

CLAUDIO VERCELLI

*La questione del radicalismo islamista*¹

Abstract: *The essay intends to analyze the Islamic radicalism, as contemporary phenomenon, from three points of view: in his nature of collective movement, that uses the religion to build a system of ideological self-legitimation; as political subject of the age of the globalization, that uses the crisis of the national sovereignties to present itself as answered to the decline of the jurisdictions of States; how element of mobilization inside collectivity characterized by an incomplete meeting with the modernity. They come therefore envoys in relief the bonds and links with the cultural deposit of the Moslem religiousness but also the torsions and the manipulation that are made some Islamic tradition, for a based reading on the systematic appeal to the violence. Particular importance is attributed to the struggle against the State of Israel and to the nature of its anti-Semitism, two fundamental ideological indexes of the Islamic radicalism.*

Keywords: Radical Islam; Political and social movements; Anti-Semitism; Middle East; Contemporary politics.

1. Poniamo da subito una questione di natura terminologica, che è in sé assai più complessa di quanto non possa apparire, poiché denominando qualcosa lo si genera o, comunque, vi si concorre a dargli un senso e una posizione nell'ordine delle cose del mondo. Si tratta del significato da attribuire a certe parole, il cui uso inflazionato fa sì che esse si esponano al rischio di perdere di coerenza, congruenza e performatività. Ci stiamo occupando dell'insieme dei fenomeni che rinviano alle turbolenze in atto nel Medio Oriente e in parte dell'Africa, soprattutto quella mediterranea e subsahariana. Ma non solo. Fuoco delle nostre riflessioni è l'islamismo radicale, un po' in tutte le sue manifestazioni. Oltremodo articolate e non necessariamente riconducibili ad un unico referente.

¹ Il saggio è composto dalla raccolta di un insieme di articoli comparsi, in successione, sul portale Moked.it, a cura dell'Unione delle comunità ebraiche italiane. *Nota terminologica e lessicografica:* alcuni termini la cui natura etimologica – e il cui uso – implicherebbero differenziazioni e precisazioni, sono invece stati usati come sinonimi. La traslitterazione dalla lingua araba è stata semplificata per rendere più agevole la lettura del testo.

Entriamo quindi nel merito dei termini in oggetto. Definiamo con islamismo e islamista l'insieme dei movimenti politici che si rifanno all'islam politico contemporaneo, ossia adottano un'interpretazione ideologica della religiosità, volta quindi a legittimare l'azione collettiva e i rapporti con le strutture del potere attraverso i simboli e i valori che rimandano ad aspetti della religione musulmana; la religiosità è invece un complesso di credenze, mutevoli nel corso del tempo ma intese come permanenti da chi le fa proprie e le rinnova nella prassi, e che quindi permeano la sua vita, condizionandone le scelte, gli atteggiamenti, i pensieri, le idee e le relazioni con la collettività nella quale; islam ("sottomissione a Dio") indica sia il credo religioso monoteista musulmano che, più in generale, la comunità dei credenti, a sua volta definita anche, più correttamente, con la parola araba *Umma* (variamente traducibile come "comunità", "nazione" ma anche gruppo etnico, è una parola araba – derivante dalla radice <'m-m> da cui origina anche il vocabolo "madre" [umm] – che ha acquistato il significato peculiare di "comunità/comunione di fedeli", nel senso di comunità di musulmani, senza alcun significato etnico-linguistico-culturale); fondamentalismo, radicalismo e integralismo sono qui intesi, sia pure impropriamente, o comunque con un certo grado di arbitrio, come sinonimi o termini per più aspetti equivalenti, indicando tutti un diffuso stile di condotta, di natura rigorosamente politica, basato sul rifarsi ad una 'tradizione' a fondamento religioso, che auspica o pratica la costituzione di un "governo di dio".

L'immaginario occidentale da sempre si alimenta di una visione sospesa tra l'attrazione e la repulsione di ciò che sta a Levante. Una via di mezzo tra il luogo paradisiaco e la minacciosità dello spettro incombente. La stessa linea di divisione geografica, culturale e politica tra Oriente ed Occidente è, alla prova dei fatti, mutevole, ponendosi storicamente in funzione della tutela degli interessi che le circostanze, di volta in volta, hanno fatto emergere. La sua arbitrarietà si alimenta poi del lascito delle politiche coloniali, dei processi di modernizzazione che hanno attraversato l'età contemporanea, dei rapporti di forza e di potere tra aree e regioni continentali, della mutevolezza e delle fragilità che si accompagnano alla globalizzazione socioculturale ed economica. Un insieme di fattori che sono, nel medesimo tempo, ibridanti e divisivi,

La questione del radicalismo islamista

imponendo un confronto che in certi casi si trasforma in scontro. Quanto meno nella percezione comune, nella comunicazione veicolata dai mezzi di informazione, nei cascami di una concettualizzazione del mondo ancora fortemente bipolare, quindi dicotomica, dove la complessità delle relazioni e delle identità è dimensionata al fenomeno del cosiddetto “scontro delle civiltà”. Non di meno, trattandosi di una lettura esattamente opposta alla precedente ma che con essa tuttavia intrattiene un rapporto di specularità capovolta, il rapporto con l’“altro da sé” è stato molte volte ricondotto al mero problema della politica dell’accoglienza e della tolleranza, riducendo la complessità multiculturale ad un insieme di atti di buona volontà, spesso espressi più in segno di riparazione per i trascorsi colonialisti che non all’interno di una trama di analisi e ricomposizione delle differenze. Questo, quanto meno, in Occidente.

La comprensione del mondo islamico, laddove predominano pluralismi e differenziazioni non meno marcate di quelle che si possono registrare nelle società che musulmane non sono, quindi del suo spazio, che abbraccia territori immensi, dall’Atlantico alla Cina, e dei suoi tempi, almeno quattordici secoli di storia, richiede invece uno sforzo di metodo che non si risolve con le semplici formule, utili forse alla mobilitazione politica ma non al confronto sui grandi assi della trasformazione che ci stanno chiamando in causa: economia, demografia, rapporti di potere nel sistema delle relazioni internazionali. È all’interno di questa complicata rete di tensioni, mutamenti e, a volte, contrapposizioni, che il radicalismo islamista si inserisce, come soggetto della politica, imponendosi non con la forza persuasiva delle sue argomentazioni ma con le incontrovertibili argomentazioni del ricorso alla forza. Le vicende in atto in molti paesi del Mediterraneo meridionale e del Medio Oriente non presentano, peraltro, nulla di eccessivamente sorprendente per analisti, osservatori e politici che da tempo si concentrano sulla comprensione dei processi in corso. Semmai sono parte di una trama fitta, dove si susseguono eventi solo in parte prevedibili ma comunque senz’altro consequenziali. Se per certuni il momento di rottura è costituito dal biennio 1978-1979, quando in Persia il regime di Reza Pahlavi fu rovesciato e sostituito da un’inedita repubblica islamica dell’Iran, per altri l’evento spartiacque fu la guerra dei sei giorni del

1967, che misurò la contrapposizione dello Stato d'Israele alle potenze arabe circ vicine, con le rilevanti acquisizioni territoriali del primo a danno delle seconde.

Da allora le alleanze in campo videro emergere il soggetto radicale, ossia quel pulviscolo di movimenti accomunati dall'essere portatori di un "discorso islamico contemporaneo" (così l'islamologo Mohammed Arkoun) che al contempo costituisce l'ossatura ideologica delle lotte per la conquista del potere politico, un elemento di mobilitazione e di organizzazione della società civile e un sistema di valori e norme attraverso i quali trasformare, nel loro profondo, le comunità locali. All'affermazione del radicalismo islamico si accompagna il declino delle organizzazioni arabe di radice e natura laica. Si tratta dei due capi di un fenomeno strettamente unitario. La riappropriazione della sfera della politica – sottratta alla collettività da governanti che hanno tradito le attese, da *élite* autoreferenziate, da individui che vengono di volta in volta definiti, con linguaggio tipicamente morale e religioso, "empi", "apostati" se non *Kuffar*, ossia "miscredenti" e pertanto "impuri" – passa attraverso la religiosità, che deve informare di sé ogni aspetto della vita quotidiana e, quindi, delle relazioni pubbliche così come dei poteri collettivi. E tuttavia, la linea di separazione tra politico e religioso, che costituisce un fattore determinante nella definizione delle culture occidentali, è assente nel discorso islamista. Poiché l'islamismo è radicale in quanto caldeggia la sintesi tra religiosità – come forma permanente di organizzazione delle società, composte non da cittadini ma da militanti – e rivoluzione, più che tra la religione stessa e la politica. Il radicalismo islamico, infatti, non si pensa solo come strumento di governo, attraverso la reintroduzione del califfato, ma anche e soprattutto come sovvertimento continuo delle relazioni tra le comunità. Da questo punto di vista, una delle sue carte vincenti è quella che gli deriva dall'aver riportato in auge lo slogan, oramai decaduto, dopo le infinite vicissitudini che hanno accompagnato il declino del socialismo reale, della "rivoluzione permanente". Il radicalismo islamista si idealizza come rivoluzione totale e persistente, alla fine della quale non solo gli ordinamenti politici, oggi fondati sull'"empietà", poiché traditori del verbo divino, saranno stati rivoltati come dei calzini ma la stessa linea di separazione tra la sfera pubblica e quella privata verrà completamente stravolta. Poiché nel regno della giustizia non c'è ragione

La questione del radicalismo islamista

di ritenere che debba continuare a sussistere una differenziazione tra la prima e la seconda. Così postulando, l'islamismo politico si presenta come un vero e proprio movimento dai tratti totalitari. La sua convinzione di fondo, infatti, è che l'individualità non esista, o che non abbia pari dignità rispetto ai diritti, ai bisogni e alle esigenze, questi sì incontrovertibili, della comunità. Che, quindi, viene per prima, poiché ogni soggettività è esclusivamente una mera funzione dell'unione tra credenti. Non di meno esso mette in discussione gli assunti che definiscono come "naturale" (ossia ovvio e per più aspetti indiscutibile) ciò che è invece il prodotto di scelte politiche e di rapporti di forza, a partire dalla marginalità decisionale di molti paesi nel sistema delle relazioni internazionali e dal sottosviluppo che attanaglia una parte del pianeta. Se per i teorici dell'Occidente, nelle formulazioni tradizionali e quindi più affermate, l'una e l'altro sono il prodotto dei ritardi rispetto ad un modello sostanzialmente univoco di evoluzione delle società, per gli islamisti essi costituiscono il risultato della pedissequa imitazione di un sistema errato, come tale da rifiutare e capovolgere. Ciò che per i primi è una discrasia da superare, per i secondi è un obbrobrio da contrastare. In realtà, come molti analisti hanno rilevato, il rifiuto della modernità che da ciò deriva non è mai totale, bensì selettivo. Il fondamentalismo religioso è infatti, da almeno una trentina d'anni, un fenomeno globale e non chiama in causa solo i paesi musulmani. La sua connotazione islamica è però eclatante per il livello di consenso che è riuscito spesso a raccogliere, offrendosi come la soluzione a problemi ritenuti altrimenti irrisolvibili. Nel suo messaggio universalista, ossia rivolto a tutti quelli che intendano fare parte della comunità dei "retti" e dei "giusti", entra in rotta di collisione con l'ideologia dei diritti universali, creando una competizione nel medesimo campo. Lo spazio conteso è, infatti, quello dei fini e dei valori ultimi. Il fondamentalismo è essenzialmente un soggetto politico, che tuttavia si riveste dei panni della religione proprio poiché ambisce a definire – e a delimitare – il campo della legittimazione della convivenza civile, quell'insieme di norme di fondo senza le quali la convivenza stessa diventa impraticabile.

Cosa istituisce, quindi, il fondamentalismo? Qual è il suo nocciolo identitario? Come ha osservato uno studioso di vaglia, Bassam Tibi, esso si fonda su un paradosso, ovvero

L'opporci strenuamente alla modernità culturale scaturendo tuttavia dal suo stesso contesto storico, di cui ne è infatti un diretto prodotto. Non si tratta quindi di mera reazione ad essa, men che meno di una semplice vocazione al rifiuto. Semmai è una opzione selettiva, che ne privilegia alcuni aspetti rigettando brutalmente tutto il resto. Nelle società non occidentali il fondamentalismo è ossessivamente orientato contro lo Stato laico, nazionale e indipendente. È questa la matrice comune di fenomeni politici altrimenti diversi. Poiché lo Stato, così inteso, è visto come una "creazione" occidentale, originando dalla storia dell'Europa continentale ed essendone una delle manifestazioni culturali più significative. Nel momento in cui si ascrive all'egemonia occidentale la responsabilità della marginalità e della decadenza della propria parte, tale diniego non può che articolarsi essenzialmente nel rifiuto del modello di sviluppo che ha trovato nello Stato unitario il suo punto terminale di realizzazione. Attribuendo a tale forma di organizzazione politica e dei rapporti sociali i peggiori requisiti, a partire dalla natura divisiva e artificiale che essa rivestirebbe. Quindi: «il fondamentalismo rispecchia molto di più un'ideologia politica che non la rinascita del religioso» (Tibi). Dopo di che, volere intendere il fondamentalismo solo come un esercizio cinico e spregiudicato, che camuffa i propri reali intendimenti dietro la religiosità, è una lettura parziale e sostanzialmente errata dei processi in atto. Il suo nocciolo duro, infatti, è comunque la convinzione che alla crisi della politica, ovvero alla sua inefficacia decisionale, si possa rispondere con la teocrazia. Il dissidio feroce contro la modernità si articola pertanto su più piani, tra di loro vicendevolmente intersecati. Il primo di essi, come si diceva, è il netto rifiuto dello Stato laico, inteso non solo come esperienza fallimentare ma come soggetto della separazione, che divide la grande comunità dei credenti all'interno di confini fittizi, contrapponendoli gli uni agli altri e istituendo l'inconciliabilità tra la sfera del religioso e quella del politico. Per il radicalismo, questa doppia divisione è inaccettabile. Il secondo rinvia alla confutazione dell'ordine mondiale come prodotto di una modernità deviata e corruttrice, dove dominerebbero i principi occidentali della democrazia e dei diritti dell'uomo che, dal punto di vista islamista, costituiscono un'impostura, sotto la quale si cela il potere dei "nuovi crociati". Nell'uno e nell'altro caso, il raccordo tra dimensione locale e globale permette

ai movimenti che si ispirano al fondamentalismo militante di avere a cura la dimensione territoriale circoscritta, nella quale si trovano ad operare, proiettandola sugli scenari globali. In tale modo, ed il terzo passaggio rilevante, l'elezione del paradigma religioso a chiave di interpretazione del processo storico, che viene così azzerato nei suoi significati e ricondotto ad un'unica radice, quella della perversione morale e del tradimento dei fondamenti, permette di istituire una sorta di perimetro ideologico inconfutabile e non contrattabile, ossia che non può essere messo in discussione nel rapporto con gli avversari. Ai quali, semmai, deve essere imposto con decisione. Poiché costoro vivono nell'"ignoranza", sinonimo di disordine e di caos, che non è il mero prodotto della non conoscenza bensì del rifiuto. Hanno ricevuto il verbo della verità ma lo hanno disatteso, offeso e quindi calpestato. Un passaggio importante, quest'ultimo, nell'ideologia radicale, perché non c'è fondamentalismo, inteso come narrazione del "fondamento", della radice di tutto, senza una retorica del suo tradimento. Se questo non si fosse consumato, infatti, non occorrerebbe d'essere ripristinato.

Tutta la narrazione islamista ruota quindi intorno al binomio che esso stesso istituisce tra storia e declino. La forza dei movimenti radicali è di presentarsi come lo strumento che permetterà finalmente di raggiungere l'unico legittimo fine, l'ovviare alla caduta in atto nell'umanità. In ciò sta il vero atto di fede, prima ancora che nel riconoscersi in un dettato culturale, teologico e ideologico rigorosamente islamico. Non a caso, quindi, la distinzione tra islam e islamismo ha la sua ragione d'essere, trattandosi, nel secondo caso, di un discorso di mobilitazione e non di riflessione e articolazione della complessità di una tradizione.

2. Il tempo, per il radicalismo islamico, è una variabile fondamentale. Ben più dei luoghi dei quali, invece, contesta la rilevanza. Se infatti esso si presenta come un movimento globalizzato ed universalista, presente ovunque ma radicato in nessun luogo (si pensi ad *al-Qaeda*), in sintonia con l'idea di massima mobilità che si accompagna alla globalizzazione, ben diverso è il discorso per la funzione del tempo. Il quale assume due significati: quando si fa storia è la dimensione, per definizione, della decadenza, ossia del manifestarsi della perdita di una purezza che in origine sarebbe invece esistita,

ai tempi del profeta, ovvero la purezza del combattimento per la conquista; ma è anche il contesto in cui oggi si manifesta lo sforzo per ovviare a questo declino. Ci si appunti da subito la parola “sforzo”, poiché è un termine che ritornerà più volte nel prosieguo di queste riflessioni. Il tempo, nella logica islamista, è un eterno presente, nel quale si debbono recuperare i valori assoluti che sono tramandati da un passato mitologico. Il che mette in relazione ascesa-caduta e risollevarmento, tre momenti della parabola umana in cui la storia viene sostituita da una visione degli ordinamenti collettivi come elementi della perversione, ai quali solo il radicalismo sa contrapporre una vera e propria rigenerazione, una catarsi totale.

Un ulteriore elemento va poi aggiunto. Il fondamentalismo (benché ambisca a presentarsi al pubblico in maniera apparentemente opposta), non è mai un recupero della tradizione religiosa in quanto tale, che semmai tende a sovvertire se non addirittura a leggere come luogo dell’empietà né, tanto meno, un’ortodossia che si realizza. Ciò perché ha bisogno di crearsi una tradizione fungibile ai suoi scopi, trasformandola continuamente. Semmai, di quel che è stato raccoglie solo alcuni aspetti, quelli che possono risultargli come maggiormente funzionali al momento. Comunque, non si rivolge a quanto gli è preesistito se non nel senso di farne un uso selettivo, in funzione delle mutevoli occorrenze del proprio tempo. Non solo non è interessato a recuperare una tradizione che vede come il suggello di un inaccettabile scorrimento del tempo nella passività, ma recepisce la complessità e la stratificazione della ricostruzione teologica come una contraddizione in termini rispetto alla linearità e all’auto-evidenza dei principi che dice di volere ripristinare. Per tali ragioni rompe anche con le catene dell’ortodossia, tanto più laddove queste hanno dato sostanza e corpo a una qualche forma di sacerdozio e a dei ritualismi che vengono letti come segno di quietismo. Il fondamentalismo, quindi, è al medesimo tempo una frattura e una riconciliazione. Una frattura rispetto alla “modernità traditrice” (nel senso che assolve al ruolo di rivelare il dominio dell’empietà che accompagna la decadenza del mondo e dell’uomo) e alla “tradizione occultatrice” (quella clericale, codificata nelle religioni come culti: la sua stratificazione culturale e simbolica è il segno indiscutibile, da tale punto di vista, di volere intorbidare le acque, rendendo difficile, e quindi incomprensibile ai più, il

disegno divino); una ricomposizione perché accetta la sfida che la modernità detta sul piano non dei fini bensì dei mezzi. Facendo quindi propri questi ultimi. A tale riguardo, va detto che non esiste nessun fondamentalismo, ancor meno quello islamico, che non si presenti allo sguardo altrui attraverso i più recenti mezzi della comunicazione. Che gli sono consustanziali, divenendo addirittura degli specchi identitari, con i quali interagisce con assoluta disinvoltura. Tratto precipuo dei fondamentalismi è inoltre l'anti-individualismo (dal quale fanno poi derivare l'avversione per la democrazia, vista come il regime politico per eccellenza dell'individualità), ovvero l'affermazione che il soddisfacimento dei bisogni collettivi non può avvenire che a scapito del riconoscimento dell'autonomia della sfera individuale. Innervandosi e ramificandosi in società in cui la loro espressione è impedita attraverso gli abituali percorsi della rappresentanza politica, laddove la mobilità sociale è cristallizzata o semmai discendente, i movimenti radicali su base religiosa si richiamano alla tradizione delle fedi di riferimento reinventandone tuttavia molti aspetti. Sono mitopoietici ed è questo un altro fattore di grande seduzione per una parte dei loro potenziali interlocutori. In tale modo circoscrivono una sorta di comunità di destino, dove l'identità individuale si scioglie nell'appartenenza collettiva. Provvedono quindi a delimitarla, dandole uno spessore ideologico e una presunta continuità nel tempo. Un tempo che non è solo proiettato in avanti, ossia nel progetto in divenire, ma anche all'indietro, in quanto il radicamento del fondamentalismo deve essere per forza di cose "storico", presentandosi, pur nella sua qualità di novità politica, eminentemente come una sorta di ritorno di un passato tradito, solo ora recuperato a migliore considerazione. In tale modo, stabiliscono una dialettica tra individui *ingroup* ed *outgroup*, interni ed esterni, basata su una presunta moralità, presente nei primi e invece assente nei secondi. L'essere "fedeli", da tale punto di vista, implica l'aderire alla forma e all'idea di religiosità che il gruppo annette a sé, dichiarandosene depositario esclusivo: quindi al gruppo medesimo, che incarna i valori supremi e del quale, in ragione di ciò, si debbono fare proprie, a ricalco, tutte le proposizioni di principio. Non si è pertanto fedeli islamici a prescindere da un qualche gesto di sottomissione al gruppo ma "buoni musulmani"

solo ed esclusivamente se si fa propria la sua precettistica e quell'ortoprassi che da tale atto di subordinazione consegue.

Sul dominio del quotidiano, della sfera delle relazioni interpersonali, il fondamentalismo costruisce d'altro canto buona parte delle sue fortune. Il caso della centralità del corpo della donna, che non deve essere esposto al pubblico, è un simbolismo così potente da richiamare l'intero universo di significati che l'islamismo vuole attribuire all'incontro conflittuale che intrattiene con il tempo corrente e, quindi, con la modernità. Poiché il processo di modernizzazione rimette in questione l'individuo essenzialmente in quanto attore a sé sufficiente, ridisegnandone la fisionomia e le funzioni in chiave autonoma, risulta chiaro come il modello di comportamento più pericoloso per la sfera religiosa, anche privata e soprattutto domestica, si presenti nella condizione femminile, laddove questa si caratterizza per la secolarizzazione dei ruoli.

3. Il substrato teocratico dell'islamismo ha come riferimento un'ideologia della salvezza, la quale si scontra con il principio di laicità, quindi con la democrazia e la morale internazionale, rivendicando per sé un esclusivismo della rappresentanza che non ammette in alcun modo l'esistenza di una pluralità di figure sociali e la negoziabilità dei conflitti. Come ogni ideologia della salvezza, si tratta di un pensiero che si intende come totalizzante e, in immediato riflesso, totalitario, sovrapponendosi alle traiettorie di vita degli individui. Concretamente, il fondamentalismo islamico rifiuta la democrazia in quanto "soluzione importata", così come lo Stato nazionale laico, quest'ultimo poiché elemento di frattura nella coesione dell'*Umma* musulmana.

Nel mondo islamico, storicamente lo Stato nazionale laico non si è dato come una creazione autoctona, bensì come entità derivata dalla progressiva dissoluzione dell'impero ottomano e dal dissolvimento del complesso, ancorché usurato, sistema di pesi e contrappesi politici che vi vigevano. Non di meno, il sopravvenire e il consolidarsi di strutture universaliste – a partire dai sistemi di garanzia sociale e di redistribuzione della ricchezza – che, in realtà, del pluralismo hanno coltivato solo l'aspetto formale, ossia nominalistico, è stato incentivato più dai processi di

globalizzazione intervenuti nel corso del XX secolo, che non da un'evoluzione propria, interna alle singole società arabo-musulmane. I fondamentalisti respingono peraltro la modernità culturale, e le sue ricadute sociali e politiche, ma non la sua dimensione istituzionale. Se il progetto culturale della modernità si basa sull'investimento (nel futuro) e sul convincimento che l'individuo possa plasmare il suo destino, per il tradizionalismo musulmano e il fondamentalismo islamico a dovere essere messo in discussione non è il suo respiro universale bensì la visione cartesiana del mondo, incentrata sull'uomo, nonché la fiducia nelle capacità della ragione umana, quand'essa si determina a spese della rivelazione divina. Non rigettano quindi i risultati tecnico-scientifici, piuttosto li piegano ad una rilettura del presente fortemente connotata su un piano valoriale.

Il dilemma islamico nei confronti della modernità è pertanto risolto attraverso l'adozione selettiva di alcune sue componenti strumentali, rifiutandone invece *in toto* la razionalità e il sistema normativo che l'accompagna, laddove l'una e l'altro incentivano l'emancipazione individuale. Il razionalismo della scienza moderna, tuttavia, è estraneo non già all'islam, ma al fondamentalismo islamico. Basti ricordare, a tale riguardo, che del primo, in età medievale il razionalismo ellenistico era una delle fondamentali componenti di pensiero. Vale ancora la pena, a questo punto, di ritornare sulla questione della laicità. Poiché essa è uno degli indici più importanti nei processi di mobilitazione messi in atto dall'islamismo politico. Negli Stati nazionali mediorientali sorti a seguito della decolonizzazione, il mutamento politico non si è accompagnato alla differenziazione funzionale della società e ad una spiccata divisione del lavoro. La laicità si è quindi caratterizzata soprattutto come ideologia intellettuale, ossia come proposito normativo, patrimonio di circoli formati in Occidente o all'ombra dei paesi europei e degli Stati Uniti. Di fatto essa, tuttavia, ha difettato di basi strutturali, a partire da un ceto medio autonomo, non dipendente dalla pubblica amministrazione, in grado di farsene soggetto politico. I conflitti tra centro e periferia, tra città e campagna, tra prepotente urbanizzazione e perdurante ruralità, tra diffusa scolarizzazione e mancanza di sbocchi professionali sono quindi rimasti sospesi, durante i decenni trascorsi, tra il richiamo dottrinario a modelli astratti e astrusi e l'incoerenza delle politiche pubbliche.

Il declino della sovranità nazionale, dettato dagli esiti dei processi di globalizzazione, è quindi letteralmente piombato su società incompiute, troppo avanzate per essere ritenute arcaicizzanti ma ancora troppo frenate per definirsi secolarizzate. Il collasso dei sistemi di *Welfare State* locali, fortemente legati al clientelismo e al patrimonialismo dei gruppi di potere, ha innescato poi innumerevoli spinte centrifughe, che hanno offerto all'islamismo spazi altrimenti insperati. Nella contro-ideologia dei fondamentalisti il laicismo è quindi raffigurato e risolto come elemento di una "congiura dell'Occidente" ai danni delle comunità autoctone, in funzione di una perdurante colonizzazione culturale. La mistica del complotto è infatti una moneta comune nelle organizzazioni islamiste, che interpretano la storia come una realtà capovolta, dove la ragione e l'intelligenza dei fatti va cercata in ciò che rimarrebbe nascosto allo sguardo abituale. La politica, infatti, viene ridotta a un terreno di contrapposizione violenta tra inconfessabili alleanze, tra fazioni rivali inconciliabili per le quali non esiste nessuno spazio di mediazione. È stato osservato, al riguardo, come la specificità delle società arabo-musulmane contemporanee, benché estremamente diversificate tra di loro, stia nel fatto che esse presentino un'estrema difficoltà a plasmarsi secondo la razionalità degli Stati nazionali moderni, mentre le tendenze alla ricostruzione di comunità primigenie siano dappertutto, se non le più forti, per lo meno quelle produttrici delle maggiori tensioni identitarie. Nella dialettica negativa tra mancato radicamento nazionale e sradicamento globale, quello che resta, agli occhi dei più, è il fallimento del primo e l'infelice successo del secondo, simboleggiato, anche nelle "primavere arabe", dal tema persistente dell'oppresso, *mostazafin*, il derelitto come eletto, ossia come forza della storia.

Peraltro, il problema del fondamento del potere e, quindi, in immediato riflesso, della natura dello Stato "giusto ed equo", poiché in accordo con il dettato coranico, accompagna tutta la storia musulmana, a partire dalla frattura tra sciiti e sunniti, tra *imam* e califfi, essendo l'epitome manifesta della contrapposizione sociale tra interessi in persistente conflitto i quali, attraverso il linguaggio della religiosità, già nel passato trovavano così il modo per esprimersi nello spazio pubblico. Il fatto che questo elemento ritorni prepotentemente in auge non indica la rivincita della religione ma la

La questione del radicalismo islamista

sconfitta dell'autonomia della politica. Il che, segnatamente, non è un problema solo per l'Oriente ma anche per l'Occidente, benché quest'ultimo lo risolva attribuendo oggi alla sfera economica un ruolo ordinativo che non gli dovrebbe appartenere comunque. Questo ed altro per affermare, ancora una volta, che il radicalismo islamista non è residuale, non costituisce una riaffiorante vestigia di ciò che è stato, riemergente in tempo di crisi, ma è il nuovo profilo che la politica nell'età della globalizzazione sta assumendo. Populismo e fondamentalismo sono compartecipi di molte avventure e condividono tratti culturali e ideologici ben più accentuati di quanto non si sia disposti ad ammettere.

4. Dunque, si dà un problema, non solo formale, ovvero nominalistico, nella definizione dei movimenti radicali di radice musulmana. Più che domandarsi quanto questi siano effettivamente rappresentativi della volontà della popolazione nei luoghi in cui si trovano ad operare, fatto che rimane una variabile dipendente da molti elementi, non sempre computabili *a priori*, quello che si impone a noi come quesito è quanto possano essere considerati espressione, più o meno autentica, dell'islamicità, varcate le soglie del XXI secolo. Ovvero, se essi ne siano una forma verace (così come dicono di sé) o se vadano considerati come qualcosa d'altro. In altre parole ancora, sono essi ciò che quattordici secoli e più di civilizzazione arabo-musulmana ci consegnano definitivamente, quindi una sorta di destino ineluttabile, uno sbocco obbligato, inscritto nel patrimonio costitutivo di quelle società, e della loro evoluzione, oppure costituiscono una variabile a sé stante, da considerare secondo criteri diversi, che tengano separato il discorso sulla religione da quello di stretto merito riguardo alle condotte politiche? Problema, quest'ultimo, assai difficile da affrontare se la premessa, più volte richiamata, anche in queste righe, è che l'una e le altre vengono rivendicate come un tutt'uno dai protagonisti medesimi. Ma il modo in cui un soggetto storico si racconta non è la sua storia in quanto tale. L'auto-narrazione va sempre distinta dalla valutazione sul suo concreto operato e sui costrutti ideologici che lo connotano. Lo sguardo dall'esterno non deve coincidere con quello dall'interno, altrimenti il fare

storia, ma anche il raccontare la cronaca spicciola, rischiano di diventare semplice cassa di risonanza dei loro attori.

Per meglio intenderci, se riteniamo che il modo in cui il cosiddetto “Stato islamico”, presente in Siria e nell’Iraq, sia l’esito inevitabile delle trasformazioni in atto nel mondo musulmano, rischiamo di fare il gioco stesso dei tagliagola che si celano dietro questa sigla, offrendogli, nostro malgrado, una legittimazione non solo immeritata ma basata esclusivamente su quello che vogliono che si pensi di loro. È evidente che gli islamisti intervengono nel malessere diffuso che accompagna, non certo solo da oggi, quelle terre e chi vi abita. E che di tale stato di cose ne siano anche un prodotto. Ma è buona cosa fermarsi un attimo e raccogliere i pensieri dinanzi alla loro pretesa di rappresentare, in tutto e per tutto, l’evoluzione dell’islam, dopo le sue presunte “corruzioni”, derivanti dall’incontro problematico con la modernità secolarizzante. E cercare di capire meglio le cose, evitando i facili automatismi. Alla modernità laica e secolarizzante attribuiscono ogni possibile disastro, contrapponendovi la loro “comunità militante”, fatta di devoti ad una religiosità tanto politicizzata quanto asfissiante. Il radicalismo islamico, come forma contemporanea di mobilitazione, nasce peraltro dai movimenti riformisti che, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, attraversarono il mondo arabo-musulmano nel suo insieme. Da quei semi, e dalla pianta che ne fiorì, per transiti successivi si è arrivati al pulviscolo turbinoso di gruppi, fazioni e organizzazioni così come le conosciamo oggi. Il riformismo si interrogava sul rapporto con le nuove configurazioni che il mondo, non solo quello composito dell’islam, andava sperimentando nell’età della tecnica, del consolidamento della seconda rivoluzione industriale e del colonialismo europeo.

Riconoscendo l’impossibilità di chiudersi le porte alle spalle, in un falso sogno di autosufficienza, si poneva quindi il problema dell’adeguatezza (come, di riflesso, dell’inadeguatezza), delle società e delle culture autoctone alla sfida del tempo corrente. E da ciò formulava una proposta di riforma dell’islam, inteso non come religione bensì in quanto vero e proprio sistema di relazioni sociali – alternativo a quello capitalista prima e comunista poi, in questo secondo caso dopo l’affermazione della rivoluzione d’ottobre e la sua diffusione come modello d’azione anche in Asia e in Africa – che

La questione del radicalismo islamista

evitasse alle società locali di soccombere dinanzi alla preponderante presenza occidentale. Non solo militare ma anche economica e civile. La nozione di “imperialismo culturale”, che sarebbe poi stata sostituita da quella più moraleggiante di “regime dell’empietà”, trova progressivamente il suo spazio in tale dinamica storica. Posto per parte nostra il discorso in questi termini, il radicalismo, in quanto filiazione di tali processi, non implica in linea di principio un rifiuto totale della modernità bensì il diniego che essa possa dettare in maniera esclusiva le condizioni alle quali vivere il proprio presente. Si tratta per i fondamentalisti di islamizzarla in una sorta di inversione delle polarità.

Da queste premesse, i tempi sono tuttavia ancora trascorsi, fino ad arrivare agli scenari odierni. L’evoluzione del radicalismo può essere letta, sul piano storico, attraverso la cartina di tornasole del movimento della fratellanza musulmana, vero prototipo e pilota di un più ampio insieme di soggetti, di protagonisti e di condotte che si sarebbero succedute nel corso dei decenni, dal 1930 in avanti. La vicinanza con il potere, o comunque con i centri di potere, è un aspetto importante di questa storia. Raramente i movimenti radicali nascono per sola spinta dal basso, producendosi semmai nel contatto tra malessere derivante da ciò che essi chiamano “*Fitna*” e membri delle *élite* culturali e sociali, che raccolgono tale diffuso “grido di dolore”, facendosene interpreti. Storicamente la parola, il cui etimo rimanda a significati ampi, dalla “prova”, difficile e sofferta, alla contrapposizione di petto, che può sfociare in una vera e propria guerra civile interna al mondo islamico, indica il conflitto sulla legittimazione delle linee di potere che portò, nel volgere di due secoli, alla spaccatura tra sunniti e sciiti. Ancora una volta tale tema di fondo, ossia di chi abbia il vero diritto al governo della sfera pubblica, ritorna come una sorta di tallone d’Achille. Basti pensare che la *Fitna* è una condizione di contesa persistente sulle linee di successione al potere, e su chi ad esse sia giustamente chiamato, nell’esercizio di una volontà che non deve essere quella popolare bensì esclusivamente divina. Il potere bene “informato”, quello che si esercita con “equità” e “giustizia”, non promana dalla collettività bensì dall’ultraterreno. In una inversione di ruoli, è ciò che sta sopra a legittimare quello che si pone sotto (e non viceversa). La *Fitna*, oggi, non è solo l’insieme delle perduranti contese interne al

mondo musulmano ma la secca contrapposizione tra due civiltà, quella corrotta dell'Occidente (inteso come una sorta di categoria dello spirito) e la "casa dell'islam". Si proietta dentro quest'ultima – argomento strategico per gli islamisti odierni – laddove il primo finanzia e sostiene gli individui empì che governano illegittimamente i paesi musulmani, alimentando artificiose contrapposizioni, deviazioni e corruzioni sulla strada verso l'ottemperanza alla volontà divina.

Il radicalismo islamista si pone, quindi, ossessivamente il problema del potere. I suoi esponenti contestano radicalmente i regimi vigenti poiché ne conoscono le articolazioni; a volte ne sono essi stessi parte integrante, ancorché insoddisfatta. Oppure colgono le opportunità che si dischiudono dinanzi alla cristallizzazione delle vecchie politiche, nel momento del loro cadere come delle foglie secche, come è avvenuto con gli esiti delle diverse "primavere arabe" dove, invece che l'ipotesi di nuove democrazie, è subentrato l'autunno delle vecchie oligarchie. Il radicalismo islamista, quindi, coniuga la critica, intollerante e apocalittica, della modernità al problema della trasformazione alla radice delle relazioni sociali. In questo senso ha una carica rivoluzionaria, nella misura in cui esplose, come una violenta spallata, in società al medesimo tempo intrinsecamente instabili, nei loro equilibri sociali ed economici, ma apparentemente immutabili sul piano delle configurazioni di potere. Ancora una volta, la natura politica del fondamentalismo a matrice religiosa viene così confermata, rafforzandosi grazie alla più assoluta mancanza di dialettica che sta alla base non della sua interna organizzazione ma di quella dei regimi di cui contesta la legittimità. La religione è quindi un vettore, un linguaggio condiviso, di comune uso, per più aspetti pretestuoso ma immediatamente capitalizzabile in termini di consenso, per manifestare quella domanda di politica che i movimenti raccolgono, organizzano e avanzano. Più che islamizzare la politica, quindi, avviene l'esatto opposto, ossia la politicizzazione della sfera della religione. Il caso iraniano, nel biennio 1977-1978, con la nascita dell'auto-nominatasi "repubblica islamica", è un esempio significativo in tal senso. La qual cosa, per bene intendersi, non implica il coinvolgimento effettivo della collettività nell'ambito del processo di formazione delle decisioni. Come tutti i movimenti e le fazioni che vantano (o millantano) una vocazione rivoluzionaria, dicendo di praticarla nell'interesse esclusivo

La questione del radicalismo islamista

della comunità di riferimento, l'islamismo si guarda bene dal chiamare poi concretamente in causa quest'ultima in quei percorsi che vadano oltre il riconoscimento dell'esclusività della sua rappresentanza. La passivizzazione della società è infatti un altro aspetto importante nell'agire radicale, che assume su se stesso il ruolo di decisore totale. L'esatto opposto della prospettiva democratica che, per esistere, necessita invece della presenza attiva e consapevole di coloro che considera "cittadini". La religiosità, da tale punto di vista, torna allora ad essere di nuovo un elemento quietistico, ossia lo strumento con il quale definire, legittimare e imporre la subalternità ai credenti, dopo averli in un primo tempo mobilitati nel ribaltamento degli equilibri esistenti. Ma è una religione sottratta ai suoi tutori tradizionali, chierici di ogni genere (intelletuali, clero, politici), defenestrati adesso dalla capacità che il movimento ha sprigionato di farsi soggetto unico, totalizzante, della politica medesima.

Anche qui aspetti significativi dell'esperienza dei partiti rivoluzionari di potere, a partire dalla propensione alle soluzioni oligarchiche, nel nome del "bene comune", si ripetono nel sentire e nell'agire islamista. Che, in tal senso, a modo suo è "moderno", ossia congruente ai meccanismi di selezione e riproduzione delle *élite* laddove non vi sia alcuna libera intercambiabilità. Il punto che va sottolineato, in questo groviglio di elementi e considerazioni, è che l'esito dei processi di globalizzazione è spesso in sintonia con questo tipo di soluzione. Non siamo in presenza di deviazioni da una strada altrimenti spianata verso la democratizzazione di paesi che, fino ad oggi, non avevano conosciuto tale possibilità, bensì alla riproduzione della politica in forma di circuito ristretto, ascritto ad un gruppo circoscritto, che si è auto-selezionato. Cosa cambia, allora, rispetto a prima? Senz'altro mutano i detentori materiali del potere. Ma muta anche la forma di questo potere che, nel caso dell'islamismo, vuole avere poco o nulla a che fare con l'ormai superato concetto di sovranità nazionale, rinviando semmai ad appartenenze comunitarie e a fedeltà tribali che tornano così in auge.

5. Che il radicalismo islamista si nutra di una concezione totalitaria delle relazioni sociali, dei rapporti tra esseri umani, è un dato incontrovertibile. Cosa implica questa affermazione? Che esso ritiene gli individui dei meri prolungamenti della propria

“comunità”, di un organismo collettivo al quale tutto va ricondotto e, se necessario, nell’eventualità, sacrificato. Se lo intendiamo come un regime politico, il riferimento è ai fascismi e al nazismo; se lo vediamo come movimento, allora il rimando è ad una concezione del comunismo che trovava nel bolscevismo il suo completamento. Laddove, però, alla ferrea dialettica tra avanguardie e collettività quest’ultimo assommava il discorso sulla “rivoluzione” come atto perennemente incompiuto. Non si tratta di progenitori diretti, né di precedenti storici, ma modelli antesignani di una qualche rilevanza, sia pure nelle infinite diversità delle traiettorie concrete. Torniamo su questo punto, poiché l’intera costruzione ideologica del radicalismo si basa sul ricorso ad un duplice binario: da una parte, l’enfatizzazione del movimento organizzato – comunque esso si chiami, qualsiasi forma assuma (si pensi ad *Hamas* o a *Hezbollah*, due partiti che si pensano e sono vissuti in quanto comunità politiche autosufficienti) – nella sua natura di superamento dello Stato, luogo di corruzione per definizione, trattandosi di una forma di organizzazione che “divide” la comunità musulmana, mentre questa può realizzarsi solo se divelle tutti gli ostacoli, materiali e simbolici, che incontra nel suo cammino; dall’altra, il tema di una “purezza” da raggiungere che si dà solo nella milizia, nel combattimento, nella lotta armata, comunque nell’azione. Due suggestioni non nuove, nel panorama politico ma che, dinanzi al declino della politica partecipata nei paesi a sviluppo avanzato, trovano adesso nuovo respiro, raccogliendo qualche assenso anche in una parte dei cittadini occidentali, attratti da qualcosa in cui credere non solo sul piano ideologico ma attraverso il ricorso attivistico alle vie di fatto. Il proselitismo, infatti, ne è un riscontro che stiamo osservando, sia pure in forme piuttosto contenute, tra le file degli “scontenti” presenti non solo nelle innumerevoli periferie dei nostri paesi. Il fondamentalismo islamista rende dicotomico il rapporto tra le persone, da una parte escludendo dal diritto stesso alla vita gli “infedeli” (così come le dottrine in materia predicano, legittimando la licenza sistematica all’assassinio) ma, nel medesimo tempo, adoperandosi sulla via della conversione, forzata o meno che sia, di chiunque non si opponga attivamente ad esso. Conversione al proprio credo, sia ben chiaro, non alla religione islamica in quanto tale. Non è un caso, infatti, se la natura del suo operare si traduca nel fomentare sistematicamente una guerra civile perpetua in campo arabo-

La questione del radicalismo islamista

musulmano. Con effetti a volte bizzarri, oltre che tragici, poiché l'islamismo si esercita in prima battuta contro le stesse popolazioni musulmane. In una sorta di guerra mediorientale totale e permanente.

Sul piano dei parallelismi storici si può obiettare che il rinvio ai totalitarismi europei sia un azzardo, se non una torsione ideologica bella e buona. Non solo poiché ogni esperienza politica è un caso a sé, per tanti aspetti irripetibile, a partire dalle condizioni materiali che la generano, ma anche perché la stessa categoria di "totalitarismo" risulta assai poco fungibile su un piano analitico. E tuttavia, c'è un legittimo ambito, quello della riflessione politica, che invece reclama analogie, ricorsività ma anche discontinuità, per meglio intendere cosa stia avvenendo e avere quindi degli strumenti di valutazione. Ritorniamo su cose già dette, ma vale forse la pena di riprenderle, a rischio di ripetersi. Il ricorso alla religiosità, in quanto visione complessiva del mondo, in sé conchiusa, funge da collante ad un progetto politico che vorrebbe coniugare il ribaltamento degli equilibri costituiti, quelli generatisi attraverso le sovranità nazionali e il sistema internazionale degli Stati, al rifiuto della modernità socioculturale laddove essa si trovi in disaccordo con la precettistica islamista. L'edificazione di una società islamica "globale", sull'intero pianeta, in accordo con la morale religiosa rimane per gli islamisti, quindi, l'esclusivo percorso di civilizzazione possibile. La radicalità, da questo punto di vista, indica etimologicamente il rifarsi ad un'unica radice possibile, l'islam medesimo nelle sue origini più "pure". Il quale è presentato come entità unitaria benché storicamente sia stato, invece, variamente declinato, anche in modi tra di loro apertamente contraddittori. Comunque sempre competitivi. Poiché la posta in gioco non è mai l'interpretazione ma chi sia legittimato a costituirne la fonte ultima. Non a caso si può parlare di fondamentalismo, al di là della sua dimensione sociologica, storica, politica e sociale, rifacendosi al problema del fondamento di chi decide cosa sia giusto e cosa invece non lo debba essere.

L'islamismo radicale ruota intorno a queste sfide, operando in società che non hanno elaborato la separazione – sempre incerta, peraltro – tra la sfera della politica e quella della religione nel processo di produzione di una morale pubblica. E la sua forza, nelle sue molteplici manifestazioni, è tanto più enfatizzata dal momento che i tentativi di dare

corpo nelle società arabo-musulmane a un moderno sistema di Stati nazionali, efficacemente inserito nel circuito delle relazioni internazionali, di fatto va oggi fallendo. L'idea radicale sta nella sfida all'egemonia dell'interpretazione, ossia contro le figure che sono tradizionalmente chiamate ad esercitarla, poiché le rivolte dei dominati continuano comunque ad avvenire all'interno di un quadro cognitivo e culturale di riferimento condiviso con il sistema di dominio, al quale si contesta tuttavia la legittimità di continuare a dirsi interprete della realtà. In gioco non è la necessità di un sistema di legittimazione bensì il chi sia deputato a farsene interprete. Non possono essere i chierici di "regime" (gli intellettuali); men che meno le figure istituzionali emerse dallo sviluppo degli apparati della pubblica amministrazione; per non parlare delle *élite* politiche, descritte come corrotte a prescindere da qualsiasi riscontro effettivo. Così come neanche i sapienti della tradizione ancestrale. Poiché la sovranità dell'interpretazione riposa in Allah stesso, che ne fa però dono a chi riesca nell'intento di meglio cogliere il suo disegno provvidenzialistico, raccordandolo ai bisogni della collettività. In ciò si manifesta, inoltre, la dimensione populista del radicalismo contemporaneo, che dice che a comprendere il messaggio possa essere solo il "popolo", se governato da chi sia "ben ispirato". L'islamismo, infatti, invoca il ritorno alla fede primigenia ma è essenzialmente un moderno movimento di mobilitazione. Di fatto reinventa la tradizione rinviando permanentemente all'ossessione per la sua autenticità. Il suo dispositivo normativo, infatti, è duplice: da un lato, rimanda alla ricerca di un passato mitologico da ripristinare *in toto*; dall'altro, dichiara come inesaurita qualsiasi ricerca, definendola insufficiente o inadeguata, a prescindere dagli esiti concretamente ottenuti, di volta in volta. Ragion per cui da ciò deriva la persistente mobilitazione dei militanti e degli aderenti, ai quali è richiesta una spasmodica partecipazione verso un "obiettivo finale" che ancora non è stato raggiunto. E che mai lo sarà, perché la purezza è una sorta di ispirazione, non una dimensione concreta.

Il nocciolo del fondamentalismo, quindi, non sta in ciò che promette, ma nella capacità di indurre gli affiliati a cercare di tenere fede a tale promessa, convincendoli della necessità di ripetersi negli sforzi, per adempiere veracemente a tale impegno. Che, come tale, è totalizzante, occupando di sé ogni aspetto della loro esistenza. A conti fatti,

nel conflitto tra religione e politica, benché il fondamentalismo si renda interprete della prima come tramite della seconda, ribadendone l'apparente primato e facendosi promotore di una idea di Stato totale a fondamento etico, di fatto ribalta i ruoli e le relazioni di primazia, portando alla politicizzazione totale della religiosità. Detto questo, va aggiunto che la modernità dell'islamismo la si misura non solo nelle istanze ideologiche che lo connotano, ma anche nei quadri militanti che ad esso vi prendono parte. Le sue schiere sono spesso composte da giovani di estrazione sottoproletaria, urbana, di fatto vittime dei processi di modernizzazione incompiuta. Le *élite* dirigenti sono costituite da altrettanti giovani, perlopiù di estrazione sociale piccolo o medio borghese, spesso però in fase di retrocessione nella scala sociale. Per gli uni e per gli altri il dato generazionale si coniuga alla marginalizzazione economica, d'origine, poiché trasmessa dalla famiglia, o acquisita, in quanto derivata dall'aver perso ruoli, *status* e capacità contrattuali nel mercato del lavoro. Per molti di essi, la formazione religiosa, in origine, è un elemento secondario se non irrilevante. Chi ha studiato ha seguito soprattutto un percorso umanistico o scientifico, ma comunque nella quasi totalità dei casi ispirato ai saperi laici o secolarizzanti. Solo successivamente avviene l'incontro con la mobilitazione politico-sociale di matrice islamista. Anche da ciò nasce quel movimento contro la tradizione che è parte integrante del radicalismo. Il quale, per potersi legittimare, ha bisogno prima di contendere e quindi di sottrarre il potere normativo e di giudizio alle fonti tradizionali dell'islam, autonominandosi, sul campo, soggetto del cambiamento e convalidandosi autonomamente come autentico interprete della dottrina.

Durante la guerra fredda, l'islamismo è stato un soggetto relativamente marginale nella scena politica, occupata invece dal confronto tra i modelli di sviluppo promossi dall'Occidente liberal-democratico e l'utopia reale del comunismo. Neanche all'interno del vasto magma "terzomondista", per come era venutosi costituendo tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, il ricorso alla religiosità come veicolo di produzione e promozione della politica aveva trovato sufficiente riscontro. Semmai, lo sforzo di istituire Stati nazionali, sulle ceneri dei processi di colonizzazione, si era orientato nel senso di trovare nuovi baricentri e nuove fonti di legittimazione oltre la

religione in quanto tale, intesa da molti come un elemento non solo tradizionalista, e quindi non in linea con l'idea di movimento collettivo di quegli anni, ma anche quietista, nel senso di acquiescente ai vecchi ordinamenti costituiti. Che erano, perlopiù, di derivazione coloniale. Il progressivo fallimento di questo tentativo ha invece aperto varchi, altrimenti impensabili, per il fondamentalismo islamista. La sua natura è, oggi, quella di pensarsi e di offrirsi come ideologia universalista, in grado di contrastare la globalizzazione mercatista, l'omologazione culturale e il liberismo senza freni delle classi dirigenti internazionali. Ciò facendo, si alimenta di paradossi, che sono alla sua stessa radice: parla un linguaggio inclusivo quando però non contempera in alcun modo il pluralismo culturale, ritenendolo semmai un segno di decadenza; rinvia alla tradizione quando di essa ne mina, per necessità propria, le fondamenta stesse; è innervato dentro i processi di globalizzazione universalista, dei quali ne è per più aspetti uno specchio capovolto, ma pratica, all'atto concreto, politiche fortemente particolariste, ossia concentrate sulla dimensione locale in cui si trova ad operare e sugli interessi che vi sono raccolti (essendo l'islam un universo di realtà locali, accomunate da un rimando religioso condiviso ma, in buona sostanza, fortemente diversificate al loro interno). Di fatto promuove un modello plurale, cioè rivolto a gruppi, società, comunità tra di loro differenti, ma tutto fuorché pluralista. Ciò che l'islamismo contesta è la separazione tra politico e religioso nei termini di una profonda crisi di legittimità in atto. La quale indica la frattura tra *Umma*, la comunità dei credenti, e Allah, ossia il legame tra giustizia e legittimità, due parole chiave nella definizione del potere. Il governo è "giusto" se ispirato dalla parola divina, la quale si innerva nella legge religiosa. Mentre storicamente, laddove si celebra la decadenza, il fondamento del governante diventa il potere medesimo. Con un capovolgimento di senso, inteso come catastrofico dagli islamisti. Il potere mal governato è quello empio. L'empietà si basa sull'assenza di legittimazione divina (che conduce alla mancanza di giustizia terrena) ma anche sul quietismo dei governati, che riconoscono come immutabile il potere costituito. Il radicalismo si pone pertanto in rotta di collisione contro questa situazione. Afferma che lo stato delle cose va radicalmente mutato, ristabilendo l'ordine "naturale", ossia ultraterreno, dei fattori umani. La qual cosa implica l'attivismo dei governati, il loro

impegno concreto nel mutamento. Non come atto di libera scelta bensì di servo arbitrio nei riguardi di Allah, ovvero nei confronti dei suoi sinceri servitori raccolti nel movimento islamista. All'idea di ordine, quindi, viene sostituita quella di conflitto permanente. Dentro il quale si riannoda il nesso tra legittimità e giustizia. Il riscontro di tale condizione è offerto dall'affermazione militante (e combattente) del movimento. La forza non è un prodotto umano ma un dono che viene dall'alto. Se il movimento vince è perché rappresenta Allah, essendone parte del disegno universale. Mentre il governante empio basa se stesso sul potere-potenza, quello che promana dall'uomo, l'autorità legittima si fonda sul potere-autorità che deriva dall'ultraterreno.

Sono questi i tratti comuni in un universo di correnti e gruppi altrimenti non solo diversificati ma anche tra di loro perennemente conflittuali. Così per il wahhabismo, corrente sunnita ultraradicale, costituitasi nel XVIII secolo per opera di Muhammad ibn Abd al-Wahhab, con l'obiettivo di ripulire la religiosità islamica dalle "incrostazioni" subentrate dopo la morte di Maometto, come il culto locale dei santi, l'abitudine a tagliarsi la barba, l'uso del tabacco, la diffusione della musica. Da questo insieme di prescrizioni deriva e subentra un'ortoprassi che rinvia all'osservanza dogmatica del Corano, che delegittima politicamente i regimi vigenti, che si incentra ideologicamente sul nesso tra purezza individuale e lotta alla corruzione collettiva. La sua diffusione nella penisola arabica giunge fino ad oggi, impegnando la monarchia saudita in una sorta di gioco delle due carte, tra lotta contro le componenti più radicali e accettazione di un tradizionalismo rigidissimo. Tra gli altri soggetti assurti a notorietà in questi anni, il movimento degli "studenti coranici", meglio conosciuti come talebani, che ha agitato le acque nel decennio trascorso, si innerva invece nella scuola indiana deobandi, di filiazione wahhabita-saudita, così come i salafiti, anch'essi componente purista dell'islam sunnita, e i takfiri. E via scorrendo. Infatti, se il radicalismo rifiuta ogni forma di pluralismo civile e morale, intendendoli come fumo negli occhi, è per sua stessa natura plurale dal punto di vista organizzativo. Il suo iper-conflittualismo gli deriva anche dal fatto che sulla sedia della ragione assoluta vorrebbero essere in molti ad accomodarsi. Per questo non pochi tra di essi, periodicamente, cascano per terra. Con effetti rovinosi.

6. I fratelli musulmani sono l'epicentro ideologico e storico della svolta attivista che connota l'islamismo radicale. Non a caso nascono nel 1928, quando il riscontro che il califfato ottomano era definitivamente tramontato diventa disagio insopportabile, alla ricerca quindi di un qualche sbocco politico. Il programma che avanzano è di ribaltare la sfida della modernità, intendendo la pratica islamica non come un culto bensì come una totalità. Si ha uno Stato islamico quando esso coincide in tutto e per tutto con la comunità dei "perfetti credenti", che si ispira alla piattaforma della fratellanza: "Dio è il nostro programma; il *Corano* è la nostra costituzione; il profeta il nostro *leader*; il combattimento sulla via di Dio la nostra strada; la morte per la gloria di Dio la più grande delle nostre aspirazioni". Centrale, nel messaggio del movimento, è il richiamo interclassista, che rimuove integralmente la contrapposizione tra gli interessi materiali e i conflitti che ad essi si accompagnano. Gli uni e gli altri sono presentati come fratture inaccettabili rispetto all'obiettivo di unificare l'*Umma*, che saprà da sé dare delle risposte alle tensioni della modernità. Si tratta, per l'appunto, di islamizzare la modernità, soprattutto dal momento in cui quest'ultima ha dato fuoco alle polveri di tensioni sociali per le quali sembra non avere concrete risposte da offrire. Con la fratellanza si manifesta la natura combattente dell'islamismo radicale, che sfocerà poi nel cosiddetto jihadismo. Solo chi è pronto al sacrificio di sé, divenendo un "martire" (*Shahid*), può accedere alla piena comprensione della radicalità dell'islamismo. Fatto che chiama in causa il *Jihad* come sforzo attivo. Ci torneremo più avanti. Un errore comune è invece il ritenere questi movimenti privi di una loro "moralità", ossia di una sorta di codice etico intrinseco, confondendo la brutalità deliberata con la quale agiscono, in voluto spregio ai diritti più elementari, a partire da quelli comunemente riconosciuti dalla comunità internazionale, con la loro essenza. Ma qualsiasi organizzazione totalitaria, e l'islamismo – come già abbiamo visto – non sfugge a tale definizione, fonda se stessa, le sue pretese, la sua visione del mondo, i criteri del suo proselitismo, le modalità della sua auto-riproduzione nel corso del tempo a ciò che potrebbe essere definita come "ipermoralità". Tale condizione indica, infatti, da un lato il rifiuto della "morale tradizionale", quella dettata dalle istituzioni laiche e dal sistema

La questione del radicalismo islamista

delle relazioni internazionali tra gli Stati, contro la quale il radicalismo dice di volere condurre una lotta senza quartiere in quanto depositaria dei germi della corruzione; dall'altro, istituisce un'etica che presenta come superiore, e come tale indiscutibile, alla quale occorre sottomettersi. Ogni gesto, a partire da quello violento, viene ricondotto a tale obiettivo e, quindi, giustificato a prescindere. L'ipermoralità deve informare di sé ogni aspetto della vita quotidiana, ogni condotta, al limite ogni pensiero. E trova il suo fondamento primo e ultimo nella convinzione che al di fuori di essa ci sia solo la decadenza: dei corpi collettivi, la società; di quelli individuali, le persone. Il fanatismo, come atteggiamento e condotta abituali nelle relazioni sociali, trova proprio in questo costruito il suo fondamento elementare e basilare: combattere sulla via della fede per evitare di essere inquinati da una falsa morale. Ai maestri e agli esegeti della tradizione viene invece contestata la lettura formalistica e quietista dell'identità musulmana. La differenza nei confronti degli ulema, i dottori della legge, i giurisperiti, si fa diffidenza e poi rifiuto integrale. Nella loro lettura del Corano riposa la deviazione contro la quale si deve combattere. L'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966) è il vero sistematizzatore dell'ideologia radicale quando si concentra su alcuni concetti cardine come *Jahiliyya* ("ignoranza"), *Fitna* ("disordine"), *Hakimiyya* ("sovranità"), *Ubudiyya* ("adorazione"), *Hijra* ("rottura"), *Umma* ("comunità"), *Jihad* ("combattimento sulla via di Dio"), *Haraka* ("movimento"), *Fiqh haraki* ("diritto dinamico"). Si tratta di un reticolo di concetti su cui lo studioso e militante egiziano ricostruisce integralmente il pensiero politico islamico, trasformandolo in fattore di mobilitazione islamista. Alla tradizionale dicotomia georeligiosa tra *Dar al-Islam* (la "casa dell'islam", laddove il potere è detenuto dai musulmani) e *Dar al-harb* (la "casa della guerra", abitata dai non musulmani), Qutb, dichiarando tale divisione superata nei fatti, antepone la pressante denuncia del fatto che il nemico sia già in "casa", tra i musulmani, costituendo una sorta di "occidente interno". È questo un passaggio ideologico capitale, poiché introduce, legittimandolo una volta per sempre, il tema di fondo della necessità di purificare il corpo della società affinché si pervenga alla "verità".

L'*Umma* può essere ovunque e in nessun luogo. È abitata solo da chi è transitato verso uno stadio di purificazione dalle scorie dell'ibridazione. Tema suggestivo,

estremamente militante poiché richiede a qualsiasi “buon musulmano” di interrogarsi permanentemente sulla propria condizione di inadeguatezza, quindi sulla necessità di votarsi costantemente alla “causa”, di seguire nello sforzo di donarsi ad essa, pena la propria incompiutezza. E la causa coincide con chi dà ad essa un nome, ossia con le *élite* politiche del movimento radicale. Di fatto la comunità dei credenti coincide, in tal modo, con quella dei militanti. Il *Jihad*, lo “sforzo, il combattimento sulla strada di Dio” si nutre quindi di questa continua tensione, diventandone il completamento. I regimi empí vanno affrontati non solo con la predicazione del Libro ma con la soluzione della spada. Non si tratta più di difendere qualcosa di esistente; semmai si tratta di costruire quel che ancora non esiste o si dà in forma incompiuta. L’idea di *Jihad* in Qutb si articola, dunque, come forma definitiva, compiuta della guerra civile di religione che sarebbe in corso a livello planetario, e quindi anche nei paesi che si vogliono musulmani, e che trova nell’islam radicale il suo partito combattente. È guerra civile quella che si combatte al tempo della *Jahiliyya*, ossia dell’ignoranza e della malafede. La codificazione sunnita, esauritasi con il X secolo, non è più sufficiente poiché, nei suoi anacronismi, si rivolge a qualcosa che non c’è ancora e, nel medesimo tempo, non c’è più: lo Stato delle rettitudine. Si impone semmai un diritto dinamico, il *Fiqh haraki*, dal carattere tanto transitorio quanto aggressivo, che risponda all’empietà e che faccia piazza pulita del disordine. Qualcosa che rimanda alle licenze del diritto rivoluzionario, come era stato tematizzato cento e più anni fa, dove la liceità dei gesti la si costruisce sulla canna del fucile. E con esso necessita il riconoscimento della necessità di un permanente stato di emergenza, dove la figura cardine diventa il combattente per la fede. Più che al passato il militante-miliziano guarda peraltro al futuro. Non sono le sentenze dei giureconsulti e dei dotti a fare l’islam; sono semmai i combattenti, dalle cui azioni sgorga il diritto dinamico in quanto tale.

Qui si dispiega il radicalismo: non in un rimando alla tradizione che, per più aspetti, viene invece stravolta, bensì nella sospensione dello stato di diritto islamico e nella sua sostituzione con la norma “creativa” di un movimento che si vuole al passo con il tempo presente perché rivoluzionario. Da questa sospensione, che per gli islamisti è dettata dalla cogenza della necessità, derivano le licenze di condotta che portano anche a gesti

eclatanti ed estremi. La responsabilità non è di chi li commette ma di chi mette i credenti nella condizione di doverli commettere. Per il radicalismo l'islamizzazione, delle società così come degli individui, è quindi il prodotto essenzialmente di un atto politico, ossia della conquista del potere. La politica, in questo caso, ha una triplice matrice. Non è funzione di rappresentanza, ovvero non si pone il problema di raccogliere e organizzare il consenso, poiché per l'islamismo questo non è il prodotto di una persuasione bensì il risultato di un riconoscimento, quello che è implicato dal fatto che la religiosità radicale sia l'unica e possibile forma di islam praticabile; non esiste quindi nessun pluralismo, essendo semmai questo indice di corruzione dell'idealità e della moralità. Inoltre, il campo politico viene fatto coincidere, almeno in un primo momento, con l'azione del movimento che si adopera nella conquista del potere e poi, una volta raggiunto questo obiettivo, con il "nuovo" Stato, emendato della presenza delle scorie dei vecchi regimi. La sovrapposizione tra fazione militante e apparato pubblico ricalca, per alcuni aspetti, l'esperienza dei partiti comunisti del Novecento. Il terzo elemento è l'estensione, pressoché infinita, del campo della conflittualità e, insieme ad esso, della contrapposizione amico/nemico. Il fattore coercitivo è strategico: solo l'intervento dall'alto, fortemente prescrittivo, può mettere ordine in società "infettate" dall'ignoranza, dall'incoscienza e dalla penetrazione dei falsi valori occidentali. Si impone perché queste comunità sono realtà oramai atomizzate, parzialmente o completamente aliene dal disegno olistico islamico, dove invece le parti debbono coincidere armoniosamente nel tutto. La scelta neo-tradizionalista di intervenire invece dal basso, islamizzando progressivamente la comunità per poi porsi il problema della conquista del potere, è intesa dai radicali non solo come inefficace bensì erronea, contribuendo semmai a potenziare il caos dominante. Per il fondamentalismo l'opzione della forza non è una delle diverse vie possibili ma il nocciolo della propria posizione. Ricorre la suggestione, in questo caso, della violenza come levatrice della storia, in quanto luogo di incubazione del mutamento.

Il *Jihad*, nella lettura che viene in tale modo valorizzata, è un combattimento non solo morale e spirituale ma militare e missionario verso l'affermazione dell'islam e della sovranità di Dio. Se, sul piano della teologia musulmana, il *Jihad* indica

soprattutto i limiti di ciò che è consentito per la difesa integrale dell'islamicità, nella lettura radicale, sovversiva, stravolta è invece un mezzo che si fa fine, diventando a tutti gli effetti la difesa non di qualcosa, e neanche di qualcuno, bensì di Dio stesso. L'assolutezza apocalittica di questo approccio coniuga l'idea di una guerra civile permanente con la necessità per il combattente di depurarsi dalle scorie di un falso pietismo; rinnova la contrapposizione tra Male assoluto e Bene totale; enfatizza il nesso tra violenza e spiritualità, laddove lo spirito missionario si esprime non nella parola ma nel gesto, non nella persuasione bensì nella coercizione, non nella predica ma nell'esempio eclatante. È ancora una volta la tematizzazione della guerra rivoluzionaria, dove però il movimento diventa il fine assoluto e la militanza l'unica forma di fede possibile, al di fuori della quale c'è solo l'oscurità dei tempi dell'ignoranza. La concezione aggressiva ed offensiva dello *Jihad* trova il suo punto di massima espressione, una sorta di epitome totale, nel cosiddetto "martirio". Se nell'islam il suicidio è proibito, la morte sulla "via di Dio", il sacrificio di sé nel nome di Allah, ovvero per la realizzazione del suo disegno, è invece degno della sua considerazione. *Shahid* è la parola araba con la quale si definisce chi si incammina sulla strada di Allah immolandosi. La radice etimologica rimanda a "testimone", che a sua volta rinvia al più complesso concetto di *Jihad*, il cui significato non può essere letto in chiave univoca. Raccogliendo e legittimando sia gesti offensivi così come atti difensivi.

Se nella pubblicistica occidentale l'immediato accostamento è agli attentati suicidi, ossia ai cosiddetti "*kamikaze*", nella logica islamica, invece, vi è una più articolata stratificazione di significati, per l'appunto legati alla variabilità con la quale si intende il *Jihad*. Lo *Shahid* è colui che per definizione porta avanti l'"impegno sacro e doveroso" di lottare per l'affermazione della fede. Un impegno che può prefigurarsi talvolta come una guerra dovuta (mai però "santa", espressione estranea alla dottrina giuridica islamica tradizionale). Tuttavia, le divergenze sull'interpretazione (e quindi sull'estensione) della funzione testimoniale attiva non mancano. Anche in ambito musulmano c'è chi discute circa la liceità del ricorso alla forza, essendo assai labili i confini tra una lecita azione di *Jihad*, anche quando essa sia nel concreto estremamente rischiosa per la propria vita, e il suicidio, assolutamente vietato invece fin dall'epoca del

La questione del radicalismo islamista

profeta Maometto. Il radicalismo islamico, tuttavia, salta a piè pari le disquisizioni in materia. Così come piega ad una concezione univoca il termine, altrimenti in sé polisemico, di *Jihad*, che si raccoglie invece sotto l'ampia radice che deriva da ğ-h-d, ossia "esercitare il massimo sforzo" nel perfezionamento della propria fede così come nella sua imposizione ad altri. Benché abbia sempre un significato militante, tuttavia non va necessariamente inteso nell'accezione militare. Durante il periodo della rivelazione coranica, quando Maometto si trovava a La Mecca, il *Jihad* rinviava all'esercizio interiore indispensabile per accedere alla comprensione del significato di Dio. Solo con il trasferimento da La Mecca a Medina, l'Egira, e con la fondazione di uno Stato islamico si addivenne al combattimento difensivo. Il *Corano*, nelle sue *Sure*, fa diversi rimandi al *Qital*, lo "stato di guerra". Che tuttavia, a sua volta, può essere inteso con significati alternativi. Per certuni è autodifesa, per altri è riconoscimento della condizione di violenza che vige contro l'islam (senza che ciò implichi necessariamente una risposta di identica natura), per altri ancora è invece la legittimazione piena alla lotta armata.

Di tradizione si richiama il grande *Jihad* interiore, che si rivolge alla dimensione individuale, dove alla persona è richiesto l'impegno continuo per purificarsi, seguendo la via maestra dell'insegnamento divino. Vi è poi il piccolo *Jihad*, che rimanda alla guerra legale, ovvero legittimata dalle condizioni di aggressione, nel quale il combattimento armato è invece previsto ma prevalentemente a scopi difensivi. Ed è qui che, per l'appunto, si inserisce, con significative torsioni di significato, il radicalismo islamista.

7. Il nesso tra purificazione e combattimento è una delle radici più importanti della dottrina del radicalismo islamista. Che è, come già si è avuto modo di notare, dottrina di mobilitazione, di militanza, di partecipazione e, quindi, di sacrificio, qualora ciò occorra. La morigeratezza nei costumi imposta alla collettività civile, la coazione alla "modestia", se viene presentata come vincolo obbligato in ottemperanza alla volontà di Allah risponde, nei fatti, all'affermazione della supremazia civile e culturale del movimento politico. Il controllo del corpo (altrui) è l'indice della costruzione di una

egemonia sulla vita quotidiana non solo di chi è parte attiva ai combattimenti ma anche e soprattutto di chi ne è subalterno, vivendo i tempi del fondamentalismo al potere non come il prodotto della propria scelta bensì come il risultato dell'evoluzione di forze collettive che esulano dalla sua capacità di incidere sul corso degli eventi. La *Sharia*, il complesso delle norme conosciute come legge islamica, si lega così all'applicazione del *Jihad* come comandamento occulto, ossia non esplicitato nei cinque pilastri dell'islam. Se la religione dell'islam consiste nella fede (*al-iman*) e nella pratica (*al-din*), la traduzione di entrambe in atti concreti, infatti, impone che ogni autentico fedele si adoperi per l'ottemperanza a cinque precetti inderogabili: la professione di fede, *Shahada*, la quale implica l'accettazione dell'unicità di Allah attraverso la testimonianza verbale (nella quale si dichiara la proprio adesione al monoteismo e, nel medesimo tempo, si riconosce la missione profetica di Maometto), spesso ripetuta nelle preghiere di ogni dì; l'assolvimento della preghiera rituale, *Salat*, che diventano cinque in una giornata, tutte recitate in arabo e a memoria; la corresponsione di una parte della propria ricchezza ai bisognosi e ai meno facoltosi, la *Zakat*, che se molti traducono come "elemosina" in realtà è, o costituirebbe, un vero atto di redistribuzione delle risorse tra la collettività musulmana, nel nome della sua coesione sociale e morale; il digiuno nel mese di Ramadan, *Sawm*, che implica l'astensione non solo dall'alimentarsi ma da tutta una serie di pratiche quotidiane, nel nome della disciplina, dell'autocontrollo e della purificazione interiore; lo *Hajj*, il pellegrinaggio alla Mecca, da farsi nel mese del calendario lunare di *Dhu l-Hijja*, almeno una volta nell'esistenza del fedele. Più il generale, il termine *Jihad*, all'interno di questo *corpus* di disposizioni normative e di ortoprassi, è comunque evocativo di "sforzo", ossia di qualcosa che demanda all'impegno persistente verso l'adempimento integrale dei propri obblighi. La sua concezione è dinamica poiché dinamico è il quadro di riferimento in cui la religione musulmana si inserisce.

Le dottrine concordano sulla legittimità di un *Jihad* difensivo laddove esso consista nella difesa militare della comunità islamica quand'essa sia assediata oppure offesa dal nemico. Così, in epoca coloniale, quando le popolazioni musulmane insorsero contro la presenza degli occupanti. Per più aspetti questa condotta può, a rigore di logica e di

La questione del radicalismo islamista

diritto internazionale, essere ricondotta al diritto di resistenza armata contro l'occupazione. Così nel caso dell'Afghanistan del 1979, invaso dall'Unione Sovietica, quando un'argomentata *Fatwa*, ossia il pronunciamento autorevole di un giureconsulto, a ciò legittimato e quindi autorizzato, emessa da Abd Allah Yusuf al-Azzam (destinato a condizionare il pensiero e le scelte di militanti del radicalismo islamico come Ayman al-Zawahiri e Osama bin Laden), dichiarava necessaria l'azione contro i *Kuffar*, i miscredenti. In terra afghana ma anche, ed è quest'ultimo un aspetto non secondario, contro Israele. L'asse tra la lotta contro le singole "occupazioni" e quella della Palestina storica, quest'ultima intesa come la madre di tutte le battaglie, è la saldatura ideologica più preziosa per giustificare i gesti del presente. In questo quadro si posiziona infatti il *Jihad* offensivo, laddove esso indica non più la difesa di qualcosa di già esistente bensì l'aggressione e la conquista in chiave espansiva. Anche qui dottrine e, soprattutto, interpretazioni divergono. L'islam sunnita lo può contemplare ma non come obbligo per il singolo fedele (*Fard'ayn*) bensì come vincolo religioso per l'intera comunità (*Fard Kifaya*). In realtà, il vero passaggio critico è costituito non dalla dimensione dottrinale bensì dalla legittimità della pronuncia. Qui si innerva, ancora una volta, l'azione del radicalismo islamico, alla ricerca continua di uno spazio di auto-legittimazione. Poiché in società dove l'elemento religioso è immanente alla sfera pubblica ma non esiste una chiara linea di trasmissione gerarchica, chi riesce a ricavarci un ruolo in tal senso è destinato ad esercitare un potere rilevante. A causa della mancanza di un'organizzazione ecclesiastica all'interno della vasta maggioranza dei musulmani, qualsiasi aderente potrebbe, quanto meno in linea di principio, auto-proclamarsi esperto in materia di religione e dichiarare un *Jihad* difensivo per mezzo di un pronunciamento. Il cui riconoscimento di validità, e gli impegni che da esso così deriverebbero, rimangono comunque a discrezione di coloro che ricevono il messaggio.

La scomparsa del califfato come istituzione unitaria nel 1924 (titolo che gli ottomani detenevano dal 1517) ha accentuato, sul piano politico, tale condizione. Gli Stati nazionali, che in via teorica sarebbero gli unici a potere vantare una funzione di questo genere, sono considerati dall'islamismo radicale come entità destituite di legittimazione, ossia non rappresentative dell'islam. In tale vuoto non di potere-potenza ma di

riconoscimento del potere-autorità, i movimenti militanti si sono ricavati una nicchia importante, quella che gli deriva dall'essersi assunti la *status* di detentori di un'autorità di fatto. E questa autorità ruota intorno alla pronuncia del *Jihad* e alla sua traduzione in atti concreti, ovvero militanti. Concretamente, la teologia del martirio ha trovato campo fertile laddove ha rappresentato un sicuro corrispettivo ideologico all'agire politico e, in immediato riflesso, della legittimazione di quei poteri che nell'azione permanente trovano il loro fondamento. Lo sciismo rivoluzionario (a fondamento del quale c'è la tradizione del sacrificio del terzo *imam* a Kerbala), rompendo con la tradizione quietista, nella seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso inizia a presentarsi pubblicamente come religione della lotta contro l'ingiustizia. Ciò facendo incentiva la mobilitazione che, a sua volta, porta con sé l'idea che la giustizia sia il prodotto non dell'attesa bensì dello scontro. In questa dinamica, ciò che conta non è mai l'uno, il singolo, il pio credente ma, ancora una volta, secondo quella che diventa una costante nella logica radicale, la comunità. Il sacrificio individuale verrà compensato non solo nell'ultraterreno musulmano ma dal successo in questo mondo del gruppo per il quale si dona se stessi, ossia dal raggiungimento dei suoi obiettivi. La soggettività del fedele si inverte nell'aderenza alla prassi dell'organizzazione, che detta i valori fondamentali e il modo di trasferirli in prassi.

La dialettica tra individualità e comunità sta quindi alla base della valorizzazione del martirio. E diventa una delle chiavi fondamentali nel successo del regime khomeinista, prima con la rivoluzione contro lo *shah* e poi nella lotta, tra il 1980 e il 1988, contro l'Iraq di Saddam Hussein. Ad imprimere una svolta in tal senso è la nascita dell'Organizzazione per la mobilitazione dei diseredati, la *Bassidjé Mostazafin*, costola delle guardie rivoluzionarie sciite. Si tratta di un movimento connotato sia dal punto di vista sociale (raccogliendo perlopiù elementi provenienti dagli strati più modesti della società iraniana), sia generazionale (con una forte prevalenza degli adolescenti). È lo specchio della potente, tumultuosa e violenta politicizzazione che tra il 1975 e i primi anni Ottanta ha travolto l'intera società persiana. Ad una generazione di giovanissimi si chiede di diventare protagonisti della scena collettiva, immolandosi contro le truppe irachene. Ed il risultato è irresistibile, rompendo gli argini del tradizionalismo

La questione del radicalismo islamista

musulmano, svellendo le difese delle famiglie – che si vedono sottrarre i figli, volenterosi miliziani della nuova formazione da combattimento –, capovolgendo le gerarchie sociali consolidate a favore di un potere che si presenta come rivoluzione in cammino. Dietro la mistica della lotta (e della morte), della ricerca della purezza attraverso il sacrificio della propria persona, del “soldato politico”, del giovane come autentico detentore di un sapere esclusivo, quello che gli deriva dal non essere stato contaminato dal vecchio regime, ma anche della “comunità del fronte”, dell’unione tra coloro che hanno vissuto le medesime esperienze, tornano i temi dell’avanguardismo, dell’arditismo e del combattimento come fine in sé che in Europa già i fascismi avevano fatto propri con profitto. All’esercito si sostituisce in tale modo la milizia, alla guerra la militanza armata, allo scontro il sacrificio, alle istituzioni cristallizzate il movimento giovanile. Mentre l’esercito ragiona di strategie i *basidji* si immolano.

Questa meccanica si riproduce da subito anche nel conflitto libanese del 1982, quando dalla valle della Beka’a la presenza militante sciita si espande verso il sud del paese. *Hezbollah*, il “partito di Dio”, destinato a egemonizzare il Libano meridionale, si struttura in quei frangenti, diventando poi un attore politico di primaria grandezza. Sarà proprio l’anno successivo che gli *Shahid* locali attaccheranno, con una serie di attentati suicidi, i presidi americani e francesi, oltre a quelli dei propri avversari interni. Negli anni seguenti il medesimo fenomeno inizia a proporsi anche tra i sunniti. L’epicentro è la lotta contro l’“entità sionista” condotta da gruppi come *Hamas* e *Jihad* islamica, a Gaza come in Cisgiordania. Una lunga stagione di uomini-bomba, che si fanno esplodere nelle città israeliane, diventa il suggello del fatto che la lotta politica non è più quella voluta dei vecchi gruppi raccolti sotto l’ombrello dell’Organizzazione per la liberazione della Palestina. Tanto più dal momento che essa sta conducendo un lungo e complesso negoziato con Gerusalemme. Di fatto, con l’esplosione della seconda *intifada*, a partire dal 2000, molto più violenta e militarizzata di quella precedente, conclusasi nel 1993, il ruolo degli uomini-bomba diventa rilevante nella conduzione delle diverse operazioni terroristiche. Significativa è l’adozione di una forma di comunicazione delle proprie ultime volontà basata sul testamento mediatico. Ogni candidato al “sacrificio” registra un video dove spiega le motivazioni del suo gesto a

venire, attraverso la recitazioni di brani del *Corano* e il lancio di invettive, che viene poi diffuso non solo all'interno della comunità palestinese ma anche nel circuito dell'informazione occidentale. Ancora una volta il nesso tra apparente arcaicità del comportamento (il morire uccidendo barbaramente negli innocenti) e la modernità dei mezzi con i quali lo si veicola e lo si enfatizza, conferma la saldatura che nel radicalismo islamista si dà tra ricorso alla violenza e sua diffusione mediatica in funzione promozionale dell'organizzazione militante.

Quello che il radicalismo ha pienamente inteso è che in situazioni sociali e politiche immobili, dove i gruppi di interesse sono, a loro volta, inamovibili e una parte consistente della popolazione, soprattutto se giovane, vive un'insopportabile marginalità, lo sbocco al comune senso d'impotenza è il ricorso alla forza. Improprio per il singolo, destinato nel qual caso a rimanere isolato e a pagarne il prezzo. Ma del tutto plausibile e lecito, agli occhi di molti, se perpetuato attraverso la corresponsabilizzazione, il senso di identità e la condivisione che l'appartenenza ad una organizzazione politica, che si presenta come contropotere totale, offre a chi ne è parte. A tale impostazione si coniuga una visione apocalittica dello scontro politico, letto con categorie teologiche e dicotomiche: si tratta del conflitto tra il bene e il male, laddove nessuno può tirarsi fuori, dichiarando una propria innocenza a prescindere. Non esistono individui innocenti ma solo soggetti corrotti, destinati ad essere estinti, e fedeli alla ricerca della purificazione attraverso l'impegno quotidiano. Anche per questo il radicalismo si rivolge non solo in opposizione agli "empi" e gli "infedeli", quelli che non hanno abbracciato il verbo del profeta, ma anche e soprattutto contro coloro che considera "apostati", traditori della causa islamica, che fingono di difendere e promuovere quando invece si adopererebbero concretamente contro di essa. Ne consegue che il regime politico-militare più congruo ad una parte del radicalismo islamico sia la guerra civile permanente, dove tutta la collettività è costantemente sottoposta a continui movimenti tellurici, a persistenti richiami alla militanza, ad una sorta di plebiscito continuo. In tale stato di "abituale emergenza", dove il diritto sgorga dalla prassi rivoluzionaria, essendo quindi il prodotto dei rapporti di forza stabiliti sul campo; dove ad ognuno, indipendentemente dalla sua identità personale e dal suo ruolo

sociale, è chiesto di manifestare con continuità la sua fedeltà ai principi del credo vigente; dove le *élite* dirigenti sono quelle del movimento, sostituendosi alla successione legale prevista invece dagli ordinamenti statali, le quali fondano su base carismatica il proprio potere, l'arbitrio si fa legge, senza che ciò comporti necessariamente il venire meno della necessità dell'esistenza delle norme e del loro rispetto. Che, semmai, ne escono rafforzate, per la puntigliosità con la quale queste, in quanto prodotto di una 'morale rivoluzionaria', vengono definite e applicate; ma al di fuori di qualsiasi nesso con quella dimensione pluralista che è, invece, alla base dei poteri democratici. Il fondamentalismo religioso e ideologico, in altre parole, del pari al suo corrispettivo occidentale, il populismo, concorre all'estinzione di quella ricchezza sociale, culturale, morale e civile che è il vero, autentico prodotto dell'evoluzione dell'etica collettiva.

8. Gli approcci radicali, onnicomprensivi, totalizzanti alla religiosità islamica sono vecchi quanto la sua stessa origine, quattordici secoli fa, ma l'islamismo più recente, come già abbiamo avuto modo di iniziare a dire, si genera in quanto filiazione oppositiva al movimento della "rinascita araba", *al-Nahda*. Di quest'ultimo, in buona sostanza, coglie alcuni aspetti, a partire dall'urgenza di un confronto diretto tra islam e modernizzazione socio-culturale. Ma se per i riformisti fondamentale era una revisione del primo alla luce della seconda, per i radicali, invece, valeva il principio esattamente opposto. Già con un pensatore come il libanese Muhammad Rachid Rida (1865-1935), il maggiore esponente dell'attivismo politico della cosiddetta "restaurazione", che si rifaceva ad un'epoca d'oro dell'islam, questo elemento emerse con indiscutibile nettezza. Prossimo al movimento dell'*hanbalismo*, una delle quattro scuole giuridico-religiose sunnite, quella che ha maggiormente influenzato il salafismo, dinanzi alla progressiva dissoluzione dell'impero ottomano divenne il sostenitore di una posizione che auspicava l'emergere di un'unica nazione arabo-musulmana, con il ritorno del califfato, l'istituto universale "tradito dai turchi". In tale chiave, Rida sostenne la superiorità delle comunità arabe su quelle sì islamiche ma di altra lingua, affermando che la rinascita islamica sarebbe passata inevitabilmente attraverso la guida degli arabi

stessi. Dopo la costituzione dell'egemonia dei Saud sulla Mecca, egli divenne il difensore di questa linea dinastica, ritenendo che il modello di Stato islamico instaurato sull'Arabia costituisse un esempio da seguire un po' ovunque. Dei fratelli musulmani, nati ad Ismailia, in Egitto, nel 1928, e devoti al principio per cui "il *Corano* è la nostra costituzione", già si è avuto modo di dire. Significativo è comunque il fatto che il vero tornante storico rimanga per tutti l'abolizione del califfato da parte dei turchi nel 1924. Poiché è a partire da quella data che il radicalismo islamista inizia a prendere corpo in quanto movimento politico moderno, ovvero inserito all'interno dei processi che investono l'intero Mediterraneo, l'Africa sahariana e subsahariana e l'Asia musulmana. Laddove vi è la presenza occidentale, o un qualche robusto riflesso di essa, si innescano fenomeni di trasformazione che investono la sfera politica, le danno forma e sostanza e trovano nella reazione integralista uno dei possibili approdi. Che poi i modi di essere radicali, sul versante islamista, mutino nel corso del tempo è non meno vero. Radicalismo, da questo punto di vista, non è necessariamente immediato sinonimo di terrorismo, come invece ci siamo abituati a pensare. Ma di certo rimane il fatto che la radicalità invita all'opposizione e l'opposizione è sempre e comunque una forma di militanza attiva, nella quale sono compresi anche gli atti di ostilità dichiarata.

Chi è allora, ai giorni nostri, un islamista? Senz'altro colui che ritiene che esista una sola strada praticabile nell'esistenza collettiva, ossia nella sfera pubblica, quella politica e amministrativa ma anche dei costumi sociali e delle abitudini culturali, attribuendola all'islamicità che in sé conterrebbe tutti i valori, i significati e le condotte necessitanti all'uomo contemporaneo. In questa definizione sono compresi un vasto insieme di comportamenti, non necessariamente coincidenti tra di loro, dalla predicazione persuasiva all'atto violento, ma tutti accomunati dal convincimento teocratico dell'unicità della fede, della superiorità assoluta di quella islamica, della inaccettabilità di un ordinamento politico che non sia informato a rigidi criteri religiosi. Ripetiamo ancora alcuni concetti, poiché è importante metterli a fuoco una volta per sempre. Nel suo insieme l'islamismo radicale, o se si preferisce il fondamentalismo musulmano, è un'ideologia politica, fondata sul ricorso – come strumento di auto-legittimazione – alla religiosità, che afferma di mirare ad instaurare ovunque un unico Stato a matrice

La questione del radicalismo islamista

islamica, governato per il tramite dell'applicazione della *Sharia*. Attraverso esso intende unificare l'*Umma*, la comunità dei credenti, ossia di quanti hanno ricevuto e accolto il verbo divino per il tramite della figura del profeta Maometto. Detto questo, si aprono le infinite strade dell'interpretazione. La nozione stessa di *Sharia*, parola araba tradizionalmente tradotta come “legge coranica”, in realtà presenta molteplici accezioni, spesso tra di loro anche in contrasto. Così come in competizione è la considerazione sul grado di effettiva applicabilità di un'ortoprassi a società contemporanee basate sulla mobilità, lo scambio e l'ibridazione.

Il radicalismo islamico, nel suo ossessivo rifarsi ad un'unica, possibile via, quella da esso stesso dettata, rivela la sua intima natura di movimento avverso al tradizionalismo religioso, che rifiuta per contrapporvi, invece, l'idea di militanza. È *Sharia*, nell'accezione comune tra i musulmani, ciò che costituisce “legge” (per meglio dire, sul piano dei significati, la “giusta strada”), derivante dal *Fiqh*, la scienza della giurisprudenza islamica, che costituisce lo sforzo concreto di accordare alla volontà di Allah l'agire umano. Ma lo è anche, su un piano ben più ideale, se non strettamente metafisico, il convincimento che la legge divina sia in sé non conoscibile, e quindi ben poco, o per nulla, traducibile in un corpo di norme di diritto positivo. In paesi come l'Iran e l'Arabia Saudita prevale tuttavia l'impostazione che ritiene la *Sharia* come un vero e proprio codice di disposizioni destinate a regolare dettagliatamente la vita degli individui. Tartufescamente, i movimenti radicali si inseriscono nel solco di questo secondo approccio. Ad essi infatti giova, dinanzi alle sfide della globalizzazione, presentarsi come i depositari di istanze identitarie, basate sulla contestazione a sfondo religioso. Alle sfide dei tempi presenti si risponde indicando nel ritorno ad una “moralità” assoluta, fondata sui principi religiosi, l'unico percorso presentato come concretamente attuabile. Benché i movimenti radicali siano a loro agio nell'agone internazionale, e si presentino sempre e comunque come l'espressione “autentica” di un processo universale, la totalità di essi è portatrice di interessi particolari, ovvero legati a gruppi di pressione e a rapporti di forza collocati territorialmente in ambiti estremamente circoscritti. La Libia di questi anni, dopo la scomparsa del *rais* Gheddafi, garante di alleanze tra tribù preesistenti alla fondazione della cosiddetta “grande

Jamāhīriyya araba, libica, popolare e socialista”, il regime dittatoriale da lui istituito dopo il colpo di stato del 1969, ne è un esempio in controluce, attraverso il suo spezzettamento clanico, dove ognuno rivendica a sé la palma della legittimazione nel rappresentare l’intera collettività dei credenti. Questo cortocircuito, l’ennesimo, non deve stupire poiché tutto il fenomeno islamista si gioca sul paradosso tra rimando ad una dimensione condivisa (l’identità filtrata attraverso l’appartenenza religiosa, intesa come una sorta di sfera assoluta, non contrattabile) e pragmatismo degli interessi in gioco. Anche per questa ragione il radicalismo islamico alimenta una guerra civile permanente infra-musulmana.

La questione del conflitto israelo-palestinese attraversa, da questo punto di vista, tutte le vicende legate all’evoluzione del *milieu* islamista. Se è vero che il bersaglio specifico di buona parte dei gruppi militanti rimangono i gruppi dirigenti nazionali dei paesi musulmani, la lunga durata del confronto tra la comunità arabo-palestinese e quella ebraica prima e israeliana poi, è una sorta di suggello nel medesimo tempo simbolico, ideologico e teleologico delle ragioni del radicalismo. In sé raccoglie, come una sorta di precipitato onnicomprensivo, tutte le dinamiche perverse dei conflitti mediorientali. A partire dall’investimento di significati – molto spesso impropri – che su di esso sono stati fatti nel corso del tempo. È per eccellenza, dal punto di vista islamista, la sintesi dell’“empietà”. E diventa un vero e proprio campo semiologico, ossia un circuito di simboli potenti, pervicaci, ripetuti indefinitamente – oltre che terreno concreto di scontro – su cui costruire le proprie narrazioni. Ma è anche lo strumento attraverso il quale riproporre la bandiera della lotta anti-coloniale, dopo i fasti trascorsi degli anni Cinquanta e Sessanta, quand’essa era stata invece assunta dalle *élite* laicizzanti del Terzo Mondo. Poiché tutto l’immaginario islamista e, in immediato riflesso, orientale, si nutre del rapporto di contrapposizione al “colonialismo” del passato come di quello presente. D’altro canto, i movimenti politici dell’area musulmana si sono costituiti in un rapporto di filiazione, che fosse da intendersi come osmosi così come rifiuto, con le spinte innescate dalla presenza occidentale. Già durante la prima guerra mondiale, l’azione delle due grandi potenze regionali, la Francia e la Gran Bretagna, aveva segnato i destini dei territori abitati, a grande maggioranza, dalle

La questione del radicalismo islamista

popolazioni musulmane. Erano anni dove, con l'eccezione dell'Egitto, dell'Iran e della Turchia (insieme, per certi aspetti, al Marocco), era difficile dire dove si ponessero le frontiere e quali fosse le autorità in grado di governare i territori. La pressione occidentale si tradusse invece nella divisione e nella ripartizione di questi ultimi, inaugurando la stagione degli Stati nazionali.

Sempre più spesso, quindi, il termine "colonialismo" (così come poi, successivamente, la parola "imperialismo") divenne sinonimo non solo di indebita ingerenza, di politica di intromissione e di spoliazione, ma anche di prassi di divisione tra gruppi e comunità che si idealizzavano come i figli di una trascorsa, grande fratellanza. L'elemento galvanizzante di questa rilettura, per lo più del tutto immaginifica, del proprio passato (siamo comuni discendenti da una medesima radice; gli "altri" sono qui solo per distruggerla), è ciò che a tutt'oggi contribuisce a rendere accettabile, agli occhi di molti osservatori, l'intrinseca violenza che pervade l'azione dei movimenti radicali. Non è solo il fattore che permette di esercitare quella condiscendenza di giudizio che invita a pensare che, in fondo, la violenza propria è esclusivamente una risposta alla forza illegittima altrui, ma anche lo strumento che induce a ritenere che sia solo il ricorso ad essa a potere generare la propria storia. La qual cosa viene intesa non esclusivamente come un necessario pareggiamento dei conti per il passato ma anche il viatico decisivo per la costruzione del futuro. Senza violenza, infatti, il radicalismo non potrebbe darsi come movimento collettivo.

9. Le correnti islamiste, presenti un po' ovunque sul pianeta, e non solo in Medio Oriente, oscillano all'interno di un campo di idee, atteggiamenti e comportamenti delimitato, da un lato, dalla rivendicata fedeltà letterale alla tradizione, sia pure riletta secondo gli occhiali del presente (una tradizione non è mai tale se non si ibrida, piaccia o meno tale constatazione) e, dall'altro, dal rimando alla strategia politica del ribaltamento degli ordinamenti costituiti. Con l'affermarsi, a partire dagli anni Settanta, dei movimenti di mobilitazione religiosa, non solo in campo musulmano, si aggiunge ai due fattori precedenti un terzo elemento, quello per cui una tipologia di militanza che per un lungo periodo sembrava essere una mera specificità della religiosità islamica si

diffonde, oggi, anche in altri ambiti. Il radicalismo trova infatti addentellati in luoghi che, per abitudine e diffusione, fino a qualche decennio fa, non gli erano propri. Il caso più lampante, al riguardo, è la capacità di fare proselitismo in Occidente, non solo tra i figli e i nipoti degli immigrati, quindi le cosiddette seconde e terze generazioni, ma anche in contesti che in origine avevano poco o nulla a che spartire con l'islam.

Il caso delle conversioni di cristiani al jihadismo – e non alla religione musulmana – sono un tragico riscontro in tale senso. Nel suo denotarsi come una reazione identitaria allo scontornamento, al ribaltamento dei confini dati, che la globalizzazione ha introdotto con decisione, il radicalismo musulmano si presenta sotto le vesti seducenti di una ricomposizione dello specchio infranto, di una ricostruzione di un ordine basato sulla sequenzialità, sulla prevedibilità, su una gerarchia di significati condivisibile. Non va confuso con i movimenti millenaristici, e neanche con quelli che predicano l'Avvento. Poiché il suo messaggio sta già in se stesso, ossia nell'idea che interiorizzando un'ortoprassi militante, agendo come prescritto, si sia giunti sulla soglia della giustizia ultraterrena. La pervasività del richiamo militante sta, infatti, nel rimandare continuamente alla condizione di assenza di giustizia che connoterebbe il mondo contemporaneo, e con esso la modernità. E nella necessità, inderogabile, non più rinviabile, di provvedere a ripristinarla. Per meglio dire, a generarla una volta per sempre. Ancora una volta, va sottolineato come la reviviscenza dell'islamismo sia consustanziale al declino della partecipazione politica di matrice laica. Le due cose interagiscono tra di loro, si nutrono vicendevolmente, sono compartecipi del medesimo processo storico, politico e culturale, benché si pongano per più aspetti agli antipodi l'una dell'altra. Se, ancora una volta, si deve trovare una radice, risalendo a ritroso nel tempo, l'*humus* ideologico è quello offerto dalla *Salafiyya*, altrimenti detto salafismo, una corrente di pensiero di estrazione sunnita che rinvia agli antenati musulmani, per meglio dire Salafal-salihin, i “pii antenati”, espressione che raccoglie le prime tre generazioni succedutesi alla predicazione militante del profeta. Con esse si intendono i Sahabi, i “compagni” di Maometto, suoi contemporanei; i Tabi un, i “seguaci”, succedutigli dopo la morte; infine, i Tabi al-Tabi iyyin, “quanti sono succeduti ai seguaci”. Per la *salafia*, questa vicinanza cronologico-temporale alla fonte profetica è la

La questione del radicalismo islamista

garanzia di una esemplarietà nella condotta religiosa. L'impianto ideologico è stato costruito, nel corso del tempo, da alcuni studiosi della *Sunna* (termine che indica "consuetudine", "abitudine", così come per estensione anche "costume di vita", non meno che "codice di comportamento"; è un *corpus* che raccoglie gli atti e i detti di Maometto, trasmessi nel corso del tempo con gli *Hadith*, dei brevi resoconti, molto numerosi, del suo operato; l'insieme degli *Hadith*, con il *Corano*, sono la fonte della legge islamica e concorrono a dare corpo e sostanza alla *Sharia*). Tra gli eminenti pensatori vanno annoverate le figure di Ahmad ibn Hanbal (780-855); di Ibn Taymiyya (1263-1328), che proclamò il dovere del *Jihad* offensivo, armato, contro i mongoli; di Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), quest'ultimo padre del wahhabismo, oggi diffuso soprattutto nella Penisola arabica. A stretto senso, il salafismo indica tuttavia anche e soprattutto un fenomeno di revivalismo manifestatosi nella seconda metà dell'Ottocento, a partire dall'Egitto, ancora una volta come reazione alla presenza "straniera", con l'obiettivo – in sé per nulla conservatore – di identificare le radici islamiche dei processi di modernizzazione.

Il trascorrere del tempo ha introdotto nuove accezioni e deviato il senso originario che riposava nella parola. Se in un primo momento quanti si riconoscevano in questa corrente di pensiero erano disponibili al confronto con le sollecitazioni provenienti dall'Occidente, ritenendolo semmai un atto ineludibile, con il Ventesimo secolo le correnti della *salafia* sempre di più si sono identificate con i rigidi dettami del *wahhabismo*. Prioritario è allora divenuto il discorso sulla "purezza delle fonti", a detta degli apologeti inquinate dall'ibridazione con la modernità coloniale ed imperialista e, nel medesimo tempo, la denuncia ossessiva di una totale sudditanza morale, politica e civile, nei confronti del dominatore euro-americano. In realtà la *Salafiyya* rimane, nel suo nocciolo duro, un criterio di lettura del *Corano*, e di vita nell'islam, incline a enfatizzarne l'approccio non intellettualistico, a-teologico, senza ricorso all'esegesi. Se in un primo momento ciò si esercitava contro l'allegorismo mistico dei gruppi sufi, così come contro il letterarismo senza vita di certi ripetitori mnemonici, il fuoco polemico si è poi spostato verso altri obiettivi. Recuperando la natura increata del *Sacro Testamento*, donato da Allah agli uomini per il tramite del profeta, il *salafismo*, come si

argomentava, si è incontrato e mischiato alla rigidità del *wahhabismo*, dando alla *Sunna* un valore dichiaratamente anti-modernista. Il movimento della *Salafiyya* è quindi venuto predicando, in anni a noi più prossimi, la necessità di ricreare *ex novo* le condizioni in cui visse Maometto nel VII secolo dell'era volgare. Del suo operato, oltre ovviamente alla natura profetica, alla funzione di emissario umano della volontà divina, si richiama anche la dimensione comunitaria, militante e combattente, che condivide con i suoi seguaci e sostenitori. Con questo *imprinting* il *salafismo* ha però ridato corda all'attività di "interpretazione", l'*Ijtihad*, dinanzi agli innumerevoli quesiti imposti dal confronto con la globalizzazione.

Ancora una volta il radicalismo islamico è costretto ad una sorta di moto pendolare, tra la rigidità di un dottrinarismo apparentemente immodificabile ed impermeabile al confronto con lo stesso principio di realtà e una flessibilità dettata dalle occorrenze tipiche dei movimenti politici, dove ad ogni sollecitazione deve seguire una reazione di intensità uguale ma di segno contrario. Il robusto intreccio con il radicalismo politico a base religiosa è forse però ascrivibile già ad una ottantina di anni fa quando, in Tunisia, andarono costituendosi scuole, diffondendosi pubblicazioni e articolandosi reti capillari di predicatori che rinviavano al *wahhabismo*. La centralità della Tunisia sta soprattutto nel fatto che quella società si era invece, nel suo insieme, già da molto tempo aperta alle diverse correnti islamiche, essendo peraltro anche un luogo di incontro tra la cultura musulmana e quella europea. La lotta contro il *sufismo* mistico e il *marabuttismo* (quest'ultima è la pratica del culto dei santi locali, fatti oggetto di venerazione popolare, e come tale intesa dai suoi detrattori come un'inaudita infrazione del principio di "unicità", *al-tawhid*, di Allah), in quella come in altre parti del Maghreb arabo, divenne una battaglia di principio. Il salafismo tunisino, negli anni Trenta, impresse alla discussione pubblica una fortissima curvatura moralistica, imputando al rapporto con la modernità tutte le disgrazie correnti. I tempi vigenti erano presentati come intossicati dai "vizi" – l'alcolismo, la sessuomania, lo scetticismo culturale, il razionalismo intellettuale, la perdita dei legami ancestrali, la prostituzione, le rivendicazioni di autonomia da parte delle donne e così via – leggendo nel presente, e nelle sue

trasformazioni, il segno della disgregazione delle autorità tradizionali, a partire dalla famiglia, in quanto precipitato della caduta collettiva negli abissi più cupi e profondi.

Nello stesso arco di tempo, non a caso, in Egitto andava diffondendosi la fratellanza musulmana, meglio conosciuta poi come espressione di una neo-*Salafiyya*. La differenza, rispetto all'esperienza tunisina, quest'ultima maggiormente legata ad una islamizzazione "dall'alto", ossia rivolta ad influenzare le *élite*, è che, nel caso egiziano, il pubblico al quale rivolgersi è stato immediatamente identificato con la grande maggioranza della popolazione, che stava vivendo sulla propria pelle il cambiamento in atto in quei decenni. Per i fratelli musulmani si trattava di adoperarsi nella *Da'wa*, l'"appello", ovvero il proselitismo, inteso soprattutto come recupero delle fede in termini ortodossi, in chiave anti-intellettualistica, in un'ottica fortemente conservatrice. Nel suo complesso, quindi, il salafismo a tutt'oggi, tanto più se inteso come *corpus* ideologico e dottrinario radicale, non è un movimento unitario bensì un *habitat* socio-culturale. La *Salafiyya* si è diffusa, negli ultimi decenni, in tutto il mondo musulmano attraverso le *Pondoks*, scuole coraniche indonesiane, e poi tra la gioventù immigrata presente nelle grandi periferie europee. Di fatto è un insieme di cupe correnti neo-fondamentaliste che riverniciano di nobiltà intellettualistica il passaggio verso il jihadismo, la violenza pura e dura. Qualcosa, quindi, di molto diverso dall'originario tentativo di cogliere il senso dell'"innovazione", *Bida'a*, che ispirava un tempo i pensatori. Sommariamente, il salafismo dei giorni nostri si divide in tre grandi raggruppamenti. Il primo di essi, quello "litterarista", ovvero legato alla lettura rigidamente ortodossa e a-teologica del *Corano*, rimanda al wahhabismo saudita e agli insediamenti presenti nello Yemen e in Giordania. La sua prima preoccupazione è di vivere in stretta simbiosi con le prescrizioni coraniche, aspirando, quando già ciò non sia successo, alla migrazione – l'egira – verso quei paesi considerati come più e meglio conformi alla propria idea di religiosità. Si tratta di una corrente quietista, che vuole incidere sui costumi sociali ma che non necessariamente ricorre alla politica. Il secondo nucleo è quello, invece, più politico, che ha trovato spazio grazie anche alle due guerre del Golfo, tra il 1990 e il 2003.

La presenza americana sul suolo islamico ha fatto da detonatore ad un movimento di “risveglio”, volto a islamizzare le proteste che da ciò sono seguite un po’ in tutte quelle parti del mondo in cui cospicue comunità musulmane sono stabilmente insediate. La terza tendenza è quella più strettamente *jihadista*, involucro intellettuale del terrorismo e degli attentati suicidi. Si rifà all’insegnamento dell’egiziano Sayyid Qutb e del giordano Abu Muhammad al-Maqdissi. Secondo quest’ultima corrente, ciò che conta è la guerra contro il nemico, ovvero l’obbligo al *Jihad* offensivo. Il fondamento storico di questi gruppi è l’esperienza della guerra in Afghanistan contro la presenza sovietica prima e, nel decennio successivo, in Bosnia e in Cecenia. Con una particolare attenzione, e militanza, nell’Algeria della guerra civile dei primi anni Novanta. Il conflitto afgano, tra il 1979 e il 1989, ha costituito un’autentica fucina nella formazione di gruppi e criteri di combattimento. È questa la vera matrice del terrorismo, da quello del *Jemaah Islamiyah* (la “congregazione islamica”) indonesiano al GICM, il Gruppo islamico combattente marocchino. In tali casi l’elemento aggregante è l’idea di un *Jihad* planetario, di cui *al-Qaeda*, Abu Mussab e al-Zarkawi sono state le diverse vestali. Le ricadute si sono misurate nel tempo in svariati scenari di guerra civile, dall’Africa all’Asia: basti pensare alla già citata Cecenia, all’Iraq e alla Siria, ai Territori dell’autonomia palestinese ma anche agli Stati Uniti dell’11 settembre 2001, seguiti a ruota, nella strategia terroristica globale, dai fatti di Bali del 2002, di Madrid nel 2004 e di Londra nell’anno successivo.

10. Non si comprende il radicalismo politico-religioso islamista se non si sposta l’attenzione su quella che rimane, a tutt’oggi, la sua organizzazione più longeva e diffusa, i fratelli musulmani, ovvero *Jama’at al-Ihwan al-muslimin* (“associazione dei fratelli musulmani”). Presenti in Egitto, oggi soprattutto per il tramite del loro braccio politico, costituito dal partito libertà e giustizia, che nelle elezioni del 2012 è riuscito a fare eleggere il suo più importante esponente, Mohamed Morsi, a presidente della repubblica, vantano un solido insediamento anche nei Territori palestinesi, ed in particolare a Gaza, con *Hamas*. La fratellanza è a tutt’oggi ritenuta un’organizzazione terroristica da parte dei governi della Russia, del Bahrain, dell’Arabia Saudita, degli

Emirati Arabi Uniti, dalla Siria, mentre continua ad essere sostenuta finanziariamente e politicamente dal Qatar. Nonostante la vicende che in questi ultimi due anni hanno portato alla defenestrazione di Morsi, bruscamente sostituito al potere con il colpo di stato guidato dal generale Abd al-Fattah al-Sisi, e alla seguente repressione dell'organizzazione, nel corso della quale si sono susseguiti arresti, perlopiù arbitrari, torture e anche assassini, non si può dire che il suo ciclo vitale si sia esaurito. Già la vittoria ottenuta nelle elezioni legislative egiziane del 2005, quando il movimento si assicurò 88 dei 444 seggi in palio, risultava tanto più rilevante dal momento che interveniva in un contesto, quello per l'appunto cairota, nel quale formalmente la fratellanza era e rimaneva fuorilegge. In altre parole, tutti i candidati avevano corso in qualità di indipendenti. Era un segreto di Pulcinella il fatto che costituissero espressione di un'organizzazione non legale. Ma ciò non solo non aveva impedito che si fossero candidati, semmai favorendone il voto popolare. Il passaggio elettorale sanciva comunque un passo importante nel percorso di neo-islamizzazione che in questi ultimi decenni ha attraversato le società maghrebine e mediorientali.

Gli eventi politici successivi, nella loro tumultuosità, si sono quindi incaricati di marcare ancora di più questo processo. L'esito impolitico delle "primavere arabe", dettato, nel medesimo tempo, dall'incapacità delle *élite* al potere di dare una qualche risposta alle domande economiche e di partecipazione provenienti dalla società civile e dall'impotenza dei protagonisti medesimi, ha rafforzato le spinte fondamentaliste. L'intervento, in Egitto, del generale al-Sisi, ha temporaneamente cristallizzato i rapporti di forza ma non potrà, in prospettiva incidere più di tanto negli equilibri a venire, dinanzi ad una società bloccata, ad una popolazione in maggioranza sulla soglia della povertà, quando non del tutto in miseria, una pubblica amministrazione la cui ossatura rimane quella prescrittagli e garantitagli dall'esercito, l'inconsistenza di un'economia che gira nel vuoto. Il vero elemento di forza dei fratelli musulmani rimane peraltro la denuncia della corruzione delle istituzioni, della condizione di iniquità in cui versa l'intero mondo arabo, della non riformabilità dello Stato così come si presentano lapalissianamente agli occhi dei più in quanto elementi di uno stallo totale. Un concentrato di consorterie, clientele e nepotismi che esclude, al Cairo come in tutti i

grandi centri del Medio Oriente, buona parte della popolazione da qualsiasi forma di partecipazione attiva. Già alcuni anni dopo la loro fondazione, avvenuta nel 1928 ad Ismailia, la fratellanza era riuscita ad aprire sezioni e rappresentanze in buona parte del mondo arabo sunnita, da Occidente ad Oriente, partendo dal Marocco per arrivare all'attuale Giordania. Il fondatore del movimento, Hasan al-Banna (1906-1949), un giovane insegnante, definiva così i suoi fini: «Liberare la patria [*Watan*] islamica da ogni potere straniero. È questo un diritto naturale di ogni uomo, e può negarlo solo il perverso, l'ingiusto e il sopraffattore». Inoltre, «istituire, nella patria liberata, uno Stato islamico libero che operi secondo le direttive dell'islam e ne applichi l'ordinamento sociale». Per raggiungere tali obiettivi, era ritenuto imprescindibile «formare l'uomo musulmano» poiché «quando si sarà costituito il nucleo familiare islamico, verrà in esistenza anche la società musulmana che diffonderà al suo interno e attorno a sé l'appello al bene e alla lotta contro i vizi e le turpitudini; promuoverà la virtù, il lavoro e la produzione, la sicurezza, la generosità e l'altruismo». Solo una volta datasi una società musulmana, retta a conforme ai principi morali più profondi, potrà derivarne il vero Stato islamico, «che implicherà l'applicazione della legge di Allah [*Sharia*]». In una concezione delle cose che si ispirava, nello stesso tempo, ad un approccio organicistico (dove le parti corrispondevano al tutto) e deterministico (ritenendo che l'evoluzione verso una soluzione islamica stesse nei fatti medesimi, nel loro susseguirsi dinamico, nel concatenarsi tra di loro), al-Banna celebrava la completezza del pensiero islamista, inteso come in grado di contemperare tutti i punti di vista, di riconoscere e mediare tra i diversi interessi, di coronare obiettivi diversi, superando e lasciandosi alle spalle lo scetticismo e il nichilismo che venivano attribuiti all'Occidente. Allo spirito di fazione, alle logiche di divisione sarebbe così subentrata l'azione di ricomposizione che, dalla comunità, si sarebbe traslata nella dimensione pubblica, in un percorso di re-islamizzazione dal basso verso l'alto. Peraltro, l'intera esperienza di al-Banna rinviava al rapporto che aveva intrattenuto con i lavoratori arabi della zona del Canale di Suez, dove si trovava ad operare, registrandone la condizione di sofferenza che i più vivevano quotidianamente.

In tale modo, all'interno di una costruzione ideologica che coniugava appello agli ultimi con il rimando ad una severa precettistica, raccogliendo le spinte che provenivano, sia pure spesso in maniera molto disordinata, un po' da tutte le realtà locali, i fratelli musulmani si sono da subito candidati a costituire la matrice più autentica del neo-tradizionalismo islamista. Questo aspetto di natura tendenzialmente anti-istituzionale, perché giocato, nell'agone pubblico, contro i gruppi al potere, non impediva tuttavia ad una parte dei loro esponenti di ibridarsi con le *élite* di governo, in un irrisolto rapporto di scambio. Nella loro vicenda storica, infatti, la capacità di interagire con le dinamiche di governo, pur dichiarandosi in linea di principio contro un "potere" iniquo perché in mano a governanti empi ed apostati, rimane un tratto peculiare del modo di essere dei fratelli musulmani. In opposizione quel tanto che occorre per presentarsi come alternativa globale ma, nel medesimo tempo, capaci di interessare rapporti proficui, quando se ne dava l'occasione, con chi stava assiso ai vertici dello Stato. Liquidare questa condotta come mero opportunismo costituisce una semplificazione inaccettabile nell'analisi del quadro politico mediorientale, riguardo al passato come nel presente. Piuttosto, va colto l'elemento strategico dell'interazione con ciò che si dice di volere abbattere. Fatto che ha sempre comportato la loro lunga estraneità dai luoghi di rappresentanza formale ed istituzionale, ma non di certo dagli snodi decisionali, quando essi si sono messi in movimento. Durante gli anni del pan-arabismo, del socialismo di Nasser, del nazionalismo arabo, durati due decenni, dal secondo dopoguerra fino almeno al 1967, l'insieme delle organizzazioni islamiche, e tra esse la stessa fratellanza, rimasero oscurate dal secolarismo trionfante. Così con il nasserismo come con il baathismo, varianti mediterranee e mediorientali di un sogno terzomondista che di lì a non molto sarebbe ripiegato su di sé, spegnendosi velocemente dopo la guerra dei sei giorni, autentico tornante collettivo di una pluralità di trasformazioni.

A conti fatti, quell'anno rappresentò per il Medio Oriente ciò che sarebbe stato il 1989 per le relazioni tra Est ed Ovest del pianeta. Il *rais* cairota fu peraltro uno dei più accesi avversari del movimento, mandando a morte anche Sayyid Qutb (1906-1966), insieme ad al-Banna l'altro pilastro dell'organizzazione, benché su posizioni molto più

radicali del secondo. Dopo la sonora sconfitta egiziana del 1967 e la conquista, da parte di Israele, di una gigantesca porzione di territori arabi, le sorti – infatti – volsero diversamente per i protagonisti in campo. La radicalizzazione dell'islamismo seguì quindi di pari passo la sua legittimazione tra la popolazione. Non si trattava più di dare respiro alla “nazione araba”, sulla quale avevano investito tutte le loro carte le fallimentari *élite* modernizzanti, prendendo a modello i processi occidentali, bensì sull’“*Umma islamica*”, in una secca inversione di priorità. I fratelli musulmani, in questa congerie di trasformazioni, hanno giocato abilmente le loro carte. Lo stesso nuovo presidente egiziano, Anwar al-Sadat, riformulando gli indirizzi politici cairoti, a quel punto avrebbe scelto una strada più calcolata, nel tentativo di isolare le organizzazioni studentesche della sinistra. Condotta, quest'ultima, che sarebbe divenuta una costante nei rapporti con i movimenti di re-islamizzazione, confidando che essi possano fungere da filtro, se non addirittura da barriera, contro le componenti militanti della società laicizzata, ora delusa dal fallimento dei poteri pubblici e sempre più proclive allo scontro di piazza.

Il risultato sarà una spaccatura in seno agli stessi fratelli musulmani, quando un segmento estremista parteciperà all'assassinio di Sadat, nel 1981. La qual cosa non generò tuttavia una crisi del regime cairota ma la scelta, effettuata dal successore, Hosni Mubarak, di attuare alcune caute aperture, tra le quali, nel 1984, la concessione all'organizzazione di concorrere alle elezioni, sia pure non con liste proprie, ma in consorzio e alleanza con i partiti dell'opposizione. Più che altro un gioco delle parti, con l'obiettivo di garantire al potere centrale un'altrimenti incerta stabilità, cercando di governare dividendo gli avversari. Da quel momento, i fratelli musulmani si sarebbero quindi divisi in due, tra una componente maggiormente esacerbata e propensa al ricorso alla violenza, e una parte maggioritaria decisamente orientata alla promozione del proselitismo, la *Da'wa*, ossia la “chiamata” all'islam rivolta alla società civile. Non è un caso, quindi, se nel corso delle gigantesche proteste popolari del 2011, che porteranno alla rovinosa caduta di Mubarak, il corpo centrale della fratellanza si troverà defilato, se non estraneo, dalle manifestazioni, non riuscendo a cavalcare il moto degli eventi. Ma il tempo sembra essere una variabile dipendente a favore del movimento, che conta sulla

La questione del radicalismo islamista

fidelizzazione di un grande numero di persone. Laddove esso si è sostituito ad uno Stato che non c'è e che, perdurando l'insieme delle cose, mai riuscirà ad esserci. Ciò che per i fratelli musulmani conta, infatti, non è il conquistare le casematte di un potere che ha già dimostrato di non sapere come gestire, ma di procedere ad una islamizzazione sistematica della popolazione. In attesa che il sogno di un nuovo califfato possa tradursi in atti e fatti.

11. C'è poi la questione della guerra civile siriano-irachena, divenuta il vero laboratorio del mutamento in corso nel corpo del radicalismo islamista. A cosa ci riferiamo quando parliamo di ISIL, o ISIS, il movimento combattente, composto da milizie sunnite, dai connotati dichiaratamente terroristici e dalle origini apparentemente oscure che, dopo alcuni anni di sostanziale indifferenza per parte della comunità internazionale, sta ora invece raccogliendo, sia pure tardivamente, un'attenzione crescente? Cerchiamo di fare un po' di luce al riguardo, avendo già sottolineato che l'eco della rilevanza della sua azione fuoriesce dalla dimensione strettamente regionale (la Siria e l'Iraq, in particolare i territori della cosiddetta "mezzaluna fertile", quelli tra i fiumi Tigri ed Eufrate), per inserirsi nei mutamenti che stanno coinvolgendo il Medio Oriente e l'Africa centro-settentrionale. Intanto è bene vedere l'etimo della parola. ISIL è l'espressione usata perlopiù dai mezzi di comunicazione americani per indicare, in quanto acronimo, l'*"Islamic State of Iraq and Levant"*, ossia lo Stato islamico dell'Iraq e del Levante. Più semplicemente viene anche denominato con la contrazione IS (*"Islamic State"*). La parola "Levante" (la parte dell'orizzonte laddove esce, ossia si leva, il sole) è una derivazione dalla mappatura coloniale europea e indica la grande area territoriale che comprende anche gli attuali Libano e la Siria. Più propriamente, il motivo per cui viene richiamata l'espressione "Levante" non è tanto per una questione di immediate ambizioni politiche, in sé peraltro piuttosto confuse, al di là degli *slogan* rutilanti e roboanti; semmai si ricollega al concetto di "Grande Siria", che a sua volta rimanda al rifiuto dei vincoli territoriali imposti dall'accordo Sykes-Picot, sottoscritto da Gran Bretagna e Francia del 1916, il quale permise, dopo la prima guerra mondiale, di

ridisegnare i confini del Medio Oriente, anche e soprattutto in ragione della caduta dell'impero ottomano.

Non è quindi un caso se sui media jihadisti si sia data molta enfasi all'eliminazione della linea confinaria tra Siria e Iraq, volendo con ciò indicare come la suddivisione europea di quell'area sia oramai definitivamente venuta meno, malgrado satrapi sanguinari come Saddam Hussein e la famiglia Assad si fossero impegnati a mantenerla, anche nel nome degli interessi di azionisti politici occulti, come gli stessi paesi occidentali. Per i sunniti (e gli sciiti) militanti nei gruppi radicali, infatti, non esistono Stati – espressione di frazionamento, di separazione, di divisione - ma la sola *Umma*, ovvero l'unione di tutti i musulmani che seguono la *Sunna*, la “tradizione”. Parlare di confini è, per costoro, non solo un fatto privo di senso, intendendosi invece come parte di una totalità, quella musulmana, potenzialmente proiettata sull'intero pianeta, ma anche un atto di apostasia rispetto alla predicazione del profeta, laddove il mondo unico e unito è traduzione terrena, negli ordinamenti secolari, del monoteismo assoluto. Per questo motivo, così come sulle mappe del movimento radicale sunnita si arriva persino ad includere il Nord Africa come territorio elettivo per una futura espansione, in molti sermoni condotti nelle moschee, nei conciliaboli pubblici e privati così come nelle adunate che ha promosso recentemente anche la fratellanza musulmana in Egitto, si arrivano ad includere al-Andalus (ovvero la Spagna) e Roma. Al di sopra di tutto c'è però sempre l'ossessione per al-Quds, ossia Gerusalemme, eletta a luogo dello spirito assoluto, non quello della religiosità bensì della rivalsa universale, esercitata dai “giusti” contro l'iniquità universale. Il tema del martirio è infatti sempre relazionato con la città santa e con la riparazione dalle turpitudini di questo mondo, costituendo una sorta di triade ideologica indissolubile: disintegrazione del corpo nel nome del supremo sacrificio, acquisizione armata della città celeste usurpata e superamento delle diseguaglianze. Una sorta di anticipazione della dimensione paradisiaca promessa in virtù del sacrificio (letto come dono) di se stessi.

La “riconquista” di Gerusalemme ha assunto così la natura di paradigma simbolico totalizzante, che raccoglie in sé il senso della lotta contro il “male” presente nel mondo. Va ben oltre la causa palestinese, con la quale il fondamentalismo musulmano

La questione del radicalismo islamista

intrattiene perlopiù un rapporto di mero opportunismo politico, sostenendola nella misura in cui registra un tornaconto politico di immagine e una presenza pressoché permanente sui media mondiali. Poiché gli ebrei, agli occhi del radicalismo islamista, sono i veri agenti della divisione, i soggetti che più di altri si adoperano per “scompaginare le carte”, per dividere i credenti (quelli autentici) e diffondere il virus della miscredenza. Tornando all’aspetto più strettamente linguistico, va detto che la BBC e una parte della carta stampata hanno scelto un diverso acronimo, l’ISIS. Il quale può essere tradotto come Stato islamico dell’Iraq e della Siria, oppure con la ‘s’ che indica “*Sham*”, dove *al-Sham* è il nome arabo di Levante, qualcosa di più vasto della singola Siria. Questo per ciò che riguarda l’uso nostro. In ambito arabo si fa invece ricorso ad un altro acronimo, “*Daash*” o “*Daesh*” a seconda della pronuncia, che deriva delle iniziali delle parole arabe, contrazione di “*al-Dawal al-Islamiya fi Iraq al-Sham*”. In questo caso, *Sham* è la Grande Siria, il Levante, o magari “Damasco”, intendendo la città come espressione di tutta un’area geopolitica, amministrativa ma anche culturale, così come ancora oggi si ricorre alla parola “Roma” per designare tutto l’impero romano.

Ancora una precisazione linguistica e terminologica: storicamente, *Sham* fu parola adoperata durante il regno dei califfi musulmani, a partire dal VII secolo e.v. per comprendere la vasta e differenziata porzione di territorio compresa tra il Mediterraneo, l’Eufrate, l’Anatolia e l’Egitto. Che è poi la regione in cui ha prevalso e si è consolidato l’*islam* sunnita, prima di allargarsi al resto del Nord Africa, dell’Asia e in generale nel mondo in cui è a tutt’oggi presente. Quindi, *al-Sham* indica un’entità che negli schemi politici e culturali dell’islamismo radicale è esistito fino a quando Francia e Gran Bretagna si misero d’accordo per creare degli Stati in Medio Oriente, generando le fittizie linee del confine di Libano, Siria, Iraq, Giordania e, ovviamente, “Palestina”. Quest’ultima in realtà incorporata, e quindi divisa, nei sangiacati (le unità amministrative ottomane) in cui era sezionata fino al 1918, quando i britannici fecero il “miracolo” di trasformarla, passo dopo passo, in un’entità geografica a sé stante.

12. Fin qui la storia politica dell’etimo, che pure qualcosa significa, se le parole non sono usate a caso. Poi viene il resto. Che è la cronaca di questi ultimi tempi. Da circa

due anni, dopo le ondate di piena della “primavera araba” e il loro riflusso impolitico, in Siria l’ISIS (useremo questo acronimo per comodità) combatte contro le truppe lealiste, quelle del governo di Bashar al-Assad, l’uomo (ancora) al potere a Damasco. A questo conflitto aperto, dichiarato, che ha diviso e fazionalizzato il paese l’ISIS ha poi collegato una lotta intestina, non meno violenta, contro quelle componenti ribelli (il fronte avverso al regime del clan Assad è sempre stato piuttosto variegato, costituendo una coalizione piuttosto che un organismo unitario) che considera poco o nulla radicali. Ovverosia, quei soggetti che non intendono farsi assoggettare alla sua volontà. Di fatto la guerra civile in corso in Siria dal 2011-2012 vede concorrervi tre grandi gruppi: l’esercito fedele alla famiglia al potere e ai suoi non pochi sodali, sostenuti dalla Russia; le milizie dell’ISIS, variamente finanziate, anche dai wahhabiti dell’Arabia Saudita e dal Qatar; le organizzazioni armate sunnite autonome. Il conflitto si è quindi esteso (per meglio dire: si è riacceso al confronto tra sunniti, sciiti e curdi) all’Iraq. Un paese, quest’ultimo, già di per sé diviso in tre grandi tronconi ma che adesso, venuto meno Saddam Hussein, esauritasi la robusta – e onerosissima – presenza militare americana e manifestatasi la fallimentare gestione dell’era del *premier* sciita al-Maliki, vive i sussulti delle violenze inter-etniche e confessionali. Su di esso pesano i molti anni d’embargo economico, due guerre contro le coalizioni occidentali (1991 e 2003), il lungo e dissanguante conflitto con l’Iran, tra il 1980 e il 1988, le politiche di “debatizzazione” delle amministrazioni pubbliche volute dalla presidenza Bush (il *Ba’ath* era il partito-regime di Hussein) e perseguite senza però un progetto politico chiaro.

Proprio dalla decomposizione delle strutture baatiste presenti nell’esercito, ossatura dell’egemonia sunnita in Iraq, è nata una formazione come l’esercito dell’ordine sufi *Naqshabandi*, sotto la guida di Izzet al-Douri, già tra gli esponenti dell’*establishment* di Saddam. Sono i suoi miliziani ad avere garantito la presa, nel giro di poche ore, della città di Mosul. L’ISIS, che ambisce a rappresentare la corposa minoranza sunnita, alla quale si contrappongono gli sciiti, controlla oggi grosso modo un terzo del territorio iracheno. I sunniti, come si diceva, avevano in mano le leve del comando politico iracheno ai tempi del dittatore, depresso dagli americani nel 2003. Poi le hanno perse, a

favore dei loro avversari. I quali si sono però rivelati incapaci di praticare l'unica strada che sarebbe stato possibile percorrere, una gestione concordata di una pronunciata autonomia amministrativa, sotto l'egida di Washington e degli altri grandi attori internazionali. Gli stessi Stati Uniti si sono manifestati incongrui nella peraltro difficile scelta dei loro interlocutori, optando infine per dei cavalli da corsa che si sono rivelati, alla resa dei conti, dei banali ronzini. I curdi, dislocati nel nord, pensano da sempre alla costituzione di uno Stato indipendente, mono-etnico, ed il loro attivismo di questi mesi, con i guerriglieri *peshmerga* (letteralmente "coloro che sfidano la morte", già presenti dai primi anni Venti, con il parallelo sviluppo del movimento nazionalista curdo) si iscrive dentro tale progetto di frammentazione territoriale. Anche qui va fatta una precisazione: i *peshmerga* sono sia combattenti del gruppo pathani (affiliato all'etnia *pashtun*), presenti in Afghanistan, che gli appartenenti al partito democratico del Kurdistan. Con il nome *peshmerga*, infatti, si autodesignano le formazioni armate del governo regionale del Kurdistan, nella regione semi-autonoma del Kurdistan iracheno. Duecentomila elementi in tutto, tra i quali non poche donne combattenti che vantano pari diritti, ora sostenuti, sia pure con qualche riluttanza, dagli Stati Uniti e dall'Unione Europea. Tra parentesi, nella regione gli USA hanno mandato circa quattrocento consiglieri militari, mentre l'Europa si appresta ad ulteriori forme di aiuto, pur temendo, gli uni e l'altra, che il tutto potrebbe poi essere piegato a obiettivi che non sono solo quelli di contrastare gli islamisti.

Lo "spettro" di uno Stato curdo, esteso da Erbil fino a Kirkur, area ricca di petrolio, inquieta enormemente gli attuali *partner* dei *peshmerga*. Queste forze, peraltro, si sono in passato scontrate con i militanti di altri gruppi, tra i quali quelli dell'unione patriottica del Kurdistan, del partito dei lavoratori del Kurdistan e con i miliziani della formazione islamista *Ansar al-Islam*, un gruppo curdo musulmano. Va ricordato che i curdi nel mondo sono più di una trentina di milioni (alcuni stimano che la cifra si aggiri addirittura intorno ai quaranta milioni), per buona parte collocati nell'Asia sud-orientale (disseminati tra Iran, Iraq, Turchia, Siria, Azerbaigian, Armenia, Georgia, Afghanistan, Libano, Giordania) e in misura di molto minore nella diaspora occidentale. Sono il quarto ceppo medio-orientale, in termini di dimensioni, dopo gli arabi, i persiani e i

turchi, culturalmente accomunati dal ricorso alla lingua curda, nelle sue due diverse varianti e nei molti dialetti. Una lingua che appartiene al sottogruppo occidentale del ramo iranico delle lingue indoeuropee. Sul piano religioso sono inter-confessionali, praticando il sunnismo, il cristianesimo, lo yazidismo e l'alevismo (una derivazione dell'islam). Dinanzi all'evolversi catastrofico del conflitto contro l'ISIS in queste ultime settimane alcune unità *peshmerga* sono state incorporate, di malavoglia, creando anche molte tensioni, nella guardia nazionale irachena, avendo come base la città di Mosul. Di fatto è risaputo come la fedeltà di questi gruppi non vada al governo centrale di Baghdad bensì al progetto di costituzione di uno Stato nazionale unitario curdo. La partecipazione ai combattimenti è, peraltro, un'abitudine per i *peshmerga*, da sempre attivi nelle diverse vicende belliche che hanno accompagnato la recente storia dell'Iraq, dalla guerra contro l'Iran alle due guerre del Golfo (adoperandosi contro l'odiato Saddam Hussein).

13. Torniamo all'ISIS, la cui natura, per così dire, è particolare, presentandosi da subito non come gruppo, o fazione, bensì come "Stato". Benché sia un'organizzazione eclettica, le cui fortune sono dipese non poco dall'ingresso, nelle sue file, di molti militari iracheni, che oltre a conferire il *know-how* combattentistico hanno anche assicurato il controllo di depositi di armi, munizioni e veicoli, ha tuttavia una storia a sé. Non è tuttavia l'unico soggetto militante (e bellicoso) in circolazione. Già si è avuto modo di citare l'esercito dell'ordine sufi *Naqshabandi*, all'interno al quale appartengono un rilevante numero di esponenti delle forze armate di antica e solida fedeltà baatista, elementi della ex guardia repubblicana (*l'élite* militare dei tempi di Saddam Hussein) e diversi ufficiali non più reclutati, ovvero non riciclati, nelle nuove milizie governative costituite a partire dalla caduta del *rais* di Baghdad nel 2003. Una scelta, quest'ultima, rivelatasi un errore strategico, che ha alimentato un'area del risentimento e della rivalsa permanenti, la quale si è poi abbattuta come un'onda di piena contro i nuovi governi. Altri gruppi sono quelli composti da fazioni islamiste come *Jaish al-Islam*, *Kataeb al-Islam*, *Kataeb Thawrat al-Ishrin*, *Ansar al-Sunna*. La loro politica è basata sul calcolo dell'opportunità temporanea, facendo e disfacendo

La questione del radicalismo islamista

alleanze e accordi in base alle convenienze del momento. Ad essi, e contro di essi, si ricollega poi la presenza dei combattenti delle tribù e dei clan che ritengono che il governo di Baghdad sia un'entità usurpatrice, avendone subito la violenta repressione dopo avere manifestato pacificamente le proprie ragioni negli anni trascorsi. Su tutt'altra trincea sono invece disposte le formazioni sciite, come l'esercito di Ed-Mahdi, Saraya al-Salam Faylaq Badr, Assayeb Ahl al-Haqq. Attualmente l'ISIS-*Daesh*, con una forza combattente stimata intorno a 60mila uomini (ma il "nocciolo duro" non dovrebbe superare le diecimila unità), occupa stabilmente una porzione di territorio, divisa tra Siria e Iraq, delle dimensioni del Belgio, anche se connotata dalla discontinuità amministrativa, politica e militare. La pressione delle formazioni armate che vi si contrappongono, a partire soprattutto da quelle curde, sostenute, insieme alle unità regolari dell'esercito iracheno, dagli interventi aerei americani, fa sì che la fisionomia geografica del cosiddetto "califfato" sunnita muti nel corso delle settimane se non dei giorni. L'obiettivo, in sé ambizioso, è di riuscire a garantirsi, nel volgere di qualche mese a venire, un'autonomia economica in grado di supportare la campagna militare in corso.

A tale riguardo, tre sono le prede più ambite. La prima è costituita dalle numerosissime risorse petrolifere e di gas naturali. Attualmente l'ISIS riesce a fornire – secondo le stime maggiormente accreditate – una produzione quotidiana di circa diecimila barili, a fronte della capacità produttiva dei pozzi controllati dalle milizie di almeno tre volte tanto. Non è un volume di attività che preoccupi eccessivamente. Men che meno permette di pensare in termini di autosufficienza. I grandi giacimenti sono infatti a sud dell'Iraq, dove le milizie radicali non possono mettere piede. Almeno che il quadro della situazione non subisca un drastico e repentino mutamento, cosa però che, al momento attuale, risulta assai improbabile. Il problema di fondo per l'organizzazione è che ciò che per essa costituisce tra i fattori di maggiore reclutamento, la mobilità e la combattività, è anche tra quanto di meno si presta a stabili attività estrattive. Ancor meno ad investimenti imprenditoriali, più o meno continuativi, senza i quali qualsiasi deposito di ricchezza è inerte. Il secondo obiettivo è, invece, ben più concreto, ossia immediato, e rinvia al controllo delle fonti idriche. Il 7 agosto 2014, infatti, gli uomini

dell'ISIS hanno occupato la diga di Mosul, sul fiume Tigri, quarantacinque chilometri a nord dell'omonima città, da essi già conquistata due mesi prima. Si tratta dell'impianto idroelettrico più rilevante dell'Iraq. Inaugurato nel 1986, con una potenza installata di 1052 megawatt, ha un bacino di ben undici miliardi di metri cubi d'acqua dolce, una capacità energetica annuale di 3.420 milioni di chilowatt ed un'altezza complessiva di più di cento metri. Ancor più significativo il fatto che essa, fino alla sua espropriazione da parte islamista, garantisse il regolare e continuativo rifornimento di energia elettrica a tutto il Kurdistan iracheno (nel mentre altre province del paese si trovano oramai da molto tempo a dovere subire continui razionamenti e *blackout*). I miliziani neri, contrastati inefficacemente dai *peshmerga*, non a caso – infatti – hanno da subito garantito i tecnici impegnati nella gestione degli impianti che avrebbero pagato loro gli stipendi. A patto, naturalmente, che rispondessero ai loro ordini. Una riprova che il controllo dei regimi idrici è per tutti gli attori in gioco una posta strategica.

Nel suo insieme l'Iraq e la regione nord-orientale della Siria dipende da sempre da due fiumi, il Tigri e l'Eufrate, garanti della quasi totalità dei rifornimenti d'acqua dolce disponibile in superficie. Quanto alle falde acquifere, il discorso è diverso. Ma le prospezioni e i carotaggi rendono, al momento, poco o nulla vantaggioso pensare, tecnicamente e economicamente, di procedere allo sfruttamento di quella che potrebbe invece, in futuro, divenire una risorsa aggiuntiva. La questione idrica nel territorio della regione, condivisa in un rissoso condominio dalla Turchia, dalla Siria e dall'Iraq, è poi aggravata dalla politica del primo paese, che ha costruito un sistema di dighe e di sistemi di irrigazione, generando una serie di contenziosi infiniti con i vicini. E si confronta con una siccità che da almeno un decennio si accompagna a guerre e guerricciole, con due picchi negativi nel 2008 e nel 2014, soprattutto in Siria. Il difetto di acqua potabile certa condiziona quindi la vita di milioni di persone, le loro attività agricole e industriali, le prospettive di esistenza. L'avanzata dell'ISIS ha comportato la presa di una parte delle dighe e dei sistemi idroelettrici presenti sul territorio. A febbraio i miliziani avevano occupato la città di Fallujah, nel governatorato iracheno di Anbar, in prossimità della Siria. Ad aprile avevano quindi conquistato il controllo della diga limitrofa, quella di Nuaimiyah. Avevano pertanto bloccato otto delle dieci chiuse,

La questione del radicalismo islamista

causando volutamente l'allagamento dei territori a monte, per impedire all'esercito iracheno di operare (come poi è puntualmente successo), allagando e sommergendo Abu Ghraib ed innescando una nuova ondata di profughi. A valle, da Kerbala fino a Najaf, le condotte sono invece rimaste a secco e con esse i rubinetti, originando innumerevoli disagi per milioni di persone. Il passo successivo è stata la conquista della diga di Samarra, sul fiume Tigri, a occidente di Baghdad. Mentre rimane in sospenso, per così dire, il tentativo, non riuscito, di raggiungere la diga di Haditha, sull'Eufrate, di cui regola la portata a valle, garantendo quasi un terzo dell'energia elettrica necessaria all'intero Iraq. Se i jihadisti si assicurassero tale obiettivo potrebbero condizionare l'esistenza dell'intera popolazione di Baghdad, minacciando eventualmente l'inondazione della valle in cui la capitale irachena si trova.

Infine, un terzo *target* è dato dal controllo dei depositi di cereali, a partire dal grano. Nella loro avanzata di queste ultime settimane gli uomini dell'ISIS si sono assicurati gli ammassi pubblici delle zone di Kirkur, Nineva, Salaheddin, nelle province più fertili dell'Iraq, laddove si arriva a produrre tra un terzo e la metà del grano nazionale. Di fatto – ma anche qui si tratta più di stime che non di dati certi e comprovati – gli insorgenti parrebbero potere già da subito fornire la farina che occorre alla popolazione caduta sotto il loro controllo. Una questione capitale per alimentare il necessario consenso alla propria amministrazione. Due terzi della popolazione irachena, infatti, dipende in tutto e per tutto dagli aiuti governativi per sopravvivere. E senza di essi, ovviamente indisponibili nelle zone occupate dagli jihadisti, lo spettro della fame si farebbe certezza qualora altri non dovessero intervenire.

14. Se si guarda la cartina intercontinentale della diffusione del radicalismo islamico di matrice jihadista, quello oggi più dirompente, si ha un quadro discontinuo ma a tinte forti. Da ovest ad est le aree di maggiore tensione (senza contare gli innumerevoli focolai di crisi, che sono presenti ovunque un certo modo di intendere l'identità musulmana in termini militanti intercetti e rappresentati, o ambisca a rappresentare, sia istanze separatiste sul piano territoriale che, più in generale, le molteplici contrapposizioni sociali così come il disagio economico) riguardano il Mali centrale e

L'area nord occidentale del Niger, dove sono presenti le formazioni che si richiamano ad *al-Qaeda* del Maghreb islamico; seguono i violenti e potenti *Boko Haram*, nella Nigeria settentrionale; si va poi in Libia, dove la decomposizione dello Stato gheddafiano si sta traducendo in una lotta tra una miriade di gruppi, tra i quali spicca *Ansar al-Sharia*. Sempre in Libia, per la precisione a Bengasi, alcune milizie hanno proclamato poche settimane fa la nascita di un improbabile "califfato", sulla scorta di quello dell'ISIS. Nell'Africa orientale e nel Corno d'Africa quel che resta della Somalia (impossibile da definire come Stato unitario, neanche oramai nella finzione cartografica) vede gli *shebab* particolarmente attivi, nell'ampia regione di Mogadiscio, con la forte tentazione di sconfinare in Kenia e, quindi, a Nairobi. Lo Yemen, andando nella penisola arabica, è interessato a sua volta dalla massiccia presenza di *al-Qaeda*, così come la Siria e l'Iraq, dove l'ISIS è oramai la forza dominante sul campo. Un'ultima area critica è quella afghana, dove sempre *al-Qaeda* difende la sua presenza soprattutto nel nord e nel sud Waziristan.

L'elenco è, naturalmente, di per sé non solo incompleto ma anche discutibile. A partire dal rinvio al nome stesso di *al-Qaeda*, struttura *network* più che organizzazione dai tratti definiti, che ha costituito il cappello per entità, gruppi e soggetti che hanno poi assunto un profilo autonomo. Peraltro, come già si è avuto modo di sottolineare, l'islamismo radicale di estrazione jihadista ha fatto dell'estrema mobilità operativa, della capacità di adattamento a situazioni diverse, del sostanziale informalismo delle sue filiere, così come dell'ideologia "transnazionale" e "anti-statalista" i suoi autentici punti di forza. Di qui a dire che rimanga sempre uguale a se stesso – quindi – ne corre. Poiché la sua vera forza sta non nell'essere un movimento globale ma un modo di presentarsi della politica, in forma fluida, combattente, aggressiva e prevaricatrice nell'età della globalizzazione. Se si pensa al jihadismo come ad un residuo del passato, una scoria di ciò che è stato, evidentemente non si ha in chiaro quale sia la natura del presente e che cosa, in prospettiva, possa riservare il futuro. Non di meno, se si va oltre i movimenti organizzati presenti sulla "piazza" internazionale, oggetto di attenzioni non può non essere lo Stato del Qatar, tra i patrocinatori del radicalismo sunnita (dai fratelli musulmani, passando per *Hamas* e lo stesso Osama bin Laden per arrivare all'ISIS) ma

La questione del radicalismo islamista

anche alleato degli Stati Uniti, ai quali lascia a disposizione l'uso della base di al-Udeid, sito strategico per controllare l'intero Oceano Indiano, la Russia meridionale e l'Asia. Da Washington Doha ha acquistato forniture militari per quasi undici miliardi di dollari. Lo stesso emiro Tamim bin Hamad al-Thani è però tra i finanziatori del processo di destabilizzazione del Mali e regista, neanche troppo occulto, di *Hammas*, dopo che questa ha perso buona parte dei suoi abituali interlocutori in Egitto e Siria. Il Qatar aveva peraltro sostenuto la fratellanza musulmana quando questa era andata al potere al Cairo, rinforzando quindi *Hammas*. Ciò facendo si è attribuito, mantenendolo a tutt'oggi, il ruolo di referente privilegiato del movimento islamista a Gaza, soprattutto dal momento in cui il generale al-Sisi ha interrotto qualsiasi sostegno a suo favore. Il Qatar ha antichi attriti con l'Arabia Saudita wahhabita, a sua volta *sponsor* di movimenti violenti e terroristici, e guarda con ostilità agli sciiti dell'Iran. Questo, ed altro ancora, per rendere conto di quanto sia complessa, e stratificata, la situazione nell'intera area MEMO, Mediterraneo-Medio Oriente, e di come sia molto difficile risolvere conflitti di ruolo e d'interesse, usando la spada e dividendo il giusto dall'ingiusto in un colpo solo, pensando magari di recidere di netto tentacoli mutevoli, che non appartengono ad una sola testa.

15. Detto questo, per tornare sui passi della riflessione che si era avviata rispetto all'ISIS, alla sua natura e alle sue origini, a cosa dobbiamo ascrivere l'una e le altre? Tre figure primeggiano, a riguardo. Tutte e tre sono coinvolte, sia pure a vario e diverso titolo, ai peggiori atti di terrorismo internazionali di questi ultimi due decenni, a partire dagli attacchi dell'11 settembre 2001. Il primo del terzetto è, ovviamente, Osama bin Laden, di origine saudita, a capo di *al-Qaeda* fino alla sua uccisione da parte degli americani in Pakistan il 2 maggio 2011; il secondo è Ayman al-Zawahiri, medico egiziano succeduto a bin Laden; il terzo, infine, è Abu Musab al-Zarqawi, di origine giordana, che nella guerra condotta dai *mujaheddin*, le milizie islamiste finanziate dall'Occidente, ed in particolare dagli Stati Uniti, contro l'Unione Sovietica, la quale dal 1979 aveva occupato l'Afghanistan, si era rivelato un deciso competitore e uno strenuo rivale di bin Laden. Nel 2000, prima che le Twin Towers venissero abbattute, al-Zarqawi, all'interno della galassia dei movimenti islamisti – che avevano nel

frattempo affilato le armi, avendo combattuto non solo in Afghanistan ma anche in Algeria, in Bosnia, nel Sudan, nel Caucaso meridionale oltre che in un buon numero di conflitti “minori” – aveva deciso di dare corpo ad un gruppo che si differenziasse dagli obiettivi e dalla tattica di *al-Qaeda*. Se quest’ultima era nata sulla base di uno specifico progetto, il costituire una milizia internazionale in grado di contrastare la presenza occidentale sul territorio musulmano, il *Dar al-Islam*, ponendosi così in rotta di collisione con l’esperienza della prima guerra del Golfo (agosto 1990-febbraio 1991), quando circa mezzo milione di soldati appartenenti all’alleanza occidentale aveva preso le mosse dall’Arabia Saudita per obbligare Baghdad ad abbandonare il Kuwait da poco occupato militarmente, per al-Zarqawi il discorso era invece diverso. Si trattava, in questo caso, di intervenire direttamente dentro gli equilibri inter-clanici e multiculturali dell’Iraq di Saddam Hussein, il cui regime risultava indebolito dalla secca sconfitta del 1990. Il paese era, infatti, governato dalla minoranza dei sunniti (più di un terzo dell’intera popolazione), benché fosse composto da una maggioranza sciita e potesse contare su una robusta minoranza curda, perlopiù intenzionata alla secessione territoriale. Già una quindicina d’anni fa, precorrendo le suggestioni a venire, al-Zarqawi predicava la necessità di dare corpo ad un califfato, registrando la crisi nella quale si dibattevano molti Stati arabi e musulmani. Benché la confusione abbia da allora avuto sempre la meglio su un progetto politico dai tratti invece ben definiti, rimane il fatto che dietro questo obiettivo, tanto galvanizzante proprio perché circondato di un’ideologia sospesa tra il revanscismo (rendiamo la pariglia a Saddam, facendogliela pagare, in quanto usurpatore del potere) e l’adamitismo paradisiaco di certe promesse (con il califfato tornerà il tempo dell’oro per i “veri credenti”), si raccolsero una schiera di elementi disposti a dare corso a quella che – altrimenti – sarebbe rimasta solo un’intenzione allo Stato nascente. Naturalmente, il califfato islamico doveva essere rigorosamente sunnita. Su questo nessuno metteva in discussione l’assunto. Semmai ci si scagliava contro Saddam Hussein in quanto satrapo, traditore della causa musulmana e così via. Più in generale, la lotta contro la cosiddetta apostasia avrebbe comunque implicato, con il trascorrere del tempo, uno sguardo d’orizzonte ben più ampio di quello consegnato al solo territorio iracheno.

La questione del radicalismo islamista

Per gli ideologi al servizio di al-Zarqawi si trattava di avviare un processo progressivo, dagli effetti cumulativi, per cerchi concentrici, ovvero in costante estensione, in ragione del quale si sarebbe realizzata una vera e propria strategia della tensione islamista. Attraverso l'attacco deliberato, scientificamente pianificato ai punti nodali (e fragili) degli Stati musulmani presi di mira di volta in volta, se ne sarebbero dovute indebolire le difese, non solo militari ma anche e soprattutto di legittimazione ideologica. Si trattava della teorizzazione di una vera e propria azione terroristica sistematica, al cui centro vi era, come da sempre in questi casi, un obiettivo preciso, ossia la popolazione civile, la quale andava "alienata", separata dai poteri costituiti, verso i quali avrebbe dovuto nutrire una sfiducia crescente, a causa dell'incertezza sempre più forte che le violenze avrebbero ingenerato e quindi diffuso. Alla conclusione di questo processo, in parte militare in parte politico, si sarebbero dovute creare delle aree di persistente violenza, ossia delle regioni sottratte progressivamente al controllo delle autorità centrali, nelle quali i miliziani islamisti si sarebbero mossi come pesci dentro il grande corso d'acqua. Rispetto a questa prospettiva non era secondaria la considerazione per la quale, plausibilmente, come poi in effetti è successo, una parte delle truppe degli eserciti arabi avrebbe defezionato, passando prima o poi, armi e bagagli, con la controparte. Ai civili era offerta come unica contropartita la sottomissione ai nuovi signori.

L'invasione americana dell'Iraq fu, oggettivamente, un acceleratore di questo processo. Non in sé, ma poiché sprovvista di un'intelaiatura politica capace di sostituire, al despota, ben presto depresso, autorità sufficientemente autorevoli, legittimate e quindi seguite dalla maggioranza della popolazione. Già nel 2003, poco tempo dopo l'arrivo degli statunitensi a Baghdad, il gruppo di al-Zarkawi si adoperò quindi nella pratica del terrorismo selettivo, facendo esplodere un'autobomba in una moschea nella città irachena di Najaf, durante la preghiera del venerdì. Tra i tanti fedeli sciiti deceduti vi era, e non a caso, l'*ayatollah* Muhammad Bakr al-Hakim, uno dei pochi *leader* spirituali e civili che avrebbero potuto garantire una *leadership* moderata al paese, oramai attraversato da una latente guerra civile che si sarebbe fatta manifesta nel giro di pochissimo tempo. Negli anni gli attentati proseguirono quindi con costanza, patrocinati

dal gruppo *Ansar al-Islam* (gli “ausiliari dell’islam”, nel senso di suoi indefessi servitori) e da *Jamat al-Tawhid wa al-Jihad* (“gruppo per l’unità [di Dio] e la guerra santa”), quest’ultimo destinato a costituire, nel corso del tempo, il nucleo fondante dell’ISIS. Già nel 2004 al-Zarqawi ribadi, malgrado alcune differenze ideologiche e tattiche di fondo, la sua vicinanza con AL-QAEDA nominando il suo gruppo “*al-Qaeda in Iraq*” (AQI).

Nonostante la differenza di vedute, l’affiliazione garantiva infatti vantaggi a entrambe le parti. Il nome costituiva una sorta di *brand* di “successo”, destinato a valorizzare chi se ne impossessava, *pro domo sua*; per bin Laden era la garanzia, in sé però piuttosto incerta, come l’evoluzione delle cose si sarebbe poi incaricata di dimostrare, di potere affermare che la sua organizzazione-*network* fosse presente in Iraq e combattesse quindi contro gli americani. Per l’uno e per l’altro si trattava, in tutta evidenza, di un matrimonio d’interessi, destinato a sciogliersi non appena fossero venute meno alcune premesse. Le quali, in genere, sono costituite dalla scomparsa dei principali protagonisti, fatto che agevola le svolte repentine. Il 7 giugno 2006 forze congiunte americane e giordane colpirono al-Zarqawi, che morì, secondo le versioni più accreditate, a causa delle ferite riportate. Il suo posto fu quindi preso da Abu Omar al-Baghdadi, a sua volta ucciso poi nel 2010, e quindi sostituito da Abu Bakr al-Baghdadi. Quest’ultimo, quando nel 2011 la situazione siriana inizia a precipitare, propugna e poi realizza la creazione di una filiale locale di *al-Qaeda*. Nel gennaio del 2012 vede quindi la luce *Jabat al-Nusra*, conosciuta anche come *Jabhat al-Nusra li-Ahl al-Sham*, ossia “fronte della vittoria del popolo di Siria”, chiamata anche *Ansar al-Jabhat al-Nusra li-Ahl al-Sham*, “partigiani della vittoria del popolo della Grande Siria”. Sia il termine Levante che Grande Siria ritornano. Il secondo, sul quale già abbiamo fatto alcuni cenni, ha un suo specifico fondamento ideologico e storico. Essa rinvia non allo Stato contemporaneo ma al Bilad al-Sham, una regione del Vicino Oriente che confinava con il Mediterraneo ad occidente, con il deserto siro-arabico ad oriente, con l’Egitto a meridione e con l’Anatolia nel settentrione.

Nel Seicento e.v., quando andò affermandosi nell’intera area il califfato degli Omayyadi, quella che noi oggi conosciamo – e consideriamo – come la mesoregione

La questione del radicalismo islamista

siro-libano-giordano-palestino-israeliana costituiva lo *Sham*, che era toponimo di antico retaggio, comprendente una sorta di eco-sistema e un ambiente geo-antropico compreso all'interno di un'ampia area perimetrale racchiusa tra la Penisola arabica, l'Egitto e la Cilicia bizantina (un distretto sulla costa sudorientale dell'Asia minore, nell'attuale Turchia, a nord di Cipro). Il contesto geografico fu poi recuperato e trasposto, in età contemporanea, nelle suggestioni politiche e culturali che animavano l'ideologia nazionalista pan-siriaca, rifacendosi alle ampie dimensioni della regione ai tempi del califfato storico e poi della dominazione ottomana. Così nelle formulazioni di Antun Saade, politico libanese, di origine cristiano-ortodossa e fondatore, nell'ottobre del 1932, del partito nazionale sociale siriano. Una formazione politica che da subito si caratterizzò per la lotta contro la potenza mandataria di allora, la Francia, così come contro i cristiani falangisti. Saade, figura eclettica nel panorama politico mediorientale, era ostile sia al nazionalismo arabo (ritenendo che nessuna nazione potesse fondarsi sul mono-linguismo, sulla mono-etnicità o su una comune religione) che all'internazionalismo, attribuito ai movimenti di modernizzazione così come alla stessa religione. Secondo questo pensiero, fondamentale era la condivisione di un comune ambiente geografico, il quale modellava, per così dire, quei tratti che sarebbero poi divenuti comuni. Così affermava nel suo volume dedicato alla "Genesi delle nazioni": «La nazione risulta non dall'origine etnica comune, ma dal processo unificatore dell'ambiente sociale e fisico circostante.

L'identità degli arabi non proviene dal fatto che essi discendono da un antenato comune, ma che essi sono stati modellati dall'ambiente geografico: il deserto dell'Arabia, l'Assiria per la Siria, il Maghreb [...]». Ed in accordo con questa impostazione, Saade concepì i confini della Grande Siria arrivando a comprendere gli attuali Iraq e Cipro. Di fatto, secondo le sue formulazioni, l'intera regione era da considerarsi come un complesso senza soluzione di continuità compreso tra i monti Tauro (catena della Turchia meridionale) a nord-ovest, i monti Zagros (una catena di circa 1.500 chilometri che si sviluppa tra Iran e Iraq per finire nello Stretto di Hormuz) a nord-est, il Canale di Suez e il Mar Rosso a meridione, comprendendo anche il Sinai e Aqaba, Cipro nel nord-ovest e, infine, parte dello stesso deserto arabico e il Golfo

Persico a oriente. La rilevanza della predicazione del verbo pan-siriaco di Saada, più che nei concreti risultati raggiunti, pressoché nulli, sta a tutt'oggi nel fatto che essa continua a ispirare, dopo un periodo di obnubilamento da parte delle organizzazioni nazionaliste, l'ideologia corrente di movimenti politici tra cui alcuni elementi dello stesso islamismo sunnita. *Jabat al-Nusra* nasce, dunque, con l'intenzione di capitalizzare la lezione del recente passato, evitando gli errori commessi dalla strategia di *al-Qaeda*. Di fatto si dà corso ad un reclutamento di miliziani *in loco*, ci si affida di meno al concorso di "stranieri", si applicano criteri e condotte differenziate nei confronti della popolazione che vive nei territori occupati dall'organizzazione. L'obiettivo è di mantenere la "visionarietà" trans-nazionale che bin Laden aveva usato come propellente per la mobilitazione dei suoi sodali, senza per questo eludere il problema di avere adesso un solido radicamento territoriale.

Nell'aprile del 2013 Abu Bakr al-Baghdadi rivendica a sé non solo il comando di *al-Nusra* ma la creazione dell'ISIS. Quest'ultimo, nelle sue intenzioni, dovrebbe assorbire *al-Nusra* medesimo e superare, una volta per sempre, *al-Qaeda* nella regione. Il *leader* di *Jamat al-Nusra*, Abu Mohammed al-Joulani, non si piega alla volontà del nuovo capo e, nel rinnovare la sua fedeltà alla memoria di al-Zawahiri, di fatto scinde dal costituendo ISIS quel che resta della sua organizzazione. Anche da questa rottura deriva quindi la successiva auto-proclamazione a califfo da parte di al-Baghdadi. Il cui modello politico non è tuttavia il califfato ottomano, definitivamente abolito dai kemalisti turchi nel 1924, bensì quello delle origini, legato all'esperienza storica, per come si è tramandata, del profeta Maometto alla Mecca e a Medina nel VII secolo e.v. La qualità di "*khafila*", ossia di rappresentante, cioè di delegato, dal profeta, è periodicamente disputata da coloro che nella Mezzaluna fertile ambiscono ad assurgere ad un ruolo di *leadership* incontestabile in ambito sunnita. Molto diverso è il discorso per gli sciiti, dove invece il magistero di Ruhollah Khomeyni ha elevato al massimo grado politico non una figura che vorrebbe essere espressione di Maometto, bensì il "giurista giusto e pio", poiché una repubblica islamica, secondo la dottrina sciita, non può che essere governata secondo il "*velayat-e faqih*", ossia la "tutela del giureconsulto". In altre parole, in questo secondo caso è guida colui che conosce la

La questione del radicalismo islamista

legge (musulmana), lo spirito dei suoi tempi e sappia applicarla con equità e giustizia. Peraltro lo stesso Osama bin-Laden si era guardato dal definirsi “califfo”, giocando le sue carte semmai sul proselitismo che l’idea di militanza, di attivismo e di sacrificio incorporata nel *Jihad*, la “guerra santa” globale, porta con sé. Il volontarismo e la milizia erano per il capo di *al-Qaeda* più importanti di molto altro, definendosi semmai “emiro”, un titolo che rinvia al governo e alla rappresentanza di una realtà circoscritta, non necessariamente propensa all’espansione.

Il califfato, nell’ideologia radicale sunnita dei giorni nostri, assume invece una valenza di estrema mobilità e prevaricazione. Può divenirne capo indiscusso solo chi saprà istituire *ex novo* lo Stato islamico, dopo quattordici secoli di corruzione e devianza dall’insegnamento imperituro del profeta. Cosa che, all’atto pratico, implica il controllo non tanto di alcune basi operative, e l’eventuale connivenza della popolazione locale (come nel caso afghano), ma il presidio stabile su un’ampia area di territori, nei quali deve essere applicata la *Sharia*, la legge coranica, ibridata dalla consuetudini di guerra (le quali permettono ogni deroga dallo stesso dettato del testo sacro). Non di meno, tali territori sono configurati come in perenne espansione, ovvero destinati a dilatarsi mano a mano che il *Jihad* procede e garantisce il raggiungimento degli obiettivi prefissi.

16. La figura di Abu Bakr al-Baghdadi emerge all’interno di queste dinamiche, candidandosi, in competizione con altri *leader*, al ruolo di capo supremo. Il suo vero nome è Ibrahim Awad Ibrahim al-Badri. Nato a Samarra, a nord di Baghdad, nel 1971, da una famiglia di modesta estrazione sociale, sembra essere il reciproco inverso di bin Laden: ricco e occidentalizzato il secondo, quanto morigerato e “levantino” il primo. La sua vita è coperta da un alone di confusionarietà e di incomprendibilità, che viene scambiato, dai suoi sostenitori, come uno dei segni della sua naturale elezione al ruolo di *khalifa*. Trasferitosi ad Adhamiya, nei sobborghi della capitale irachena, compie studi in ambito religioso e pare vi consegua un dottorato di studio. Certuni gli attribuiscono il ruolo di *imam*, guida morale e spirituale, ma non vi è certezza al riguardo. Indirizza la preghiera, in virtù della bella voce che gli è riconosciuta, ma non vi è traccia che tenga

sermoni. Di certo si sa che è timido, devoto e di indole conservatrice. Si sposa e fa un figlio. Con il 2003, all'arrivo degli americani in Iraq, al-Baghdadi si mette tuttavia in movimento. Nel caos di ruoli, poteri e funzioni che il collasso del regime di Saddam Hussein ingenera, si fa promotore della creazione di un esercito dei sunniti, lo *Jjasj*. Secondo certuni è questo il passo che lo porta a stringere una solida alleanza con al-Zarqawi, il capo di *al-Qaeda* in Iraq; per altri, invece, il rapporto, che pur vi fu, sarebbe stato molto più freddo e distaccato. Sta di fatto che al-Baghdadi non fa nessun "tirocinio" fuori dal suo paese, come invece di prassi per molti militanti islamisti. Segue quindi l'arresto, per parte statunitense, a Falluja, e la detenzione nella struttura di Camp Bucca. All'epoca non viene considerato un "pesce grosso", essendo reputato semmai una via di mezzo tra il militante politico velleitario e il criminale comune di strada. Viene trattenuto come "internato civile". Al suo rilascio (la cui data è incerta ma in tutta probabilità rinvia al 2009, come risulta dai registri americani), rientra nei ranghi del radicalismo islamista. Le morti di al-Zarqawi, prima, e poi del suo successore, Omar al-Baghdadi, aprono quindi le porte a quello che fino ad allora era stato un comprimario, relegato in un ruolo sostanzialmente appartato. Il 16 maggio 2010, un comunicato del cosiddetto consiglio consultivo dello Stato islamico dell'Iraq annuncia la nomina di Abu Bakr al-Baghdadi al posto di Abu Omar al-Baghdadi. Nove membri su undici del consiglio votano a suo favore ma le perplessità e lo sconcerto, a dare credito alle diverse voci che circolano in ambito islamista, erano (e rimangono) molte. Al-Baghdadi non sembrava all'epoca avere la "statura" politica e militare dei suoi predecessori. Se la conquisterà, per così dire, sul campo, avviando una nuova stagione di violenze terroristiche caratterizzate da una particolare efferatezza. Sotto la sua regia sono infatti colpite in particolare modo le comunità cristiane e quelle sciite, le une e le altre accusate, nel medesimo tempo, di apostasia, di eresia e di compromissione con l'"occupante" americano.

Giocando con abilità contemporaneamente sui due piatti della bilancia, nel maggio del 2011 al-Baghdadi sbandiera in un comunicato la sua alleanza con Ayman al-Zawahiri, il successore di bin Laden, proclamando la sua fedeltà verso *al-Qaeda*. Al momento della costituzione dell'ISIS, dichiara tuttavia *Jabat al-Nusra* estensione

La questione del radicalismo islamista

dell'ISIS medesimo in Siria. Il *leader* di quest'ultima, Abu Muhammad al-Jawlani, si oppone, demandando ad al-Zawahiri, in quanto massima autorità in campo, un pronunciamento definitivo e inconfutabile al riguardo. Il capo di *al-Qaeda* rigetta quindi la fusione tra i due gruppi e impone ad al-Baghdadi di limitare le sue operazioni in Iraq, sciogliendo l'ISIS. Cosa che questi si guarda bene dal fare, scegliendo tutt'altra strada e rispondendo seccamente, pan per focaccia, all'imposizione qaedista. Nei fatti assume immediatamente il controllo di *Jabat al-Nusra*, espellendola dalla città siriana di Raqqa, eletta poi a capitale dell'ISIS, e provvedendo ad un sanguinoso regolamento di conti con quanti non intendevano riconoscergli la primazia. Nel solo governatorato di Deir el-Zor, sempre in Siria, i violenti combattimenti tra le opposte fazioni, avvenuti all'inizio di quest'anno, sono stati all'origine non solo di una carneficina tra miliziani, ma anche della fuga di decine di migliaia di civili. Data quindi al febbraio del 2014 la rottura di ogni residua relazione tra l'ISIS e *al-Qaeda*, la quale di fatto ne disconosce la legittimità, contestando anche il *surplus* di violenza e di brutalità con cui l'organizzazione oramai abitualmente opera. Peraltro al-Baghdadi già alcuni mesi prima aveva provveduto a mettere a frutto la conquista dei campi petroliferi di Deir el-Zor per poi continuare, nella sua marcia trionfale, verso l'Iraq, attraverso l'espropriazione, ovviamente *manu militari*, dell'area confinaria con la Siria, di Falluja, Ramadi, poi di Mosul e di Tikrit, rispettivamente la seconda città del paese e il luogo natale di Saddam Hussein.

Se a questo punto, e siamo a giugno dell'anno in corso, la strada verso Baghdad parrebbe spianata, l'ISIS vira invece a nord, sul Kurdistan iracheno, nel tentativo di raggiungere Kirkur, con i suoi ricchi giacimenti petroliferi, e avviare la disintegrazione della presenza curda. Da ciò derivano sia la risposta dei *peshmerga*, l'unica forza militare strutturata presente in ciò che resta dell'Iraq, che l'improvvisa attenzione dell'intorpidita stampa e dell'anemico sistema delle comunicazioni occidentali, riguardo ad un conflitto perlopiù trascurato o inteso fino a quel momento come irrilevante. Il 29 giugno l'ISIS si dà il nome di "Stato islamico", mentre al-Baghdadi si fa proclamare califfo con il nome di Ibrahim. Si tratta di uno sputo bello e buono in faccia a tutti i musulmani, oltre che del mondo occidentale, poiché il fondamento giuridico, la pretesa politica e lo spessore culturale dell'"evento" sono pari allo zero, se non fosse che si

reggono sulla potenza di fuoco della sua organizzazione. Il “califfo Ibrahim”, per rafforzare la propria credibilità, si autodefinisce discendente – peraltro non comprovato – della tribù dei Quraysh (i coreisciti), alla quale apparteneva Maometto. Il 5 luglio si mostra al grande pubblico per la prima volta nelle sue nuove vesti: fa registrare e circolare su Internet una sua concione, tenuta nella moschea di al-Nuri, a Mosul, capitale elettiva dell’ISIS, chiamando all’obbedienza nei suoi confronti tutti i musulmani del mondo e ingiungendo ad ognuno d’essi di dedicarsi all’affermazione della sua causa attraverso il ricorso alla violenza sistematica contro gli “infedeli”.

Va da sé che l’autoproclamazione non renda in alcun modo legittimo il suo preteso califfato, vuoi per il modo in cui il pronunciamento è avvenuto, attraverso un non meglio identificato “consiglio della *Shūra*”, vuoi per la mancanza di qualsiasi parere affermativo sia da parte della comunità dei dotti, gli *ulema*, sia delle rappresentanze musulmane dei diversi paesi in cui sono presenti le loro comunità. Poiché l’instaurazione di un califfato richiederebbe anche, come ulteriore passaggio sanzionatorio, l’espletamento di una serie di rituali religiosi, come ad esempio il richiamo ad esso nella recita della preghiera del mezzogiorno di venerdì, cosa, tra le altre, che al di fuori dei territori controllati dall’ISIS non è mai successo. Ma quello che potrebbe altrimenti essere inteso come una commedia è in realtà una tragedia a tutto campo. Gli effetti devastanti, a tutt’oggi tangibili, sono molteplici, a partire dalla fuga in massa delle popolazioni.

17. Dunque, la credibilità di Abu Bakr al-Baghdadi, l’autoproclamatosi “califfo”, è assai discutibile. Ancora di più la consistenza del suo seguito tra i musulmani sunniti. La forza gli deriva dall’aver usato sapientemente, ancora una volta, quella formula alla quale i gruppi della galassia del fondamentalismo islamico, inteso come movimento politico della contemporaneità, ricorrono quando intendono occupare il vuoto lasciato dagli altri attori nello scenario collettivo, operando una miscela tra mobilitazione ideologica, militanza armata e forte visibilità mediatica. Gli elementi del gruppo che gli si sono raccolti intorno, e dei quali è patrocinatoro esclusivo nonché capo indiscusso, avevano peraltro registrato, già nel passato, un forte indebolimento di ruolo e capacità

La questione del radicalismo islamista

operativa, a seguito dei successi registrati invece dalla strategia contro-insurrezionalista messa in atto dal generale americano David Petraeus, dal febbraio del 2007 al settembre dell'anno successivo comandante del contingente statunitense in Iraq. Il disegno strategico dell'alto ufficiale prevedeva il perseguimento di alcuni obiettivi "forti", in parallelo all'incremento temporaneo dei presidi armati sul territorio: una maggiore vicinanza e ripetute manifestazioni di solidarietà nei confronti della popolazione civile, con il dichiarato intento di aumentare il consenso verso la presenza delle truppe; la collaborazione con le locali tribù sunnite, cercando di ramificare una rete di rapporti duraturi, basati sul coinvolgimento dei loro rappresentanti nel percorso di riduzione delle tensioni inter-claniche; l'emarginazione politica e ideologica di *al-Qaeda*, peraltro spesso mal sopportata dalla stessa popolazione, costringendola a dovere fare i conti con il suo estremismo. Si trattava di un programma a tempo e a termine: Petraeus, fine stratega, non si illudeva sulla tenuta a lungo di una intelaiatura dove i rapporti fiduciosi erano sottoposti a continue verifiche di attendibilità. L'anello debole era lo stesso Stato iracheno, e le sue amministrazioni, divise al loro interno da una irrefrenabile conflittualità e da una scarsa – se non nulla – legittimazione al di fuori dei centri urbani (e spesso neanche in essi).

Già nel marzo del 2004 al generale americano, dopo avere comandato la 101^{ma} divisione aviotrasportata, utilizzata per la conquista di Baghdad nel 2003 e, a seguire, le truppe stanziato a presidio nel nord iracheno, era stato quindi demandato l'incarico di concorrere a ricostruire le forze armate locali, registrando sul campo le infinite difficoltà esistenti. La costituzione di un esercito nazionale post-baathista sembrava già allora essere un'impresa ai limiti dell'impraticabile. Se nelle società in via di sviluppo, o comunque divise al loro interno da faglie di competizione interclanica, l'esercito costituisce l'ossatura essenziale per la costruzione non solo di una pubblica amministrazione "universalista" (ossia che si rivolge alla collettività indipendentemente dalle appartenenze pregresse dei singoli individui) ma anche la fucina di un ceto medio che dovrebbe svilupparsi poi con le attività del terziario, in Iraq Petraeus misurava, con lo sfaldamento dell'intelaiatura baathista, le gigantesche difficoltà nel tenere insieme pezzi a sé stanti, in via di frammentazione centrifuga, di quello che era stato il sistema

di governo raccolti intorno a Saddam Hussein. L'unico, peraltro, che in quella regione avesse garantito un equilibrio tra parti altrimenti contrapposte, sia pure ricorrendo alla forza e, spesso, al terrore.

Dopo un periodo di comando negli Stati Uniti, in cui fu incaricato dell'elaborazione della dottrina militare ufficiale statunitense, compilando il nuovo manuale ufficiale per le attività contro-insurrezionali delle forze armate di Washington, nel quale ribadiva la necessità di proteggere la popolazione locale dagli attacchi armati, al contempo avviando una più stretta cooperazione civile-militare nelle aree a rischio di infiltrazioni estremistiche, il generale ritornò quindi in Iraq come comandante in capo delle truppe statunitensi. Aiutato da un gruppo selezionato di collaboratori, meglio conosciuti come "*Petraeus' Thinkers*", si adoperò nel difficile compito di dare corpo alla ricostruzione, sul campo, degli apparati pubblici iracheni, mantenendo nel medesimo tempo il controllo militare del territorio e coltivando le relazioni con la società civile. Una tale strategia, tanto raffinata quanto onerosa, al riscontro dei fatti risultava però l'unica produttiva, limitando gli effetti della competizione tra gruppi contrapposti e cercando di istituire nuovi "baricentri di lealtà", organismi collettivi interclanici, dispensatori di risorse, sui quali fare confluire fedeltà collettive e aspettative di crescita, per togliere ai gruppi terroristici e guerriglieri spazi di manovra nonché di legittimazione. Ai giorni nostri, purtroppo, questa impostazione è stata totalmente vanificata dalle scelte settarie e faziose dell'ex *premier* sciita Nuri al-Maliki, che negli ultimi quattro anni del suo mandato ha compromesso qualsiasi possibilità di collaborazione con le ampie componenti sunnite del paese. Di fatto, l'"irachizzazione della guerra in Iraq" rischia di seguire per più aspetti la medesima parabola del processo di "vietnamizzazione del conflitto in Vietnam", a suo tempo voluto e perseguito dall'amministrazione Nixon tra il 1971 e il 1975. Proprio in tale contesto di persistenti tensioni, *al-Qaeda* in Iraq prima e l'ISIS poi, sono riusciti a costruire e a consolidare la propria presenza. La *connection*, non solo territoriale ma anche simbolica, tra la guerra civile in Iraq e quella siriana ha costituito la chiave di volta per al-Baghdadi, la sua grande opportunità, portando alla proclamazione del sedicente "califfato".

La politica militare dell'ISIS continua a tutt'oggi a ruotare intorno ad alcuni paradigmi: l'alleanza con una parte delle tribù sunnite, già armate del proprio; la convergenza con i gruppi baathisti (che sono tutto fuorché componenti del jihadismo, nutrendo semmai un implacabile odio verso la dirigenza sciita dello Stato iracheno) e la lotta contro le minoranze interne. In particolare i curdi, gli yazidi e i turcomanni, parte integrante del complesso mosaico inter-etnico iracheno. La brutalità, rivendicata ed esibita, è parte integrante dello spettacolo della guerra su cui il "califfo Ibrahim" cerca di alimentare le sue fortune e la sua credibilità. Come tale va presa in considerazione e valutata, evitando di soffermarsi alla sua superficie, cioè alla sua sola condanna morale (che pur si impone), poiché per l'ISIS è un tratto essenziale del modo in cui esercita il reclutamento e si "fidelizza" in quanto soggetto militante del jihadismo. La coalizione di forze che lo compongono non riuscirebbe altrimenti a rimanere insieme se non si caratterizzasse per un tratto distintivo, quello che esprime l'intenzione di fare terra bruciata intorno a sé, "purificando" il territorio del "Levante" dalla presenza di infedeli, apostati e traditori. Già bin Laden e al-Zawahiri avevano manifestato confidenza nel ricorso alla forza contro i civili, ma per entrambi si trattava di un cupo *instrumentum regni*, da usare pure con una qualche cautela, per non alienarsi del tutto il rapporto con le popolazioni. Anche in ragione del ricorso indiscriminato che invece gli uomini di al-Baghdadi vanno facendo alle violenze sistematiche, soprattutto contro altri gruppi sunniti, era derivata la loro espulsione da *al-Qaeda*, o meglio la dissociazione di quest'ultima dal circuito controllato da al-Baghdadi. Fermo restando che la vera goccia che ha fatto traboccare il vaso fu l'intromissione del gruppo jihadista nella guerra siriana, dove *al-Qaeda* aveva già delegato le operazioni a *Jabhat al-Nusra*. Come già si è sottolineato, alla fine del 2013 l'ISIS uscì comunque rafforzato dalle sue vittorie militari in Siria, tornando quindi in Iraq e conquistando le città di Falluja e Ramadi.

Un elemento di forza, che ne ha corroborato il consolidamento, è costituito dal fatto che a differenza di altri gruppi islamisti combattenti in Siria, l'ISIS non dipende in tutto e per tutto per la sua sopravvivenza dagli aiuti di paesi stranieri. Lo sforzo che ha cercato di realizzare è stato quello di costituire da subito un'ossatura economica, in grado di alimentarne l'impegno bellico. Da ciò, quindi, la tassazione imposta alle

popolazioni assoggettate, la vendita di elettricità a Damasco (dopo averle sottratto il controllo di alcune centrali elettriche), l'esportazione del petrolio prodotto dai pozzi caduti sotto la sua giurisdizione. In realtà non ha acquisito nessuna reale autonomia finanziaria, ma sta rivelando una maggiore capacità di pianificazione rispetto ad altri gruppi jihadisti. La qual cosa, al momento, vale soprattutto per le risorse che trae dal controllo dei territori siriani, avendo invece maggiori difficoltà nel caso della zona irachena, dove occorrerebbero investimenti *ad hoc*, impensabili in tempo di guerra. Di certo, una buona disponibilità di denaro permette all'ISIS di stipendiare ancora con continuità i suoi miliziani, meglio pagati dei combattenti di altri gruppi (un elemento, quest'ultimo, strategico nella lotta per la coesione interna).

Peraltro, l'aggravarsi della crisi irachena sta orientando oramai da tempo il governo iraniano ad intervenire *in loco*, nel nome della tutela degli sciiti. Non si tratta di una forza d'invasione – che richiederebbe l'assenso di una parte dei protagonisti internazionali, a partire dagli Stati Uniti – bensì di un'azione sistematica di logoramento dell'ISIS. Una sorta di lavoro ai fianchi, per così dire, che parte dalla premessa – che è anche riscontro di fatto – dell'inaffidabilità degli esponenti dell'*élite* sciita irachena dal punto di vista della negoziazione politica. Già da un paio di mesi Teheran ha avviato un'azione di infiltrazione oltre confine di uomini delle Forze Quds, la più importante diramazione operativa dei cosiddetti *pasdaran*, i “guardiani della rivoluzione”. L'entità dipende dall'“ufficio per i movimenti di liberazione”, organismo di coordinamento all'estero, nato come costola degli stessi *pasdaran*, con l'obiettivo di porre in sintonia, ovvero di mettere al passo con le necessità della repubblica islamica dell'Iran, i gruppi sciiti operanti in Libano. Dal 1982 l'ufficio ha assunto una fisionomia autonoma, adoperandosi soprattutto in Afghanistan, in accordo con i *mujaheddin*, vantando la copertura di organismo indipendente, ossia non governativo, in realtà diramazione dell'ufficio dell'*ayatollah* Hossein Ali Montazeri a Qom. Calcolati in quindicimila unità (ma le stime variano, a seconda delle analisi, da un minimo di duemila elementi a un massimo di cinquantamila, dei quali solo una parte combattente), gli appartenenti a questa milizia, altamente professionalizzata e motivata, sono il prodotto delle scelte fatte dal gruppo dirigente iraniano durante la guerra contro l'Iraq, tra il 1980 e il 1988.

La questione del radicalismo islamista

A quei tempi, per sostenere i curdi nella loro lotta indipendentista contro Saddam Hussein, furono creati reparti specializzati che penetrarono nel Kurdistan iracheno. In quegli stessi anni vennero quindi impiegati anche in Afghanistan, contro l'allora governo filo-sovietico (successivamente "autonomista") di Mohammed Najibullah. Le Forze Quds lottarono, quindi, insieme agli uomini della cosiddetta "Alleanza del Nord", di Ahmad Shas Massoud, contro i talebani, per poi, in tempi più recenti, sostenere invece questi ultimi nel loro conflitto contro il governo centrale afgano di Ahmad Karzai. In accordo con il loro principale obiettivo, quello di addestrare e controllare milizie dell'islamismo radicale favorevoli all'Iran, è certa la loro presenza anche nei conflitti che, durante gli anni Novanta, hanno insanguinato l'ex Jugoslavia, ed in particolare nella Bosnia Erzegovina, così come in Libano, a fianco di *hezbollah*. Si ritiene che l'Iran abbia provveduto ad inviare già un battaglione di uomini delle Forze Quds, circa cinquecento, in grado di supportare e sostenere le milizie sciite locali. Di fatto tale ossatura protettiva rende assai più improbabile l'ipotetica conquista jihadista di Baghdad, città a maggioranza sciita, facendo sì che l'ISIS cerchi invece di rafforzare il controllo su quelle parti del territorio iracheno a prevalenza sunnita, dove sa di potere contare su un qualche consenso della popolazione.

In realtà, le forze dell'ISIS non riescono a controllare una porzione sufficientemente ampia e continuativa del territorio iracheno. Le loro conquiste hanno seguito un andamento per più aspetti imprevedibile. Se fino alla primavera si attestavano nel governatorato di al-Anbar, loro roccaforte, ora tale insieme alla provincia siriana di Raqqa, con il giugno di quest'anno hanno iniziato una grande offensiva militare, assicurandosi il controllo di Mosul. La rilevanza della città, e dei suoi dintorni, è data non solo dall'essere la seconda città del paese, ma anche e soprattutto dal costituire l'anello obbligato di congiunzione per i traffici commerciali tra Iraq e Siria. Per le milizie jihadiste, che poi proseguiranno nei giorni successivi l'avanzata prendendo Hawija, Riyad, Suleiman Bek, Siniyah, Sharqat, Saadiyah, Rawah, Habbaniyah, al Adham, e infine Tal Afor il 17 giugno, avvicinandosi sempre di più alla capitale Baghdad, i calcoli che li hanno mossi verso obiettivi non sempre in stretta continuità, sono stati però anche altri, rinviando semmai alla rilevanza del controllo economico dei

territori di volta in volta conquistati. Nel ruolino di marcia seguono, quindi, gli scontri tra miliziani e forze governative a Muqdadayah (80 chilometri dalla capitale), al-Khalis (60 chilometri), Dujail (40 chilometri). Il 21 giugno le truppe lealiste decidono di lasciare il nord del paese e di concentrarsi a protezione di Baghdad, la cui caduta avrebbe decretato, in tutta probabilità, il crollo del governo e di ciò che restava dell'autorità pubblica. In quegli stessi giorni, l'ISIS fa però rotta decisa verso la Giordania, assicurandosi due valichi, Walid e Trebil e costringendo Amman a schierare le truppe al confine.

Dopo questa cavalcata l'offensiva si assesta e rallenta il ritmo, nel mentre al-Baghdadi si proclama, per l'appunto, "califfo". A luglio inoltrato riprende vigore verso il nord, dirigendosi verso il Kurdistan iracheno, regione autonoma dal 2005. È quindi la volta dei villaggi cristiani e yazidi, con la conquista, in rapida successione, nei primi giorni di agosto, delle città di Zumar, Sinjar e Bashiqa. È poi il tempo di Bartella e Qoraqosh, quest'ultimo l'agglomerato cristiano più grande di tutto l'Iraq. Yazidi e cristiani si trovano così sotto il fuoco incrociato delle milizie, fuggendo in grande numero dalla loro avanzata. L'11 agosto l'ISIS, che da giugno sta combattendo contro le forze curde asserragliatesi a Jalawla, cento chilometri a nord-est della capitale, si assicura anche questa posizione. Il ritmo e la direzione dell'avanzata, alla quale seguono a volte ritirate occasionali o di natura "tattica", per meglio riposizionarsi, come si osservava non sono dettati esclusivamente dalla rilevanza militare dei singoli obiettivi, ma anche dalla loro importanza economica. Così, se il 18 di giugno è la volta del pozzo petrolifero di Ajeel, il giorno successivo gli scontri si concentrano presso la raffineria di Baiji, caduta definitivamente nelle mani dei miliziani tre giorni dopo. Il 22 si erano peraltro già assicurati la base aerea di Qayyara. A tale riguardo, l'acquisizione degli aeroporti serve all'ISIS per impedire alle truppe lealiste di potere contare sul sostegno aereo, riducendolo a fattore tattico, quando esso potrebbe invece fare la vera differenza strategica. Pochi giorni dopo, il 26, è la volta del pozzo petrolifero di Mansuriya e di Camp Spiker, a nord di Tikrit. Ad ogni conquista bellica segue una sorta di rituale bagno di sangue, spesso ripreso dalle cineprese ed enfatizzato dai circuiti di comunicazione internazionale. Il regolamento di conti implica non solo la brutale

La questione del radicalismo islamista

sottomissione dei civili “infedeli”, dopo averne assassinati un certo numero, a titolo di “esempio”, ma anche l’eliminazione fisica dei militari caduti nelle mani degli jihadisti. Ai quali il nord iracheno fa gola per i pozzi petroliferi, presenti nella zona e la diga di Mosul (poi conquistata il 3 agosto). Benché i *peshmerga* avessero chiesto già a metà di giugno l’aiuto militare occidentale, solo il 7 agosto arriva l’autorizzazione di Barack Obama per interventi mirati, con bombardamenti di sostegno alle truppe di terra nelle regioni settentrionali.

Ricapitolando, al di là dei successi militari della formazione jihadista, stemperati solo dal tardivo e reticente intervento degli Stati Uniti, la sua repentina tempistica indica una strategia di evoluzione in due tempi. A cavallo tra il 2012 e il 2013, conduce un grande numero di attacchi terroristici, tra autobombe, *kamikaze*, scontri con armi leggere, lanciagranate e lanciarazzi, con due deliberati obiettivi, il primo dei quali è la destabilizzazione del governo centrale e il secondo consiste nel reclutamento di elementi per la propria successiva attività di combattimento in campo aperto. Solo dopo, pertanto, passa allo scontro dichiarato, ossia alla guerra campale e di movimento associata alla guerra civile, mantenendo aperti, contemporaneamente, quattro fronti: contro la capitale Baghdad; verso il nord, lambendo il Kurdistan iracheno; nei riguardi del confine giordano, quindi ad ovest e, infine, in Siria. La lievitazione dell’ISIS è direttamente proporzionale non solo alle sue accresciute capacità operative, ma anche alla debolezza dello Stato iracheno e alle incongruenze della politica americana (in subordine di quella europea). Già nel 2003, dopo l’abbattimento di Saddam Hussein, erano infatti emerse numerose falle nelle scelte statunitensi. A fronte del progetto ideologico di istituire nella regione un “nuovo Iraq”, fortemente caldeggiato dagli ambienti neo-conservatori dell’allora amministrazione Bush, ciò che ne era conseguito era stato invece un incremento del caos e del disordine. All’idea, assai utopistica, di fare del paese una sorta di esempio di stabilità e di sviluppo si erano da subito contrapposte le persistenti sperequazioni di ordine politico, economico, sociale e i conflitti culturali che animano da sempre l’intera regione. Per non parlare delle continue violazioni dei diritti più elementari, a partire da quelli umani. Il tutto amplificato dalla mancanza di un’autorità che non fosse quella dell’esercito statunitense. Di fatto, le speranze (e le

illusioni) di potervi importare la “democrazia”, nella sua versione atlantica, erano quindi ben presto cadute.

Contribuivano a ciò scelte controproducenti, come lo scioglimento delle forze armate create da Saddam Hussein, il processo di de-baathificazione delle strutture amministrative, il convincimento che l'introduzione repentina di una economia di mercato potesse contribuire all'evoluzione del quadro generale. Tutte opzioni che hanno invece gonfiato velocemente un'area del malcontento, composta di esclusi, di emarginati e di soggetti in cerca di rivalsa. Non di meno, gli americani, alla prova dei fatti, hanno dovuto fare propri alcuni aspetti del modello delle relazioni patrimonialistiche e clientelari di natura etno-clanica, scendendo a patti con i maggiori dei gruppi settari più importanti. Qualcosa di molto distante dall'universalismo propugnato dalla teorie di derivazione occidentale. Ma aggravato, se mai ce ne fosse stato il bisogno, da un deficit di legittimazione che derivava dall'essere considerati come scomodi “occupanti”. Dopo di che, il loro ritiro, ultimatosi nel dicembre del 2011, voluto soprattutto dalla proterva dirigenza irachena, è avvenuto garantendo, con considerevoli sforzi, un quadro di relativo equilibrio. In quei giorni, infatti, le forze qaediste erano relegate all'area di Mosul, mentre il ricostituito esercito iracheno sembrava potere reggere le tensioni a venire. Le cose andarono però diversamente. Fu in quella circostanza, infatti, che il *premier* sciita Nuri al-Maliki, considerando il campo finalmente libero dall'ingombrante presenza occidentale e smentendo le promesse precedentemente fatte a Washington, procedette ad una radicalizzazione della sua azione politica, ponendosi in rotta di collisione con le opposizioni interne, a partire da quelle sunnite. Ne ha fatto seguito una vera e propria epurazione politica dei vertici del nuovo Stato, seguita a violenze indiscriminate contro la minoranza musulmana sunnita.

Nel dicembre del 2012, dopo una serie di estromissioni, al vertice come negli uffici periferici, di esponenti della comunità minoritaria, l'allora ministro delle finanze Rafi al-Issawi fu arrestato. Il gesto venne considerato come il segno di una svolta, quella che un regime politico dove l'esecutivo, completamente indifferente ai bisogni di una gran parte della popolazione, nonché vessatorio, dispotico, dipendente dall'Iran, intendeva

La questione del radicalismo islamista

dare ai rapporti interculturali e politici nel complesso e delicato mosaico dei gruppi locali. La crisi quindi esplose violentemente, a partire dal nord-ovest del paese. L'intervento repressivo della polizia, dell'esercito, delle forze di sicurezza non fermò l'onda di piena. È all'interno di questa situazione di quadro che si inserisce l'ISIS. Il quale capitalizza le tensioni e le crescenti instabilità, godendo della connivenza di una parte della popolazione. Così, nel 2012, l'ondata di attentati dinamitardi su amplissima scala, poi gli assalti alle carceri e, infine, la guerra in campo aperto. Fino a questi giorni.

18. Per valutare le dimensioni, e la rilevanza, di un conflitto è fin troppo ovvio prendere in considerazione i dati numerici. Nel caso dell'ISIS-Daesh-IS, tuttavia, certi numeri non ci raccontano più di tanto. Ossia, non ci rendono maggiormente tangibile ed intelligibile lo stato effettivo delle cose. Se l'importanza di una forza combattente è data dalla composizione quantitativa delle sue unità, allora il cosiddetto "esercito islamico" parrebbe essere poca cosa. Le stime più accreditate, quelle offerte dall'*intelligence* americana indicavano, al giugno del 2014, in 12-15mila i miliziani in armi, e in altri 6 o 7mila quelli reclutati nelle settimane immediatamente successive. Cospicua, nell'ordine del 15%, la presenza di combattenti venuti dall'estero, ed in particolare dai paesi occidentali. Un buon numero di essi d'origine musulmana, ma un'altra parte assoldatasi per motivi che di religioso hanno poco o nulla. Di fatto mercenari, dal momento che se è vero che l'ISIS si presenta con il volto truculento del peggiore radicalismo islamista, concretamente opera anche come una compagnia di ventura. Sul piano operativo, infatti, parrebbe assomigliare di più ad un insieme raccogliaccio di unità combattenti, generatosi a partire dallo scontro contro il regime di Assad in Siria, che non ad una schiera compatta di militi. Benché ambisca a considerarsi del pari ad un vero e proprio esercito, e così venga impropriamente definito dall'informazione internazionale, fatto che gli rende una cortesia inimmaginabile, concretamente offre ben poco nei termini di tale caratteristiche.

Questo, tuttavia, nulla toglie alle sue capacità offensive, che dipendono più dalle debolezze dei suoi nemici che non dalle virtù delle sue file. La specialità prevalente, al suo interno, è quella assimilabile alla fanteria leggera, dove predomina l'armamento

individuale offensivo (dai *kalashnikov* ad altre armi trasportabili) insieme a dotazioni trasportabili come i mortai leggeri, i pezzi anticarro di piccole e medie dimensioni, i cannoni senza rinculo. Il mezzo di trasporto preferito, una sorta di “*must*” nelle guerriglie che operano in territori di ampie dimensioni, privi di impedimenti naturali nel libero transito dei veicoli commerciali, così come nelle aree urbane, è il *pick-up*, di derivazione americana. Ottimo per la maneggevolezza, veloce e duttile, è tuttavia completamente inefficace nel combattimento, non offrendo alcuna protezione ed esponendo quanti vi viaggiano ai colpi avversari. L’ISIS è strutturato in unità di piccole dimensioni, perlopiù reparti che contano, a seconda dei casi, dai venti ai cento uomini. Non si tratta solo di una questione di mobilità, che pure è fondamentale nel conflitto in corso, dove gli spostamenti sono pressoché continui, ma anche di gestibilità organizzativa, logistica nonché di direzione dei reparti. I ruoli di comando, che legittimano a imporre determinate condotte e indicano, di volta in volta, gli obiettivi da raggiungere, non possono che essere ricoperti da uomini a diretto contatto con le unità combattenti, quindi essi stessi combattenti. Il carisma del capo, in tale caso, implica la milizia diretta, tra le pallottole. Un dato, questo, che offre una certa autonomia alle singole unità, quando si tratta di fare delle cose altrui un bottino proprio. Laddove però le necessità lo dovessero richiedere, subentra allora il coordinamento tra le diverse entità combattenti, per il conseguimento della meta comune. In quest’ultimo caso, il collante ideologico è offerto dall’ideologia della riva in salsa islamista. Altrimenti, il combattimento per il combattimento è già di per sé una buona ragione per agire. L’ISIS può inoltre contare su mezzi corazzati, blindati e artiglieria sottratti all’esercito regolare iracheno e a quello siriano. Soprattutto al primo, che ha ceduto importanti depositi, ad esempio nell’area di Mosul, e un arsenale nonché equipaggiamenti equivalenti alle dotazione di quattro divisioni regolari di fanteria (in grado di soddisfare dai 50 agli 80mila uomini, per intenderci). Si parla di una cinquantina di carri armati tra gli M1A1 statunitensi e i T72 russi, oltre a qualche centinaio di missili *Stinger* e SA-24, terra-aria. Inutile dire che la gran parte di questo materiale era comunque di provenienza americana, contemplando mezzi da trasporto ma anche importanti sistemi d’arma. Il punto, tuttavia, è un altro. Ovvero, non basta avere mezzi, strumenti ed armi. Bisogna

La questione del radicalismo islamista

saperli far funzionare, ottimizzarne l'uso e dotarsi di parti di ricambio, tanto più indispensabili in un guerra di movimento. Tutte cose che l'ISIS è improbabile che sappia (e possa) fare. Più plausibile che mentre con le componenti meccaniche proceda all'uso dissipativo – basato sull'incapacità di disporne secondo le procedure standard, adattandole quindi al caso e all'inventiva del momento – per quelle elettroniche vada verso un consumo accelerato, al quale seguirà l'inutilizzabilità di quel che resta in mancanza di elementi di ricambio, di preparazione all'uso, di aggiornamento degli operatori.

La guerra, infatti, non si misura solo sulla dimensione degli arsenali ma sulla capacità di farli fruttare, ossia creando economie di scala nella potenza offensiva. Una qualità che appartiene in genere solo agli eserciti migliori. E i miliziani sunniti di al-Baghdadi non sembrano disporre di queste caratteristiche. L'elemento dissonante, in tale quadro d'insieme, altrimenti prevedibile, è dato dall'opinabile condotta intrattenuta fino ad oggi dall'esercito iracheno. La vera svolta, nelle ostilità, si è infatti misurata quando l'ISIS ha avuto il coraggio e la determinazione di procedere allo scontro in campo aperto, quello che un tempo sarebbe stata la classica "battaglia campale". Alle forze guerrigliere è di per sé interdotta. La teorizzazione, al riguardo, risale già alle guerre napoleoniche ed ha trovato, nel Novecento, attraverso la figura del partigiano prima e del guerrigliero vietnamita poi, due esemplificazioni calzanti. Lo stesso OLP, ai tempi di Yasser Arafat, negli anni del suo fulgore militante, si rifaceva a questa dottrina. Ora, l'importanza e le quotazioni dell'ISIS si sono enormemente accresciute quando ha invece deliberatamente ingaggiato il confronto con le truppe di al-Maliki al di fuori degli ambienti operativi a sé più favorevoli. Se nel caso della contrapposizione con i *peshmerga* curdi, che pure possono contare su una lunghissima tradizione militare, l'equilibrio tra i contendenti era garantito dalla similarità delle forze e degli armamenti in campo, non la stessa cosa si sarebbe detta nel momento in cui Baghdad avesse obbligato i miliziani neri al terreno aperto. Quanto poi tutto ciò è capitato per davvero, le truppe lealiste sono state sconfitte. Quale sia il differenziale che ha fatto, alle resa dei conti, la vera differenza, è da imputare, in tutta probabilità, alla motivazione che i primi avevano e che invece mancava del tutto alle seconde. La coesione, unita alla

determinazione, si è abbattuta come un colpo di maglio contro le anemiche forze armate irachene. Dotate di tutto fuorché della volontà di combattere. Per meglio dire, divise al loro intero dalle antiche faglie dettate dalle appartenenze di gruppo, dalla fazionalizzazione, dagli effetti di lungo periodo della dismissione della struttura organizzativa costruita dal *Ba'ath* di Saddam Hussein (un po' come le purghe sovietiche della fine degli anni trenta contro l'Armata Rossa, che costarono non poco in termini di capacità direzionale quando le armate hitleriane, il 22 giugno 1941, invasero il paese), dalla mortificazione dei sunniti a favore dei sciiti e così via.

19. Una questione che è stata posta, e viene ripetuta ossessivamente, è quella che riguarda i finanziamenti dell'ISIS. L'unica certezza che si ha, al momento, è che possa contare sui 430 milioni di dollari sottratti alla sede di Mosul della banca centrale irachena. Somma cospicua ma non sufficiente in sé per tenere in piedi un apparato bellico costosissimo, partendo dalla premessa che tutti i miliziani sono a libro paga, per la cifra di seicento dollari mensili a testa. Il “califfato”, al riguardo, ha quindi cercato di organizzarsi, dotandosi di una struttura amministrativa e politica. Che è guidata molto spesso da ex funzionari di Saddam Hussein, alla ricerca di una rivincita dopo la sconfitta del 2003 e la conseguente caduta del regime. Non sono islamisti ma laici, di formazione nazionalista e, in parte socialista, che hanno optato per lo jihadismo non come ideologia bensì in quanto opportunità per se stessi, fonte di *status* e ruolo sociale. Al-Baghdadi si è scelto i suoi collaboratori anche e soprattutto tra gli ex compagni di prigionia a Camp Bucca, il più grande centro di detenzione statunitense in territorio iracheno. Di fatto, ancora una volta l'imprigionamento non è servito se non a forgiare e a rafforzare una generazione di militanti. La compagine direzionale del “califfato” rende però omaggio al principio dell'internazionalismo, altro pilastro su cui fonda le sue ragioni. Non solo iracheni o siriani, quindi, ma anche “arabi”, ceceni e alcuni occidentali. Il territorio sotto il controllo dei miliziani neri è stato quindi diviso in dodici province, dotate di un discreto grado di autonomia (affinché ognuna d'esse risponda da sé ai bisogni della popolazione, senza chiamare in causa, qualora vi siano eventuali inadempienze, gli uomini dell'*inner circle* di al-Baghdadi). Ognuna di esse è governata

La questione del radicalismo islamista

da un *vali* (letteralmente, in turco, “governatore”, carica amministrativa che etimologicamente deriva dall’arabo *wilāya* e dal persiano *velayet*), un plenipotenziario del “califfo Ibrahim”, che deve garantire l’ordine interno e la riscossione dei tributi. Un’altra fonte economica è la produzione, in proprio, di circa 40mila barili al giorno di greggio, venduti rigorosamente sotto costo, al mercato nero, a circa 40 dollari l’uno. I proventi non supererebbero quindi il milione e mezzo di dollari al giorno. Anche questa è una cifra rilevante ma, in sé, non sufficiente a coprire il fabbisogno di una forza armata in continuo movimento. Il greggio viene raffinato *in loco* e poi trasferito in Giordania, Turchia e Iran. Che provvedono a piazzarlo sul mercato. Di certo, laddove ha istituito la sua giurisdizione, l’ISIS ha imposto, tra le altre cose, veri e propri sistemi di estorsione e racket per ottenere benefici finanziari a breve, nell’ordine di qualche milione di dollari al mese. Ma sa bene, non di meno, che nessun consenso può derivargli dal rapinare sistematicamente le economie locali. Ragion per cui deve temperare le spinte all’approvvigionamento immediato con la necessità di lasciare agli operatori di mercato privato lo spazio per vivere e lavorare. Peraltro, i pizzi richiesti dagli uomini di al-Baghdadi risultano essere meno onerosi di quelli imposti, a suo tempo, dagli scherani di Assad. A Raqqa, per fare un esempio, i commercianti pagano circa dieci dollari al mese per avere una sorta di “*set*” di servizi, tra i quali sono compresi l’elettricità, l’acqua potabile, le fognature e la “sicurezza”.

Al loro arrivo – contrariamente a quanto facevano i talebani in Afghanistan, questi ultimi più prossimi alla distopia di un ritorno al medioevo rurale, del pari ai *khmer* rossi negli anni Settanta – i miliziani dell’ISIS si sono invece guardati bene dal distruggere gli oggetti della modernità che trovavano a disposizione. Così, allo stato attuale delle cose, le grandi compagnie telefoniche e di telecomunicazioni, che devono operare nelle zone occupate, continuano a farlo pagando consistenti canoni d’affitto alla centrale jihadista. I cellulari, infatti, non sono per nulla scomparsi. Gli sparuti cristiani rimasti in quelle terre devono invece corrispondere ai nuovi signori l’antica *jizya*, parola araba con la quale si indica un’imposta di capitazione, quindi *pro capite*, detta anche di “compensazione”, richiesta ai sudditi non musulmani risiedenti nei territori appartenenti all’*Umma* islamica, come nel caso dell’impero ottomano fino alla fine dell’Ottocento.

Qui gli importi sono molto più sostenuti, arrivando anche ai duecentocinquanta dollari al mese.

Anche da quest'ordine di considerazioni, e dalle stime provenienti da alcune analisi, secondo cui lo Stato islamico potrebbe contare su un *budget* elevatissimo, dell'ordine di almeno due miliardi, si è rilanciata la polemica sui finanziamenti esterni, ovvero sui suoi soci più o meno occulti. Non vi è in realtà nessuna certezza sulla reale condizione patrimoniale del gruppo. Così come è tutta da comprovare la tesi secondo la quale a sostenerlo sarebbe il Qatar. I precedenti, secondo questo filone, risiederebbero negli aiuti che Doha ha fornito alla fratellanza musulmana in Egitto e in altri paesi, in funzione anti-wahhabita, ossia contro l'Arabia Saudita, e nel sostegno ad una parte dei rivoltosi che dal 2011 combattono contro Assad in Siria. Non ci sono tuttavia riscontri all'ipotesi di un diretto coinvolgimento del Qatar. Per meglio intendersi sul problema capitale delle risorse, sulla loro origine, vale forse la pena di ribaltare l'approccio abituale, domandandosi non tanto quali siano gli amici dell'ISIS ma quanti e quali siano i suoi nemici e come e quanto gli remino contro. Di certo l'Arabia Saudita (da sempre generoso *sponsor* di movimenti, gruppi e gruppuscoli radicali e terroristici, nel nome di una politica del doppio binario, che dialoga con l'Occidente mentre tesse la trama con il fondamentalismo militante), oggi non teme solo l'arco delle forze sciite, quelle che si riconoscono in Teheran, ma anche una nuova minaccia di marca sunnita, che le deriva da due fianchi adesso scoperti, la penisola del Sinai e l'ampio settore siro-iracheno. Nel secondo caso, la petrol-monarchia ha in angoscia uno scenario a venire dove i qaedisti, i salafiti e gli jihadisti possono dare fiato a progetti autonomi che, alla resa dei conti, giocherebbero in chiave destabilizzante contro Riyad e le altre dinastie del Golfo. Che questi considerino quelle come apostate e infedeli, soprattutto dopo la prima guerra del Golfo, nel 1991, non è una novità. Ma tale interdetto assume caratteri peculiari se si considera che la dirompenza dell'ISIS contribuisce ad accelerare l'evoluzione dello scenario regionale e il mutamento dei suoi protagonisti.

20. Sembra quasi un contrappasso per l'Arabia Saudita, un paese che ha fatto del richiamo all'integralismo la sua matrice di legittimazione più potente. L'ideologia

La questione del radicalismo islamista

wahhabita, come già ricordavamo, è una corrente ultra-radicale del sunnismo, fondata nel XVIII secolo da Muhammad ibn Abd al-Wahhab, con l'intento di rifarsi ad una (presunta) radice originaria, inalterata della fede islamica, altrimenti compromessa dall'evoluzione dei tempi. Si tratta di una dogmatica quotidiana che ambisce ad egemonizzare tutti gli aspetti possibili della vita privata delle persone, condizionandone l'esistenza e i comportamenti. Quella che in origine poteva costituire una variante intollerante ma fine a sé, è divenuta, nella Penisola arabica, un fattore progressivo di legittimazione delle *élite* dirigenti, che ne hanno incorporato alcuni aspetti più per calcolo di opportunità che per autentico convincimento. L'osservanza dogmatica del *Corano* si è così coniugata alla critica della corruzione dilagante e, in tempi più recenti, all'opposizione verso le politiche filo-occidentali. La dinastia saudita per giustificare le seconde si è fatta schermo delle prime. In una sorta di cortocircuito che per l'osservatore occidentale risulta spesso incomprensibile: quegli stessi che ospitano gli americani sul proprio territorio pagano poi gruppi terroristici per ucciderli. Il califfato di al-Baghdadi, dal punto di vista dottrinario, parrebbe avere ben poco di diverso dall'Arabia Saudita, asserendo infatti l'obbligo alla conversione (o la condanna ad uno stato di sostanziale servitù) per gli "infedeli"; il vincolo, per ogni musulmano, di lealtà assoluta nei confronti del califfo; il diritto-dovere alla violenza sistematica contro gli "apostati"; la sottomissione delle popolazioni conquistate; l'avversione dichiarata per lo sciismo, il sufismo (la componente mistico-spirituale dell'islam) ma anche molte delle pratiche musulmane più diffuse.

L'elemento di reale divisione è tuttavia politico: mentre l'Arabia Saudita è uno Stato che si rifà alla dottrina wahhabita ma, entro certi limiti, si impone quei vincoli che derivano dall'appartenere al consesso mondiale delle nazioni, l'ISIS è un movimento in espansione che, all'opposto, trae giovamento dal giocare, al rialzo, la posta sul piatto dell'applicazione sistematica dei precetti del purismo. Anche da ciò, ovvero da questa lotta in corso, dove l'obiettivo è, da un lato, la piena auto-legittimazione e, dall'altro, la totale delegittimazione altrui, deriva l'ondata di compiaciute brutalità con le quali il movimento ha dato manifestazione di sé, tra fucilazioni di massa, decapitazioni e proclami deliranti. Il tutto ripreso dal circuito dei *media* e poi debitamente amplificato e

quindi messo in circolazione un po' ovunque. I sauditi hanno quindi oggi due preoccupazioni: garantirsi il "fronte interno", evitando che gli jihadisti tolgano loro spazio e influenza e, dall'altro lato, intervenire nell'ambito siro-iracheno condizionandone l'evoluzione delle cose. Sul primo versante, devono confrontarsi con le spinte estremistiche che ambienti interni stanno pervicacemente alimentando. Le invocazioni al *Jihad*, alla "guerra santa", contro Damasco – il cui regime è raffigurato come l'estensione dell'arco sciita, portatore ed interprete degli interessi dell'Iran – si incontrano con il richiamo alla restaurazione di *al-Sham*, la perduta unità territoriale del Medio Oriente mediterraneo. Una "nobile causa", se così la si vuole intendere, per la quale diede la vita anche Ibn Taymyya, pensatore, giurista e teologo, vissuto otto secoli fa e da sempre icona dei fondamentalisti islamici. La qual cosa rimarrebbe comunque confinata agli umori e alle fantasie degli estremisti se non fosse per il fatto che si incontra con i malumori crescenti espressi da una parte della popolazione araba. Un sistema istituzionale completamente bloccato, cristallizzato sulla linea dinastica dei Saud; un circuito politico dove il potere decisionale è aprioristicamente consegnato ad una ristrettissima cerchia di famigli; una società dove i differenziali sociali sono parossisticamente pronunciati, costituiscono nel loro insieme elementi che, nella coscienza di molti, possono essere cambiati solo con il ricorso alla lotta armata.

Nessun ricambio per via consensuale è infatti previsto dalle autorità medesime, al punto che fino a non molto tempo fa, se le cellule islamiste eterodosse rispetto al regime non venivano comunque perseguite – ma solo monitorate – dalle forze di sicurezza, qualsiasi tentativo di dare corso a una qualche forma di attività politica subiva invece l'immediata repressione. Fatto che ha permesso a molti gruppi del *Jihad* di riparare in Arabia Saudita, rimanendo in sonno fino a questi ultimi tempi, quanto invece gli effetti di ricaduta, sul lungo periodo, del declino delle "primavere arabe" hanno rimesso in circolo la voglia di combattere, armi alla mano. Anche tra i giovani sauditi, che pensano e parlano di Damasco per osservare, e giudicare, i fatti di casa loro. Non è un caso, quindi, se sotto i vessilli mortiferi di *al-Nusra*, in Siria, siano periti già diversi sudditi dei Saud. Questi ultimi pensano con timore al possibile ripetersi delle ondate di ritorno di quei militanti che, una volta rientrati dall'Afghanistan, dopo l'intervento americano,

La questione del radicalismo islamista

diedero fuoco alle polveri del terrorismo interno nella prima metà del decennio trascorso. Peraltro è dottrina ufficiale della casa regnante che Damasco sia comunque un pericolo, facendo per l'appunto parte, secondo tale impostazione, dell'anello sciita. Sul piano dell'influenza rispetto ai territori oggi in mano all'ISIS, ed in particolare alla Siria orientale e all'Iraq occidentale, Riyadh pensa con appetito al gas naturale disponibile in quei luoghi. Da notare, tra le altre cose, che mentre le più importanti infrastrutture estrattive siriane si concentrano nella regione orientale del paese, il distretto dell'Anbar iracheno, controllato dai miliziani neri, ha a sua disposizione il gigantesco complesso gasifero di Akkas.

Da ciò derivano convergenze altrimenti imprevedibili, come quella intercorsa, sul piano tattico, tra gli Shammar, una tribù di grandi dimensioni, originaria dello Yemen e stanziata poi in Arabia Saudita, nella Giordania settentrionale e nell'Iraq meridionale, ostile a Saddam Hussein prima e ora a Bashir al-Assad, e la milizia curda siriana del *Democratic Union Party*, di matrice socialista e nazionalista. Il matrimonio d'interessi si è celebrato nel nome della comune avversione nei confronti di *Jabhat al-Nusra*, affiliata ad *al-Qaeda*, combattendo insieme per la liberazione della città siriana di Yarubiya, vicina al confine iracheno. Dunque, per i sauditi, se l'ISIS avesse fatto al caso loro, come probabilmente è stato fino alla primavera di quest'anno, l'avrebbero sostenuto ancora; dal momento che le cose non stanno più così, Riyadh si è subito preoccupata di rivedere le sue linee di condotta. Che adesso, con un certo qual paradosso, si incontrano con quelle di Washington e Teheran. Non è un caso, infatti, se i Saud abbiano in un primo tempo subito l'iniziativa politica iraniana che, nel pieno della *querelle* (a tutt'oggi aperta) sul suo potenziale nucleare, è riuscita a spostare l'attenzione da questa scottante questione all'avanzata dei miliziani neri tra il Tigri e l'Eufrate. Un'astuta manovra evidenziatasi con l'imbarazzata offerta – per la Casa Bianca – di collaborazione da parte del presidente iraniano Hassan Rohani. L'Arabia Saudita in un primo momento si è trovata messa all'angolo, insieme al Qatar, subendo così l'accusa di essere un paese trinariciuto, estremista, retrogrado e finanziatore dei peggiori tagliagola. Poi, nel maggio di quest'anno, la schiarita nei rapporti con Washington si era accompagnata all'invito, rivolto al ministro degli esteri iraniano, per la partecipazione al

vertice dell'organizzazione per la cooperazione islamica. Nel mentre, il sovrano saudita Abdullah si incontrava con il *rais* egiziano al-Sisi, per pubblicizzare l'asse Cairo-Riyad, con il duplice obiettivo di togliere ossigeno residuo ai fratelli musulmani e mettere in sicurezza il Sinai. Condizioni per alcuni aspetti simili sono quelle che in questi ultimi tempi sono state registrate in un'altra area caotica, ossia la Libia. Per meglio dire, quello che di essa rimane. Infatti, va letta in tali termini l'azione di un altro militare, il generale Khalifa Haftar, caduto in disgrazia negli anni di Gheddafi, legato quindi a doppio filo agli americani, anche per conto dei quali dal 2011, una volta rientrato in patria, postosi a capo di una sua milizia, ha combattuto contro il regime allora vigente. Attualmente considerato tra gli elementi di vertice delle truppe libiche, ha condotto, soprattutto a Bengasi, una durissima serie di operazioni contro le milizie fondamentaliste, cercando di contendere loro la linea di confine desertica che separa il paese dall'Egitto.

21. Le preoccupazioni saudite da tempo si concentrano però sul Sinai. Dopo la caduta di Morsi l'area peninsulare è divenuta una terra pericolosa. In essa vi opera, tra gli altri, *Ansar Bait al-Maqdis* (i "sostenitori del sacro sito"), gruppo salafita le cui attività terroristiche, intraprese dal 2011, si sono intensificate nell'ultimo anno, reclutando beduini ma anche uomini di altre comunità o nazionalità. Riyad, del pari a Washington, ha messo sulla sua lista nera la formazione armata. La quale, legata a doppio filo alla fratellanza egiziana ma anche ad *Hamas*, che a sua volta può contare su robusti rapporti con le comunità e i clan beduini, è tra gli attori occulti nella recente fiammata di violenze che hanno interessato la Striscia di Gaza. Non solo rispetto allo scenario siriano-iracheno ma anche nel Sinai l'Arabia Saudita fa quindi i suoi conti in merito alla fondamentale politica energetica.

La penisola egiziana, del pari alla regione irachena di al-Anbar, conta sia su infrastrutture energetiche che su una fitta rete di traffici commerciali, in grande parte illegali o comunque di materiale illecito. Il contenzioso tra le tribù beduine, che interpretano il Sinai come terra arabica, e il Cairo è tanto vecchio quanto aspro. Nella penisola si contano almeno quattordici clan maggiori, che si considerano discendenti dei cavalieri arabi, spartendosi l'area in zone di influenza. Rifiutano l'idea di ritenersi

La questione del radicalismo islamista

egiziani, rigettandone di fatto la nazionalità e reputando la presenza di lavoratori provenienti dall'Egitto africano al pari di intrusi. C'è una questione di fondo, che deve essere richiamata, a questo punto della riflessione. Il movimentismo jihadista non è in contrapposizione ideologica con l'identità saudita ma ne mina l'azione geopolitica nella sua natura di controrivoluzione permanente. Tutto l'impegno dei Saud, infatti, è stato profuso per rigenerare e consolidare instabili e precari equilibri a proprio favore, piegando spregiudicatamente le forze del radicalismo islamista, sulle quali da decenni vanno facendo investimenti, in base ad un'azione di sostegno selettivo. Il wahhabismo ha rappresentato la cornice ideologica di questa politica di lungo corso. A bocce ferme, quando lo scontro, nei decenni trascorsi, era tra "laici" e "religiosi", tra nazionalisti e pan-regionalisti, marxisti e conservatori, poteva funzionare egregiamente.

Ma ora, la vera natura del gioco ha visto cambiare i protagonisti. La maturazione delle rivolte arabe di questi ultimi anni (che non hanno trovato alcun sbocco politico), la riconfigurazione del Medio Oriente per parte americana, prima ancora il declino dell'Unione Sovietica, hanno accelerato i percorsi e i processi di ridefinizione dei confini tra gruppi e comunità. In ciò, come già si è avuto modo di osservare, la crisi della forma Stato-nazionale sta pesando enormemente. Il confronto è quindi divenuto infra-musulmano. Basti ricordare, al netto delle dichiarazioni roboanti, che servono a gonfiare il petto, a serrare le file e a garantirsi una generazione di nuovi "martiri", che i gruppi jihadisti presenti in Medio Oriente e in Africa hanno, nonostante tutto, obiettivi relativamente circoscritti (anche perché non avrebbero le risorse per andare oltre): così per *al-Shabaab* in Somalia; per *Boko Haram* in Nigeria; per *al-Qaeda* nel Maghreb islamico (AQIM) in Algeria e Tunisia; per *al-Qaeda* in Arabia Saudita (AQAP) e nello Yemen. Oltre alla logica movimentista, che di per sé è già generatrice di risorse e macina utili per chi è capace di capitalizzarli a proprio beneficio, l'insieme di queste fazioni, che quando si incontrano entrano spesso in attrito e poi in lotta tra di loro, condivide l'obiettivo di istituire Stati di stretta osservanza islamica nei rispettivi teatri di combattimento.

Di fatto, questi ultimi costituiscono la copertura dentro la quale esercitare non solo un potere incontrastato ma, in prospettiva, garantirsi i benefici che l'esercizio

monopolistico della forza offre sempre a chi ne sa fare appropriato ricorso. Dopo di che, tutto il resto è oggetto di competizione. La somma di tanti feudi islamici non darà mai potenza ad un progetto globale. L'ISIS, malgrado tutto, non ha cambiato i termini della questione. Piuttosto, ha sapientemente giocato sul piano della comunicazione globale, cercando – con successo – di raccogliere la considerazione collettiva per un conflitto che, fino a pochi mesi fa era considerato marginale, spostando infine il fuoco dell'attenzione su di sé. Questo nulla toglie al suo potenziale deflagrante. Se non altro poiché rafforza, sul breve e medio periodo, altri attori. È il caso dell'Iran che, in tale modo, sembra essere riuscito in due obiettivi: uscire dal cono d'ombra nel quale l'aveva gettato la presidenza di Mahomud Ahmdinejad e fare dimenticare temporaneamente il *dossier* nucleare, che lo vede in prima fila negli sforzi per raggiungere l'autosufficienza in materia. La guerra civile in corso nell'area sta ottenendo l'effetto di rafforzare le componenti filo-sciite, in Siria come in Iraq, malgrado la rovinosa gestione di *Nuri al-Maliki*. Da ciò, ancora una volta, le preoccupazioni saudite. Sono state rafforzate le difese al confine con l'Iraq, così come sta facendo il Kuwait, mentre si osserva con preoccupazione crescente l'atteggiamento delle minoranze nazionali sciite, che ascoltano con attenzione la predicazione, di fiamma e di fuoco, dell'*ayatollah* Ali al-Sistani, venerando le città sante di Najaf e Kerbala. La chiave di volta nello scenario sempre di più sarà costituita quindi dalla conflittualità infra-sunnita.

Se i grandi attori internazionali dovessero investire per alimentare le divisioni intercorrenti tra le diverse fazioni in campo, allora l'azione dell'ISIS potrebbe avere i giorni contati. Le tribù sunnite dell'Iraq occidentale, ad esempio, aspirano ad incrementare l'autonomia da Baghdad, per ottimizzare le loro capacità economiche. Così come la violenza e la tracotanza di al-Baghdadi e dei suoi uomini gli hanno già alienato una parte delle simpatie di alcuni gruppi locali. Alla notizia che al-Maliki si sarebbe ritirato, una ventina di essi si sono alleati con quello che resta del governo iracheno per contrastare l'azione dei tagliatori di teste. E nel deserto, come nelle aree urbane, operano altre fazioni come l'esercito dei *mujahideen*, l'ordine *naqshbandi*, l'*Ansar al-Islam*, il consiglio generale militare dei rivoluzionari, i consigli del risveglio. Che la partita sia aperta è quindi evidente. Non di meno, è altrettanto chiaro che nulla

La questione del radicalismo islamista

resterà come prima, una volta che il quadro generale dovesse risultare un po' meno opaco di quanto non lo sia ancora in questo momento.

23. Pensare il radicalismo implica, alla fine dei discorsi che siamo andati facendo, trattenere il pensiero medesimo, interrogandosi sulla distruzione della ragione. Quest'ultima non è di certo una prerogativa esclusiva dell'universo dei movimenti armati a sfondo religioso (o che dicono d'essere tali, rivendicando un'autenticità di pensiero che in realtà non hanno in alcun modo). Semmai segna il passaggio dalla forza, come prerogativa difensiva degli Stati, alla violenza come strumento non solo per annientare ciò che è reputato diverso da sé ma anche e soprattutto per vincolare coloro che entrano a fare parte del gruppo, in una sorta di patto di sangue, quello versato dalle vittime di turno. Quante analogie si possano registrare con le organizzazioni mafiose ce lo dicono comunque i fatti, senza per questo da subito istituire un'immediata reciprocità. Le une e l'altro, il fondamentalismo, sono il grado zero della politica, intervenendo, scavalcando e sostituendosi a qualsiasi forma di mediazione. Non si tratta di organismi conflittuali, poiché qualsiasi soggetto che si pensi come tale, quando si trova a dovere interagire per raggiungere i suoi obiettivi, deve in qualche modo "scendere a patti" con elementi diversi da sé.

La politica, in fondo, è il riconoscimento di questo pluralismo obbligato, che tempera l'assolutismo dei propri interessi, inducendo a negoziarlo con quelli altrui. Il liberalismo lo ha sancito da qualche secolo. Nel caso del fondamentalismo, invece, abbiamo a che fare con un pensiero, e delle azioni, di natura totalitaria. Tali perché si presentano, l'uno e le altre, come una sorta di universo conchiuso, in quanto realtà che obbliga a comprendere in sé tutto e tutti, dichiarando quindi indegno di esistere chi o ciò che non sia omologabile dentro un processo di azzeramento delle diversità. Si tratta, a tutto tondo, di un fenomeno anti-storico, ossia che va contro l'evoluzione medesima dell'umanità, dove invece la differenziazione culturale è un tratto distintivo del suo sviluppo. Ma che, nel costituire il reciproco inverso della complessità delle società umane, è tentazione diffusa. Si tratta delle risposta banale (e qui l'aggettivo non è usato a caso), e quindi triviale, alla difficoltà di trovare un ruolo dinanzi ai cambiamenti,

spesso repentini, inattesi e quindi dolorosi, introdotti della modernità. Da questo punto di vista, ovvero in un'ottica di valutazione strettamente storica, il radicalismo del quale abbiamo parlato è essenzialmente un fenomeno politico di mobilitazione collettiva ascrivibile alla contemporaneità. Esso, al di là delle genealogie di comodo, ha quindi scarsi addentellati con un'idea di passato che vada troppo all'indietro, ossia che cerchi a tutti i costi radici profonde in un tempo che si presta più alla mitografia che non alla comprensione critica.

Ma, proprio per questo motivo, la pianta fondamentalista rivela di avere solide radici nel presente. Reinventando, a suo uso e consumo, la storia delle comunità e degli uomini di cui dice di essere espressione, manifesta il suo carattere mobile, la sua capacità di adattarsi ad una superficie "liquida" – quella dei giorni nostri, dove tutto scorre e nulla sembra essere in grado di fissarsi una volta per sempre –, rivelando inoltre l'abilità di prendere quello che, di volta in volta, gli serve buttando invece via tutto il resto. Così con i tre maggiori movimenti, tutti rigorosamente ad impianto terroristico, presenti sulla scena internazionale: il *network* di *al-Qaeda*, che è divenuto una sorta di consorzio di gruppi, sotto il cui cappello, dalle dimensioni adattabili alle circostanze, si celano personaggi e strutture mutevoli; gli anti-cristiani *Boko Haram* ("l'educazione occidentale è peccato"), o Gruppo della gente della *Sunna* per la propaganda religiosa e il *Jihad*, presenti nell'Africa sub-sahariana ed in particolare in Nigeria, dove si adoperano per spaccare la federazione, in Niger, in Ciad e in Camerun ma anche, in prospettiva, nella Libia iper-fazionalizzata; ed infine, soggetto di cui ci siamo ripetutamente occupati, *Daesh*, o ISIS o, ancora "Stato islamico", che si muove con grande agilità tra quel che resta della Siria e dell'Iraq, guardando alla Giordania orientale, al Libano e ad altro ancora. Non sono reperti del passato, segni di una barbarie che ritorna, vestigia di una religiosità oscurantista. Quanto meno, non sono riconducibili solo a questi elementi. Costituiscono semmai l'orizzonte del divenire, ovvero ciò che avanza dinanzi al fallimento delle strategie di secolarizzazione, alla marginalità di ampie fasce della popolazione dai mercati globalizzati, all'indifferenza delle *élite* locali, chiuse nei loro privilegi ed estranee alle dinamiche sociali che si innescano a causa della loro defezione.

Quando la politica, intesa come arena della mediazione tra interessi contrapposti, si inabissa e scompare, subentrano i fondamentalismi. La cui natura, lo ricordiamo ancora una volta, è quella di identificarsi con un'idea – qualunque essa sia – dichiarando che al di fuori di essa non vi è spazio alcuno. Ma al di là della costruzione culturale, ossessivamente ribadita e violentemente imposta, rimane il fatto che il futuro del radicalismo, ed in particolare di quello a radice islamista, riposa nella sua natura di movimento di mobilitazione, capace di costruire un “noi” tanto fittizio quanto pervasivo e, per certuni, persuasivo. È questo un passaggio critico, laddove tutto viene ricondotto alla dinamica dicotomica tra amico e nemico e a null'altro, che sta riempiendo e saturando il nostro tempo. Lo scempio pubblico dei corpi, compiuto con gli omicidi ritualistici per via della decapitazione; le fucilazioni di massa dei combattenti avversari, catturati e poi eliminati a beneficio di *selfie* e immagini da inserire prontamente sul *web*, ma anche il compiacimento che si accompagna al “martirio” di una presunta “terza *intifada*”, sono i segnali di una tanatofilia che molti, troppi, scambiano invece ancora per la ribellione dei dannati della terra. Non c'è nessun progetto di emancipazione dietro a questo delirio di violenze gratuite ma il declino di quello che resta delle speranze in un mondo più accettabile. In fondo, non diversamente da quanto era già accaduto diversi decenni fa, in Europa, quando la peste nera e bruna soppiantò i seppur traballanti e spesso inetti regimi liberal-democratici.

