

IL FONDAMENTALISMO

ISLAMICO

Riccardo Redaelli



Ed Giunti Novembre 2007

SOMMARIO

IL PROBLEMA DI UNA DEFINIZIONE	4
UN UNIVERSO COMPLESSO	4
<i>La shari'a</i>	6
FONDAMENTALISMO, RADICALISMO ISLAMISMO, JIHADISMO	6
<i>Il jihad</i>	8
I TERMINI-CONCETTO DELL'ISLAMISMO	8
<i>Sunniti e sciiti</i>	11
RISVEGLIO ISLAMICO E RIFORMISMO	12
COLONIALISMO E IMPERIALISMO	12
IL PRIMO RIFORMISMO	14
<i>Jamal al-din al-Afghani</i>	15
MUHAMMAD 'ABDUH E IL RIFORMISMO EGIZIANO	15
IL JADIDISMO NELL'IMPERO ZARISTA	16
<i>Islah e salafiyya</i>	17
L'INDIA BRITANNICA: AHMAD KHAN	18
<i>Lo ijtihad</i>	19
IL "RITORNO" ALL'ISLAM	19
RASHID RIDA E LA SALAFIYYA	20
LA SCUOLA DEOBAND IN INDIA	22
'ALI SHARIATI: L'ISLAM COME IDEOLOGIA	23
GLI IDEOLOGI DEL RADICALISMO ISLAMICO	24
ISLAMIZZARE LA MODERNITÀ	24
L'ASSOCIAZIONE DEI FRATELLI MUSULMANI	25
<i>Sayyid Qutb e le Pietre miliari del radicalismo islamico</i>	29
ABU AL-A'LA AL-MAWDUDI E LA JAMA'AT-E ISLAMI	29
IL PENSIERO DI KHOMEINI	33
<i>Il Partito della resurrezione araba (Hizb al-Ba'th al-'arab)</i>	37
LA FASE ESPANSIVA DELL'ISLAMISMO	38
IRAN: IL MODELLO KHOMEINISTA	38
L'ISLAM COME IDEOLOGIA DELL'OPPOSIZIONE	40
I MUJAHEDIN IN AFGHANISTAN	42
<i>Il wahhabismo</i>	44
L'ISLAMIZZAZIONE DEL PAKISTAN	45
L'ASSASSINIO DI SADAT E LA SFIDA ISLAMISTA IN EGITTO	47
I MOVIMENTI ISLAMISTI NEL SUD-EST ASIATICO	49
IL REGIME ISLAMICO-MILITARE SUDANESE	51
IL FIS IN ALGERIA	52
IL PARTITO REFAH IN TURCHIA	53
L'ASCESA DEL JIHADISMO GLOBALE	55
UN BAGNO DI SANGUE IN ALGERIA	55

L'ASIA CENTRALE: ISLAM POPOLARE E ISLAM MILITANTE	56
LA REPUBBLICA ISLAMICA DELL'IRAN E LA CRESCITA DEL "FATTORE SCIITA"	58
IL MOVIMENTO TALIBAN	59
LA REPRESSIONE DEI MOVIMENTI ISLAMISTIE L'ASCESA DEL JIHADISMO GLOBALE	60
<i>L'islamizzazione dei movimenti di liberazione palestinesi</i>	63
IL NEO-FONDAMENTALISMO ISLAMICO IN OCCIDENTE	64
CONCLUSIONI	65
CRONOLOGIA	69
BIBLIOGRAFIA	73
INDICE DEI NOMI	75

Per i nomi e i termini specialistici dall'arabo, persiano, urdu, ecc. è stato utilizzato un sistema di traslitterazione estremamente semplificato, che punta a privilegiare la riconoscibilità dei nomi e dei termini non specialistici. Per i toponimi si è seguita la trascrizione corrente in lingua italiana.



IL PROBLEMA DI UNA DEFINIZIONE

Realtà storica estremamente variegata, l'islam sembra oggi rappresentare una minaccia per l'Occidente e i suoi valori. Ma la definizione di "fondamentalismo" non fa giustizia di gruppi, fenomeni e tendenze in realtà molto diversi tra loro. Quel che è sembrata prevalere è stata l'idea che il ritorno all'applicazione della shari'a, la legge religiosa islamica, sia un elemento fondamentale per l'edificazione di uno stato veramente islamico, e che soltanto uno stato islamico possa dare benessere alla comunità musulmana (umma). In questo quadro, con l'emergere dei movimenti dell'islamismo radicale si diffonde la parola d'ordine del "ritorno all'islam" come unica via per risolvere problemi e iniquità sociali. Il linguaggio religioso si carica di temi squisitamente moderni.

UN UNIVERSO COMPLESSO

Islam è una parola che ricorre da tempo quasi ossessivamente nei media e nelle analisi delle relazioni internazionali, in particolare dopo gli attentati dell'11 settembre 2001. Sovente associato a termini-concetto peggiorativi (come fondamentalismo islamico, terrorismo islamico, integralismo islamico ecc.) l'islam è una realtà sempre più presente nell'immaginario collettivo occidentale. Spesso viene percepita come un blocco ostile, come una sorta di Moloch alle nostre porte, che anzi è già penetrato nelle nostre società, "l'Altro" che minaccia il "Noi". Insomma, il nuovo "nemico metafisico" dell'Occidente, come è stato ricordato. Ma l'aumentata percezione dell'islam come presenza nel mondo contemporaneo non significa una maggiore e più realistica rappresentazione della sua realtà, così complessa e variegata. Anzi, l'islam è spesso immaginato come un'unica essenza, definita per sempre, con leggi, precetti, usi e tendenze univoche. L'islam come un unico soggetto pietrificato nella storia. In realtà quello che noi chiamiamo "mondo musulmano" è una realtà storica e culturale estremamente differenziata, che va dalle coste dell'Africa del Nord al Sud-est asiatico, dall'Asia centrale all'Africa sub-sahariana, e che è presente con comunità stabili e crescenti in termini quantitativi in tutto l'Occidente. Si tratta di popoli diversi per etnia, lingua, storia, tradizioni sociali e culturali, che vivono la loro fede in modo estremamente differente. Non occorre essere specialisti della materia per rilevare come l'islam quotidiano vissuto in Tunisia o in Turchia sia differente, in modo macroscopico, dal vissuto islamico dell'Arabia Saudita o dell'Afghanistan

Più che di mondo musulmano e di islam al singolare bisognerebbe parlare, sociologicamente, di mondi musulmani e di islam al plurale. I fedeli di questa religione si dividono – non diversamente da quanto avviene per tutte le altre religioni – fra comunità diverse, come sunniti (la grande maggioranza dei fedeli)

e sciiti, che presentano significative differenze dottrinali, fra una moltitudine di sette e correnti diverse, fra scuole giuridiche differenti ecc. E differenti sono le prassi, i modi di vivere nel quotidiano la propria fede religiosa e di seguirne i dettami; differenze che riflettono le diversità storiche ed etno-culturali sopra ricordate.

Non vi è dubbio però che, nella seconda metà del XX secolo, si sia avuta una crescita progressiva di movimenti e gruppi in tutto il *Dar al-islam* (il territorio dell'islam, ossia tutto il mondo islamico) che sostengono – spesso in modo violento – l'idea che le loro società debbano essere pienamente e compiutamente “islamiche”. Che sia necessario “depurarle” dalle contaminazioni sociali, culturali e giuridiche estranee all'islam. Che la (re-)islamizzazione integrale della società sia l'unica via percorribile per risolvere i numerosi problemi del mondo musulmano e per riportarlo agli splendori dell'islam delle origini, da essi percepito come “l'età dell'oro” realizzata nella storia.

La comunità musulmana originaria diviene il prototipo di una società giusta e armonica. Una “società giusta” che – per i movimenti islamisti – è esistita concretamente in un dato momento della storia, e che può essere restaurata. L'imitazione dell'islam originario, rappresentato dal periodo di Maometto e dei primi califfi “ben guidati” (622-661 AD), diviene una potente utopia, tanto più attraente in quanto contrapposta a una realtà contemporanea fatta di regimi corrotti e autocratici, di tensioni sociali, di squilibri economici e di una miseria diffusa, di frustrazioni e di perdite di identità consolidate.

Questi ideali si sono diffusi in paesi profondamente diversi, dall'Egitto arabo all'Iran sciita persiano, ai paesi del sud-est asiatico, alle comunità di immigrati in Occidente, divenendo il fenomeno politico-sociale più visibile nel mondo musulmano degli ultimi decenni. Una visibilità che crea paure nel resto del mondo, e che quasi comprime l'islam – come una foglia nei vecchi erbari – riducendolo a una realtà fissa, schiacciata su di una sola interpretazione. È la visione dell'islam radicale come di uno sviluppo naturale, come inevitabile, della “civiltà islamica”, una civiltà destinata a cozzare, scontrandosi, con l'Occidente e con la modernità di cui quest'ultimo è stato promotore.

Questa visione è favorita dal fatto che l'islam è una religione profondamente ancorata – per così dire – a questo mondo. Una religione sì rigidamente monoteista e trascendente, ma che è a un tempo morale e legge, senza separazione fra ambito spirituale e ambito politico. La legge religiosa (*shari'a*) rappresenta la concretizzazione della fede, ed è un sistema normativo che regola e disciplina tutta l'attività visibile del credente, dalle transazioni sociali alle pratiche di culto, dalle tasse o dalla suddivisione dell'eredità al rispetto dei precetti religiosi. La divisione fra cosiddetto “foro interno” e “foro esterno” elaborato nei secoli, e con fatica, dall'Europa risulta impossibile nel mondomusulmano. Secondo uno dei maggiori studiosi di diritto islamico, Joseph Schacht, la *shari'a* è “un insieme universale di doveri religiosi, la totalità dei comandamenti di Allah, che regolano la vita di tutti i musulmani in tutti i

suoi aspetti”. In più essa è considerata dai giurisperiti musulmani come un sistema fisso e immutabile, perfetto e in sé concluso.

Il rifarsi alla *shari‘a*, affermando di volerne applicare fedelmente e integralmente i precetti, ha rappresentato in questi decenni una fonte di legittimazione potentissima per i movimenti islamisti, a un tempo difficilmente contrastabile da parte delle *élites* di governo dei diversi paesi islamici e di facile ascendente sulle masse. La bandiera dell’islam e dietro i facili slogan utilizzati vi sono però una molteplicità di gruppi e movimenti difficilmente assimilabili tra loro per aspirazioni e per comportamenti; gruppi e movimenti che non rappresentano tutto l’islam e tutti i musulmani, ma solo una parte di essi, e una parte minoritaria.

LA SHARI‘A

Per i musulmani, la shari‘a è la legge sacra rivelata da Dio attraverso forme dirette e indirette (gli usul al-fiqh), la “via retta definita”. Essa rappresenta un sistema fisso e immutabile che disciplina tutta l’attività “visibile” del credente, sia verso Dio, sia verso gli altri uomini, sia verso se stesso. Regola quindi non solo le pratiche di culto e religiose (dette ‘ibadat), ma l’intera sfera sociale, politica ed economica del credente: dal diritto di famiglia alle successioni, dalle transazioni economiche alle obbligazioni (le mu‘amalat). Tutte le azioni degli uomini sono classificate secondo una griglia di cinque parametri: obbligatorie, consigliate, libere, sconsigliate, proibite. La scienza giuridica che porta alla conoscenza delle regole per qualificare sciariaticamente le azioni umane è detta fiqh, tradotto generalmente – e un po’ imprecisamente – con il termine di “diritto”, “giurisprudenza”. I giurisperiti musulmani distinguono fra usul al-fiqh, (le sue radici, le sue fonti) e furu’ al-fiqh (ossia i rami, le applicazioni del diritto). Come fonte primaria vi è innanzitutto la Rivelazione diretta di Dio, il Corano, di cui solo una piccola parte però contiene enunciati espliciti di carattere legale. Seconda fonte è la tradizione (sunna), che riporta i fatti, i detti, i silenzi e le omissioni di Maometto in quanto Profeta, tramandati oralmente e in seguito sistematizzati (i hadith, che per essere considerati autentici devono rispettare precisi criteri formali). Terzo usul al-fiqh è rappresentato dallo ijma‘, ossia il consenso unanime della comunità sull’interpretazione di una regola rientrante nella shari‘a. Allorché non sia possibile basarsi su alcune delle tre prime fonti, si può ricorrere alla quarta, costituita dalla deduzione analogica (qiyas).

FONDAMENTALISMO, RADICALISMO, ISLAMISMO, JIHADISMO

Le definizioni di “fondamentalismo islamico”, o di “radicalismo” o di “integralismo” sono ormai entrate da anni nel linguaggio comune dei mass media, divenendo una comoda etichetta per definire fenomeni, tendenze e movimenti in realtà molto diversi fra loro. Come tutte le definizioni generalizzanti, anch’esse rischiano da un lato di imbrigliare la complessa realtà odierna in schemi rigidi, e dall’altro di risultare ambigue o fuorvianti. Particolare diffusione ha avuto il termine “fondamentalismo”, utilizzato dagli studiosi occidentali per indicare una molteplicità di movimenti moderni a sfondo

religioso. Adottato inizialmente per indicare alcuni movimenti cristiani protestanti statunitensi di fine Ottocento – i quali sostenevano un'interpretazione rigorosamente letterale della Bibbia – questa parola è stata utilizzata con sempre maggior frequenza per identificare gruppi politici e religiosi appartenenti anche ad altre religioni, come il neo-induismo, l'ebraismo, lo scintoismo e particolarmente l'islamismo.

Negli ultimi decenni, il fondamentalismo è andato assumendo una connotazione marcatamente negativa, identificando in modo ambiguo sia movimenti che predicavano un ritorno alle proprie (mitizzate) origini e ai propri fondamenti religiosi, sia gruppi radicalmente ostili alle dinamiche della modernizzazione, sia movimenti di opposizione politica che si legittimavano religiosamente. E, in particolare, larghissima diffusione ha avuto la definizione di “fondamentalismo islamico”, per identificare dei movimenti di attivismo sociale e politico fondati sull'islam; un islam a un tempo ideologia politica e religione. In essi è fondamentale – quando non addirittura ossessiva – l'idea di tornare alle fonti dell'islam più puro, come il Corano (il libro sacro che contiene le rivelazioni fatte da Dio tramite Maometto, e che è quindi direttamente parola di Dio), la *shari'a*, la comunità primigenia dell'islam, del periodo del Profeta e dei primi califfi (i cosiddetti *al-Rashidun*, i “Ben guidati”).

Molti studiosi del mondo musulmano hanno sottolineato le vaghezze di questo termine, il fatto che venga utilizzato in modo talora contraddittorio, caricato di significati – e anche di simboli – diversi, pro proponendo altre definizioni che dovrebbero sostituirlo o definirlo più nettamente.

Se il termine di integralismo/integrismo è ormai scarsamente adottato, per le sue evidenti connotazioni valoriali negative di cui è carico, maggior fortuna ha avuto la definizione di “radicalismo”. L'islam radicale è un termine molto utilizzato, talora in sostituzione del termine fondamentalismo, in altri casi per indicare un preciso momento storico all'interno della più generale corrente del fondamentalismo: ossia il periodo che segue il cosiddetto risveglio islamico e il primo riformismo islamico, e che ha fra i suoi principali ideologi Sayyid Qutb, Mawdudi e Khomeini (le basi ideologiche del radicalismo – ancora allo stadio di corrente intellettuale – si sarebbero sviluppate soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta, dando vita a movimenti politici attivi veri e propri con gli anni Settanta).

Nella letteratura scientifica si è spesso ricorso anche a perifrasi come “movimenti dell'attivismo islamico”, o a definizioni come “islam politico”, o “islam militante”. Con queste parole si voleva evidenziare il fatto che i movimenti islamici che si andavano descrivendo non perseguissero tanto, o solo, un'imposizione artificiale su tutta la società islamica di pratiche religiose e consuetudini di un passato immaginato; essi tentavano piuttosto di riorganizzare l'intero ordine socio-politico secondo la loro lettura del religioso. L'islam era una via per risolvere tutti i numerosi problemi sociali, politici ed economici creando una “contro-utopia” alternativa all'Occidente, alla modernità e alla

globalizzazione: un'ideologia per la conquista del potere politico e la riedificazione della società.

Negli ultimi anni si è andata diffondendo nel nostro paese la definizione di “islamismo” e di “islamisti” – movimenti islamisti, ideologia islamista ecc. – per definire queste realtà. È un termine ripreso dal francese *les islamistes* (a sua volta derivato dall'arabo *al-islamiyyun*), ma che ha trovato delle resistenze per i suoi possibili fraintendimenti, dato che in Italia, l'islamista è anche lo studioso di cose islamiche. Sempre più diffusi – soprattutto a livello giornalistico – i termini di *qa'edismo* e di *jihadismo* per indicare le nuove tendenze di movimenti islamisti estremamente aggressivi, che perseguono una lotta totale contro l'Occidente e contro ogni suo “alleato” (ossia contro chiunque rifiuti la loro logica di violenza estrema, dentro e fuori i confini del mondo islamico).

IL JIHAD

Jihad è un termine di lingua araba entrato ormai nel linguaggio comune, spesso tradotto come “guerra santa” – una guerra che i musulmani dovrebbero combattere contro “gli infedeli”. Si tratta di un'interpretazione estremamente limitata e che genera fraintendimenti. Da un punto di vista filologico, la parola jihad deriva dalla radice jhd, che indica lo “sforzo”, “l'applicarsi verso qualcosa”. Maometto parla di jihad come di sforzo, di impegno sulla via di Dio. La dottrina giuridica musulmana classica ha poi codificato quattro modalità in cui è possibile attuare il jihad: con l'animo, con la parola, con lamano e con la spada. I primi tre rimangono nella sfera dell'impegno etico e morale personale – e sono talora definiti come “grande jihad”. Il “piccolo jihad” sarebbe l'ultimo, ossia quello con la spada. In ogni caso il jihad con la spada è un obbligo che di solito attiene alla comunità dei musulmani (umma), non al singolo individuo (non vincola cioè tutti i singoli credenti, ma solo un numero “sufficiente” all'interno della comunità, a meno che sia in pericolo l'esistenza della comunità). E non può essere utilizzato per indicare il concetto di guerra (di conquista, di bottino ecc.) in generale. È un conflitto armato teso alla difesa o all'espansione dell'islam – da qui la ripresa del concetto di “guerra santa” – che può essere combattuto solo in certi casi, rigidamente definiti dai giuristi classici musulmani, e solo contro certe categorie sociali. Per la dottrina classica, il jihad deve essere combattuto:

– contro i pagani, i politeisti e gli idolatri (kafirun), ma solo dopo aver formulato chiari inviti alla loro conversione, e dopo aver accertato il loro rifiuto. Non può esser combattuto contro ebrei, cristiani e zoroastriani – a meno che essi minaccino l'umma islamica – poiché essi godono di uno statuto particolare e non sono considerati kafirun (infedeli);

– contro gli apostati (irtidad), una colpa molto grave nell'islam, che la shari'a sanziona con la pena di morte;

- contro i ribelli politici, se la loro ribellione al legittimo imam minaccia l'unità e la sicurezza della comunità musulmana;

- per la difesa delle frontiere del Dar al-islam, ossia tutti i territori in cui prevalga l'islam, e viga la shari'a (questa forma di difesa viene chiamata ribat).

In ogni caso – secondo la dottrina – esso deve risparmiare donne, bambini, vecchi e infermi. Nell'epoca contemporanea il jihad è divenuto sempre più di frequente una potente arma ideologica per la lotta politica interna ai vari stati del mondo musulmano, per screditare e delegittimare l'avversario, e per giustificare azioni violente. Uno degli esempi più noti è quello dell'uccisione del presidente egiziano Anwar Sadat (ottobre 1981) da parte di gruppi

islamico-radicali: per questi ultimi, Sadat era divenuto un apostata, e la sua uccisione un dovere della comunità islamica.

TERMINI-CONCETTO DELL'ISLAMISMO

In ogni caso, quale sia la definizione utilizzata, essa rimane comunque un'etichetta data dall'esterno, che viene unanimemente rifiutata dalla maggior parte dei pensatori e degli attivisti islamisti. Questi ultimi si autodefiniscono generalmente come *al-islamiyyun*, oppure come salafiti, dalla parola *salaf* (i pii antenati del tempo del Profeta e delle generazioni immediatamente successive), riallacciandosi così all'idea di un islam puro delle origini.

Nei capitoli seguenti emergerà con chiarezza la pluralità di forme, di intenti, di idee e di contenuti delle diverse correnti intellettuali, ideologie, movimenti sociali e politici che sono fioriti nelle differenti regioni Del mondo musulmano. Vi sono però alcuni concetti e alcune aspirazioni che possono essere considerate comuni.

Innanzitutto l'idea che il ritorno all'applicazione della *shari'a*, la legge religiosa islamica, sia un elemento fondamentale per l'edificazione di uno stato veramente islamico, e che solo uno stato islamico possa dare benessere alla comunità musulmana (*umma*). Ritorno all'islam, dunque, e applicazione della legge.

Un altro concetto molto utilizzato è quello della “difesa dei valori e dei principi dell'islam e della società islamica” dall'Occidente e dalla modernità. Nel mondo islamico, il fondamentalismo nasce storicamente come un fenomeno culturale di reazione all'imposizione del dominio europeo – sull'onda di quello che è comunemente definito il “risveglio islamico”, o *nahda* (risorgimento). Ma all'inizio si tratta di correnti e movimenti non contrapposti, o non completamente contrapposti, alla cultura occidentale che si diffondeva tramite il colonialismo. Anzi, come vedremo, le prime fasi del riformismo islamico sono state caratterizzate da uno sforzo autentico di comprendere il perché del successo della cultura occidentale e di analizzare i motivi della debolezza (o decadenza) del *Dar al-islam*. Da qui l'idea di “modernizzare l'islam”, assorbendo quanto di buono vi era nelle culture e nelle civiltà occidentali.

Non mancano anche in questo periodo movimenti che si rifanno a pensatori e a temi del periodo islamico classico, rivisitati alla luce della situazione moderna. Si riprendono così i temi del *jihad*, dell'idea di *hijra* e di *takfir*. *Hijra* (in italiano Egira) è la migrazione di Maometto da Mecca a Medina del 622 AD, la data dalla quale prende il via il computo degli anni nel calendario islamico. Da qui, l'idea – in realtà impraticabile – di seguire l'esempio del profeta, abbandonando tutte le terre sottoposte a regimi ostili all'islam per affluire nelle terre del *Dar alislam*. Altro termine-concetto che godrà di grande diffusione è quello di miscredenza (*takfir*). Il diritto/ dovere del credente di

lottare contro la miscredenza e contro i miscredenti diverrà anzi una delle armi più diffuse di lotta politica e di delegittimazione dei capi politici. atteggiamento di disponibilità intellettuale lascerà il posto a posizioni sempre più rigide e radicali. Un nuovo orientamento dovuto alle delusioni politiche, sociali ed economiche seguite alla fine del primo conflitto mondiale, alla lotta sempre più decisa contro il colonialismo e l'imperialismo europeo, e agli squilibrati effetti socio-economici delle dinamiche della modernizzazione. Da un lato, ad esempio con il pensatore arabo Rashid Rida (1865-1935), si andava imponendo un atteggiamento intellettuale sempre più apologetico nei confronti dell'islam e della sua storia; dall'altro lato, l'Occidente e la sua cultura venivano percepiti come un corpo estraneo e dannoso. Non si cerca più di "modernizzare l'islam", bensì di "l'islamizzare la modernità". Con la crisi dei regimi usciti dal processo di decolonizzazione, e con i sempre più evidenti squilibri economici, sociali e demografici che affliggono il *Dar al-islam*, mutano gli obiettivi e gli slogan dei movimenti dell'islamismo radicale. Ora la lotta è una lotta contro governanti formalmente musulmani, spesso nazionalisti e modernizzanti, ma che i pensatori fondamentalisti ritengono essere "asserviti all'Occidente", "apostati", "regimi empi non-islamici".

Come vedremo, con il passare degli anni questo atteggiamento di disponibilità intellettuale lascerà il posto a posizioni sempre più rigide e radicali. Un nuovo orientamento dovuto alle delusioni politiche, sociali ed economiche seguite alla fine del primo conflitto mondiale, alla lotta sempre più decisa contro il colonialismo e l'imperialismo europeo, e agli squilibrati effetti socio-economici delle dinamiche della modernizzazione. Da un lato, ad esempio con il pensatore arabo Rashid Rida (1865-1935), si andava imponendo un atteggiamento intellettuale sempre più apologetico nei confronti dell'islam e della sua storia; dall'altro lato, l'Occidente e la sua cultura venivano percepiti come un corpo estraneo e dannoso. Non si cerca più di "modernizzare l'islam", bensì di "l'islamizzare la modernità".

Con la crisi dei regimi usciti dal processo di decolonizzazione, e con i sempre più evidenti squilibri economici, sociali e demografici che affliggono il *Dar al-islam*, mutano gli obiettivi e gli slogan dei movimenti dell'islamismo radicale. Ora la lotta è una lotta contro governanti formalmente musulmani, spesso nazionalisti e modernizzanti, ma che i pensatori fondamentalisti ritengono essere "asserviti all'Occidente", "apostati", "regimi empi non-islamici". Una lotta d'opposizione militante, con la ripresa dell'accusa di essere *takfir* (di essere un apostata, di rinnegare la propria fede). Ritornare all'islam è la via per risolvere problemi e iniquità sociali. Il linguaggio si carica così di temi squisitamente moderni.

La rivoluzione sciita in Iran del 1979 ne è un chiaro esempio: l'*ayatollah* Khomeini fa dell'islam una rivoluzione degli oppressi contro tutti gli oppressori, appropriandosi di tematiche tipiche dei movimenti progressisti e socialisti. Chi combatte questa rivoluzione e sacrifica la sua vita diviene uno *shahid* (martire),

che si immola per cambiare la realtà politica del momento. L'idea di martirio, profondamente legata alla storia e alla tradizione dello sciismo, si diffonde progressivamente anche fra i movimenti sunniti più radicali. È di questi anni l'idea che il martire (lo *shahid*) non sia solo colui che affronta impavidamente la morte per la causa di Dio, ma anche colui che si dà volontariamente la morte, uccidendosi in modo da provocare danno al "nemico". È la fase del *jihad* globale e del terrorismo qa'edista, che fa del *jihad* e del martirio un'ideologia pervasiva e indistinta, una sorta di ombrello strategico, dottrinale e ideologico che accomuna movimenti, gruppi e singoli individui, spinti dal desiderio di lottare contro un'immaginaria minaccia globale all'islam, che deve essere combattuta con ogni mezzo e in ogni luogo.

La violenza estrema e il messaggio di morte dei gruppi jihadisti si accompagna al declino dell'importanza delle questioni sociali nella loro ideologia e dell'impegno a costruire gruppi islamici attivi nel sociale e nella politica.

SUNNITI E SCITI

Come tutte le grandi religioni, anche l'islam si è via via suddiviso in una molteplicità di correnti, sette e scuole religiose. La principale differenziazione è quella fra sunniti e sciiti. I sunniti, che rappresentano la grande maggioranza dei musulmani, sono coloro i quali seguono la "tradizione" (la sunna appunto). Una delle loro caratteristiche più evidenti è l'assenza di un clero organizzato e di gerarchie religiose formali. Anche il califfo, successore di Maometto alla guida della comunità dei fedeli (umma) era un'autorità politica ma non teologica, suprema ma esecutiva, che aveva il compito di far applicare correttamente la legge. Al contrario, gli sciiti (circa il dieci per cento dei musulmani) – da shi'a, "partito" – erano i sostenitori di 'Alì, cugino e genero di Maometto, l'unico con il diritto, per loro, di succedere al Profeta. Per gli sciiti, i successori del Profeta (imam) dovevano provenire dalla discendenza di 'Alì e Fatima, la figlia di Maometto. A differenza del califfo, la figura dell'imam ha un valore sacrale, in quanto dotato di una scienza sovrumana, concessagli da Dio, e quindi infallibile. All'interno degli sciiti vi sono state numerose divisioni in merito all'identità e al numero di imam. Alcune correnti, come gli ismailiti, riconoscono sette imam, altre dodici (ma si tratta di individui diversi), come gli sciiti dell'Iran, detti appunto duodecimani, i quali possiedono un clero organizzato. Per tutti, in ogni caso, l'ultimo imam non è morto, bensì solo "occultato", nascosto, e destinato a tornare alla fine dei tempi in qualità di messia. Dal punto di vista delle pratiche religiose, tuttavia, le differenze fra sunniti e sciiti sono oggi minime: entrambi credono in un Dio unico e in Maometto quale suo Profeta, riconoscono l'autorità del Corano e della sunna come fonti di diritto, e rispettano gli stessi cosiddetti "cinque pilastri dell'islam". Questi ultimi sono: professione di fede (shahada); la preghiera rituale, scandita da regole precise (salat); il pellegrinaggio alla Mecca (hajj), che deve essere compiuto almeno una volta nella vita da ogni musulmano che ne abbia la salute e i mezzi; l'elemosina legale (zakat); il digiuno (sawm), che consiste nell'astenersi dal cibo, dal bere, dal fumare e dalle pratiche sessuali dall'alba al tramonto per tutto il mese di Ramadan.

RISVEGLIO ISLAMICO E RIFORMISMO

Nell'Ottocento e nel Novecento, nell'India coloniale britannica e tra i tatarci dell'impero zarista, in Egitto e nel vicino Oriente, movimenti e scuole hanno promosso la rivalutazione delle fonti più pure dell'islam. È stato un vero e proprio "ritorno alle origini" sulla spinta di un confronto con i valori dell'Occidente. Sull'onda del "risveglio islamico" si cerca di modernizzare il diritto, la scuola, la politica. A questo slancio si contrappongono gli appelli per un ritorno ai veri precetti islamici attraverso la predicazione e lo studio del Corano. Queste sono le ambivalenti risposte all'espansione dell'imperialismo europeo e al dominio che l'Occidente cerca di instaurare in ogni angolo del mondo.

COLONIALISMO E IMPERIALISMO

Per tutto il mondo musulmano, il XIX secolo rappresenta un momento di svolta d'importanza storica, dato che questo periodo ne condizionò i futuri sviluppi politici, sociali, economici e culturali, con effetti percepibili ancora oggi.

È nel corso del XIX secolo, infatti, che la presenza europea all'interno delle diverse regioni del *Dar al-islam* si trasforma in modo irreversibile. La superiorità militare tecnologica ed economica delle potenze europee permette un'espansione dei loro domini su scala globale. La costruzione di imperi coloniali in Asia e Africa era, in realtà, già in atto da tempo. Ma è solo con la fine del XVIII secolo che lo squilibrio a vantaggio dell'Europa si manifesta in modo così evidente e – soprattutto – si istituzionalizza e si struttura anche ideologicamente. Le varie teorie "giustificazioniste" del colonialismo e dell'imperialismo si basano infatti sul dovere morale di "portare la civiltà" al di fuori dell'Europa, è il "fardello dell'uomo bianco", che adempie a un "destino tracciato dalla Provvidenza". La realtà è ben diversa, e porta alla creazione di imperi coloniali sempre più vasti, che controllano – direttamente o indirettamente – regni e paesi anche del mondo musulmano.

In Medio Oriente l'inizio di questa nuova fase – così marcatamente squilibrata nei rapporti di potenza – è fatta tradizionalmente iniziare dagli studiosi con la spedizione di Napoleone in Egitto (1798). Se da un punto di vista prettamente politico-militare, la spedizione si rivelò inconcludente per la Francia e portò a una presenza effimera, dal punto di vista culturale l'avventura napoleonica produsse effetti importanti e duraturi. In Europa contribuì al fiorire dell'interesse verso l'Oriente e verso le sue civiltà passate (con la spinta a sempre più numerose missioni di studio e di ricerche archeologiche); ma è nel mondo musulmano che i suoi contraccolpi furono decisivi. È in primo luogo attraverso la Francia e la lingua francese che si diffuse la cultura europea, e le

correnti di pensiero allora dominanti. Il positivismo, la passione romantica per l'idea di nazione e di stato-nazionale, le nuove tecnologie, la stampa periodica, l'istruzione tecnica e specialistica e, in seguito, gli ideali del socialismo europeo furono tutti ingredienti che contribuirono all'avvio di quella fase storica nota con il termine di "risveglio islamico".

Le rivalità politiche, economiche e militari fra Francia, Gran Bretagna e Russia zarista verso i territori dell'Impero ottomano – che sopravviverà, sempre più indebolito, fino al termine del primo conflitto mondiale – travolsero i vecchi equilibri politico sociali interni. In Egitto proprio l'avventura napoleonica favorirà il nascere e il consolidarsi di una nuova dinastia, iniziata dal governatore ottomano Muhammad 'Alì (1769-1847). Questi, affrancatosi dal controllo del sultano ottomano, tentò una modernizzazione forzata dell'Egitto, con la riforma dell'esercito sul modello europeo, introducendo nuovi sistemi di coltivazione del cotone, favorendo la nascita di industrie e di scuole tecniche. I suoi successori si lanciarono nella costruzione del Canale di Suez, iniziata nel 1869 e che fece dell'Egitto uno dei paesi d'interesse cruciale per l'imperialismo europeo. Quest'opera di modernizzazione, condotta spesso in modo ingenuo e imposta forzatamente dall'alto, diede comunque risultati molto contraddittori. Nel breve-medio periodo portò anzi il paese al collasso finanziario e alla sua occupazione da parte della Gran Bretagna (1882); nello stesso tempo, però, fece dell'Egitto il paese islamico forse più rappresentativo e più influente di questo processo di riforma e di ammodernamento.

Tentativi simili si ebbero anche nel cuore dell'impero ottomano durante i regni di Selim III (1789-1807) e Mahmud II (1808-1839), con l'introduzione di un nuovo esercito, l'apertura di politecnici e di *Dar al-'Ulum* (case delle scienze, o le università) e soprattutto durante il periodo cosiddetto dei *Tanzimat* (plurale del sostantivo arabo *tanzim*, ossia riorganizzazione, messa in ordine, e quindi riforma), che abbraccia la parte centrale dell'Ottocento. Anche qui i risultati immediati furono deludenti.

In generale, l'apertura forzata all'Europa e alle sue merci produsse un crescente indebitamento e il collasso degli artigiani e delle manifatture locali, impossibilitati a reggere il confronto con le industrie moderne europee (uno dei casi più eclatanti è quello delle cotonate indiane – di cui l'India era grande esportatrice e che vennero rapidamente soppiantate anche nel mercato interno dai filati britannici).

Dal punto di vista culturale e ideologico, invece, il predominio europeo e il contatto con le sue correnti di pensiero, i suoi concetti di potere e di identità (l'idea di costituzione, di frontiere naturali, di nazione ecc.) e con le sue grandi ideologie, spinse studiosi e pensatori a un'intensa attività di riflessione storica e culturale. Una riflessione che investì le tradizioni più radicate e le formulazioni dottrinali classiche, ormai irrigidite da secoli di stagnazione.

IL PRIMO RIFORMISMO

Le esperienze di dominazione coloniale all'interno del *Dar al-islam* sono troppo varie per prestarsi a una descrizione unica e generale, dato che esse si differenziano a seconda dei modelli amministrativi e istituzionali imposti dalle potenze coloniali, e soprattutto a seconda delle specificità delle regioni colonizzate. E non meno varie sono le risposte politiche, culturali e religiose a questo fenomeno.

L'Egitto di Muhammad 'Alì (1769-1849), come già ricordato, fu il primo a inviare missioni di studio in Europa, mosso dal desiderio di acquisire le conoscenze tecniche e le nuove tecnologie di quel continente. Queste missioni – che non si limitarono allo studio di macchine o al mero campo delle “scienze esatte”, ma che si interessarono a tutti gli ambiti della cultura francese ed europea (giuridico, linguistico-letterario ecc.) – rappresentarono uno straordinario volano per la diffusione delle correnti di pensiero europee. La creazione di nuove scuole sul modello occidentale, la traduzione dei maggiori pensatori illuministi e positivisti (da Voltaire e Montesquieu a Comte), l'arrivo di tecnici e specialisti chiamati dalle varie dinastie islamiche portarono all'emergere di pensatori innovatori e riformisti. Ma la constatazione del ritardo e dell'inferiorità tecnologica e militare del *Dar al-islam* nei confronti dell'Europa, si manifestò anche nel campo della riflessione politica, con l'opera – fra i primi – di Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897).

MUHAMMAD 'ABDUH E IL RIFORMISMO EGIZIANO

Fra i principali rinnovatori del pensiero religioso islamico di fine Ottocento vi è senza dubbio lo studioso egiziano Muhammad 'Abduh (1849-1905). Durante il suo breve esilio parigino, seguito ai moti insurrezionali egiziani del 1881, 'Abduh entrò in contatto con al-Afghani, il pensiero e gli ideali del quale lo influenzarono profondamente; nonostante ne fosse divenuto un collaboratore, 'Abduh abbandonò ben presto l'impegno politico attivo, dedicandosi interamente all'insegnamento e agli studi.

Fortissima, nel pensiero di 'Abduh, è la necessità di superare il criterio di imitazione (*taqlid*) invalso nel pensiero religioso islamico, facendosi promotore di un nuovo sforzo interpretativo dei dettami della Rivelazione e delle sue fonti principali, il Corano e la Sunna; uno sforzo razionale che doveva ravvivare l'islam e farlo tornare alla vitalità dei primi secoli. Il suo più noto scritto teologico, la *Risala al-tawhid* (Trattato sull'unicità divina), riafferma con forza il legame fra ragione e fede, riprendendo i caratteri salienti dell'antica scuola teologica dei Mu'taziliti, ossia di una corrente teologica originaria dell'Iraq meridionale, sviluppatasi nei secoli VIII-IX, che aveva cercato di armonizzare

rivelazione divina e sapere filosofico-scientifico su basi razionali, ma che era stata combattuta con decisione dalla corrente teologica allora dominante.

‘Abduh ne riprese lo spirito, cercando di allontanarsi dal tradizionale atteggiamento apologetico nei confronti dell’islam, e combattendo con forza ogni tendenza fatalista dell’agire umano, basata su di una lettura del Corano che finisse per de-responsabilizzare il singolo credente. Vi era per ‘Abduh la capacità dell’uomo, in quanto essere razionale, di percepire alcune verità fondamentali, che venivano sì completate dalla Rivelazione, ma che l’uomo poteva arrivare a conoscere comunque. Esisteva in sostanza per Abduh una morale naturale che permetteva all’uomo adulto di discernere l’azione buona da quella malvagia in quanto essere dotato d’intelletto.

I suoi insegnamenti – tenuti presso la più famosa università del mondo islamico, ossia la *madrassa* (scuola religiosa) egiziana di al-Azhar – ebbero larga eco, influenzando un’intera generazione di pensatori in Egitto e nel resto del mondo islamico. ‘Abduh non si limitò però al puro piano speculativo; per rivitalizzare la scienza e gli insegnamenti dell’epoca, egli promosse significative riforme dei corsi di studi tradizionali, introducendo lo studio di nuove materie riprese dall’Europa, come pure imponendo lo studio delle moderne lingue occidentali, indispensabili per accedere alla maggior parte dei nuovi testi filosofici e scientifici. Su sollecitazione del suo allievo Rashid Rida, si dedicò, dal 1898, anche alla pubblicazione di una rivista che avrà grande risonanza nel mondo arabo-musulmano, «al-Manar» (il Faro), veicolo primario di diffusione degli ideali e delle aspirazioni del primo riformismo islamico e, nello stesso tempo, del movimento per il superamento delle divisioni fra gli arabi (pan-arabismo).

La sua opera – pur non senza cambiamenti significativi, come vedremo più avanti – fu continuata alla sua morte da Rashid Rida, e dal movimento della *salafiyya*.

JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI

Al-Afghani è considerato generalmente come il “pioniere” del moderno riformismo islamico. Si tratta di una figura particolare, a metà fra il pensatore e l’agitatore politico. Sciita proveniente dalla regione persiana, finse di essere un afgano sunnita per meglio integrarsi e diffondere il suo messaggio nel mondo musulmano (a larga maggioranza sunnita). Prendendo le mosse dall’evidente decadenza delle scienze e del pensiero islamico, al-Afghani si scagliò contro i mali principali che – secondo la sua visione – affliggevano le varie regioni del mondo musulmano. Una prima causa di debolezza era sicuramente rappresentata dalle divisioni in sette dell’islam e dal loro antagonismo; il carattere dispotico e sordo alle novità della maggior parte delle élites di potere musulmane era un altro ostacolo contro il quale bisognava battersi, ricorrendo anche alla ribellione violenta o all’omicidio politico del despota (un tema ripreso dai pensatori classici che avrà nel XX secolo vasta risonanza in tutto il pensiero fondamentalista d’opposizione). Ma la causa decisiva dell’arretratezza risiedeva per lui nel decadere delle scienze in tutto il Dar al-islam, causata dall’imitazione statica e arida della tradizione (il taqlid). Un atteggiamento che li aveva allontanati dalla

ricchezza e vitalità dell'islam delle origini. Parlando dell'imperialismo europeo sopra i territori del mondo islamico, al-Afghani scrive: "In realtà, questi atti di usurpazione, aggressione e dominio non sono venuti dai francesi o dagli inglesi. È piuttosto la scienza che manifesta grandezza e potenza ovunque. L'ignoranza non offre alternative: dobbiamo riconoscere con umiltà la nostra debolezza dinanzi alla scienza [...]".

Ma tutto ciò non significa riconoscere una presunta "inferiorità" dell'islam. Al contrario, al-Afghani diffuse una visione apologetica dell'islam originario, polemizzando duramente con chi – come il francese Ernest Renan – sosteneva che l'islam fosse "la negazione della scienza". Al contrario, egli sottolineò la compatibilità completa tra scienza e fede; e anzi, per lui nessun'altra religione come l'islam riusciva a integrarsi con la scienza e con il pensiero razionale.

L'attuale periodo di decadenza era un momento storico causato dai fattori appena citati, che dovevano essere rimossi per riportare l'islam alla superiorità che già in passato aveva manifestato rispetto all'Occidente. Da qui i suoi appelli per la diffusione di ideali pan-islamici, di unione politica e di rigenerazione culturale e scientifica; premesse indispensabili per la liberazione dal giogo del colonialismo europeo e per la rinascita del mondo islamico.

IL JADIDISMO NELL'IMPERO ZARISTA

Uno dei movimenti più originali del primo riformismo islamico è senza dubbio quello del cosiddetto *jadidismo*, una corrente formatasi a partire dal 1880 fra i tataro di Kazan, nel cuore della Russia zarista, e poi diffusasi fra le diverse popolazioni turche stanziate nei territori dell'Impero zarista.

Il suo nome deriva da *usul-i jadid*, ossia "nuovi metodi". E certo il *jadidismo* era un movimento fortemente innovatore: ostili alla stagnazione culturale e religiosa che caratterizzava allora le popolazioni musulmane all'interno dell'impero zarista, i jadidisti proponevano di diffondere capillarmente nuove scuole che adottassero i sistemi educativi occidentali e che imponessero lo studio del russo, ancora poco conosciuto fra tataro e turchi. Il loro obiettivo era l'unione culturale di questi popoli e la loro partecipazione allo sviluppo socio-economico e culturale della Russia del tempo.

Nonostante l'ostilità e l'aperta opposizione da parte dei *mullah* tradizionali, come pure da buona parte delle *élites* di potere turche – soprattutto di quelle uzbeko in Asia centrale, le quali avevano conservato i loro privilegi anche dopo l'annessione dell'Asia centrale all'impero zarista (1864-1884) – il movimento ebbe, a cavallo del secolo, una grande espansione. Dato che esso non era ostile al potere imperiale russo, ma anzi incoraggiava la collaborazione fra russi e popolazioni turco-turaniche, l'amministrazione zarista non lo ostacolò, lasciandogli una certa libertà d'azione, per lo meno fino alla rivoluzione del 1905.

Il suo leader più noto e attivo è il tataro di Crimea Isma'il Gaspirali (in russo Gasprinsky), nato nel 1851 e morto nel 1914. Dopo aver soggiornato a Parigi e a Istanbul, Gaspirali tornò in Crimea, dedicandosi all'insegnamento e alla diffusione degli ideali del *jadidismo*. Nel 1885 iniziò la pubblicazione di un giornale, chiamato «Terjuman» (Il Traduttore), con articoli in russo e in turco,

con l'obiettivo di creare un'unica lingua per tutte le popolazioni musulmane dell'impero. In poco tempo, il giornale «Terjuman» divenne il veicolo più autorevole e rispettato degli ideali pan-turchi e pan-islamici di Gaspirali e del *jadidismo*. Si trattava però di una propaganda che non aveva connotazioni esplicitamente politiche, anche se – dopo la fallita rivoluzione del 1905 – risultò chiara la loro avversione al materialismo comunista. Proprio la rivoluzione del 1917 e la caduta dell'impero zarista spinse i jadidisti a una più concreta azione politica: in Asia centrale il movimento cercò di creare uno stato musulmano indipendente. Sconfitto in breve tempo dall'Armata Rossa, anche a causa delle divisioni e rivalità interne alle diverse popolazioni centroasiatiche e per l'ostilità della vecchia *élite* politica e religiosa locale, il *jadidismo* ispirò la ribellione anti-sovietica dei *Basmaci* (banditi) in Asia centrale e nel Caucaso.

Oggi, crollata l'Unione Sovietica, l'ideale di unione pan-turco-turanico del *jadidismo* ha mostrato tutti gli effettivi limiti, dato che le rivalità storiche e socio-culturali tra le diverse popolazioni centroasiatiche sono molto più forti e radicate degli elementi che le accomunano.

ISLAH E SALAFIYYA

La parola araba islah significa in generale rinnovamento, riforma. A partire dalla fine del XIX secolo è stata utilizzata per indicare il movimento ortodosso riformista dell'islam emerso con gli insegnamenti di Jamal al-Din al-Afghani, il siriano 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1902) – convinto sostenitore del pan-arabismo – e soprattutto Muhammad 'Abduh e dei suoi successori a capo delle diverse branche del movimento della salafiyya. Questo movimento, nato alla fine del XIX secolo su ispirazione di 'Abduh, mirava a rigenerare l'islam ritornando alle tradizioni islamiche più autentiche, ossia quelle della fede primitiva, rappresentata dai "padri pii" – al-salaf al-salih – da cui il nome di salafiyya. Occorreva pertanto rimuovere le "incrostazioni" rappresentate da tutte le pratiche popolari non ortodosse, dalle contaminazioni pre-islamiche, dalle pratiche tribali e dalla sclerotizzazione della tradizione, dovuta a secoli di imitazione (taqlid) acritica del passato.

Come già visto nel pensiero di 'Abduh, questo rinnovamento si appoggiava sul tentativo di riconciliare fede e ragione, accettando quanto di positivo veniva dall'Europa, e sforzandosi di modernizzare la società, le strutture di potere e la cultura del Dar al-islam. Chiara era l'influenza esercitata su di essi dal clima culturale della seconda metà del XIX secolo – caratterizzato nella fede nel progresso tecnico e nell'evoluzione sociale ed economica, dalla fiducia persino esagerata nella scienza e nella ragione.

La generazione successiva di esponenti della salafiyya – da Rashid Rida in Egitto allo shaykh Ibn Badis (1884-1940) in Algeria e Tunisia, per fare due esempi – attenuerà la spinta modernizzante, a favore di una visione più apologetica dell'islam, della sua storia e delle sue tradizioni. Nel periodo successivo alla fine della prima guerra mondiale, l'aumentata contrapposizione politica con l'Europa farà sì che le idee della salafiyya favoriranno la crescita di movimenti religiosi più militanti e politicamente attivi, come i Fratelli Musulmani.

L'INDIA BRITANNICA: AHMAD KHAN

Uno dei personaggi più originali e significativi di questa fase del riformismo islamico è l'indiano Ahmad Khan (1817-1889), conosciuto spesso con il titolo onorifico di *sayyid*. Pur nato in una famiglia che ricopriva dal XVII secolo importanti cariche burocratiche presso la corte degli imperatori Moghul, dopo la morte del padre (1838) Ahmad si trovò in una difficile situazione economica, che lo spinse a prestare servizio come semplice impiegato presso la Compagnia delle Indie inglese. Per le sue qualità, egli riuscì a salire rapidamente di grado, fino a occupare la carica di *munsif*, ossia una sorta di giudice presso il tribunale di Delhi.

Il contatto con l'amministrazione coloniale britannica e con la cultura europea ebbe un ruolo fondamentale nell'evoluzione del suo pensiero. Anche nei momenti più drammatici – come lo scoppio del *mutiny* del 1857, cioè la grande rivolta iniziata dai *sepoys* indiani che insanguinò tutta l'India e che provocò una brutale repressione da parte britannica – egli contrastò ogni visione preconcepita o estremista, condannando gli eccessi e gli errori di entrambi, sia indiani sia inglesi. Per Ahmad Khan, l'islam non doveva rifiutare l'Occidente e la sua cultura, bensì sforzarsi di comprenderla, e cercare di assorbirne le spinte innovatrici e gli elementi più positivi. Decisivo per lui, era a questo proposito, il ruolo che doveva giocare l'istruzione; un'istruzione moderna e “liberata” dagli schematismi dei vecchi metodi tradizionali. A tal fine, intorno alla metà del secolo, Ahmad Khan creò diverse scuole, sia primarie che secondarie. Dopo una visita in Gran Bretagna, nel 1870 decise la creazione del Muhammadan Anglo-Oriental College, attivo presso la città di Aligarh dal 1878, e modellato sull'esempio dei grandi college universitari di Oxford e Cambridge. Elevato al rango di università nel 1920, questo istituto rappresenterà il centro educativo e culturale riformista più importante di tutto il mondo islamico non-arabo, attirando studiosi e studenti da diversi paesi.

In contemporanea, fondò diversi centri per la diffusione delle lingue urdu e inglese e aprì il giornale «Tahdhib al-Akhlaq» (Riforma sociale); questa pubblicazione promosse la diffusione delle scienze moderne in India e divenne un veicolo importante di diffusione delle idee teologico-dottrinali del pensatore. Così come 'Abduh, anche Ahmad Khan sottolineò l'importanza di coniugare fede e ragione. Attento e rispettoso del contenuto dei principi fondamentali della rivelazione coranica, egli attaccò invece con violenza l'atteggiamento di chiusura degli '*ulema*' tradizionalisti; l'atteggiamento apologetico, mitizzante dell'islam e dei suoi principi andava strenuamente combattuto, superando l'attaccamento al passato e il concetto di imitazione (*taqlid*) delle dottrine stabilite secoli prima. Quello che occorreva era un nuovo “sforzo” (*ijtihad*) per l'uso del ragionamento nello studio del Corano e della Sunna.

Per queste sue posizioni venne pesantemente osteggiato dagli studiosi musulmani più tradizionalisti, la reazione dei quali porterà all'affermazione della

scuola religiosa di Deoband; ma accanto alle accuse di distorcere l'islam con novità eterodosse e di introdurre surrettiziamente una visione "panteista" della religione e della natura, Ahmad Khan venne anche attaccato da diversi attivisti politici islamici dell'epoca per la sua politica di conciliazione e di collaborazione con l'amministrazione coloniale inglese, come pure per il suo rifiuto di appoggiare i movimenti nazionalisti indiani. Jamal al-Din al-Afghani lo definì sprezzantemente come il "lacchè degli inglesi". Nonostante queste opposizioni, l'influenza di Ahmad Khan fu enorme in tutto il sub-continente indiano fino agli inizi del XX secolo, ben oltre la sua morte.

LO IJTIHAD

Ijtihad è una parola araba che significa "sforzo", "applicazione" – e viene dalla stessa radice della parola jihad, uno dei termini legati all'islam oggi più famosi e più fraintesi. In ambito giuridico era invalso – nei primi secoli islamici – l'uso di questa parola per identificare l'uso del ragionamento da parte del singolo studioso per la comprensione delle fonti del diritto islamico (gli usul al-fiqh) e per l'interpretazione delle norme della shari'a, la legge religiosa islamica. Dato che l'uso dell'ijtihad da parte degli studiosi della shari'a era libero, vi era però il rischio di amplificare le differenti interpretazioni e di creare un'eccessiva difformità. Tra la fine del IX secolo e gli inizi del X secolo AD, con la codificazione del diritto musulmano sunnita ortodosso attorno a quattro scuole giuridiche considerate "canoniche", l'uso dell'ijtihad da parte dei singoli studiosi venne abbandonato. Dato che si riteneva di aver affrontato e risolto tutte le maggiori questioni giuridiche, si proclamò la "chiusura delle porte dell'ijtihad", a favore dell'applicazione del taqlid, ossia l'imitazione della dottrina codificata.

A partire dalla metà del XIX secolo, sull'onda del cosiddetto risveglio islamico, si iniziò a porre la questione della "riapertura delle porte dell'ijtihad", ossia di un nuovo sforzo per la modernizzazione del diritto islamico. Una questione che riecheggia ancora oggi nel dibattito fra gli studiosi della legge, ma che si scontra con l'ostilità dei gruppi islamisti e con il problema oggettivo di chi – nell'islam sunnita, privo di una gerarchia religiosa formale – abbia l'autorità per imporre una tale decisione.

IL "RITORNO" ALL'ISLAM

La prima guerra mondiale segnò un punto di svolta per il Medio Oriente e, più in generale, per tutto il *Dar al-islam*. Il conflitto, che si concluse con il crollo e la scomparsa dei cosiddetti imperi centrali, vide arabi e indiani attivamente impegnati a fianco della Gran Bretagna e della Francia nello sforzo bellico. Nei territori arabi, in particolare, truppe beduine combatterono validamente i turchi, sotto la direzione dell'ormai leggendario Lawrence d'Arabia. In cambio, essi si aspettavano che l'Europa favorisse la nascita di un grande stato pan-arabo, che andasse dall'Arabia alla Siria a tutto il Levante.

La realtà fu molto diversa: Francia e Gran Bretagna avevano già segretamente convenuto (accordi Sykes-Picot del 1916) di spartirsi le regioni arabe dell'impero ottomano. Una spartizione che verrà accettata anche dalla

Società delle Nazioni, la debole antesignana dell'Organizzazione delle Nazioni Unite; proprio la Società delle Nazioni creerà l'istituto del "mandato", un espediente giuridico che – con la scusa di "accompagnare" i popoli colonizzati alla piena indipendenza – permise una nuova espansione coloniale alle due potenze europee (creazione delle monarchie dell'Iraq e della Giordania sotto il controllo britannico, e della repubbliche di Siria e Libano sotto quello francese).

Questa delusione – unita alle frustrazioni dei tanti movimenti politici che in Asia e Africa chiedevano inutilmente alle potenze coloniali concessioni politiche e una maggior partecipazione al governo – portò a una radicalizzazione delle richieste dei movimenti nazionali, e a una crescente ostilità verso l'Europa e gli europei. In questo clima più aspro, anche la cultura europea venne guardata con crescente sospetto, in quanto allogena (ossia estranea alle culture locali) e in quanto legata a un potere coloniale oppressivo e illiberale.

Vi era così meno spazio per una riflessione serena da parte dei pensatori musulmani riformisti; l'accettazione di quanto di buono l'Europa aveva da dare in campo culturale e educativo venne visto con crescente sospetto. Ci si convinse che la soluzione dei molti problemi politici, sociali, economici e culturali del mondo islamico potesse provenire solo "dall'interno", cioè ritornando alle proprie tradizioni e origini. Vi fu una mitizzazione dell'"età dell'oro" dell'islam, ossia del periodo che va dall'Egira di Maometto alla morte dell'ultimo dei cosiddetti califfi ben guidati (622-661), visto come il periodo ideale dell'islam, al quale bisognava tornare per superare tutte le debolezze del presente.

Il percorso culturale e ideologico della *salafiyya* egiziana, e del successore di 'Abduh, Rashid Rida è un chiaro esempio di questa nuova tendenza.

RASHID RIDA E LA SALAFIYYA

Discepolo e collaboratore di Muhammad 'Abduh, Rashid Rida (nato in un villaggio sulla costa del Libano nel 1865, ma trasferitosi in Egitto nel 1897, ove rimarrà fino alla sua morte nel 1935) è sovente indicato come il continuatore dell'opera del maestro e divulgatore del suo pensiero, con la pubblicazione di un'importante biografia di 'Abduh e la prosecuzione dell'impegno editoriale che aveva portato alla pubblicazione della rivista «al-Manar» (il Faro), di cui fu editore dall'anno della sua fondazione (1898) fino alla sua morte.

Ma fermarsi a questa descrizione sarebbe da un lato riduttivo dell'opera di Rida, mentre dall'altro lato non farebbe emergere gli evidenti e importanti mutamenti che – con Rida e con il movimento della *salafiyya* – si affermano nella variegata corrente riformista islamica. Con Rida appare infatti sempre più evidente come la carica più innovatrice del primo riformismo islamico vada progressivamente scemando. Si attenuano i legami tra la tensione verso una modernizzazione dei sistemi scolastici, giuridici, politici e per una generale

rinascita del *Dar al-islam*, e le critiche alla tradizione religiosa. La ripresa di molti aspetti della scuola teologica dei Mu‘taziliti – comune sia ad ‘Abduh che ad Ahmad Khan – la lotta contro la pratica del *taqlid* (imitazione), e contro ogni atteggiamento mitizzante del Corano e della fede, cede il passo a una visione più apologetica e meno critica.

L’accentuazione della contrapposizione politica con l’Europa, cui si è accennato, spinge a una progressiva chiusura anche verso la cultura occidentale, o tutto ciò che è percepito come tale. Si tratta del resto di fenomeni storici tipici: ogni qual volta vi siano – a livello etnico, culturale o religioso – dei rapporti squilibrati fra culture o comunità diverse, la comunità posta “sulla difensiva” tende, per non finire assorbita, ad accentuare le differenze, insistendo sulle proprie tradizioni e peculiarità autentiche. La ricettività culturale del primo periodo tende a esaurirsi, e ci si concentra sulle proprie origini, sui propri fondamenti ritenuti più autentici e veri.

Il movimento della *salafiyya*, che con Rida si rafforzò e si espanse in larga parte del mondo islamico, ben oltre i confini dell’Egitto, si andò così concentrando sull’importanza di ripristinare idee e pratiche dell’islam originario – vera “età dell’oro” concretizzatasi nella storia dei musulmani – impegnandosi in un processo costante di rimozione delle pratiche spurie, delle contaminazioni non-islamiche, dai prestiti delle diverse tradizioni tribali, o dalle influenze straniere, e così via. L’accentuazione di queste tematiche riflette probabilmente anche l’avvicinamento di Rida al movimento rigorista del *Wahhabismo*, che Rida aveva all’inizio considerato come una setta estremista; all’inizio del XX secolo, tuttavia, Rida mutò la propria posizione, finendo per giudicare i wahhabiti come i difensori del vero islam, nonostante fossero inclini a certe esagerazioni, da cui egli si sentiva lontano. Da qui, la diffusione – attraverso opuscoli e articoli sulla sua rivista – di un autore classico come Ibn Taymiyya (1263-1328), che aveva rivitalizzato la scuola giuridica più rigorista e intransigente dell’islam sunnita, ossia la scuola hanbalita, a cui i wahhabiti erano legati (e che oggi è praticata in Arabia Saudita e in alcuni emirati del Golfo Persico).

Le sue preoccupazioni per la diffusione di un modernismo secolarizzante ispirato alle correnti di pensiero europeo, per la crescente rilassatezza dei musulmani rispetto ai precetti della *shari‘a*, e per le pratiche popolari legate a tradizioni spurie e a correnti eterodosse contribuirono a rafforzare in Rida l’idea che fosse necessario ritornare all’islam delle origini, percepito come l’autentico islam. Anche i gravi problemi politici, sociali ed economici delle diverse regioni islamiche derivavano, secondo questa visione, proprio dall’allontanamento dal rigore e dalla purezza dell’islam delle origini.

La loro soluzione, passava così necessariamente per un ritorno all’islam autentico dei “pii antenati”, rinunciando a “soluzioni importate” le quali – proprio perché estranee alla religione islamica – non avrebbero portato a risultati duraturi.

LA SCUOLA DEOBAND IN INDIA

Le influenze coloniali britanniche nel subcontinente indiano e la diffusione di correnti islamiche riformiste e modernizzanti, provocarono – nella seconda metà del XIX secolo – una reazione da parte degli *'ulema'* più tradizionalisti. Nel 1867 nella cittadina indiana di Deoband sorse una *madrassa* per iniziativa di Muhammad Qasim Nanautawi (1833-1877) e Rashid Ahmad Gangohi (1829-1905), che si riproponeva di rilanciare degli insegnamenti rispettosi dei veri principi della legge sacra islamica, lontani tanto dalle tendenze modernizzanti, quanto dalle pratiche popolari (dalle chiare venature magiche e misticheggianti) così diffuse nella regione.

Non si trattava però di un movimento “reazionario” o politicamente attivo. I deobandi rappresentavano un movimento di riforma culturale e sociale, che propugnava un ritorno ai veri precetti islamici attraverso l’impegno nella predicazione e nell’insegnamento. Nel giro di alcuni anni, questa nuova scuola riuscì a divenire il centro principale per l’insegnamento tradizionale islamico. Fra i suoi programmi non trovavano posto le “nuove” materie d’insegnamento importate dall’Occidente e tanto care all’università rivale di Aligarh (fondata dal *sayyid* Ahmad Khan). La scuola di Deoband era tutta dedicata allo studio del Corano e della tradizione, allo studio del diritto islamico e della filosofia.

Dalle sue mura uscirono in numero crescente dei “dotti musulmani” che propagandarono gli insegnamenti deobandi, aprendo ovunque nuove scuole religiose. Nel 1967, in occasione del centenario della *madrassa* di Deoband, furono contate più di 9.000 scuole religiose Deoband diffuse in tutta l’Asia meridionale; oggi sono molto più numerose.

Dopo la creazione del Pakistan, nel 1947, questo movimento si sviluppò con ancor maggior forza: *'ulema'* legati a questa scuola fondarono il movimento religioso, poi divenuto uno dei partiti politici più radicali, denominato *Jam'iyat-e 'Ulema'-e Islami (Jui)*. Con gli anni, le posizioni politiche e religiose di questo movimento si sono fatte sempre più radicali e dogmatiche, e la corrente Deoband ha perso quell’attenzione allo studio e all’istruzione superiore che l’aveva caratterizzata agli inizi. L’ossessione verso l’imitazione delle pratiche consolidate (*taqlid*), il rifiuto di ogni novità, l’esasperata attenzione per i rituali e una lettura rigidamente letterale dei precetti islamici hanno svilito la sua prestigiosa tradizione intellettuale.

La progressiva islamizzazione del Pakistan nel corso degli anni Ottanta e Novanta ha contribuito a rendere gli insegnamenti Deoband sempre più popolari. Contemporaneamente però, il crescente coinvolgimento della *Jui* nelle vicende politiche – come pure nelle attività dei servizi segreti militari (*Isi*) – ne hanno favorito il frazionamento in una serie di branche rivali, con uno slittamento costante verso le posizioni più estreme dell’islamismo. Dietro alla crescita del movimento dei *Taliban* vi è anche stato infatti l’impegno attivo della *Jui*; parimenti, frange estremiste Deobandi hanno dato vita a gruppi terroristi

(come ad esempio il gruppo *Sipah-e Sahaba Pakistan*), soprattutto contro le minoranze religiose e contro gli sciiti, verso i quali i Deobandi hanno sviluppato un'ostilità radicale. Attivisti Deobandi sono anche in stretto contatto con gruppi jihadisti che si ispirano al modello di *al-Qa'ida*.

‘ALI SHARIATI: L’ISLAM COME IDEOLOGIA

Cronologicamente, il sociologo e letterato iraniano sciita ‘Ali Shariati (1933-1977) non appartiene alla fase del primo riformismo islamico. Le sue idee di ritorno al vero islam e la sua insistenza sull'importanza della famiglia dell'*imam* ‘Ali come modello per gli uomini e le donne di oggi lo rendono tuttavia avvicicabile a quella variegata corrente.

La sua prematura morte, avvenuta per un attacco di cuore mentre era in esilio a Londra poco prima dello scoppio della rivoluzione islamica in Iran (1978), ha contribuito a mitizzarne la figura nella Repubblica islamica dell'Iran. E certamente, sia il suo pensiero sia la sua opposizione al regime dello *shah* Muhammad Reza Pahlavi (1941-1979) lo resero estremamente popolare fra i giovani iraniani, in particolare fra gli studenti universitari, fra i più attivi nelle proteste contro i Pahlavi.

Sua idea centrale era la ricostruzione del vero islam, che per Shariati si identificava con l'islam sciita delle origini, del periodo di ‘Alì – cugino e genero del profeta Maometto – e primo vero *imam* per gli sciiti, l'unico che avrebbe avuto diritto a succedere alla guida della comunità islamica alla morte del Profeta. Importantissima era anche la figura della moglie di ‘Alì, Fatima, figlia del profeta Maometto, un personaggio storico che Shariati aveva a lungo studiato durante il suo soggiorno di studi a Parigi, per influsso dell'orientalista francese Louis Massignon (1883-1962). Dell'islam delle origini Shariati coglieva anche le implicazioni di giustizia sociale e politica, un tema a lui molto caro considerati i suoi ideali di una società senza classi e pervasa da un'etica rivoluzionaria (chiari, in questa parte del suo pensiero, gli influssi marxisti).

L'islam di Shariati diviene in tal modo un'ideologia spendibile nella lotta politica; un modello di stato e di società che si distanzia sia dal capitalismo occidentale che dal materialismo marxista. Evidenti sono gli influssi di Shariati nel pensiero dell'*ayatollah* Khomeini, il quale riprese l'idea dell'islam come strumento di lotta degli oppressi contro gli oppressori, di perequazione delle disuguaglianze socioeconomiche ecc. Tuttavia, non vi è una reale corrispondenza tra il pensiero di Shariati e i fondamenti teoretici sottostanti alla Repubblica islamica iraniana e alla sua costituzione.

Nella sua ricostruzione storica, al contrario, Shariati aveva sovente indicato le rigidità istituzionali e la stratificazione gerarchica del clero sciita iraniano come una deviazione dal vero islam (“l'islam nero” della conservazione e dell'inazione, che egli contrapponeva all'“islam rosso” rivoluzionario),

ricevendo spesso aspre critiche da parte dei settori più tradizionalisti del clero sciita, per i quali egli non aveva una preparazione sufficiente in campo di studi religiosi.

In ogni caso, le sue idee sono ancora oggi al centro di un serrato dibattito. Alcuni pensatori riformisti iraniani che si battono per una revisione dei fondamenti teoretici della Repubblica islamica iraniana (fra tutti l'epistemologo Abdel Soroush, oggi una delle voci più ascoltate d'opposizione), hanno apertamente criticato Shariati per la sua trasformazione dell'islam in un'ideologia di lotta politica: una trasformazione che – per Soroush – mina il prestigio e svilisce il ruolo della religione nella società.

GLI IDEOLOGI DEL RADICALISMO ISLAMICO

Gli ideologi del radicalismo islamico promuovono la nascita di movimenti che hanno un preciso obiettivo: islamizzare la modernità e mobilitare le masse. Il nazionalismo, egemone in tutto il Medio Oriente a metà del Novecento, è oggetto dei loro attacchi. L'Egitto registra il duro scontro fra l'associazione dei Fratelli Musulmani – con i suoi ideologi Hasan al-Banna e Sayyid Qutb – e i governi al potere: questi ultimi sono accusati di accogliere supinamente la modernità occidentale e di non salvaguardare i precetti della legge religiosa. Fino alla svolta di fine anni Settanta in Iran: la caduta dello shah è un evento che scuote dalle fondamenta il mondo musulmano e sconvolge il quadro dei rapporti tra islam e Occidente.

ISLAMIZZARE LA MODERNITÀ

La fine degli anni Settanta registra il prepotente ritorno sulla scena dell'islam. Si tratta di movimenti dell'attivismo islamico che vedono e utilizzano l'islam soprattutto come un'ideologia politica tesa alla conquista del potere, una forza “rivoluzionaria e popolare” capace di mobilitare le masse e di predicare la rottura dell'ordine costituito. Tutto il mondo musulmano ne è scosso, e gli islamisti divengono rapidamente in Occidente l'emblema di un'alterità culturale minacciosa e pericolosa, la variabile principale per analizzare i possibili sviluppi politici e sociali di tutto il *Dar al-islam*. Si tratta di movimenti molto aggressivi, che affermano di rifiutare l'Occidente in quanto civiltà irreconciliabile con l'islam. Ma contemporaneamente combattono anche l'islam praticato meccanicamente dagli *'ulema'* tradizionali, combattono le visioni riformiste della religione – che appaiono loro come un allontanamento dai precetti coranici e dalla perfezione dell'islam delle origini – e combattono con forza anche le spinte secolariste e nazionaliste.

Il nazionalismo in particolare, che era stata l'ideologia dominante in tutto il Medio Oriente nei decenni precedenti, è attaccato con forza dai nuovi movimenti islamisti. I partiti e i leader della lotta contro il colonialismo e gli alfieri della modernità nazionale – come il Partito della Resurrezione Araba (*Ba'th*), Nasser, il regime imperiale dello *shah* Pahlavi, per citarne alcuni – sono visti negativamente: il nazionalismo, secondo essi, indebolisce la *umma* (la comunità dei credenti), imponendo divisioni artificiali e contrarie all'ordine voluto da Dio. Disgregando l'unità dei fedeli, e indebolendo quindi l'islam, il nazionalismo finisce per divenire una dimostrazione di miscredenza. Queste idee e questi movimenti si rifanno in realtà alla riflessione e alle ideologie di pensatori e di movimenti che iniziano a muoversi negli anni Trenta e Quaranta. L'associazione dei Fratelli Musulmani in Egitto, con la diffusione del pensiero di Hasan al-Banna e Sayyid Qutb, l'indiano musulmano Mawdudi, l'*ayatollah* Khomeini, che dà vita a una repubblica islamica in Iran, sono i riferimenti principali per l'islamismo radicale: essi faranno dell'islam un'ideologia rivoluzionaria e d'opposizione capace di sconvolgere l'assetto politico-istituzionale di tutto il mondo musulmano. Un'utopia affascinante, che promette di restaurare la società giusta dei primordi dell'islam, di trovare soluzioni ai fallimenti economici dei nuovi regimi usciti dalla fase di decolonizzazione, di eliminare gli squilibri sociali e la dilagante corruzione, di proteggere le famiglie dalle impetuose trasformazioni sociali imposte dalla modernizzazione, di dare voce al dissenso e di combattere l'autoritarismo e la soppressione delle libertà civili. Il tutto restaurando in pieno i valori profondi della civiltà islamica, espressi nel Corano. Il ritorno inderogabile alla Legge, la *shari'a*, e la sua piena applicazione nella società sono obiettivi conclamati. Non è l'islam che deve adattarsi alla modernità. È la modernità che deve essere islamizzata

L'ASSOCIAZIONE DEI FRATELLI MUSULMANI

L'Associazione dei Fratelli Musulmani (*al-Ikhwan al-Muslimun*) è forse il movimento più rappresentativo e più conosciuto di questa fase. Il suo fondatore è un educatore egiziano, Hasan al-Banna (1906-1949); questi, dopo aver frequentato la *Dar al-'Ulum* (letteralmente la “casa delle scienze”, ossia l'Università) del Cairo, venne inviato a Isma'iliyyah come insegnante. Qui, in una città profondamente influenzata dagli stili di vita occidentali, dato che Isma'iliyyah era la sede della Compagnia del canale di Suez, al-Banna iniziò un'intensa opera di proselitismo per l'affermazione dei veri ideali e dei precetti dell'islam. A tal fine, nel marzo del 1928 fondò l'Associazione dei Fratelli Musulmani (anche se l'atto ufficiale di fondazione è dell'anno seguente).

Non si trattava però di un movimento politico, o almeno non lo era direttamente. La sua azione era diretta a una penetrazione capillare della società egiziana, partendo dagli strati più popolari. Accanto all'istruzione religiosa

tradizionale, l'Associazione promuoveva interventi sociali e assistenziali, come l'istruzione degli analfabeti, l'assistenza sanitaria, la creazione di scuole tecniche, circoli ricreativi, e così via. Il successo dell'Associazione fu notevole, e ben presto sezioni dell'Associazione sorsero anche in altri paesi islamici, dal Sudan alla Siria.

Nel 1934, allorché Hasan al-Banna venne richiamato al Cairo, l'Associazione iniziò a interessarsi attivamente di questioni politiche. La sua guida (*murshid*) tenne numerosi discorsi alla radio nazionale, divenendo ancora più popolare, e cercò di influenzare, con lettere aperte e appelli, la politica dei primi ministri egiziani. Va ricordato che il paese, pur formalmente indipendente, era ancora saldamente sotto il controllo britannico. Lo scoppio della seconda guerra mondiale coinvolse direttamente l'Egitto nelle vicende belliche, e contribuì alla diffusione degli ideali nazionalisti per una vera indipendenza dalle potenze europee. La martellante campagna dei Fratelli Musulmani contro l'invasiva presenza straniera ne favorì l'ascesa: in questi anni uomini di tutti i ceti sociali aderirono all'Associazione, nonostante che lo stesso Hasan al-Banna fosse stato dapprima allontanato dalla capitale e poi incarcerato.

I Fratelli Musulmani, seppure formalmente un'associazione religiosa e di assistenza sociale, erano ormai un movimento politico a tutti gli effetti, con un progetto politico ben definito. L'obiettivo primario era la realizzazione di uno stato propriamente islamico, basato sulla *shari'a* e sulle sue fonti. Del resto, il Corano era per loro una costituzione completa che avrebbe permesso la realizzazione di uno stato islamico e ben funzionante, più di ogni moderna legislazione derivata dall'Occidente.

Dato che l'unità della comunità dei fedeli è un bene irrinunciabile, nel nuovo stato non avrebbero avuto spazio i partiti politici, elemento di divisione e di discordia, e quindi contrari ai principi islamici. E non vi sarebbe stato neppure un potere legislativo: nell'islam l'unica fonte di legislazione è Dio tramite il Corano e la *shari'a*. Il capo politico avrebbe dovuto "limitarsi" ad attuare le prescrizioni divine, proibendo il male e ordinando il bene. Un capo politico a cui il popolo doveva obbedienza fintanto che egli avesse rispettato la legge, ma che doveva essere scelto (eletto) dal popolo, e che era tenuto a consultare il popolo prima di assumere le decisioni più importanti.

La società avrebbe dovuto riflettere questo stato di concordia e d'unità. Quindi, era fondamentale favorire la collaborazione fra i diversi membri della società – con una visione fortemente organicista – eliminando le grandi sperequazioni economiche e sociali che affliggevano il paese. Doveri dello stato era proteggere la famiglia, pietra angolare della società, garantendo a tutti pieni diritti, fornendo istruzione, assistenza sanitaria, sicurezza e lavoro. La proprietà privata era un bene irrinunciabile, ma andavano combattuti i grandi latifondi e la concentrazione delle ricchezze in poche mani. Un passo fondamentale era ottenere il pieno controllo sulle industrie, sulle banche e sul canale di Suez, la cui compagnia andava sottratta al dominio straniero e nazionalizzata.

Su questo punto Hasan al-Banna era estremamente netto: gli europei, in quanto cristiani, erano una minoranza religiosa protetta (nell'islam cristiani, ebrei e zoroastriani erano considerati *dhimmi*, ossia protetti). Come tali potevano risiedere all'interno del *Dar al-Islam*, ed erano liberi di seguire i propri dettami religiosi, ma in nessun caso potevano arrivare a rappresentare il potere politico, *de jure* o *de facto*, né condizionare il governo. In questo caso andavano considerati nemici dell'islam e andavano combattuti.

Di particolare interesse è anche la distinzione che i Fratelli Musulmani introducono fra nazionalità (*wataniyya*) e cittadinanza (*qawmiyya*). È il tentativo di ricondurre in ambito islamico la moderna organizzazione politica basata sul concetto di stato nazionale, di chiara derivazione europea. Pur avendo sezioni anche in altri paesi musulmani, l'Associazione era legata principalmente all'Egitto; ma adoperarsi per trasformare quel paese in uno stato islamico non era in contrasto con gli ideali universali dell'islam, con l'idea dell'unitarietà della *umma*, la comunità dei credenti? Per i Fratelli Musulmani non vi era contraddizione, perché la dimensione statale è legata all'idea di *qawmiyya*, di cittadinanza (egiziana, siriana, libica ecc.), parte della più vasta *wataniyya* islamica. A differenza dei movimenti pan-arabisti, i quali enfatizzavano le aspirazioni unitarie di tutti gli arabi, considerati come parte di una sola nazione, per i movimenti pan-islamici come la Fratellanza, l'idea di nazione era estesa a tutti i musulmani, e la loro riunione in un'unica entità politica era il fine ultimo della loro azione.

Negli anni successivi alla fine del secondo conflitto mondiale, gli ideali e i progetti dell'Associazione provocarono uno scontro crescente con il governo egiziano e con la casa regnante. Ne seguirono disordini e azioni violente, attuate spesso dalle milizie para-militari create dall'Associazione, le "camicie brune" (ispirate chiaramente ai modelli del fascismo italiano e del nazismo in Germania), riunite nella "Organizzazione Speciale". Nel dicembre 1948 il governo egiziano decise lo scioglimento dell'Associazione. Una decisione gravida di conseguenze, giacché poco dopo uno studente legato ai Fratelli Musulmani assassinò il primo ministro; nel febbraio 1949, la stessa guida, Hasan al-Banna, rimase ucciso durante scontri con la polizia.

La morte della guida e la messa fuorilegge furono eventi che, pur se traumatici, non portarono alla fine dell'Associazione. Anzi, dopo il colpo di stato degli "Ufficiali Liberi" – che portò al potere un consiglio rivoluzionario militare e che vedrà la rapida ascesa di Jamal 'Abd al-Nasser (Nasser) – i Fratelli Musulmani furono nuovamente al centro della scena politica. Il loro sostegno ai rivoluzionari ne favorì il consolidamento al potere; si trattava però di un sostegno condizionato, in cambio del quale l'Associazione sperava di ottenere importanti concessioni politiche. L'emergere di disaccordi fra militari e i nuovi capi dell'Associazione (che aveva trovato in Hassan al-Hodeibi una nuova guida, sia pure meno carismatica di Banna), e la volontà sempre più evidente di Nasser di ridurre il peso politico, portarono all'inevitabile scontro. Un fallito

attentato a Nasser nel 1954 fu il pretesto che permise a quest'ultimo di sciogliere l'Associazione dei Fratelli Musulmani, di arrestarne i capi e di confiscarne i beni.

Da quel momento – e per lunghi anni – l'Associazione operò in condizioni di clandestinità, accentuando la radicalità della propria ideologia, sulla scia degli scritti di Sayyid Qutb. La disastrosa sconfitta degli stati arabi nella guerra dei Sei giorni contro Israele del 1967 ne favorì la diffusione in molti altri paesi arabi, come forza d'opposizione ai regimi al potere. In Egitto l'ascesa di Anwar al-Sadat (1918-1981) quale nuovo presidente in seguito alla morte di Nasser (1970), sembrò favorire il ritorno dei Fratelli Musulmani sulla scena politica interna come movimento (non partito) operante nella legalità. La svolta filo-occidentale impressa da Sadat alla metà degli anni Settanta, la sua decisione di aprire trattative dirette con Israele e di stipulare gli accordi di Camp David con lo stato ebraico (1978) provocarono però un nuovo inasprimento dei rapporti con l'Associazione, che fu violentemente repressa.

Nel 1981 un commando di attivisti radicali islamici, che si rifacevano agli scritti di Qutb, uccise Sadat durante una parata militare. Paradossalmente, la morte di Sadat – che doveva, negli intenti dei suoi uccisori, dare il via a una rivoluzione islamica radicale, sullo stile di quella iraniana del 1979 – provocò un disgregamento dei movimenti islamisti egiziani, e un rafforzamento del filone cosiddetto “integrazioneista”, favorevole a una progressiva e condizionata integrazione dei movimenti dell'attivismo islamico nel quadro politico legale egiziano. Questa linea di cooperazione con l'élite di potere ufficiale venne abbracciata anche dai nuovi dirigenti dell'Associazione, che rientrò nella legalità nel 1984. Nel giro di pochi anni, rappresentanti dei Fratelli Musulmani entrarono nei consigli elettivi locali e nazionali, adottando una linea politica più pragmatica, che mirava a una (re)islamizzazione graduale della società, tramite un ritorno alla *shari'a* per via legislativa e non rivoluzionaria. La condanna – sia pure spesso ambigua – del terrorismo e della violenza dei gruppi più radicali operanti in Egitto (come *al-Jama'a al-Islamiyya*, *Tala'i al-Fattah* – le Avanguardie della Vittoria), esplosa negli anni Ottanta e agli inizi degli anni Novanta, ne ha rafforzato l'integrazione nel sistema politico, e ha permesso loro di ricevere sostegno e finanziamenti da parte di associazioni islamiche, soprattutto legate a paesi come l'Arabia Saudita e le altre monarchie arabe del Golfo Persico. Grazie a questo flusso di denaro i Fratelli Musulmani hanno ripreso la loro iniziale politica d'assistenza sociale, creando nuove opere pie islamiche (*waqf*), banche e cooperative ispirati ai criteri islamici.

In Egitto, nelle elezioni politiche del 2005, si è confermata la loro capacità di mobilitazione: i candidati vicini al movimento hanno infatti ottenuto una forte affermazione elettorale, nonostante le limitazioni e le manipolazioni del regime di Mubarak.

SAYYID QUTB E LE PIETRE MILIARI DEL RADICALISMO ISLAMICO

Lo scrittore egiziano Sayyid Qutb (1906-1966) è stato l'ideologo più influente dei Fratelli Musulmani dopo la morte del loro fondatore, Hasan al-Banna, avvenuta nel 1949. Qutb, un funzionario del Ministero egiziano dell'istruzione, si avvicinò all'Associazione dei Fratelli Musulmani dopo un soggiorno di circa due anni negli Stati Uniti (dal 1948 al 1950); quest'esperienza radicò in lui la convinzione della profonda alterità e inconciliabilità fra modernità occidentale e islam.

Dopo la rivoluzione degli "Ufficiali Liberi" del 1952 egli collaborò per breve tempo con la nuova dirigenza rivoluzionaria, ma profonde differenze ideologiche portarono Qutb su posizioni sempre più critiche. Arrestato nel 1954 e condannato all'ergastolo, rimase in carcere fino al 1964 allorché venne rilasciato per un breve periodo. L'anno successivo era nuovamente in carcere. Condannato per tradimento fu infine impiccato nell'agosto del 1966.

*In carcere Qutb scrisse o completò alcune opere che sono stati i testi di riferimento principali per i movimenti dell'attivismo islamico più radicali: dall'imponente commentario in 30 volumi del Corano, dal titolo *Fi zilal al-Qur'an* (All'ombra del Corano) al libro *Ma'alim fi al-tariq* (Pietre Miliari), apparso nel 1964. In quest'opera Qutb riprendeva – dandogli forti connotazioni ideologiche – i concetti di jahiliyya e di takfir. Il primo termine indica semplicemente il periodo prima della rivelazione di Maometto, ossia "pre-islamico"; Qutb ne fornisce una definizione a-temporale, dai significati profondamente negativi, di periodo barbaro, corrotto, anti-islamico, e la usa per definire le società contemporanee del mondo musulmano. Esse non sono islamiche perché non vivono secondo i precetti della legge religiosa, e si sono lasciate corrompere dalla modernità occidentale. I loro governanti sono per Qutb colpevoli di una delle colpe più gravi per un musulmano, ossia l'apostasia volontaria (takfir). Volontariamente essi hanno abbandonato l'islam: una colpa che va punita con la morte. Inoltre essi sono divenuti parte della "grande cospirazione contro l'islam", un altro tema molto ricorrente in Qutb: una lotta permanente ingaggiata da forze ostili all'islam, che ha per obiettivo la distruzione dell'islam stesso. Una lotta della miscredenza e del materialismo contro la vera fede e la spiritualità.*

Pur riprendendo le idee di Hasan al-Banna, Qutb irrigidisce l'ideologia dei Fratelli Musulmani, con una visione estremamente dicotomica e dualistica del mondo contemporaneo.

ABU AL-A'LA AL-MAWDUDI E LA JAMA'AT-E ISLAMI

L'opera del pensatore indiano musulmano Abu al-A'la al-Mawdudi (1904-1979) è certo paragonabile, per importanza, a quella di Hasan al-Banna e di Sayyid Qutb in Medio Oriente. Dopo aver svolto degli studi di tipo tradizionale, egli abbracciò la professione giornalistica, diventando editore di un proprio giornale nel 1932. Le pagine del «Tarjuman al-Qur'an» (Interprete del Corano) divennero per Mawdudi il veicolo principale di propagazione delle sue idee e di attuazione di un progetto già ben chiaro nella sua mente. Come egli stesso ricorderà a posteriori, il suo scopo primario era il combattere l'influenza e l'ascendente della cultura occidentale sulle élites intellettuali musulmane, evidenziando come l'islam avesse un sua propria cultura e una sua specifica

regola di vita, un sistema economico, filosofico ed educativo incomparabilmente superiore a quelli offerti dalla civiltà occidentale. Una finalità eminentemente pedagogica, che mirava ad “allontanare i musulmani dall’idea errata che si dovesse ricorrere a dei prestiti da altri in campo culturale e di civiltà”. Così come per al-Banna e per altri pensatori islamici già analizzati, anche per Mawdudi i musulmani non avrebbero dovuto far altro che rivolgersi al proprio passato, e ritornare alla primitiva purezza dei precetti coranici per trovare una risposta esauriente e definitiva alle loro domande. Ma gli anni Trenta in India portarono Mawdudi a concentrarsi su di una nuova tematica, che coinvolse sempre più i musulmani della regione, ossia la fine del dominio coloniale inglese. L’indipendenza dell’India avrebbe avuto come conseguenza quella di ridurre i musulmani indiani a una semplice minoranza all’interno di uno stato dominato dagli indù. La risposta di alcune élites intellettuali e politiche – concretizzata poi dal Muhammad ‘Ali Jinnah e dalla Lega Musulmana – sarà l’idea della creazione di uno stato per i musulmani indiani separato dall’India: il Pakistan. Un’idea che Mawdudi combatterà con forza: l’idea di uno stato separato per i musulmani, ricalcato sul modello di stato nazionale europeo era per il pensatore un errore gravissimo, che mostrava quanto profonde e quanto perniciose fossero le contaminazioni culturali dell’Occidente. Il nazionalismo era profondamente estraneo all’islam, dato che divideva l’umanità in gruppi etnici (o come si diceva allora, in “razze”), con divisioni irrazionali basate sul territorio, sulla lingua e così via. Al contrario l’islam predicava la fratellanza universale, dando vita a una nuova comunità, la *umma*, che legava irreversibilmente tutti i fedeli, quali che fossero la loro lingua o la loro etnia. Il messaggio dell’islam era universale. Compito dei musulmani indiani non era creare uno “stato nazionale” su una parte del sub-continente indiano, bensì creare un’entità politica veramente islamica, forgiata sui principi della *shari‘a*.

Per trasformare in azioni concrete queste sue idee, egli fondò nel 1941 un movimento destinato a influenzare decine di gruppi radicali islamici in tutto il mondo, la *Jama‘at-e Islami* (Comunità Islamica). Il movimento lotterà con forza contro la divisione dell’India e la nascita – nel 1947 – di due stati indipendenti, l’Unione Indiana e il Pakistan. Fatto ancora peggiore, lo stato dei musulmani del subcontinente indiano nasceva come stato secolare, forgiato sul modello degli stati nazionali occidentali, e intimamente legato all’Occidente. In questo rifletteva le convinzioni e lo stile di vita del suo fondatore, il *Quaid-e A‘zam* (grande leader) Muhammad ‘Ali Jinnah, il quale voleva uno stato per i musulmani indiani, ma non uno stato islamico.

L’opposizione al Pakistan e al suo essere uno stato moderno e secolare costarono a Mawdudi la prigione (1948-1950 e 1953-1955) e addirittura una condanna alla pena capitale, poi annullata. Ma lentamente, grazie al suo carisma e all’attivismo del suo movimento, le idee politiche e statuali di Mawdudi iniziarono a farsi strada, nel paese e in seguito in tutto il mondo musulmano. Nel 1951 egli stilò un documento in ventidue punti – che fu accettato e fatto proprio

dai giurisperiti e dai teologi islamici pakistani – in cui si fissavano i caratteri fondanti dello stato islamico. Nel 1956 la prima costituzione della repubblica del Pakistan esplicitava come obiettivo fondamentale quello di ricostruire una “società musulmana su basi puramente islamiche, e di rivedere tutte le leggi esistenti alla luce del Corano e della *sunna*”. Era una vittoria per gli attivisti islamici pakistani, una vittoria dovuta in gran parte a Mawdudi. Al centro della sua visione politica vi era Dio. Dio quale solo detentore della sovranità. L’uomo moderno si era allontanato dal piano divino poiché aveva accettato sovrani diversi da Dio, come i re e lo stato-nazione. Dio ha anche fornito la legge, ossia la *shari’a*: compito dell’uomo è solo quello di applicarla, dato che essa è completa e perfetta. Vi è tutto quello che serve a regolare l’agire umano. Non serve allora nessun altro potere legislativo. Ma per attuare i precetti divini e farli rispettare occorre un’autorità; questo compito spetta al vicario di Dio, l’*amir*, che deve essere assistito da un’assemblea consultativa. Ma chi sceglie l’*amir* e i membri dell’assemblea? Per Mawdudi è il popolo che li elegge: il capo politico è così un capo delegato, non un detentore di vera sovranità.

Mawdudi stesso usa il termine di “teo-democrazia”. Una “democrazia” che però non pone tutti i cittadini sullo stesso piano e che non si traduce in multi-partitismo. I partiti sono fazioni che dividono la società, e arrecano danno (riprendendo chiaramente le idee di Hasan al-Banna in proposito): nello stato islamico essi non hanno posto. Ma dato che il messaggio dell’islam è universale, anche lo stato non deve porsi confini territoriali o etnico-nazionali: il suo obiettivo finale è arrivare ad avere una dimensione mondiale, favorendo l’espansione della vera fede.

Da ciò ne consegue necessariamente che l’*amir*, il capo politico, deve essere musulmano. I non musulmani – riconosciuti dall’islam come *dhimmi*, ossia come protetti – possono vivere all’interno dello stato islamico; purché paghino una tassa speciale e rimangano “leali e obbedienti” godranno della protezione dello stato. Si vengono però a creare chiaramente due categorie di cittadini: i musulmani e i non musulmani. E il governo dello stato tocca esclusivamente ai primi.

La società islamica deve essere plasmata attorno ai precetti della legge. Solo così sarà una società giusta, armonica e senza lacerazioni interne. Da qui l’attenzione del pensatore verso la distribuzione delle ricchezze, l’istruzione, l’assistenza sanitaria e il progresso materiale del popolo. Mawdudi non pensava però a una società di eguali. Gli ideali socialisti non fanno breccia in lui, tanto che il “socialismo” aveva per Mawdudi una connotazione estremamente negativa, fino al punto da considerarlo una creazione di Satana per fuorviare gli uomini. L’idea della giustizia sociale, tanto cara ai movimenti socialisti del mondo musulmano, era per lui ambigua: per attuare una perequazione sociale reale non bisognava intervenire radicalmente nei “rapporti di produzione”, né attaccare la proprietà privata con nazionalizzazioni forzate. Il problema era principalmente etico e morale: lo stato doveva sorvegliare affinché la ricchezza

venisse guadagnata con “mezzi legali”, ossia rispettando le regole della legge islamica, e affinché l’istinto egoistico non superasse i limiti della moderazione, diffondendo abitudini e costumi immorali o contrari all’islam. Etica e morale, dunque, e moderazione.

Una visione paternalista che poneva l’accento sulle qualità morali e sull’integrità dell’uomo che agisce in campo economico e su chi ha il dovere di controllare il buon funzionamento della società, piuttosto che sulle scelte fondamentali di politica economica. Il rifiuto netto di Mawdudi verso l’Occidente non è dunque un rifiuto dell’iniziativa privata e del libero mercato in quanto tali, bensì dei loro eccessi, della loro immoralità, in quanto non mitigati dalla equità e bontà intrinseca dei precetti della Legge religiosa. Sia il capitalismo che il socialismo nascono da una visione materialista della vita; il primo ha portato alla secolarizzazione della società, il secondo all’ateismo che nega Dio. La caratteristica dominante del primo è l’usura (*riba*) – proibita da Dio – mentre il tratto caratteristico del secondo è la proprietà comune dei mezzi di produzione. Entrambi i sistemi sono gioco forza contro natura. Ad essi Mawdudi contrappone la morale e l’etica islamica, che permea il sistema economico ideale dello stato islamico, basato sull’equità fiscale rappresentato dalla *zakat*, ossia dell’elemosina legale obbligatoria, che costituisce uno dei cinque cosiddetti “pilastri” dell’islam, destinata all’aiuto di categorie sociali bisognose e per opere di pubblica utilità.

Il radicalismo delle posizioni di Mawdudi ha frenato in patria il sostegno politico alla *Jama‘at-e Islami*, rimasta sempre un movimento minoritario, per quanto influente e rispettato (soprattutto dopo il colpo di stato militare che portò al potere il generale Zia ul-Haq nel 1977, e che vide l’avvio di una decisa campagna di “islamizzazione” delle istituzioni e della società pakistane). Ciò che ha, al contrario, favorito la diffusione del suo pensiero in tutto il mondo musulmano è stato proprio questo suo trasformare l’islam in un movimento ideologico, una “ideologia universale e rivoluzionaria”. Diversamente dalle altre grandi ideologie rivoluzionarie del mondo moderno, l’islam per Mawdudi non conduce la sua lotta per conto e a favore di specifiche categorie sociali, ma lo fa per tutti gli esseri umani, che deve cercare di attirare a sé e convertire. Per fare ciò non deve temere la lotta e il conflitto. E il *jihad* è per lui esattamente questo: non una “guerra santa”, come traducono erroneamente gli studiosi occidentali, fatta per convertire forzatamente gli infedeli, e neppure solo uno strumento di diffusione pacifica dell’islam o di lotta contro le proprie pulsioni e contro i propri errori, come vorrebbero i pensatori islamici riformisti (da Mawdudi strenuamente combattuti). Il *jihad* è in realtà una “lotta rivoluzionaria” per raggiungere gli obiettivi prefissati. Non solo difesa dai nemici del l’islam (*jihad* difensivo), ma anche attacco: un’offensiva culturale, politica e – se occorre – anche militare per espandere i principi islamici e per assicurarsi che il potere sia un potere che risponda a Dio e rispetti i suoi voleri.

Le sue idee sullo stato islamico e sul dovere di combattere il *jihad* ebbero larga eco, influenzando pensatori e movimenti radicali nelle diverse regioni del *Dar al-islam*. È chiara, per esempio, l'influenza di Mawdudi sull'evoluzione del pensiero di Qutb e sull'espansione dei movimenti islamisti di opposizione negli anni Settanta e Ottanta.

IL PENSIERO DI KHOMEINI

La lunga vita dell'*ayatollah* Ruhollah Khomeini (1902-1989) attraversa quasi tutto il Novecento. Dopo la rivoluzione islamica che, nel 1979, rovesciò lo *shah* Muhammad Reza Pahlavi, il suo viso arcigno, lo sguardo diretto, la sua barba sono entrati nell'immaginario collettivo occidentale come uno degli emblemi del “fondamentalismo religioso”, del “fanatismo intollerante”, della “minaccia” che l'islam rappresenta per l'Occidente. Mai come in questo caso, invece, la realtà è molto più complessa.

Khomeini nacque nel 1902 da una famiglia di piccoli proprietari terrieri e di esponenti del clero sciita duodecimano (la religione di stato in Iran dal XVI secolo). Il padre, Sayyid Mostafa (1861-1902), era un rispettato *mojtahid* (un grado del clero sciita); quattro mesi dopo la nascita di Ruhollah, egli venne però ucciso, pare, per una faida trasversale (sono del tutto infondate le storie popolari che attribuiscono al futuro *shah* Pahlavi – allora un semplice cadetto della brigata dei Cosacchi di Teheran – un ruolo nella sua uccisione). La morte del padre non impedì a Khomeini di seguirne le orme – nonostante il peggioramento delle condizioni economiche familiari – compiendo regolari studi teologici dapprima nella cittadina di Arak e poi a Qom (dal 1921), la città sede delle maggiori scuole teologiche, considerata il centro della chiesa sciita duodecimana. È in quegli anni che prese il potere una nuova dinastia imperiale nel paese: i Pahlavi (1925-1979). Il nuovo *shah* Reza Pahlavi (che sarà detronizzato nel 1941 dagli Alleati per le sue simpatie filo-naziste, mandato in esilio e sostituito dal figlio Muhammad Reza) si rivelò ben presto un sovrano autoritario, che perseguiva una politica di modernizzazione e di secolarizzazione del paese dall'alto, sul modello di Atatürk, mettendosi così in urto con la chiesa sciita, molto potente e ben radicata nel paese. Per anni tuttavia, la futura guida della repubblica islamica iraniana si dedicò all'insegnamento presso la celebre scuola teologica di Qom, senza manifestare pubblicamente il proprio disaccordo verso la politica governativa. Ciò dipese probabilmente dalla politica di collaborazione con la monarchia decisa dal più influente esponente del clero sciita di allora, il grande *ayatollah* Muhammad Hussein Borujerdi, di cui Khomeini era uno stretto collaboratore. Nel 1943 egli si allontanò da questa politica pubblicando, pur se in forma anonima, un trattato intitolato *Kashf al-Asrar* (Segreti svelati). L'opera attaccava esplicitamente alcune correnti musulmane sunnite assai rigoriste (legate al *wahhabismo*), ma in realtà i suoi obiettivi reali erano la politica secolarista e modernizzante del governo iraniano

e alcune interpretazioni “relativiste” della storia e della tradizione sciita. Si trattò però di un episodio che rimarrà isolato nei successivi vent’anni.

Solo nel 1963, infatti, Khomeini emergerà prepotentemente come il più risoluto avversario dello *shah* Pahlavi. L’evento scatenante fu la promulgazione di una serie di riforme da parte del governo di Teheran, conosciute come la “Rivoluzione bianca”. Oltre a un’ambiziosa riforma agraria – che darà in realtà risultati deludenti – lo *shah* aveva lanciato una serie di riforme nel campo sociale ed educativo, con l’obiettivo di modernizzare l’intera società persiana. La maggior parte del clero sciita si oppose con veemenza a queste riforme. Particolarmente avversata era la riforma agraria, che sottraeva – pur con copiosi indennizzi – parte delle vaste terre di proprietà della Chiesa, che rappresentavano una delle sue fonti maggiori di reddito.

Khomeini si rivelò come uno degli *ayatollah* più decisi nel condannare la “Rivoluzione bianca” dello *shah*. Ma egli non la attaccò per la riforma agraria: le sue critiche si concentrarono al contrario sui caratteri anti-islamici delle riforme, riuscendo a catalizzare il diffuso scontento interno al paese. In occasione di tradizionali cerimonie religiose, le processioni degenerarono in violenti scontri di piazza e manifestazioni contro il regime dello *shah*. La repressione colpì anche Khomeini che fu arrestato e detenuto per due mesi. L’anno seguente, la decisione dello *shah* di estendere l’immunità diplomatica a tutti i cittadini statunitensi presenti nel paese scatenò nuovamente le proteste dell’*ayatollah*. Egli accusò il sovrano di minacciare l’islam e di tradire l’Iran, accettando un trattato umiliante.

I suoi attacchi gli valsero un nuovo arresto e l’esilio dapprima in Turchia e poi in Iraq, presso la cittadina di Najaf, una delle città più strettamente legate alla storia dello sciismo. Ma le sue critiche lo consacrarono anche come il principale oppositore dello *shah*. Il passo decisivo fu però quello compiuto agli inizi degli anni Settanta, allorché Khomeini tenne un ciclo di lezioni sul potere politico e sul ruolo del clero. Queste lezioni vennero ben presto raccolte in un testo, intitolato in persiano *Velayat-e Faqih: Hokumate Islami* (L’autorità del giurisperito: il governo islamico), ma diffuso in tutto il mondo islamico in arabo, con il titolo *Lo stato islamico*. Le tesi sostenute dall’*ayatollah* erano certo dirompendi: condannando il quietismo politico e la non interferenza nella gestione quotidiana dello stato propugnato da molti religiosi sciiti, egli attaccava frontalmente l’istituzione stessa della monarchia, definita come un istituto non islamico, a favore di una repubblica islamica popolare e di una gestione diretta del potere da parte del *faqih* (giurisperito religioso), ossia il conoscitore del *fiqh*, del diritto islamico. Per sostenere queste sue posizioni radicali e per dar legittimità alla *Velayat-e Faqih* – che diverrà il cardine fondante della futura repubblica islamica dell’Iran – Khomeini riandava alla storia dell’islam e in particolare dell’islam sciita. Egli riteneva che lo stato islamico non potesse che attuare la legislazione che Dio ha tramandato al profeta Maometto, legislazione a cui tutti devono sottomettersi. Ora però il profeta, che si trovava al vertice

dello stato islamico, è morto. Dopo di lui, gli sciiti riconoscono una catena di dodici *imam* – capi assoluti della comunità – l'ultimo dei quali, l'*imam* Muhammad b. al-Hasan è scomparso (non morto) nell'870 AD. Da quella data ha inizio la *ghayba*, ossia l'occultamento dell'ultimo *imam*, il quale tornerà un giorno a mostrarsi. Chi ha il compito di portare avanti la sua opera, amministrando in veste fiduciaria la comunità dei credenti in attesa del suo ritorno? Gli unici che hanno il diritto di fare ciò sono i giurisperiti religiosi, i quali in nessun caso devono riconoscere legittima l'autorità di un uomo politico che si ritenga rappresentante sulla terra dell'*imam* nascosto.

A partire dagli anni Settanta, gli attacchi di Khomeini al regime dello *shah* e alla sua politica si fecero sempre più insistenti, tramite sermoni, messaggi, interviste e responsi giuridici, diffusi clandestinamente attraverso cassette e ciclostili. Sono gli anni in cui il disagio sociale ed economico dell'Iran si accresceva sempre più, isolando progressivamente il governo e la casa reale. L'industrializzazione e la modernizzazione della società, il sostanziale fallimento della grande riforma agraria avevano favorito – non diversamente dal resto del mondo islamico – una forte accelerazione al processo di urbanizzazione della popolazione. I cospicui proventi del petrolio furono mal investiti, vuoi in armamenti, vuoi in programmi faraonici che non raggiungevano però la massa della nuova popolazione urbana, relegata in condizioni di estrema povertà. La corruzione di molti strati dell'amministrazione e dei circoli vicini alla corte, la crisi del bazaar e del ceto sociale ad esso collegato – tradizionalmente uno dei più importanti nel paese – e la “crisi” dei rapporti fra aristocrazia e corte imperiale seguita alla riforma agraria, furono altri elementi che aggravarono il crollo del consenso al regime. Sarebbe però sbagliato ritenere che Khomeini e la chiesa sciita monopolizzassero questo dissenso.

Anzi: nel paese vi erano – e ben organizzate – altre forze d'opposizione politica. Vi era innanzitutto il Fronte nazionale, che si rifaceva a Muhammad Mosadeq (1881-1967), primo ministro iraniano fra il 1951 e il 1953, il quale aveva nazionalizzato l'industria del petrolio e si era opposto allo *shah* allorché questi aveva tentato di allontanarlo dalla carica, prima di essere infine deposto da un colpo di stato sostenuto dall'Occidente. Il Fronte era portatore di istanze nazionaliste ma modernizzanti e liberali: era favorevole a una democratizzazione del paese e a una sua maggior indipendenza rispetto agli Stati Uniti. Vi era poi il Partito comunista – il *Tudeh* – molto popolare fra gli studenti universitari e negli ambienti urbani, che rilanciava l'idea di una società priva dei conflitti di classe e più giusta. Altri pensatori di ispirazione marxista e terzomondista, sia pure strettamente legati all'islam, godevano di notorietà nel paese. Fra tutti, 'Ali Shariati e Jalal al-Ahmad, autore di un pamphlet molto popolare, intitolato significativamente *Gharbzadegi* (Intossicazione dall'Occidente). Entrambi rilanciavano il ruolo dell'islam come ideologia

d'azione e rifiutavano i modelli occidentali, basati su di un materialismo che umiliava l'uomo, e rappresentava appunto una "intossicazione" da cui liberarsi.

All'interno della stessa chiesa sciita, vi erano posizioni divergenti. Diversi grandi *ayatollah* e *marja-etaqlid* (ossia "fonti d'imitazione", la carica più alta della gerarchia religiosa sciita) sembravano avere perplessità circa le interpretazioni di Khomeini e sul concetto di *Velayat-e Faqih*.

Le concezioni di Khomeini risultarono però capaci di attrarre le masse iraniane e, temporaneamente, anche quelle di uomini e movimenti posti su posizioni ideologiche molto lontane dalle sue. In realtà l'etichetta di "fondamentalista" – ampiamente utilizzata dalla storiografia occidentale – risulta fuorviante. Khomeini, prima e dopo la rivoluzione del 1979, attinge abbondantemente non solo dalle fonti classiche islamiche e dalla tradizione sciita, ma anche da pensatori moderni come i già citati Jalal al-Ahmad e Shariati. Da essi riprende le idee di islam come terza via, che rigetta sia il materialismo ateo del comunismo che il materialismo edonista dell'Occidente. Come mutate dalle analisi socialisteggianti riprende i concetti – che diverranno fondamentali dopo il 1979, con il tentativo di esportare la rivoluzione verso i paesi arabi – dell'islam come ideologia rivoluzionaria popolare, che lotta con gli oppressi contro gli oppressori, con i poveri contro i ricchi. Una lotta da realizzare tanto a livello interno, al fine di realizzare una società giusta e morale, senza "lotte di classe" e senza conflitti, – a favore di una visione organicistica della società e dello stato –, quanto a livello internazionale.

E qui, la lotta si faceva più complessa. Bisognava lottare contro lo *hokumat-e shaytan* (ossia il governo di Satana) a favore dei paesi oppressi; bisognava opporsi ai grandi imperialisti – primi fra tutti gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica; ma occorreva anche combattere i regimi che si professavano musulmani, ma che in realtà tradivano l'islam perché asserviti all'Occidente. Su tutti le monarchie arabe del Golfo e in particolare l'Arabia Saudita, con cui la repubblica islamica iraniana avrà infatti rapporti estremamente tesi e conflittuali, fino al riavvicinamento iniziato nella seconda metà degli anni Novanta.

Insistente, nel pensiero di Khomeini, è anche la figura del martire (*shahid*), una figura profondamente connessa con la tradizione sciita, che nella sua storia soffrì spesso sconfitte, persecuzioni e dovette affrontare il martirio di molti dei suoi *imam*. È anzi l'esperienza iraniana che rilancia la figura del martire, e la rende popolare anche nel mondo sunnita, facendola progressivamente divenire una delle armi di propaganda e di lotta più efficaci dei vari movimenti islamisti. Ma anche qui, Khomeini sottolinea aspetti nuovi: il martire non è più solo colui che accetta la morte per testimoniare la sua fede, non è solo una accettazione della volontà divina; per Khomeini, la morte del martire non è solo espressione di santità, bensì è un sacrificio rivoluzionario nel tentativo di abbattere un regime dispotico. Anche l'evento più luttuoso in assoluto della storia sciita, l'uccisione dell'*imam* Husain – figlio di 'Alì, primo legittimo *imam* dopo Maometto, di cui era cugino e genero – avvenuta per mano

dei califfi sunniti omayyadi durante la battaglia di Kerbela del 870 AD – è da lui riletto. Husain muore nel tentativo di sconfiggere un regime illegittimo e dispotico, un tentativo non “di testimonianza”, sapendo di dover perdere, ma attuato con il proposito di vincere e di restaurare il vero governo islamico. Ciò che infine allontana Khomeini dal pensiero religioso fondamentalista è anche il suo nazionalismo. Nei suoi discorsi si difende, sia implicitamente che esplicitamente, il concetto di stato nazionale (con un approccio lontanissimo da quello, per esempio, di Mawdudi). Ripetuti sono gli appelli per la difesa della nazione iraniana, la particolarità del popolo iraniano, il ruolo della madrepatria. Certo questa posizione deriva dalla particolarità della popolazione iraniana, profondamente diversa dai paesi arabi sia per etnia – i persiani sono un popolo di origine indo-europea, gli arabi sono semiti – sia per religione, i primi sciiti duodecimani, i secondi sunniti. Proprio questa sovrapposizione identitaria fra iranicità e sciismo ha contribuito a far “leggere” in Occidente talune posizioni della repubblica islamica modellata sul pensiero di Khomeini secondo il metro di una spiccata radicalità religiosa pan-islamica; esse in realtà – nel solco della tradizione della chiesa sciita persiana – sono spesso risultate essere espressione di una profonda attitudine nazionalista.

IL PARTITO DELLA RESURREZIONE ARABA (HIZB AL-BA‘TH AL-‘ARAB)

La diffusione degli ideali nazionali diede vita, in tutto il Dar al-islam, a movimenti anti-coloniali e indipendentisti. Ma è soprattutto nella regione araba che le aspirazioni nazionaliste favorirono la nascita di partiti e movimenti che rilanciarono l’ideale di un’unione di tutti gli arabi in un solo nuovo stato unitario; uno stato moderno, secolare, in cui l’appartenenza alla “nazione araba” e non la fede islamica fossero il vero elemento di unione. Il movimento che più di tutti ha interpretato questi ideali pan-arabisti è sicuramente il Partito della resurrezione araba (Hizb al-ba‘th al-‘arabi), più noto come il Ba‘th.

Il Ba‘th nacque nel 1943 come movimento in Siria, per iniziativa di un arabo cristiano, Michel ‘Aflaq (1910-1989), e di un musulmano, Salah al-Din al-Bitar (1912-1980), durante la fase finale del colonialismo. Nel 1945 si trasformò in partito. I suoi obiettivi e la sua ideologia vennero chiaramente esplicitati nel 1947, con l’adozione di uno statuto, in cui si affermava che il Ba‘th è un “movimento nazionale popolare rivoluzionario che lotta per l’unità araba, la libertà e il socialismo”. I suoi principi sono dunque il pan-arabismo, la partecipazione attiva delle masse alla vita politica, la lotta ad ogni tipo di colonialismo e neo-colonialismo, la libertà dell’individuo – quale che sia il suo sesso o la sua fede religiosa – e il socialismo (non marxista, dato che il partito difende la proprietà privata). La rivoluzione popolare è il mezzo per raggiungere i suoi obiettivi.

Nel 1953 si fuse con il Partito socialista siriano, mentre iniziò una penetrazione di elementi comunisti nei suoi quadri, finché – nel 1957 – ‘Aflaq ruppe con i comunisti siriani. Il fallimento dell’esperimento di unione pan-araba fra Egitto e Siria (RAU, Repubblica Araba Unita), tentato con Nasser fra il 1958 e il 1961, provocherà scissioni all’interno del partito, che si era organizzato anche in Iraq.

Nel 1963, con due distinti colpi di stato, il Ba‘th prenderà il potere sia in Iraq che in Siria. Ma il partito è ormai un qualcosa di diverso dal movimento creato da ‘Aflaq e al-Bitar. I suoi

fondatori, nel 1966, vennero addirittura arrestati e poi espulsi dalla Siria, mentre entrambi i paesi erano governati da regimi militari fortemente illiberali, che sfoceranno nelle dittature decisamente antagoniste di Assad in Siria (presidente della repubblica dal 1971 fino alla sua morte nel 2000) e di Saddam Hussein in Iraq (1979-2003). Con essi, ogni ideale panarabo tramonta definitivamente.

LA FASE ESPANSIVA DELL'ISLAMISMO

La rivoluzione teocratica in Iran apre una nuova fase: l'islamizzazione di società e stati del Vicino e del Lontano Oriente, come dell'Africa mediterranea e orientale, si accompagna alla diffusione dell'islamismo militante e alla contrapposizione tra Iran sciita e Arabia Saudita. La predicazione di 'ulema' intransigenti spazza via le illusioni del nazionalismo e del socialismo. Il modello khomeinista politicizza l'islam. Con il ritiro sovietico dall'Afghanistan in pochi anni prende il potere il movimento Taliban. In Pakistan alla caduta di Benazir Bhutto segue un'ondata di islamizzazione, in Sudan si instaura un regime islamico e in Algeria i militari sconfiggono con una repressione durissima l'oltranzismo del FIS.

IRAN: IL MODELLO KHOMEINISTA

La fuga dello *shah* Muhammad Reza Pahlavi nel gennaio 1979 e il ritorno in patria dall'esilio dell'*ayatollah* Khomeini nel febbraio seguente segnarono la vittoria della rivoluzione. Una rivoluzione che non era però ancora una "rivoluzione islamica", o meglio non era solamente "islamica". Se l'opposizione anti-*shah* legata al clero sciita era certo la più organizzata e diffusa nel paese, nell'Iran post-rivoluzionario erano attive anche altre forze politiche: l'opposizione "borghese", moderata e liberale, e le forze di sinistra, legate al Partito comunista *Tudeh* e ai *Mujahedin* del popolo. Khomeini ebbe però la straordinaria abilità politica di assemblare forze, movimenti e ceti sociali diversi, quando non antagonisti, assorbendo all'interno della propria ideologia parole d'ordine e contenuti di diversa origine. Come si è visto nel capitolo precedente, molti degli ideali di giustizia sociale della sinistra divennero uno dei temi cardine del pensiero khomeinista.

La fine del regime dello *shah* e le discussioni sul futuro assetto della nuova repubblica non tardarono però a far riemergere i dissensi. Khomeini voleva realizzare una repubblica islamica basata sul concetto cardine della *Velayat-e Faqih*, ossia sulla supremazia del potere dell'autorità religiosa su quella politica. Un concetto che i moderati liberali e la sinistra avversavano. Nel giro di pochi mesi, forte del consenso popolare e della capacità del clero sciita di mobilitare le masse, Khomeini realizzò il suo disegno, imponendo una Costituzione che faceva dell'Iran una teocrazia radicale. Già alla fine del 1979 i moderati, legati al capo del governo provvisorio Mehdi Bazargan erano di fatto

esautorati dal potere. I *komiteh*, comitati di salute pubblica e i *pasdaran*, ossia le guardie della rivoluzione apparivano come i veri padroni della situazione.

Il 4 novembre del 1979 gruppi di studenti occuparono l'ambasciata statunitense, tenendo in ostaggio i diplomatici americani fino al gennaio 1981. È il primo dei due fattori che provocherà la radicalizzazione della rivoluzione. Il secondo evento è rappresentato dall'invasione dell'Iran, nel settembre del 1980, da parte delle truppe irachene di Saddam Hussein, il quale riteneva di poter battere facilmente le forze armate iraniane, falcidiate dalle purghe rivoluzionarie.

La guerra fornì invece a Khomeini l'elemento decisivo per compattare il paese attorno alla rivoluzione islamica, indirizzando verso l'esterno le tensioni sociali. Fra il 1980 e il 1982 venne di fatto liquidata anche la sinistra marxista, mentre si imponevano leggi islamiche sempre più rigide in patria. Ma la guerra contro l'Iraq – sostenuto dagli altri paesi arabi e da molte potenze occidentali – fu anche la via con cui Khomeini pensò di “esportare” la rivoluzione, con un duplice obiettivo: arrivare a controllare i luoghi santi sciiti in territorio iracheno e abbattere le monarchie arabe del Golfo, da sempre ostili agli sciiti e ai persiani, oltre che politicamente vicine all'odiato Occidente. La rivoluzione iraniana doveva essere solo l'apripista di una serie di rivoluzioni islamiste.

In effetti, l'esempio rivoluzionario iraniano favorì il sorgere di nuovi movimenti islamisti che guardavano con simpatia e ammirazione al nuovo governo di Teheran. In Libano, la numerosa minoranza sciita si organizzò dapprima nel movimento *Amal* (Speranza) e poi nel gruppo politico-militare degli *Hezbollah* (Partito di Dio). Sfruttando lo stato di anarchia e di guerra civile che sconvolgeva il Libano, questi movimenti riuscirono a imporsi come uno degli elementi politici e para-militari chiave del paese, dando voce e un ruolo più attivo alla minoranza sciita. Strettamente legati all'Iran, attraverso il locale clero sciita – che forniva i quadri dirigenti – *Amal* e soprattutto gli *Hezbollah* sono stati appoggiati anche dalla Siria, che li ha utilizzati in chiave anti-israeliana e anti-occidentale, con sequestri e sanguinosi attentati.

Ma tranne il caso libanese, si trattò quasi ovunque di fenomeni minoritari e transitori: la specificità dell'islam sciita – con un clero organizzato che non ha riscontri nel mondo sunnita, con le sue tradizioni e con i suoi “martiri” da imitare – ha rappresentato un freno oggettivo. A contrastare questa diffusione ha poi contribuito anche l'Arabia Saudita, primo avversario dell'Iran all'interno del *Dar al-islam*, che ha finanziato e sostenuto una miriade di movimenti islamisti sunniti, rigoristi e radicali nell'interpretazione dei precetti della *shari'a*, ma – almeno all'inizio e nelle intenzioni dei loro finanziatori – meno “rivoluzionari” nel campo delle rivendicazioni politiche.

La contrapposizione fra sauditi e iraniani fu evidentissima durante tutti gli anni Ottanta, accentuata anche dall'evidente sostegno saudita alla guerra dell'Iraq contro l'Iran. Emblema di questo scontro furono i pellegrinaggi alla Mecca, uno dei doveri fondamentali del musulmano. In quel decennio, nel

periodo del pellegrinaggio (*hajj*), decine – se non centinaia – di migliaia di iraniani entrarono in Arabia Saudita, dando luogo a manifestazioni e scontri che fecero centinaia di morti e scossero tutto il mondo islamico. Nel 1987, dopo incidenti particolarmente sanguinosi, i sauditi decisero di contingentare severamente il numero di pellegrini sciiti, provocando le vibranti proteste di Teheran. Nella seconda metà degli anni Novanta, proprio la normalizzazione dello *hajj* di sciiti iraniani rappresenterà la cartina di tornasole del miglioramento dei rapporti fra i due paesi.

Se dunque il modello di rivoluzione islamica iraniana non era riuscito a diffondersi in tutto il mondo musulmano come sperato da Khomeini e altri capi religiosi sciiti, certo è che la rivoluzione del 1979 ha segnato l'inizio della fase di massima visibilità e forza dell'islamismo politico radicale.

L'ISLAM COME IDEOLOGIA DELL'OPPOSIZIONE

Come appena visto, la rivoluzione islamica in Iran chiude in modo clamoroso il decennio degli anni Settanta. Ma la politicizzazione dell'islam, trasformato in un'efficacissima ideologia dell'opposizione non si esaurisce certo nell'ambito sciita iraniano. In questo decennio si assiste in tutto il mondo musulmano a una fioritura di movimenti islamisti, dall'Indonesia al Mediterraneo arabo, dal Sudan al Pakistan, i quali riprendono e diffondono il pensiero di autori come Mawdudi, Qutb e Khomeini e le loro tesi radicali riguardo alla creazione di uno stato veramente islamico. Sono movimenti che – sotto l'apparente unicità del richiamo all'islam – mostrano profonde differenze e vere e proprie divergenze, variando da aspirazioni rivoluzionarie di mutamento politico-sociale alla diffusione di un'interpretazione puritana e conservatrice delle pratiche quotidiane che devono scandire la vita di un buon musulmano.

Si tratta in ogni caso di una ventata ideologica che finì per sostituire la retorica ormai consunta del nazionalismo e dell'anticolonialismo. I giovani in cui fa breccia, del resto, rappresentavano significativamente la prima generazione nata nella fase di decolonizzazione di molti paesi islamici. Era una generazione in forte crescita demografica (fra il 1955 e il 1970 in questi paesi la popolazione è generalmente aumentata del 50 per cento), spesso coinvolta nel processo d'inurbamento che ha sradicato milioni d'individui dalle campagne per riversarli nelle miserabili periferie delle città. Una generazione che viveva un crescente disagio sociale ed economico, in condizioni di estrema precarietà o comunque di forte mutamento sociale, ma che beneficiava tuttavia della diffusione della scolarità di massa. Proprio il sistema scolastico, e la possibilità di accedere direttamente ai testi dei pensatori radicali islamici, fece da volano a questi movimenti, assieme alla moschea.

Quest'ultima è da sempre un luogo primario di riunione e di socializzazione. Ma è anche sempre stato un luogo di mediazione culturale, si

pensi ad esempio alle scuole tradizionali religiose (*madrassa*), strettamente ancorate alla moschea e agli *'ulema'*. Con la creazione, dopo l'indipendenza, di regimi militari o a partito unico e dittature personali, nel mondo islamico si erano progressivamente venuti a chiudere tutti gli spazi di discussione politica. La rapida fine delle illusioni di progresso economico e sociale seguite alla fase di decolonizzazione, la sclerotizzazione delle ideologie nazionaliste e la crisi del Partito *Ba'th* nel mondo arabo (andato al potere in Siria e in Iraq), le pesanti sconfitte militari contro Israele, sono tutti elementi che hanno creato un crescente dissenso, una insoddisfazione che ha trovato nella moschea, e nei tanti "centri culturali" ad essa collegati, uno dei pochi canali di trasmissione e di espressione.

In diversi casi, la crescita dei movimenti islamisti venne favorita dagli stessi regimi, che pensavano di usarli per indebolire i movimenti di sinistra, legati all'ideologia comunista. È il caso dell'Egitto di Sadat (1970-1981), del Marocco, della Tunisia, della Giordania (scossa nel 1970 dagli scontri del "settembre nero" fra palestinesi e la monarchia hashemita di re Hussein), ma anche del Sud-est asiatico, e in particolare dell'Indonesia.

Mentre i movimenti marxisti faticavano a uscire dai college e dalle università – dato che spaventavano i ceti medi e utilizzavano categorie concettuali lontane e spesso incomprensibili alle masse – l'attivismo islamico riuscì a coagulare forze sociali differenti, dalla borghesia tradizionale, agli intellettuali, alle masse diseredate, ai giovani, ai militari. In ciò venne aiutato anche dal sostegno finanziario e culturale dell'Arabia Saudita.

La cosiddetta guerra dello *Yom Kippur* fra Israele, Egitto e Siria del 1973 e il successivo shock petrolifero – che fece balzare alle stelle i prezzi del petrolio – fornì ai paesi produttori di petrolio del Golfo Persico risorse quasi illimitate. La maggiore beneficiaria fu l'Arabia Saudita della dinastia degli al-Sa'ud, che utilizzò questa nuova ricchezza per rafforzare sia il proprio ruolo di potenza regionale politicamente moderata, in opposizione alle repubbliche rivoluzionarie arabe di Siria, Iraq, Libia, sia per "esportare" nel resto del mondo islamico la propria "visione" dell'islam, fino ad allora estremamente marginale.

Negli anni Venti, infatti, con la vittoria della dinastia saudita si era imposto su gran parte della penisola arabica un movimento islamico estremamente rigorista, il *wahhabismo*. Il suo estremo rigorismo ne aveva a lungo sfavorito una diffusione nel resto del *Dar al-islam*. Solo alcuni movimenti nel mondo arabo e nel sud-est (questi ultimi impegnati a estirpare le credenze popolari così diffuse nell'islam popolare di quella regione), i gruppi legati alla scuola di Deoband nel sub-continente indiano e pochi altri si ricollegavano, o mostravano simpatia, verso il *wahhabismo*. Fino agli anni Sessanta, esponenti dell'islam riformista e nazionalisti ne sottolineavano il settarismo e "l'arretratezza" rispetto al mondo moderno. Ma nella seconda metà degli anni Settanta la situazione iniziò a mutare. La crisi delle ideologie nazionaliste e modernizzanti favorì il progetto saudita di esportazione della propria "visione"

islamica di cui si è detto. I sauditi finanziarono un po' ovunque centri religiosi, inviarono *'ulema'* hanbaliti (la scuola giuridica hanbalita, vigente in Arabia Saudita è la più rigorista e rigida delle scuole giuridiche canoniche) per dirigere nuove moschee, pagarono scuole religiose, diedero borse di studio per formare in Arabia giuristi e teologi. A ciò si aggiunse il fenomeno dell'immigrazione lavorativa: contadini, artigiani, diplomati e laureati, giovani professori emigravano dalle diverse regioni del mondo islamico per trovare lavoro nelle ricche monarchie petrolifere del Golfo. Qui assorbirono almeno in parte le forme di religiosità del luogo, che riporteranno nei loro paesi di origine, alla fine del loro periodo di lavoro nel Golfo.

Il risultato fu una crescita dei movimenti islamisti e una maggior attenzione verso le pratiche islamiche "corrette" in molti paesi musulmani, e soprattutto in Pakistan e nel Sud-est asiatico. Il progetto saudita di affermazione del proprio ruolo regionale e di creazione di un *network* di simpatizzanti alla causa saudita nelle diverse aree del mondo islamico riuscì però solo in parte. Il trattamento sprezzante dei lavoratori stranieri, l'espulsione di molti di essi con il sopraggiungere della crisi economica negli anni Novanta, la palese contraddizione fra la dottrina professata e gli stili di vita della famiglia reale, il ricorso alla protezione degli Stati Uniti in seguito all'invasione del Kuwait da parte dell'Iraq di Saddam Hussein (1990), con la cessione di basi militari permanenti agli americani sul "sacro suolo" dell'Arabia – che contiene le città sante di Mecca e Medina, precluse ai non musulmani – finirono per vanificare gran parte di questo progetto.

Ma i frutti più pericolosi di questa politica, si vedranno solo dopo la metà degli anni Novanta, con lo sviluppo di movimenti islamisti estremamente violenti e radicali, fortemente ostili all'Occidente e agli stessi sauditi; gruppi che rafforzeranno progressivamente la loro cooperazione transnazionale, per avviare una lotta pan-islamica, non più solo finalizzata alla conquista del potere su base nazionale.

I MUJAHEDIN IN AFGHANISTAN

Uno dei principali "campi di coltura" di questi movimenti islamisti è stato l'Afghanistan. Il sanguinoso colpo di stato comunista del 1978 contro il presidente Muhammad Khan Da'ud (autore a sua volta di un colpo di stato nel 1973, che aveva depresso il re Zahir Shah), e il successivo intervento militare sovietico per sedare le lotte inter-tribali interne al Partito comunista afgano, segnarono l'inizio di un processo di disgregazione del paese durato per più di due decenni.

La resistenza tribale al governo comunista di Kabul si rivestì ben presto dell'ideologia islamista. L'islam fornì alla resistenza un comune "orizzonte intellettuale", un sistema di valori e un codice di comportamento apparentemente condiviso (vi saranno in realtà numerose differenze e

conflittualità fra i diversi gruppi armati). Il nome stesso di *mujahedin* con cui gli aderenti a questi gruppi di resistenza finirono con l'essere riconosciuti dimostra chiaramente il richiamo ideologico all'islam come fonte di legittimazione per la loro lotta: *mujahid* è colui il quale combatte il *jihad*, termine – come abbiamo già visto – imprecisamente tradotto come “guerra santa”.

Si trattò di un richiamo ideologico già utilizzato nel passato da parte di fazioni o gruppi in tutto il mondo musulmano ma che in questa situazione si rivelò di grande successo tanto presso l'opinione pubblica occidentale, quanto presso i governi del mondo musulmano. La volontà statunitense di bloccare i sovietici in “un nuovo Vietnam” fece giungere – tramite il Pakistan – un flusso crescente di armi e di denaro. Anche l'Arabia Saudita si impegnò attivamente, sostenendo i *mujahedin* afgani e favorendo il processo di islamizzazione dello stato pakistano voluto dal generale Zia ul-Haq (1977-1989) di cui si dirà più avanti. Con il proseguire del conflitto, e con la crescente esaltazione mediatica della resistenza islamica, giunsero volontari da tutto il *Dar al-islam*. La decisione di Gorbac'ev di ritirare l'Armata Rossa nel 1988 sembrò segnare il trionfo dei *mujahedin*. Fu invece l'inizio di una guerra civile ancora più cruenta. Le rivalità interetniche e le spinte centrifughe delle singole comunità etno-culturali afgane – storicamente sempre attive nel paese – riemersero prepotentemente. Dilagarono gli scontri fra i pashtun – da secoli l'etnia politicamente e militarmente dominante nel paese – i tajiki, la seconda comunità etnica, gli sciiti hazara, gli uzbeki del Nord, e così via. Ma emersero anche le differenze fra le diverse visioni e modi di vivere l'islam.

Il conflitto principale era quello che opponeva alcuni movimenti afgani legati all'etnia pashtun, come lo *Hizb-e Islami* (Partito islamico) di Gulboddin Hekmatyar e la *Jam'iyat-e Islami* (Associazione islamica) dei tajiki Burhanoddin Rabbani e di Ahmad Shah, il famoso comandante militare detto il “leone del Panshir” per la sua abilità nel combattere i sovietici. Mentre il secondo partito propugnava un'islamizzazione della società molto più “morbida”, il primo aveva un'ideologia islamista molto più radicale e dogmatica, riflettendo l'influenza su Hekmatyar dell'Arabia Saudita e dei movimenti islamisti pakistani. Paradossalmente, gli Stati Uniti sostennero materialmente soprattutto Hekmatyar e il suo gruppo, molto più rigorista e venato da una profonda ostilità verso tutto l'Occidente rispetto alla *Jam'iyat-e Islami* di Rabbani, a riprova della scarsa comprensione occidentale del fenomeno di radicalizzazione dei movimenti sunniti legati al potere saudita.

Con il ritiro sovietico, l'Afghanistan perse l'importanza strategica che aveva rivestito durante tutti gli anni Ottanta. Nel crescente disinteresse internazionale, la guerra civile interna portò alla totale frammentazione del paese, ripartito in una pluralità di feudi, legati ai molti “signori della guerra”, impegnati a combattersi fra loro, a tessere fragili alleanze subito tradite, a trafficare in armi e droga (tanto che l'Afghanistan diventerà di gran lunga il

primo produttore d'oppio del mondo, raggiungendo l'incredibile quota dell'80 per cento della produzione totale).

L'anarchia interna e la riduzione dei finanziamenti internazionali, portò alla creazione di gruppi di veterani del *jihad* – spesso neppure afgani, bensì volontari provenienti da tutto il mondo islamico – pronti a offrire il loro aiuto nelle più diverse aree del mondo. Gruppi di *mujahedin* vennero impiegati dal Pakistan nel Kashmir per sostenere la guerriglia anti-indiana; gruppi di “afgani” sono stati segnalati a sostegno del terrorismo islamico egiziano, nell'Algeria dilaniata dalla guerra civile degli anni Novanta, nei Balcani, nel sud-est asiatico, in Cecenia e un po' in tutto il Caucaso ex sovietico. L'intervento americano e internazionale nel Golfo del 1991 ha rappresentato poi un ulteriore elemento di radicalizzazione di questi gruppi, e di sganciamento da ogni legame con singoli stati e governi. Il sostegno americano all'Arabia Saudita ha provocato una rottura fra questi attivisti – fra cui vi era anche Osama bin Laden – e i sauditi, spingendoli a una rielaborazione del loro pensiero e dei loro obiettivi strategici. Ora il compito primario era divenuto quello di combattere l'Occidente – soprattutto la potenza egemonica statunitense – e tutti i regimi che si piegavano dinanzi ad esso, corte saudita compresa.

Nel 1994, l'entrata in scena in Afghanistan dei *Taliban* è sembrata mutare nuovamente il quadro. In realtà, la penetrazione di affiliati al nuovo radicalismo del *jihad* afgano all'interno degli apparati amministrativi e di sicurezza in Pakistan e nella stessa Arabia Saudita porterà – come vedremo – al peggioramento della situazione regionale e a drammatiche conseguenze in campo internazionale.

IL WAHHABISMO

Wahhabismo è un termine che identifica un movimento rigorista sunnita diffusosi nell'Arabia centrale attorno alla metà del XVIII secolo, ad opera di Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792). Tale definizione è per la verità rifiutata dai wahhabiti stessi che preferiscono definirsi muwahhidun (ossia “sostenitori, difensori dell'unicità di Dio”). Al-Wahhab riprese e rielaborò il pensiero dell'insigne teologo e giurista musulmano Ibn Taymiyya (1263-1328), vissuto in uno dei momenti più critici della storia islamica, subito dopo la fine del califfato e durante il periodo del dominio mongolo sul mondo iranico e il Levante. Questi rilanciò gli insegnamenti della scuola giuridica (madhhab) hanbalita – la più rigorosa e intransigente delle quattro scuole giuridiche classiche sunnite, fondata dal giurista Ahmad Ibn Hanbal (m. 855 d.C.) – rivitalizzandone gli insegnamenti e contribuendo alla sua diffusione. Adottando un'interpretazione molto rigida e “purista” della dottrina hanbalita e del pensiero di Ibn Taymiyya, i wahhabiti hanno sempre avversato ogni presunta “deviazione” dalla purezza dell'islam delle origini, ogni forma di ostentazione del lusso, mostrando una decisa ostilità verso il misticismo, le forme popolari di fede (come il culto dei santi, da essi aborrito) e una certa avversione agli sciiti. Il wahhabismo crebbe di importanza fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, arrivando a controllare parte della penisola arabica, prima di essere sconfitto dagli ottomani, che gli inviarono contro il governatore d'Egitto, Muhammad 'Ali. Sostenuti politicamente da uno degli antenati degli attuali sovrani sauditi, Ibn Sa'ud, i

wahhabiti riemersero quale primario elemento politico e militare della penisola arabica nel primo dopoguerra, con la fondazione del regno dell'Arabia Saudita (1924).

Proprio il loro rigorismo estremo ha a lungo impedito una più vasta diffusione del movimento. A partire dagli anni Settanta, l'Arabia Saudita ha investito somme notevoli per l'esportazione del pensiero wahhabita nel resto del mondo islamico, dando vita a una pluralità di movimenti islamisti estremamente radicali, spesso legati al fenomeno del terrorismo islamico (in particolare nell'area afgano-pakistana, nel Caucaso, nell'Asia centrale e nel Sud-est asiatico).

L'ISLAMIZZAZIONE DEL PAKISTAN

Il Pakistan nacque come stato indipendente nel 1947, con la fine dell'impero coloniale britannico e la divisione del sub-continente indiano. Strenuamente voluto da Muhammad 'Ali Jinnah (1876-1948), il leader della Lega musulmana, questo paese avrebbe dovuto raccogliere al suo interno tutte le regioni indiane a maggioranza musulmana, attirando quindi la moltitudine di correligionari che vivevano in tutte le altre province indiane. In realtà, anche dopo il 1947, numerose comunità di musulmani indiani non si trasferirono all'interno dei confini pakistani, rimanendo in India. Certo, questo criterio geografico e religioso per la delimitazione dei confini, caratterizzò nettamente il paese.

Geograficamente, infatti, il Pakistan risultò composto da due tronconi distanti migliaia di chilometri l'uno dall'altro: il Pakistan occidentale a ovest dell'India e quello orientale, il Bengala, posto all'estremità orientale del sub-continente indiano, che si renderà indipendente nel 1971, formando il Bangladesh.

Istituzionalmente, il fatto che il Pakistan nascesse come "casa" di tutti i musulmani d'India, non stava a significare che Jinnah volesse fare del Pakistan uno stato islamico. Al contrario, secondo la sua visione, il Pakistan doveva essere uno stato moderno e secolare, strutturato sui modelli legislativi e istituzionali anglo-sassoni, politicamente ancorato all'Occidente da una rete d'alleanze politico-militari, legami economici e relazioni culturali.

La sua prematura morte, avvenuta nel 1948, l'instabilità politica – che favorì tutta una serie di colpi di stato militari – le tensioni con l'India e quelle interne fecero del Pakistan una sorta di "paese incompiuto". Un senso di fragilità, di artificialità che favorirono lo slittamento del paese verso l'idea di dover essere un paese veramente islamico, con l'adozione della *shari'a*, la messa al bando dell'alcool, delle scommesse, con l'enfatizzazione dell'islam quale elemento di unione di popoli etnicamente e culturalmente diversi. Pur rimanendo elettoralmente minoritario, il movimento creato da Mawdudi, la *Jama'at-e Islami*, riuscì a condizionare la formulazione della costituzione del 1956. Ma è alla fine degli anni Settanta che in Pakistan iniziò il processo di islamizzazione più deciso.

Il generale Zia ul-Haq, vicino agli ideali di Mawdudi, nel 1977 con un colpo di stato riuscì ad abbattere il governo populista di Zulfikar 'Ali Bhutto (1927-1979), poi giustiziato; poco dopo iniziò la lotta dei *mujahedin* afgani contro il governo comunista di Kabul e contro l'Armata Rossa. Il Pakistan si trovò così a essere la base ideale per la lotta anti-comunista e il centro di smistamento dei sempre crescenti aiuti statunitensi e arabi ai *mujahedin*. Per anni, sul paese si riversarono un fiume di aiuti, di dollari, di armi, mentre Zia ul-Haq – forte del sostegno americano – si lanciava in una politica di islamizzazione del paese e delle forze armate: nel 1979 venne reintrodotta la *shari'a* e un codice penale islamico che prevedeva pene corporali (*hudud*), come la lapidazione, l'amputazione degli arti, la flagellazione. Si cercò di islamizzare l'insegnamento e l'economia. Venne applicata la *zakat*, ossia la "elemosina legale" prevista dal Corano. Quest'ultima decisione si rivelò gravida di conseguenze: i soldi raccolti finirono in minima parte ai poveri e alle vedove, come previsto, riversandosi invece all'interno di fondazioni religiose che promossero centri culturali e scuole coraniche legate ai gruppi religiosi più dogmatici e radicali, come la *Jama' at-e Islami*, i gruppi di ispirazione Deoband, che si riconoscevano nella *Jam'iyat-e 'Ulema'-e Islam* (JUI, Associazione degli *'ulema'* dell'islam).

Negli anni Ottanta si ebbe così la crescita politica, e l'infiltrazione nelle forze armate di gruppi sunniti sempre più radicali e sempre meno controllati dall'amministrazione centrale di Islamabad. Il sostegno dottrinale saudita a queste formazioni, ne radicalizzò ancor più la prassi di vita quotidiana della fede. È in questo periodo che i rapporti con la minoranza sciita del paese si deteriorarono: nel 1985, un sostenitore Deoband creò il movimento *Sipah-e Sahabae Pakistan* (I soldati dei Compagni del Profeta in Pakistan), che iniziò una campagna di terrore contro gli sciiti, che erano da lui considerati come veri infedeli (*kafir*). Altri gruppi paramilitari ancor più violenti spinsero gli sciiti a organizzarsi in bande paramilitari d'uguale fanatismo (come il *Sipah-e Mohammed Pakistan* – I soldati di Maometto in Pakistan).

Le violenze interne, la perdita di controllo sui movimenti *mujahedin* che operavano dal Pakistan, i traffici di droga e di armi in cui essi erano coinvolti, il dilagare dello spaccio e del consumo di eroina furono i frutti perversi del tentativo pakistano di porsi come l'attore regionale centrale nell'Asia centro-meridionale. La fine di Zia ul-Haq, ucciso nel 1988 in un misterioso attentato aereo, e il ritorno a un'apparente democrazia, con l'elezione a primo ministro di Benazir Bhutto, la figlia di Zulfikar 'Ali Bhutto, non riportò l'ordine nel paese.

La guerra civile in Afghanistan seguita al ritiro sovietico e il crescente coinvolgimento pakistano in Kashmir vedranno le forze armate – e in particolare l'Isi, i potentissimi servizi segreti militari (*Inter-Service Intelligence*) – ritagliarsi spazi di manovra crescenti nelle decisioni politiche pakistane, come si vedrà con l'inizio dell'avventura del movimento dei *Taliban* nel 1994.

L'ASSASSINIO DI SADAT E LA SFIDA ISLAMISTA IN EGITTO

La morte di Nasser nel 1970 aveva portato al potere, quale nuovo presidente, Anwar al-Sadat (1918-1981). Questi, pur muovendosi formalmente sulle linee di Nasser, avviò un progressivo mutamento di politica: in campo internazionale, dopo aver “restituito l'onore agli arabi” con la guerra contro Israele del 1973 (dello *Yom Kippur*) – una guerra sostanzialmente perduta dall'Egitto ma che aveva fatto registrare dei successi militari nelle sue fasi iniziali – attuò una politica di riavvicinamento all'Occidente e agli Stati Uniti che favorirà la conclusione di un trattato di pace con Israele nel 1979 (accordi di Camp David). A livello interno, combatté con asprezza i movimenti di sinistra più radicali, cercando invece una sorta di “accordo” con i gruppi islamisti più moderati.

Nei primi anni Settanta permise a diversi dirigenti dei Fratelli Musulmani di rientrare in Egitto, consentendo loro la pubblicazione del periodico «al-Da'wa» (L'appello all'islam), che dava voce ai “moderati” di questa associazione. Nelle università favorì la creazione di associazioni islamiche, che si proponevano di “islamizzare” la vita giovanile (separazione dei sessi, rispetto dei rituali e dei precetti islamici nella vita quotidiana, sorveglianza sugli insegnamenti impartiti), e che agivano, nel contempo, in campo sociale (cooperative legate alla vita universitaria, aiuti economici agli studenti più poveri).

L'obiettivo era chiaramente quello di dividere la “galassia dei movimenti islamisti” separando i gruppi più radicali da quelli moderati, così da isolare i primi e da portare i secondi a sostenere la nuova linea politica di Sadat, in cambio della loro cooptazione nel potere e di una progressiva re-islamizzazione della società e delle leggi. La realtà storica si rivelò molto diversa. I movimenti, le associazioni e gli esponenti dell'islam “moderato” risultarono incapaci di fermare la diffusione dei movimenti islamisti più radicali e violenti. Nonostante le molte concessioni fatte da Sadat, essi continuarono a manifestare critiche severe alla società egiziana, ai loro occhi ancora troppo corrotta dal materialismo occidentale.

Il processo di pace con Israele rappresentò, poi, un evento fortemente traumatico, che isolò (parzialmente) l'Egitto all'interno del mondo arabo, mentre esacerbò le tensioni interne al paese. Nuovi gruppi islamisti apparvero sulla scena: il gruppo *al-Takfir wa al-Hijra* (Scomunica ed Egira) a partire dal 1977 iniziò una campagna di violenze, mentre le associazioni islamiche studentesche si fecero sempre più radicali (dando vita anche a gruppi paramilitari). La crescita dei movimenti islamisti provocò la reazione del presidente egiziano, il quale decise una vasta repressione: le associazioni islamiche vennero sciolte e molti loro leader imprigionati.

La clandestinità in cui molti islamisti si rifugiarono li portò paradossalmente ad aumentare il loro sostegno, pescando nelle enormi e miserabili periferie urbane, dove sopravvivevano stentatamente milioni di giovani. Si creò un nuovo movimento, “l’Organizzazione del Jihad”, che predicava la lotta armata contro il regime di Sadat. Per il suo teorico, l’ingegnere ‘Abd al-Salam, gli *‘ulema*’ (ossia i dottori della legge religiosa) avevano il dovere di proclamare il *jihad* contro ogni governo che non applicasse la *shari‘a*. Dato che Sadat aveva tradito l’islam accordandosi con Israele, egli era un apostata e doveva essere denunciato, combattuto e punito con la morte. Se i rappresentanti ufficiali dell’islam non lo avessero fatto, sarebbero anch’essi divenuti traditori. Spettava allora ai singoli musulmani agire per ristabilire la vera fede.

Il 6 ottobre 1981, durante una parata militare, membri dei Fratelli Musulmani uccisero Sadat. Alcune rivolte locali vennero però facilmente represses dalle forze armate. La rivolta di tutta la popolazione egiziana, in cui avevano sperato gli ideatori dell’attentato a Sadat non si verificò: l’estrema radicalità delle loro idee, e gli attacchi portati all’establishment religioso egiziano, avevano loro alienato il sostegno di buona parte dell’islam “ufficiale” e avevano spaventato i ceti medi.

Il nuovo presidente Hosni Mubarak continuò nella politica di cooptazione dei gruppi islamisti moderati per tutti gli anni Ottanta. A partire dal 1984, forte del sostegno economico e politico occidentale, Mubarak aprì a elezioni politiche – in realtà molto manipolate dal regime – che tuttavia diedero possibilità di espressione e di rappresentanza parlamentare ai movimenti islamisti non violenti. I Fratelli Musulmani riuscirono a inviare loro rappresentanti al Parlamento, da dove tentarono di proseguire nella politica di “reislamizzazione” della società egiziana, appoggiati anche da gran parte dell’*establishment* religioso legato all’Università di Al-Azhar, la più prestigiosa di tutto il mondo islamico.

Ciò non impedì il crescere della tensione durante la seconda metà degli anni Ottanta. Era soprattutto nelle regioni dell’Alto Nilo che i movimenti islamico radicali riuscivano a diffondersi, dando vita a violenze e tensioni crescenti. La minoranza copta iniziò a subire pressioni, intimidazioni e violenze da parte di una nuova *Jam‘iyat al-islamiyya*, che seguiva gli insegnamenti dello *shaikh* cieco ‘Abd al-Rahman, un vecchio islamista radicale più volte incarcerato, e poi giunto negli Stati Uniti, ove sarà il referente (almeno ideologico) di cellule terroristiche islamiche, responsabili di violenze tanto in Egitto quanto negli Stati Uniti (come il primo attentato al World Trade Center di New York nel 1993).

La guerra del Golfo del 1991, e l’appoggio dato da Mubarak alla coalizione anti-irachena, daranno nuovo impulso all’attività di questi gruppi, i quali individueranno come bersagli ideali della loro azione i turisti stranieri che, in massa, visitavano il paese. Questi ultimi erano infatti considerati come i

portatori della “corruzione occidentale”, mentre agli occhi del governo erano una delle principali fonti di ricchezza per la debole economia egiziana. Compiere attentati contro di essi ne avrebbe fortemente diminuito il numero, ottenendo così un triplice risultato: avrebbero ridotto il “contagio culturale”, indebolito il governo egiziano e fatto da cassa di risonanza per le loro idee e azioni.

Il degenerare della situazione agli inizi degli anni Novanta, proprio a seguito di questi attacchi, avrebbe tuttavia causato – come vedremo – la loro sostanziale sconfitta, politica prima ancora che militare.

I MOVIMENTI ISLAMISTI NEL SUD-EST ASIATICO

Nel Sud-est asiatico il processo di decolonizzazione dalle potenze coloniali occidentali ha portato alla ribalta due stati indipendenti a maggioranza musulmani, l'Indonesia e la Malesia, resesi rispettivamente indipendenti dall'Olanda nel 1948 e dalla Gran Bretagna nel 1957.

L'indipendenza e i successivi tentativi di modernizzazione delle economie di questi due paesi (che entreranno a far parte delle cosiddette “tigri asiatiche”, un termine usato per indicare diversi stati dell'area in rapida crescita economica e sempre più inseriti nei flussi globali dell'economia) hanno creato una serie di tensioni sociali e politiche che hanno favorito la crescita di movimenti islamisti.

In Malesia, la maggioranza di cittadini musulmani si era trovata – con l'indipendenza – in una posizione economica e sociale sfavorevole rispetto soprattutto alla minoranza cinese (circa un terzo della popolazione). La pressione dei malesi, in particolare dei giovani, per una redistribuzione della ricchezza si unì alle tensioni provocate dal fenomeno massiccio della crescita della popolazione urbana, dell'alfabetizzazione e dell'esplosione demografica. Il risultato fu una crescente contrapposizione socio-politica, culminata nei violenti scontri del 1969. Da questo periodo turbolento emerse con prepotenza un movimento islamico, il *dakwaw* (dalla parola araba *da'wa*, l'appello all'islam) che si proponeva di islamizzare pienamente la società malese. Come in Egitto e in altri paesi del mondo musulmano, l'islam divenne una risposta globale ai disagi e alle tensioni sociali e culturali, un'ideologia politica d'opposizione che si richiamava alle idee di Mawdudi, e che univa gli esclusi dal potere.

Per depotenziare il carattere di “islam d'opposizione” insito nelle richieste dei gruppi islamisti, il governo malese ha nel tempo attuato un deciso programma di islamizzazione dello stato: è stato imposto lo studio dell'islam a scuola a tutti gli studenti; si sono aperte università islamiche, costruite ovunque nuove moschee; si è cercato di creare un sistema bancario “islamico” (senza il pagamento d'interesse); si è infine imposta una “morale islamica” nella vita privata delle famiglie. In questo modo il regime si è impossessato delle richieste dei movimenti islamisti, ma depotenziandole, così da non spaventare la ricca

minoranza cinese. Agli inizi degli anni Ottanta venne cooptato al governo lo stesso leader della Lega della gioventù malese, Anwar Ibrahim.

La sua cooptazione accentuò la politica di islamizzazione del governo, ma nel contempo privò l'opposizione del richiamo all'islam. I pochi gruppi islamisti rimasti all'opposizione furono schiacciati con durezza. L'ascesa di Ibrahim favorì l'immissione nella burocrazia, nel settore pubblico, nei ranghi politici di molti aderenti ai movimenti islamici e del *Parti Islam sa-Malaysia* (PAS, il partito di cui era a capo), sull'onda dell'impetuosa crescita economica del paese. Tutto ciò ha permesso in questi anni al governo di proporsi quale esempio di paese islamico di successo, capace di coniugare tradizione e modernità, senza tradire l'islam.

Tuttavia, prima la grave crisi economico-finanziaria del 1998, poi gli attentati di New York e Washington hanno permesso alle fazioni meno islamizzate del regime di liberarsi della scomoda presenza di Anwar Ibrahim, arrestato e condannato con l'accusa di comportamenti immorali assieme a molti altri dirigenti islamisti, accusati di connivenza con il terrorismo internazionale. Le reazioni dei movimenti islamico-radicali malesi sono state inefficaci: la cooptazione al potere aveva in parte ridotto il consenso, e in più essi sono anche stati privati della propria ideologia politica da parte del potere ufficiale. Infatti, per il governo la Malesia è già uno stato islamico, e quindi l'opposizione politica islamista o è portatrice di tendenze estremiste e violente, oppure nasconde solo una volontà di potere personale.

In Indonesia, la situazione di partenza era differente. L'arcipelago indonesiano era in larghissima maggioranza musulmano, e già all'inizio del XX secolo, erano sorti movimenti islamici d'opposizione alla presenza coloniale olandese, ma tesi a combattere anche le pratiche sincretiche ed "eterodosse" dell'islam popolare. Movimenti come la *Sarekat Islam* e la *Muhammadiyah* non furono però ostili alle spinte modernizzanti e si aprirono all'influenza del pensiero marxista. L'occupazione giapponese favorì il consolidamento di questi movimenti, che vennero chiamati a collaborare con il Giappone per la gestione dell'arcipelago, con la creazione di un Consiglio consultivo dei musulmani indonesiani (*Masjumi*). Alla fine del secondo conflitto mondiale, allorché l'Olanda cercò di riprendere il controllo sull'Indonesia, si trovò di fronte a un'opposizione coordinata e ben organizzata. L'indipendenza del 1948 fece però ben presto emergere le differenze etniche, culturali e politiche interne all'arcipelago.

La crescente influenza dei movimenti marxisti sul governo del presidente Sukarno (1901-1970) portò a continue rivolte, finché nel 1965 – dopo mesi di violenze – le forze armate presero il potere, rovesciando il presidente. Il nuovo regime adottò una politica molto più conservatrice all'interno, legandosi strettamente al blocco occidentale a livello internazionale. La crescita economica indonesiana permise al governo di disporre di fondi per costruire moschee e scuole coraniche, sia pure senza adottare una politica di

islamizzazione sociale così marcata come quella della Malesia. I principali movimenti islamici, la *Nahda al-'Ulema'* (Risveglio degli 'ulema') e la *Muhammadiyah* hanno via via rafforzato i legami con il regime. Dopo la crisi del 1998, hanno appoggiato i nuovi governi, senza però riuscire ad aumentare il loro potere di condizionamento, anche per via del frazionamento delle forze politiche islamiste. L'emergere di una serie di movimenti separatisti e indipendentisti (Timor est, Aceh, Papua, e altri casi), seguita alla fine del regime dittatoriale di Suharto (1965-1998), rivelano la fragilità dell'islam nel proporsi quale elemento di unità e di superamento delle divisioni etnico-culturali. Anzi, proprio i principali partiti che si rifanno all'islam, hanno dimostrato un'evidente fragilità interna: rivalità personali, differenze sulle politiche da adottare nei confronti dei movimenti separatisti e divergenze sulle politiche di islamizzazione della società, hanno portato a scissioni interne

IL REGIME ISLAMICO-MILITARE SUDANESE

Anche in Sudan la fine dell'esperienza coloniale accentuò le rivalità etniche, culturali e religiose del paese, in particolare quella fra il Nord (musulmano) e il Sud (con forti comunità cristiane e animiste). Ne derivò un'instabilità politica continua, di cui seppero approfittare i movimenti più vicini a una interpretazione radicale dell'islam.

Sull'esempio del vicino Egitto, anche in Sudan nacque un'Associazione di Fratelli Musulmani, sia pure con un ritardo di molti anni (1944). L'Associazione non riuscì però a ottenere un vasto sostegno popolare, a causa della presenza ben radicata di numerose confraternite religiose, caratterizzate da un rapporto di dipendenza-devozione dei discepoli verso il loro maestro. Molto vivo era anche il ricordo del *Mahdi* (ossia del "Messia"), un capo religioso sudanese che, nel 1881, aveva lottato contro la presenza britannica, proclamando il *jihad* e creando un effimero regno indipendente.

Negli anni Sessanta del Novecento, il panorama politico sudanese vide la rapida ascesa di Hassan al-Turabi, discendente da una famiglia di capi religiosi tradizionali, il quale aveva compiuto studi a Londra e a Parigi. Egli, a differenza degli altri leader dei Fratelli Musulmani, preferì l'impegno politico diretto piuttosto che quello socio-culturale della predicazione religiosa, con la creazione di un "Fronte della carta islamica". Dopo alterne vicende, nel 1989, con un colpo di stato, il generale Ahmad al-Bashir prese il potere, forte dell'appoggio di ufficiali islamisti legati al Fronte nazionale islamico, il nuovo partito di al-Turabi, il quale divenne in breve "l'eminenza grigia del regime".

Il regime retto dalla diarchia Bashir-Turabi inaugurò una stagione di violenze contro gli oppositori politici, la sinistra e i gruppi islamici più moderati, lanciando una campagna di islamizzazione forzata contro i cristiani e le altre minoranze del Sud. La brutalità dei metodi usati e la radicalità dell'ideologia di

al-Turabi crearono un crescente senso di allarme fra i paesi occidentali e fra molti paesi musulmani moderati. L'appoggio dato da al-Turabi all'invasione del Kuwait gli alienò l'importante sostegno saudita. Dopo il 1991 il Sudan divenne uno dei punti di riferimento per i nuovi movimenti islamisti più radicali, arrivando a ospitare per alcuni anni (1991-1995) anche Osama bin Laden. Al-Turabi cercò di coagulare attorno al Sudan il frammentato mondo dell'islamismo radicale ostile all'Occidente e alla modernità, ma ostile anche al conservatorismo saudita. L'arrivo di migliaia di *mujaheddin* che avevano combattuto in Afghanistan e cellule terroriste egiziane e algerine valsero al Sudan l'isolamento internazionale (oltre a un attacco missilistico statunitense nel 1998), mentre all'interno crescevano i segni di disaffezione e d'opposizione, aggravati dall'aumento delle tensioni etno-tribali.

Nella seconda metà degli anni Novanta, Bashir ha così preso progressivamente le distanze dal radicalismo ideologico di al-Turabi, modificando l'indirizzo governativo, a favore di una lettura più mediata e pragmatica dei precetti della *shari'a*. Allontanato dal potere, al-Turabi è stato dapprima confinato e poi arrestato (nel 2004-2005). Attualmente è considerato uno degli ispiratori – nonostante i suoi dinieghi – di alcuni gruppi islamisti coinvolti nella guerra civile del Darfur.

IL FIS IN ALGERIA

Per anni l'Algeria uscita nel 1962 dalla sanguinosa lotta di decolonizzazione con la Francia era sembrata incarnare il mito del paese arabo moderno e progressista. La serie di rivolte che la scosse nel 1988 dimostrò invece quanto fosse cresciuto il distacco fra la società algerina (e soprattutto fra la moltitudine di giovani urbanizzati) e l'*élite* di potere del Fronte di liberazione nazionale (FLN). Il Fronte, una volta al governo, aveva occupato tutti gli spazi politici e amministrativi, creando un partito unico che gestiva in modo clientelare e inefficiente le rendite del petrolio e del gas di cui è ricco il paese. Dietro la retorica dell'anti-imperialismo e del socialismo arabo, vi era un regime illiberale che discriminava diverse componenti sociali ed etniche, a vantaggio degli arabi dell'Algeria settentrionale.

Anche qui, l'islam si è rivelato un'ideologia politica di opposizione molto persuasiva, capace di coagulare lo scontento per la crisi economica, le tensioni dovute alla modernizzazione e alla rapida crescita demografica, la mancanza di democrazia, l'esclusione dai gruppi di potere ecc. Come tanti altri governi musulmani, anche il FLN tentò di dividere i movimenti islamisti meno radicali, avviando una cautissima politica d'apertura alle loro richieste. Questa politica non poteva soddisfare le richieste dei gruppi islamisti che, nel 1982, diedero vita – sotto la guida di Mustafà Bouyali – al Movimento islamico armato algerino (MIA), un gruppo clandestino che forgiò i propri combattenti in anni di guerra in Afghanistan, e che giocherà un ruolo importante durante i sanguinosi anni

Novanta. Le rivolte del 1988 spinsero il governo a modificare la costituzione nel febbraio 1989, ammettendo il multi-partitismo, permettendo così, nel settembre 1989, la nascita del Fronte islamico di salvezza (FIS) in cui entrarono il MIA e molti altri (ma non tutti) movimenti islamisti. Il FIS vinse le prime elezioni comunali del 1990 e regionali del 1991, proponendosi come primo partito nel paese. Ma il suo atteggiamento verso la costituzione e il sistema parlamentare di derivazione occidentale fu sempre ambiguo.

Il FIS sembrava voler usare le elezioni politiche per raggiungere legalmente il potere, ma senza dar garanzie di voler mantenere il nuovo e più democratico assetto istituzionale. Soprattutto, proprio le vittorie elettorali spinsero la dirigenza del FIS ad assumere posizioni più radicali, che inquietavano parte della borghesia urbana che pure li aveva votati e allarmavano i vertici politici e militari del paese. Marce, manifestazioni e scioperi proclamati dal FIS accentuarono il senso di timore, e favorirono l'intervento delle forze armate.

Nel giugno 1991 queste ultime proclamarono lo stato d'assedio e annunciarono il rinvio a dicembre delle elezioni politiche generali (a doppio turno). Nonostante la defezioni di alcuni gruppi più radicali favorevoli alla lotta armata, il FIS si presentò alle nuove elezioni ottenendo nel primo turno elettorale un ottimo risultato, che lo proiettava verso la maggioranza assoluta dei seggi.

Di fronte a questa prospettiva i militari attuarono un colpo di stato, estromettendo il presidente Chadli e sospendendo le elezioni. Il FIS venne sciolto e migliaia di suoi sostenitori e rappresentanti arrestati. L'attacco al Fronte innescò un processo di frammentazione dei movimenti islamisti che presero la via di una lotta armata estremamente sanguinosa, ma che si è rivelata, alla fine, controproducente. I gruppi islamisti sono stati incapaci di accettare le soluzioni negoziali proposte dai militari, per via della loro frammentazione e della crescente radicalità delle loro posizioni. Lo scatenamento del terrore ha finito per isolare i gruppi legati al FIS, screditandone l'ideologia, e favorendo in questo modo la legittimazione politica dei militari algerini e la loro durissima politica di repressione.

IL PARTITO REFAH IN TURCHIA

A differenza della maggior parte dei paesi del mondo islamico, la Turchia è un paese strettamente legato all'Occidente, non solo da accordi economici, politici e militari, ma per una precisa scelta del padre fondatore della repubblica turca, Mustafà Kemal Atatürk (1881-1938). Questi aveva imposto una secolarizzazione forzata, tanto che il principio di "laicità" è uno dei fondamenti della costituzione turca. Nonostante diversi colpi di stato militari e periodi di forti tensioni politico-istituzionali, la Turchia è anche uno dei paesi islamici in

cui vi è più libertà politica e ove i meccanismi di rappresentatività parlamentari hanno trovato maggiore applicazione.

In un contesto di questo genere, i movimenti che iniziarono a organizzarsi politicamente nel paese già all'inizio degli anni Settanta dovettero agire con maggiore prudenza nel diffondere la propria ideologia – pena la messa al bando per violazione del “principio di laicità” – ma nel contempo godettero di maggior libertà d'azione.

Il leader principale dell'islamismo turco è stato, per trent'anni, Necmettin Erbakan, un ingegnere legato al mondo delle confraternite religiose turche. Eletto come candidato indipendente a Konya, città roccaforte del conservatorismo religioso, Erbakan fondò nel 1970 il *Milli Nizam Partisi* (Partito dell'ordine nazionale). Questa formazione politica intendeva porsi come movimento di destra, ma lontano dalle posizioni e dai valori della destra nazionalista secolare, rigidamente ancorata all'ideologia di Atatürk. Già nel 1971, in seguito a un colpo di stato, Erbakan vide il suo partito sciolto d'autorità. L'anno dopo, egli lo faceva rinascere con il nome di *Milli Selamet Partisi* (Partito della salvezza nazionale). Per tutti gli anni Settanta, questo partito ottenne un buon radicamento nelle zone rurali del paese, attirando la piccola borghesia religiosa degli artigiani e dei commercianti, e partecipando ai numerosi governi che si succedettero al potere.

Erbakan stesso divenne vice-primo ministro, mentre suoi uomini erano alla guida di importanti ministeri. Pur evitando uno scontro aperto con le forze armate o con i gruppi politici più laici, il partito di Erbakan promosse un'azione legislativa e di governo tesa a diffondere i valori di “morale e spiritualità”, con un'azione di lungo periodo. Un elemento chiave per la creazione di un'élite intellettuale e amministrativa islamista fu la diffusione e il rafforzamento delle scuole religiose.

Un ennesimo colpo di stato militare, nel settembre 1980, pose fine all'esperienza *Milli Selamet Partisi*. Già nel 1983, tuttavia, il partito rinasceva con il nome di *Refah Partisi* (Partito della prosperità). Erbakan, riuscì in questi anni ad attrarre nuovi settori della società turca, che saranno alla base dei successi elettorali del *Refah* negli anni Novanta. Oltre al tradizionale sostegno rurale e delle province, il Partito islamista turco catturò quello dei giovani di molte scuole e università, e quello della popolazione urbanizzata più povera delle città, penalizzata dalle politiche governative liberiste. L'accentuazione ideologica dell'identità turca collegata all'islam, che gli islamisti non contrapponevano più al nazionalismo, permise una diffusione del movimento anche in seno alle stesse forze armate e lo rese un alleato naturale della destra nazionalista. Nel dicembre del 1995, alle elezioni politiche generali, il *Refah* divenne il primo partito politico della Turchia. In realtà, l'affermazione di Erbakan era stata favorita dalle numerose fratture interne al centro-destra. Nondimeno, egli divenne primo ministro nel giugno del 1996, alla guida di un governo di coalizione.

L'avvento al governo evidenziò però tutte le contraddizioni del *Refah Partisi*. Non riuscì ad avviare nessuna delle grandi riforme che aveva promesso, mentre dovette adottare “toni istituzionali molto più moderati”, per evitare l'accusa di destabilizzare la Costituzione. Tutto ciò deluse i suoi sostenitori più radicali. La cauta politica economica governativa, condizionata dalla crisi, gli alienò anche il sostegno delle frange più povere ed emarginate delle periferie urbane. Indebolito internamente e isolato di fatto internazionalmente, il governo di Erbakan non fu in grado di resistere alle pressioni delle forze armate che spinsero i parlamentari a sfiduciare il primo ministro, costretto a dimettersi. Poco dopo il partito era sciolto d'autorità ed Erbakan bandito dalla politica. Rinato nel 1999 con il nome di *Fazilet* (Virtù) e poi con quello di Partito della giustizia e dello sviluppo, il movimento ha trovato un nuovo leader in Tayyip Erdogan, che ha condotto il partito a una clamorosa affermazione nelle elezioni dell'autunno 2002, sfruttando il malcontento popolare. In questi anni Erdogan si è dimostrato un leader prudente e capace di evitare contrapposizioni troppo laceranti con le forze armate. Nel 2007, tuttavia, la sua decisione di candidare alla presidenza della repubblica Abdullah Gül ha portato a una nuova crisi politica: l'opposizione secolare e i militari ritenevano inaccettabile l'elezione alla presidenza di un candidato espressione del partito islamico, dato che ciò avrebbe posto entrambe le maggiori cariche dello stato nelle mani islamiste. L'esito di questo duro confronto è stato il ricorso alle urne per nuove elezioni politiche che hanno visto il trionfo del Partito islamico. Forte della vittoria popolare, Gül è divenuto il primo presidente turco di ispirazione islamista.

L'ASCESA DEL JIHADISMO GLOBALE

I movimenti islamisti, capaci di mobilitare le masse per la conquista del potere, hanno avuto successo solo in pochi paesi nei quali hanno instaurato modi di vita improntati a un'interpretazione rigorista della religione. Caduto il regime dei Taliban in Afghanistan dopo l'11 settembre 2001 e repressi i movimenti islamisti, si è diffuso il jihadismo globale, galassia di organizzazioni terroriste che ha condotto una vera e propria strategia del terrore contro l'Occidente e i regimi accusati del mancato rispetto delle legge islamica. E un neo-fondamentalismo si è propagato nelle società occidentali in cui l'immigrazione di fede islamica costituisce un evidente fattore di differenziazione sociale, culturale e religiosa.

UN BAGNO DI SANGUE IN ALGERIA

Come si è visto nel capitolo precedente, la messa al bando del Fronte islamico portò alla creazione dell'Esercito islamico di salvezza (EIS), che doveva agire contro obiettivi militari e politici. Ben presto però, in Algeria

iniziarono azioni militari di efferata violenza, compiute da gruppi armati legati alla fazione radicale del GIA (Gruppi islamici armati). Veterani arabi della guerra anti-sovietica in Afghanistan addestrarono gruppi di guerriglieri che sconvolsero il paese (uccidendo e sgozzando soldati, stranieri, civili inermi). Queste violenze scatenarono una repressione militare sempre più dura, e trasformarono l'Algeria in un "paese-scannatoio", come è stato definito. Almeno 100-150.000 persone – soprattutto civili – sono stati uccisi in una decade di terrore, fino a che nel gennaio 2000 il presidente 'Abdelaziz Bouteflika è riuscito a siglare un accordo con l'EIS, che ha ridotto notevolmente – ma non eliminato del tutto – le violenze e gli attacchi più efferati.

Alla fine degli anni Novanta, i movimenti islamisti algerini sembravano così intrappolati fra la sostanziale sconfitta della lotta armata da una parte e la loro frammentazione in gruppuscoli dall'altra. Il risultato è stato quello di una sconfitta politica e ideologica, favorita anche dal sostegno economico e politico internazionale alla giunta militare.

Questa sconfitta è il simbolo della sostanziale sconfitta dei movimenti islamisti politici che non sono quasi mai riusciti a prendere il potere a livello nazionale; dove essi erano riusciti a insediarsi o a venire cooptati (Sudan, Sud-est asiatico) essi hanno spesso subitorovesci, in particolare con il cambio di millennio.

L'ASIA CENTRALE: ISLAM POPOLARE E ISLAM MILITANTE

Il crollo dell'Unione Sovietica del 1991 ha riportato all'attenzione internazionale un'area strettamente legata alla storia più esotica dell'Europa e del Mediterraneo e a lungo dimenticata: l'Asia centrale.

Nonostante settant'anni di potere sovietico, l'Asia centrale è rimasta una regione a larga maggioranza musulmana. Mosca era anzi scesa a patti con l'islam, creando una serie di strutture formali che avrebbero dovuto "irreggimentare" le autorità religiose islamiche tradizionali, così da evitare che potessero divenire degli elementi di opposizione al potere comunista (il cosiddetto "islam ufficiale"). Ma la forza dell'islam centroasiatico non risiedeva, o almeno non solamente, in queste strutture ufficiali. In tutta la regione – e soprattutto nella valle del Ferghana, suo cuore economico e culturale, oggi divisa fra Uzbekistan, Tajikistan e Kirghisia – continuavano ad agire diverse confraternite religiose, come la Naqshbandiyya e la Qadiriyya. Fondate secoli addietro, in diverse regioni del mondo musulmano, esse sono divenute la vera forza dell'islam centro-asiatico, tramandando la devozione religiosa e fondendola con le pratiche popolari, spesso venate di retaggi animisti, o di consuetudini "eterodosse" come il culto dei santi, i riti propiziatori ecc.

Con l'indipendenza del 1991 si è assistito a una ripresa delle pratiche islamiche, anche se spesso si trattava di una riappropriazione della stessa identità culturale, piuttosto che di un'esplicita adesione a un progetto pan-islamico.

Una ripresa che ha tuttavia colto impreparati i nuovi governi indipendenti, e che ha acuito le tensioni fra popolazioni autoctone e popolazioni slave o provenienti dalla Russia europea stanziata nella regione (come i gruppi di tedeschi deportati in Asia centrale durante il periodo staliniano). Elemento ancora più importante, era il fatto che questo revivalismo islamico non potesse essere – per così dire – intercettato dall'islam ufficiale, troppo compromesso con i regimi passati e attuali. Ne hanno invece beneficiato predicatori itineranti, le confraternite religiose e nuovi gruppi di attivisti islamici appoggiati da vari paesi del mondo islamico, in particolare dall'Arabia Saudita. Il Partito della rinascita islamica – che si andava diffondendo in tutta l'Asia centrale in quegli anni – si trovò ben presto scavalcato da formazioni islamiste più radicali, come i movimenti *Adalat* (Giustizia), *Islam Lashkarlary* (Combattenti per l'islam), *Tauba* (Pentimento), legate alle nuove moschee e scuole religiose, finanziate dai sauditi. Grazie a questo sostegno, durante tutti gli anni Novanta, gruppi neowahhabiti sono cresciuti in Asia centrale e nel Caucaso. Alla predicazione neo-wahhabita si è aggiunta la crescita di movimenti legati a 'ulema' di ispirazione deoband, una corrente religiosa radicale molto forte in Pakistan, e che ha contribuito alla nascita del movimento dei *Taliban*.

L'autoritarismo dei governi, la crisi economica, le tensioni interetniche e il sorgere di movimenti separatisti – più nel Caucaso che in Asia centrale, in verità – hanno favorito la trasformazione di diversi movimenti islamisti in partiti d'opposizione o in milizie violente anti-governative, in particolare in Tajikistan (ove scoppiò nel 1992 una sanguinosa guerra civile, composta a fatica alla fine degli anni Novanta) e in Uzbekistan.

In quest'ultima repubblica, guidata in modo estremamente autoritario dal presidente Islam Karimov, il *mullah* Abdulhalilovitch Yuldeshev e Juma Namangani (nome di battaglia di un ex combattente dell'Armata Rossa in Afghanistan) crearono delle milizie per combattere nel vicino Tajikistan, intessendo rapporti sempre più stretti con i *Taliban* e con la rete *al-Qa'ida* di Osama bin Laden. Nel 1998, finita la guerra civile tajika, e di fronte all'intensificarsi della repressione anti-islamista in tutta l'Asia centrale, essi decisero la creazione del Movimento islamico dell'Uzbekistan (MIU), con l'obiettivo di rovesciare il governo di Karimov tramite azioni violente e con la diffusione degli ideali islamisti.

La violenza del MIU ha però provocato la reazione dei governi centroasiatici, sostenuti sia dalla Russia che dall'Occidente. Gli attentati dell'11 settembre 2001 hanno ovviamente rafforzato la lotta al MIU, i cui massimi dirigenti sono stati travolti dal crollo del regime dei *Taliban*. Lo stesso Namangani è rimasto ucciso nel corso delle operazioni di *Enduring Freedom*, assieme a molti attivisti armati: un colpo che sembra aver pregiudicato – almeno

a breve-medio termine – la capacità del movimento di proseguire la propria campagna contro i governi centro-asiatici.

Diversamente dal MIU, il movimento islamista *Hizb al-Tahrir al-Islami* (Partito della liberazione islamica – noto in Asia centrale come *Hizb-i Tahrir*, HT) non ha abbracciato la via della contrapposizione violenta. Fondato nel 1953 in Medio Oriente, lo HT propugnava la creazione di uno stato islamico, ove si applicasse in modo rigoroso la *shari'a*. Un ideale che non doveva essere realizzato con la forza ma con la predicazione e l'attenzione minuziosa del rispetto dei precetti islamici, interpretati in modo purista e dogmatico. Il movimento si diffuse in tutta l'Asia centrale e nel Caucaso, e in particolare nell'Uzbekistan, accentuando le proprie spinte millenariste; pur non discostandosi di molto dai proclami e dall'ideologia islamista del MIU e dei gruppi *wahhabiti*, lo HT sembra aver sempre rifiutato le azioni violente, convinto che un giorno le popolazioni centroasiatiche si solleveranno spontaneamente contro i loro “falsi governanti”.

Contro il movimento si è scatenata comunque la repressione del governo uzbeko, che ha profittato del periodo di lotta contro il “terrorismo islamico” per lanciare una politica di arresti sistematici di dirigenti e sostenitori del movimento (diversi dei quali morti misteriosamente in prigione nell'inverno 2001-2002). Certo, lo HT ha propugnato un'ideologia radicale, e alcuni suoi membri hanno mantenuto un atteggiamento ambiguo verso l'estremismo islamico violento, ma la maggior parte delle accuse mossegli dal governo uzbeko non sembrano essere supportate da alcuna prova. Inoltre, la repressione indiscriminata di tutti i movimenti islamisti non può che favorirne la radicalità e lo scivolamento verso l'opposizione violenta.

LA REPUBBLICA ISLAMICA DELL'IRAN E LA CRESCITA DEL “FATTORE SCIITA”

Nel 1989, la morte dell'*imam* Khomeini portò alla nascita della cosiddetta “seconda repubblica”, che vide l'ascesa di una corrente più pragmatica e moderata, meno legata alle suggestioni e ai massimalismi della rivoluzione islamica. I gruppi riformisti furono particolarmente attivi in Iran durante le due presidenze dello *hojjat-ol-islam* Muhammad Khatami (1997-2005), un religioso riformista che voleva la liberalizzazione e la democratizzazione della repubblica islamica, tramite un processo di riforme graduale. L'opposizione e il boicottaggio sistematico dell'azione di Khatami da parte di gruppi di potere contrari alle riforme (conservatori, la magistratura, le forze di sicurezza e i *pasdaran*, e soprattutto il *Rahbar*, ossia il leader supremo della rivoluzione, l'*ayatollah* ‘Ali Khamene’i) ha tuttavia portato al fallimento dei tentativi riformisti, e all'ascesa dei cosiddetti ultra-radicali. Questi ultimi, pur minoritari nel paese, sono riusciti nel 2005 a far eleggere quale presidente Mahmud Ahmadinejad, già sindaco di Teheran, sfruttando la delusione popolare per le

mancate riforme, la crisi economica e il senso di isolamento del paese. Gli ultraradicali hanno rilanciato una politica oltranzista e massimalista, in un periodo di difficoltà regionali e internazionali. Le ambiguità sulle reali intenzioni del programma nucleare iraniano, le crisi in Afghanistan e Iraq, l'appoggio iraniano a movimenti radicali quali *Hezbollah* in Libano e *Hamas* in Palestina hanno accentuato le preoccupazioni occidentali e dei paesi arabi a maggioranza sunnita.

L'aggravarsi delle diverse crisi mediorientali – in particolare la guerra fra Israele ed *Hezbollah* dell'estate 2006, così come lo scontro fra *Hamas* e *al-Fatah* del 2007 e l'ascesa di un governo di coalizione dominato dagli sciiti in Iraq – ha infatti creato un vuoto di potenza che l'Iran sta cercando di occupare, complice anche la debolezza dei paesi arabi sunniti, stretti fra linee politiche per lo più filo occidentali che ne compromettono l'immagine agli occhi delle masse arabe, e l'incapacità di riformare i propri sistemi politici e sociali.

Per quanto sembri un controsenso politico e religioso, l'Iran è assurto a difensore dei popoli arabi e sostenitore dei movimenti sunniti più determinati nella lotta contro Israele, fatto che lo rende molto popolare in Medio Oriente e che spaventa i paesi arabi moderati, in particolare le monarchie petrolifere del Golfo, dato che si lega all'evidente rafforzamento del ruolo e all'aumento della visibilità delle minoranze (o maggioranze) sciite presenti nella regione, e finora politicamente poco rilevanti. Oggi, al contrario, in Iraq, nel Libano e nel Golfo vi sono molti segnali di attivismo sciita, tanto che si è parlato di un revival sciita, con una preoccupante crescita di peso dei movimenti sciiti estremisti, sostenuti dalle fazioni più radicali dell'*élite* di potere iraniana.

IL MOVIMENTO TALIBAN

I *Taliban* sono un movimento sorto agli inizi degli anni Novanta in Pakistan, nelle numerosissime scuole religiose, convitti e moschee sorte lungo i confini con l'Afghanistan – nelle province della North-West Frontier e del Baluchistan – in seguito allo scoppio del conflitto afgano. In questi luoghi, migliaia di profughi afgani – e in particolare i profughi d'etnia *pashtun* – hanno ricevuto rifugio, alloggio e una rudimentale istruzione, ispirata a una visione dogmatica e scolastica dei precetti della *shari'a* e dell'islam. Tutto ciò li ha portati a sviluppare un'ideologia politico-religiosa di riferimento estremamente semplice, ma fortemente illiberale e ostile nei confronti di ogni altra comunità etnico-culturale afgana.

Va sottolineato che la creazione di tutti questi centri di accoglienza legati alle moschee non è stato un fenomeno esclusivamente locale e spontaneo, bensì il risultato di un preciso progetto realizzato dal movimento pakistano islamico-radical della *Jam'iyat-e 'Ulema'-e Islami* (Associazione degli '*ulema*' musulmani, JUI) – legata alla scuola radicale di Deoband, con il sostegno finanziario dell'Arabia Saudita, la cui scuola giuridica (quella hanbalita) è la più

rigorosa di tutto il mondo musulmano. Artefici del progetto sono stati anche i potenti servizi segreti militari pakistani ISI (*Inter Service Intelligence*), da anni pesantemente coinvolti nelle vicende afgane, e diversi ministri dei vari governi pakistani.

Fra il 1994 e il 1998 i *Taliban* sono intervenuti nella guerra civile in Afghanistan, riuscendo a sconfiggere le rissose milizie degli ex *mujahedin*, e occupando la maggior parte del paese. I capi dei *Taliban* – una volta occupato l’Afghanistan – hanno però dimostrato gravi limiti politici e amministrativi. Il loro rigorismo sunnita e pashtun si è palesato in un accentuato disprezzo nei confronti di ogni altro tipo di leadership e di etnia, fattore che ha suscitato l’ostilità delle altre numerose comunità etno-culturali che abitano il paese; inoltre, dato che il loro integralismo rifletteva più le chiusure culturali e ideologiche dell’ambiente rurale e tribale di quell’etnia, che quelle dei gruppi pashtun urbanizzati, essi hanno velocemente perso il sostegno e l’appoggio anche degli stessi ceti urbani e mercantili *pashtun*.

Amministrativamente, la loro impreparazione si è presto manifestata nella mediocre gestione quotidiana del territorio sotto il loro controllo; l’imposizione di una interpretazione rigidissima – e molto discutibile – della legge islamica si è tradotta in una perdita di consenso interno ed esterno, tanto che solo Arabia Saudita, Pakistan e Emirati Arabi Uniti hanno deciso di riconoscere ufficialmente il governo dei *Taliban*. Il loro coinvolgimento nel fiorentissimo traffico di droga (l’Afghanistan, durante il loro regime, produceva l’80 per cento dell’oppio mondiale), la brutalità delle loro milizie e i loro legami con il terrorismo internazionale, in particolare con il gruppo *al-Qa’ida* di Osama bin Laden hanno finito per isolarli. Un isolamento che non avrebbe tuttavia causato il loro crollo. Infatti, essi godevano degli appoggi dei paesi arabi del Golfo e del Pakistan. Gli stessi Stati Uniti hanno per anni assunto verso i *Taliban* una politica ambigua e contraddittoria. Ossessionati dalla loro lotta contro l’Iran – e i *Taliban* erano nemici giurati degli sciiti e dell’Iran – Washington ha per alcuni anni guardato ad essi, se non con favore, neppure con ostilità.

La sostanziale stasi del 2000-2001 è stata poi cancellata dagli attentati negli Stati Uniti, e la conseguente operazione militare (*Enduring Freedom*) contro il governo dei *Taliban* e contro la rete *al-Qa’ida*. La loro sconfitta ha portato alla “liberazione” del paese, e alla creazione di un governo di transizione rappresentativo delle numerose comunità etno-culturali afgane. La fine dell’emirato del *mullah* Omar non ha però distrutto gli intrecci perversi di terrorismo, insorgenza e fanatismo religioso che in Afghanistan si erano creati nel corso dei due decenni precedenti. Gli errori compiuti tanto dalle forze internazionali quanto dal nuovo governo del presidente Hamid Karzai, il potere immutato dei vecchi “signori della guerra” e dei grandi trafficanti di droga, la corruzione e la delusione popolare hanno progressivamente ridato slancio alle azioni di guerriglia dei gruppi dei *Taliban*, i quali – soprattutto a partire dal 2005

– hanno posto in seria difficoltà l’azione di stabilizzazione e ricostruzione internazionale gestita dalla NATO (operazione ISAF).

LA REPRESSIONE DEI MOVIMENTI ISLAMISTI E L’ASCESA DEL JIHADISMO GLOBALE

Ritornando al mondo arabo, va osservato come la sconfitta islamista in Algeria degli anni Novanta non sia stata un fenomeno isolato. Anche in Egitto il regime di Mubarak è riuscito a sopravvivere alla sfida dei movimenti islamico-radicali. Come si è visto nel capitolo precedente, durante gli anni Novanta la divaricazione fra movimenti islamisti più pragmatici – come i Fratelli Musulmani, o i gruppi vicini alla prestigiosa università islamica di al-Azhar – e cellule più radicali – come *al-Jihad*, *al-Takfir wa al-Hijra* (Scomunica ed Egira), *Tala’i al-Fattah* (le Avanguardie della Vittoria) – si è andata accentuando. Per tutti gli anni Novanta la strategia di questi ultimi gruppi si è indirizzata alla lotta violenta; una vera e propria strategia del terrore condotta contro le minoranze religiose, gli intellettuali e i politici che li contrastavano, contro le forze di polizia e l’esercito, e anche contro i turisti occidentali. Con una serie di attentati, essi hanno cercato di scoraggiare l’arrivo di turisti dall’Occidente così da impedire la “contaminazione” culturale e dei costumi dell’Egitto che l’afflusso di milioni di visitatori comportava. L’obiettivo primario era però quello di destabilizzare il governo di Mubarak, causando una crisi finanziaria ed economica tramite il crollo delle entrate turistiche, una delle voci principali dell’economia egiziana.

L’efferatezza di questi attacchi si è però rivelata controproducente. Innanzitutto ha contribuito a isolare questi movimenti, sia perché la maggioranza degli egiziani ne condannava la violenza, sia perché la crisi del settore turistico colpiva direttamente parte della popolazione locale. Inoltre, la loro violenza ha fornito il destro al governo egiziano per attuare una campagna di repressione molto dura, con il pieno appoggio dei governi occidentali. Alla fine degli anni Novanta, così, la conquista del potere nazionale per via violenta è risultata chiaramente velleitaria.

Scontri e tensioni si sono avuti anche negli altri paesi arabi; nonostante la diversità dei singoli casi nazionali, si può dire che quasi ovunque i regimi al potere sono riusciti a reprimere (o a contenere) i movimenti più radicali e violenti, mentre i movimenti politici islamisti più pragmatici – generalmente dotati di un forte sostegno popolare – sono riusciti a influenzare i centri decisionali e, in alcuni casi, a farsi parzialmente cooptare, pur rivelandosi incapaci di arrivare alla gestione vera e propria del potere. È il caso della Giordania, del Marocco e della Tunisia, per fare degli esempi.

La fine degli anni Novanta ha visto la trasformazione del pensiero islamico radicale, con un più accentuato radicalismo dei movimenti islamisti e la loro crescente frammentazione. L’aumento delle violenze e il crescente

oltranzismo delle posizioni hanno favorito il frazionamento di questi movimenti, e ne hanno ridotto il sostegno popolare, in particolare presso il ceto medio tradizionale. Afghanistan, Kashmir, Cecenia sono divenuti dei centri di addestramento per cellule terroristiche, per singoli combattenti in nome dell'islam; si sono formati gruppi para-militari dotati di un'alta mobilità nelle diverse "aree calde" internazionali (dal Medio Oriente, al Maghreb, dal Sudan alla Bosnia, al Sudest asiatico), grazie a un network di movimenti e organizzazioni clandestine sempre più ramificato. Il fenomeno del reducismo di combattenti *mujahedin*, i quali ritornavano nei propri paesi dopo aver combattuto i "nemici dell'islam" in Afghanistan, Sudan, Kashmir, Cecenia, ex Jugoslavia, Algeria ecc., ha favorito l'emergere di gruppi islamisti e jihadisti spesso non legati ai tradizionali movimenti islamico radicali più strutturali, o comunque non controllabili.

A favorire questo mutamento ha contribuito anche il sostanziale fallimento della conquista del potere su base nazionale. La fine delle speranze di prendere il potere all'interno dei singoli stati ha rilanciato l'ideologia pan-islamista, che a lungo aveva rappresentato più che altro un mito di riferimento particolarmente evocativo. Dopo le sconfitte subite a livello statale, in particolare in Egitto e in Algeria, i nuovi leader islamisti hanno cercato di tradurre quest'idea in un concreto progetto politico. Ciò ha favorito la nascita di un jihadismo violento, che predica lo scontro globale, ossia una lotta violenta combattuta non solo all'interno dei paesi del *Dar al-islam*, ma ovunque ve ne sia la possibilità, in ogni modo e contro tutti i nemici. Non si devono solo combattere gli "empi governanti" e i "cattivi musulmani": occorre colpire tanto il nemico interno che il nemico esterno, rappresentato dai "crociati cristiani" e dal "nemico sionista", come non mancano sempre di ricordare i proclami di *al-Qa'ida* e delle altre organizzazioni terroristiche.

Da qui la ripresa dell'idea califfale, con il progetto politico di un nuovo califfato islamico che superi ogni divisione etnica, regionale e culturale in favore di una nuova presa di coscienza della *umma* islamica. L'obiettivo ora non è più perseguire una via nazionale alla re islamizzazione della società, bensì ricreare un grande stato a-nazionale che includa tutta la *umma* islamica, e capace di far avanzare le frontiere del *Dar alislam* fin dentro l'Occidente; in questo disegno il *jihad* è il mezzo per restaurare l'autentico islam delle origini (basato sui valori e sulle pratiche del tempo di Muhammad e dei cosiddetti califfi *al-rashidun*, i ben guidati – 622-661 DC).

I proclami di Osama bin Laden, soprattutto dopo il 1998 e la creazione di un Fronte islamico per il *jihad* sono un esempio tipico di questo slittamento teorico: sfruttando l'arma del martirio con l'azione di attentatori suicidi, la battaglia per l'autentica fede deve essere combattuta ovunque e adottando ogni possibile stratagemma. Essa dovrebbe favorire la cooperazione dei gruppi islamisti per una mondializzazione della lotta. Per molti analisti proprio la semplicità, la trasmettibilità e la fruibilità degli slogan jihadisti contemporanei

favorisce la proliferazione di cellule scollegate o non dipendenti gerarchicamente, con una sorta di *franchising* del terrore e del tema jihadista. *Al-Qa'ida* diviene così non solo una struttura terroristica, bensì un ombrello strategico, dottrinale e ideologico per una varietà di movimenti, di gruppi e per quella gioventù islamica auto-radicalizzata che funge da serbatoio e da veicolo proliferante del jihadismo globale.

Si tratta spesso di giovani che non sono più soddisfatti dal messaggio e dalle ideologie dei movimenti islamisti più “istituzionali” e politici: spesso si tratta di piccoli gruppi che si richiamano alla ideologia jihadista appresa da internet, ma che non hanno vere guide dottrinali; per l’esegesi delle fonti sciaraitiche – il Corano e la *sunna* fra tutte – essi spesso semplicemente ignorano gli ‘ulema’ e gli esperti della legge religiosa ufficiali, e privilegiano un approccio più individuale, una manifestazione della propria fede, basata sul mito del martirio e sulla professione religiosa come atto di volontà (riprendendo in tal modo l’esempio dell’ideologo radicale Sayyid Qutb). Sembra essersi insomma creata una separazione fra gli islamisti politici moderati (o almeno pragmatici) e ‘ulema’ accreditati da una parte, e giovani jihadisti salafisti che ignorano (o vogliono ignorare) ogni pluralità storico-culturale interna all’islam dall’altra: una frattura gravida di pericolose conseguenze per le società del mondo islamico.

Tuttavia, occorre essere molto attenti a non sovrastimare il nichilismo di questi movimenti, o l’idea che essi vogliano semplicemente distruggere e annientare l’Occidente. Esistono cause storiche e motivazioni (non giustificazioni) socio-politiche, e che sarebbe ingiusto e sbagliato negare o non considerare, che sono state aggravate dalla crisi del processo di pace in Medio Oriente e dalla disastrosa invasione anglo-americana dell’Iraq nel 2003. Quest’ultima ha moltiplicato la forza dei movimenti jihadisti e ha accentuato le tensioni interne alle diverse comunità islamiche (in particolare fra sunniti e sciiti). Inoltre, risulta sempre più evidente il ruolo di catalizzatore per la scelta jihadista che gioca la percezione di essere umiliati, di vedere calpestati (o di immaginare calpestati, che fa lo stesso) i propri valori e il proprio codice d’onore – ancora così importante nel vissuto quotidiano di molte popolazioni musulmane.

L’ISLAMIZZAZIONE DEI MOVIMENTI DI LIBERAZIONE PALESTINESI

Il movimento di liberazione palestinese, rappresentato dall’OLP (Organizzazione per la liberazione della Palestina) ha lottato duramente, dalla sua fondazione nel 1964, per la creazione di uno stato palestinese. Il quadro ideale di riferimento era tuttavia un’ideologia pan-araba e nazionalista, nella quale tutti i palestinesi si potessero identificare, musulmani o cristiani che fossero. L’islam non era un elemento di riferimento visibile per il movimento. La sconfitta subita in Libano ad opera degli israeliani nel 1982 ha però spinto l’OLP ad avviare trattative segrete con Israele volte a un reciproco riconoscimento e alla cessione di parte dei

territori occupati in cambio della pace. È l'idea che sta alla base degli accordi di Oslo del 1993. Ciò ha favorito la crescita di altri movimenti nei territori occupati, come Hamas e il Jihad islamico, grazie anche allo scoppio, nel 1987, della prima Intifada (sommovimento), una rivolta non armata dei palestinesi contro l'occupazione israeliana. Questi movimenti avevano un'ideologia di riferimento di matrice islamico-radical, e rifiutavano qualsiasi trattativa con Israele.

La stipula degli accordi di pace nel 1993 e la nascita dell'Autorità nazionale palestinese nel 1994 non hanno indebolito queste organizzazioni. Anzi, le delusioni seguite alla lentezza nelle nuove trattative e alla loro crisi nella seconda metà degli anni Novanta hanno ridato slancio ai movimenti palestinesi più radicali. L'escalation del terrorismo suicida, organizzato proprio da Hamas, e lo spostamento a destra dell'elettorato israeliano – con la nascita di governi molto più rigidi e poco disposti alla trattativa con Arafat – hanno portato allo scoppio della cosiddetta seconda Intifada (2000). Un nuovo confronto molto più sanguinoso, con terribili eccessi e massacri da ambo le parti che hanno portato a una crisi drammatica del processo di pace.

Dopo la morte di Arafat nel 2004, le tensioni interne al gruppo di al-Fatah, il ritiro unilaterale dalla striscia di Gaza da parte israeliana e la netta vittoria del gennaio 2006 alle elezioni politiche del movimento islamista di Hamas (che ha dato vita a un governo integralista guidato da Ismail Haniyeh) hanno provocato uno scontro sempre più violento fra gruppi politici palestinesi. Nel giugno 2007, si è arrivati a un vero e proprio conflitto fra miliziani di Hamas e di al-Fatah, che si sono conclusi con la vittoria di Hamas nella striscia di Gaza. In risposta, il presidente palestinese moderato Abu Mazen ha dichiarato decaduto il governo Haniyeh, nominando un nuovo primo ministro.

IL NEO-FONDAMENTALISMO ISLAMICO IN OCCIDENTE

L'islam si è ormai trasferito anche a Ovest. Un'espansione che non è avvenuta grazie a conquiste militari o a un proselitismo religioso particolarmente efficace, come avvenuto in passato, ma quale conseguenza della migrazione verso l'Europa di milioni di musulmani, attratti dalle migliori possibilità di vita e dalla prospettiva di un lavoro stabile. Provenienti dalle più diverse regioni dei mondi islamici e portatori di ortoprassi religiose, sociali e culturali estremamente variegata, milioni di musulmani si sono ritrovati in società percepite come ostili o che tendevano a relegarli ai loro margini.

Questo processo sociologico – estremamente complesso e differente per modi e tempi a seconda dei paesi europei coinvolti – ha prodotto enormi conseguenze sociali, politiche e culturali tanto fra le popolazioni europee, quanto fra gli immigrati musulmani. Fra le tante conseguenze, vi è anche quella del cosiddetto fenomeno della re-islamizzazione conservatrice, con molti immigrati musulmani, anche di seconda o terza generazione, che abbracciano un modo di vivere l'islam estremamente rigorista e radicale. Questo ritorno alla religione permette in primo luogo di riaffermare la propria identità e di confrontarsi con una cultura profondamente allogena come quella occidentale (quello che i sociologi chiamano il processo di acculturazione). Proprio il fatto

di vivere immersi nella civiltà occidentale favorisce l'esaltazione della propria religione, percepita in modo idealizzato, a-storico e a-culturale.

Queste dinamiche hanno portato alla crescita del cosiddetto "neofondamentalismo", ossia di una spinta che va oltre l'islamismo politico, per sostenere una versione "globalizzata" e teologicamente banalizzata dell'islam, e con in più un'attenzione verso la questione sociale molto modesta. Ossessiva è invece la visione rigorosa, dogmatica e letterale della rivelazione coranica, con l'esaltazione dell'unicità di Dio (*tawhid*) del Corano, della *sunna* e della *shari'a*, mentre si fa tabula rasa della tradizione più tarda, rigettata come un allontanamento dal vero messaggio iniziale: si nega valore alle distinzioni fra scuole giuridiche (una differenza radicata nel mondo islamico), si rifiutano il sufismo e il riformismo islamico come contaminazioni non islamiche, si esaltano il concetto di *jihad* e di martirio per difendersi. Negando valore a ogni differenza etnica e culturale, paradossalmente, il neofondamentalismo islamico in Occidente finisce per costruire una "neoetnicità", come è stata definita, che inventa una nuova etnia: i musulmani, percepiti non come un insieme plurale di popoli diversi accomunati dalla stessa religione, ma come un gruppo sociale omogeneo e non assimilabile dall'Occidente.

Il jihadismo globale è stato molto abile a sfruttare queste dinamiche e questi disagi socio-identitari, facendo proseliti anche fra i musulmani della terza o quarta generazione, creando cellule salafite e jihadiste estremamente difficili da localizzare e neutralizzare, talora non realmente collegate fra loro, ma che si ispirano al messaggio del *jihad* globale.

CONCLUSIONI

Questo studio ha cercato di essere una rapida, concisa – e certo per nulla esaustiva – "carrellata" sulla variegata realtà dell'attivismo islamico contemporaneo. Uno sguardo rapido che si è mosso attraverso le sue varie fasi temporali e lungo le sue "coordinate spaziali". Si è insomma cercato di fornire una sorta di "filo rosso", attraverso i diversi accadimenti storici e le diverse aree; delle linee interpretative e di orientamento che permettano una ricostruzione non troppo parziale, o indecifrabile a un lettore non specialista, del complesso fenomeno chiamato "fondamentalismo islamico". Una lettura che non ha voluto essere deterministica, come se l'islamismo violento e radicale di questi anni fosse una sorta di destino ineludibile dell'islam e soprattutto fissato per sempre, come vorrebbero alcuni sostenitori dello "scontro fra civiltà". Certo è, però, che all'interno della tradizione islamica consolidatasi nei secoli, vi sono elementi e norme – irrigiditesi con la ricordata chiusura delle porte dell'*ijtihad*, lo sforzo individuale di trarre norme dalle fonti del diritto islamico, a favore del *taqlid* (l'applicazione imitativa delle regole giuridiche stabilite dalle scuole canoniche) – che pongono problemi evidenti di libertà del singolo individuo e di rapporto con le forme e il concetto di democrazia rappresentativa. Un concetto peraltro

maturato a fatica nel mondo occidentale, e diffusosi poi, assieme al modello di stato moderno europeo, sull'onda del processo di colonizzazione e decolonizzazione.

Si è insistito poi sulla diversità anche geografica, etnica e culturale di questi movimenti, per evitare una erronea percezione troppo a lungo radicata nel nostro paese che accomunava l'islam, e l'islamismo radicale, al mondo arabo. La realtà, come visto, è ben più vasta e complessa.

Si è cercato anche di evidenziare come l'ascesa dei movimenti islamisti sia un fenomeno piuttosto recente, che riguarda gli ultimi decenni della storia del mondo islamico, pur se le premesse dottrinali e la loro elaborazione ideologica e concettuale sono precedenti. Un'ascesa niente affatto irresistibile, al di là della percezione immediata, dato che i gruppi islamisti hanno sostanzialmente fallito – praticamente in tutte le regioni del *Dar al-islam* – la sfida per il potere che essi avevano lanciato ai regimi usciti dalla fase di decolonizzazione. Perché sostanzialmente di questo si è trattato: una mobilitazione politica tesa alla conquista del potere, per la realizzazione di uno stato che fosse “veramente islamico”, e che applicasse la loro interpretazione della legge religiosa islamica (*shari'a*).

La loro diffusione è stata anche favorita dalla crisi dei regimi postcoloniali, molto spesso tradottisi in oligarchie illiberali o dittature militari corrotte e inefficienti, incapaci di rispondere alle crescenti necessità socio-economiche di una popolazione in forte aumento. La chiusura degli spazi di espressione del dissenso ha finito per favorire il ruolo della “moschea” e dell'islam quali elementi di aggregazione dell'opposizione. Un islam che pensatori come Mawdudi, Qutb e Khomeini avevano trasformato in una potente ideologia utilizzabile politicamente per legittimarsi e per delegittimare i regimi secolari al potere.

L'ideologia islamista era ed è, del resto, così semplice e netta: ritornare al presunto e mitizzato “vero islam delle origini”, applicando in modo pieno la *shari'a* quale unica via per raggiungere il benessere della popolazione e per riuscire infine a recuperare l'inferiorità economica, tecnologia e organizzativa rispetto all'Occidente. Un Occidente percepito come un soggetto monolitico, ostile all'islam, e che agisce per distruggerlo. Questa ideologia si è diffusa con la crisi del nazionalismo, del pan-arabismo, dei miti della modernizzazione, del socialismo islamico... tutte “ricette politiche” che negli anni Settanta e Ottanta erano ormai divenute logore.

Proprio in quegli anni alcuni avvenimenti internazionali, quali la vittoria della rivoluzione islamica in Iran, l'invasione sovietica dell'Afghanistan, la guerra civile in Libano e l'avvento di un regime militare islamista in Sudan, hanno rafforzato la crescita e la diffusione dei movimenti islamico-radicali. Una diffusione facilitata dall'appoggio finanziario, organizzativo e dottrinale offerto dall'Arabia Saudita a scuole religiose, centri culturali islamici e movimenti

d'opposizione ispirati a una visione estremamente dogmatica e rigorista dell'islam sunnita in tutto il *Dar al-islam*.

Al momento queste dinamiche non sono state comprese da parte della comunità internazionale: per anni non si è capito come l'essere politicamente moderati, come nel caso delle monarchie arabe del Golfo, non significasse appoggiare movimenti religiosi moderati, e che anzi proprio lì stavano germogliando le tendenze più estremiste. E particolarmente contraddittoria è stata la politica degli Stati Uniti, unica potenza globale dopo il crollo dell'URSS nel 1991.

All'inizio degli anni Novanta mentre le analisi politiche seguivano ancora i vecchi schemi bipolari e rimanevano incentrate, soprattutto per quanto riguarda gli Stati Uniti, sull'Iran sciita si è assistito alla radicalizzazione dei movimenti islamisti, e alla loro crescente frammentazione. Afghanistan, Kashmir, Cecenia sono divenuti centri di addestramento per cellule terroristiche, per singoli combattenti in nome dell'islam; si sono formati gruppi para-militari dotati di un'alta mobilità nelle diverse "aree calde" internazionali (dal Medio Oriente, al Maghreb, dal Sudan alla Bosnia, al Sud-est asiatico), grazie a un network di movimenti e organizzazioni clandestine sempre più ramificato (*al-Qa'ida* di Osama bin Laden ne è un esempio famoso).

L'ideologia estremamente radicale di questi gruppi si incentrava sulla retorica della difesa dell'islam dagli attacchi dell'Occidente e dei "sionisti", ma gli obiettivi principali dell'azione erano principalmente diretti all'interno del mondo islamico: il loro obiettivo era scardinare i regimi (politicamente) moderati per creare veri stati islamici. Ironicamente, fra gli obiettivi primari vi era anche il governo saudita, per lungo tempo uno degli "apprendisti stregoni" dell'islamismo radicale sunnita.

La spirale di violenze, la fuga verso posizioni sempre più massimaliste, il clamore delle azioni di alcuni gruppi militanti (come gli attentati dell'11 settembre 2001 a Washington e New York) hanno enfatizzato oltre misura la loro azione e il loro peso effettivo all'interno del *Dar al-islam*. In realtà proprio queste tendenze hanno ridotto la capacità di diffusione dell'islamismo radicale e ne hanno aumentato la frammentazione. Anche i gruppi islamisti che perseguono i loro obiettivi rifiutando il ricorso alla violenza ne sono usciti indeboliti. Profittando del clima di allarme generale, molti governi (si vedano per esempio i casi dell'Uzbekistan e della Malesia) hanno attuato una repressione dell'opposizione islamista non-violenta.

Alcuni studiosi occidentali hanno parlato in questi anni di "tramonto", di "declino" dell'islamismo politico. Le variabili storiche e culturali, in realtà, sono così numerose – e così complesse – da rendere ardua ogni previsione univoca. Certo è che le varie espressioni dell'islamismo sono risultate generalmente incapaci di tramutarsi da opposizione politica a forza di governo (finendo in molti casi per scivolare verso forme di opposizione violenta che hanno favorito la loro brutale repressione da parte dei regimi al potere). Nei pochi casi in cui

essi sono effettivamente riusciti a ottenere un ruolo politico e amministrativo, la loro azione si è dimostrata per lo più estremamente deludenti (come nel caso della Turchia, della Tunisia o del Sud-est asiatico), quando non semplicemente catastrofica (come in Afghanistan o in Sudan).

Proprio questi insuccessi nazionali, assieme alla spirale di violenze e la fuga verso posizioni sempre più massimaliste, ne ha favorito la frammentazione e la de-territorializzazione. Nella seconda metà degli anni Novanta ha così ripreso vigore la visione pan islamista per una lotta globale contro tutto l'Occidente, percepito come una forza ostile all'islam e che mira alla sua distruzione. Il jihadismo globale si è imposto all'attenzione internazionale, con una serie di attentati compiuti in Occidente, certamente spettacolari, ma probabilmente troppo enfatizzati da parte dei media. L'uso di internet come veicolo di diffusione delle ideologie jihadiste e salafite, così come delle tecniche per compiere attentati, hanno favorito la nascita di una pluralità di cellule jihadiste spesso scollegate fra loro, di giovani auto-radicalizzati che prescindono dall'appoggio di *'ulema'* e giurisperiti islamici riconosciuti. Una sorta di *franchising* del terrore legata al messaggio di *al-Qa'ida*, ma i cui legami con questa nebulosa organizzazione sono spesso deboli, che si alimenta del senso di umiliazione e impotenza così diffuso – a torto o a ragione – nelle società islamiche e fra i musulmani trasferitisi nei paesi occidentali. La catena di crisi che si sono verificate in Medio Oriente negli ultimi anni, gli errori e le superficialità dell'azione degli Stati Uniti e della comunità internazionale in Iraq come in Afghanistan, gli avvenimenti in Libano e in Israele/ Palestina, le mancate riforme nei paesi islamici sono tutti fattori che contribuiscono al diffondersi della percezione – di sicuro erronea – di scontro e di inconciliabilità fra le diverse culture e civiltà, mere realtà quanto avviene e condiziona pesantemente la politica internazionale contemporanea è proprio l'opposto: non lo scontro fra civiltà fisse e incompatibili, bensì la crisi interna ai diversi sistemi valoriali e culturali provocata dalle trasformazioni sempre più rapide della modernità, e accompagnata da una mancata risoluzione dei tanti problemi politici, economici e sociali che condizionano da molto tempo il Medio Oriente e il mondo islamico.



CRONOLOGIA

1798 Spedizione napoleonica in Egitto.

1805 Muhammad ‘Ali sale al potere in Egitto. Inizia il processo di modernizzazione del paese.

1839-1876 Periodo Tanzimat nell’impero ottomano: vengono varate numerose riforme dai deludenti risultati.

1878 Ahmad Khan fonda il College di Aligarth in India, la più importante università riformista del mondo islamico asiatico.

1885 Isma‘il Gaspirali fonda il «Terjuman», rivista di importanza capitale per la diffusione degli ideali del jadidismo nell’impero zarista.

1898 Morte di Ahmad Khan e di Jamal al-Din al-Afghani, antesignano del pan-islamismo e del riformismo islamico. Inizia le pubblicazioni il giornale «al-Manar» in Egitto, voce del movimento della *salafiyya*.

1905 Muore Muhammad ‘Abduh, grande pensatore islamico egiziano.

1906-1908 In Iran scoppia la “rivoluzione costituzionale” appoggiata dal clero sciita.

1908 Rivoluzione dei Giovani Turchi nell’impero ottomano.

1916 Inizia la rivolta araba contro l’impero ottomano, con il sostegno inglese, nel tentativo di realizzare un grande stato arabo indipendente.

1918 L’impero ottomano viene smembrato, i territori arabi sono in gran parte spartiti fra Francia e Gran Bretagna.

1924 Gli al-Sa‘ud, legati al movimento wahhabita, conquistano il potere nella penisola arabica. Viene fondata l’Arabia Saudita.

1928 Hasan al-Banna fonda l’Associazione dei Fratelli Musulmani a Ismailiyya, in Egitto.

1935 Morte di Rashid Rida.

1941 L'indiano Abu al-'Ala al-Mawdudi fonda la *Jama'at-e Islami*, destinata a influenzare i movimenti islamico radicali di tutto il mondo musulmano.

1945 Michel 'Aflaq e Salah al-Din al-Bitar fondano il Partito della Resurrezione Araba (*Hizb al-ba'th al-'arabi*), fautore del pan-arabismo

1947 Nasce il Pakistan, sorto sulle ceneri dell'India britannica, come stato "dei musulmani indiani".

1949 Hasan al-Banna è assassinato. 1952 Il colpo di stato degli Ufficiali Liberi in Egitto ottiene il sostegno dei Fratelli Musulmani.

1954 Rottura fra Nasser e i Fratelli musulmani, che vengono messi al bando.

1963 L'*ayatollah* Khomeini viene esiliato dall'Iran. Con due distinti colpi di stato il Partito Ba'th va al potere in Siria e in Iraq.

1965 In Indonesia viene allontanato dal potere il presidente Sukarno; gli subentra Suharto, appoggiato dai principali movimenti islamisti indonesiani.

1966 Sayyid Qutb, ideologo dei Fratelli Musulmani, viene impiccato in Egitto.

1978 I comunisti prendono il potere in Afghanistan. Le turbolente fasi successive costringono l'Unione Sovietica a occupare il paese, mentre si organizza la resistenza islamica dei *mujahedin*.

1978-1979 Rivoluzione in Iran e creazione della Repubblica islamica dell'Iran.

1979 Muore il pensatore indiano Abu al-A'la al-Mawdudi. Gravi scontri fra sciiti e sunniti alla Mecca durante il pellegrinaggio (*hajj*).

1980-1988 Conflitto tra Iran e Iraq.

1981 Il presidente egiziano Sadat viene ucciso da un commando di islamisti.

1982 In Siria il presidente Assad ordina una dura repressione anti- islamista. In Malesia il *Parti Islam sa-Malaysia* viene cooptato al potere; inizia una fase di islamizzazione dello stato.

1987 Nei territori occupati da Israele inizia la prima *Intifadah*, che vede l'affermazione di movimenti palestinesi islamisti come *Hamas* e *al-Jihad*.

1989 Muore in Iran l'*ayatollah* Khomeini. L'Unione Sovietica abbandona l'Afghanistan. In Sudan, con un colpo di stato, va al potere il generale Nimayri, appoggiato dall'ideologo islamista Hassan al-Turabi. In Algeria nasce il Fronte islamico di salvezza (FIS).

1990-1991 Invasione del Kuwait e successiva guerra del Golfo contro l'Iraq.

1991 Nelle Filippine inizia a operare il gruppo di guerriglieri islamici radicali *Abu Sayyaf*. In Algeria i militari sospendono le elezioni politiche per evitare la vittoria degli islamisti del FIS. Inizia una delle più sanguinose guerre civili del secolo.

1994 I *Taliban* operano per la prima volta come forza politico-militare in Afghanistan.

1995 In Turchia il Partito islamico *Refah* vince le elezioni politiche. Il suo leader Necmettin Erbakan diviene primo ministro l'anno successivo.

1996 I *Taliban* occupano Kabul e la quasi totalità del paese, che diviene il centro di una vasta rete di movimenti islamisti d'opposizione arabi, centro-asiatici e del sud-est. Osama bin Laden lascia il Sudan e torna in Afghanistan. Si rafforza la rete terroristica al-Qai'da.

1997 In Turchia i militari costringono Erbakan alle dimissioni; il Partito *Refah* viene dichiarato illegale.

1998 In Malesia il capo degli islamisti, Anwar Ibrahim, viene allontanato dal governo e arrestato. In Indonesia il regime di Suharto viene travolto dalla crisi economica; i partiti islamisti si rivelano incapaci di gestire la fase di transizione.

2000 In Algeria viene siglato un accordo per porre fine alle violenze fra governo e islamisti. Scoppio della seconda *Intifadah* in Palestina.

2001 (11 settembre) Attacchi terroristici a Washington e New York organizzati da *al-Qa'ida*. La reazione militare statunitense porta al crollo del regime dei *Taliban* in Afghanistan.

2002 (ottobre) Ondata di attentati islamisti in Medio Oriente, nell'isola di Bali (200 morti) e sequestro di centinaia di ostaggi in un teatro di Mosca da parte di irredentisti ceceni legati all'islamismo radicale (160 morti).

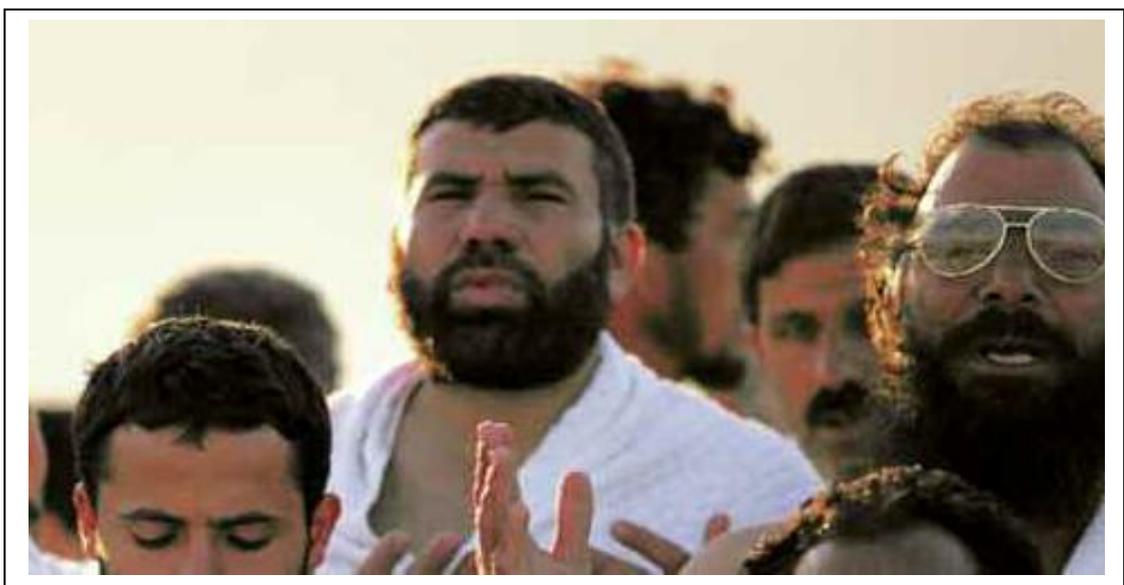
2003 (marzo) Invasione anglo-americana dell'Iraq, senza l'avallo ONU. (12 novembre) Attentato a Nasiriyya contro il contingente italiano: muoiono 21 fra carabinieri e militari. Inizia la spirale di violenze che getterà l'Iraq nel caos.

2004 (11 marzo) Attentati islamisti a Madrid provocano 197 morti e portano alla vittoria il socialista Zapatero che, immediatamente dopo le elezioni, ritirerà il contingente spagnolo dall'Iraq. (dicembre) Hamid Karzai è eletto nuovo presidente dell'Afghanistan, ma il paese è tutt'altro che pacificato e i *Taliban* tornano a essere sempre più attivi.

2005 (7 luglio) Attentati islamisti in vari punti di Londra uccidono una cinquantina di passeggeri di autobus e metropolitane. (ottobre) Viene approvata a stretta maggioranza la nuova costituzione irachena, ma nel paese continua a imperversare l'anarchia.

2006 (gennaio) Elezioni in Palestina: *Hamas* ottiene una netta vittoria alle urne e forma un governo islamicoradicale. Israele e l'Occidente si rifiutano di avere rapporti con quel governo, aggravando la crisi del processo di pace. (luglio) *Hezbollah* e Israele si confrontano militarmente per 33 giorni nel sud del Libano, con immani devastazioni e molti morti. Nonostante la potenza militare utilizzata, il movimento sciita non viene piegato.

2007 (giugno) Nuovi falliti attentati islamisti in Gran Bretagna. (agosto) In Turchia viene eletto il primo presidente di orientamento islamista.



BIBLIOGRAFIA

Per un approccio più generale all'islam:

- ◆ A. Bausani, *L'Islam*, Milano, Garzanti, varie edizioni.
- ◆ C. Cahen, *L'islamismo*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- ◆ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente*, Bologna, il Mulino, 2006.
- ◆ R. Mantran (a cura di), *Le grandi date: Islam*, Milano, Edizioni Paoline, 1991 (cronologia degli eventi nelle diverse regioni del mondo islamico).
- ◆ F. Montessoro (a cura di), *Lo stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Milano, Guerini, 2005.
- ◆ S. Mervin, *L'islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.
- ◆ M. Rodinson, *Maometto*, Torino, Einaudi, 1995.
- ◆ B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, Carocci, 1998.
- ◆ J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, 1995.
- ◆ G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 1996.
- ◆ W.M. Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.

Sul "risveglio" islamico, il fondamentalismo e l'islam contemporaneo:

- ◆ S. Allievi, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Roma, Carocci, 2005.
- ◆ K. Armstrong, *In nome di Dio. Il fondamentalismo per ebrei, cristiani e musulmani*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- ◆ Branca, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Genova, Marietti, 1991.
- ◆ Y.M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, Bologna, il Mulino, 1983.
- ◆ H. Dabashi, *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Islam*, New York, New York University Press, 1993.
- ◆ J.L. Esposito, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'islam*, Milano, Vita & Pensiero, 2004.
- ◆ G. Kepel, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carocci, 2001.
- ◆ G. Kepel, *Fitna. Guerra nel cuore dell'islam*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- ◆ A. Laroui, *Islam e modernità*, Genova, Marietti, 1992.
- ◆ A.E. Marty-R.S. Appleby (a cura di), *Fundamentalism and the State. Remaking Policies, Economies and Militance*, Chicago-London, 1993.

- ◆ O. Roy, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo islam*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- ◆ E. Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- ◆ R. Schulze, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Sul tema del jihadismo:

- ◆ J. Burke, *Al Qaeda. La vera storia*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- ◆ P. Partner, *Il Dio degli eserciti. Islam e cristianesimo: le guerre sante*, Torino, Einaudi, 1997.
- ◆ C. Heffelfinger, *Unmasking Terror. A Global Review of Terrorist Activities*, Washington, The Jamestown Foundation, 2005.
- ◆ G. Vercellin, *Jihad*, Firenze, Giunti, 2001.

La traduzione consigliata del Corano è quella di A. Bausani, *Il Corano*, Milano, BUR Rizzoli, 1988 (e successive ristampe)



INDICE DEI NOMI

- Abbas I (*shah* di Persia) 71
‘Abd al-Rahman 100
‘Abd al-Salam 99
‘Abduh, Muhammad 33, 38, 42, 45, 46
‘Abdullah (re di Giordania) 45
Abu Mazen 127
Afghani, Jamal al-Din (al-) 32, 33, 34, 35, 38, 42
‘Aflaq, Michel 70
‘Ali (genero di Maometto) 25, 45, 50, 78
Ahmad Khan 40, 42, 46
Ahmad Shah 91
Ahmad, Jalal (al-) 76, 78
Ahmadinejad, Mahmud 120
‘Ali ibn Musa al-Rida 71
Arafat, Yasser 127
Assad (presidente siriano) 70, 98
Atatürk, Kemal Mustafà 71, 109
Banna, Hasan (al-) 54, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 66
Bashir, Ahmad (al-) 106
Bazargan, Mehdi 83
Bhutto, Benazir 96, 97
Bhutto, Zulfiqar ‘Ali 97
bin Laden, Osama 92, 106, 113, 118, 124, 129, 135
Bitar, Salah al-Din (al-) 70
Borujerdi, Muhammad Hussein 72
Bouteflika, ‘Abdelaziz 115
Bouyali, Mustafà 107
Buraq 23
Carter, Jimmy 83
Chadli, Benjedid 108
Comte, August 32
Da‘ud, Muhammad Khan 90
Erbakan, Necmettin 109, 110, 111
Erdogan, Tayyip 111
Farah Diba 50
Faruk (re d’Egitto) 57
Fatima (figlia di Maometto) 25, 50
Fatima al-Masumeh 71
Gangohi, Rashid Ahmad 48
Gasparyan (Gasprinsky), Ismail‘il 37, 39
Gérôme, Jean-Léon 30, 46
Gheddafi, Mu‘ammar 98
Gorbac̣ev, Michail 91
Gül, Abdullah 110
Hanbal, Ahmad ibn 94
Haniyeh, Ismail 127
Hekmatyar, Gulboddin 91
Hodeibi, Hassan (al-) 60
Husain (terzo *imam*, figlio di ‘Ali) 25, 78, 79
Hussein, bin Talal (re di Giordania) 87
Hussein, bin ‘Ali (sceriffo della Mecca) 45
Ibrahim, Anwar 102, 103
Irziqat, Muna 134
Jinnah, Muhammad ‘Ali 65, 66, 94, 95
Juma Namangani 118
Khamene‘i, ‘Ali 120
Karzai, Hamid 124
Kawakibi, ‘Abd al-Rahman (al-) 38
Khatami, Muhammad 120
Khomeini, Ruhollah 16, 23, 24, 51, 56, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 120, 134
Landseer, George 40
Lawrence d’Arabia 44
Mahmud II (sultano ottomano) 31
Maometto 13, 14, 23, 25, 27, 33, 45, 50, 63, 74, 78
Massud (Mas‘ud), Ahmad Shah 124

Mawdudi, Abu al-A‘la (al-) 16, 56,
 64, 65, 66, 67, 69, 79, 86, 96,
 102, 134
 Montesquieu, Charles de Secondat
 32
 Morelli, Domenico 54
 Mosadeq, Muhammad 76
 Massignon, Louis 50
 Mubarak, Hosni 62, 100, 101, 125
 Muhammad ‘Ali 30, 32, 129
 Muhammad b. al-Hasan (al-Mahdi,
 l’ultimo *imam*) 74
 Nanautawi, Muhammad Qasim 48
 Napoleone Bonaparte 29, 30
 Naser (Nasser) Jamal ‘Abd (al-) 53,
 55, 56, 60, 61, 98
 Nasir, Hasan (al-) 36
 Omar (*mullah*) 124
 Pahlavi, Muhammad Reza 50, 55,
 71, 72, 83
 Pahlavi, Reza 50
 Qutb, Sayyid, 16, 56, 61, 63, 64, 69,
 86, 129, 134
 Rabbani, Burhanoddin 91
 Renan, Ernest 35
 Rida, Rashid 36, 45, 46, 47
 Sadat, Anwar (al-) 19, 61, 63, 87, 98,
 99, 100
 Saddam Hussein 70, 84, 89
 Sarsour, Linda 134
 Sa‘ud, Ibn 94
 Sayyid Mostafa 71
 Schacht, Joseph 13
 Selim III (sultano ottomano) 31
 Shariati, ‘Ali 50, 51, 76, 78
 Sistani (al-), ‘Ali 25
 Solimano il Magnifico 109
 Soroush, Abdel 51
 Suharto 104
 Sukarno, Ahmed 104
 Taymiyya, Ibn 47, 94
 Turabi, Hassan (al-) 105, 106
 Voltaire, François Marie Arouet 32
 Wahhab (al-), Muhammad ibn ‘Abd
 94
 Yuldeshev, Abdulhalilovitch 118
 Zahir Shah 90
 Zawahiri (al-), Ayman 118
 Zia ul-Haq 68-69, 91, 96, 97