

# **Occidente e fondamentalismo islamico<sup>\*</sup>**

**di Renzo Guolo<sup>\*\*</sup>**

L'11 settembre lo scontro di civiltà, evocato dalle analisi di Samuel Huntington, è sembrato materializzarsi negli aerei, usati da Al Qaeda come «spada dell'Islam», che hanno decapitato le Twin Towers, icone del potere occidentale. In realtà questa linea di lettura, o meglio la sua interpretazione più semplicistica, non tiene conto di un fatto: sebbene il movimento islamista, che comprende l'insieme dei gruppi fautori dell'Islam politico, sia portatore di una teologia politica impenetrata sull'Occidente come figura del Nemico, lo scontro in corso è anche quello tra islamisti e Islam, fra fautori dell'interpretazione ideologica della religione e tradizione religiosa. La teoria dello scontro di civiltà non dà conto del fatto che il conflitto passa anche attraverso e dentro il mondo musulmano. Un conflitto aspro che, a partire dagli anni Settanta, ha provocato rivolte, guerriglie, colpi di Stato, guerre civili; ha alimentato, insomma, il massimo grado d'intensità dell'ostilità fondata su una delle categorie chiave del Politico: quella della distinzione amico/nemico sotto forma di *jihad*.

<sup>\*</sup> Sullo stesso argomento si veda per una trattazione più diffusa: R. Guolo, *Il partito di Dio*, Guerini e Associati, Milano 2004.

<sup>\*\*</sup> Docente di Sociologia dell'Islam presso l'Università di Torino.

Quello islamista è un fenomeno che ha radici lontane; anche se, non a caso, si afferma come fattore di mobilitazione collettiva solo nel Novecento, il «secolo breve» cui appartiene interamente per la sua natura intimamente ideologica. Pur invocando il ritorno alla «fede degli antichi» (*salaf*), quello islamista è un movimento moderno; come altri fenomeni politici totalizzanti appartiene interamente all'esperienza della Modernità. Esso «reinventa la tradizione», sot-toponendo lo stesso statuto religioso dell'Islam a tensioni dirompenti, negandone gli sviluppi storici in nome della «ossessione dell'autenticità». Il fondamentalismo islamico è, dunque, un movimento contro la tradizione religiosa. Ossia, contro quella tradizione che ha giustificato la (relativa) separazione tra politica e religione caratteristica del mondo musulmano sin dall'ascesa della dinastia omayade, nel 661, e il successivo scisma degli sciiti; quella tradizione che ora il fondamentalismo rivisita interamente, riaprendo, con un gesto inaudito, la «porta della riflessione», il consolidato *corpus* della dottrina islamica.

Obiettivo del movimento islamista è quello di «reislamizzare l'Islam», che ritiene deviato rispetto al modello originario fondato sulla coincidenza tra politica e religione, tra *fiqh* (diritto) e *sharia* (legge religiosa).

In questa sede ci concentreremo esclusivamente sugli sviluppi del fondamentalismo in campo sunnita, in particolare su quello egiziano. Un caso molto indicativo, perché ci offre l'intero spettro delle posizioni dei movimenti islamisti, che si dividono in «neotradizionalisti» e «radicali». I movimenti non divergono sui fini, la costruzione di uno Stato islamico, ma sui mezzi per realizzarlo.

I neotradizionalisti mirano a islamizzare la società a partire «dal basso», dal sociale. Al centro della loro azione non vi è immediatamente il problema del potere bensì la vita quotidiana. Questi movimenti, come nella tradizione, adottano la pratica della predicazione e della chiamata alla fede (*da'wa*). La politica non scompare dal loro orizzonte ma resta, temporaneamente, defilata. I neotradizionalisti rinviano il problema della conquista del potere al momento in cui la società sarà largamente reislamizzata. Allora la conquista del potere sarà un esito inevitabile. Secondo i neotradizionalisti, la strategia dei radicali, basata sulla conquista dello Stato e sul suo uso come strumento di islamizzazione forzata, «dall'alto», della società, è di corto

respiro: in assenza di una vera conversione di massa, l'etica islamica dovrebbe essere imposta con la forza, presupponendo un consenso che in realtà non è affatto scontato. Si tratta di un processo che potrebbe essere facilmente invertito a causa della sua intrinseca fragilità. La reislamizzazione neotradizionalista si indirizza verso la riforma dell'individuo e la costruzione di spazi islamizzati, luoghi sociali dove si possono ricostruire relazioni «pure», che prefigurano la quotidianità della comunità nel futuro Stato islamico. Negli spazi islamizzati gli stili di vita, in netta antitesi con quelli praticati nelle società musulmane penetrate dalla cultura occidentale, sono ispirati a quelli adottati dalla comunità del Profeta.

Gli stessi principi regolano anche l'attività sociale delle reti comunitarie del movimento neotradizionalista che hanno progressivamente occupato lo spazio pubblico, opponendo al potere una sorta di «controsocietà» fondata sulla separatezza. Le reti svolgono attività assistenziali e caritatevoli, assicurando un'ampia gamma di servizi sociali, dalle mense per i poveri agli ospedali, all'istruzione religiosa sino alle attività di sostegno scolastico. Questa dimensione organizzativa, che comporta un notevole sforzo economico, è resa possibile non solo dal versamento da parte di militanti e sostenitori della *zakat*, l'offerta legale, ma anche dal sostegno finanziario che viene assicurato a questi movimenti dalle grandi internazionali islamiche. La gestione di questo «Stato sociale» islamista permette ai movimenti neotradizionalisti di mantenersi in contatto con migliaia di persone e di riceverne il consenso. L'influenza acquisita dai Fratelli Musulmani, o da gruppi di loro filiazione, non è spiegabile senza questa dimensione dell'azione sociale.

La via «dal basso», apparentemente estranea al terreno politico, implica la rinuncia alla violenza. Ciò impedisce ai regimi la repressione aperta e favorisce la crescita di movimenti che, di fatto, «governano dall'opposizione». La repressione avviene quando i movimenti neotradizionalisti, di fronte alla debolezza dei regimi, si trasformano da gruppi di pressione in partiti di massa.

La crescita dei gruppi neotradizionalisti è il risultato di vari fattori: la dura repressione cui sono sottoposti i gruppi radicali, che permette ai movimenti neotradizionalisti di occupare il campo islamista senza subire concorrenza politica; ma anche il massiccio sostegno concesso loro da regimi tradizionalisti, come l'Arabia Sau-

dita, che consente a questi movimenti di disporre di ingenti aiuti finanziari destinati ad allargarne l'egemonia in campo sociale.

Proprio questa crescita tuttavia, insieme alle dinamiche politiche e sociali dei paesi musulmani, obbliga quei movimenti a trasformarsi in partiti politici, creando così un intreccio fra le dinamiche di islamizzazione «dal basso» e «dall'alto». Infatti la pressione dei ceti sociali che chiedono rappresentanza non è sempre canalizzabile nella predicazione o nell'assistenza. Inoltre la necessità di conquistare e mantenere «spazi islamici» liberati dall'influenza «impura», obbliga l'ala neotradizionalista a porsi il problema del potere.

Laddove il sistema politico dei regimi «laici» lo consente, essi si misurano anche in competizioni elettorali: permanendo il voto a una loro partecipazione politica diretta, i Fratelli Musulmani in Egitto si uniscono a coalizioni di partiti. La partecipazione politica islamista genera una serie di problemi. Da un lato legittima e rafforza i regimi che la consentono; dall'altro apre spazi impensati ai movimenti radicali nella lotta per l'egemonia nel campo islamista. I radicali hanno, infatti, buon gioco nel denunciare i neotradizionalisti come «complici dei regimi empiri». Sottoposti a questa pressione politica anche i movimenti neotradizionalisti sono costretti, per mantenere coeso il proprio blocco ideologico e sociale, ad alimentare quel conflitto con il potere che l'apertura politica dei regimi sembrava rendere meno intenso.

Di fronte al proliferare del confitto i regimi si irrigidiscono. Essi riconoscono ai partiti islamisti diritti solo parziali. Il patto non scritto che regola l'integrazione controllata dei partiti islamisti nel sistema politico presuppone che essi si limitino a rappresentare domande sociali, anche a sfondo religioso, senza minacciare la stabilità del regime. I regimi tendono a favorire un'integrazione parziale, che consente lo sviluppo del processo di inclusione nel sistema politico sino a quando questo non viene minacciato dalla loro azione. Quando la minaccia si profila, scatta la repressione. La repressione ha la funzione sia di salvare il sistema sia di riaprire una nuova fase, controllata, di integrazione politica. La nuova fase salvaguarda il ruolo delle stesse élite politiche che hanno spezzato la fase inclusiva del ciclo. È l'ambiguità costitutiva di quello che possiamo definire il «paradosso di Algeri», prendendo spunto dagli avvenimenti algerini degli anni Novanta. Secondo questo paradosso, una maggiore aper-

tura dei regimi «laici» verso i movimenti islamisti 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 alterazioni. 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 ciclo. Se invece cambiano i rapporti di forza l'esito può essere la guerra civile.

Per i gruppi radicali, invece, l'islamizzazione della società non può che avvenire dall'alto, dal Politico inteso come dominio pieno sullo Stato ma anche come dilatazione spinta all'estremo della logica amico/nemico. La conquista del potere è considerata elemento chiave per la realizzazione dello Stato islamico: solo il pieno controllo dello «Stato-macchina» permette di forgiare la nuova comunità islamica da una società ormai profondamente atomizzata. In assenza di tale controllo coercitivo, infatti, si stima impossibile ricostituire l'ordine islamico in società segnate strutturalmente dalla «corruzione morale e materiale della *jahiliyya*<sup>1</sup>». Per questo, secondo i radicali, le strategie dal basso adottate dai neotradizionalisti sono incapaci di produrre mutamenti politici e sociali significativi. I radicali ritengono che le strategie di islamizzazione dal basso sottovalutino i processi di secolarizzazione che investono anche il mondo musulmano e riducono l'Islam a mera espressione culturale. Negli anni Novanta i radicali, in polemica con la strategia dei neotradizionalisti egiziani, giordani, algerini, turchi, ritengono che partecipare alle competizioni elettorali sia un drammatico errore politico: la partecipazione contribuirebbe a salvare lo Stato empio dalla distruzione anziché accelerarla; anche se la via elettorale portasse il movimento sino alle soglie

<sup>1</sup> In senso stretto il termine arabo *jahiliyya* significa l'ignoranza del messaggio di Allah e il male che ne deriva; in senso lato viene oggi usata per designare la barbarie della cultura occidentale conseguente all'ignoranza del messaggio divino (N.d.C.).

del potere, i «regimi dell’empietà» e i loro alleati non potrebbero che impedire tale sbocco. L’apertura del campo politico operata da questi regimi s’inscrive, infatti, nel modello di gestione ciclica dei sistemi politici dei paesi musulmani: tale modello, come si è detto, alterna inclusione e repressione ma non consente l’ascesa al potere del movimento. Gli anni Novanta confermeranno questa regola ciclica.

La rapida conquista del potere statale, necessariamente violenta in un contesto in cui il nemico non lesina l’uso della forza, è giudicata il solo strumento in grado di abbattere il governante «empio» e instaurare il regno islamico. La strategia armata, dopo il fallimento delle pratiche minoritarie insurrezionaliste, come quelle della *Jihad* islamica egiziana o la *Jama'a Islamiyya*, dilata sino a confini impensabili la logica amico/nemico.

È sotto l’influenza di Sayyid Qutb (1906-1966), l’ideologo egiziano che più di ogni altro ha influenzato i movimenti radicali, che questi ultimi rivisitano il concetto di *jihad*. Nella tradizione il *jihad* ha due diversi significati: il «grande *jihad*» indica lo «sforzo sulla via di Dio», un processo essenzialmente spirituale, che ha come fine la lotta contro le inclinazioni negative dell’uomo, e si realizza nel fare il Bene e combattere il Male. Il «piccolo *jihad*» o «*jihad* con la spada», noto come «guerra santa», ha caratteri difensivi e diventa un obbligo individuale in caso di attacco da parte di un nemico. A partire dal X secolo emerge però nel mondo musulmano un’altra interpretazione del *jihad*: quella di azione militare, giustificata religiosamente, che ha il fine di universalizzare la fede. Il *jihad* diventa così un conflitto che contrappone la *Dar al-Islam*, la «Casa dell’Islam», il mondo musulmano, alla *Dar al-Harb*, la «Casa della Guerra», in primo luogo «l’Occidente crociato». Tra questi due mondi esiste teoricamente un conflitto ininterrotto, ma tra le due «Case» si può stabilire una tregua, più o meno lunga. È questa la modalità che, nei fatti, si impone come forma normale di relazione tra i due mondi.

Secondo Qutb il *jihad* è intrinseco alla stessa natura dell’Islam, che tende a distruggere le forze politiche e materiali che si frappongono tra Dio e gli uomini. Il *jihad* non è una pratica soltanto difensiva, nel senso specifico di «guerra di difesa», ma tende a eliminare ogni ostacolo alla piena affermazione della fede. A suo avviso la dicotomia geo-religiosa dell’Islam, che divide il mondo in Casa dell’Islam e

Casa della Guerra, appartiene al passato. Il Nemico, per effetto della sua penetrazione politica e culturale nella Casa dell'Islam, è ormai dentro al mondo musulmano. L'Occidente è più che mai Occidente interno. La dicotomia spaziale tra *Dar al-Islam* e *Dar al-Harb* lascia il posto a quella, di fede, tra Islam e *jahiliyya*, tra «partito di Dio» e «partito di Satana». Le altre appartenenze, nazionali o etniche, non rivestono più alcuna importanza. L'ostilità verso chi milita fuori dal partito di Dio è assoluta. Nella teodicea qutbiana il Nemico assume così la forma politica del Male.

L'impostazione qutbiana si discosta da quella tradizionale dei Fratelli Musulmani, gruppo neotradizionalista del quale pure Qutb è importante militante. Dopo che i «militanti per la causa di Dio» sono stati uccisi o reclusi nei gironi infernali dei campi di detenzione sahariani dalla violenta repressione ordinata dal leader egiziano Nasser negli anni Cinquanta, il solo «appello all'Islam» (*da'wa*), classica parola d'ordine della Fratellanza, appare riduttivo a Qutb, egli stesso incarcerato e in seguito giustiziato. I regimi dell'empietà vanno affrontati con «la spada» e non solo con «il Libro».

Qutb rifiuta l'interpretazione, diffusa dalla «tradizione distorta e opportunista», del *jihad* come mezzo di difesa della comunità musulmana da attacchi esterni. Il *jihad* qutbiano è uno strumento di difesa della fede in senso offensivo, e può essere praticato anche all'interno, oltre che all'esterno, del mondo musulmano. Esso si manifesta, dunque, come forma pura della guerra civile di religione mondiale che ha nell'Islam radicale il suo partito combattente. Per legittimare questa interpretazione Qutb teorizza l'elaborazione di nuovo diritto, di un *corpus* di norme che consenta al movimento islamista di affrontare la difficile battaglia contro «l'ignoranza religiosa» del tempo.

Attraverso questa forzatura teorica Qutb cerca di riaprire la «porta della riflessione», l'interpretazione personale della legge, dichiarata ufficialmente chiusa dalle scuole giuridiche islamiche alla fine del X secolo. Dopo quella chiusura il diritto è stato codificato in trattati che i giuristi hanno seguito alla lettera. Da allora i casi nuovi sono stati affrontati chiedendo una *fatwa*, parere giuridico, a un *faqih*, un giureconsulto. Ma l'esperto di diritto islamico non può mai innovare; semmai cerca di rendere applicabili ai nuovi casi le prescrizioni dei vecchi trattati di diritto.

Per Qutb il vero diritto è un diritto dinamico (*fiqh haraki*), creato da uno sforzo di interpretazione (*ijtihad*) che ha come obiettivo la rinascita dell'Islam. Per l'ideologo radicale il diritto della fase combattente non può essere quello dell'Islam che governa. La condizione in cui la fede è osteggiata e minacciata è diversa da quelle in cui essa trionfa. Il diritto qutbiano presuppone la produzione di norme di tipo transitorio, necessarie nel tempo della *jahiliyya*, e di un diritto stabile, che in seguito regolerà la vita collettiva nello Stato islamico. Questo diritto transitorio, o «diritto necessario», presuppone lo stato d'eccezione e consente comportamenti che non saranno più doverosi quando lo Stato islamico sarà definitivamente instaurato. La fonte del «diritto dinamico» è la prassi degli stessi combattenti dell'Islam. Il *fiqh haraki* sgorga dalla devozione a Dio della «gente del fronte», quotidianamente impegnata nella lotta contro l'empietà. Solo coloro che combattono la «guerra per Dio», e non gli *ulama*<sup>2</sup> e i giuristi asserviti al «governante empio», possono dare forma alla legge islamica nel tempo della *jahiliyya*.

La teorizzazione qutbiana del diritto di necessità nei primi anni Sessanta aprirà spazi teologicamente impensabili ai combattenti per l'Islam del decennio successivo. In nome del «diritto necessario» saranno emesse delle *fatwa*, responsi giuridici, che autorizzeranno i combattenti per Dio a comportamenti inauditi per la «Tradizione lunga» musulmana. I paesi islamici, e lo stesso Occidente, ne saranno sconvolti. Il pensiero di Sayyid Qutb segna davvero l'inizio dell'Islam radicale contemporaneo.

Gli islamisti radicali sposano le concezioni qutbiane del combattimento per la fede. Ai loro occhi il *jihad* è un combattimento non solo morale e spirituale ma militare e missionario; anzi, militare proprio perché missionario; è davvero «guerra santa» nel suo molteplice aspetto d'epurazione e guerra civile, esperienza mistica ed evento politico-militare. Per Mohammed Adel Salam Faraj, ideologo di *Al Jihad*, il più significativo gruppo radicale egiziano, il *jihad* è «l'imperativo occultato della Legge». In *Al-farida al-gha'iba* (L'obbligo assente), il testo-manifesto del gruppo, Faraj afferma che il *jihad* è

<sup>2</sup> Il termine arabo «ulama» (talvolta anche traslitterato con «ulema»), significa letteralmente «i saggi» o «i sapienti»; oggi nel mondo musulmano designa i dotti in scienze religiose (N.d.C.).

un imperativo della fede e va esercitato ogni qualvolta il potere usurpa la sovranità divina. Il *jihad* ha la funzione di ripristinare l'ordine della Verità contro la *fitna*, la sedizione, dei governanti. Il dovere di ribellione verso il potere empio, evidente secondo Faraj nei testi sacri, sarebbe stato occultato dagli *ulama*. Facendosi portatori della tesi quietista essi garantivano religiosamente i governanti empi che, in cambio, concedevano loro potere, *status* e danaro.

Nel testo di Faraj il dominio dei «governanti empi», fondato su una legislazione di matrice umana, è assimilato a quello dei mongoli conquistatori che, nel XIII secolo, imposero alla comunità musulmana il loro diritto consuetudinario (*yasa*). Per Faraj, il *jihad* contro i «nuovi mongoli», i governanti che si professano formalmente musulmani, è un dovere personale di ogni «autentico credente», e non vi è alcuna alternativa allo scontro armato con il «potere pagano». Da qui il duro giudizio sui Fratelli Musulmani: la *da'wa*, la predicazione per il ritorno all'Islam, è liquidata dal leader di *Al Jihad* come una pratica del tutto insufficiente di fronte a processi di secolarizzazione che investono sempre più diffusamente le società musulmane. Faraj attacca anche coloro che, nella Fratellanza Musulmana, si illudono di poter costruire un partito islamico. Oltre a ritenere che il regime non concederà mai un simile spazio politico, Faraj rammenta che la sola esistenza di un partito islamico, inserito legalmente nel sistema politico, non fa che legittimare, anziché distruggere, lo «Stato empio». Il *jihad* contro il «principe» è un dovere religioso che non tollera eccezioni. È, appunto, quell'«obbligo assente» nascosto a lungo dagli *ulama*, definiti «servi del potere».

Il presidente egiziano Sadat è il simbolo del «governante empio»: è accusato di reprimere i musulmani nelle tensioni che li contrappongono nel Sud dell'Egitto ai cristiani copti; ma soprattutto di aver firmato un accordo di pace con Israele, il «nemico sionista». Atti che per gli jihadisti lo trasformano in Nemico da abbattere. Il 6 ottobre 1981 Sadat viene ucciso da alcuni soldati durante una parata militare. Li guida un giovane sottotenente, Khalid Islambuli, che sotto il freddo occhio delle telecamere che riprendono il drammatico avvenimento grida: «Ho ucciso il Faraone e non ho paura della morte». I quattro sono membri di *Al Jihad*.

Quello di Sadat è il primo regicidio del *jihad* contemporaneo. Il senso politico dell'accaduto è chiaro a tutti i governanti musulmani.

Da quel momento i movimenti islamisti, da reprimere o da blandire, sono in ogni modo nemici dai quali guardarsi. Per i movimenti islamisti, invece, la morte data al principe empio rappresenta un gesto esemplare, da perseguire ogni qualvolta sia possibile, anche se per i leader di *Al Jihad* si innalzeranno i patiboli: Islambuli e i suoi complici, autori materiali dell'attentato, e Faraj, l'ideologo del gruppo, saranno messi a morte nell'aprile 1982. Un secondo processo vedrà poi sul banco degli imputati i militanti del gruppo arrestati, più di trecento persone.

Tra essi vi è un giovane medico, Ayman al Zawahiri, che emerge come leader durante il processo e poi nel dibattito che tra il 1981 e il 1984 si sviluppa in carcere tra i militanti di *Al Jihad* imprigionati. Un dibattito in cui si confrontano due linee, che ricalcano in parte posizioni già emerse nei due rami dell'organizzazione negli anni precedenti: una linea militarista e una movimentista. I militaristi ritengono che il regime non possa essere abbattuto che con la forza e teorizzano il *jihad* esclusivamente come pratica armata. Ne discende che la stessa organizzazione del gruppo dev'essere ristretta, formata da piccoli nuclei compartmentati, omogenei dal punto di vista ideologico. Secondo i movimentisti, invece, la violenza armata non può essere pratica esclusiva; essa dev'essere affiancata da un'azione di massa, tesa a reislamizzare la società e a liberare, purificandole, aree del territorio dalla presenza dei rappresentanti del «potere empio, instaurandovi forme di governo che anticipano quelle del futuro Stato islamico». Questa strategia presuppone, sul piano organizzativo, una dimensione tipo movimento, con un nucleo dirigente ristretto ma una militanza di massa, con tutti i vantaggi e i rischi che questa dimensione comporta.

La linea militarista si riconosce nella sigla di *Al Jihad*; la linea movimentista in quella di *Jama'a Islamiyya*. Nel 1984, quando il presidente egiziano Mubarak riapre il ciclo politico che include l'opposizione islamista rappresentata dai Fratelli Musulmani, molti militanti del «complotto dell'81» sono liberati in una sorta di amnistia. Fuori dal carcere essi ricostituiranno, separatamente, le due organizzazioni.

*Al Jihad* riemergerà nell'agosto 1993, quando attenterà alla vita del ministro dell'Interno egiziano. Nel frattempo il gruppo punta a rafforzarsi nella clandestinità. I suoi militanti vivono una duplice vita:

una pubblica e una segreta. Il nuovo leader del gruppo è Zawahiri, anch'egli scarcerato nel 1984. Zawahiri, nato nel 1950, è cresciuto in un'agiata famiglia della borghesia religiosa ed è nipote di un grande *imam* di Al Azhar, la più prestigiosa università del mondo islamico. I legami della sua famiglia con i Fratelli Musulmani sono profondi, e non si interrompono nemmeno durante la repressione scatenata dal regime nasseriano. È dopo il trauma della «Guerra dei Sei Giorni» del 1967 che il giovane Ayman lega il suo destino alla corrente islamista. Si laurea intanto in medicina e comincia a esercitare la professione. Insoddisfatto della linea prudente dei Fratelli Musulmani, milita nelle associazioni islamiche durante i suoi studi universitari. Una volta scarcerato, Zawahiri torna a fare il medico; ma nel frattempo riorganizza clandestinamente il suo gruppo. Nel 1985 raggiunge la Mezzaluna rossa (l'equivalente musulmano della Croce Rossa) in Afghanistan, dove assiste i *mujaheddin* che si battono contro i sovietici. Nel 1986 torna brevemente al Cairo, e poi riparte definitivamente per l'Afghanistan, dove, insieme a molti radicali egiziani continua il *jihad* contro «l'ateismo materialista» sovietico. È in questo periodo che incontra Osama Bin Laden. Tra i due nasce un legame politico e personale. Dall'Afghanistan e da Peshawar in Pakistan, quartiere generale della dirigenza jihadista, Zawahiri si muove spesso per raccogliere fondi destinati a finanziare sia la causa afgana sia il suo gruppo. Negli anni Novanta sarà anche in Bosnia, impegnato sempre come medico, al seguito di un'unità musulmana, la 7° brigata islamica, che s'insedia nell'area di Zenica. Qui Zawahiri non si limita a curare i feriti ma orienta ideologicamente i combattenti e tesse rapporti con gli jihadisti che ritroverà poi nell'Afghanistan dei Taleban. Dopo gli accordi di Dayton, nel dicembre 1995, i volontari stranieri, in particolare gli jihadisti arabi, sono «invitati» a lasciare il paese balcanico. Zawahiri ritorna in Afghanistan, dove si ricongiunge con Bin Laden, nuovamente trasferitosi nel «paese dei monti» dopo aver abbandonato il Sudan.

In Afghanistan Zawahiri diventa il teorico del *jihad* globale e l'ideologo della formazione che cercherà di metterlo in pratica: Al Qaeda. Il *jihad* globale, praticato non solo nei paesi musulmani retti da «governanti empi» ma anche in Occidente, ovvero dovunque sia il «campo del Nemico», interno ed esterno, risponde alla necessità di contrastare la riduzione dell'islamismo a fattore locale. Sebbene ide-

ologicamente contrari allo Stato nazionale, i movimenti islamisti hanno operato a lungo all'interno di quel contenitore. Del resto l'obiettivo della conquista del potere e della rinascita di uno Stato etico non poteva realizzarsi se non all'interno di una dimensione territoriale ben definita. L'ideologia panislamista ha funzionato per molti anni più come mito di riferimento che come pratica effettiva. Ma dopo le dure sconfitte subite negli scenari nazionali, in particolare in Egitto e in Algeria, gli «internazionalisti» hanno cercato di trasformare tale riferimento in progetto politico. Il progetto «neocaliffale», che matura dopo la sconfitta negli scenari nazionali, diventa possibile solo se il *jihad* diviene globale: ai singoli *jihad* locali contro il «Nemico vicino» dei «regimi dell'empietà» si affianca il *jihad* globale contro il Nemico lontano. Dal momento che lo scontro mondiale tra *jahiliyya* e Islam non conosce confini, anche il Politico islamista, nella sua dimensione amico/nemico, deve deterritorializzarsi, deve abbandonare il riferimento esclusivo a un unico territorio.

La formazione nel 1998, sotto l'egida di Osama Bin Laden, di Al Qaeda, o meglio, del «Fronte islamico internazionale per il *jihad* contro gli ebrei e i crociati», un'organizzazione composta da gruppi di diversa nazionalità che nel suo manifesto ideologico dichiara di voler colpire «gli americani e i loro alleati ovunque e con qualunque mezzo», rivela che per il radicalismo islamista la dimensione globale è ormai irrinunciabile.

Zawahiri è il teorico del salto strategico. Il leader di *Al Jihad* egiziana, divenuto il braccio destro di Bin Laden, ha interiorizzato profondamente le idee di Sayyid Qutb. Quanto a Osama, il saudita aveva già conosciuto il pensiero qutbiano all'Università di Gedda, dove era stato allievo, nelle discipline islamiche, di docenti come Muhammad Qutb, fratello di Sayyid, e Abdallah Hazzam. Il primo, furoiuscito dall'Egitto, è il depositario dell'eredità ideologica del fratello Sayyid; il secondo, vero teorico della futura guerriglia islamista antisovietica in Afghanistan, è un giordano di origine palestinese.

Dalle teorie di Sayyid Qutb, mediate prima da Muhammad Qutb e Azzam poi da Zawahiri, Bin Laden mutua categorie come la concezione bipolare religiosa tra «partito di Dio» e «partito di Satana», e il concetto di *jihad* contro il Nemico interno ed esterno. L'orizzonte globale di Bin Laden sarà inizialmente allargato dal suo antico maestro Azzam, con il quale si ricongiunge in Afghanistan negli anni

Ottanta. In *Al-Jihad*, la rivista che dirige, Azzam teorizza che il *jihad* non deve arrestarsi dopo la vittoria contro i sovietici ma deve proseguire coinvolgendo Stati Uniti d'America e Israele. Prima però sarà necessario sbarazzarsi degli alleati musulmani del «partito di Sata». Superando il maestro, Bin Laden non si limiterà solo a teorizzare, come fa Azzam, preoccupato di non inaridire con scelte politiche avventate i finanziamenti provenienti dal Golfo, la prosecuzione del *jihad*, ma cercherà di metterlo in pratica. La sconfitta della superpotenza sovietica e il crollo del sistema comunista, ritenuti nella credenza collettiva islamista opera dei soli *mujaheddin*, convince Bin Laden, ormai non più frenato dalle riserve di Azzam, ucciso in un misterioso attentato nell'autunno 1989, che sia giunto il turno dell'America. La guerra del Golfo, nel 1991, imprime un'accelerazione a questo progetto.

Bin Laden è nettamente contrario alla presenza di truppe occidentali in Arabia Saudita. Rifacendosi a un *hadith* del Profeta egli non ritiene religiosamente legittimo che i «crociati» si insedino nella terra dei Due Luoghi santi. Non solo, ma la presenza americana a garanzia della monarchia saudita e dei nuovi equilibri politici determinati dalla prima guerra contro il regime di Saddam Hussein è percepita come un serio ostacolo all'azione dei movimenti islamisti nell'area.

Il *jihad* contro l'America inizia in Somalia. La missione *Restor Hope* è concepita dagli americani come il primo tassello della stabilizzazione del Corno d'Africa. Gruppi legati a Bin Laden attaccano i *marines* a Mogadiscio, nell'ottobre 1993, provocando diciotto vittime. Gli islamisti celebrano con enfasi la prima vittoria sul campo contro il «Grande satana» americano. Ma la guerra all'America diviene esplicita solo nel 1996. Prima con l'attentato a Khobar in Arabia Saudita che provoca diciannove vittime e duecentocinquanta feriti. Poi con la diffusione, nell'agosto di quell'anno, dall'Afghanistan in cui Bin Laden si è nuovamente rifugiato dopo un soggiorno nel Sudan dell'islamista Turabi, di un proclama noto come «Dichiarazione di guerra contro gli americani». Nel testo è già chiara l'influenza di Zawahiri, ancora a fianco del saudita in Afghanistan.

Nella Dichiarazione, un manifesto contro l'America e i regimi musulmani suoi alleati, Bin Laden ricorda le sofferenze inferte dai «crociati e sionisti» all'Islam e definisce la presenza americana in Arabia Saudita come «la più grave delle aggressioni» e «il più gran-

de disastro per i musulmani dopo la morte del Profeta». Il futuro leader di Al Qaeda esorta i musulmani della Penisola arabica al *jihad* per liberare i Luoghi Santi dall'occupante americano, cacciare gli «empi» Sauditi, accusati di complicità con i «Lupi del Kufr», il campo della «miscredenza», e instaurare lo Stato islamico.

Bin Laden si appella ai «credenti» perché concentrino gli sforzi, oltre che contro il Nemico interno anche verso quello esterno. E sostiene che in questa battaglia «l'autentica fede» può contare sui «martiri» del *jihad*. È il preannuncio delle cosiddette operazioni di martirio che, sulla scorta di quelle messe in atto dai gruppi islamisti palestinesi, diventeranno lo strumento principale della guerra asimmetrica jihadista.

L'appello a unificare le organizzazioni jihadiste locali per far fonte a una battaglia da combattere nello scacchiere mondiale e ritenuta decisiva per le sorti dell'Islam, sfocerà il 23 febbraio 1998 nella nascita del «Fronte islamico internazionale per il *jihad* contro gli ebrei e i crociati».

Il manifesto ideologico del Fronte, noto anche come «*fatwa* contro gli ebrei e i cristiani», si apre con il versetto coranico che incita all'uccisione dei «pagani» ovunque si trovino e con ogni «stratagemma». Nel manifesto si ribadisce la condanna della presenza «crocata» nella «terra dell'Islam» oltre che della politica americana e israeliana nei confronti di Iraq e Palestina; i «crimini americani» sono definiti una guerra «contro Dio, contro il suo Messaggero e contro i musulmani». A conferma del carattere globale del *jihad* e dell'uso del terrorismo come mezzo lecito, il Fronte emana una *fatwa* secondo cui uccidere gli americani e i loro alleati, civili e militari, è un dovere per ogni musulmano.

Al Fronte aderiscono inizialmente pochi gruppi: gli egiziani *Al Jihad* e *Jama'a Islamiyya*, l'*Harkat al Ansar*, che si batte per la secessione del Kashmir, e il giordano *Esercito di Muhammad*. Si tratta di gruppi di matrice salafita<sup>3</sup> che hanno già scelto la strada del *jihad*. L'accordo

<sup>3</sup> «Salafita» si riferisce alla corrente di pensiero islamico denominata «Salaf» (abbreviazione di «Salaf as-Salih», cioè «i giusti predecessori» o «i pii antenati»), che si richiama alla presunta purezza e autenticità della fede e dello stile di vita delle prime tre generazioni di seguaci di Maometto, e rifiuta tutte le innovazioni aggiunte in seguito, tanto più quelle attribuibili a influenze materialistiche e culturali (N.d.C.).

è sottoscritto anche dal *mullah* Omar per i Taleban. A queste organizzazioni si aggregheranno in seguito molte altre. Ad Al Qaeda faranno presto riferimento gruppi e militanti islamisti ceceni, yemeniti, bosniaci, idonesiani, algerini, marocchini. Il campo radicale, sconfitto a livello locale, viene infatti calamitato dall'unica formazione che pare avere una strategia capace di rispondere alla crisi del *jihad* locale: la capacità di aggregazione e reclutamento della costellazione che ruota attorno a Bin Laden aumenta con il successo delle «azioni esemplari» nei confronti del Nemico esterno.

La prima azione eclatante del Fronte avviene nell'agosto 1998: le ambasciate statunitensi in Kenya e Tanzania sono oggetto di attentati che provocano centinaia di morti e migliaia di feriti. Nell'ottobre 2000 è la nave americana *Cole* a venire attaccata nelle acque dello Yemen da un commando suicida: muoiono diciassette marinai.

L'11 settembre 2001 Al Qaeda porta il colpo al cuore del Nemico. L'attacco all'America ha un valore simbolico enorme. Gli aerei dirottati dai commando jihadisti colpiscono le Twin Towers e il Pentagono. Sono colpiti i simboli del potere finanziario e militare; quello del potere politico sfugge per poco a una simile sorte. L'Occidente è terrorizzato e attonito, anche perché il «partito di Dio» si materializza nel «video delle grotte», trasmesso con enorme impatto mediatico dall'emittente in lingua araba *Al Jazeera* all'inizio della nuova guerra in Afghanistan. L'intero vertice di Al Qaeda si mostra al mondo, rendendo visibile la minaccia invisibile e tangibile l'esistenza di una «avanguardia della fede» che con la sola «forza della fede» ha sfidato la massima potenza mondiale. Con a fianco l'inseparabile kalashnikov, simbolo del *jihad* armato, Bin Laden esordisce evocando il Nemico e il ruolo degli jihadisti come strumento divino: «Ecco l'America colpita dal Dio Altissimo». Rende poi omaggio agli attentatori, «martiri» che avrebbero vendicato i torti subiti per ottant'anni dai musulmani. Il riferimento temporale non è casuale. Il leader di Al Qaeda collega la debolezza dell'Islam alla caduta del califfato e alla divisione della *umma*<sup>4</sup>, indicando la necessità di ricostituirlo e candidandosi a quell'opera. Evoca la Palestina e l'Iraq come ferite aperte, attacca i «governanti empi» che appoggiano gli USA e

<sup>4</sup> La «*umma*» è la comunità di fede che unisce spiritualmente tutti i musulmani del mondo (N.d.C.).

ricorda che il colpo che ha riempito di terrore l'America è piccola cosa rispetto a quanto i musulmani hanno subito per decenni.

Per Bin Laden è assai significativa la reazione del «crociato Bush» e dei suoi alleati dopo l'11 settembre. Il «partito di Satana» ha chiamato «l'autentico Islam» con il nome di «terroismo» e istigato i musulmani a combattere contro coloro che hanno «rifiutato di abbandonare la propria religione». L'attacco, afferma il leader di Al Qaeda, ha reso evidente la divisione del mondo in due campi: «quello dei fedeli e quello degli infedeli»; e che dovere dei musulmani è difendere il primo.

Il discorso di Bin Laden è preceduto da quello di Ayman al Zawahiri che paragona le avanguardie islamiste alla comunità del Profeta delle origini, attaccata dai coreisciti che temevano di perdere il potere. Gli americani e i loro alleati sono i nuovi coreisciti<sup>5</sup>. La battaglia iniziata l'11 settembre è equiparata a quelle, «grandi e sanguinose», per la sopravvivenza dell'Islam. Come la battaglia di Hattin, nei pressi di Tiberiade, che apre a Saladino la porta di Gerusalemme conquistata dai crociati nel 1187; o di 'Ayn Jalut, in Palestina, dove nel 1260 i Mamelucchi egiziani fermano i «mongoli infedeli».

Gli effetti politici dell'11 settembre sono enormi. L'Occidente, America in primo luogo, reagisce costruendo una coalizione politica e militare che ha come obiettivo la «lotta al terrorismo» su scala planetaria. La guerra in Afghanistan dell'ottobre 2001, che si configura come prima risposta alla sfida globale dell'Islam radicale, provoca la caduta del regime dei Taleban, la distruzione di parte della leadership storica di Al Qaeda, anche se non del vertice che si clandestinizza, oltre che una nuova diaspora jihadista.

Con la *National Security Strategy* (NSS) del 2002, l'America elabora una dottrina, quella della «guerra preventiva», che ha come obiettivo il contenimento globale della minaccia islamista. Sino all'11 set-

<sup>5</sup> I coreisciti (*Quareysh*, in lingua araba) erano un potente clan di mercanti che governava la città della Mecca al tempo della predicazione di Maometto (con essi imparentato tramite la prima moglie), e che aveva inizialmente tollerato la piccola comunità musulmana. Nel 627, preoccupati che la predicazione musulmana potesse danneggiare la loro egemonia e i loro interessi commerciali legati al pellegrinaggio alla Ka'aba, mossero guerra a Maometto, che nel 622 si era trasferito a Medina, com'è noto. Contro le aspettative, i musulmani sconfissero i coreisciti e i loro alleati beduini ed ebrei (N.d.C.).

tembre tale compito era affidato, localmente, ai paesi musulmani alleati. Dopo le Twin Towers diviene evidente che il sistema di «contenimento interno», delegato ai regimi musulmani moderati, non funziona più. Né in versione repressiva, né in quella di «democrazia protetta». Né tanto meno in quella di conservatorismo religioso. Egitto, Pakistan, Arabia Saudita, principali alleati degli Stati Uniti nel mondo islamico, hanno alternato quei diversi modelli di contenimento senza successo. L'11 settembre ha imposto una revisione di questo approccio realistico. Dopo quella data i problemi del mondo islamico sono diventati problemi americani e la sicurezza interna il perno della politica estera di Washington. I neoconservatori americani, assai influenti nell'amministrazione di George W. Bush, constatano il fallimento delle vecchie strategie di controllo e guardano alla democrazia come il solo sistema capace di mettere fine alla minaccia islamista e garantire sicurezza. Ma i neoconservatori teorizzano anche la necessità di prevenire, anche militarmente, le minacce prima che si manifestino: sia che provengano da gruppi terroristi o da regimi nemici, sia che provengano da paesi governati da regimi amici ma non in grado di controllarle. Da qui la necessità di agire anche sul versante della forza. Vengono così fissate due priorità: combattere la guerra al terrore ovunque prima che si riverberi sul territorio nazionale, e democratizzare i paesi i cui regimi alimentano oggettivamente e soggettivamente i movimenti islamisti. La conseguenza è che il mondo diventa teatro della guerra globale. L'Iraq diventa il secondo palcoscenico, dopo quello afgano, in cui andrà in scena la guerra al terrore.

La guerra in Afghanistan provoca, tra gli altri effetti, una mutazione genetica in Al Qaeda. Dopo i massicci bombardamenti di Tora Bora l'organizzazione che si era presentata nel «video delle grotte» non esiste più. Bin Laden e Zawahiri si clandestinizzano. I militanti superstiti rientrano in patria o vanno a combattere il *jihad* in Iraq. Si accelera così la trasformazione di Al Qaeda storica in una struttura a rete, politicamente ormai poco più che una sigla, una sorta di «copyright del terrore» che accomuna cellule sparse nel mondo, le quali non hanno nemmeno bisogno di coordinarsi tra loro nella scelta degli obiettivi, tanto le unisce un'ideologia condivisa e la comune figura del Nemico.

Questa ristrutturazione organizzativa imposta dagli eventi comporta vantaggi e svantaggi per la rete islamista. Da un lato la struttura cellulare e l'autonomia dei diversi gruppi permettono il *jihad* diffuso. Le «operazioni-martirio» non hanno nemmeno bisogno di essere pianificate. Sono spesso frutto di decisioni locali e vengono coperte ideologicamente a posteriori dall'organizzazione-madre. Tale riconoscimento permette al gruppo autore dell'operazione di legittimarsi davanti ad Al Qaeda e a quest'ultima di rappresentarsi sulla scena globale come struttura ancora funzionante attraverso le sue «filiali» locali. Al Qaeda esiste ancora; ha solo cambiato forma. Una rappresentazione obbligata che permette di alimentare il reclutamento.

Ma se il *jihad* diffuso, dall'Indonesia al Marocco, dalla Spagna «crociata» all'Arabia Saudita, infligge notevoli danni e dissemina il senso di insicurezza nel Nemico, il suo procedere senza incardinarsi in un disegno complessivo fa emergere la debolezza strategica del qaedismo senza leadership. Così nel campo islamista radicale si apre una discussione sulla necessità di coordinare obiettivi e azioni e, soprattutto, su quale linea seguire: insistere sul Nemico lontano o su quello vicino? Rivalutare la dimensione territoriale oppure proseguire sulla strada della deterritorializzazione del Politico? La guerra in Iraq, nella primavera 2003, fa da levatrice e catalizzatore di questa discussione.

L'invasione dell'Iraq ha trasformato la piana mesopotamica in terra del *jihad*. L'occupazione americana e britannica di quello che un tempo fu il centro del califfato abbaside convoglia nel paese migliaia di jihadisti decisi a combattere contro un Nemico che ancora una volta avrebbe dato prova di voler distruggere l'Islam. Gli jihadisti internazionalisti affiancano tatticamente la guerriglia irachena nazionalista e con i loro devastanti attentati suicidi contribuiscono a impedire la stabilizzazione del paese, già in fibrillazione a causa di una caotica transizione che gli Stati Uniti d'America non sembrano né aver previsto né saper governare.

Gli jihadisti non iracheni si riuniscono attorno al gruppo *Tawhid Wal Jihad* (Monoteismo e guerra santa), guidato dal giordano palestinese Ahmad al-Khalilieh, alias Abi Mussab al Zarkawi, che cerca di dare forma allo spontaneismo jihadista. Zarkawi si insedia autonomamente in Mesopotamia, e dopo aver attratto il nucleo storico

del gruppo islamista iracheno *Ansar al Islam* diventa il punto di riferimento dei *mujaheddin* sauditi, yemeniti, giordani, siriani, egiziani, accorsi nel paese per combattere gli americani. Dopo le esperienze afgana e bosniaca, divenute parte del mito combattente delle generazioni jihadiste panislamiste, l'Iraq si presenta come terreno ideale per dare corpo a una nuova «comunità del fronte». Il richiamo al combattimento in terra musulmana è di facile ricezione, poiché si innesta su una tradizione condivisa, almeno nei fini se non nei mezzi: quello della difesa dei confini della *Dar al Islam* dall'aggressione esterna. Zarkawi ritiene che per la sua collocazione geopolitica e per essere divenuto campo di battaglia dell'ideologia globale del Nemico, l'Iraq sia il terreno dello scontro decisivo tra Islam e empietà.

Il leader di *Tawhid Wal Jihad* non è membro della leadership storica di Al Qaeda. Si presenta però come continuatore della linea di Abdallah Azzam, l'ideologo del *jihad* antisovietico in Afghanistan, teorico della necessità di liberare i paesi musulmani dai «regimi empi» prima di dare l'assalto al cielo della superpotenza americana. La comune origine palestinese non è secondaria nelle posizioni di Azzam e Zarkawi: l'ossessione per la presenza del Nemico nel territorio è il prodotto della memoria della presenza di Israele in Medio Oriente. Zarkawi, e gli ideologi che lo influenzano, ritengono che la presenza americana nel cuore del Medio Oriente e il tentativo di imporre nel mondo islamico la democrazia, definita con categorie qutbiane «religione dell'empietà e della *jaihilliya*», impongano di concentrare gli sforzi della rete islamista in Mesopotamia

La guerra in Iraq è l'occasione per rilanciare la linea territorialista. Come già in Afghanistan o in Bosnia, in Iraq il Nemico viene affrontato «apertamente». Non solo con le autobombe condotte dagli *shahid*, i «martiri» autori degli attentati, ma anche in combattimenti strada per strada. A Falluja o a Sammarra, proclamate emirati, il gruppo impone il controllo del territorio e in alcune aree anche la *shari'a*. È sul campo di battaglia, oltre che in quello mediatico presidiato dai raccapriccianti video delle decapitazioni rituali degli ostaggi occidentali, che Zarkawi cerca i gradi di nuovo *amir* (ossia di unico capo carismatico) del movimento jihadista. La campagna irachena permette infatti di rigerarchizzare, anche attraverso la discussione sulle tattiche di guerra, i criteri di selezione della leadership islamista. Secondo i «territorialisti» la linea globale di cui è fautore

Zawahiri favorisce attacchi potenzialmente in grado di causare gravi perdite al Nemico; ma senza territorio reislamizzato non vi è futuro per l'ipotesi neocaliffale. Il rischio, secondo gli «azzamisti» è che il movimento jihadista metta a segno azioni terroristiche devastanti ma incapaci di produrre quella pratica insurrezionalista in grado di «liberare» progressivamente paesi come Egitto, Pakistan, Arabia Saudita, indicati come obiettivi dagli stessi Bin Laden e Zawahiri. Da qui la necessità di affermare progressivamente un'*enclave* islamista in Iraq.

La linea del *jihad* globale, sostenuta da Zawahiri, non sottovaluta l'importanza del teatro iracheno. L'ipotesi di un ritiro degli Stati Uniti e delle forze alleate dal paese è ritenuto indiscutibilmente un successo, forse ancora più rilevante di quello ottenuto in Afghanistan contro l'URSS. Ma Zawahiri resta scettico sulle possibilità di vittoria in uno scontro che si svolge sul terreno convenzionale, comunque favorevole alle forze occidentali. L'esportazione del terrorismo sembra l'unica arma capace di indurre il progressivo indebolimento della presa occidentale sul mondo islamico. Il ritiro di «crociati e sionisti» dalla Casa dell'Islam può avvenire più rapidamente sotto l'urto dei colpi d'ariete del *jihad* nel cuore dell'Occidente. Di qui la necessità di nuove azioni su larga scala: in America, ma anche in un'Europa che ha lasciato cadere l'offerta di tregua di Bin Laden in cambio del ritiro delle truppe dei paesi europei impegnati a fianco degli USA in Iraq. L'ala jihadista globalista considera il ritiro spagnolo dopo l'attentato di Madrid l'11 marzo 2004 (opera di una cellula locale autonoma alla vigilia delle elezioni politiche) un enorme successo e un riscontro della validità della propria linea: poco importa che quel ritiro sarebbe avvenuto comunque nel caso, realizzatosi, di vittoria dell'opposizione socialista, contraria alla guerra in Iraq e al successivo coinvolgimento delle truppe spagnole tra le fila della «coalizione dei volenterosi».

Ma la progressiva centralità della questione irachena sulla scena internazionale, e della stessa linea Zarkawi, divenuta sempre più popolare nell'ambiente islamista, induce la leadership storica di Al Qaeda a cercare di attenuare le divisioni. In una serie di messaggi video e audio Zawahiri metterà sullo stesso piano il *jihad* combattuto dal gruppo storico in Afghanistan e quello combattuto in Iraq, riconoscendo i meriti di Zarkawi, che avrebbe condotto gli Stati Uni-

ti «sull'orlo della sconfitta», mettendoli davanti a un dilemma tragico, ovvero: restare in Iraq, esponendosi a un logorante stillicidio di perdite che ne minerebbe le forze senza poter realizzare i propri obiettivi; oppure ritirarsi, subendo una sconfitta epocale. L'ideologo di Al Qaeda riafferma però il principio secondo cui una linea troppo autonoma dei nuclei jihadisti, anche in Iraq, può danneggiare la causa. Zawahiri invita così i leader e i combattenti più esperti a dare corpo a una nuova direzione strategica; a formare una leadership capace di «resistere alla campagna dei crociati», anche nella previsione di una possibile scomparsa, sul campo di battaglia, della leadership storica. Il leader egiziano ribadisce inoltre che limitarsi alla pur cruciale battaglia contro gli ebrei in Palestina non fermerà «crociati e sionisti». Per farlo occorre attaccare l'America e gli altri paesi che fanno parte del «partito dell'incredenza». Zawahiri ricorda agli islamisti come sia necessario non attendere passivamente l'arrivo nella Casa dell'Islam delle forze americane, inglesi, e dei loro alleati, per cominciare la resistenza. Gli interessi degli americani e dei loro alleati sono ovunque, afferma, indicando esplicitamente i nuovi bersagli del *jihad* globale.

Il dibattito tra le due linee, sviluppatisi nei siti Internet e sulle riviste vicine al radicalismo islamista e decifrabile anche nel contenuto dei messaggi dei leader delle diverse correnti radicali, è destinato a proseguire. La tensione tra le due linee resta in qualche misura ineliminabile poiché l'una non può mai essere del tutto inclusa nella strategia dell'altra. Ciò nonostante, nell'ottobre 2004 *Tawhid Wal Jihad* sottoscrive il patto di sottomissione a Osama Bin Laden e Zarkawi diventa il leader di «Al Qaeda nel paese dei Due Fiumi» .

Il *jihad* in Iraq è caratterizzato dal ricorso alla pratica degli attentati suicidi, in cui giovani militanti islamisti si sacrificano consapevolmente per la causa di Dio nella lotta contro il Nemico. Il suicidio è proibito nell'Islam. Ma la martirologia islamica degli anni Ottanta si rivela un fenomeno nuovo anche dal punto di vista dell'interpretazione religiosa. Sotto la spinta dei teorici del diritto dinamico, gli islamisti interpretano estensivamente un versetto coranico (III, 169), che recita «coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio non sono morti ma vivono nella grazia del Signore. Per loro non vi è afflizione ma ricompensa immensa». Ricompensa che, secondo la credenza religiosa, consiste nella loro ascesa in Paradiso, dove potranno sedersi

alla destra di Allah, prendere in moglie 72 vergini e congiungersi con la famiglia nel Giorno del Giudizio. Gli *shahid*, «i martiri», compaiono per la prima volta in campo sciita; sono gli uomini dell'Hezbollah che, a partire dal 1983, si scagliano contro il Nemico a bordo di veicoli imbottiti d'esplosivo. Nell'aprile di quell'anno gli *shahid* attaccano l'ambasciata degli Stati Uniti a Beirut, in Libano; in ottobre è la volta delle caserme delle forze americane e francesi della Forza Multinazionale. Quest'ultimo attacco suicida provoca trecentosessanta vittime.

In campo sunnita i «martiri» suicidi compaiono nel decennio successivo in Palestina, tra le fila di Hamas e della *Jihad* islamica, trasformati in uomini-bomba che, imbottiti d'esplosivo, si fanno saltare in aria nelle città israeliane. Il martirio è pensato qui come strumento di attacco non convenzionale e forma di purificazione della terra occupata dai «zionisti». Prima di «sacrificarsi» sulla via di Dio anche lo *shahid* palestinese celebra, come già i giovani adolescenti iraniani, il proprio funerale. Anch'egli fa testamento, sebbene non più in forma letteraria ma in un documento-video: ciò avviene non solo perché il messaggio è destinato, attraverso la sua riproduzione televisiva o i frequentati circuiti del mercato della propaganda politica-religiosa, a essere visto da centinaia di migliaia di persone, il che aumenta la sua efficacia e il suo potenziale imitativo; ma anche perché rende visibile a tutti l'esistenza dei «martiri» per la causa. Il video diventa così una moderna forma di *da'wa*, di appello all'Islam che sfocia nel *jihad*.

I «martiri» sono giovani che appartengono a una generazione cresciuta sotto l'occupazione israeliana, che essi hanno vissuto come esperienza ininterrotta di repressioni, umiliazioni, lutti. La maggior parte di questi giovani ha visto parenti e amici morire o rimanere feriti sotto il fuoco israeliano. Contrariamente alla generazione dei padri, che tra il 1967 e il 1987 ha accettato l'occupazione, essi sono cresciuti durante la prima Intifada (1987-1993): la ribellione contro i «zionisti» fa parte della loro formazione

Il sentimento del martirio si radica nella società palestinese. Nonostante le demolizioni delle case dei «martiri» da parte israeliana, vissute dai parenti come l'ennesima ingiustizia, il lutto è mitigato dall'onore e dal rispetto che la comunità, sempre più islamizzata dopo il tracollo morale e politico della leadership nazionalista, tri-

buta alla famiglia, conferendole in tal modo uno *status* particolare. Anche in questo caso le condoglianze sono affiancate dalle congratulazioni.

«Martiri» saranno considerati dai loro confratelli anche gli jihadisti dell'11 settembre. Da tempo questi uomini sono destinati al «sacrificio», ma come dirà Osama Bin Laden più tardi, tutto quello che sanno mentre lo preparano è che dovranno portare a termine un'operazione di martirio in America. Il leader di Al Qaeda affermerà che i giovani morti per la causa di Allah nei cieli di New York e a Washington «hanno pronunciato discorsi che mettono in ombra qualsiasi altro discorso fatto in altra parte del mondo». Rinviano al diritto dinamico qutbiano, Bin Laden ricorda che quei giovani «non hanno accettato nessuna legge coranica in termini comuni, ma hanno accettato la legge coranica che ha pronunciato il profeta Muhammad». Da allora il «martirio» suicida diventa vera e propria martiropatia, forma della guerra asimmetrica che caratterizza tutto lo scenario di battaglia islamista, dall'Iraq all'Indonesia, dall'Arabia Saudita al Marocco.

Un fenomeno dirompente, quello del radicalismo islamista, che tuttavia non pare contenibile mediante la strategia, e le modalità, della «guerra al terrore», caposaldo della teoria dei «neocon» statunitensi, rivelatasi chiaramente inefficace, al pari della *nation-building* attraverso l'esportazione della democrazia *manu militari*.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Guolo, R., *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Hobsbawm, E. J., *Il secolo breve* (1994), Rizzoli, Milano 1995.

Huntington, S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), Garzanti, Milano 2001.

