

Fondamentalismo islamico

di Luca Ozzano

1. *Fondamenti teorici*

Per comprendere il fondamentalismo islamico, le sue peculiarità, ed i tratti che esso ha in comune con fenomeni analoghi appartenenti ad altre tradizioni religiose, è opportuno innanzitutto chiarire che cosa si intenda per «fondamentalismo religioso». Quest'ultimo è infatti uno dei più discussi concetti all'interno delle scienze sociali contemporanee, a tal punto che diversi studiosi lo rifiutano, preferendogli termini come «radicalismo» o «nazionalismo religioso». È tuttavia innegabile che il concetto di «fondamentalismo» si sia ormai affermato all'interno delle scienze sociali, come anche nei *media*; se effettivamente esso deve scontare una connotazione negativa diffusa – legata in verità più al fenomeno descritto che al termine impiegato – sono assai di più i vantaggi che porta, qualora esso venga utilizzato in modo preciso, basandosi su alcuni dati di fondo su cui buona parte degli specialisti si trova d'accordo¹.

Il principale di questi assunti è il fatto che il fondamentalismo rappresenta una reazione, sia all'ideologia pluralista e relativista insita nella modernità, che ha portato ad una marginalizzazione del ruolo della religione nella società², sia – con particolare forza nel mondo islamico – a fenomeni più concreti quali il colonialismo e l'imperialismo occidentali. L'opposizione agli aspetti ideologici della modernità non si traduce, d'altra parte, in un parallelo rifiuto dei suoi benefici strumentali, che vengono sfruttati dai fondamentalisti in modo talora del tutto innovativo (basti pensare al ruolo essenziale giocato dalle audiocassette per la diffusione del messaggio di Khomeini, e della televisione satellitare per

¹ Cfr. M. Marty-R. S. Appleby (a cura di), *Fundamentalism Project*, The University of Chicago Press, Chicago 1991-95 (5 voll.).

² B. Lawrence, *Defenders of God*, Taurus, London 1990, pp. 14-5; G.A. Almond-E. Sivan-R. S. Appleby, *Fundamentalism: Genus and Species*, in M. Marty-R. S. Appleby, (a cura di), *Fundamentalisms Comprehended*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 405.

quello di Osama bin Laden; nonché all'organizzazione di tipo giacobino-leninista che caratterizza molti gruppi). Il fondamentalismo richiede inoltre «per definizione», dei fondamenti, rappresentati nei casi più classici da testi sacri, di cui viene data una lettura assolutistica e non contestualizzata storicamente³. Nel caso dell'Islam, questi sono rappresentati dal Corano, con l'aggiunta del *corpus* degli *hadith* – detti e fatti attribuiti al Profeta Muhammad – e, spesso, di commenti «autorevoli» come *Fi Zilal al-Quran* di Sayyid Qutb. I fondamentalisti, tuttavia, non interpretano le fonti in modo tradizionale, ma ne danno letture innovative e selettive, caratterizzate spesso da una vera e propria invenzione della tradizione – il che li separa nettamente da tradizionalisti e conservatori religiosi⁴. La visione del mondo fondamentalista è inoltre caratterizzata da un «manicheismo morale» che porta a creare confini netti tra il gruppo e l'ambiente esterno, definiti da barriere più o meno materiali e proibizioni specifiche – tabù alimentari e sessuali, requisiti comportamentali, regole per l'abbigliamento, ecc.⁵. Questa *weltanschauung* causa inoltre una demonizzazione del nemico – identificato non solo con gli antagonisti storici, che nel fondamentalismo islamico sono rappresentati da Israele e dall'imperialismo americano, ma anche con quei correligionari che sposano e difendono le cause del relativismo, del laicismo e del pluralismo – percepito come un *hostis* collettivo e irriducibile su un piano ultraterreno, con cui è impossibile qualsiasi tipo di negoziazione⁶. I simboli religiosi utilizzati dai fondamentalisti finiscono pertanto per costituire un importante fattore identitario per i membri dei gruppi⁷, oltre a fornire loro una precisa ideologia politica⁸, volta ad una trasformazione della società in base alle leggi religiose, quando non alla creazione di uno «stato etico»⁹ – nonché, spesso, all'affermazione dell'identità etnonazionale di cui i fondamentalisti fanno parte¹⁰.

³ Almond-Sivan-Appleby, *Fundamentalism* cit., p. 407; E. Pace-R. Guolo, *I Fondamentalismi*, Laterza, Bari-Roma 2002, pp. 5-6; S.N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Bari-Roma 1994, pp. 47-55.

⁴ Lawrence, *Defenders* cit., p. 6; Almond-Sivan-Appleby, *Fundamentalism* cit., p. 406; R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992, pp. 166-80.

⁵ Almond-Sivan-Appleby, *Fundamentalism* cit., pp. 406-8.

⁶ M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2000.

⁷ Robertson, *Globalization* cit., pp. 166-80; cfr. anche E. Pace, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁸ B. Tibi, *Il fondamentalismo religioso alle soglie del duemila*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 7-20.

⁹ Pace-Guolo, *I fondamentalismi* cit., pp. 117-21.

¹⁰ Almond-Sivan-Appleby, *Fundamentalism* cit., p. 419.

Le basi teoriche appena esposte saranno utilizzate nel presente lavoro, per descrivere le caratteristiche e l'evoluzione del fondamentalismo islamico dalle sue origini ad oggi, attraverso l'esame di tre fattori fondamentali: i principali teorici che hanno dato vita al «credo» fondamentalista nell'Islam e le loro dottrine; i movimenti e le entità politiche che si sono formati sulla base di queste idee, la loro evoluzione e le loro vicende storiche; la «struttura delle opportunità politiche»¹¹ che ha permesso o favorito, di volta in volta, l'insorgere di movimenti ed il loro successo od insuccesso. Soprattutto, si cercherà di mostrare la centralità, nell'ambito di questo processo evolutivo, delle vicende politiche internazionali del XX secolo, con un particolare rilievo per alcuni conflitti armati, vissuti in modo particolarmente traumatico da larghe fette del mondo islamico.

2. I precursori

Il fondamentalismo dilagato nell'ultimo quarto di secolo non è che il più recente di una serie di movimenti di opposizione alla tradizione religiosa quietista e alla tradizione politica autoritaria che hanno quasi sempre prevalso nella storia islamica. In questo senso, i suoi antecedenti potrebbero essere ricercati fino ad Ibn Taymiyyah (vissuto intorno al 1300)¹² il quale ammise, di fronte all'irreligiosità sostanziale dei conquistatori mongoli, la possibilità di ribellione ad un governante il quale si discostasse dalla legge islamica – dal momento che «l'obbedienza, la Legge e il governo vanno solo a Dio» – ammettendo quindi il *jihad* contro gli stessi governanti empi e chiedendo che venisse riaperta la possibilità di interpretazione personale (*ijtihad*) della legge religiosa¹³.

Le ascendenze storiche del fondamentalismo novecentesco vanno tuttavia ricercate – come anche in altri contesti religiosi, primo fra tutti l'Induismo – in una serie di sollevazioni e movimenti di riforma

¹¹ Elaborato per la prima volta da Peter Eisinger, il concetto di «struttura delle opportunità politiche» può essere definito come «le dimensioni del sistema politico che forniscono incentivi alle persone per intraprendere un'azione collettiva, attraverso un'influenza sulle loro aspettative di successo o fallimento», S. Tarrow, *Power in Movement. Social Movements and Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 85. Come si vedrà, questo aspetto riveste una particolare importanza nel fondamentalismo islamico, per le cui vicende è spesso risultato essenziale il desiderio di legittimazione politica da parte delle autorità statuali, così come le dinamiche derivanti dalla competizione tra superpotenze a livello globale.

¹² Le date, per comodità del lettore, vengono fornite tutte con riferimento al calendario cristiano.

¹³ M. Campanini, *Islam e politica*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 135-8; R. Guolo, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 5.

(*tajdid*) nati come reazione al colonialismo e alla penetrazione culturale occidentale a partire dal XVIII secolo. Il prototipo di tali movimenti fu quello promosso, nella prima metà del Settecento, da Muhammad ‘Abd al-Wahhab il quale, in alleanza con la locale famiglia Sa’ud, diede vita al connubio che avrebbe generato il Regno Saudita odierno – nonché la versione rigorista dell’Islam detta «wahhabita», di cui si vedrà più avanti il ruolo nella propagazione del fondamentalismo. Nel XIX secolo vi fu poi una vera e propria proliferazione di ribellioni, che coinvolsero prevalentemente le aree periferiche dei tre imperi musulmani in crisi (quello ottomano, quello persiano e quello *Moghul* in India), dall’India (dove un movimento di rinnovamento proclamò il *jihad* contro Indù e Sikh), al Ciad (con la fondazione dell’ordine della Sanusiyya, che tanta parte avrebbe avuto nella lotta contro il colonialismo italiano in Libia), alla Nigeria (dove lo sceicco ‘Uthman Dan Fodio costituì il Califfato di Sokoto), al Sudan (con l’autoproclamazione di *Mahdi* – messia – da parte di Muhammad Ahmad b. ‘Abdallah), nonché alla Persia (con la ribellione del movimento Bab, da cui avrebbe tratto origine la fede Bahai)¹⁴. Pur nella loro diversità, questi movimenti avevano in comune un desiderio di ritorno alle fonti dell’Islam e di separazione dagli «infedeli», una rivendicazione della libera interpretazione della legge, e la presenza di capi carismatici, spesso con coloriture messianiche¹⁵.

Le riforme in stile occidentale e i tentativi di modernizzazione forzata promossi da alcuni sovrani – primo fra tutti Mehmet ‘Ali in Egitto – nella vana speranza di colmare il divario con le potenze europee, non fecero che evidenziare maggiormente la crisi della civiltà islamica e il senso di disagio di fronte alla superiorità delle realizzazioni occidentali. A fronte di una corrente di pensiero definita, talvolta, «modernista» – rappresentata ad esempio dall’egiziano Tahtawi – che chiedeva l’adozione di tecniche scientifiche, sistemi politici e stili di vita europei, si sviluppò quindi il movimento della Salafiyah, volto a restaurare l’età d’oro degli antichi (*salaf*) attraverso «la purificazione dei fondamenti della religione e la loro applicazione al presente»¹⁶. Anziché cercare di modernizzare l’Islam, gli esponenti del movimento tentavano piuttosto di trovare una via islamica alla modernità, ricercando nella tradizione le risorse per fare fronte alla sfida degli europei. Fu così che vennero riportati alla luce o interpretati in maniera innovativa

¹⁴ K. Armstrong, *In nome di Dio*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 165-6.

¹⁵ Y.M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 41-6.

¹⁶ Campanini, *Islam e politica* cit., p. 184.

concetti come *ijtihad* (che divenne quasi un sinonimo di «libertà di pensiero»), *shura* (concetto coranico dal significato di «consultazione», espanso da alcuni fino a comprendere l’idea della democrazia parlamentare), *ijma’* («consenso della comunità», inteso ora come «opinione pubblica») e *bay’a* (atto di fedeltà ad un califfo, reinterpretato come «suffragio universale»)¹⁷.

Il movimento era per sua natura panislamico, dal momento che fra i suoi principali esponenti si annoverano il persiano al-Afghani, il siriano al-Kawakibi, il tunisino Khayr ad-Din, l’indiano Sayyid Ahmed Khan e l’egiziano Muhammad ‘Abdu¹⁸. Proprio quest’ultimo, discepolo di al-Afghani, può essere considerato il principale esponente del movimento, nonché il suo più lucido pensatore. Al contrario del maestro, rivoluzionario di professione che può essere considerato una figura di transizione, ‘Abdu partiva dai presupposti dell’assoluta razionalità del Corano e della libertà dell’agire umano: la legge, secondo la sua visione, andava perciò reinterpretata per adattarla alle esigenze del mondo moderno. Amatissimo in patria, ‘Abdu divenne *mufiti* d’Egitto ed elaborò una massiccia revisione del diritto islamico che, sostanzialmente, è ancora oggi applicata nel Paese¹⁹. Il suo grande impegno come educatore sarebbe inoltre divenuto un esempio per gli sviluppi successivi dei movimenti di riforma islamica in Egitto.

Nel frattempo, tuttavia, i modernisti parevano avere vinto nei centri principali del mondo islamico, con l’ascesa al potere di Atatürk in Turchia che aveva portato all’abolizione del Califfato – avvenimento che sconvolse buona parte dell’opinione pubblica islamica, nonostante lo stato di decadenza in cui si trovava questa istituzione – e la modernizzazione avviata dagli Scià di Persia. Soprattutto, l’Occidente aveva avuto la meglio in campo ideologico, dal momento che anche buona parte dei movimenti e delle sollevazioni verificatisi in Paesi musulmani nella prima metà del XX secolo erano ispirati da ideologie di tipo liberale, socialista o nazionalista di stampo europeo²⁰. Le *élites* occidentalizzate e secolarizzate al potere procedettero quindi ad una progressiva marginalizzazione dell’Islam, relegato a fatto esclusivamente privato, senza alcun ruolo nella vita pubblica. Nonostante questa apparente omogeneità di vedute, tuttavia, buona parte della popolazione,

¹⁷ Choueiri, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 60; Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 43.

¹⁸ Campanini, *Islam e politica* cit., pp. 184-6; Choueiri, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 59.

¹⁹ Armstrong, *In nome di Dio* cit., pp. 197-206.

²⁰ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., pp. 44-5.

dagli abitanti delle aree rurali, ai commercianti dei *bazaar*, ai giovani disoccupati delle aree urbane, vedeva con ostilità questa modernizzazione forzata che la privava delle proprie radici e sembrava consegnarla inermi ai colonialisti europei²¹.

3. I movimenti storici e i pensatori classici

Tale reazione, tuttavia, passò inizialmente inosservata, in quanto i movimenti che ne derivarono, anziché cercare la conquista del potere, puntarono prevalentemente verso una reislamizzazione della società dal basso. Questo era appunto l'obiettivo del principale movimento islamico del periodo – e probabilmente di tutto il XX secolo – quello dei Fratelli musulmani, fondato nel 1928 in Egitto da Hasan al-Banna (un maestro di scuola influenzato dai pensatori della Salafiyya, e in particolare dagli intenti educativi di 'Abdu)²². L'Associazione, guidata dalla convinzione del suo *leader* carismatico che il Corano offriva una soluzione completa per la gestione della società – «Il Corano è la nostra Costituzione» era per l'appunto il suo slogan²³ – intendeva essere allo stesso tempo un movimento religioso teso al ritorno alle fonti e all'applicazione della legge religiosa, una realtà mistica, un'organizzazione politica, un gruppo sportivo, una lega scientifica e culturale, e un'impresa economica²⁴. Il modello della società ideale, per i Fratelli, era delineato dalla comunità di Medina, ai tempi del Profeta, e dal successivo governo dei primi quattro Califfi («ben guidati»). Questa realtà tuttavia – contrariamente all'interpretazione che ne avrebbero dato in tempi successivi alcuni gruppi fondamentalisti – non doveva essere ricreata in quanto tale, ma adattata alle esigenze presenti; accanto all'adozione della legge coranica, al-Bannâ proponeva inoltre quella di un sistema politico sostanzialmente democratico, ispirata al concetto di *shura* e al coinvolgimento del popolo nelle decisioni. Secondo le parole di Karen Armstrong, egli «non concepiva la sua Società come violenta e rivoluzionaria, era interessato soprattutto a una riforma totale della società musulmana aggredita e sconvolta dal colonialismo»²⁵. Ciò che riscosse particolare successo furono tuttavia le attività sociali

²¹ L. Davidson, *Islamic Fundamentalism*, Greenwood Press, Westport-London 1998, p. 20.

²² Pace-Guolo, *I fondamentalismi* cit., p. 36.

²³ Davidson, *Islamic Fundamentalism* cit., p. 22.

²⁴ H. al-Banna cit. in Campanini, *Islam e politica* cit., pp. 195-6.

²⁵ K. Armstrong, *In nome di Dio* cit., p. 272.

della Fratellanza, che giunsero con gli anni a comprendere scuole, movimenti giovanili, corsi di preparazione per i lavoratori, ospedali, camere del lavoro ed attività produttive in diversi settori (modello che sarebbe poi stato imitato da moltissimi altri gruppi islamici dai più diversi orientamenti). La sua grande diffusione e popolarità – che coinvolse anche altri Paesi, dalla Tunisia, alla Siria, alla Giordania – oltre al fatto che si fosse dotata anche di un'organizzazione paramilitare, finì tuttavia per attirare sulla Fratellanza l'attenzione del regime, che sciolse la Società nel 1948 e fece assassinare al-Banna l'anno successivo. La Fratellanza tornò poi brevemente in gioco grazie all'appoggio dato al *putsch* degli Ufficiali Liberi guidati da Nasser nel 1952; la linea laica tenuta dal nuovo *leader* provocò tuttavia un progressivo disaccordo con la Fratellanza, che fu nuovamente sciolta nel 1954²⁶.

Proprio nei primi anni cinquanta si andavano diffondendo nel mondo islamico le opere del pakistano Abu'l 'Ala al Mawdudi, anch'egli educatore e fondatore nel suo Paese dell'organizzazione Jama'at-i Islami. Secondo Mawdudi, l'Islam era da considerarsi politicamente come una teo-democrazia – nel senso «da un lato, che Dio è il fondamento del potere e, dall'altro, che gli uomini sono uguali davanti a questa fonte trascendente che ha affidato loro il compito di essere interpreti della giustizia»²⁷. Egli individuava in secolarismo, nazionalismo e democrazia i tre pericoli principali portati all'Islam dall'Occidente – in quanto, rispettivamente, la religione deve essere presente in tutte le sfere dell'esistenza, la comunità dei credenti deve trascendere qualunque altra identificazione, e la sovranità non appartiene al popolo ma solo a Dio. Proprio il concetto di sovranità di Dio (*hakimiyyah*) fu uno dei suoi più grandi apporti al pensiero radicale, insieme alla rivalutazione del concetto di *jihad*, che Mawdudi considerava il cardine fondamentale dell'Islam. È altresì vero che questa concezione si traduce in quella che Armstrong definisce «una teologia islamica della liberazione», dal momento che – secondo Mawdudi – essendo Dio l'unico detentore della sovranità, nessuno dovrebbe essere obbligato a prendere ordini da un altro essere umano, mentre sarebbe doveroso ribellarsi ad un sovrano che disattenda la *Sharia*²⁸.

Sayyid Qutb, uomo di lettere egiziano il quale, insieme a Mawdudi, pose le basi del pensiero fondamentalista contemporaneo, era stato invece in gioventù un nazionalista ammiratore dell'Occidente. Solo dopo un viaggio di studio negli Usa – che coincise, da un lato, con la repres-

²⁶ Ivi, pp. 269-78.

²⁷ Campanini, *Islam e politica* cit., p. 244.

²⁸ Armstrong, *In nome di Dio* cit., pp. 290-93.

sione governativa sui Fratelli musulmani in Egitto e con l'assassinio di al-Banna e, dall'altro, con la fondazione dello Stato di Israele – decise di aderire ai Fratelli musulmani nella convinzione che l'Occidente fosse irrimediabilmente malato e portatore di una crociata pro-sionista ed anti-islamica, e che l'unica salvezza potesse venire dall'Islam. Tornato in Egitto, divenne in breve tempo un importante dirigente e il principale ideologo della Società. Incarcerato a partire dal 1954 e torturato dal regime, Qutb radicalizzò notevolmente le proprie posizioni, ed estraniandosi da tutto tranne che dal testo Coranico scrisse il celebre commentario *Fi Zilâl al-Qur'ân* (all'ombra del Corano) che sarebbe diventato, insieme a *Ma'alim fi'l Tariq (Pietre militari)*, lettura indispensabile per i futuri fondamentalisti²⁹. Le tesi di Qutb ricalcavano in parte quelle di Mawdudi, di cui era ammiratore, spingendosi tuttavia ancora più lontano. Se il pensatore pakistano aveva utilizzato il termine *jahiliyyah* (letteralmente «ignoranza», riferito tradizionalmente all'Arabia preislamica politeista) per indicare il mondo non islamico, Qutb lo estese anche a tutti quei governi formalmente islamici i quali seguivano in realtà ideologie occidentali. La lotta senza quartiere contro di essi rappresentava quindi una forma essenziale di *jihad* che, secondo la sua lettura, era prescritta dal Corano medesimo³⁰. Questo momento segnò una svolta nella storia dell'Islamismo, dal momento che erano stati gettate le basi teoriche per la nascita delle organizzazioni fondamentaliste rivoluzionarie.

4. Dalla Guerra dei sei giorni alla Rivoluzione iraniana

All'islamismo fondamentalista non era tuttavia dato di emergere – al di là delle attività nel campo sociale e di occasionali episodi di violenza ad opera di gruppi estremisti – a causa del paradigma culturale prevalente, che vedeva nel socialismo nazionalista promosso da Nasser il vero veicolo di cambiamento. La Guerra dei sei giorni del 1967 (in cui le forze congiunte di Egitto, Siria e Giordania vennero sbaragliate da quelle di Israele, che conquistarono il Sinai, la Cisgiordania e le alture del Golan) rappresentò un evento epocale, destinato a cambiare per sempre i destini del Medio Oriente. Infatti, nel campo ebraico essa determinò l'ascesa di gruppi fondamentalisti come il Gush Emunim, che vedevano in questo evento una prova che il processo messia-

²⁹ A. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut 1992, pp. 19-55.

³⁰ Armstrong, *In nome di Dio* cit., pp. 292-9.

nico era iniziato³¹. Da parte musulmana, la guerra generò invece una parallela e contraria ondata di sgomento, che servì tuttavia a delegittimare definitivamente le ideologie di stampo occidentale, riaccreditando l'Islam come ideologia politica. La portata dell'evento fu chiara al mondo solo 12 anni dopo, allorché la Rivoluzione iraniana portò al potere il fondamentalismo islamico.

La Persia aveva già dietro la spalle una lunga tradizione di sollevazioni contro il potere autocratico dello Scià, inclusa la Rivoluzione Costituzionale del 1905. Questa tendenza riprese negli anni cinquanta, allorché il sovrano depose il governo di Mossadeq grazie all'aiuto della Cia e promosse una serie di riforme di stampo occidentalizzante definite «Rivoluzione Bianca». La risposta, che non si fece attendere, fu caratterizzata dalla riproposizione di ricette politiche islamiche contro quella che molti intellettuali chiamavano «intossicazione dell'Occidente». «Se gli Iranian perdessero l'Islam, perderebbero se stessi» era infatti il messaggio di un giovane filosofo, 'Ali Shariati, secondo il quale – coniugando la riforma islamica con il pensiero rivoluzionario occidentale – l'Islam era venuto per liberare gli uomini dalla servitù, in quanto «l'Islam è la prima scuola di pensiero che riconosce nelle masse la sua base, il fattore fondamentale e cosciente nel determinare la storia della civiltà»³².

Shariati – venendo assassinato nel 1977 dalla polizia segreta dello Scià – non ebbe in sorte di vedere il compimento della Rivoluzione. Né avrebbe probabilmente previsto la vittoria finale della componente clericale su quella degli intellettuali, che ebbe luogo in modo del tutto inaspettato. L'Islam sciita, con il suo «clero» (composto in realtà di giuristi religiosi) e le sue scuole religiose gerarchizzate, sembrava infatti più stabile rispetto a quello sunnita, più «anarchico» e frazionato al suo interno³³. Il merito di questa svolta negli eventi è probabilmente da attribuirsi in gran parte alla personalità carismatica dell'Ayatollah Ruhollah Khomeyni. Quest'ultimo si era espresso pubblicamente contro il regime già nel 1963, allorché insegnava etica islamica nella città santa sciita di Qom: il religioso rimproverava allo Scià, in particolare, la condotta politica autocratica e brutale, la sudditanza nei confronti degli Stati Uniti e il sostegno a Israele. Il suo successivo arresto provocò scontri

³¹ R. Guolo, *Terra e redenzione: il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 38; E. Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991, p. 44.

³² 'A. Shariati cit. in Campanini, *Islam e politica* cit., p. 274; cfr. anche E. Abrahamian, 'Ali Shariati: *Ideologue of the Iranian Revolution*, in «MERIP Reports», 102, 1982, pp. 24-8.

³³ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 66.

con centinaia di morti in tutta la Persia; salvatosi dall'esecuzione grazie alla promozione a Grande Ayatollah, Khomeyni divenne così un eroe popolare. Deportato l'anno successivo, si trasferì in esilio nella città di Najaf in Iraq, da dove proseguì le sue attività di oppositore; nel 1971 pubblicò il suo più celebre libro, *Il governo islamico*, in cui ribaltava completamente la tradizionale visione sciita della politica. In esso si affermava che, in assenza di un *Imam* – leader politico e religioso della Comunità, tradizionalmente «occultato» e destinato ad un ritorno di tipo messianico – la vicereggenza del governo dovesse essere assunta dai giuristi religiosi (gli Ayatollah) fra i quali doveva essere scelto a sua volta il «giusto *faqih*» che dell'*Imam* doveva esercitare la funzione³⁴. Allorché, dopo anni di sanguinosi scontri, lo Scià fu costretto a lasciare a sua volta il Paese nel gennaio 1979, Khomeyni venne riaccolto in patria come un eroe e, dopo essersi confrontato con successo sia con i laici, sia con i religiosi tradizionalisti, instaurò la Repubblica islamica iraniana, primo esempio di Stato islamico in senso moderno. Benché esso subisse presto una involuzione in senso autocratico³⁵, il regime rimase comunque la prova, per tutto il mondo islamico, che era possibile battersi con successo contro la penetrazione occidentale.

La struttura delle opportunità politiche stava intanto cambiando, a causa dalla svolta filo-americana di molti regimi – primo fra tutti l'Egitto di Sadat – i quali iniziarono, con il beneplacito degli Usa, a permettere una maggiore inclusione delle componenti islamiche nel mondo politico, sia per dare una legittimazione al proprio potere, sia per controbilanciare il peso dell'opposizione filo-comunista. In questo contesto il caso più eclatante è rappresentato dal Pakistan, a cui il fatto che il dittatore Zia ul-Haq – salito al potere nel 1977 con un colpo di Stato – fosse un «ammiratore personale di Mawdudi» e promuovesse «l'islamizzazione a ideologia di stato», non impedì di diventare «il principale punto d'appoggio al potere americano nella regione»³⁶, giocando un ruolo decisivo nelle successive vicende afgane.

5. L'Afghanistan, l'Arabia Saudita e l'esportazione del fondamentalismo

Gli anni tra il 1977 e il 1980 rappresentarono un vero e proprio punto di svolta per l'evoluzione del fondamentalismo religioso a livello

³⁴ Armstrong, *In nome di Dio* cit., pp. 301-15.

³⁵ Davidson, *Il fondamentalismo islamico* cit., pp. 43-5.

³⁶ G. Kepel, *Jihad ascesa e declino*, Carocci, Roma 2001, pp. 107-9.

lo mondiale, con l'ascesa di esponenti fondamentalisti di diverse religioni ad alte cariche governative in importanti Paesi come Stati Uniti, India e Israele. Per il fondamentalismo islamico, gli stessi mesi in cui si svolgeva la Rivoluzione iraniana furono testimoni di un altro avvenimento cruciale – che avrebbe avviato una catena causale collegata direttamente alla nascita del movimento dei Talebani e a quella di al-Qaeda – con l'invasione dell'Afghanistan da parte delle truppe sovietiche. Questo evento – che comportava l'invasione di un territorio facente parte della *dar al islam* («casa dell'Islam») da parte di una nazione dichiaratamente atea – aveva tutti i requisiti per smuovere non solo i sostenitori delle teorie qutbiane, ma tutti coloro che fossero convinti della validità della nozione classica di *jihad* difensivo. Al fattore ideologico si aggiunse inoltre la disponibilità, per la resistenza islamica afgana, di ingenti finanziamenti provenienti dagli Stati Uniti – che nell'ambito della strategia del *containment* appoggiavano chiunque si ponesse come argine ad un'Unione Sovietica sempre più minacciosa – e soprattutto dall'Arabia Saudita e dagli altri emirati del Golfo – i quali, oltre a condividere l'avversione verso la presenza comunista ai loro confini, avevano ogni interesse a promuovere l'espansione dell'Islam sunnita di fronte al successo degli Sciiti in Iran.

Le monarchie del Golfo avevano già visto crescere a dismisura il loro peso geopolitico a livello globale dopo la crisi petrolifera seguita alla guerra dello Yom kippur del 1973, ottenendo una legittimazione mai conosciuta in precedenza. L'iniziativa in Afghanistan non fu quindi che una delle prime mosse che avrebbero portato, nei decenni successivi, l'Islam wahhabita a supportare – come si vedrà più avanti – tutte le lotte «di liberazione» che avrebbero visto protagonisti movimenti islamisti, nel tentativo di «fare dell'Islam un protagonista capace di sostituirsi sulla scena internazionale al nazionalismo sconfitto, e ridurre i modi di espressione di questa religione al credo dei signori della Mecca»³⁷. A questo fine, a partire dagli anni settanta, «il “sistema” transnazionale saudita si immischia nei rapporti tra società e stato in quasi tutti i paesi musulmani, grazie alle sue reti di proselitismo, i suoi sussidi e i flussi di immigrazione che attira»³⁸.

È da ritenersi che, almeno inizialmente, il proposito delle monarchie del Golfo non fosse di promuovere l'Islam radicale e rivoluzionario, ma semplicemente la propria versione tradizionalista e rigorista della religione. Almeno in Afghanistan, la promozione del fondamentalismo ebbe luogo a causa dell'intermediazione dell'ISI (servizio segreto paki-

³⁷ Kepel, *Jihad* cit., p. 78.

³⁸ *Ibid.*

stano) che, svolgendo il ruolo di intermediario, provvide sempre a convogliare i fondi preferibilmente verso i gruppi di *mujaheddin* facenti riferimento alla stessa etnia *pashtun* maggioritaria in Pakistan³⁹. Questi, fra cui si distinguevano i gruppi facenti capo ad Abdul Sayyaf e Gulbuddin Hekmatyar, erano infatti molto più legati al radicalismo islamico degli Uzbeki di Dostum e dei Tagiki di Massud e Rabbani⁴⁰.

Lo stesso ruolo di riferimento, con il beneplacito del Pakistan e la tolleranza delle potenze internazionali, che vedevano positivamente un Afghanistan stabilizzato, fu giocato nella prima metà degli anni novanta dal movimento dei Talebani. Nati nel 1993 dall'iniziativa del carismatico Mullah Omar tra gli studenti delle scuole coraniche *pashtun*, essi riuscirono nel giro di tre anni, con l'appoggio dell'allora primo Ministro pakistano Benazir Bhutto, a conquistare la capitale Kabul e buona parte del Paese. L'Afghanistan visse così – fino all'abbattimento del regime nel 2002 ad opera degli Stati Uniti – sotto un regime che applicava la *Sharia* «in modo così restrittivo da non avere eguali nel mondo musulmano»⁴¹. I Talebani proibirono infatti gli alcoolici, il gioco d'azzardo, la musica, il taglio della barba, l'omosessualità, l'adulterio e persino gli aquiloni. Il regime fu particolarmente severo nei confronti delle donne, a cui venne imposto l'uso del *burqa*, vietato il lavoro fuori casa e lo studio, e proibito ogni contatto esterno in assenza di un parente maschio, sotto la minaccia di severe e pubbliche punizioni corporali⁴². Questa situazione – che richiamava in maniera più marcata quella di altri Paesi islamici come l'Iran e l'Arabia Saudita – scatenò anche in Occidente un aspro dibattito sul ruolo della donna nell'Islam, con una mobilitazione dei movimenti femministi e per i diritti umani a livello globale, che sul lungo periodo avrebbe determinato, insieme ad altri fattori, un irrigidimento della posizione Usa verso i Talebani.

Nella cultura islamica, come ha rilevato Fatima Mernissi, vengono spesso associati il sesso femminile e la *jahiliyya* dell'Arabia preislamica – caratterizzata secondo la tradizione da una sfrenatezza sensuale e da una sanguinaria idolatria rivolta a divinità di sesso femminile. Questo processo mentale finirebbe per causare – secondo la sociologa algerina – una negazione dell'esistenza stessa della donna in quanto essere corporeo, con la conseguenza, tra l'altro, delle misure di segregazione applicate in molti Paesi islamici⁴³. Un ruolo cruciale in questo problema

³⁹ A. Rashid, *Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*, Tauris, London 2000.

⁴⁰ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., pp. 174-7.

⁴¹ Ivi, p. 182.

⁴² Ivi, pp. 182-5.

⁴³ F. Mernissi, *Islam e democrazia*, Giunti, Firenze 2002, p. 153.

è inoltre svolto dalle tradizioni locali: le leggi imposte dai Talebani appaiono infatti un infelice connubio tra un'interpretazione ultratradizionalista della religione derivante dalla scuola deobandi pakistana, con costumi tribali propri dell'etnia *pashtun*, solo marginalmente legati alla religione – come evidenziato anche dall'estraneità alle altre etnie afgane delle imposizioni applicate dal regime.

Dal punto di vista politico, l'emirato talebano dell'Afghanistan è stato definito «una comunità senza stato»⁴⁴, dal momento che non si dotò mai di istituzioni politiche effettive, e venne fortemente limitato dalla monoetnicità del regime. Dall'inizio del 1996, allorché Osama bin Laden giunse a Jalalabad ospite dei notabili locali e successivamente dello stesso Mullah Omar – portando numerosi combattenti a sé legati, e soprattutto un ingente flusso di risorse finanziarie – si insediò quindi nel Paese una sorta di «stato nello stato» legato alla rete terroristica da lui guidata.

6. Al-Qaeda e il jihad globale

Il coinvolgimento di al-Qaeda nelle vicende afgane non deve stupire, se si considera che il movimento ebbe il suo battesimo proprio nell'ambito del *jihad* in questo Paese – allorché, nel 1982, un ancora sconosciuto Osama bin Laden si trasferì a Peshawar per reclutare «per conto saudita e pakistano, e con il beneplacito americano, i “combattenti per la causa di Dio”»⁴⁵. Figlio del ricchissimo costruttore di corti e ben introdotto presso la famiglia reale – tra le sue amicizie si annovera il principe Turki bin Faisal, capo dell'*intelligence* saudita – bin Laden si formò in Egitto, dove frattanto, nel 1981, un gruppo qutbista infiltratosi nell'esercito aveva messo a segno un clamoroso attentato, assassinando il presidente Sadat. In questo turbolento contesto, egli subì l'influenza di teorici come Muhammad Qutb (fratello di Sayyid e autore di un importante saggio sul concetto di *jihad*), Abdallah Azzam (che più tardi sarebbe stato con lui a Peshawar) e, soprattutto, di Ahman al-Zawahiri (che sarebbe divenuto il numero 2 e probabilmente l'ideologo di al-Qaeda, sempre accanto al *leader* negli anni ottanta e novanta). Da loro il saudita derivò quei concetti che avrebbero poi guidato il suo operato: il *jihad* contro il nemico interno ed esterno, la dicotomia Islam/*jahiliyya*, la distinzione manicheistica fra partito di Dio e partito di Satana.

⁴⁴ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 185.

⁴⁵ Ivi, p. 198.

In Afghanistan bin Laden riuscì a reclutare decine di migliaia (25.000 secondo le stime più prudenti, dieci volte tanto secondo quelle più fantasiose) di combattenti provenienti da tutto il mondo islamico. Questi avrebbero costituito non solo lo zoccolo duro della futura organizzazione di al-Qaeda – creata probabilmente a partire dal 1987-88⁴⁶ – ma, ritornati nei loro Paesi dopo la cacciata dei Sovietici dall’Afghanistan, avrebbero contribuito a diffondere il verbo fondamentalista in tutto il globo. Il successo dei *mujaheddin*, portato a compimento nel 1989, convinse bin Laden e i suoi seguaci che l’Islam fosse riuscito, da solo, ad abbattere l’Unione Sovietica. Fu la Guerra del Golfo del 1990-91 – allorché gli Usa portarono le loro truppe nei luoghi sacri dell’Arabia per combattere, in alleanza con Israele, contro un Paese arabo – a convincere il *leader* di al-Qaeda dell’esistenza di una crociata cristiano-sionista contro l’Islam e della necessità di abbattere non solo l’unica superpotenza superstite, ma anche tutti i regimi islamici che la sostenevano⁴⁷.

La prima tappa del suo percorso da alleato a nemico numero uno degli Stati Uniti ebbe luogo nel 1993 in Somalia, allorché i suoi guerriglieri riuscirono ad uccidere 18 soldati americani. L’attacco all’America si fece poi esplicito nel 1996, con l’attentato ad un campo militare in Arabia Saudita, in conseguenza del quale bin Laden fu costretto a riparare nel Sudan di Turabi. Da lì, nell’agosto dello stesso anno, egli diramò il testo conosciuto come *Dichiarazione di guerra contro gli americani*, in cui attaccava «Crociati e Sionisti» definendo la presenza militare in Arabia la più grave delle aggressioni contro l’Islam e incitava il popolo non solo a liberare i luoghi santi dal Nemico, ma anche a sovvertire la monarchia saudita per instaurare al suo posto uno Stato islamico. Guidato da tali propositi, egli fondò, al suo ritorno in Afghanistan nel 1998, il «Fronte islamico mondiale per il *jihad* contro gli ebrei e i crociati» – primo nucleo del *network* di organizzazioni legate ad al-Qaeda, cui si sarebbero aggiunti, negli anni successivi, gruppi facenti riferimento a tutto il mondo islamico, dal nordafrica, alla Cecenia, alle Filippine⁴⁸. Questo processo ha portato, negli anni successivi, ad attribuire ad al-Qaeda praticamente ogni attentato commesso da terroristi islamici (tranne forse quelli di matrice palestinese). Resta il dubbio su quanto sia veramente estesa l’effettiva rete dell’organizzazione, e quanto ci si trovi in presenza di un caso di *franchising* applicato al terrorismo – dal momento che il marchio del gruppo di bin La-

⁴⁶ R. Gunaratna, *Al-Qaida. Au coeur du premier réseau terroriste mondial*, Autrement, Paris 2002, pp. 23-39.

⁴⁷ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 198.

⁴⁸ Ivi, pp. 197-203.

den garantisce a qualunque azione una risonanza globale. Sicuramente attribuibili ad al-Qaeda sono stati comunque gli attacchi alle ambasciate statunitensi in Kenya e Tanzania del 1998, e quello del 2000 alla nave militare Cole nello Yemen – oltre che, naturalmente, gli attentati al World Trade Center e al Pentagono dell’11 settembre 2001.

Al di là dell’elevatissimo numero di vittime, come ha fatto notare Olivier Roy, questo attentato non avrebbe avuto in sé elementi inediti, né dal punto di vista organizzativo né per i mezzi utilizzati. Ciò che ha permesso di cambiare la percezione occidentale del mondo è stato, in primo luogo, l’audacia nel radere al suolo i simboli economici e militari di una nazione che non veniva attaccata nel cuore del suo territorio da circa due secoli. Inoltre, la portata e la tragica spettacolarità dell’evento – che ben si inserisce nella crescente teatralizzazione e spettacolarizzazione del terrorismo rilevata da Mark Juergensmeyer a livello globale⁴⁹ – ha mostrato al mondo per la prima volta che cosa potrebbe significare l’uso di armi di distruzione di massa a scopo terroristico⁵⁰.

7. La questione palestinese e i movimenti di liberazione nazionale

L’*appeal* che il messaggio fondamentalista ha acquisito nel mondo islamico negli ultimi due decenni gli ha permesso, in particolare dopo il crollo del comunismo, di sostituirsi alle ideologie laiche anche all’interno di una serie di movimenti di liberazione (o di secessione) che possono essere definiti «islamo-nazionalismi»⁵¹ o «nazionalismi religiosi»⁵². Il più celebre di questi, sia per la funzione simbolica che riveste per buona parte dell’opinione pubblica musulmana, sia per i tragici atti terroristici ad esso collegati, è quello palestinese.

Anche qui, la penetrazione del discorso islamista iniziò grazie ad una struttura delle opportunità favorevole creata dal governo israeliano; quest’ultimo infatti, tra gli anni sessanta e settanta, tollerava la presenza dei Fratelli musulmani – guidati dal futuro nemico numero uno di Israele Ahmad Yassin – e di altri gruppi analoghi a Gaza e in Cisgiordania, al fine di contrastare la crescita del movimento nazionalista guidato dall’Olp di Arafat. Questi poterono così creare una rete socio-assistenziale a favore della popolazione palestinese, costruendo una propria base di potere⁵³. Allorché, nel 1987, la Prima Intifada

⁴⁹ Juergensmeyer, *Terror* cit., pp. 119-44.

⁵⁰ O. Roy, *L’impero assente*, Carocci, Roma 2004, pp. 9-12.

⁵¹ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 150.

⁵² Juergensmeyer, *Terror* cit., pp. 1-8.

⁵³ Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., pp. 150-9.

esplose improvvisamente nei territori occupati, fu così possibile per Hamas – organizzazione militante derivata dalla Fratellanza – riuscire ad imporre la propria agenda ad una dirigenza dell'Olp messa in rotta dalle vicende libanesi e costretta all'esilio a Tunisi. Ebbe così inizio quella che Gilles Kepel ha definito «islamizzazione della causa palestinese», caratterizzata da un intenso proselitismo nei confronti dei giovani delle classi povere – che avevano dato il via alla rivolta come movimento di protesta disarmato – da parte degli intellettuali e religiosi appartenenti ai ceti medi che formavano i quadri della Fratellanza⁵⁴. La repressione israeliana, insieme alla competizione tra le fazioni palestinesi, ha così determinato una *escalation* di violenza tradottasi sempre più, da parte palestinese, in azioni suicide (collegate ad una «cultura del martirio» trasmessasi poi a gruppi di altri Paesi, in una catena di morte che ha avuto la sua manifestazione più letale proprio negli attentati dell'11 settembre 2001).

Secondo Mark Juergensmeyer, questo processo è stato determinato, a livello ideologico, dalla diffusione (a partire dagli anni ottanta) di idee innovative rispetto al concetto di *jihad* che vanno oltre le già estremiste tesi qutbiane, giungendo a giustificare dal punto di vista religioso anche la lotta violenta contro ingiustizie politiche e sociali. L'egiziano Abd al-Salam Faraj, in parte colare, considerava – nel suo libro *Il dovere dimenticato* – come oggetto di *jihad* tutti coloro che devino dai requisiti morali e sociali della legge islamica, aggiungendo che i mezzi pacifici sono inadeguati per combattere l'apostasia, e che il soldato dell'Islam ha il dovere di utilizzare tutti i mezzi disponibili per raggiungere un giusto fine⁵⁵.

Alla realtà palestinese sono assimilabili – pur con le cautele e i distinguo del caso – altri fenomeni che negli ultimi anni hanno catturato l'attenzione dei media, talvolta essi stessi con azioni eclatanti: è il caso ad esempio dei movimenti secessionisti islamici nel Kashmir indiano, o dei guerriglieri ceceni che lottano per l'indipendenza da Mosca, così come di diverse altre realtà sparse nei continenti africano e asiatico. Quasi tutti questi gruppi beneficiano dei fondi delle reti musulmane internazionali, e non pochi sono – almeno formalmente – affiliati ad al-Qaeda, tanto che spesso è difficile stabilire dove finiscano le giuste rivendicazioni e dove inizi la strumentalizzazione. Strumentalizzazione che tuttavia – come dimostra il caso degli insorti di matrice islamista nell'Asia Centrale ex-sovietica – può essere effettuata dagli stessi

⁵⁴ Kepel, *Jihad* cit., p. 181-9.

⁵⁵ Cit. in Juergensmeyer, *Terror* cit., p. 81.

regimi al potere, che possono travisare i fatti al fine di ottenere l'attenzione (e i fondi) dell'occidente⁵⁶.

8. Conclusione: Islam, fondamentalismo e democrazia

Il problema appena citato – stigmatizzato da Mark Juergensmeyer con il termine «antifondamentalismo», per indicare la tendenza di molti regimi a giustificare qualunque repressione e violazione dei diritti fondamentali con lo spettro dell'estremismo religioso⁵⁷ – conduce direttamente al dibattito sull'atteggiamento da tenere verso gruppi fondamentalisti che vogliono invece essere inclusi nei giochi di un regime democratico. Secondo Renzo Guolo, almeno all'interno dei Paesi islamici, le dinamiche di inclusione/esclusione dei gruppi fondamentalisti seguirebbero un andamento ciclico, per cui

Una maggiore apertura dei regimi «laici» verso i movimenti islamici produce maggiore integrazione e amplia la «democrazia»; allo stesso tempo, quella stessa apertura consente ai nemici della «democrazia», una volta conquistato il potere, di sopprimerla. Per «salvare la democrazia» la repressione scatta allora preventivamente, mettendo fuori legge gli islamisti. Il ciclo inclusione-repressione può riprodursi all'infinito se l'equilibrio delle forze non subisce variazioni. Quando i regimi al potere sono saldi i partiti islamisti, spesso sciolti d'autorità, devono tornare a rifugiarsi nella società e nella pratica dell'islamizzazione dal basso, rinviando la comparsa nella scena politica a una nuova fase di apertura del ciclo⁵⁸.

Tale fenomeno – che può essere considerato un sottocaso del più noto problema della partecipazione a libere elezioni di una forza politica suscettibile di sovvertire l'ordine democratico, comunemente conosciuto come «paradosso della democrazia»⁵⁹ – viene definito dall'autore «paradosso di Algeri», in riferimento a quanto avvenuto in Algeria all'inizio degli anni novanta. Anche nel Paese nordafricano, come in altri contesti, l'agenda dei movimenti islamisti era stata legittimata, dopo l'indipendenza dalla Francia, da governanti ansiosi di rinforzare il proprio potere facendo propria una parte delle istan-

⁵⁶ L. Ozzano, *Uzbekistan's Foreign Policy (1991-2001)*, Working Papers del Dip. di Studi Politici dell'Università degli Studi di Torino, 4, 2004.

⁵⁷ M. Juergensmeyer, *Antifundamentalism*, in M.E. Marty-R.S. Appleby (a cura di), *Fundamentalism Comprehended*, University of Chicago Press, Chicago 1995.

⁵⁸ Guolo, *Fondamentalismo islamico* cit., p. 24.

⁵⁹ J. Schweidler, *A Paradox of Democracy? Islamist Participation in Elections*, in «Middle East Report», 209, 1998, p. 26.

ze religiose⁶⁰. Una fase repressiva negli anni ottanta era poi stata seguita da moti popolari e dalla conseguente apertura del regime al pluralismo, con la coagulazione, intorno al Fronte Islamico di Salvezza (d'ora in poi FIS) di Abassi Madani, di un'opposizione in grado di gestire la rivolta a proprio favore (grazie a una rete di predicatori e di moschee estesa a tutto il Paese, con una strategia di mobilitazione permanente in qualche modo assimilabile a quella khomeinista)⁶¹. Seguendo una strategia politica gradualista, il FIS vinse nel 1990 le elezioni amministrative, regionali e comunali con la maggioranza assoluta dei voti e, nonostante una modifica delle circoscrizioni elettorali effettuata dal regime a proprio favore, anche il primo turno delle politiche con il 47%; il secondo turno, tuttavia, non si tenne mai, a causa di un colpo di Stato militare effettuato con il sostanziale avallo delle potenze occidentali.

Questa svolta potenziò enormemente la fazione del movimento convinta della necessità di conquistare il potere con la forza, che si raccolse, a partire dal 1992, intorno ai Gruppi Islamici Armati (GIA) di Mansouri Meliani. Rifacendosi all'esperienza del *jihad* afgano e alle teorie qutbiane, il GIA si scagliò contro tutti coloro che, in un modo o nell'altro, non apparissero schierati con il «partito di Dio», in una *escalation* che, partendo da giornalisti e occidentali, giunse a colpire persino le donne – tradizionalmente «protette», secondo l'interpretazione prevalente dei testi sacri. La guerriglia, in cui ebbero libero sfogo gruppi di giovanissimi «spesso tra i 16 e i 25 anni, senza cultura religiosa e politica, espressione dei settori marginali della società»⁶², si trasformò quindi in un'ondata di terrore e di sangue, caratterizzata da massacri di gruppo sommarî e stupri sistematici, durata per buona parte degli anni novanta.

Quanto successo in Algeria ricalca gli avvenimenti verificatisi – sia pure con risvolti meno tragici – in altri Paesi islamici, primo fra tutti la Turchia, laddove il partito islamista Refah, che aveva regolarmente vinto le elezioni politiche nel giugno 1996, venne costretto alle dimissioni 12 mesi dopo, su pressione dell'esercito⁶³. Questo ruolo pretoriano delle forze armate sembra essere una costante in molti Paesi islamici caratterizzati da – almeno timide – aperture democratiche, dalla Nigeria, al Pakistan all'Indonesia. In tali Paesi l'esercito viene infatti visto spesso, anche dalle élites occidentalizzate, come l'unico possibile

⁶⁰ Guolo, *Fondamentalismo islamico* cit., pp. 117-8.

⁶¹ Kepel, *Jihad* cit., p. 199.

⁶² Guolo, *Il fondamentalismo islamico* cit., p. 140.

⁶³ Kepel, *Jihad* cit., p. 389.

contropotere di fronte al fondamentalismo islamico. Il problema di come coniugare Islam politico e democrazia – in assenza di qualunque esperienza di un partito islamista giunto al potere grazie a libere elezioni che sia riuscito ad esercitarlo per almeno una legislatura – è quindi tuttora aperto, di difficile soluzione, e soggetto alle più diverse interpretazioni.

Diverso è il caso di molti Paesi europei, in cui non si pone il problema della conquista del potere da parte di forze islamiche, ma quello dell'opportunità di una eventuale inclusione di queste nelle dinamiche democratiche (che deve naturalmente accompagnarsi ad altri tipi di inclusione di carattere sociale). Questo anche per evitare che situazioni di marginalità e di esclusione conducano al reclutamento dei soggetti più a rischio da parte delle reti fondamentaliste che supportano il terrorismo – dinamica evidenziata in modo più che efficace dall'inchiesta sull'assassinio del leader della resistenza afgana Massud, avvenuto ad opera di giovani nordafricani emigrati in Europa, poi giunti ai campi di al-Qaeda in Afghanistan dopo un percorso di progressiva radicalizzazione⁶⁴.

Per concludere, come si è visto in queste pagine, il fondamentalismo è un fenomeno complesso, che si può legare di volta in volta a rivendicazioni di carattere sociale, civile o politico; oppure, esso può prosperare laddove, come in Afghanistan negli anni novanta, la società civile sia talmente atomizzata da far sembrare il recupero di valori religiosi – per quanto interpretati in modo distorto e approssimativo – l'unica possibile risposta. Il fondamentalismo non va quindi confuso con l'Islam, ma va tenuto presente che è una delle possibili risposte che l'Islam – al pari, *mutatis mutandis*, di altre tradizioni religiose – può dare, qualora venga sottoposto a determinati fattori ed eventi.

È inoltre da rigettare l'equazione che identifica il fondamentalismo con il terrorismo: come si è visto, essa fa soltanto il gioco dei regimi autoritari – che possono così giustificare le loro efferatezze – e degli stessi terroristi – che hanno tutto da guadagnare da una situazione di «muro contro muro» e da una retorica dello scontro di civiltà che spinga anche i moderati a radicalizzarsi. Più correttamente, come ricorda Ahmad Moussalli, il «fondamentalismo islamico» può essere considerato

un termine ombrello per una vasta gamma di discorsi e attivismi, tendenti a variare da un [...] moderato pluralismo – e quindi democrazia inclusiva – a un estremo radicalismo, a un intollerante unitarianismo, e quindi a un'esclusiva

⁶⁴ J.-M. Pontaut-M. Epstein, *Ils ont assassiné Massoud. Révélations sur l'internationale terroriste*, Robert Laffont, Paris 2002.

tirannide della maggioranza. Mentre alcuni gruppi fondamentalisti sono pluralisti in termini di relazioni fra Musulmani e fra Musulmani e minoranze, altri non lo sono. Inoltre, mentre alcuni fondamentalisti sono pluralisti a livello politico ma esclusivisti a livello teologico, altri sono accomodanti per quanto riguarda la religione, ma dirigono i loro programmi esclusivisti verso l'esterno, l'occidente e l'imperialismo. Persino a livello scientifico, la scienza e la tecnologia occidentali sono considerate da alcuni fondamentalisti compatibili con l'Islam, mentre altri le rifiutano, a causa di una loro presunta natura non islamica. Mentre la maggioranza dei fondamentalisti desidera la democrazia e la considera un punto di vista essenzialmente islamico, i radicali la marchiano come miscredenza⁶⁵.

Assumere una visione di questo tipo non significa accettare tutto acriticamente, ma soltanto prendere atto della complessità del fenomeno fondamentalista, all'interno del quale vi sono gruppi non disposti alla negoziazione e inclini alla violenza, che devono di conseguenza essere trattati alla stregua di terroristi ed eversori, oltre che prevenuti nelle loro azioni e nei loro propositi di reclutamento; gruppi moderati e desiderosi di essere inclusi nelle dinamiche democratiche, magari sotto forma di un estremismo parlamentare con coordinate diverse da quelle conosciute fino ad ora in Occidente; e gruppi *borderline*, che possono essere spinti da un lato o dall'altro della barricata da una serie di fattori endogeni ed esogeni. La scelta su quanto distinguere tra le varie posizioni, e in che misura bilanciare inclusività e repressione sta quindi ai decisori politici – e, di conseguenza, alle preferenze espresse dagli elettori.

⁶⁵ A. Moussalli, *Introduction to Islamic Fundamentalism: Realities, Ideologies and International Politics*, in Id. (a cura di), *Islamic Fundamentalism: Myth and Realities*, Ithaca press, Reading 1998, p. 13.