decisione di abbandonare (*hijra*) i territori in cui la presenza degli infedeli, dei politeisti e dei pagani sia predominante oppure di riconquistarli attraverso lo *jihād* (combattimento sulla via di Dio). Altro tratto comune è quello di essere guidati da una figura carismatica che si presenta come «rinnovatore», pur nella continuità della tradizione.

I movimenti di «risveglio» si diffonderanno soprattutto nelle aree periferiche del mondo musulmano, dall'India settentrionale all'Africa. Il più importante tra questi movimenti si sviluppa nell'Arabia centrale a partire dal XVIII secolo. Il suo fondatore è Muhammad 'Abd al Wahhab (1703-1791), che predica un «ritorno alle fonti», a un Islam «puro» e liberato da tutte le innovazioni riprovevoli (*bid'a*) introdotte nei secoli. L'Islam wahhabita, che si definisce salafita in quanto segue la fede degli antichi (*salaf*), si caratterizza per il concetto dell'assoluta sovranità di Dio, che deve esercitarsi anche sul piano mondano; per un rigido monoteismo e il rifiuto dello *shirk*, il politeismo, cui è associata qualsiasi forma di adorazione verso gli esseri umani, compresi i santi, pratica tipica del sufismo e dell'Islam popolare. Considera inoltre infedeli i musulmani che non seguono strettamente i costumi islamici e dei veri e propri eretici gli sciiti.

Wahhab troverà il suo braccio secolare nella tribù di Ibn Saud, che adotterà la sua interpretazione dell'Islam. I Saud fonderanno nel Nagd un regno di obbedienza wahhabita e, dopo la caduta dell'impero ottomano, regneranno sull'attuale Arabia Saudita. Gli «unitari», così essi si autodefini-

scono, istituzionalizzeranno e custodiranno in tal modo l'intransigente credo puritano wahhabita.

2. Il riformismo

Il riformismo (*al-islah*) nasce anch'esso come reazione alla decadenza dell'Islam e all'ascesa dell'Europa ma si sviluppa al centro del mondo musulmano. Il wahhabismo, l'unico movimento del risveglio che avesse conseguito un certo successo, non poteva funzionare come modello per la rinascita. In primo luogo perché la periferica «solitudine del deserto» in cui la corrente degli «unitari» si era sviluppata le aveva permesso di evitare il confronto con la supremazia europea, elemento invece scatenante nella ricerca di una nuova via islamica, nel cuore dell'impero musulmano, tipica del riformismo; in secondo luogo perché l'Islam wahhabita, rigidamente normativista, non era in grado di elevarsi all'altezza della complessa sfida posta dall'emergere, a livello mondiale, della cultura occidentale.

Il riformismo dirige il suo sguardo innanzitutto sul problema dell'arretratezza musulmana in campo politico, militare e tecnologico. I suoi esponenti sono animati da una volontà di rinnovamento interno che consenta di ridimensionare la supremazia occidentale attraverso l'acquisizione e il dominio delle tecniche istituzionali, militari e di produzione, che hanno favorito «l'assalto al cielo» delle potenze europee.

Ma l'ortica non è solo modernista. L'*islah* conserva la convinzione, tipica del risveglio, che sia necessario ridare attualità alla fede degli antichi (*salaf*), purificando l'Islam dalle deviazioni dell'età della decadenza: dall'indifferenza per la «licenziosità dei costumi» all'indifferentismo religioso, dalla sua anima superstiziosa all'influenza dell'umanesimo musulmano.

La corrente più importante del riformismo, la *Salafiyya*, si esprime all'interno dell'ottomanesimo. Nata all'ombra del

potere centrale si sviluppa poi in Egitto, Siria, India, Tunisia, Algeria, Marocco. Fondata dal persiano Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), ha i suoi maggiori rappresentanti nell'egiziano Muhammad 'Abdù (m. 1905), nel suo discepolo siriano Rashid Rida (m. 1935). Il riformismo penetra anche in Algeria attraverso l'*ulama* Ibn Badis (m. 1940); si diffonde nella penisola indiana con l'opera di Sayyid Amhad Khan e del poeta e saggista punjabi Muhammad Iqbal (1873-1938).

La corrente ottomana riteneva che la rinascita musulmana dovesse avvenire dall'alto, per via politica. La riforma dello Stato, divenuto nell'età della decadenza uno strumento del tutto inutilizzabile, nonostante le misure introdotte all'inizio dell'Ottocento dal primo embrione di movimento riformista noto come *Tanzimat*, diviene l'obiettivo principale. I riformisti mettono in primo piano i concetti quali amministrazione, burocrazia e autorità politica, che hanno contribuito a rendere potente l'Europa, rivisitati attraverso il prisma della tradizione religiosa.

La sfida riformista ruota attorno alla possibilità di conciliare modernità e Islam, cercando di ritradurre nel linguaggio islamico alcune categorie tipicamente europee. La pratica di fonte coranica della *shura*, la consultazione, è definita come la moderna forma che la democrazia assume nel mondo musulmano. Ma anche l'economia, oltre che la scienza e la tecnica, diviene oggetto dell'attenzione riformista.

All'inizio del Novecento e dopo la caduta dell'impero ottomano il riformismo darà notevole impulso alle rivendicazioni nazionaliste e alle lotte per l'indipendenza; ma, movimento di soli intellettuali, non riuscirà a diventare egemone. Il riformismo cederà così il passo a élite nazionaliste di formazione occidentale, che, una volta al potere, ridurranno l'Islam, senza per questo cancellarlo dalla sfera pubblica, a fatto culturale o a dimensione religiosa privatizzata.

3. L'islamismo contemporaneo

La rimozione dell'Islam come elemento fondativo dei nuovi Stati-nazione sorti dalla caduta dell'impero ottomano e la diffusione delle ideologie di matrice occidentale, nazionaliste o socialiste, è uno dei fattori scatenanti dell'islamismo contemporaneo. La penetrazione ideologica occidentale, unitamente al processo di secolarizzazione che investe le società musulmane, è vissuta da molti musulmani come rottura del legame di coesione sociale alla base della vita comunitaria. «Reislamizzare» le società musulmane, minacciate da questa perdita di identità, diviene l'obiettivo dei movimenti che si battono per questo fine. Essi si definiranno così «islamisti».

L'islamismo contemporaneo presenta continuità e rotture con le due fasi precedenti del fondamentalismo. Si ricollega al risveglio, riattualizzando in chiave mondana il messianismo islamico; mutua dal riformismo l'attenzione per il problema dello Stato; rappresenta il superamento di entrambi «modernizzando» in senso attivistico il concetto di *jihad* e «islamizzando» quello di modernità.

Nell'islamismo contemporaneo l'elemento centrale è la politica. Essa non è percepita, come nella tradizione, come strumento che consente ai credenti il mero adempimento degli obblighi di fede; è invece pensata come fattore chiave per la costruzione di quello «stato etico» indispensabile per reislamizzare la società. L'islamismo pensa, infatti, l'Islam non solo come religione ma come dottrina che permea la vita sociale a partire da una visione politica della società. L'Islam islamista diventa così ideologia.

4. I gruppi storici:

Fratelli Musulmani e Jama'at-Islami

Il primo gruppo storico islamista è l'Associazione dei Fratelli Musulmani (*Al-Ikhwān al-Muslimūn*). Fondata nel 1928

dall'egiziano Hasan al-Banna (1906-1949), sul modello tipo confraternita, l'Associazione è un movimento politico a guida carismatica. La Fratellanza pensa la reislamizzazione della società musulmana a partire «dal basso», dal sociale. In questo senso si tratta di un gruppo «neo-tradizionalista». Ma al-Banna non trascura la dimensione politica. Egli ritiene che, dopo la conquista dell'egemonia sociale, sia necessario procedere alla riorganizzazione totale dello Stato e della società secondo i principi coranici. Lo slogan «il Corano è la nostra costituzione» che campeggia sui vessilli della Fratellanza è in tal senso significativo. Il gruppo si batte inoltre per la ricostruzione della *umma* sotto un unico centro, opponendosi così alle dottrine nazionaliste.

Nell'arco di un solo ventennio i Fratelli Musulmani penetrano profondamente nella società egiziana, trasformandosi in un movimento di massa formato da milioni di aderenti. L'attentato contro il primo ministro Nuqrashi da parte di uno dei membri dell'Associazione condurrà però, nel 1948, al suo scioglimento. Nel 1949 al-Banna è assassinato dalla polizia segreta egiziana. Scompare il suo fondatore, il gruppo ricomparirà sulla scena politica tessendo un'alleanza con il gruppo degli «Ufficiali liberi». L'alleanza promuoverà la «rivoluzione del 23 luglio» che, nel 1952, provoca la caduta di re Faruk e l'ascesa al potere di Nasser. La Fratellanza, che ha costituito la base di massa alla rivoluzione, entra però presto in rotta di collisione con il leader nazionalista. Dopo il fallito attentato di Alessandria contro il Rais egiziano, messo in atto da un militante del gruppo, l'Associazione viene nuovamente sciolta. Molti dei suoi membri vengono condannati a morte e parecchie migliaia arrestati.

Il rapporto con l'Occidente e con il colonialismo è determinante nella genesi dell'islamismo contemporaneo. Non a caso in quegli stessi anni compare nel subcontinente indiano, allora sotto dominio inglese, un movimento che si sviluppa attorno alle teorie e all'azione politica di Abul Ala Mawdudi (1903-1979).

Mawdudi dilata sino al limite estremo le tesi politiche di al-Banna. Come l'egiziano egli pensa che l'azione islamista debba coinvolgere ogni piega del sociale e non limitarsi al dibattito giuridico o alla mera devozione. L'ideologo, che nel 1947 si trasferirà in Pakistan – il nuovo Stato musulmano nato dopo l'indipendenza dell'India –, teorizza la divisione bipolare religiosa del mondo in *jabiliyya* (regno dell'ignoranza) e *Islam* (regno della verità e della fede). Partizione che diventerà poi patrimonio comune degli islamisti radicali di seconda generazione. Anche per Mawdudi, che osserva con interesse le ideologie totalitarie che segnano il corso della prima metà del «secolo breve», l'Islam è un'ideologia politica totale, oltre che una religione. Essa deve forgiare un nuovo uomo islamico, oltre che una società islamica.

Mawdudi pensa anche alla struttura di un futuro Stato islamico. Egli ne definisce i fondamenti, in opposizione al nazionalismo, dominante in quegli anni in campo musulmano, che considera espressione di empietà (*kufri*). Mawdudi elabora concetti come «sovranità divina» (*hakimiyya*) e «adorazione divina» (*'ubudiyya*), che fanno di Allah l'unico legislatore legittimo e l'unico oggetto di adorazione da parte degli uomini. Egli pensa a un'islamizzazione della società «dall'alto», attraverso l'instaurazione di uno Stato etico in cui la sovranità sia esercitata in nome di Allah e che abbia come strumento di regolazione sociale la *shari'a*.

Per raggiungere questo obiettivo Mawdudi teorizza esplicitamente la funzione d'avanguardia della politica. Così, nel 1941, fonda la Jama'at-Islami, modellata sulla struttura dei Fratelli Musulmani, anche se questa formazione non riuscirà mai a raggiungere il livello di radicamento politico e sociale del movimento egiziano. Dal gruppo di al-Banna la Jama'at mutuerà piuttosto l'entrismo negli apparati dello Stato e la strategia di penetrazione tra i ceti intellettuali.

5. Sayyid Qutb: all'ombra del Corano

Sayyid Qutb (1906-1966), militante dell'ala radicale dei Fratelli Musulmani, è l'autore dei testi-icona dei movimenti islamisti contemporanei. È in carcere, dove viene rinchiuso a seguito della violenta repressione nasseriana del 1954, che Qutb elabora le principali categorie teoriche islamiste. Nelle opere *Fi Zilal al-Qur'an* (All'ombra del Corano), fatta filtrare clandestinamente tra il 1954 e il 1964, e *Ma'alim Fi al-Tariq* (Segni di Pista) egli definirà teoricamente i fondamenti del radicalismo. Lo *Zilal* è un commentario coranico che cerca di tradurre i principi inerranti del Testo sacro come strumenti di analisi delle forme moderne dell'organizzazione sociale, dalla politica all'economia, dalla famiglia alla militanza per la fede. Il *Ma'alim* è un piccolo «libro da combattimento» in cui vengono enunciate le categorie del politico islamista. L'intento di Qutb è dimostrare come l'Islam sia un sistema universale ed eterno che, per dispiegare interamente la sua potenzialità di guida integrale dell'uomo contemporaneo, deve essere reinterpretato in maniera dinamica. Senza discostarsi dai principi originari ma rileggendoli attraverso lo spirito del proprio tempo. L'Islam qutbiano non è tradizione cristallizzata. Anzi, paradossalmente, a scapito del continuo richiamo alla tradizione, questa è continuamente sollecitata ad evolversi a dispetto della pretesa immutabilità che la fonda e la legittima. Si tratta, dunque, di una forma di «reinvenzione della tradizione».

L'esegesi qutbiana si incentra su alcuni concetti chiave, alcuni già visitati da Mawdudi: ignoranza religiosa (*jahliliyya*); sovranità divina (*hakimiyya*); avanguardia (*tali'a*); combattimento sulla via di Dio (*jihad*). Per l'ideologo egiziano il mondo vive in uno stato di ignoranza religiosa (*jahliliyya*) che produce continuamente il Male. In questa teodica islamista il concetto di sovranità divina è l'elemento centrale. Per Qutb, sebbene la trascendenza divina obblighi a forme mediate di sovranità umana, la sovranità appartiene esclusivamente a

Dio (*hakimiyya*), che la esercita attraverso la Legge religiosa. Un ordinamento che non riconosca tale principio è una forma di idolatria, poiché designa alcuni come «sovrani» al posto di Dio.

Legittimo è, allora, esclusivamente il potere dei governanti che obbediscono al vero potere-autorità: quello di Dio, che si manifesta attraverso la legge divina; quando questa obbedienza cade, viene meno anche la lealtà verso i governanti, che sono espressione del mero potere-potenza, quello esercitato dagli uomini.

Ma in Qutb è il «partito di Dio» con i suoi militanti, e non l'apparato dei tradizionali attori socio-religiosi *ulama* e *faqih*, a essere il vero «custode della fede». La politica è pur sempre lo strumento necessario per fondare il dominio della Legge. Qualsiasi violazione da parte umana del potere-autorità divino deve essere «rettificata» dall'azione dei «militanti per la fede». Essi devono ricondurre gli uomini all'assoluta dedizione alla signoria divina (*rububiyya*). I militanti costituiscono un gruppo eletto di credenti, espressione di un'avanguardia della fede (*tali'a*), che hanno un compito particolare. Tracciare i «segni di pista» che, nel deserto della fede causato dall'ignoranza, consentono alla comunità del Profeta di trovare nuovamente la strada della piena e totale sottomissione a Dio.

Questa concezione del mondo si traduce in una dichiarazione di guerra «contro ogni potere umano», in qualsiasi forma si presenti e qualunque ordinamento adotti. Nel pensiero di Qutb diviene così centrale il concetto di «combattimento sulla via di Dio» o *jihad*. Storicamente lo *jihad* ha assunto la funzione di difesa della Casa dell'Islam (*Dar al-Islam*) dalle aggressioni esterne, provenienti dalla Casa della Guerra (*Dar al-Harb*), il territorio non controllato dai musulmani. Nella concezione qutbiana, questa visione «minimalista e difensiva» è respinta e l'ambito della violenza permessa si espande teologicamente. Lo *jihad* qutbiano è «massimalista e offensivo», e vede nell'Islam una religione

che deve distruggere qualsiasi forza che si frapponga tra Dio e gli uomini.

Lo *jihad* assume così anche una valenza interna. Il Nemico interno è costituito in primo luogo dai governanti «em-piri», che hanno lasciato penetrare nella Casa dell'Islam valori ed ideologie incompatibili con la fede. Nei loro confronti lo *jihad* diventa un atto di «difesa dell'uomo» contro la limitazione della sovranità di Dio; esso assume davvero così la caratteristica di «guerra santa», nel suo molteplice aspetto di epurazione religiosa e guerra civile, esperienza mistica ed evento politico-militare.

Lo Stato islamico si fonda per Qutb su due principi: il potere della guida (*amir*) e la consultazione (*shura*). L'*amir* dello Stato islamico è il rappresentante del bene collettivo della comunità. Qutb non indica chiaramente la procedura della sua selezione. Ma dalla sua opera sembra emergere nettamente la preferenza per una scelta di tipo carismatico. La guida deve emergere tra l'avanguardia dei credenti, non solo per la sua conoscenza religiosa ma anche per la sua capacità politica di governare lo Stato islamico. Qutb recupera, trasformandolo però radicalmente, il concetto di *shura*, già rivisitato dai riformisti. Se per i seguaci della *islah* la consultazione era il medium per far filtrare nel mondo musulmano il costituzionalismo, per l'ideologo egiziano si tratta invece di una pratica islamica, fondata sul precedente del Profeta nella battaglia di Uhud, secondo quanto narrato nella *sura* di Imran (Corano III, 153). La consultazione è, dunque, un atto doveroso del detentore del potere nei confronti della comunità dei credenti (*umma*). Qutb fa però coincidere la comunità non con *ulama* e giuristi ma con l'avanguardia militante del «partito di Dio».

Il ruolo del partito di avanguardia è fondamentale in Qutb. Non solo esso è l'attore privilegiato nel processo di consultazione, ma i suoi militanti, nella loro ortoprassi avanguardista, sono produttori di *fiqh baraki*, diritto dinamico, il «nuovo diritto».

La legittimità religiosa della nuova produzione normativa è rintracciata da Qutb nella tradizionale uguaglianza delle fonti teologiche e giuridiche della legge positiva. Il consenso della comunità (*ijma*) si pone, infatti, sullo stesso piano del Corano e della Sunna in quanto fonte della legge. Attraverso la produzione del «nuovo diritto» da parte dell'«avanguardia della fede», Qutb opera una clamorosa rottura con la tradizione: la sua teoria riapre la porta dell'interpretazione personale della Legge, *ijtihad*, chiusa dalle scuole giuridiche classiche nel X secolo. La perfetta coincidenza tra «avanguardia della fede» e la «comunità del consenso» mette in discussione il tradizionale principio di autorità nell'Islam. La prassi militante innova, infatti, la tradizione, a scapito della difesa «sclerotizzata» che ne viene fatta dalle figure socio-religiose classiche: dottori della Legge e giuristi.

Le teorie di Qutb, fatto impiccare nel 1966 da Nasser, contribuiranno a fornire le basi teoriche del radicalismo islamico di matrice sunnita. Ma è in campo sciita che il radicalismo giungerà per la prima volta al potere.

6. L'Imam rivoluzionario: Khomeyni

La rivoluzione iraniana del 1979 vede l'ascesa al potere di Ruhollah Khomeyni (1902-1989). Il grande ayatollah, divenuto simbolo dell'opposizione al regime dello Shah, trasferirà l'Iran, con l'aiuto di parte del clero e della gioventù rivoluzionaria, in Repubblica islamica.

L'islamismo sciita non si uniformerà ai principi tracciati da quello sunnita. L'originale diversità del «partito di Ali» emergerà pienamente anche all'interno della dimensione islamista. Il governo del «giusto faqih» (*velayat-e faqih*) o del Dotto, specifica caratteristica dello sciismo islamista, si collocherà lungo la linea ininterrotta dello sciismo duodecimano piuttosto che avvicinarsi alle teorie qutbiane.

Le affinità tra l'islamismo sunnita e sciita, oltre che in un comune riferimento alla sovranità di Dio e alla *shari'a* come

elemento fondativo della vita comunitaria, si rintracciano piuttosto in altri aspetti della dottrina khomeynista, a partire dalla comune avversità al ceto religioso tradizionale. Quella iraniana, contrariamente a diffuse rappresentazioni mediatriche, è innanzitutto una rivoluzione contro la tradizione religiosa e contro il clero: in particolare contro il suo vertice, che ne è custode. La gerarchia sciita si fonda sulla pluralità delle fonti di imitazione (*marja'-e taqlid*). Si tratta di teologi di alto rango, detti *ayatollah*, «segni miracolosi di Dio», ai quali i credenti si «affiliano» scegliendo tra loro il più sapiente, il più degno e pio, il più conforme alle proprie inclinazioni. Gli «affiliati» devono conformarsi ai responsi religiosi del proprio *ayatollah* imitandone la condotta e seguendo le loro indicazioni.

La gerarchia sciita è orizzontale; nessuno dei grandi *ayatollah* è superiore a un altro, se non per scienza. L'istituzione e la costituzionalizzazione da parte di Khomeyni del principio del *velayat-e faqih*, autorità che oltre a sovrintendere al potere politico esercita la sua influenza sull'intero campo religioso sciita, spezza la tradizionale autonomia delle fonti di imitazione, mettendo nettamente in luce il carattere antidizionalista della rivoluzione iraniana.

Sebbene la rivoluzione veda tra i suoi protagonisti parte del clero, ne coinvolge essenzialmente, almeno fino alla sua trasformazione in regime, solo le componenti inferiori. Come i *mullah*, figure che nella dinamica rivoluzionaria praticano una mobilità sociale infrareligiosa altrimenti loro preclusa dal meccanismo di riproduzione tradizionale dell'organizzazione socio-religiosa sciita. I grandi *ayatollah* (*ayatollah al'ozma*) sono estranei al processo rivoluzionario. Khomeyni non sarà Guida della Rivoluzione in quanto *ayatollah* ma per le sue qualità di leader carismatico. Egli rappresenta la riscossa dello sciismo, «religione degli oppressi», divenuto elemento identitario nazionale in aperta opposizione alla modernità ibrida e occidentalizzante imposta dai Pahlavi. I conflitti che opporranno la figura della Guida della Rivo-

luzione al grande clero sciita, prima e dopo la morte di Khomeyni, confermano l'anti-tradizionalismo del radicalismo sciita.

La «rivoluzione religiosa» porterà alla nascita di uno «Stato parallelo» che contrappone due legittimità: quella politica, derivante dal popolo, e quella religiosa, derivante dal potere della Guida e dei vari Consigli che caratterizzano la struttura costituzionale. Nel 1989 alla morte di Khomeyni, leader carismatico che riassumeva in sé quella doppia legittimazione, il conflitto tra le diverse istituzioni parallele comincerà ad affiorare; per esplodere poi, alla metà degli anni Novanta. Secolarizzata malgrado se stessa dall'incessante presenza delle strutture politiche rivoluzionarie che hanno prodotto il predominio del politico sul religioso, la società iraniana comincia allora a manifestare la volontà di fuoriuscire dall'esperienza islamista. Sarà il presidente della Repubblica, Mohammed Khatami, ad interpretare quest'impegnosa volontà, espressa quasi plebiscitariamente in consultazioni popolari, legislative e presidenziali, dalla risposta inequivocabile. Attorno a Khatami si salderanno tutti gli attori sociali, dal clero riformista alle donne, dagli studenti ai nuovi ceti produttivi, disposti a fuoriuscire dal modello rivoluzionario. Ma l'azione del presidente troverà l'opposizione del clero radicale, riunito attorno alla Guida Khamenei, e degli attori sociali che dalla rivoluzione islamica avevano tratto grandi vantaggi, di status ed economici. Khatami teorizza il principio della sovranità popolare, pur all'interno di un quadro di «democrazia religiosa». Egli ritiene legittimo che il popolo possa decidere di uscire dall'esperienza della rivoluzione islamica. I suoi avversari, in continuità con il khomeynismo, ritengono invece tale ipotesi inaccettabile.

L'esperienza della rivoluzione iraniana mostra come, sul lungo periodo, il primato della politica, teorizzato dagli islamisti, produca esiti opposti a quelli desiderati. Esso non ripristina l'asse originario religione-società-politica ma sottopone, piuttosto, la società, percepita come luogo della dif-

ferenziazione, allo Stato; sino ad annullarne l'autonomia. La politicizzazione totale della sfera sociale imposta dallo Stato islamico, distrugge, infatti, lo spazio tra Stato e sfera privata. Il proliferare delle istituzioni khomeyniste riconduce tutta la società dentro lo Stato totale; ma così facendo, oltre a spezzare la tradizione religiosa sciita, fondata sulla separazione del sacro comunitario, produce secolarizzazione. Il Dio del politico prende il sopravvento sulla sovranità divina, minando alle basi la religione. Questa viene sacrificata alle esigenze dello Stato che ne politicizza ogni aspetto, riducendone la dimensione legata all'esperienza religiosa.

La tradizionale divisione tra sciiti e sunniti manifestatasi anche nei movimenti islamisti ha impedito la penetrazione del modello rivoluzionario sciita fuori dei confini iraniani. Il radicalismo sunnita, ancorato alle linee ispirate da Qutb, mutuerà da quello sciita più la convinzione che la rivoluzione islamica è possibile anche in un contesto geopolitico particolarmente difficile e in opposizione al «Grande Satana» americano, che una precisa teoria del potere islamico.

7. Gli jihadisti

A partire dagli anni Ottanta compaiono nella scena politica i primi gruppi jihadisti. Il conflitto con il «potere empio» assume così una dimensione armata. L'uso della violenza è sempre giustificato religiosamente dalle *fatwa* (responsi giuridici in base alla Legge religiosa) che il leader spirituale di questo o quel gruppo emerterà per conferire legittimità alla scelta operata.

L'atto fondativo dello jihadismo è rappresentato dall'attentato che la Jihad islamica egiziana, gruppo guidato da Sayid al-Faraj e di cui uno dei leader è il giovane Ayman al-Zawahiri, compie nel 1981 contro Anwar Sadat. Il presidente egiziano è accusato dai militanti del «partito di Dio» di aver tradito la fede firmando la pace separata con Israele.

le. Come ogni apostata merita, secondo gli islamisti egiziani, la morte.

Per Faraj, che accoglie l'interpretazione qutbiana, lo *jihad* è un obbligo di fede. Egli ritiene che esso sia stato storicamente occultato dall'opportunismo dei soggetti religiosi tradizionali, *ulama* e *faqih*, e che costituisca invece un vero e proprio pilastro dell'Islam. Per questo lo definisce «l'obbligo assente».

La Jihad, come la Jama'at al-islamiyya, è un gruppo di filiazione dell'ala radicale dei Fratelli Musulmani, che si stacca dall'organizzazione madre accusandola di «tatticismo» e «gradualismo». La Fratellanza, a partire dalla fine degli anni Sessanta, si colloca, infatti, su posizioni più «moderate». L'Associazione rigetta ufficialmente le tesi di Qutb e punta sulla via «neo-tradizionalista», fondata sulla predicazione (*da'wa*) e sulla conversione di massa «all'autentico Islam». Via che dovrebbe portare in ogni caso all'instaurazione di un potere islamico. Questa tattica attendista è rifiutata però dagli impatienti radicali che scelgono lo scontro aperto.

La Jihad e la Jama'at porteranno ciclicamente il loro attacco ai soggetti-simbolo del «potere corrotto». Cristiani, ebrei, tutti coloro che sono accusati d'essere «portatori di valori impuri» e complici del «complotto mondiale contro l'Islam», diverranno così bersaglio della «violenza del sacro». Così questi gruppi andranno all'attacco anche dei turisti occidentali a Luxor. Ma il regime di Mubarak li reprimerà con durezza, costringendo gli jihadisti a lunghe pause nell'attività armata, necessarie per riorganizzare le fila.

È in Algeria che l'islamismo radicale porta il suo più pesante attacco armato. Nel 1991 il FIS, Fronte islamico di salvezza, raggruppamento composto prevalentemente da correnti neo-tradizionaliste ma con ali jihadiste, trionfa nelle elezioni politiche. Ma la vittoria elettorale è annullata e il FIS posto fuori legge dai militari, che assumono direttamente il potere. Il golpe bianco di Algeri provocherà la dura risposta islamista. L'AIS, Armata islamica di salvezza, braccio ar-

mato della disciolta organizzazione, ma soprattutto il GIA, Gruppi islamici armati, una costellazione di piccoli gruppi che dissentono dalla strategia del FIS e rifiutano di concepire la resistenza armata come un mezzo per la trattativa anziché come un fine in sé, impugnano le armi. La guerra islamista si trasformerà presto, per opera del GIA, in guerra totale contro «il potere empio».

Il GIA estende il limite «teologicamente permesso» dello *jihad* sino a colpire donne e bambini, soggetti che la tradizione religiosa non identifica con il Nemico. Essi sono accusati direttamente o indirettamente, in quanto familiari d'uomini che hanno scelto il campo avverso, di non essersi schierati con il «campo dell'autentica fede». La loro appartenenza, spesso inconsapevole, al «popolo idolatra» è punita con la morte.

Anche in questo caso la decisione dei dispensatori della «violenza del sacro» trova la sua fonte ispiratrice nelle *fatwa* che i nuovi attori socio-religiosi islamisti, come gli emiri dei vari gruppi, seguaci del «diritto dinamico», emanano in nome della «giurisprudenza della necessità» (*fiqh al darura*) giustificata dalla lotta contro il Male.

Nello *jihad* del GIA l'aspetto simbolico assume un simbolismo ipertrofico. Le vittime sono uccise dopo una ritualità ben precisa, che le accomuna ad «animali impuri». Lo sgozzamento, la decapitazione e la cremazione dei cadaveri che fanno parte di questo rituale permettono rispettivamente di: uccidere in maniera «lecita» (*halal*) la vittima che, come l'animale, è purificata mediante il taglio alla gola; rendere impossibile la ricomposizione dei corpi degli «apostati» nel Giorno del Giudizio; anticipare loro il «tormento del fuoco» promesso da Dio a chi rinnega la fede.

In questi massacri avranno un ruolo particolare gli «afghani», i combattenti islamisti che si sono formati nell'esperienza volontaria della guerra contro l'Unione Sovietica in Afghanistan e militano prevalentemente nel GIA. La guerra

civile trasformerà l'Algeria in mattatoio, facendo centinaia di migliaia di vittime.

Il radicalismo armato assume connotati diversi in altri contesti, come nel caso palestinese. Gruppi come Hamas (Movimento per la resistenza islamica, il cui acronimo in lingua significa «fervore»), di filiazione Fratelli Musulmani, fondato dallo sceicco Ahmad Yassin nel 1987, e la Jihad islamica palestinese, il cui leader, Fati Shqaqi, era favorevole alla creazione di un fronte unico radicale che unisse sunniti e sciiti, guidano la «guerra di liberazione della Palestina» contro Israele. Questi gruppi hanno praticato a partire dagli anni Novanta, dopo l'esplosione dell'Intifada, lo *jihad* nella forma del martirio. I militanti di 'Ezzedin al Qassem, braccio armato di Hamas, o la Jihad palestinese, portano il «combattimento per Dio» nelle città israeliane facendosi saltare in aria insieme alle loro vittime. Il «martirio» dei giovani militanti radicali indica al popolo palestinese, ma anche all'intero mondo musulmano, quale sia il compito degli «autentici credenti» quando l'Islam è in pericolo. Il suicidio è proibito nell'Islam ma gli islamisti radicali interpretano l'essere «uccisi sulla via di Dio» (Corano, II, 154) come forma di martirio. Anche quando il sacrificio di sé, nella sua dimensione di «suicidio altruistico», è un atto volontario. La «difesa della fede» giustifica ogni atto, anche estremo.

Per i movimenti radicali palestinesi, che non condividono l'accordo di Oslo che ha portato, dopo il 1993, alla nascita dell'Autorità nazionale palestinese, l'obiettivo resta quello di uno Stato islamico «dal fiume al mare», dal Gordan sino alle sponde del Mediterraneo. Ipotesi che implica la distruzione di quella che essi definiscono «l'entità sionista»: lo Stato d'Israele.

8. Afghanistan: gli «studenti di teologia»

Movimenti radicali si sono sviluppati anche nel subcontinente indiano. I Taleban, gli «studenti di teologia», così chia-

mati perché si sono formati nelle *madrasse deobandi*, le scuole religiose pakistane ispirate alle dottrine di Mawdudi, hanno instaurato nel 1996 un regime shariatico ancora più rigido di quello wahhabita saudita. Di etnia pashtun, essi sono saliti al potere dopo la guerra civile tra mujaheddin di diversa etnia che avevano governato il paese dopo la fine dell'occupazione sovietica. I Taleban appaiono, infatti, in Afghanistan quando esplodono i conflitti tra i «signori della guerra» che avevano combattuto i sovietici. L'egemonia pashtun dopo anni di conflitti e di destrutturazione della società si era molto indebolita. I Taleban si presentano inizialmente come un movimento riformatore che vuole riportare nel paese «l'autentico Islam», porre fine alla guerra civile e restaurare l'ordine. Ma il loro successo ha basi etniche. Essi raccolgono il consenso dei musulmani della loro stessa etnia, maggioritaria nel paese. La loro politica convince molto presto le altre etnie che gli «studenti di teologia» usano la religione per sterminarle.

Il rigido regime instaurato dagli «studenti di teologia» include anche molti pashtun, che non si ribellano solo per il timore che le altre etnie scatenino una nuova guerra. Formatisi perlopiù nei campi profughi pakistani, i Taleban sembrano ignorare la complessa storia del loro paese. La loro stessa conoscenza dell'Islam appare sommaria. Rifacendosi ad un'interpretazione particolare dell'Islam deobandi, un movimento riformatore sunnita apparso in India durante il periodo coloniale che si proponeva di rigenerare «dal basso» la società musulmana ma che in Afghanistan non ha mai avuto grande successo, la loro credenza religiosa si riduce, nei fatti, ad un'interpretazione restrittiva della *shari'a*.

Nella loro lotta contro ogni innovazione (*bid'a*) i Taleban hanno adottato una serie di misure restrittive. Dalla proibizione della musica al divieto di riproduzione d'immagini umane, comprese quelle fotografiche e televisive che, secondo i Taleban, rappresentano una forma d'antropomorfismo che mette in discussione l'unicità di Dio. Ma è in par-

ticolare sulle donne che il controllo sociale islamista si esercita con il pugno di ferro. Simbolo dell'onore comunitario, le donne sono concepite dai Taleban come fonte di disordine morale ed elemento perturbatore dell'ordine sociale quando si trovano fuori della dimensione familiare. Esse vanno, dunque, bandite dalla scena pubblica. Le donne saranno così costrette ad abbandonare il lavoro; obbligate a portare il *burqa*, il velo integrale che non lascia intravedere nemmeno i loro occhi; sarà loro vietato truccarsi o portare tacchi alti, poiché il loro suono «turba gli uomini e li distrae dal pensiero di Dio»; sarà loro proibito ogni contatto esterno, anche se velate, se non alla presenza di un maschio *maharam*, membro della famiglia.

Le donne, rinchiusse dietro alla loro grata velata, divengono le vittime principali della «grande prigionia» costruita dal regime dei Taleban. L'azione repressiva è condotta dal Ministero per la promozione della Virtù e della prevenzione del Vizio. La polizia religiosa punisce severamente le donne che osano trasgredire gli ordini dei Taleban: le «mal velate» vengono colpite per strada con frustini sui quali sono incisi i versetti coranici. Ma l'afflizione del corpo femminile raggiunge il culmine nelle cerimonie di «diritto penale della religione» celebrate ogni venerdì nello stadio di Kabul. Nel tempio dello sport si eseguono pubblicamente punizioni corporali come la lapidazione delle adulate, le flagellazioni delle «fornicatrici» o la fustigazione delle «mal velate» recidive. Sebbene le punizioni shariatiche siano inflitte ad uomini e donne in eguale misura, quelle contro le donne assumono una duplice valenza nell'ideologia Taleban: esse sono colpite in quanto «criminali» che hanno peccato contro Dio e in quanto donne, colpevoli, con la loro «condotta amorale», di contaminare la purezza della comunità.

Il regime dei Taleban sale al potere con l'appoggio di Stati tradizionalisti come Arabia Saudita e Pakistan. Ma anche con l'iniziale consenso degli Stati Uniti, interessati alla stabilità dell'area per permettere il passaggio dei grandi oleo-

dotti e gasdotti dell'Asia centrale necessari per lo sfruttamento delle immense risorse petrolifere e metanifere della regione. *Pipelines* che avrebbero trovato a ovest la strada sbarrata dall'Iran. Il regime crollerà nel 2001 nel corso della «nuova guerra» afghana.

La coalizione tra tagiki, uzbeki, hazara, che darà vita all'Alleanza del Nord, supportata dal decisivo intervento anglo-americano, batterà sul campo i pashtun Taleban. Fatale al Mullah Omar, Emiro dell'Afghanistan, sarà l'alleanza con Bin Laden e le sue milizie jihadiste.

9. *Al Qa'ida e l'attacco all'Occidente*

Osama Bin Laden (n. 1957) è il fondatore del Fronte per la Jihad contro i crociati e i sionisti, meglio nota come *Al Qa'ida*, la Base. Bin Laden, miliardario saudita, figlio del principale costruttore di corte, si forma alla scuola di Sayyid Qutb. L'incontro con il pensiero del teorico egiziano, diffuso dai Fratelli Musulmani radicali nelle scuole coraniche e nelle università saudite, dove i più colti tra essi troveranno rifugio come docenti dopo essere fuoriusciti dall'Egitto, avviene all'Università di Gedda. Osama studia economia e amministrazione pubblica e ha come insegnanti nelle obbligatorie materie islamiche, Muhammad Qutb, fratello di Sayyid, e Abdallah Azzam. Il primo è il custode dell'ideologia del fratello scomparso ed è autore di un importante studio sul concetto di *jahiliyya*; il secondo, vero ideologo della futura guerriglia islamista in Afghanistan, è un palestinese di Jenin che, dopo aver combattuto nella Guerra dei Sei giorni e organizzato la prima resistenza armata contro Israele, contro il parere degli stessi Fratelli Musulmani, gruppo al quale appartiene, si è dedicato alla riflessione ideologica e all'insegnamento.

Da Qutb, Bin Laden mutua le più importanti categorie del suo bagaglio ideologico. In particolare: la concezione bipolare religiosa tra «partito di Dio» e «partito di Satana», tra

Islam e *jahiliyya*, tra regno della fede e quello dell'incredulità e dell'errore; il concetto di *jihad* come esperienza offensiva e rivolta contro il Nemico interno ed esterno. Bin Laden sposa anche la concezione qutbiana secondo cui i membri del «partito di Satana», composto da cristiani ed ebrei, al di là delle divisioni su alcune questioni, sono uniti dall'idea di soggiogare l'Islam e distruggere le avanguardie della resurrezione islamica. L'appoggio occidentale a Israele sarebbe la prova evidente di questa tesi.

Ma nella formazione ideologica di Bin Laden è decisivo anche l'incontro con Abdallah Azzam. Lasciato l'insegnamento a Gedda, Azzam si stabilisce a Peshawar, città pakistana al confine afghano, dove organizza l'inquadramento ideologico dei volontari, in maggior parte arabi, che affiancano i mujaheddin afghani nella lotta contro l'URSS.

La creazione di brigate internazionali di volontari islamici è il risultato di una duplice spinta; quella dei radicali islamici che offrono il loro aiuto ai fratelli di fede minacciati da «l'ateismo comunista», considerato un'ideologia occidentale; quella dell'America, che esclude un intervento diretto nella sfera d'influenza sovietica ma si contrappone all'URSS, nella guerra per procura tipica della guerra fredda, aiutando i suoi nemici. La carta islamica giocata dagli americani crea seri problemi ai sovietici, che temono l'insorgere del fondamentalismo nelle repubbliche musulmane nell'Asia centrale. Nella partita afghana i finanziamenti agli islamisti sono sauditi e americani ma sono gestiti direttamente dall'ISI, il servizio segreto di Islamabad; l'arruolamento passa attraverso i gruppi di filiazione Fratelli Musulmani; la formazione ideologica è appannaggio degli uomini della Jama'at-Islami pakistana, il gruppo fondato da Mawdudi. Nella tragica e violenta esperienza del laboratorio afghano confluiscano, dunque, tutti gli elementi dell'islamismo contemporaneo, nella loro variante neo-tradizionalista o radicale.

Insiediatisi a Peshawar nel 1982, Osama recluta, per conto saudita e pakistano, e con il benplacito americano, i

«combattenti per la causa di Dio», che ospiterà in una struttura da lui fondata: la *Beit al Ansar*, la «casa dei sostenitori». Gli *Ansar* erano i seguaci della prima ora del Profeta, che avevano sostenuto durante l'Egira da Mecca a Medina.

Nella città di frontiera pakistana Bin Laden stringe nuovamente rapporti con il suo antico maestro Azzam, che ne rinforza ulteriormente le convinzioni ideologiche. Nella rivista che dirige, «Al Jihad», Azzam teorizza, appunto, lo *jihad* come obbligo religioso rivolto contro tutti i nemici della fede. Questo dovere personale non cesserà dopo la vittoria contro i sovietici: anzi, il «combattimento sulla via di Dio» andrà allargato ad altre realtà. Sino a quando un solo nemico della fede resterà nell'intera Casa dell'Islam. Azzam vede come ideale terreno di scontro la Palestina, il Libano, l'Asia centrale, la Somalia, le Filippine. Le tesi di Azzam sullo *jihad* ricalcano quelle di Qutb ma, contrariamente all'egiziano, egli ha la possibilità di applicarle in un contesto reale. Tra i volontari arabi che transitano nel Makhtab al Khidmat, il centro di reclutamento di Azzam e Bin Laden, vi sono molti militanti che hanno già combattuto per la fede all'interno dei loro paesi. Egiziani imprigionati dopo la morte di Sadat e l'insurrezione di Assiut, liberati in seguito da Mubarak: tra loro Ayman al-Zawahiri, figura determinante nella storia di Al Qa'ida; bouyalisti algerini che hanno praticato la lotta armata contro il regime FLN già a partire dal 1982. Ma anche islamisti sauditi e yemeniti cresciuti nelle scuole coraniche guidate dai Fratelli Musulmani, per la prima volta davanti alla prova del fuoco. Almeno 30 mila islamisti radicali, provenienti da una quarantina di paesi musulmani, pare abbiano combattuto a fianco dei mujaheddin afgani contro i sovietici tra il 1979 e il 1989, anno del loro ritiro.

Nei campi di addestramento di Peshawar nasce un nuovo «internazionalismo» islamista. Migliaia di militanti si incontrano per la prima volta, combattono e discutono insieme della situazione politica e religiosa dei loro paesi. Si stringono rapporti che torneranno utili in futuro. I campi diven-

tano così le università dell'islamismo radicale. Luoghi in cui «le comunità del fronte» radicale mettono a punto le strategie da adottare per instaurare in ogni paese musulmano lo Stato islamico. È in questo ambiente che, dopo aver dato vita, grazie ai suoi ingenti mezzi, a propri campi di addestramento, Bin Laden costruisce la «rete» di contatti con gli jihadisti di tutto il mondo che gli servirà in seguito per dare vita ad Al Qa'ida.

Nel suo zelo jihadista l'allievo Bin Laden supererà presto il maestro Azzam. Dopo la sconfitta sovietica egli non si limiterà a teorizzare la prosecuzione dello *jihad* in ogni paese in cui i musulmani «soffrono per mano dell'Occidente» ma cercherà di praticarlo. La sconfitta della superpotenza sovietica faceva pensare a Bin Laden e a molti jihadisti che fosse possibile infliggere all'altra superpotenza, l'America, lo stesso trattamento. Nella rappresentazione del mondo jihadista era stato l'Islam, e non gli Stati Uniti, a determinare, con il decisivo *jihad* afgano, il crollo del sistema comunista.

Ma è la guerra del Golfo, nel 1991, che imprime un'accelerazione a questo progetto. Bin Laden è contrario alla presenza delle truppe occidentali in Arabia Saudita, intervenute a difesa delle petromonarchie del Golfo, attaccate o minacciate dall'Iraq. Egli non tollera che i «corruttori del mondo» calchino la terra del Profeta e il suolo santo di Mecca e Medina. La posizione è giustificata religiosamente. Secondo un *hadith* il Profeta avrebbe detto in punto di morte di non permettere l'esistenza in Arabia di due religioni. Osa ma trova sostegno in questa posizione negli *ulama* Safar al-Hawali e Salman al-'Auda, che verranno arrestati per questo pronunciamento. Bin Laden offrirà, inutilmente, alla famiglia reale saudita il sostegno delle sue milizie «arabo-afghane», cercando di convincerla della necessità politica e religiosa di contare sulle proprie forze. Ma la prospettiva che Saddam Hussein, dopo il Kuwait, possa appropriarsi anche dei pozzi petroliferi sauditi, costringe re Fahd ad aprire le porte a più di mezzo milione di militari americani.

Bin Laden si allea allora ai gruppi ostili al re; getta un ponte verso l'opposizione religiosa, guidata dagli *ulama* che chiedono a Fahd di islamizzare totalmente la società e di rompere l'alleanza con i paesi non musulmani, America innanzitutto. Il regime reagisce e Osama è messo sotto inchiesta ma riesce a riparare all'estero. Va in Pakistan, poi in Afghanistan, dove la sua organizzazione è ancora in piedi, poi nel Sudan di Hasan al-Turabi, leader del Fronte nazionale islamico e ideologo del regime militar-fondamentalista, dove resterà sino al 1996.

Il Sudan, grazie alla sua presenza, diviene rifugio di migliaia di «afghani» passati per la sua «rete». L'attentato al presidente egiziano Mubarak ad Adis Abeba nel 1995, per opera di militanti della Jama'at al-Islamiyya partiti dalle basi sudanesi, provoca forti pressioni internazionali su Khartoum. Bin Laden deve far fuoriuscire gli jihadisti dal paese nati.

10. La guerra all'America

Bin Laden inizia lo *jihad* contro l'America in Somalia, dove le truppe statunitensi sono impegnate nell'operazione *Restor Hope*, seguita alla guerra civile nel paese del Corno d'Africa. Gruppi legati ad Osama attaccano i marines a Mogadiscio, nell'ottobre 1993, provocando diciotto vittime. Gli islamisti celebrano con grande enfasi la prima vittoria sul campo contro il «Grande Satana» americano. Nel giugno 1996 attaccano un campo militare americano a Khobar in Arabia Saudita, provocando 19 vittime e 250 feriti. Le reazioni internazionali costringono il Sudan, considerato ormai un santuario del terrorismo, a recidere i legami con Osama, che, nel maggio 1996, trova rifugio in un Afghanistan ormai dilaniato dalle lotte intestine. In cambio di questa protezione Bin Laden fornisce sostegno militare ed economico ai Taleban del Mullah Omar.

Nei due anni successivi, centinaia di «arabi» della sua mi-

lizia personale combattono a fianco dei Taleban nella guerra contro l'Alleanza del Nord. Attraverso gli ingenti capitali di cui dispone, Osama costruisce nel paese edifici pubblici, moschee, strutture sanitarie e di assistenza. L'influenza di Bin Laden sui Taleban e sulla loro guida, il Mullah Omar, aumenta progressivamente, tanto da rendere presto indistinguibile il regime dalla sua figura. La stessa milizia jihadista di Osama viene incorporata nell'esercito regolare con il nome di Brigata 055. A contatto degli «afghani arabi» i Taleban sono iniziati all'ideologia panislamista. Lo stesso Mullah Omar, usando un linguaggio mai adoperato prima del suo fatale incontro con Bin Laden, diventato l'eminenza grigia del Mullah di Kandahar, comincia a prendere posizione contro gli Stati Uniti, l'ONU, i sauditi e altri regimi musulmani «moderati».

La guerra all'America diviene esplicita nel 1996. In quell'anno Bin Laden diffonde un proclama in cui invoca apertamente lo *jihad* contro gli americani. Il testo, noto come «Dichiarazione di guerra contro gli americani», mescola insieme, nella tipica, eclettica, esegesi islamista, versetti coranici, *hadith* del Profeta e riferimenti al pensiero di Ibn Tamiyya. Quest'ultimo è il giurista medievale che aveva teorizzato lo *jihad* come sesto pilastro dell'Islam e chiamato i credenti al combattimento contro i falsi musulmani e gli occupanti. Il riferimento allo *jihad* come imperativo coranico era già stato usato in precedenza da Salam al-Faraj, ideologo di Al Jihad. Si comincia a notare nel pensiero di Osama l'influenza di Ayman al-Zawahiri, membro del gruppo egiziano autore dell'attentato a Sadat, ora a fianco di Osama in Afghanistan.

Nella «Dichiarazione», un vero e proprio manifesto programmatico della guerra contro l'America, Osama ricorda le sofferenze inferte dai «crociati e sionisti» ai musulmani e definisce la presenza americana in Arabia Saudita come «la più grave delle aggressioni» contro l'Islam. Bin Laden fa appello allo *jihad* totale per liberare i Luoghi Santi dall'occupan-

te americano. Invita i «fedeli dell'autentico Islam» a unire le forze in un'alleanza che ha come obiettivo i «governanti empi»: i Saud, accusati di complicità con l'alleanza crociata e sionista. Al posto della corrotta monarchia invoca l'instaurazione di un «autentico» Stato islamico.

Il rapporto con i Taleban consente a Bin Laden un rifugio sicuro nell'Emirato afgano, ma esso non è sufficiente ad estendere lo *jihad* a livello mondiale. Nasce così in Osama l'idea di unificare sotto la sua guida politica le organizzazioni jihadiste di ogni paese. Con Bin Laden lo jihadismo diventa davvero globale.

Il *Fronte islamico internazionale per lo jihad contro gli ebrei e crociati* nasce a Kandahar il 23 febbraio 1998. Vi aderiscono inizialmente, oltre il gruppo di Bin Laden, tre gruppi egiziani: *Al Jihad* di Ayman al-Zawahiri, la *Jama'at al-Islamiyya*, il cui leader spirituale è lo sceicco cieco Omar Rahman, detenuto negli Stati Uniti come mandante del primo attentato, avvenuto nel 1993, al World Trade Center, *L'avanguardia della conquista* di Yasser al Sirri; ne fanno parte inoltre l'*Harakat al Ansar* pakistano, che si batte per la secessione del Kashmir e la sua unificazione con il Pakistan e il giordano *Esercito di Muhammad*. Si tratta di gruppi di matrice salafita che hanno già scelto la strada dello *jihad*. L'acordo è sottoscritto anche dal Mullah Omar per i Taleban.

Si salda così il cerchio che racchiude al suo interno il rigido Islam wahhabita innestato sulle teorie qutbiane con quello delle dottrine ispirate da Mawdudi, apprese dagli «studenti di teologia» nelle rigide madrasa deobandi pakistane. Numerose organizzazioni si aggregeranno in periodi successivi. Da ciò che rimane della nebulosa del GIA e delle sue fazioni dissidenti salafite ai gruppi filippini e ceceni. Altre organizzazioni, come Hamas, la Jihad islamica palestinese, l'Hezbollah libanese, manterranno una propria autonomia. Questi gruppi di tendenza islamico-nazionalista hanno, infatti, privilegiato, almeno sino a oggi, lo «jihad contro i sionisti» in patria. Ma essi possono convergere con gli jiha-

disti globali su obiettivi tattici legati alla lotta, senza confini, nei confronti di Stati Uniti e Israele. Al Qaeda raggruppa circa 15-20 mila militanti. Ognuno di loro deve sottoporsi al rito di sottomissione all'Emiro Bin Laden, al quale giurano fedeltà cieca sino alla morte. Essi s'impegnano ad obbedire agli ordini del «comandante dei credenti», anche quando essi comportano il sacrificio personale attraverso il «martirio».

Il manifesto ideologico del Fronte, noto anche come *fatwa* «contro gli ebrei e i cristiani», si apre con il versetto coranico che incita all'uccisione dei «pagani» ovunque si trovino e attraverso ogni «stragemma». A conferma della tesi sullo *jihad* globale e sull'uso del terrorismo come mezzo lecito. Bersaglio principale del proclama sono l'America e i governanti sauditi, accusati di prendere ordini dal «Satana americano» e di consentire che dalla terra del Profeta partano gli attacchi ai popoli musulmani. A conferma del carattere panislamista assunto dall'organizzazione, si individuano nelle sanzioni contro il popolo iracheno e nella questione palestinese, le altre due cause che esigono una lotta frontale contro l'America.

I «crimini americani» sono definiti una guerra «contro Dio, contro il suo Messaggero e contro i musulmani». In base a queste considerazioni il Fronte emana una *fatwa* in cui si afferma che uccidere gli americani e i loro alleati, civili e militari, è un dovere per ogni musulmano e che tale dovere può essere assolto in ogni paese in cui sia possibile farlo.

Il combattimento di Osama contro i «corrotti della Terra» prosegue nel 1998. Le ambasciate statunitensi in Kenya e Tanzania sono distrutte in un attentato che provoca centinaia di morti e migliaia di feriti. La ritorsione è immediata: missili americani colpiscono i campi di Bin Laden in Afghanistan. Nell'ottobre 2000 la nave americana «Cole» è attaccata nello Yemen da un commando suicida: muoiono diciassette marinai.

11. La spada dell'Islam su New York

L'11 settembre 2001, con l'attacco all'America che provoca migliaia di vittime, segna insieme l'apogeo e l'inizio della caduta di Bin Laden. Gli uomini che portano gli aerei dirottati, usati «come spada dell'Islam», a decapitare le *Twin Towers* e a cadere sul Pentagono, simboli del potere finanziario e militare, sono per Bin Laden «martiri per la causa di Allah». Colpendo l'America, definita «il simbolo del paganesimo nel mondo moderno (*jahiliyya*)», essi si sono guadagnati un posto in paradiso.

In un discorso videoregistrato trasmesso, con formidabile impatto mediatico, dalla televisione di lingua araba Al Jazeera, che inizia con parole di lode ad Allah – «Ecco l'America colpita dal Dio Altissimo» –, Bin Laden definisce gli attentatori una «avanguardia della fede» che ha vendicato i torti subiti per ottant'anni dai musulmani. Il riferimento temporale non è casuale: Bin Laden sembra imputare la debolezza dell'Islam alla caduta del califfato, indicando così la necessità di ricostituirlo e candidandosi a quell'opera. Evoca la Palestina e l'Iraq come ferite aperte da sanare e attacca gli apostati, i «governanti empi» dei paesi «moderati» che appoggiano gli Usa. Osama afferma anche che dopo l'11 settembre ogni musulmano deve battersi per la sua religione contro il capo dei crociati, il presidente americano Bush, e contro i sionisti, Israele. L'attacco, dice Bin Laden, è stato chiarificatore, rendendo evidente la divisione del mondo in due campi: «quello dei fedeli e quello degli infedeli», quello del «partito di Dio» e quello del «partito di Satana». Osama promette all'America che non avrà pace finché la pace non regnerà in Palestina e finché gli infedeli non avranno lasciato la terra di Muhammad.

Il discorso di Bin Laden è preceduto da quello di Ayman al-Zawahiri. Il leader della Jihad islamica egiziana, formalmente il numero due di Al Qa'ida, è in realtà il suo ideologo principe. Zawahiri chiede, retoricamente, al popolo ame-

ricano se comprende le ragioni dell'odio dei musulmani nei suoi confronti. La domanda gli permette di ribadire i crimini, «insopportabili per ogni musulmano», che l'America avrebbe commesso nei confronti dell'Islam: in primo luogo la nascita di Israele. Zawahiri afferma che la comunità dei «militanti di Dio» è decisa a perire, magari immolandosi collettivamente nel «martirio», piuttosto che vedere la Palestina «giudeizzata», la moschea di Al Aqsa demolita dagli ebrei che vogliono riedificare il Tempio sulla Spianata, i palestinesi nuovamente profughi dalla loro terra.

Il leader di Al Jihad recupera tutti i temi tipici della formazione che ha attentato alla vita di Sadat. L'accusa di empietà rivolta ai governanti; lo *jihad* come obbligo individuale e la sua sequenza temporale: prima contro il Nemico interno, i governanti «ipocriti» o addirittura «apostati», e poi verso quello esterno, America e Israele; la liberazione della Palestina ad ogni costo.

Zawahiri paragona il Fronte alla comunità del Profeta allo stato nascente, attaccata dai coreisciti, l'oligarchia mercantile della Mecca pagana che temeva di perdere il controllo della città. Gli americani e i loro alleati diventano, dunque, i nuovi coreisciti. La battaglia iniziata l'11 settembre è paragonata a quelle, «grandi e sanguinose», per la sopravvivenza dell'Islam. Come quella di Hattin, che apre a Saladino la porta di Gerusalemme conquistata dai crociati nel 1187; o quella di 'Ayn Jalut, nel 1260, dove i Mamelucchi egiziani fermano i «mongoli infedeli».

La grande coalizione anti-terrorismo promossa dall'America dopo l'attacco stringerà però la morsa attorno a Bin Laden e ad Al Qa'ida. Nell'ottobre 2001 la campagna aerea americana e l'offensiva dei mujaheddin nemici dei Taleban, spodestati nel 1996, porterà alla liquidazione del regime afgano e alla fuga/morte di Bin Laden. La distruzione dell'America, invocata dal Mullah Omar e da lui definita un «compito immane che va oltre la comprensione degli uomini»

Nomi e sigle del fondamentalismo islamico

Denominazione	Fondazione	Leadership
Fratelli Musulmani (Egitto)	fondato da Hasan al-Banna nel 1928	frammentata
Jama'at al-islamiyya (Egitto)	associazione di gruppi nati in anni diversi	Omar Abdel Rahman
Jihad al-islami (Egitto) negli anni Settanta	fondato da Salam al-Faraj Rahman	Ayman al-Zawahiri
Jihad al-islami (Palestina)	fondato a metà degli anni Ottanta da Fathi Shqaqi	Abdullah Shami Hafez Azam
Hamas (Palestina)	fondato da Ahmad Yassin nel 1987	Ahmad Yassin Abdel Aziz Rantisi
Refah (Partito del benessere, Turchia)	fondato da Necmettin Erbakan	Necmettin Erbakan
Fis (Fronte islamico di salvezza, Algeria)	fondato nel 1989 da Abassi al-Madani e 'Ali Belhadj	Abassi al-Madani
Gia (Gruppi islamici armati, Algeria)	fondato nel 1992 da Abdelkader Chebuti e Mansuri Meliani	Antar Zouabri († 2002)
Movimento della tendenza islamica (poi al-Nahda, Tunisia)	fondato da Rashid Ghannushi nel 1989	Ghannushi
Hezbollah (Libano)	fondato da Muhammad Hossein Fadlallah nel 1982	Fadlallah Hassan Nasrallah
Fronte nazionale islamico	fondato da Hasan al-Turabi nel 1987	al-Turabi
Fronte per lo jihad contro i crociati e i sionisti (Al Qa'ida)	fondato da Osama Bin Laden e Ayman al-Zawahiri nel 1998	Osama Bin Laden

ni», non si verificherà. Saranno invece le truppe americane a sventolare la bandiera a stelle e strisce su Kandahar.

La «nuova guerra» afghana non mette però fine al fenomeno del radicalismo islamico. Anzi, la decapitazione di Al Qa'ida per opera del «partito di Satana» genera, comunque, nel mondo islamico, grande risentimento contro l'Occidente. L'islamismo radicale subisce una sconfitta molto dura perdendo l'ultimo Stato in cui ha sperimentato la teologia

politica della «sovranità di Dio». Ma il suo carattere di movimento diffuso e transnazionale, toccato relativamente dalla guerra, fa sì che esso possa ancora riorganizzarsi sotto forma di jihadismo globale. Unica forma che, nell'era della globalizzazione, consente la pratica della guerra asimmetrica anche di matrice religiosa.