

QUADERNI DELL'ISTITUTO DI STUDI AFRICANI E ORIENTALI  
SERIE MONOGRAFICA

# **ORIENTALIA KARALITANA**

FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

Il presente volume è pubblicato con il concorso finanziario dell'Assessorato alla Pubblica Istruzione, Beni Culturali, Informazione, Sport e Spettacolo della Regione Autonoma della Sardegna e della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Cagliari

DIRETTORE RESPONSABILE:  
PROF. EMILIO BOTTAZZI

COORDINATORI:  
ANNAMARIA BALDUSSI  
BIANCA MARIA CARCANGIU

REDAZIONE:  
ISTITUTO DI STUDI AFRICANI E ORIENTALI  
FACOLTA' DI SCIENZE POLITICHE  
VIA S. IGNAZIO DA LACONI, 78 - CAGLIARI  
TEL.070' 6753728/9 - 6753731  
FAX: 070' 651680

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

IN COPERTINA:  
RIPRODUZIONE DELLA CARTA DELLA SARDEGNA  
CONTENUTA NEL PORTOLANO DELL'AMMIRAGLIO  
TURCO PIRI REIS (XVI SEC.)  
GRAFICA STUDIO IMMAGINI

STAMPA CUEC CAGLIARI  
FINITO DI STAMPARE NEL GENNAIO 1995

ORIENTALIA KARALITANA  
SERIE MONOGRAFICA

# LA COLLERA DI ALLAH

**IL RADICALISMO ISLAMICO CONTEMPORANEO:  
ATTIVISMO POLITICO ED ELABORAZIONE TEORICA**

di  
Patrizia Manduchi

ISTITUTO DI STUDI AFRICANI E ORIENTALI  
FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI  
CAGLIARI

*a Giuseppe e Tommaso*

*un particolare ringraziamento al Prof. Alberto Ventura*

## **Avvertenza**

Si è utilizzato il sistema di trascrizione scientifica semplificata, comunemente in uso presso gli islamisti italiani, per tutti i nomi comuni arabi, i nomi dei movimenti e gruppi politici, le citazioni, i titoli di libri o riviste, i nomi propri di personaggi della storia anteriore alla colonizzazione europea, i toponimi meno comuni. Per i nomi dei personaggi moderni e contemporanei, per i quali può essere difficile e fuorviante tentare di risalire all'esatta forma originaria araba, e per i toponimi più conosciuti, come quelli delle grandi città, si è preferito optare per un sistema semplificato, di più facile e rapida comprensione per il lettore italiano, seguendo l'ortografia maggiormente diffusa (con le più comuni influenze della trascrizione francese, soprattutto per i Paesi maghrebini). Esigenze tipografiche, infine, non hanno consentito di rispettare totalmente l'uso dei segni diacritici della trascrizione scientifica araba.

## CAPITOLO I

# IL RADICALISMO ISLAMICO E GLI ALTRI FONDAMENTALISMI DELL'ETA' CONTEMPORANEA

### La difficoltà di trovare una definizione

Integralismo, radicalismo, fondamentalismo; oppure estremismo, fanatismo, attivismo religioso; o ancora, ritorno dell'Islam o rinascita islamica, Fratelli musulmani, khomeinisti, *gihâd*: di tutto si sente parlare per definire questo fermento religioso, questo "Islam in movimento" che comprende attitudini, comportamenti, gruppi politici, manifestazioni di piazza, movimenti d'opinione, produzione letteraria, sentenze di morte ed attentati internazionali.

La confusione, o meglio l' "inflazione" terminologica<sup>1</sup> maschera appena la scarsa conoscenza del fenomeno, ed è per questo motivo che non si può evitare di dare avvio all'analisi circoscrivendo - nel tentativo di fare più chiarezza - i problemi e le difficoltà che si incontrano già nel momento in cui si opta per una definizione o per un'altra.

Alla voce *integralismo* del vocabolario della lingua italiana Zingarelli si legge: "*Aspirazione ad attuare compiutamente i principi della propria ideologia nella vita politica, economica e sociale*"; sotto la voce *radicalismo* si legge invece: "*Atteggiamento intellettuale di chi affronta le questioni risolutamente ed è portato a riformare dalle fondamenta*".

Definizioni, come si vede, molto generiche che tuttavia sottolineano entrambe la risolutezza, la determinazione, in un caso a realizzare i propri principi, nell'altro a tornare alle fondamenta. Entrambi i termini, poi, non afferiscono esclusivamente al campo religioso, ma a quello più vago dei comportamenti umani.

Più specificamente, inoltre, con "integralismo" si indicano le correnti più chiuse e rigorosamente ancorate alla tradizione della religione cattolica, non solo quelle dell'inizio del secolo, che si opposero alle

prime tendenze liberali, ma quelle sviluppatasi in particolare dopo l'elezione al pontificato di papa Giovanni Paolo II nel 1978; tuttavia il termine in senso ristretto andrebbe riservato alla corrente guidata da monsignor Lefebvre, che peraltro non è mai riuscita ad estendersi al di là degli ambienti più tradizionalisti dell'estrema destra, al contrario dei gruppi integralisti o "carismatici" cattolici che, soprattutto in Italia e in Polonia, hanno mostrato capacità di mobilitazione ampissime alla fine degli anni '70 e l'inizio degli '80.

Oggi *integralismo* e *radicalismo* sono diventati, nel linguaggio comune, praticamente sinonimi del più specifico termine *fondamentalismo*, che si può definire invece la "*tendenza biblico-teologica sviluppata nel protestantesimo, soprattutto americano, espressione di chiese o gruppi teologicamente conservatori, in reazione alla critica biblica e all'accettazione delle tesi evoluzionistiche nell'esegesi.*"<sup>2</sup>

Anche il termine fondamentalismo ha una definizione che per certi versi ci sorprende, abituati come siamo a concepirlo inevitabilmente unito all'aggettivo islamico, mentre invece esso è nato in contesto cristiano, con tutte le differenze che ne derivano.

Le prime difficoltà per lo studioso occidentale che si avvicini all'analisi di quello che per ora definiremo "fondamentalismo" religioso in generale, e di quello islamico in particolare, sorgono già - come si vede - nella preliminare fase dell'impostazione metodologica.

Si tratta per di più - come sempre avviene nel caso di religioni e quindi culture diverse dalla nostra - della difficoltà di accedere ad una cultura "altra", con codici, linguaggi, valori, percezioni, diversi da quelli a noi familiari. L'impossibilità, nel nostro caso, è quella - che tutti gli studiosi del settore ben conoscono - di parlare dell'Islam utilizzando concetti europei.

Un primo ordine di problemi metodologici si cela nella stessa complessità e pluralità dell'Islam: quello che per comodità d'esposizione si definisce mondo islamico comprende in realtà molti Islam, non solo per la vastità nello spazio (dal Marocco all'Estremo Oriente) e nel tempo (una lunga storia di tredici secoli); non solo per l'eterogeneità delle culture e delle società che rientrano nella *umma* islamica; non solo per la spaccatura fra mondo sunnita e mondo sciita; ma anche perché l'Islam

gioca il suo ruolo su molti, differenti registri: religione, ma anche regola di vita; progetto civilizzatore nei secoli passati e, oggi, cultura resistente; l'Islam del popolo *versus* l'Islam dei dotti; l'Islam come rifugio e/o come protesta e, oggi in particolar modo, l'Islam come referente identitario.

Tornando alla definizione di fondamentalismo, altre insidie si celano nell'utilizzo di un termine invece che di un altro, nell'insufficienza del vocabolario a disposizione e nella superficialità inevitabile derivante dalla scelta di un'unica definizione che si deve adattare ad una pluralità di fenomeni, diversissimi tra loro, accomunati dall'informazione di massa sotto un'etichetta unica. Etichetta che, se possiede il grande pregio di permettere una veloce identificazione dell'argomento in oggetto, risulta nondimeno deformante e semplicistica, quando non addirittura - come nel caso proprio del fondamentalismo islamico - carica di valenze negative, di pregiudizi, di chiusura intellettuale.

Ancora oggi non vi è accordo fra gli studiosi (occidentali e non) su quale definizione sia preferibile usare e neppure se un unico termine di riferimento possa comprendere movimenti differenti, dai più moderati a quelli più violenti ed intransigenti.

Fra le varie opinioni, una delle più autorevoli e ponderate ci pare quella di Bruno Etienne<sup>3</sup>, che predilige il termine *islamismo radicale*, intendendo con esso sia un Islam che “vuole tornare alla radice”, sia un Islam “politicamente radicale”, nel senso americano del termine *radical*, e cioè militante e rivoluzionario.

*“Gli islamici sono radicali per la loro ri-lettura della storia dell'Oriente e dell'Occidente [...] E' dunque chiaro come la loro analisi sia radicale nel senso che rimette in causa l'ordine economico mondiale ed il predominio dell'Occidente; essa propone come soluzione a tutti i mali della modernità-modernizzazione il ritorno alle radici dell'Islam politico: la Città ideale dei Rashîdûn, dei quattro califfi “ben ispirati” [...] questa scelta è ancora giustificata da un'altra caratteristica che, secondo me, è alla base dell'Islam: il militantismo, nel duplice senso di una dottrina che fa di ogni musulmano un proselita ed un combattente.”*<sup>4</sup>

La scelta del termine *islamismo radicale* è quella più adatta



anche per un altro motivo, che non deriva direttamente da una prospettiva dell'analisi di tipo occidentale, ma dallo stesso contesto islamico: infatti quelli che noi chiamiamo “fondamentalisti” o con altra denominazione rinnegano qualsiasi tipo di definizione che non sia semplicemente *islâmiyyûn* o islamici.<sup>5</sup>

La definizione di Etienne è così, fra le tante, quella che più si avvicina all'appellativo utilizzato dai diretti interessati. E' per questo che utilizzeremo *islamismo radicale* come la definizione che più si adatta alla complessità dei fatti in oggetto, ben sapendo tuttavia che esso non ha traduzione né esatta corrispondenza all'interno del mondo musulmano e che risulta per di più una definizione inevitabilmente generica.

La scelta inoltre ci consente di poter riservare l'utilizzo dei termini *integralismo* e *fondamentalismo* in senso più preciso e definito. Per quanto riguarda il termine *integralismo*, sicuramente uno fra i più comunemente usati, esso è da respingere non solo per la sua connotazione estremamente negativa e riduttiva, o perché è rifiutato con veemenza dai diretti interessati, e neppure solo perché esso - come abbiamo accennato sopra - nasce e si sviluppa in contesto cristiano cattolico, ma proprio per il suo senso più specifico. Il termine infatti indica il rifiuto di qualsiasi adattamento ed innovazione in materia liturgica, pastorale e sociale dell'azione della Chiesa e dei credenti. In senso sempre religioso, ma più ampio, esso indica quei fondamentalisti che utilizzano la massima intransigenza e rigidità nella lettura delle fonti sacre, totalmente refrattari all'esegesi innovativa. Pertanto, il termine va ad indicare una frangia dei fondamentalisti, e così, a voler essere precisi, si può parlare di fondamentalisti (e quindi di islamici) “integralisti”, ma essi non rappresentano certo l'intero movimento, bensì una tendenza, peraltro minoritaria.

*“L'islamismo comprende l'insieme delle riflessioni che investono la società da parte dell'Islam, o piuttosto della loro interpretazione dell'Islam, la quale può essere integralista, ma anche fondamentalista, tradizionalista, riformatrice o ancora rivoluzionaria [...] il rigetto del termine “integralista” non è dunque uno snobismo linguistico.”*<sup>6</sup>

In senso stretto, infine, si può anche affermare che il termine

integralismo è, per l'Islam, una tautologia, poiché esso è sempre e non potrebbe essere altrimenti che strutturalmente integralista, dal momento che la sua visione del mondo non contempla separazione fra temporale e spirituale.<sup>7</sup>

Parleremo poi di *fondamentalismo*, in senso ampio, per indicare le frange più conservatrici delle religioni monoteistiche, che con questa definizione tratteremo nel prossimo paragrafo; in senso più stretto, il termine fondamentalismo indicherà la base dottrinale dell'islamismo radicale, l'idea che bisogna effettuare un ritorno assoluto alla Scrittura, come solo fondamento di ogni critica e di ogni innovazione.

Questa distinzione fra fondamentalismo e islamismo radicale conduce anche ad una considerazione che ne comprova la validità: se gli islamici sono tutti, con diverse gradazioni, dei fondamentalisti (cioè partigiani di un ritorno al testo coranico ed alla Sunna del Profeta, in cui ricercano le referenze morali, sociali e politiche della rinascita musulmana), i fondamentalisti non sono necessariamente tutti islamici.<sup>8</sup>

Benché convergano sui fini, quindi, i fondamentalisti e gli islamici sono distanti sui mezzi, ed in particolare sull'utilizzo degli strumenti della modernità sia politica che tecnologica (che i fondamentalisti in senso stretto rinnegano).

Un esempio che aiuta a comprendere meglio quanto si sta affermando è la diversa posizione degli uni e degli altri nei confronti dello Stato e della politica: per i fondamentalisti in senso stretto l'azione è sempre riferita esclusivamente al settore morale e non a quello politico né tantomeno economico; per gli islamici, invece, lo Stato è un punto di passaggio obbligato per la realizzazione dei loro progetti morali e l'attivismo diviene quindi inevitabilmente politico e sociale. Questo consente di puntualizzare come in effetti la contraddizione che molti studiosi rilevano esaminando i movimenti islamici radicali, rei di utilizzare strumenti, linguaggi, atteggiamenti della politica, sorvolando talora disinvoltamente sui dettami del Corano, sia in effetti una falsa contraddizione. Non siamo di fronte a teorici della religione, né di fronte a movimenti di opposizione religiosa *tout court*: l'islamismo radicale è innanzitutto fenomeno politico.

Per concludere, poi, il fenomeno del fondamentalismo religioso

non è fenomeno politico circoscritto geograficamente e culturalmente, bensì di portata ben più ampia di quanto generalmente si creda, poiché riguarda tutte e tre le religioni “abramiche”: l’Ebraismo, il Cristianesimo, l’Islam.

Una serie di sorprendenti coincidenze temporali e strutturali nello sviluppo delle frange fondamentaliste all’interno delle tre religioni suddette porta immediatamente il discorso del fondamentalismo islamico su un piano che, almeno a livello introduttivo, non può che precedere l’esposizione prettamente storica.

### **I fondamentalismi**

*“L’occidentalismo è un nemico di maggiore potenza del comunismo. Tant’è vero che l’occidentalismo è riuscito a trasformare anche il comunismo”*: non è una delle solite frasi ad effetto dei leader fondamentalisti islamici di un qualsiasi Paese del mondo musulmano; è tratta da un articolo del filosofo Augusto Del Noce (*Il Sabato*, n.13, 1987)<sup>9</sup>, vicino al movimento di Comunione e Liberazione.

I nemici del Cattolicesimo, questo si vuole sottolineare, sono gli stessi dell’Islam: la modernità, la secolarizzazione, il consumismo, lo spirito laicista, contro i quali, già dal secolo scorso, la cultura cattolica ha aperto un fronte di attiva opposizione, che negli anni ‘80 ha trovato un momento di rinnovata vitalità e fermento.<sup>10</sup>

L’Islam, infatti, è parte integrante del ceppo comune dell’Ebraismo e del Cristianesimo, come gli stessi musulmani hanno ben presente, dal momento che considerano la profezia di Maometto come il completamento ed il perfezionamento della Rivelazione e Maometto stesso l’ultimo dei profeti, il “sigillo” (*Khâtam al-anbiya*’).

Secondo le tendenze più attendibili della ricerca contemporanea<sup>11</sup>, affrontare il tema del fondamentalismo islamico significa perciò partire dalla comune origine semitica delle grandi religioni monoteistiche, poiché si tratta di un fenomeno comune sia alla religione ebraica ed alla sua diretta filiazione cristiana (a sua volta distinta nelle diramazioni cattolica e protestante), sia all’islamismo.

Questa comunanza deriva dalle caratteristiche originarie delle tre religioni ed in primo luogo dall'accettazione del Libro quale codice universale, simbolo unico e totalizzante, che porta inevitabilmente al convincimento di un carattere astorico, perenne della Rivelazione, ad una immutabilità del rapporto del credente nei confronti del testo sacro; in definitiva - usando un'espressione un po' forte - alla "negazione" della teologia, intesa come riflessione sistematica e critica sulla dottrina religiosa.

Questo accade, ovviamente con modalità diverse, da una dottrina all'altra, ed all'interno di ognuna delle tre religioni, in particolar modo in certe forme dell'Islam, del Giudaismo<sup>12</sup> ortodosso e nelle forme più conservatrici del Protestantesimo.

Queste brevi considerazioni su un tema che ben altro spazio meriterebbe hanno lo scopo di puntualizzare che non esiste dunque un fondamentalismo - ad esempio quello islamico - ma molti fondamentalismi, di tipo ebraico, cristiano, islamico, se vogliamo limitarci ad esaminare solo le religioni monoteistiche.

In più, al di là delle radici storiche, il nuovo risveglio che i fondamentalismi hanno avuto in epoca recente, che costituisce argomento più specifico del nostro studio, è fenomeno che presenta similitudini e coincidenze che talora hanno del sorprendente, come si vedrà meglio alla fine di questo paragrafo.

Si può partire dal caso del Protestantesimo, primo esempio di fondamentalismo religioso del nostro secolo, per affrontare un discorso che ci aiuti a delimitare il contesto analitico, onde dare al caso islamico una più giusta collocazione.

Il termine *fondamentalismo* nasce ufficialmente - come abbiamo già visto - agli inizi del secolo, in seno alla Chiesa Battista americana: nel 1909 viene creata l'Associazione Mondiale dei Cristiani Fondamentalisti e, fra il 1910 ed il 1915, cominciano a circolare degli opuscoli ("*The Fundamentals. A Testimony of Truth*") scritti da due predicatori anabattisti, A.C. Dixon e R.A. Torrey, che auspicavano un ritorno ai fondamenti del Protestantesimo in opposizione alla progressiva secolarizzazione delle varie chiese. Diffusi, inizialmente a Chicago, in più di tre milioni di copie, gli opuscoli costituiscono il vero e proprio

manifesto del primo movimento fondamentalista in senso stretto della storia.<sup>13</sup>

Quello che viene considerato dagli studiosi fondamentalismo “storico” o “classico” si svilupperà dunque fra gli anni ‘20 e ‘40 del nostro secolo, fra le classi rurali e quelle urbane medio-basse del sud degli USA (la cosiddetta *Bible Belt*, cintura della Bibbia), in netta opposizione alle tendenze *liberal* del Protestantesimo, più impegnate nel sociale e nel politico.

Per questa corrente conservatrice, che prenderà nel secondo dopoguerra - per distinguersi dalle forme più reazionarie del “fondamentalismo” politico - il nome di Evangelismo (comprendente il Battismo, l’Anabattismo, il Pentecostalismo, il Riformismo) - la salvezza per l’individuo non va ricercata altro che nella fede e solo con un ritorno ai fondamenti della fede stessa è possibile combattere i pericoli della secolarizzazione.

I caratteri principali del fondamentalismo evangelico sono innanzitutto la tendenza all’esclusività e la necessità di definirsi in opposizione a quella che viene percepita come una minaccia dall’esterno. Spesso esso si colloca su posizioni nazionalistiche, di difesa dell’identità nazionale ritenuta in pericolo, apparendo come una forma forte di militanza, anzi “il modo mentalmente più alto di vivere una militanza”.<sup>14</sup>

Dopo alterne vicende, i gruppi fondamentalisti americani tornano sulla scena alla fine degli anni ‘70, con la nascita della “Nuova Destra Religiosa”, detta anche “Maggioranza Morale”, alla quale nessun Presidente degli Stati Uniti finora ha, in un modo o nell’altro, lesinato il suo appoggio.<sup>15</sup> Si è calcolato che, alla metà degli anni ‘80, circa il 37% della popolazione adulta statunitense partecipava in qualche modo ad iniziative connesse con gruppi evangelici.

Esaminando molto brevemente le forme odierne di neofondamentalismo evangelico si scoprono molte peculiarità che lo avvicinano in maniera sorprendente all’islamismo radicale: si tratta di *lobby* non solo religiose, ma soprattutto politiche, guidate da moderni “imprenditori” religiosi che sanno utilizzare disinvoltamente gli strumenti della comunicazione moderna; si sono radicalizzate e politicizzate anch’esse proprio negli anni ‘80, in particolare con la creazione di roccaforti nelle univer-

sità e con l'apertura al discorso politico; sono espressione di una crisi del protestantesimo liberale di fronte ai nuovi quesiti scaturiti da processi di cambiamento sociale sempre più accelerati. Si configurano quindi come un bisogno nuovo emergente in una società di massa, come volontà di avere un'esperienza diretta del sacro, probabilmente incentivata da quelli che sono stati definiti "stress di massa di fine secolo"<sup>16</sup>; rappresentano in conclusione un bisogno di ricostituzione del consenso sociale su basi di massa, nell'epoca dell'individualismo esasperato.<sup>17</sup>

Si potrebbe addirittura azzardare - *mutatis mutandis* - una qualche forma di previsione sull'evoluzione del radicalismo islamico, proprio a partire dalla vicenda della *Moral Majority*, che - negli anni fra la sua fondazione (1979) e la sua "liquidazione amministrativa" (1989) - è passata dalla fase di una forte presenza a quella di un quasi totale abbandono della scena politica, determinato dall'eccessiva radicalizzazione dei propri messaggi, secondo una parabola prevedibile anche per i gruppi ebraici ed islamici.

*"Inserendosi troppo nel gioco politico, che è legale nei paesi democratici e illegale nel Terzo Mondo, questi movimenti si banalizzano e perdono la loro specificità, passando sotto le forche caudine delle regole proprie della 'politica politicante'."*<sup>18</sup>

Sempre in ambito cristiano, non si può non accennare, almeno a grandi linee, a quello che è accaduto ed accade proprio negli stessi anni nel contesto cattolico europeo.

Dalla metà degli anni '70 in poi, la Chiesa cattolica si è impegnata in un processo di riaffermazione della propria identità subito dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965), che aveva rappresentato il più importante tentativo di "aggiornamento" della Chiesa, voluto da papa Giovanni XXIII.

I due casi, esemplificativi, cui accenneremo fra i molti che potremmo prendere in considerazione sia nell'Europa occidentale che nei Paesi dell'Est, sono quello italiano di Comunione e Liberazione e quello polacco.

Il primo movimento nasce ufficialmente nel 1970, pur affon-

dando le proprie radici negli anni '50, con l'esperienza di Don Giussani, che si riproponeva di affrontare la crisi gravissima della spiritualità e dell'impegno cattolico non modernizzando il cattolicesimo, ma cristianizzando la modernità. Il movimento assume un'ampia diffusione, fortemente impegnato nell'azione sociale e nella militanza politica, proprio in quel periodo buio della storia italiana che coincide con gli anni del terrorismo, proponendosi fattivamente come modello a un tempo politico, spirituale e sociale, in sostituzione di uno Stato che si manifesta sempre più carente. Come si vede, le similitudini con i gruppi di radicalisti islamici sono anche qui più d'una, e comprendono anche la grande diffusione a livello universitario con modalità che, vedremo, sono proprie delle associazioni islamiche.

Solo alla fine degli anni '80 il movimento italiano comincia a mostrare qualche segno di crisi, soprattutto nel difficile rapporto con la sfera politica e con la Curia; in questi ultimi anni, il movimento è tornato - dopo gli *exploit* politici - al suo lavoro di base, dal basso, direttamente immerso nel sociale.

*“Comunione e Liberazione è rimasta un’impresa unica nel cattolicesimo dell’Europa occidentale dell’ultimo quarto di secolo. La sua espansione e la sua capacità di pilotare una ricristianizzazione ‘dal basso’ e poi ‘dall’alto’, e a ripiegare nuovamente sul lavoro di base, a livello dell’individuo e del sociale, quando un ostacolo troppo serio si oppone al suo apostolato, non hanno trovato uguali.”*<sup>19</sup>

Altro importante esempio di ricristianizzazione è fornito dal modello polacco: la Polonia, paese da sempre cattolico, ha opposto resistenza e sconfitto il regime comunista proprio utilizzando lo strumento della ricristianizzazione. E' stato grazie al combinarsi di due importanti fattori che ciò ha potuto verificarsi: da un lato l'importanza del Cattolicesimo per la definizione dell'identità nazionale, dall'altro la completa mancanza di altre possibili opposizioni allo Stato totalitario, cosa che ha permesso alla Chiesa di agire in condizioni di monopolio quale espressione dell'intera società civile.

Ricristianizzazione ha significato soprattutto l'impegno per la

creazione di una struttura sociale alternativa: la Chiesa ha saputo, cioè, proporsi come risposta al malessere della società, alla mancanza di libertà politiche. Con questa “rivoluzione in ginocchio”, partita dai cantieri navali di Danzica alla fine degli anni ‘70, la Polonia è divenuta una sorta di emblema del passaggio dal basso verso l’alto del processo di ricristianizzazione.

Ambedue gli esempi, ma ripetiamo che si tratta solo di casi scelti fra molti altri, sono sintomatici del fatto che - pur in contesti così diversi - la Chiesa cattolica ha mostrato alla fine degli anni ‘70 una vivace capacità di recupero, impegnandosi in un processo di riaffermazione per opporsi alla laicizzazione galoppante e vincente (fosse essa per libera scelta o imposta dall’alto) di tutta la società europea.

*“Alle utopie laiche degli anni ‘60 [...] segue un decennio di confusione, di rottura delle antiche solidarietà, che viene chiamato [...] la postmodernità [...] la chiesa cattolica ed i credenti che si dichiarano suoi seguaci sono posti di fronte ad un dilemma. Ne deriva una consistente tendenza a favore della ricristianizzazione ‘dal basso’ o ‘dall’alto’.”<sup>20</sup>*

Elementi d’analisi molto simili sono riscontrabili in altri casi di fondamentalismo religioso, come ad esempio in contesto ebraico, dove in tutte le epoche storiche si sono avute forme di un fondamentalismo originario, derivante in primo luogo dalla prima grande distinzione nella storia medievale dell’Ebraismo, quella fra corrente mistica (Qabbala)<sup>21</sup> e corrente razionalista. Nella dottrina ebraica vi è un fortissimo senso della difesa dell’identità etnica in pericolo, che comporta la necessità di marcare profondamente le differenze con altri gruppi etnici ed altre religioni e quindi di mantenere saldi i fondamenti dottrinali e le consuetudini sociali, come nel caso di tutto ciò che ha a che fare con la distinzione puro/impuro: prescrizioni alimentari, sessuali, di comportamento.

Già nel XIX secolo si distinguevano nettamente gruppi di conservatori, riformati ed ortodossi, ma è soprattutto dalla fine degli anni ‘70 del nostro secolo che si riscontra la presenza di un fondamentalismo religioso e politico sia in Israele che nelle comunità della diaspora. Esso



si manifesta nella rinnovata vitalità di gruppi ultra-ortodossi pietistici, come il movimento dello Chasidismo (“movimento dei pii”, letteralmente “coloro che tremano” o “temono Dio”)<sup>22</sup>; oppure in forme più politicizzate, come la stessa ideologia sionista, che rappresenta in un certo senso - almeno a partire dal 1967 - la vera anima politica del fondamentalismo ebraico, in quanto ha saputo portare a compimento la “forma politica di un’utopia realizzata” (lo Stato d’Israele come Terra Promessa).<sup>23</sup>

La guerra del giugno 1967, con la conquista della Cisgiordania, del Sinai, di Gaza e delle alture del Golan, con l’annessione di Gerusalemme e dei luoghi santi, aveva infatti fatto coincidere i confini di Israele con quelli della Terra Promessa, e questo evento di enorme importanza era destinato a cambiare il rapporto, fino ad allora di netta separazione, esistente fra Ebraismo e nazionalismo israeliano. Fu così che prese vita l’idea di un “sionismo religioso”, incarnato dallo Stato di Israele, che diveniva manifestazione della volontà divina. I più fervidi seguaci di questa concezione, che andava contro la tradizione fortemente anti-nazionalistica dell’Ebraismo conservatore ed ortodosso, sono i discepoli del rabbino Jehudah Kook (morto nel 1982), figlio del primo rabbino della Palestina sotto mandato britannico, Jitschaq Hacohen Kook (1865-1935), che per primo ruppe con l’antisionismo della tradizione ebraica.

A seguito della sconfitta (se non militare, perlomeno morale, del 1973), in Israele questa tendenza si radicalizza, all’interno di un più ampio fenomeno di diffusione di molteplici movimenti politico-religiosi che si richiamano alla *Teshuvah* (“ritorno e pentimento”), i cui adepti rivendicano il ritorno all’osservanza integrale della legge giudaica, la *Harakah*, con l’osservanza dei 613 divieti e precetti della Legge e l’isolamento dalla società laica, fino alla formula estrema del definitivo ritiro all’interno di comunità per adepti.<sup>24</sup>

Nasce così il gruppo politico-religioso del *Gush Emunim* (“Blocco dei Fedeli”), che si fa portabandiera delle rivendicazioni di rigiudaizzazione della società israeliana, laicizzata e modernista, proponendosi di superare definitivamente il sionismo laico, e di sostituire la nozione biblica di Terra di Israele (*Erez Jisrael*) a quella di Stato di Israele, ed opponendosi di conseguenza a qualsiasi cessione di territorio

israeliano conquistato sino ad allora.

La sua attività è pertanto mirata ad attivare e rafforzare il maggior numero possibile di nuovi insediamenti, fino a stabilire la piena sovranità israeliana sullo *Erez Jisrael*, governato solo dalla Legge Sacra.

La creazione del *Gush Emunim* rappresenta il passaggio all'attivismo politico della frangia più radicale del fondamentalismo ebraico: il movimento riuscirà a far eleggere alcuni rappresentanti alla Knesset, anche se non verrà riconosciuto come partito politico autonomo. Dopo la vittoria elettorale nel 1977 del Likud di Menahem Begin, che legittimò le rivendicazioni del Gush, quest'ultimo si rafforzò e diffuse moltissimo, anche se il momento favorevole fu di brevissima durata.

Infatti, come era avvenuto per i radicalisti islamici, la visita di Sadat a Gerusalemme nel 1977 e gli accordi di Camp David del 1979 interruppero bruscamente il momento di relativa apertura e di alterno dialogo con il regime al potere, inaugurando una nuova fase del fondamentalismo ebraico, quella del passaggio alla violenza ed al terrorismo, indirizzati contro la comunità araba ed i luoghi più rappresentativi della religione islamica, come nel caso del fallito attentato alle moschee *al-Aqsâ* e *Qubbat al-sakhra* ("Cupola della Roccia") di Gerusalemme, nel 1984.

Proprio quest'ultima data segna un mutamento di tendenza, con una battuta d'arresto per il Gush e la contemporanea ripresa dei movimenti più prettamente religiosi, come le associazioni, le sette, i partiti dei cosiddetti *charedim* (ultraortodossi, i "pieni del timor di Dio") che, nonostante non rappresentino più del 15% della popolazione di Israele, tramite una capillare opera di "rigiudaizzazione dal basso", eserciteranno una determinante influenza sulla società e sullo Stato israeliano della seconda metà degli anni '80 e dei primi anni '90.

L'universo degli ortodossi, complesso e variegato anche a causa del conflitto spesso violento dei vari rabbini fra di loro (nonostante il comune obiettivo del rispetto della Torah), si manifestò negli anni '80 in un gran numero di partiti ultra-religiosi presenti nel parlamento israeliano. Gli *charedim* entrano nella scena politica e, nelle elezioni del 1988, vengono eletti ben tre partiti *charedim*<sup>25</sup> con un totale di più del 30% dei suffragi.

Affinché non si pensi che il fondamentalismo ebraico contemporaneo sia meno preoccupante del suo omologo islamico, basterebbe leggere l'articolo della nota rivista *Jeunesse Loubavitch de France*, pubblicato nel 1989, in cui si legge: “*Se Dio ha creato tutto l'universo secondo la divisione fondamentale dei quattro regni minerale, vegetale, animale ed umano... è scritto che esiste in realtà un quinto genere: Am Israel, il popolo ebraico. E la differenza che c'è tra questo ed il quarto genere - l'insieme della specie umana 'dotata di parola' - non è minore di quella che esiste tra l'umano e l'animale*”.<sup>26</sup>

Tanti e così diversi fra loro sono i casi di fondamentalismo religioso che il discorso meriterebbe uno studio a parte: l'analisi dovrebbe comprendere - solo per fare qualche esempio oltre a quelli già citati - movimenti diversissimi fra loro, per certi versi agli antipodi, come quello dei Sikh del Panjab oppure quello meno conosciuto dei Copti dell'Egitto.

Abbiamo cercato di sottolineare in questo paragrafo le caratteristiche che accomunano, sia a livello di coincidenze temporali che per le modalità di nascita e sviluppo, questi fenomeni: inizialmente come manifestazioni del conflitto fra utopie secolari e dottrine religiose, in seguito in forma di movimenti che agiscono “dall'alto” o “dal basso”, rilanciando l'idea portante dell'avvento di una nuova era, che sia quella cristiana, quella della generazione del Corano, o quella dell'*Erez Jisrael* ritrovato.

Fra i più evidenti elementi in comune vi è il rifiuto della laicità, causa di tutti i mali della società (senza che tuttavia esso comporti un ripudio delle conquiste - soprattutto tecnologiche - della modernità laica); ed ancora, il senso di elezione, di grande coinvolgimento a livello singolo e di comunità che, insieme all'identificazione di un nemico da combattere ed alla dichiarazione di un improcrastinabile ritorno alle radici della verità contenute nel Libro Sacro, si traducono in fenomenali azioni collettive.<sup>27</sup>

*“Islam, Cristianesimo e Giudaismo condividono lo stesso aggressivo monoteismo, secondo il quale è centrale il senso di esclusività dottrinale e sociale e le 'altre' fedi o vie di salvezza possono essere viste come eretiche”*.<sup>28</sup>

Tutto quanto sin qui affermato non deve tuttavia portare ad una sottovalutazione delle diversità, soprattutto di quelle relative all'approccio delle tre religioni monoteistiche rispetto alle tematiche del potere politico.

Al contrario di quello che avviene nei Paesi islamici (in cui solo le *élite* occidentalizzate appaiono laicizzate, e molto spesso parzialmente), i movimenti di ricristianizzazione e, anche se in misura molto minore, quelli di rigiudaizzazione, nascono in società che hanno vissuto processi di ineluttabile secolarizzazione e nelle quali, quindi, il messaggio da essi divulgato incontra difficoltà di penetrazione maggiori che nelle società islamiche.

Una seconda, notevole differenza, è che i movimenti di ricristianizzazione e di rigiudaizzazione in genere si sviluppano in regime di democrazia, al contrario che nei Paesi islamici, e quindi la religione non acquista, se non nei Paesi dell'Est europeo, quella valenza di "valvola di sfogo" della società civile che ha nel mondo musulmano.

E' soprattutto per questi motivi che l'Islam si differenzia, infatti, dall'Ebraismo e dal Cristianesimo ed è per questo che il fenomeno in questione è così distante dalla mentalità che si è sviluppata in Occidente. Sono i movimenti di reislamizzazione ad avere il maggiore potenziale di sviluppo, sia per le condizioni di particolare malessere sociale in cui attecchiscono e si diffondono queste forme di aggregazione prevalentemente giovanile, sia perché le società in cui essi si muovono sono fortemente impregnate di religiosità. Non si tratta solo, come spesso si è portati ad affermare, di un livello più profondamente sentito di fede e pratica religiosa da parte dei musulmani; è in realtà una differenza che ha la sua ragion d'essere nell'essenza dell'Islam stesso, per il quale non è mai esistita e non esiste distinzione fra potere politico e potere religioso, fra Chiesa e Stato. E' da ciò, a nostro avviso, che traggono origine tutte le peculiarità del fenomeno islamico rispetto agli altri fondamentalismi, a cominciare dalla virulenza con cui esso si esprime, all'obiettivo che esso ha scelto di colpire, non solo l'Occidente, ma direttamente lo Stato all'interno del quale esso nasce, al fascino ed al richiamo che esso esercita nei confronti della società civile, sicuramente molto maggiore di quelli esercitati negli altri contesti.

## Un epifenomeno della postmodernità

*“L’Islamismo è il rumore della glottide araba  
mentre ingoia la modernità, non mentre la rigetta.”*

*François Burgat*

Dopo aver dimostrato l’esistenza di più fondamentalismi di tipo religioso, che storicamente si sono sviluppati come tendenze interne e perlopiù conformi alle varie religioni monoteistiche, un altro aspetto che qui si vuole prendere in considerazione, anche se brevemente, è la collocazione del fondamentalismo all’interno di un contesto ancora più ampio e non prettamente religioso, quale fenomeno storico di lunga durata.

Seguiremo in questo paragrafo prevalentemente le teorie che lo studioso pakistano Akbar Ahmad ha esposto in un suo recente volume<sup>29</sup>, nel quale affronta il tema dei fondamentalismi come uno dei fenomeni caratterizzanti l’epoca postmoderna.

La fine della modernità - o in ogni caso l’entrata in un suo nuovo ciclo - si caratterizza in maniera netta seguendo alcuni parametri inconfutabili: non solo le peculiarità della società di massa, della cultura materialistica e consumistica, ma anche la nuova fase storica postmoderna, quella in cui le società hanno acquistato una natura multimediale, multidiscorsiva e pervasiva, così come lo sono i massmedia che le dominano. E’ un’epoca in cui si è sviluppato, in conseguenza della disillusione causata dal fallimento degli ideali forti di progresso, pianificazione economica e sviluppo, uno spirito piuttosto scettico e pluralistico.

L’epoca postmoderna è caratterizzata da sviluppi contraddittori e paradossali: da un lato una forte critica al materialismo imperante e dall’altro un’insaziabile attrazione verso l’ordine consumistico; da un lato il godimento dei diritti individuali come mai prima nella storia, dall’altro la sempre più onnipotente presenza dello Stato; l’implosione violenta di ampi blocchi politici (Est) e la contemporanea creazione di alleanze extranazionali (Europa occidentale); lo sviluppo del villaggio globale mondiale, con il conseguente fortissimo senso di appartenenza ad una sola umanità, e contemporaneamente lo scatenarsi di intolleranze,

razzismi, sentimenti xenofobi senza precedenti; infine (il punto più importante per la nostra analisi), il rigetto delle forme religiose istituzionali ed il contemporaneo risveglio dei “revivalismi” o fondamentalismi.

In queste società - generalmente democratiche ma spesso dominate dall'incertezza, dal malessere, dall'assoluta mancanza di ordine morale tradizionale - è quindi spesso molto forte la connessione con il risveglio etnoreligioso. Il fondamentalismo diviene allora un tentativo di risolvere il problema del vivere in un mondo dove il dubbio è diventato radicale, dove le certezze dell'epoca precedente si vanno sgretolando.

Tutto ciò è facilmente riscontrabile anche ad un'osservazione (neppure troppo approfondita) delle società dei Paesi occidentali. Ma si può parlare allo stesso modo di passaggio dalla modernità alla postmodernità anche nel mondo non occidentale, ed in particolare arabo-musulmano?

Il dibattito locale su queste tematiche è ancora particolarmente ristretto; tuttavia, se è vero che la fase storica che il mondo arabo-musulmano sta attraversando è sicuramente differente da quella che attraversano le nazioni occidentali (recenti indipendenze, precarietà economica, *leadership* politiche incerte, forme di nuova dipendenza o neocoloniali e, non ultime, le difficoltà di una modernizzazione che qui non è fenomeno endogeno, ma risulta importato dall'esterno), è anche vero che esso non è più storicamente nella sua fase “moderna”, cioè immediatamente postcoloniale.

In questa nuova fase storica, caratterizzata ben diversamente dai decenni '50 e '60, il mondo arabo-musulmano registra la presenza di alcuni dei fenomeni sopra elencati per definire l'epoca contemporanea o postmoderna, ed in particolare la forte ripresa dell'identità religiosa ed etnica, che qui si configura anche come una decisa presa di coscienza della propria identità culturale, nel rifiuto della modernità come prodotto esogeno, con l'emergere di una gioventù scontenta e sbandata, in preda ad una sorta di schizofrenia culturale, nutrita costantemente dall'opera fagocitante dei massmedia.

All'interno di questo atteggiamento di rifiuto si pone un altro elemento di coincidenza fra mondo musulmano e postmodernismo: il rigetto del concetto di Stato. Infatti l'attuale fase storica postmoderna è

caratterizzata a più livelli (non solo quello politico, ma anche sociale, economico, culturale) da un sorta di rifiuto dei centri e dei sistemi: un mondo in cui si rende sempre e dovunque disponibile l'informazione, in cui prevale la sovrapposizione dei discorsi, il miscuglio delle immagini, delle idee, l'eclittismo culturale, stimola il rafforzarsi delle identità locali e della rivendicazione dei diritti individuali e di gruppo.

Un rifiuto dello Stato che si avvicina molto a quello sempre manifestato dal mondo musulmano, che vi oppone il suo fortissimo ideale di *umma*<sup>30</sup> islamica: fra i retaggi più invadenti che la colonizzazione ha lasciato al mondo musulmano vi è proprio questo concetto di Stato-nazione rivelatosi, nella generalità dei casi, disastroso per il mondo islamico, così come la democrazia che vi sta alla base spesso si è rivelata nulla più che un comodo strumento ed un alibi per la maggioranza - etnica, tribale o religiosa - governante.

Se si può indicare una data d'inizio per questa nuova fase "postmoderna" del mondo musulmano, essa è sicuramente quella, già citata, del disastro militare e dell'umiliazione subita dai musulmani sia con la guerra del 1967 (Stati arabi contro Israele) che con quella del 1971 (India contro Pakistan). E' il momento di passaggio che chiude l'epoca della fiducia e dell'entusiasmo nel nazionalismo, nell'arabismo, nel socialismo arabo, ed apre quella ben più difficile della presa di coscienza delle arretratezze, delle divisioni, della necessità di percorrere vie nuove per allentare i legami di dipendenza "ideologica" dal mondo occidentale.

E non è un caso che proprio gli anni '70 siano stati testimoni della cosiddetta "rinascita islamica", che fino ad oggi - come la guerra del Golfo ha dimostrato - non ha avuto occasioni per quietarsi.

A riprova che anche il mondo musulmano attraversa una nuova fase storica vi è inoltre il fatto che i gruppi islamici contemporanei si distinguono nettamente dai movimenti politici e culturali manifestatisi nel mondo islamico in precedenza: essi hanno caratteristiche che li accomunano piuttosto ad altri epifenomeni dell'epoca postmoderna.

Tutte le espressioni politiche dei nostri tempi sono infatti caratterizzate dal coinvolgimento di massa e da una certa radicalizzazione e frammentazione, e così anche i movimenti islamici si presentano come sfida al potere centrale e agli altri segni della modernità; sfruttano il

senso di una profonda deprivazione e di disorientamento, facendosi portavoce di proteste sociali; si appellano alle idee ma anche all'emozione ed all'immagine.

Tutto ciò prende le forme di una fortissima esigenza a distinguersi dall'Occidente ed è per questo che si arriva al paradosso di attivisti islamici che esprimono la loro "islamicità" in un modo del tutto estraneo all'Islam, quello della rivendicazione politica e dell'opposizione militante, spesso armata.

Per concludere, l'islamismo radicale appare effettivamente come un fenomeno inserito nella realtà contemporanea musulmana, ma anche come una risposta ad esigenze specifiche dei nostri tempi: una "reazione all'eccesso di modernizzazione".

Esso presenta inoltre una sua peculiarità, che è quella di manifestarsi anche come forma di opposizione ai nuovi strumenti della *conquista* occidentale: oggi il mondo musulmano tenta di sottrarsi ad una nuova penetrazione colonizzatrice, utilizzando armi non dissimili da quelle con le quali cercò di difendersi dalla dominazione militare coloniale: la fuga ed il conforto nella fede e nella tradizione. La sfida questa volta è ancora più immane, poiché gli strumenti della dominazione sono molto più potenti e pervasivi di quelli militari: oggi i musulmani sembrano aver definitivamente perduto anche il potere di rappresentarsi e la realtà musulmana passa attraverso i linguaggi ed i modelli culturali diffusi dai *media* occidentali.

### **Islamismo radicale ed Islam**

Ovviamente si può essere musulmano, o membro della comunità islamica, e non essere militante islamico: i movimenti radicali contemporanei ribadiscono la loro posizione di assoluta originalità all'interno delle società musulmane e queste ultime sono ben lungi dal riconoscersi pienamente nelle rivendicazioni e nelle azioni dei gruppi radicali.

"*L'Islam in Tunisia è antico, ma il movimento islamico è recente*" precisa Rashîd Ghannûshî, il capo del forte movimento radicalista tunisino *al-Nahda*, che prosegue: "*Per movimento islamico intendo*



*l'azione mirata a rinnovare la comprensione dell'Islam. Intendo anche l'azione che ha avuto inizio con gli anni '70 e che chiama al ritorno dell'Islam alle sue fonti, lontano dai miti ereditati e dalla fissazione sulle tradizioni".*<sup>31</sup>

Tuttavia, come tutte le distinzioni, anche questa, che vede da un lato l'islamismo ed i suoi militanti e dall'altro l'Islam e la comunità dei fedeli, non è assoluta e, se una cultura millenaria non può ridursi certamente all'interpretazione che ne dà (ed all'utilizzo strumentale che ne fa) un certo gruppo, è anche vero che l'abilità e la spregiudicatezza che i radicalisti stanno dimostrando nel giocare un ruolo di *leadership* morale e politica sempre maggiore all'interno della comunità dei fedeli, conducono ad un'inevitabile riflessione sul fenomeno.

E' necessario, dunque, procedendo nell'analisi, contestualizzare quello che abbiamo chiamato *islamismo radicale* anche nel suo stesso contesto religioso, stabilire cioè cos'è il movimento islamico all'interno dell'Islam o, meglio ancora, che cosa esso non è, procedendo a delle progressive chiarificazioni, che lo distinguano da alcune manifestazioni islamiche conosciute e con le quali è spesso erroneamente identificato.

Bisogna innanzitutto considerare che, all'interno della sfera prettamente religiosa, certe pratiche di culto o scuole di pensiero o forme di religiosità che fanno parte dell'Islam tradizionale e che comportano da parte dei loro aderenti specifiche attività legate alla religione, sono state spesso erroneamente collegate alla corrente islamica.

La prima errata identificazione è quella fra islamismo radicale e comportamenti tradizionalisti. L'Islam "tradizionale" è lontano dal pensiero radicale ed anzi è considerato dagli islamici radicalisti come un freno allo sviluppo delle loro idee ed un ostacolo all'azione militante ed alla propaganda. L'attivismo religioso di tipo tradizionale, quindi, è ben diverso ed anzi si scontra con le nuove forme di militanza, con l'esplicita vocazione di queste ultime ad intervenire nel campo politico, con un certo - inevitabile - riconoscimento della modernità.

*"Il tradizionalismo non fonda un progetto politico; esso vive sulla nostalgia e si porta in politica tutto ciò che è conservatore; si adatta anche assai facilmente allo sviluppo economico, ove se ne possa trar-*

*re profitto e la sua nostalgia del passato è più moralizzatrice che mossa da un desiderio di giustizia sociale”.*<sup>32</sup>

E' sintomatico che, mentre i referenti dell'islam tradizionale si incontrano più facilmente in ambiente rurale, fra i gruppi sociali meno scolarizzati (o scolarizzati solo in scienze religiose) e più chiusi alla cultura occidentale, fra le persone più anziane piuttosto che fra i giovani, è esattamente al contrario che si configura il movimento islamico contemporaneo.

In sintesi, sia il tradizionalismo che il radicalismo islamico si pongono come un rifiuto della modernità, ma l'uno in modo “esterno” e di forma moderata (ignorando, più che combattendo, la modernità ed il mondo occidentale); l'altro “dall'interno” ed in maniera più decisa e diretta.

L'islamismo radicale è talvolta confuso anche con forme di misticismo e di attivismo religioso che nulla hanno a che veder con esso: il sufismo e certe sue pratiche di religiosità popolare, note comunemente con il nome di “marabuttismo”. Ma non è difficile comprendere, anche senza un particolare approfondimento dell'argomento, quanto distanti siano le forme d'attivismo degli islamici radicali dall'opera delle confraternite sufiche o da certe pratiche popolari, talora al limite della superstizione e della magia, del marabuttismo.

E' tuttavia da sottolineare che anche qui le frontiere non sono ermetiche e definite: i legami con le confraternite sono in alcuni casi più evidenti ed alcuni esponenti di rilievo dei movimenti più recenti hanno avuto delle relazioni ambivalenti con il sufismo, a cominciare dallo stesso Hasan al-Bannâ, che era molto vicino al mondo del sufismo, così come proviene dall'ambiente sufico anche uno dei principali esponenti dell'islamismo marocchino, ‘Abd al-Salâm Yâsîn. Ma lo slancio spirituale e la visione del mondo tipici del sufismo non potevano e non possono essere alla base dell'odierna esplosione degli attivissimi gruppi islamici.<sup>33</sup>

Altra confusione comunissima nel linguaggio, e non solo in quello dell'informazione di massa, è quella fra islamismo radicale in

genere e Fratelli Musulmani in particolare; confusione derivante dall'indiscussa filiazione di tutto il movimento sunnita da questo gruppo. I Fratelli Musulmani (*al-Jkhwân al-Muslimîn*) sono un gruppo storicamente datato e limitato territorialmente, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, ed anche se hanno esercitato un'indiscussa influenza attraverso l'azione e la produzione letteraria dei vari *leader*, come Hasan al-Bannâ o Sayyid Qutb, essi non rappresentano che un movimento - seppure importantissimo - nella costellazione che va sotto l'etichetta di islamismo radicale.

Essi sono storicamente i primi islamici, ma oggi il processo di autonomizzazione dei vari movimenti dalla dottrina dei padri fondatori è così forte che i legami sono ormai molto tenui in parecchi casi.

Per di più è errato considerare gli stessi Fratelli Musulmani come un movimento monolitico: basterebbe pensare alla differenza fra i Fratelli Musulmani egiziani e quelli siriani per avere una riprova di ciò. Di fatto, oggi, sul piano dottrinale, su quello dell'organizzazione, su quello tattico e strategico, i Fratelli Musulmani rappresentano sempre di meno la complessità del fenomeno del radicalismo islamico.

Anche fra islamismo radicale e "khomeinismo" vi è stata e vi è tuttora molta confusione. Il regime khomeinista rappresenta senza dubbio "l'utopia" islamica realizzata, essendo l'Iran il primo Stato<sup>34</sup> ove un progetto islamico si è concretizzato in pratica di governo. Il legame ed il sostegno (anche e soprattutto finanziario) verso tutto il mondo musulmano, ed il Maghreb in particolare, sono indiscussi, ma la linea di separazione fra l'islamismo radicale e l'Iran khomeinista è netta, e passa innanzitutto per lo sciismo, il terreno sul quale si è sviluppata l'opposizione di Khomeinî allo Shâh di Persia. L'originalità della religione dei partigiani di 'Alî rispetto ai sunniti sta infatti non solo nell'esistenza di una sorta di "clero" (nel senso di categoria specifica di uomini di religione), ma soprattutto nella tradizione di contestazione di questo clero nei confronti del potere temporale, nutrita dalla teoria dell'*imâm* nascosto, che tornerà sulla terra alla fine dei tempi<sup>35</sup>; lo sciismo affronta la questione dell'eredità temporale del Profeta riferendosi pertanto ad una funzione cosmica, ad una elezione che non può che essere divina e nello stesso tempo man-

tiene un senso nascosto della Rivelazione, che per i sunniti è al contrario compiuta. E' una divergenza, quindi, sulla stessa essenza del potere ed è per questo che tutta la storia dello sciismo è fatta di rivolte e di lotte contro il potere costituito.<sup>36</sup>

Il carattere del movimento religioso iraniano, e del regime oggi al potere in Iran, deriva quindi da una legittimazione che ha profonde radici nella storia e nella tradizione sciita, cosa che lo rende difficilmente classificabile come movimento radicale islamico, per quei caratteri di novità e distacco dalla tradizione di quest'ultimo, cui si è accennato in precedenza. Peraltro, confrontato con le esigenze dell'azione di governo, il discorso khomeinista ha perso in parte la sua mitica funzione mobilizzante e non gode più del sostegno incondizionato di tutte le componenti radicali del mondo musulmano, che in più occasioni hanno trovato il modo di dissociarsi dalle prese di posizione dell'*imâm* di Qomm. Infine, oggi lo stesso regime assiste al suo interno all'emergere di dissensi e lotte intestine molto accese, ed ancora meno può rivestire quel ruolo di modello per l'universo islamico che ebbe nei primissimi anni '80, quando la sua vittoria rappresentò incondizionatamente "l'islamismo che ha avuto successo".

Altra identificazione dannosissima è quella che vede gli islamici come semplici fanatici religiosi, assassini, estremisti, terroristi. Il ricorso alla violenza, legittimato da alcune frange islamiche, non è certamente tipico di tutto il movimento, ma oggi si tende - sull'onda del facile coinvolgimento emotivo causato anche dai mass-media - ad identificare tutti gli islamici quali attivisti politici senza scrupoli, riducendo un fenomeno così complesso ad una forma di atavico fanatismo insito nella religione islamica.

E' così che il *gihâd* viene tradotto come la lotta all'infedele, che resuscita i fantasmi di un passato scandito dalle Crociate, e non con il suo senso più pieno, che comprende almeno due significati: quello di combattimento interiore contro il male (il grande *gihâd*) e di lotta per l'espansione dell'Islam (il piccolo *gihâd*). Più specificamente il *gihâd*, che ha origine nel diritto di Dio, è da intendersi come uno strumento che ha per scopo quello di fondare una "logocrazia musulmana" su tutti i

gruppi sociali.<sup>37</sup>

Esiste, è vero, anche una tradizione di “terrorismo politico” nell’Islam antico e medievale, nelle cruente fasi della successione dei califfi, dove l’assassinio politico appariva quasi generalizzato, ma ancor più in gruppi o sette di combattenti, come i celeberrimi Ismailiti di Alamût.

Ma in realtà il confronto con i gruppi contemporanei - che pure qualcuno ha tentato<sup>38</sup> - non deve trarre in inganno né essere spinto troppo oltre: da un lato società segrete ed iniziatiche, fondate su una conoscenza gerarchica ed esoterica; dall’altro gruppi di attivisti religiosi, fortemente aperti al sociale ed al politico, e che per di più spesso hanno poco a che vedere con gli atti terroristici di cui li si accusa.

Si è di fronte all’atteggiamento sempre più comune che tende a ridurre i fenomeni contemporanei a quella parte che di essi più è spettacolare: ecco allora che gli attentati terroristici, di qualunque matrice religiosa o etnica o politica siano, vengono troppo spesso associati ai gruppi di fanatici e terroristi arabi e, quello che è più grave, alla tradizione e alla cultura dello stesso Islam.

Pur non sottovalutando la matrice estremamente violenta di una buona parte del fenomeno radicale, dunque, non si deve assimilare ad essa l’intero movimento, e soprattutto non si deve compiere l’errore di leggere in questi atti delle peculiari manifestazioni dell’Islam.

Infine - esattamente sul versante interpretativo opposto - quando si sente parlare e si scrive di “rinascita” islamica, di rinnovamento, di una nuova *nahda*, si devono fare necessariamente due precisazioni: la prima è linguistica e verte sulla confusione che tali termini comportano, poiché il fenomeno odierno è cosa ben diversa dalla *Nahda* della prima metà del secolo<sup>39</sup>, ed in ogni caso non si muove verso un rinnovamento di tipo teologico, ma anzi ripropone il ritorno ad un passato considerato come l’età dell’oro dell’Islam, quello che Jacques Berque ha definito efficacemente “*l’avenir dans le souvenir*”.<sup>40</sup>

La seconda considerazione è che parlare di un “risveglio” dell’Islam significa persistere nell’erroneo convincimento che fino ad

oggi l'Islam sia stato "addormentato". Bisognerebbe piuttosto ribadire come la religiosità islamica abbia subito per decenni un'opera di occultamento e svilimento, sia con quegli studiosi inevitabilmente legati alle esigenze ed alla *forma mentis* dell'era coloniale, sia a causa della prospettiva altrettanto deformante di quei ricercatori che, in tempi più recenti, hanno studiato il mondo musulmano con la frequentazione solo di ambienti ed *élite* acculturate ed occidentalizzate. Essi hanno così sottovalutato il fatto che l'Islam per la sua gran parte rimaneva ben lontano da certe dispute e da certi dibattiti sul nazionalismo, sul marxismo, sull'ateismo o sulla modernità, che a noi occidentali apparivano invece come segni inequivocabili di una vertiginosa evoluzione verso i nostri modelli mentali, politici, sociali ed economici.

## Note al capitolo I

1. Cfr. F. BURGAT, *L'islamisme au Maghreb: la voix du sud*, Parigi, Karthala, 1988.
2. Cfr. Enciclopedia Garzanti di Filosofia, Milano, Garzanti, 1981, p.319.
3. Cfr. B. ETIENNE, *L'islamismo radicale*, Milano, Rizzoli, 1988.
4. *ibidem*, p.20.
5. Si utilizza il termine “islamici” piuttosto che “islamisti”, che nell’accezione corrente indica in italiano gli studiosi della cultura islamica. Inoltre, sostantivando il termine “islamici”, si ricalca esattamente il procedimento che il neologismo ha subito in arabo dall’aggettivo *islâmiyyûn*.
6. F. BURGAT, “Integristes: la voie tunisienne”, in *Grand Maghreb*, XXX, aprile 1984.
7. C. LO JACONO, “I cosiddetti fondamentalismi islamici”, in *Parolechiave*, n. 3, 1993, p. 35.
8. La stessa terminologia utilizzata nel mondo musulmano contemporaneo è chiarificatrice della distanza fra i due gruppi: i fondamentalisti vengono spesso definiti - in senso spregiativo per sottolineare la loro estrema moderazione - *salafiti* (il movimento riformatore del XIX secolo che affermava la necessità in qualche modo di modernizzare l’Islam per superare la crisi delle società musulmane, movimento accusato dai radicalisti di compromessi con il colonialismo e di insufficiente azione politica e sociale), mentre gli islamici attivisti preferiscono definirsi *ikhwânisti* (dal gruppo dei Fratelli Musulmani, *Ikhwân al-Muslimân*).
9. Citato da E. PACE, *Il regime della verità*, Bologna, Il Mulino, 1990, p.110.
10. Per ampliamenti sull’argomento, cfr. S. ABBRUZZESE, *Comunione e Liberazione*, Bari, Laterza, 1991; F.GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1991, in particolare le pp.237-271; sull’associazionismo religioso; E. PACE, *op.cit.*, pp.87-103.

11. Cfr. fra gli altri G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991.

12. Seguiamo qui la terminologia più corrente, che intende con Ebraismo la religione e le tradizioni degli Ebrei, e con Giudaismo più specificamente l'epoca seguente la distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 a.C.), cioè dalla diaspora in poi.

13. La tendenza a tornare ai “fondamenti” si è manifestata tuttavia ben prima del XX secolo ed è rintracciabile da un lato in alcuni filoni del puritanesimo europeo e dall'altro nei movimenti di risveglio protestante in Nord America. I movimenti di risveglio (la *Great Awakening*) si svilupparono in Inghilterra e Nord America, quasi contemporaneamente, alla metà del '700.

Cfr. E. PACE, *op.cit.*, p.20. Per approfondimenti sul fondamentalismo protestante degli anni '20, cfr. J. BARR, *Fundamentalism*, Londra, SCM Press, 1977.

14. E. PACE, *op.cit.*, p.15.

15. La *Moral Majority* è un movimento fondato da uno dei più famosi “telepredicatori” evangelici, Jerry Falwell, nel 1979. E' oggi un movimento sociale potentissimo, animatore delle più accese campagne di mobilitazione, ad esempio contro l'aborto o per l'introduzione dell'obbligo della preghiera nelle scuole.

Dall'elezione del presidente Jimmy Carter, dichiaratamente battista, nel 1976, a quella, nel 1980 e poi nel 1984, di Ronald Reagan (con il quale si è avuta la grande svolta “a destra”, con il coinvolgimento di milioni di elettori evangelici nelle elezioni politiche), per finire con quella di Bush e di Clinton, tutti i presidenti americani hanno ufficialmente fatto parte di gruppi evangelici. Si è parlato di “ricristianizzazione dall'alto” e di “rinascita politica dell'evangelismo americano” negli anni '80.

16. E. PACE, *op.cit.*, p.41.

17. Un discorso a parte merita lo straordinario sviluppo del fondamentalismo cristiano - prevalentemente di origine evangelica e pentecostale - in Africa nera, dove le chiese africane indipendenti sono sempre più influenzate dalle nuove sette.

18. G. KEPPEL, *op.cit.*, p.152.



19. *ibidem*, p.94.

20. *ibidem*, p.116-117.

21. Per approfondimenti sulla mistica ebraica, si vedano soprattutto le opere di G. SCHOLEM: la voce “Kabbala” in *Encyclopaedia Judaica*, Berlino, IX, 1932; *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965; *Le origini della Kabbala*, Bologna, Il Mulino, 1973.

22. Lo *chassidismo* fu fondato attorno al 1740 da Israel Baal Shem Tov in Polonia, come movimento che mirava all’unione dell’anima del “pio” con Dio, attraverso la preghiera e l’adempimento della Torah. Rappresenta oggi la forma più spiritualizzata dell’Ebraismo conservatore ed il gruppo più svisceratamente antimodernista.

23. Il Sionismo, il “partito” ortodosso, fu fondato ufficialmente da Theodor Hertz nel 1897 e, fra il XIX ed il XX secolo, si sviluppò come forma secolarizzata dell’attesa messianica della Terra Promessa.

24. Caratteristiche molto simili si riscontreranno nell’analisi del gruppo radicale islamico denominato “Società dei Musulmani” (cap.II).

25. I tre partiti si presentano in contrapposizione fra di loro: il più importante è il partito ultra-ortodosso *Shas*, seguito dall’*Aguddat Jisrael*, di orientamento chassidico, e dal *Degel ha-Torah*, più moderato.

26. Riportato da G. KEPEL, *op.cit.*, p. 213.

27. L’ampiezza e la diffusione di questi fenomeni sta mettendo in crisi tutte le teorie sociologiche che negli anni ‘80 hanno affermato che era un segno ineluttabile dei nostri tempi la fine dell’azione collettiva, del movimento politico, della mobilitazione.

28. N. e R. TAPPER, “Thanks God We’re Secular. Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town”, in L. CAPLAN, *Studies in Religious Fundamentalism*, Londra, MacMillan Press, 1987, p. 56.

29. A. AHMED, *Postmodernism and Islam*, Londra, Routledge, 1992.
30. Non la patria, dunque, ma - come la definisce Bruno Etienne - la “matria”, cioè la *umma* (da *Umm*, madre).
31. Intervista a Ghannûshî di C. SOURIAU, in *Le Maghreb musulman en 1979*, Parigi, CNRS, 1981, p.77, citata in F. BURGAT, “De la difficulté de nommer intégrisme, fondamentalisme, islamisme”, in *Les Temps Modernes*, marzo 1988, p.121.
32. Cfr. O. ROY, *L’Afghanistan: l’Islam et la modernité politique*, Parigi, Seuil, 1985 (trad. it. *L’Afghanistan: l’Islam e la modernità*, Genova, ECIG, 1986), p.28.
33. Per approfondimenti, cfr. R. O’FAHEY e B. RADTKE, “Neo-Sufism Reconsidered”, in *Der Islam*, LXX, 1993, pp.52-87.
34. Eccetto il Pakistan, formatosi però a seguito di un processo storico particolare, del tutto alieno alle tematiche del radicalismo.
35. Cfr. F. BURGAT, *L’islamisme au Maghreb*, *op.cit.*, p. 50. Per approfondimenti sul concetto di *imâm* nel mondo sciita, cfr. *Encyclopédie de l’Islam* <sup>2</sup>, vol. III, voce *Imâma*.
36. Sulle valenze politiche dello sciismo in generale, vedasi B. SCARCIA AMORETTI, *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence, 1994.
37. Per riferimenti al concetto di *gihâd* nel Corano, cfr. i versetti doviziosamente elencati in B. ETIENNE, *op. cit.* pp. 305-307.
38. B. LEWIS, *Gli Assassini: una setta radicale islamica*, Milano, Mondadori, 1992; meno convincente, P. AZIZ, *Les sectes secrètes de l’Islam (de l’ordre des Assassins aux Frères Musulmans)*, Parigi, Laffont, 1983.
39. Cfr. F. GABRIELI, *Il Risorgimento arabo*, Torino, Einaudi, 1958.
40. J. BERQUE, *L’Islam au défi*, Parigi, Gallimard, 1980, p.22.

## Capitolo II

### LE RADICI STORICHE DEL RADICALISMO ISLAMICO. I FRATELLI MUSULMANI

*“Da quel giorno sconosciuto della fine degli anni ‘50 quando Sayyid Qutb, nell’infermeria del campo di concentramento di Tura, scrive il passaggio di “Segnali lungo la via” che preconizza la creazione dello Stato musulmano da parte del “movimento” (haraka) e non la sola predicazione (da’wa), fino al giorno 6 ottobre 1981, quando un proiettile sparato da un lettore de “L’imperativo occulto” falcia Sadat, il pensiero islamico radicale non ha cessato di considerare che solo la violenza rivoluzionaria avrebbe abbattuto la giâhiliyya.”*

*Gilles Kepel*

#### **Cenni generali**

Dopo aver cercato di individuare dal punto di vista terminologico e metodologico qual è l’oggetto della presente ricerca, ovverosia cosa debba intendersi per fondamentalismo religioso in generale e per radicalismo islamico più in particolare, è necessario specificare e delimitare ulteriormente il campo d’indagine, tenendo conto della impossibilità - ed in ogni caso della confusione che ne nascerebbe - di prendere in analisi l’intera costellazione di gruppi, gruppuscoli, movimenti, associazioni e partiti politici che costituiscono il fenomeno del radicalismo islamico contemporaneo, mirando cioè ad un’analisi esaustiva di tutte le manifestazioni radicalista, dal Marocco all’Indonesia, dal Sudan all’Afghanistan, che nel nostro secolo si sono verificate.

Pertanto l’analisi sarà limitata innanzitutto al campo del sunnismo, escludendo - se non laddove sia necessario ai fini della ricerca - le frange sciite, dalla storia e dalle peculiarità proprie e collocando in una prospettiva a parte anche la massima espressione realizzata dello sciismo radicale, cioè la rivoluzione iraniana.

Inoltre la ricerca sarà circoscritta dal punto di vista geografico, in quanto si incentrerà sul caso dei Paesi del Maghreb (Tunisia, Marocco, Algeria, più la Libia), prendendo però l'avvio, per motivi storici che saranno meglio sottolineati in seguito, dall'Egitto; infine avrà una precisa data d'inizio, che è quella generalmente accettata dalla maggior parte degli studiosi del fenomeno del radicalismo sunnita contemporaneo: la nascita dell'Associazione dei Fratelli Musulmani, *Giam'iyat al-Ikhwân al-Muslimîn* (1928).

Tuttavia il periodo su cui l'analisi si incentrerà è quello che, partendo dalla metà degli anni '70, giunge al nostro decennio, o meglio a partire dalla guerra arabo israeliana del 1973, che funge da spartiacque fra il periodo precedente, nel quale i movimenti di rottura sociopolitica trovavano voce prevalentemente nei gruppi di ispirazione marxista, ed il periodo successivo, in cui l'opposizione diventerà più spiccatamente "islamica", tanto da legittimare la definizione, usata da molti, di "decennio islamico" per indicare gli anni fra il 1975 e il 1985.

In questo periodo si assiste ad una "islamizzazione" della contestazione che prima aveva trovato nel mondo arabo-musulmano occasione di esprimersi, in un modo o nell'altro, sotto altre forme, generalmente più vicine all'Occidente, se non mutate direttamente da esso.

E' questo il decennio dell'islamizzazione "dall'alto", cioè dei tentativi - quasi tutti falliti - di conquista del potere politico da parte delle frange radicaliste; periodo forte delle speranze, rinverdito dalla vittoriosa rivoluzione iraniana del 1979, che si presentava - al di là della lontananza geografica e culturale - come un modello possibile.

Questo periodo è stato seguito dagli anni della cosiddetta islamizzazione "dal basso", caratterizzati più precipuamente dal lavoro di migliaia di militanti organizzati in circoli, associazioni, movimenti, gruppi politici, che lavoravano instancabilmente in favore dell'educazione islamica, del recupero della tradizione, dell'arabizzazione, della creazione di strutture per la religione, della lotta alla laicizzazione ed alla occidentalizzazione della società. Gli obiettivi ultimi sono gli stessi dei precedenti anni - forse perseguiti ora con maggior intelligenza politica - cioè la reislamizzazione della società, il "mutamento della umanità in *ummanità*"<sup>1</sup>, o la "islamizzazione della modernità"<sup>2</sup>, secondo alcune sti-

molanti definizioni utilizzate da studiosi del fenomeno.

Tuttavia, al di là di queste linee di sviluppo simili, che accomunano tutta l'area da noi presa in esame, non bisogna certo sottovalutare le peculiarità che il fenomeno del radicalismo islamico ha assunto a seconda dei Paesi in cui esso si è manifestato.

La storia, il contesto socio-politico, la situazione economica, il livello culturale dei vari Paesi maghrebini che si prenderanno in esame hanno inciso ed incidono fortemente sugli avvenimenti che caratterizzano la vita dei vari movimenti radicali, il loro rapporto con il potere ufficiale, le repressioni subite come anche le vittorie politiche conseguite.

Ogni Paese verrà esaminato, quindi, come una particolare forma di radicalismo, dal caso tunisino, interessantissimo perché rappresenta quello che forse maggiormente ha fatto sperare, con l'avvento del Presidente Ben 'Alí, in una possibilità di dialogo e di apertura dello Stato alle rivendicazioni islamiche; a quelli di Libia e Marocco, che offrono l'esempio di un "fondamentalismo di Stato" più o meno "di facciata", ma in ogni caso rivelatosi capace sinora di frenare e raffreddare gli entusiasmi del radicalismo d'opposizione.

E fra gli esempi di islamizzazione "dal basso", giunta a penetrare a fondo in uno spazio sociale e ad incidere pesantemente su un quadro politico che si pensava definitivamente laicizzato, c'è l'Algeria. Qui i gruppi di islamici radicali sono riusciti a trasformarsi e a trasformare la società nel profondo, impercettibilmente, sino ad arrivare trionfalmente al potere - unico esempio per ora nel mondo arabo - senza sommovimenti rivoluzionari ma con libere elezioni popolari.

Riportati all'illegalità per mezzo di un vero e proprio colpo di Stato, che ha tentato invano di cancellare una realtà che è ben lungi dallo scomparire, come dimostra la tragica catena di attentati e violenze che oggi ha gettato il Paese nel caos e nell'incertezza, gli islamici algerini continuano con la violenza e la paura a dominare la scena politica del loro Paese.

## I Fratelli Musulmani (1928-1966)

*“A noi l’azione, a Dio il successo ...  
noi siamo dei Fratelli al servizio dell’Islam,  
noi siamo i Fratelli Musulmani”  
Hasan al-Bannâ*

La scelta del caso egiziano come momento d’inizio del diffondersi del pensiero e delle attività dei radicalisti è dettata da vari ordini di ragioni: innanzitutto si tratta del primo movimento radicalista islamico ufficiale, fondato alla fine degli anni ‘20 da Hasan al-Bannâ; è il gruppo che per primo, dopo aver subito una pesantissima repressione, quella voluta da Nasser (Giamâl ‘Abd al-Nâsir) negli anni ‘50, si ricomporrà e si espanderà in tutto il mondo musulmano con sorprendente rapidità e forza, assumendo da un lato toni estremamente moderati e dall’altro fortemente estremizzati, fra cui quella che porterà a compimento l’assassinio del Presidente Sadat (Anwar al-Sâdât); è sempre dall’Egitto che si diffonderà il pensiero di alcuni dei più importanti teorici (e martiri) riconosciuti da tutti i gruppi radicalisti, fra cui sicuramente uno dei più conosciuti ed influenti in tutto il mondo musulmano, Sayyid Qutb.

La fondazione dell’Associazione ad opera del maestro elementare Hasan al-Bannâ<sup>3</sup> è avvenuta ad Ismailiyya nel 1928 (secondo alcuni autori nel 1929) ed il primo Congresso ufficiale si svolse al Cairo, dove il gruppo trasferì in seguito la propria sede.

Le teorie di al-Bannâ possono essere riassunte sinteticamente nelle parole semplici ed efficaci del suo *Credo*, adottato nel Congresso e pubblicato al Cairo nelle sue “Memorie”, che riportiamo quasi integralmente poiché in esso sono presenti praticamente tutti gli elementi fondamentali dell’ideologia dei Fratelli Musulmani.

*“1) Credo che tutte le cose procedano da Dio, che il nostro maestro Maometto, che Dio lo benedica, è l’ultimo dei Profeti che è stato mandato a tutti gli uomini, che il Corano è il libro di Allah, che l’Islam è una*

*legge generale dell'ordine del mondo e dell'aldilà; prometto di applicare a me stesso una parte del nobile Corano, di attenermi alla Sunna purificatrice, di studiare la vita del Profeta e la storia dei suoi nobili discepoli.*

*2) Credo che la rettitudine, la virtù e la scienza facciano parte dei fondamenti dell'Islam; prometto di essere giusto, di eseguire i riti, di astenermi dalle azioni interdette, di essere virtuoso, di avere delle buone abitudini, di abbandonare le cattive abitudini, di seguire per quanto possibile le pratiche rituali islamiche, di preferire l'amore e l'affetto alla disputa e ai processi, di non ricorrere alla giustizia che costrettovi, di essere fiero dei riti dell'Islam e della sua lingua, e di diffondere le scienze e le conoscenze nelle classi della umma.*

*3) Credo che il musulmano debba essere attivo e guadagnare del danaro, e che ogni richiedente ed ogni persona che ne è stata privata abbia diritto al danaro che guadagna; prometto di lavorare per guadagnarmi la vita e di risparmiare per l'avvenire, di versare la zakât, di consacrare una parte del mio reddito a opere di beneficenza, di incoraggiare ogni utile progetto economico, di preferire i prodotti del mio paese e dei miei correligionari, di non praticare l'usura in qualsiasi genere di affare, di non perdermi nelle cose che superano le mie capacità.*

*4) Credo che il musulmano sia responsabile della sua famiglia, che sia suo dovere preservarne la salute, le credenze e i costumi; prometto di fare tutto il possibile in questo senso, di trasmettere gli insegnamenti dell'Islam ai membri della mia famiglia, di non iscrivere i miei figli in una scuola qualunque che non insegni le loro credenze e la loro morale, di boicottare tutti i giornali, le pubblicazioni, i libri, i gruppi e i club che si oppongono agli insegnamenti dell'Islam.*

*5) Credo che sia dovere del musulmano far rivivere la gloria dell'Islam, promuovendo la rinascita dei suoi popoli e restaurandone la legislazione. Credo che la bandiera dell'Islam debba dominare l'umanità e che il dovere di ogni musulmano consista nell'educare il mondo secondo le regole dell'Islam; prometto di lottare finché vivrò per realizzare questa missione e di sacrificarle tutto ciò che possiedo.*

*6) Credo che tutti i musulmani formino una sola nazione unita*

*dalla fede islamica e che l'Islam ordini ai suoi figli di fare il bene di tutti. Prometto di fare ogni sforzo per rinforzare il legame di fratellanza fra tutti i musulmani, e per eliminare l'indifferenza e le divergenze fra le loro comunità e le loro confraternite.*

*7) Credo che il motivo del ritardo dei musulmani stia nel loro allontanamento dalla religione e che la base della riforma consisterà nel ritorno agli insegnamenti dell'Islam e ai suoi giudizi, che questo è possibile se i musulmani operano in questo senso, e che la dottrina dei Fratelli Musulmani realizza questo obiettivo. Prometto di attenermi fermamente a questi principi, di rimanere leale verso chiunque lavora per essi e di militare al loro servizio fino a morire per essi.*

*A) La legge dei Fratelli Musulmani si ispira alla stessa regola stabilita da Maometto. Non vi è una sola parola, nella fede dei Fratelli Musulmani, che non si fondi sul libro di Allah, sulla Sunna del suo Profeta e sullo spirito dell'Islam autentico. Esaminate finché volete ognuno di questi paragrafi; non vi troverete che la verità islamica imposta dall'Islam, proclamata dalla religione, preconizzata dal nobile Corano e alla quale ci invita il Profeta di Dio...O figli della umma che ci è cara e che amiamo, noi siamo musulmani, e questo basta; la nostra via è quella del Profeta di Allah, e questo basta; la nostra fede è tratta dal libro di Allah, dalla Sunna del suo Profeta, e questo basta. Se ciò che diciamo non vi piace, allora adottate le dottrine degli stranieri, che non hanno nulla a che fare con noi. Coloro che dubitano dei Fratelli Musulmani dopo che la loro posizione è stata così resa chiara e malgrado la purezza della loro fede, sono o quelli che non hanno studiato l'Islam in modo autentico, tale da renderli capaci di assimilarne lo spirito e di penetrarne gli obiettivi e le intenzioni...oppure quelli che hanno un cuore malato e che sono in mala fede.*

*B) La religione che soddisfa l'appetito spirituale dell'uomo e gli prodiga tranquillità di coscienza e la felicità di cui ha bisogno è l'Islam, il legame più potente che unisce le fonti d'amore nelle anime della nazione, che rafforza l'intesa fra i popoli, che guida il mondo con certezza verso l'unità generale che è l'aspirazione più elevata dei riformatori e dei saggi, e la base del bene dell'umanità; è l'Islam che fonda lo Stato su principi di giustizia, stabilisce il governo in base a diritti ben precisi,*



*e dà ad ognuno dei membri delle classi della nazione quel che gli spetta, senza frustrazioni, ingiustizie, ingratitudini... Questa è una lezione che dovrebbero imparare i dirigenti orientali che hanno voluto, o vorranno, cercare per i loro popoli una via diversa da quella dell'Islam al fine di fondare su di essa la rinascita e costituire la religione, la umma e lo Stato.*

*C) I musulmani non potranno oggi avere successo che seguendo la stessa via del nostro maestro Maometto... In effetti, da quando le nazioni orientali hanno abbandonato gli insegnamenti dell'Islam per tentare di sostituirli con altri che esse hanno creduto capaci di rigenerare la loro condizione, le vediamo dibattersi nei sentieri dell'incertezza e subire l'amarezza dei fallimenti, pagando caro il prezzo di questa deviazione, nella loro dignità, nella loro morale, nella loro fierezza e nella loro amministrazione... La risorsa dell'Oriente risiede nella sua morale e nella sua fede. Che esso le perda, e perderà tutto. Che esso vi faccia ritorno, e tutto gli sarà reso. La forza ingiusta è crollata di fronte alla morale salda, alla credenza ed alla fede. Che i dirigenti dell'Oriente si preoccupino di fortificare la sua anima, di restituirgli la sua morale perduta, perché questa è l'unica via per promuovere una vera rinascita; e non vi riusciranno se non ritornando all'Islam e seguendo i suoi insegnamenti...*

*D) Per quanto riguarda l'applicazione di questo metodo alla situazione dei musulmani d'oggi...essa richiederà molto tempo. Ciò perché l'abisso che gli avvenimenti politici e sociali hanno scavato fra i musulmani e la loro fede è profondo, perché i mezzi soggettivi usati dai nemici dell'Islam per allontanare i musulmani dall'Islam nel corso dell'epoca moderna sono efficaci, e perché i musulmani stessi combattono la loro religione, spezzando la loro spada con le proprie mani, offrendo il pugnale a colui che vuole abatterli con il loro consenso, collaborando con coloro che demoliscono la loro religione, che è il fondamento dei loro regimi e la base della loro forza. Tutto ciò, i Fratelli Musulmani lo sanno...Essi non hanno mai creduto, quando hanno deciso di agire, che la loro via sarebbe stata facile ed agevole, ma prevedendo gli ostacoli, vi si sono preparati e vi hanno preparato i propri beni, la propria fede e le proprie credenze...*

*E) Da ciò che precede deriva che non bisogna rinunciare all'azione. Al contrario, gli ostacoli non faranno che intensificare la nostra energia e le difficoltà non faranno che accelerare la nostra marcia verso la lotta, come dice la parola di Allah l'Altissimo: o Fratelli musulmani, la vittoria nasce dalla pazienza, la salvezza dalla fermezza, e una ricompensa attende gli esseri pii!"*<sup>4</sup>

In forma estremamente sintetica, l'ideologia dei Fratelli Musulmani ruota attorno ai punti centrali di questo "Credo": ripristino della legge islamica (*shari'a*) per ogni attività ed in ogni settore della vita politica, sociale, economica, culturale; abolizione dei partiti politici in nome di una unità della società islamica che rispecchi quella dell'"età dell'oro" dei califfi *Rashîdûn*; necessità dell'insegnamento religioso che subentri a quello laico, fautore della decadenza delle società islamiche e dell'allontanamento degli individui dai principi e dalle norme della religione, rifiuto di tutti i modelli culturali e delle ideologie estranee all'Islam.

Negli anni '30 il movimento si diffuse con rapidità (nel 1938 aveva circa 300 sezioni in tutto l'Egitto), lavorando alacremente sia a livello di organizzazione interna e di diffusione delle proprie ideologie, sia all'esterno, come nel caso della raccolta di fondi e di altre iniziative umanitarie a favore degli Arabi di Palestina.<sup>5</sup> Inizialmente i Fratelli Musulmani furono ben visti dal filobritannico regime al potere<sup>6</sup>, che tentò un avvicinamento con l'associazione, pensando di potersene avvantaggiare per contrastare la corrente nazionalista che si identificava soprattutto nel partito *Wafd*<sup>7</sup>, ma l'attività anticoloniale di al-Bannâ si fece sempre più palese, al punto che, nel 1941, egli venne relegato in una località dell'Alto Egitto per ordine delle autorità inglesi.

Dopo l'importante Congresso del 1935, che fissò l'organizzazione e le finalità del movimento, con il V Congresso (1939), i Fratelli Musulmani formalmente si trasformarono in entità politica, con un programma piuttosto articolato, per identificare il quale lo stesso al-Bannâ utilizzò la seguente definizione: "*un messaggio salafita*<sup>8</sup> (ritorno alle fonti), *una via sunnita, una verità sufi, un'organizzazione politica, un gruppo sportivo, un'unione scientifica e culturale, un'impresa economi-*

*ca ed un'idea sociale*"<sup>9</sup>.

Nel 1939, dal movimento - che aveva già 500 sedi, ognuna con moschea, scuola ed altri luoghi di ritrovo - si era scisso un gruppuscolo più radicale, denominato "La gioventù di Nostro Signore Muhammad", che accusava al-Bannâ di eccessiva moderazione e di compromessi con il potere. Questo gruppuscolo, tuttavia, non ebbe certo la rilevanza e la diffusione del cosiddetto "apparato segreto" (*al-gihâz al-sirrî*) dei Fratelli Musulmani - costituito da "famiglie" (cellule di 5 persone), clan, gruppi e battaglioni - che, creato probabilmente nel 1943, si evolverà durante gli anni del conflitto mondiale, in cui il regime al potere mostrò tutta la sua debolezza nei confronti degli Inglesi e la monarchia egiziana perse quel poco prestigio che ancora le rimaneva.

Negli anni fra il 1946 ed il 1947 - che registrarono scontri violenti ed incidenti causati dalle sempre più pressanti richieste di abolizione del trattato anglo-egiziano del 1936 - il Governo incoraggiò nuovamente i Fratelli, concedendo favori ed agevolazioni al gruppo, come ad esempio la pubblicazione di un giornale quotidiano nel 1946, intitolato anch'esso *al-Ikhwân al-Muslimûn*.

Sono gli anni di più grande diffusione del movimento, favorito dalla contingente necessità del Governo egiziano di soffiare sul fuoco dell'antagonismo che da sempre opponeva i Fratelli Musulmani e l'altra importante formazione politica egiziana, il Wafd; violenti scontri si ebbero in molte località del Paese, soprattutto nelle università.

Alla fine degli anni '40<sup>10</sup>, mentre i Fratelli combattevano nel conflitto arabo-israeliano come gruppo autonomo volontario, denominato *Giawala* (termine che evoca il senso di gruppi militari itineranti, pattuglie), facendo numerosi proseliti fra le forze armate, l'apparato segreto dell'associazione portò a termine alcune azioni violente, fra cui l'uccisione di un giudice (marzo 1948): l'associazione venne sciolta nel dicembre per "tentativo di rovesciare l'ordine stabilito, terrorismo, assassinio". Tre settimane più tardi il Primo Ministro Mahmûd Fahmî Nuqrâshî Pâshâ - che aveva siglato l'atto di scioglimento del movimento - venne ucciso da un Fratello Musulmano e, poche settimane dopo, Hasan al-Bannâ fu assassinato dalla polizia politica (12 febbraio 1949).

Fu per i membri dell'Associazione una tragedia immane: l'opera di al-Bannâ fu proseguita dai suoi compagni e discepoli, anche a livello teorico, poiché egli aveva lasciato pochi scritti<sup>11</sup> e ciò costituiva un pericolo enorme per la coesione dell'ancor giovane associazione. Intensa fu l'opera di recupero e di coinvolgimento di tutti i compagni e *leader* del movimento, fra i quali 'Abd al-Qâdir 'Awda, Muhammad al-Ghazâlî, al-Bahî al-Khûlî, Muhammad Tâhâ Badawî, ma soprattutto Sayyid Qutb.

L'associazione inizialmente venne guidata da Sâlih 'Ashmâwî e nel 1951<sup>13</sup> fu nuovamente riconosciuta dalle autorità egiziane sotto la direzione del giudice Hasan al-Hudaybî, che ne divenne Guida Suprema (*al-Murshid al-Âmm*).

Il colpo di stato del 23 luglio 1952 vide i Fratelli Musulmani offrire agli Ufficiali Liberi la base popolare necessaria al successo: infatti i Fratelli Musulmani furono molto vicini inizialmente al gruppo degli Ufficiali Liberi (lo stesso Nasser, con il nome di 'Abd al-Qâdir Zaghlûl, faceva parte del movimento) ed i contatti fra al-Bannâ ed i futuri Presidenti della Repubblica Nasser e Sadat erano già stati molto frequenti.<sup>14</sup>

Tuttavia, durante gli scontri che precedettero la rivoluzione del 1952, Hudaybî si mostrò molto prudente (alienandosi le simpatie di una parte del movimento, che invece offrì un entusiastico sostegno al colpo di Stato del 23 luglio) così come lo sarà anche dopo la salita al potere degli Ufficiali Liberi, quando rifiuterà l'offerta di far partecipare il movimento al Governo.<sup>15</sup>

Unico gruppo a non essere disciolto il 16 gennaio 1953, quando venne proclamato il partito unico<sup>16</sup> (con la motivazione che i Fratelli Musulmani non erano un partito, ma un'associazione con una missione religiosa, *risâla dîniyya*), il 14 gennaio dell'anno seguente l'Associazione fu al contrario considerata "*un partito politico e quindi si applica ad essa l'ordinanza del Direttorio della Rivoluzione riguardante lo scioglimento dei partiti politici*".

Vennero arrestati circa 450 Fratelli Musulmani e sequestrate grandi quantità di armi; fra gli altri, fu arrestato anche al-Hudaybî. Nell'agosto dello stesso anno vi furono momenti di grande tensione, vari incidenti, un accesissimo dibattito pubblico fra Nasser e al-Hudaybî ed infine

l'imposizione governativa di adottare un unico testo per tutte le *khutbât* del venerdì, da sempre strumento per eccellenza dell'opposizione antigovernativa.

Infine, ad Alessandria, il 26 ottobre 1954 un Fratello Musulmano tentò di assassinare Nasser, mentre il futuro Presidente rivolgeva un discorso alla Nazione; fu l'inizio di una repressione violentissima che culminò con l'impiccagione (dicembre 1954) di sei dirigenti, fra cui 'Abd al-Qâdir 'Awda<sup>12</sup> e l'imprigionamento o l'esilio di migliaia di militanti.

Fu il momento più duro della vita del movimento, sia perché la Guida Suprema non si rivelò più capace di controllare la base e soprattutto l'apparato segreto dell'associazione, sia perché il movimento dovette confrontarsi con uno Stato che aveva una natura molto diversa da quella della precedente monarchia. I Fratelli Musulmani non avevano come antagonista un regime corrotto e fortemente implicato con le potenze colonizzatrici, ma uno Stato forte ed ambizioso, mobilizzatore di masse, alla ricerca di un consenso globale e proiettato verso obiettivi tutt'altro che modesti, quindi non disposto a concedere nessun tipo di legittimità a possibili contendenti politici.

Tuttavia, se con la repressione scatenata a partire dal 1954, lo Stato nasseriano sembrò avere definitivamente ragione dell'ultima organizzazione indipendente che in un qualche modo poteva con esso confrontarsi, non riuscì ad annientare certamente la corrente di pensiero che ad essa faceva capo: dai campi di concentramento e dalle prigioni statali si andarono elaborando proprio in questi anni le linee di pensiero e le strategie di lotta contro il potere costituito, utilizzando concetti e categorie strettamente coraniche, condannando le istituzioni dello Stato indipendente egiziano, dimostrando così la sua illegittimità e riconoscendolo come *kâfir*, cioè empio, miscredente.

Molti dei Fratelli Musulmani furono internati nel campo di Lîmân Tura, alla periferia meridionale del Cairo, un luogo che divenne estremamente importante sia dal punto di vista simbolico che logistico per il movimento. Nel maggio del 1957, proprio a Tura, ventuno (secondo altre fonti, ventitré) Fratelli Musulmani vennero massacrati dalla polizia: furono questi nuovi martiri, che si aggiungevano ai precedenti, procuran-

do una grande emozione, a far sì che lentamente - fuori dalle prigioni - si cominciassero a formare in maniera clandestina organismi di aiuto e solidarietà per i detenuti e le loro famiglie, che diventarono in breve il nucleo per riattivare i contatti fra militanti e far rinascere l'associazione.

Nel 1956 si formò un'organizzazione - l'Associazione delle Sorelle Musulmane - diretta da Zaynab al-Ghazâlî<sup>17</sup>, che può essere considerata il punto di partenza per la ricostituzione del movimento. Zaynab al-Ghazâlî, nel corso di un pellegrinaggio alla Mecca nel 1957, prese contatti con dirigenti esiliati ed altri oppositori al regime di Nasser; fra di essi, 'Abd al-Fattâh Ismâ'îl (detto, per i suoi continui spostamenti "*l'uomo che fa le cinque preghiere in cinque governatorati diversi*"), infaticabile diffusore delle dottrine dei Fratelli Musulmani in tutto l'Egitto ed altrove.

Nel 1959 l'organizzazione si poteva dire del tutto riformata e nel 1962, quando cominciano ad essere lette e discusse dai militanti le prime pagine di *Ma'âlim fî'l-tarîq* ("Segnali lungo la via") di Sayyid Qutb (che sarà poi pubblicato nel 1964) il movimento acquista coscienza del suo rinascere, con quei tratti che saranno suoi peculiari negli anni seguenti.

Infatti - proprio mentre i quattro dirigenti massimi dei Fratelli Musulmani, capi dei gruppi costituiti ad Alessandria, Damietta, Bahayra ed Il Cairo - creavano nuovamente un gruppo dirigente e operativo, Sayyid Qutb usciva dal carcere nel maggio 1964 (ufficialmente per ragioni di salute ma, in realtà, per motivi diplomatici, legati alla visita al Cairo del capo di Stato iracheno) ed in pochi mesi veniva consacrato come il teorico che il movimento dei Fratelli Musulmani ancora non aveva.

Alla fine del 1964, quindi, esattamente dopo dieci anni dalla terribile repressione del 1954, il movimento era riformato, ben organizzato ed aveva il suo ideologo, il suo manifesto politico e programmatico, la sua struttura operativa.

Dopo un brevissimo momento di distensione, in cui il Presidente Nasser sembrò volersi riconciliare con il gruppo, una nuova ondata di repressione si abbattè sul rinato movimento: il regime al potere parlò senza mezzi termini di un complotto, di un tentativo di colpo di Stato dei Fratelli Musulmani, ma sembra più verosimile che, a causa di alcuni

scontri ed incidenti all'interno del movimento fra l'ala "dura" ed il gruppo più moderato, il Governo egiziano e l'apparato poliziesco abbiano colto l'occasione per colpire nuovamente l'associazione.<sup>18</sup>

L'arresto (il 29 luglio 1965) di Muhammad Qutb, fratello e discepolo di Sayyid, ed il 9 agosto da quello dello stesso Sayyid e di tutti gli altri dirigenti, fu seguito dalla spietata repressione sul villaggio di Kardasa, tradizionale roccaforte dei Fratelli Musulmani (22 agosto) ed il giorno 30 lo stesso Nasser, in un discorso pronunciato a Mosca, accusò i Fratelli Musulmani di essere l'anima di un complotto internazionale sventato dai servizi di sicurezza.

L'organizzazione venne aspramente attaccata dagli 'ulamâ' di al-Azhar, in documenti significativamente intitolati "L'opinione della religione circa i Fratelli di Satana" o "La secessione dei Fratelli dal mondo dell'Islam". In quest'ultimo si legge:

*"Il loro programma politico, come partito, non ha mai previsto la partecipazione al Governo nel periodo del detestato regime reale durante il quale i partiti politici erano tutti politicamente attivi [...] la loro è una politica distruttiva che ha come principi di base uno scetticismo totale nello sviluppo umano e nei valori della civiltà umana. La loro è una politica totalmente negativa, che richiede alla comunità di isolarsi completamente dai valori della civiltà, dalle normali relazioni sociali con gli altri, dalla gente e dai suoi interessi diretti. Essi rifiutano di accettare i loro compagni cittadini - che sono anche loro fratelli - come musulmani [...] Un'occhiata al loro "Segnali" (riferimento all'opera di Qutb) [...] è sufficiente per mostrare a chiunque quanto la loro visione dell'Islam, con tutti i suoi valori di tolleranza, sia distorta dal principio dell'odio. Questa visione di odio nega all'Islam le sue qualità come religione della riforma, della virtù e della tolleranza, dell'equità e dell'equilibrio morale [...] Il loro Islam (nella loro visione) è un credo inaridito, rigido, in cui possono governare solo il caos e la confusione".<sup>19</sup>*

Una colossale e capillare opera di propaganda (e spesso di vera e propria diffamazione) contro il movimento venne intrapresa a tutti i livelli, dalle prediche nelle moschee degli 'ulamâ' ufficiali ai dibattiti in

Parlamento, ai comizi politici, agli organi di informazione. Le perquisizioni, i rastrellamenti, le torture si susseguirono senza soluzione di continuità, fino a che l'intera organizzazione non sembrò veramente annientata.

Sayyid Qutb, insieme al suo più vicino discepolo Muhammad Hawwâsh ed al già citato 'Abd al-Fattâh Ismâ'îl, viene impiccato il 29 agosto 1966.

### **L'ala radicale dei Fratelli Musulmani: la Società dei Musulmani e l'Accademia Militare (1966-1981)**

L'ondata repressiva del 1964 colpì non solo i vecchi Fratelli Musulmani, che già avevano vissuto la repressione del 1954 e che prevalentemente erano schierati con l'ala moderata e riformista del movimento, ma anche le nuove leve, quelle che appunto avranno in “Segnali lungo la via” il loro manifesto ed in Qutb il loro teorico. Fra questi giovani, uno di quelli che farà più parlare di sé fu il ventitreenne Mustafâ Shukrî<sup>20</sup>, arrestato una prima volta nel 1965 mentre distribuiva volantini all'università di Asiut ed incarcerato prima a Tura e poi nel campo di concentramento di Abû Za'bal. L'educazione islamica di Shukrî si compì proprio negli anni di carcere: egli lesse i teorici, Qutb ed il pakistano Abû'l-A'lâ Mawdûdî innanzitutto, formò così un proprio pensiero radicale entrando nel vivo del dibattito - che divideva l'ala più radicale da quella più moderata dei Fratelli Musulmani - sul concetto di “separazione”, nel senso di ritiro dalla società (*musâfala*). Shukrî affermava che la separazione deve essere intesa non solo in senso spirituale<sup>21</sup>, ma come totale uscita (*musâfala kâmila*) dalla società *giâhiliyya*.

Alla fine degli anni '60 Shukrî, ancora in prigione, divenne massimo rappresentante, “emiro” come venne soprannominato, di questo movimento<sup>22</sup> che scelse di fondare una propria “Società dei Musulmani”, senza nascondersi e pronunciando apertamente la scomunica (*takfir*) nei confronti della società. Il 16 ottobre 1971 Shukrî uscì di prigione e da allora, ogni venerdì, predicò nella zona di Asiut, con un successo che in breve tempo gli attirò le attenzioni della polizia; nel 1973 alcuni suoi



discepoli furono arrestati e le sue pubblicazioni sequestrate. E' da allora che il gruppo mise in pratica il principio del ritiro dalla società, nascondendosi nelle grotte e sulle montagne, oppure in appartamenti clandestini dove gli adepti facevano vita in comune, soggetti solo alle regole della comunità, fra l'altro sposandosi secondo il volere e l'autorità del loro capo. I mass-media cominciano ad incuriosirsi di questo gruppo che sarcasticamente soprannominano *Takfîr wa'l-higra* ("Scomunica ed Esilio"); con questo nome esso venne conosciuto dall'opinione pubblica, soprattutto per lo scandalo causato da alcune giovani che abbandonarono la propria famiglia per unirsi ai seguaci di Shukrî.

Il 3 luglio 1977 il gruppo compì il suo primo assassinio - dopo una serie di clamorosi attentati soprattutto contro locali notturni - prendendo in ostaggio e poi uccidendo l'ex Ministro dei Beni Waqf, Husayn al-Dhahabî, scelto sia come simbolo della classe corrotta degli '*ulamâ*', sia perchè autore della prefazione ad un opuscolo ufficiale che condannava il gruppo di Shukrî, definendolo eretico e "kharigita"<sup>23</sup>. Questo assassinio fece molto scalpore in Egitto e la repressione fu durissima, con centinaia di arresti e la condanna a morte di Shukrî e di altri quattro suoi adepti (1977).<sup>24</sup>

Le concezioni fondamentali della dottrina di Shukrî - esposte in un manoscritto, onde evitare la blasfemia della stampa, intitolato *al-Tawassumât* ("Gli sguardi che cercano") - sono estremamente radicali, a cominciare dal già citato concetto di *i'tizâl* (ritiro dalla società), che egli fa derivare direttamente dal pensiero islamico più classico.<sup>25</sup> Secondo le sue teorie, la società islamica non ha più una guida sicura neppure negli '*ulamâ*', asserviti al potere, che hanno dichiarato chiusa la porta dell'*igtiyhâd* per poter essere gli unici gestori del potere spirituale ed avere così la possibilità di pronunciare liberamente le loro *fatwâ* in accordo con i desideri dei governanti di cui sono al servizio. In questa visione distruttiva Shukrî giunge a condannare anche le quattro scuole giuridiche del sunnismo, a suo avviso primo esempio di asservimento da parte dei dotti della religione.<sup>26</sup>

La sua vena dissacrante si abbattè anche su altri simboli sacri dell'Islam: la moschea e la preghiera del venerdì, rifiutati come luoghi di empietà nella società *giâhiliyya*: è questo uno dei punti che fece del pen-

siero di Shukrî un pericolo per l'ordine stabilito, insieme ad un'altra fondamentale sua affermazione, quella di non identificarsi con lo Stato-nazione egiziano, e di non accettare per questo motivo l'impegno militare contro Israele, fino al rifiuto della coscrizione, ponendo addirittura sullo stesso piano, come nemici della Società dei Musulmani, l'esercito israeliano ed i servizi segreti egiziani.

Guerra aperta contro la presunta legittimazione religiosa dello Stato, indifferenza nei confronti della lotta antisionista condotta da un regime giudicato corrotto, rifiuto radicale di collaborare con le istituzioni, le funzioni pubbliche ed il sistema educativo. Sono queste le concezioni che hanno reso questo gruppo uno degli esempi più corrosivi di attacco allo Stato, tanto che esso è considerato da alcuni studiosi al di fuori dei Fratelli Musulmani; un'esperienza unica nell'Egitto di Sadat<sup>27</sup>, poiché fu l'unico gruppo che permise ai suoi aderenti - organizzandone la vita in comune - di sperimentare la realizzazione della loro utopia.<sup>28</sup>

Il primato della violenza fu condiviso, sempre negli anni '70, con un altro gruppo appartenente ai Fratelli Musulmani, la *Giam'iyat al-fanniyya al-'askariyya* ("Associazione dell'Accademia Militare"), fondata nel 1971 da un palestinese, Sâlih 'Abd Allâh Sirriyya.<sup>29</sup>

Contrariamente a Shukrî, Sirriyya non affermava che tutta la società è perversa, ma che solo il suo "principe" e l'apparato di Governo vanno combattuti, e che l'azione islamizzatrice, educatrice e riformatrice va iniziata solo dopo la conquista del potere politico.

La naturale conclusione di tali premesse ideologiche è ovviamente il tentativo di rovesciare il regime al potere: la data fu stabilita per il 18 aprile 1974, quando un gruppo di seguaci di Sirriyya, allievi dell'Accademia Militare di Heliopolis, nella Nuova Cairo, avrebbero dovuto attentare alla vita di Sadat. Ma il tentativo fallì, causando la morte di trenta soldati, Sirriyya ed il suo vice vennero condannati a morte ed il gruppo si disperse.

Da questo gruppo, per molti versi, pare discenda il più famoso *al-Gihâd*, che ripercorrerà, questa volta con successo, la stessa strada.<sup>30</sup>

## L'ala moderata e riformista: il gruppo “*al Da'wa*” o Neo Fratelli Musulmani (1976-1981)

Aspramente combattuta dalle frange radicali, accusata di tradimento e compromessi con il potere, l'ala moderata dei Fratelli Musulmani - che aveva optato per un'interpretazione del pensiero di Qutb che, attenuandone l'estremismo, ne mettesse piuttosto in rilievo la grande novità nel dibattito islamico - si era già nel 1969 raggruppata attorno alla Guida Suprema Hudaybî ed al suo testo “*Du'ât...lâ qudât*” (“Predicatori, non giudici”). Questa tendenza, composta principalmente dai più anziani del movimento, dapprima imprigionati da Nasser e poi rimessi in libertà da Sadat, aveva mantenuto negli anni un rapporto decisamente privilegiato con il Governo, al punto da poter chiedere addirittura che l'associazione dei Fratelli Musulmani fosse riconosciuta legalmente; pur non ottenendo risposta positiva a questa rivendicazione, nondimeno il peso politico dell'ala moderata già da questi anni cominciò a divenire consistente.<sup>31</sup>

E' questa l'ala riformista, nel duplice senso di riforme sociali, politiche, economiche (*tanzîmât*) e di riforma interiore (*islâh*): essa rivendica un'islamizzazione delle istituzioni e si presenta come un movimento di predicazione che condanna il ricorso alla violenza.

I moderati poterono agire più o meno liberamente, soprattutto tramite la pubblicazione di vari giornali; fra essi ricordiamo la rivista *Magiallat al-Ikhwân*, più conosciuta come *al-Muslimûn*, il cui primo numero venne pubblicato al Cairo nel novembre 1951<sup>32</sup>; in second'ordine *al-I'tisâm* (“Il raduno”), organo dal 1936 al 1977 della *Giam'iyya sharî'iyya*, un'associazione di beneficenza fondata dallo *shaykh* Mahmûd Khattâb al-Sibkî; infine, *al-Mukhtâr al-Islâmî* (“Selezione Islamica”), che comparve solo per due anni, dal 1979 al 1981, destinata ad un pubblico più colto.

Ma l'organo d'informazione più importante era sicuramente il mensile *al-Da'wa*, fondato nel 1951 da Sâlih al-Ashmâwî e che, quando quest'ultimo venne espulso dal movimento per dissidi con la Guida Suprema Hudaybî nel 1953, continuò a comparire clandestinamente e saltuariamente. Dopo la morte di Hudaybî nel 1973, Ashmâwî incontrò 'Umar al-Talmasânî, nuova guida Suprema del movimento (lo sarà fino

all'anno della sua morte, nel 1986) per proporgli nuovamente la rivista. Così, dopo la lunga pausa di ventidue anni, essa riapparve regolarmente dal 1976 fino al settembre 1981, quando Sadat vietò tutta la stampa non filo-governativa (un mese prima del suo assassinio).

La rivista *al-Da'wa* ricominciò le sue pubblicazioni, gestita proprio da coloro che la Guida Suprema Hudaibî aveva estromesso nei lontani anni '50; non solo Ashmâwî ma anche Muhammad al-Ghazâlî, che negli anni '70 occupava un posto di rilievo nel ministero dei Beni Waqf (di lui si riparerà nel capitolo riguardante l'Algeria).

La rivista, che vanta una tiratura di 78.000 copie già nel 1977, può contare su notevoli introiti pubblicitari; ha contenuti moderati, ma è nondimeno molto precisa nell'individuare ed attaccare i suoi nemici, che in sostanza si possono ridurre a quattro: il Giudaismo ed Israele<sup>33</sup>; il Cristianesimo ed il colonialismo; il comunismo (e questo era uno dei punti di intesa fra gli obiettivi della redazione della rivista e quelli del Governo); infine, la laicità, in particolare quella voluta da Kamâl Atatürk in Turchia, con i suoi corollari di panarabismo, arabismo etc.<sup>34</sup>

La moderazione dei "Neo Fratelli"<sup>35</sup> e della loro rivista è sottolineata dai continui appelli alla necessità dell'amore come simbolo dell'associazione, all'importanza della predicazione e dell'insegnamento, nonché del proporsi alle istituzioni statali come valido e continuo interlocutore sulla via dell'islamizzazione della società attraverso la puntuale applicazione della *sharî'a*, piuttosto che come nemici ed attentatori dello Stato.

In definitiva, ciò che rende peculiare il gruppo più moderato dei Fratelli Musulmani è questo suo porsi come opposizione legale al sistema politico sul quale esso esercita delle pressioni, ma con il quale in ogni caso dialoga. Questa moderazione ha permesso al gruppo di *al-Da'wa* di raggiungere importanti obiettivi, di creare strumenti (didattici, sociali, anche finanziari) fondamentali per il consolidamento del movimento. Tuttavia non poteva non verificarsi un'insanabile frattura con la base, costituita soprattutto da giovani frustrati e radicalizzati nel loro malcontento, ben lontani dalle dispute e dagli insegnamenti di questa *élite* riformatrice, ricca e potente, che si accontenta di reclamare l'islamizzazione delle istituzioni di uno Stato che essa accetta.

## **L'impegno sociale: le *giam'iyât islâmiyya* o il radicalismo islamico dei campus universitari (1974-1981)**

Negli anni '70, un altro importante aspetto del movimento dei Fratelli Musulmani è stato quello delle *giam'iyât islâmiyya* o associazioni islamiche, che nelle università egiziane presero piede dal 1973 in poi. Sviluppatesi all'interno del movimento studentesco che nacque all'indomani della sconfitta egiziana del 1967 (guidato dai gruppi marxisti e dalla sinistra nasseriana), le associazioni già nel 1977 controllavano l'Unione degli Studenti ed avevano ridotto alla quasi totale clandestinità le organizzazioni di sinistra.

La prima espressione palese della voce degli studenti (non ancora delle associazioni) si ebbe nel corso delle manifestazioni che seguirono i processi contro i presunti responsabili militari della sconfitta del 1967: infatti essi scesero in piazza guidando cortei di protesta contro le condanne agli ufficiali subalterni molto severe rispetto a quelle ben più miti riservate agli alti vertici; da allora gli studenti, fino al 1970, anno della morte di Nasser, saranno fra i più attivi organizzatori di attività di opposizione e di rivendicazione nei confronti dello Stato. Il movimento studentesco, che prima si esprimeva nelle varie Unioni locali (non ancora a livello nazionale) che facevano capo all'Unione Socialista Araba (il partito unico) nel 1968, trovò espressione ufficiale nell'Unione Generale degli Studenti Egiziani che aveva un Presidente e cinque comitati nazionali ed era retta da un suo preciso regolamento. Proprio le modifiche apportate in senso "democratico" da Sadat nel 1974 a questo regolamento permisero l'entrata delle *giam'iyât* nell'Unione. Esse poterono pubblicare opuscoli ed altro materiale propagandistico, fra cui la rivista *Sawt al-haqq* ("La voce della verità"), dove trovarono spazio, fra l'altro, le pagine più significative di Qutb.

Ma per esaminare meglio l'evoluzione delle *giam'iyât* bisogna fare un passo indietro, almeno fino all'inizio degli anni '70.

Alla morte di Nasser ed all'epoca della "rivoluzione di raddrizzamento" (15 maggio 1971)<sup>36</sup>, nel movimento studentesco (impegnato ancora nelle manifestazioni per chiedere una nuova guerra che cancellasse l'onta della sconfitta contro Israele) gli studenti islamici non sono

ancora una parte preponderante nel gruppo: a quell'epoca esistevano più che altro dei circoli (*usar*, "famiglie", clan) di vario genere e gli obiettivi della lotta erano unitari per tutti gli studenti, con sfumature più "islamiche" per quelli radicali.

Nel dicembre del 1972 si aprì una nuova fase: in occasione di misure disciplinari contro tre studenti dell'università del Cairo, si ebbero le prime contro-manifestazioni islamiche al grido di "*Allâh Akbar*". Il regime parve rendersi conto solo in quest'occasione dell'importanza che i gruppi islamici potevano rivestire per sconfiggere i forti gruppi di sinistra e li agevolò in maniera discreta ma continua.<sup>37</sup>

Si può quindi affermare con una certa sicurezza che - se il successo sorprendente delle associazioni in quegli anni è dovuto anche alla strategia adottata da queste ultime per combattere le condizioni di vita al limite del collasso nelle università egiziane<sup>38</sup> - è altrettanto vero che l'appoggio iniziale ottenuto dal Governo ha avuto un suo ruolo non secondario. Questo modello di evoluzione storica del fenomeno si è poi ripetuto puntualmente in quasi tutti i contesti in cui i gruppi radicali si sono sviluppati.

Nell'estate del 1973 venne organizzato dall'università del Cairo il primo degli affollati *campus* islamici estivi, che raccogliessero ogni anno centinaia di studenti per meditare il Corano ed il *fiqh*, manifestazioni inaugurate ufficialmente dalle più alte autorità religiose egiziane, fra le quali il rettore di al-Azhar. Fino alla metà degli anni '70, le autorità e gli organi d'informazione vedono in queste riunioni collettive nulla più che momenti di coinvolgimento religioso assolutamente innocuo, anzi favorevole al regime, senza rendersi conto che nei campi islamici le *giam'ıyyât* cominciano ad organizzarsi anche materialmente ed a vivere la loro "utopia islamica", sulla via tracciata dai Campi della Gioventù dei Fratelli Musulmani negli anni '50.

Come abbiamo visto, dal 1974 le associazioni cominciarono ad avere spazi più precisi all'interno dell'Unione degli Studenti. Nel breve volgere di due anni esse erano assolutamente dominanti alle elezioni studentesche, ma la congiuntura politica era cambiata ed il regime cominciava a temere queste organizzazioni che si facevano sempre più ingombranti e scomode.

Nel 1977 le associazioni si trovarono nella difficile situazione relativa alla posizione da assumere nel processo alla “Società dei Musulmani”: sulle pagine della rivista *al-Da‘wa* i suoi rappresentanti si distaccarono dalla posizione di Shukrî, sottolineando che la scomunica da lui proclamata nei confronti della società intera era un peccato e che l’Egitto tutto non poteva essere considerato un *dâr al-harb*.

Ma se l’affare Shukrî vide le associazioni schierarsi con il Governo contro gli estremismi, il cambiamento del rapporto fra le parti fu inevitabile con il viaggio di Sadat a Gerusalemme nel 1977: a fronte delle decise prese di posizione delle associazioni, il regime rispose con dure reazioni contro i *campus*, le pubblicazioni e le altre iniziative, fino alla misura estrema di interdire l’Unione Generale degli Studenti, ormai dominata dagli islamici (1979).<sup>39</sup>

Negli anni 1979-1981 sono sempre più frequenti gli incidenti e le manifestazioni che opposero i membri delle *giam‘iyyât* agli altri studenti; questi furono anche gli anni degli scontri interconfessionali, del radicalizzarsi dell’intolleranza reciproca fra le due comunità religiose più importanti in Egitto. Infatti, in occasione di un inasprimento dei rapporti fra Sadat ed il capo della comunità copta Shenuda, le associazioni soffiaronero sul fuoco del malcontento contro il Governo e la tensione crebbe fino ad esplodere nel giugno 1981, con gli scontri di al-Zawiyya al-Hamra, un quartiere periferico del Cairo dove si massacrarono, compiendo atrocità che susciteranno orrore nell’opinione pubblica, i membri delle due comunità: le *giam‘iyyât*, il cui coinvolgimento diretto venne accertato, vennero disciolte il 3 settembre 1981.

Con la morte di Sadat, nell’ottobre seguente, il contesto in cui le associazioni islamiche avevano potuto svilupparsi e operare era destinato a mutare definitivamente, ma ciò non toglie che per tutto il decennio ‘80 la crescita del radicalismo islamico nelle università fu continua tanto che - dall’inizio del 1986 - esse, seppure clandestine, avranno il controllo totale di tutta la vita studentesca.

**Gli anni '80: lo *shaykh* Kishk, “maestro” della predicazione islamica; il gruppo *al-Gihâd* di ‘Abd al-Salâm Farag, *L'imperativo occulto* e l'assassinio di Sadat.**

Gli anni '80 furono cruciali per il movimento, oltre che per la storia tutta dell'Egitto: si aprirono con l'assassinio di Sadat nell'ottobre del 1981, che sembrava concludere la parabola del movimento radicalista, che con questo gesto parve aver raggiunto il culmine della violenza per poi essere stroncato da una repressione senza precedenti; invece proseguirono con una fase di grande recupero, anche se in forme diverse, come quella - meno conosciuta - della predicazione degli *shuyûkh*, come il celebre Kishk<sup>40</sup>, uno dei maggiori diffusori delle teorie radicali.

Lo strabiliante successo personale di questo fustigatore dei costumi decaduti e della corruzione, supportato da un imponente apparato di distribuzione delle sue prediche, che circolano in cassette audio e video, in opuscoli, in televisione, è testimoniato fra l'altro dall'opera di ampliamento cui la moschea ormai conosciuta come “dello *shaykh* Kishk” è stata sottoposta per accogliere i circa dodicimila musulmani presenti in media alle sue prediche. Il segreto di tanto successo sta non solo nel carisma personale e nella grande capacità oratoria dell'anziano *shaykh*, ma anche nell'abilità con cui sa far uso di un linguaggio adatto e perfettamente comprensibile alle masse diseredate ed ignoranti - spessissimo analfabete - che rappresentano il suo uditorio: con grande chiarezza e semplicità vengono proposte soluzioni islamiche ai problemi ed ai fatti dell'attualità, dai più importanti a quelli della vita di tutti i giorni, con l'aiuto di metafore forti per infarcire i suoi discorsi pronunciati metà in arabo classico, metà in dialetto.

In ogni modo, l'atteggiamento dello Stato verso il predicatore si mostra sicuramente moderato, anche perché ben altri saranno i problemi cui dovrà far fronte all'inizio del decennio '80.

Il vertice dell'*escalation* di violenza nell'Egitto di questi anni fu toccato dallo spettacolare attentato al Presidente Sadat, avvenuto il 6 ottobre del 1981, che fece temere la fine del regime laico dell'Egitto indipendente. Il gruppo al quale apparteneva l'organizzatore ed esecutore dell'attentato, Khâlîd al-Islâmî, noto come il gruppo *al-Gihâd*, era



ben poco conosciuto, ma oggi è senz'altro quello sul quale si hanno più notizie, nonostante esso non rappresenti - tutto sommato - né per elaborazione teorica né per l'importanza rivestita al di là del clamoroso attentato, uno degli esempi più interessanti di radicalismo egiziano.

Esso nacque sicuramente all'interno delle *giam'ityyât islâmiyya*, da cui si staccò un gruppo che rimproverava al movimento carenze organizzative, mancanza di strategia ed esitazioni tattiche: non fu mai un movimento compatto, come testimonia anche il fatto che subito si creò una netta differenziazione fra il gruppo del Cairo e quello del Medio Egitto. Al Cairo, dove l'organizzazione era composta di cinque o sei gruppi (*magmû'ât*), ciascuno con il suo proprio *amîr*, vi era una netta percentuale di militanti reclutati nelle zone "calde" della città, ovverosia nelle periferie sovraffollate e povere, ed una scarsa percentuale di intellettuali e teorici; nel Medio Egitto, invece, la percentuale degli studenti e degli intellettuali nel gruppo era superiore al 60%.

Quello che è considerato il teorico del gruppo, 'Abd al-Salâm Farag, in realtà si può definire tale limitatamente alla sezione cairota, dove peraltro egli non esercitava particolari forme di potere sugli *umara'* delle *magmû'ât*. Rispetto al gruppo del Medio Egitto, capeggiato dal più carismatico Karâm Zuhdî, egli non rivestì mai grande influenza personale. Vi fu un primo incontro fra i due nel 1980, seguito da altri, ma i due gruppi rimasero autonomi, pur accettando di coordinare le loro azioni e di scegliere un *mufîr* comune, lo *shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahmân<sup>41</sup>, con il compito di legittimare le loro decisioni operative.

Uno dei punti fondamentali di divergenza fra i due teorici è l'obiettivo contro il quale combattere prioritariamente il *gihâd*: per Farag sono sicuramente lo Stato e la persona del principe empio, il *ra'îs* Sadat; per Zuhdî il bersaglio da combattere prioritariamente per rendere omogenea e compatta la comunità cui si deve dare una direzione spirituale e politica è il proselitismo cristiano, e quindi la comunità dei copti in Egitto, che ha circuito e "preso in ostaggio" il Presidente Sadat.<sup>42</sup>

L'elaborazione teorica del gruppo si avvale di poche opere di riferimento. Farag ha scritto un opuscolo intitolato *al-Farîda al-Ghâ'iba* ("L'imperativo occulto")<sup>43</sup> nel quale - sottolineando tutti gli errori passati delle varie tendenze del movimento - elabora una sorta di teoria e prassi

del gruppo, basate sul tema del *gihâd* come sesto pilastro dell'Islam e come movimento perpetuo per trasformare il mondo non musulmano in *Umma* islamica.

Secondo Farag, nessuna delle soluzioni proposte ed attuate parzialmente dai teorici islamici ha avuto successo e la repressione ed il sangue hanno sempre caratterizzato la fine dei progetti elaborati dalle varie tendenze del movimento; è per questo che egli dà la priorità assoluta al *gihâd*, alla rivolta contro il regime ingiusto *prima* che questo soffochi il movimento. L'obiettivo è quello di instaurare uno Stato islamico secondo le modalità che Farag riprende dal pensiero del teologo Ibn Taymiyya, anzi - a voler essere più precisi - Farag utilizza quasi direttamente il pensiero del teologo del XIV secolo.<sup>44</sup>

La situazione storica che l'Egitto si trovava ad attraversare era, secondo Farag, simile a quella descritta da Ibn Taymiyya in riferimento al dominio dei Mongoli o Tatars, che imposero ai Paesi musulmani la *yasa*, il sistema di diritto codificato da Gengis Khân. Specificamente si riferiva al caso di un sovrano musulmano di nascita, Muzaffar, che governò sulla città di Mardin, nell'Alta Mesopotamia, nel XIII secolo, rinnegando l'Islam per comandare secondo le leggi dei conquistatori. Ibn Taymiyya affermava che quella città non doveva essere considerata né *dâr al-islâm* né *dâr al-harb*, ma “*un composto che partecipa dell'una e dell'altra; non è né terra di Islam, né terra di guerra - nella quale la popolazione è empia - ma una terza zona; i musulmani hanno relazioni con quegli abitanti che ne sono degni e combattono come lo meritano quelli che si pongono al di fuori della sharî'a [...] lo Stato è governato da leggi empie benché la maggioranza della popolazione sia musulmana [...] i governi di oggi sono degli apostati dell'Islam, nutriti al tavolo della colonizzazione, che sia essa cristiana, comunista o sionista. Dell'Islam non hanno preso che il nome*”.<sup>45</sup>

Farag, dopo aver sottolineato la perfetta concomitanza fra il caso presentato da Ibn Taymiyya e quello dell'Egitto contemporaneo, affronta il problema delle modalità della conquista del potere: non si tratta di attendere che venga superata la fase di debolezza per prendere la decisione di attaccare; la situazione è quella delle carceri e dei campi di concentramento pieni di militanti e l'unica soluzione possibile è sferrare un

attacco armato contro lo Stato il più presto possibile. Dal *takfîr* e dal *gihâd* il passo per giungere al *qatl*, l'omicidio individuale, è diretto e breve.

*“Eseguire l'ordine di Dio è edificare lo Stato islamico. Noi non siamo tenuti a tale o talaltro risultato; [...] con la semplice caduta del potere empio, ogni cosa passerà nelle mani dei musulmani!”*<sup>46</sup>

A fronte di un'elaborazione dottrinale piuttosto scarna, l'azione del gruppo *al-Gihâd* si caratterizzò rispetto a quella di altri gruppi per la rapidità e la forza con cui venne compiuto uno degli atti più clamorosi della storia di tutto il movimento radicalista.

Incredibilmente, la decisione di assassinare Sadat fu presa e portata a termine in dodici giorni, dopo brevi colloqui fra Khâlîd al-Islâmî<sup>47</sup> e Farag. Si decise di operare durante la parata nazionale del 6 ottobre successivo: l'esecutore materiale fu lo stesso al-Islâmî che, giunto davanti al palco presidenziale, riuscì a portare a termine il suo compito.

Dal punto di vista militare ed organizzativo, quindi, l'attentato rappresenta non solo un successo sorprendente del gruppo *al-Gihâd*, ma quasi un miracolo. Tuttavia esso si rivelerà un totale fallimento per quanto concerne le conseguenze strategiche ed operative poiché, esclusi alcuni brevi ma cruenti scontri ad Asiut (8-9 ottobre, 188 morti), la tanto sperata rivoluzione islamica che l'attentato avrebbe dovuto innescare e che avrebbe posto fine al Governo empio per dar luogo ad un regime basato sulla *sharî'a* non si attuò.

Il vice Presidente, Mubarak (Husnî Mubârak), succedette a Sadat dopo un plebiscito che si svolse senza sorprese ed i membri del gruppo *al-Gihâd* furono processati: Farag, al-Islâmî e i suoi tre complici condannati a morte (15 aprile 1982).

In conclusione, il periodo della presidenza Sadat - che coincide con il decennio '70 - fu fondamentale per il movimento radicale: pur negando loro la possibilità di agire come partito politico, si contribuì a che l'ala moderata funzionasse in relativa libertà, come un oppositore leale se non, in alcuni casi, come un vero e proprio alleato del Governo contro le frange più estremiste. Dall'altro lato questo comportamento, questa

alleanza al vertice - e lo vedremo ripetersi anche in altri casi da esaminare - significherà l'allontanamento della base che si radicalizza, non riconoscendosi più nei dirigenti del movimento.

E' la stessa situazione che, trascorso un altro decennio, si ripresenta oggi nell'Egitto degli anni '90, con decine di Fratelli Musulmani in Parlamento (nelle elezioni del 1987, il Fronte composto dai Fratelli Musulmani, dal Partito liberale e dal Partito Socialista del Lavoro ottenne 60 seggi, di cui oltre la metà assegnati agli islamici) ed una frangia estremista ed armata che sta sempre più spesso salendo alla ribalta delle cronache internazionali per i clamorosi attentati compiuti.

Le due anime dei Fratelli Musulmani non si sono ancora fuse e probabilmente non si fonderanno mai, poiché ognuna delle due si vuole legittima erede degli insegnamenti del padre fondatore al-Bannâ.

### **I Fratelli Musulmani fuori dall'Egitto: il movimento in Siria**

Anche se i Fratelli Musulmani sono praticamente esistiti ed esistono in tutti i Paesi arabi - in maniera più o meno manifesta, con questo appellativo o con nomi differenti - ci pare opportuno fare, almeno in chiusura, un rapido accenno alle vicende dei Fratelli Musulmani in Siria, dove ebbero enorme diffusione e dove la loro storia è stata quella della più persistente e violenta opposizione clandestina al Governo di tutto il Vicino Oriente contemporaneo.

I Fratelli Musulmani comparvero in Siria alla metà degli anni '30, quando alcuni studenti siriani - di rientro dall'Egitto - costituirono in alcune città, fra cui Aleppo, che diventerà poi il quartier generale del movimento, un'associazione chiamata *Shabâb Muhammad* ("La gioventù di Muhammad"), che reclamava innanzitutto la fine del mandato francese e riforme politiche e sociali. Nel 1944 la sede principale divenne Damasco. Quando i francesi misero fine al loro mandato, nel 1946, il gruppo continuò a lottare per riforme socio-politiche e contro l'ideologia marxista.

Il movimento siriano visse molto da vicino le vicende dei Fratelli Musulmani egiziani, poiché la Siria fu uno dei paesi arabi in cui preferi-

bilmente si rifugiavano gli esuli islamici durante gli anni di più dura repressione, come avvenne ad esempio nel 1954, anno in cui la guida ufficiale del movimento divenne Mustafâ al-Sibâ'î, proveniente da al-Azhar e amico di Hasan al-Bannâ.

Quando nel 1958 vi fu la breve unificazione politica fra i due Paesi (con la *Giumhûriyya al-'Arabiyya al-Muttahida*, Repubblica Araba Unita, fino al 1961), si ebbe anche una momentanea unificazione dei due movimenti. Se ciò avvenne ufficialmente, poiché Sibâ'î disciolse formalmente i Fratelli Musulmani in Siria, dichiarando di riconoscersi nella guida egiziana, alla base il movimento continuò ad essere autonomo e mai si riconobbe nella presidenza di Nasser dell'Unione.<sup>48</sup>

Il momento più difficile della storia dei Fratelli Musulmani siriani giunse con l'ascesa al potere, dopo il colpo di Stato del marzo 1963, del Partito Socialista Ba'th<sup>49</sup>, dichiaratamente laico, contro il quale i Fratelli Musulmani intrapresero le loro attività, sostenuti ed incoraggiati dal malcontento popolare per la grave crisi economica del 1964, anno in cui capeggiarono violente manifestazioni di massa, oppure nel 1967, dopo la sconfitta araba contro Israele.

Appena salito al potere, Assad (Hâfiz al-Asad), ex-Ministro della Difesa e capo dell'ala militare moderata del partito Ba'th (novembre 1970), si adoperò per placare il malcontento della media e piccola borghesia, fino ad allora spina dorsale del movimento radicalista, cercando di pacificare la difficile situazione politica interna. Essendo un alauita, tuttavia, Assad non fu mai del tutto accettato dal punto di vista religioso e, nonostante le sue accorte strategie di comportamento, non riuscì ad essere meno vulnerabile per i suoi oppositori, fra cui i Fratelli Musulmani in prima linea.

La prima occasione per uno nuovo scontro diretto fu la Costituzione del 1973, contro la quale si scagliarono i Fratelli Musulmani, condannandola come "atea e marxista". Né bastò, nello stesso anno, il tentativo di far apparire la guerra contro Israele come un *gihâd* contro i nemici dell'Islam, o la visita di Assad a re Faysal dell'Arabia Saudita o ancora il pellegrinaggio alla Mecca, né infine la *fatwâ* di uno dei più autorevoli 'ulamâ' sciiti libanesi, Musâ Sadr, che dichiarava gli Alauiti parte della comunità sciita e pertanto musulmani a

tutti gli effetti. Le proteste e le manifestazioni dei Fratelli Musulmani non si interruppero.

Pochi anni dopo, nel 1976, subito dopo l'intervento siriano in Libano a fianco dei cristiano-maroniti, i Fratelli Musulmani - guidati ora da Adnân Sa'd al-Dîn - dichiararono improcrastinabile il *gihâd* contro il Governo siriano.

L'attacco dei Fratelli Musulmani alle strutture statali siriane - per esigenze di brevità - si può distinguere in due fasi principali: la prima dal 1976 al 1979; la seconda dal 1979 al 1980. Durante la prima fase, le unità combattenti dei Fratelli Musulmani compirono attentati, assassinii di ufficiali del partito, di importanti personalità alauite, di agenti di sicurezza e di informatori. Un gran numero di giovani, attratti dalla determinazione che esso dimostrava di avere, si unì in questi anni al movimento. Nel 1979 cominciarono gli attacchi alle caserme di polizia, agli uffici del Partito, dell'Esercito o del Governo, accompagnati spesso da dimostrazioni e scioperi. Nell'aprile del 1979 Assad decise di passare alle maniere forti e inviò le famigerate Unità Speciali ad Aleppo, dove si ebbero parecchie centinaia di morti, e poi ad Hamâ, che ebbe un trattamento non dissimile. Il periodo culminò con l'attacco dei Fratelli Musulmani alla Scuola Militare di Aleppo, dove morirono 83 giovani cadetti alauiti (16 giugno 1979).

Il Governo rispose arrestando 300 militanti ed organizzando la più vasta campagna contro i Fratelli Musulmani mai scatenata sino ad allora, non esitando a definirli “*gangster foraggiati dagli Iracheni, dagli Israeliani, dagli Americani e dai Maroniti Libanesi*”.

Il confronto fra Fratelli Musulmani e regime era destinato ad inspirarsi ulteriormente: l'opposizione rispose con un tentativo di assassinio dello stesso Assad (25 giugno), a cui seguirono altri massacri. Il gruppo sembrava definitivamente dissolto: mai si erano avute repressioni così cruente come quelle del 1979 ed i *leader* dei Fratelli Musulmani, forse rendendosi conto dell'impossibilità di procedere in questa direzione di fronte ad uno Stato così deciso, cercarono disperatamente di mutare strategia e tattica, inaugurando un periodo di alleanze con altre associazioni islamiche, come la Società di Abû Dharr, il Partito della Liberazione Islamica, il Circolo del Nord.

Nacque così nell'ottobre 1980, il Fronte Islamico di Siria, guidato dallo *shaykh* Muhammad Bayunûnî, capo della Società di Abû Dharr; da Adnân Sa'd al-Dîn per i Fratelli Musulmani; da Sa'îd Hawâ del Circolo del Nord.

Il Fronte si presentava ufficialmente come un'alternativa politica - più moderata - al partito Ba'th, con un programma che riusciva a mescolare democrazia, arabismo ed islamismo, ma nondimeno riconfermava il *jihâd* come obbligo dell'Islam (secondo le dottrine di Farag).

Infatti, nel 1981 il Fronte dichiarò nuovamente aperto il *jihâd* contro il regime e, quando nel novembre un'autobomba esplose vicino ad una scuola a Damasco uccidendo più di 200 persone, sebbene il Fronte Islamico dichiarasse di non esserne responsabile, fu additato alla pubblica opinione come colpevole del terribile massacro.

Nel febbraio dell'anno seguente, infine, ci fu il momento più atroce di questa terribile guerra, l'insurrezione della città di Hamâ, che venne assediata e si arrese dopo due settimane; il bilancio fu pesantissimo: fra le 5.000 e le 10.000 vittime. Il disastro di Hamâ rese chiaro che il regime di Assad non poteva essere rovesciato, perlomeno fintanto che l'esercito fosse stato ad esso leale.

Come si può facilmente riscontrare, la storia dei Fratelli Musulmani siriani è ben differente da quella egiziana, non foss'altro che per l'ampiezza delle repressioni, che mai in Egitto furono così vaste.

I due gruppi si differenziano innanzitutto per il diverso contesto sociale: se l'Egitto è una società religiosamente piuttosto omogenea, con un Governo fortemente centralizzato, altrettanto non si può dire della Siria, più eterogenea socialmente, culturalmente, religiosamente. L'alleanza con altre forze d'opposizione politica, con la formazione del Fronte Islamico, composto di un partito maggiore e di vari minori con un programma comune, è elemento solo siriano del movimento dei Fratelli Musulmani; ancora, all'assenza in Siria di movimenti millenaristici e messianici, come ad esempio *al-Takfîr wa'l-Higra*, fa riscontro la presenza di gruppi che si sono rivelati non solo più politicizzati, ma anche più flessibili ideologicamente e più pragmatici.

Meno dottrinari, quindi, dei Fratelli Musulmani egiziani, i siriani hanno condotto una guerra strenua e cruentissima contro il regime seco-

lare di Assad e la loro lotta assunse toni specifici anti-alauiti, che quella degli egiziani - per ovvi motivi - non aveva.

L'esempio siriano ci sembra sintomatico delle enormi potenzialità del movimento dei Fratelli Musulmani, dell'universalità del suo messaggio, della capacità sorprendente di attecchire in contesti diversi e di mobilitare enormi masse fino al sacrificio estremo. Questa universalità del messaggio radicale rappresenta l'ideale punto di collegamento delle varie manifestazioni della costellazione islamica, così differenti fra di loro, ma sempre caratterizzate da un filo conduttore visibilissimo.

E' per questo che si è voluto dare spazio al caso egiziano: oltre che per i motivi esposti all'inizio del capitolo, esso ci permette di passare agevolmente all'analisi del fenomeno in un'altra area, quella del Maghreb, dove si potranno riscontrare molte similitudini nella storia e nelle caratteristiche dei movimenti; nelle fonti teoriche e nel pensiero di maestri universalmente riconosciuti; nel rapporto altalenante con i regimi al potere - a tratti alleati, a tratti spietati repressori, a seconda delle esigenze; nelle sfaccettature che uno stesso movimento può assumere senza perdere la propria forte identità - dal vertice *élitario*, intellettuale e moderato alla base giovane, proletaria, spesso non istruita e facilmente infiammabile; infine, nell'evoluzione che questi movimenti - pur nella loro diversità - hanno subito negli ultimi anni, diffondendosi e radicalizzandosi in maniera incontrollabile, l'uno influenzando e fungendo da modello per gli altri.<sup>50</sup>



## Note al capitolo II

1. G. KEPEL, *Le Prophète et Pharaon*, Parigi, La Découverte 1984, p.62.

2. B. ETIENNE, *L'Islamismo radicale*, *op.cit.*, pp.94 e seguenti.

3. Hasan al-Bannâ nasce ad Ismailiyya - la città più importante della zona del canale di Suez, allora occupata dagli Inglesi - nel 1906. Il padre era diplomato all'università di al-Azhar ed autore di alcuni libri sulla giurisprudenza islamica e sugli *hadîth*, insegnante religioso ed *imâm* nella moschea locale. Hasan fu per vent'anni membro della *tarîqa* degli Hasafiyya, fu membro di numerose società islamiche e, da studente all'università di al-Azhar, si fece notare per le sue dirette accuse alle autorità universitarie di non agire con efficacia contro il pericolo di laicizzazione e di diffusione di idee contrarie all'Islam. Egli entrò nella cerchia dei discepoli di Rashîd Ridâ; dopo la morte di quest'ultimo, nel 1935, cercò di far proseguire le uscite della rivista *al-Manâr* ("Il Faro", 1898). Mentre era maestro elementare presso la scuola di Ismailiyya si impegnò soprattutto in programmi per la costruzione di scuole, moschee, circoli, piccole imprese industriali, lavorando poi al Cairo per la creazione di gruppi "scout" e per la propaganda islamica. Infaticabile viaggiatore, fra il 1942 ed il 1945 fu in Giordania e Palestina, dove diffuse le sue idee con grande successo.

4. A. ABDEL-MALEK, *Il pensiero politico arabo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp.36-39. Cfr. anche B.M. SCARCIA AMORETTI, "Islam e processi nazionali", in *Storia dell'Africa*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979, p. 341.

5. La Palestina, sotto mandato inglese, viveva già dalla metà degli anni '20 momenti particolarmente difficili per le sommosse arabe contro l'afflusso continuo di immigrati ebrei. Nel 1936-37 si ebbero i primi scontri armati contro il mandato britannico e la colonizzazione sionista.

6. Nel 1937, un anno dopo il trattato anglo-egiziano firmato da re Fu'âd e con il quale si pone fine alla presenza nel Paese dell'Alto Commissario britannico e si prevede il ritiro graduale delle truppe inglesi ancora presenti sul suolo egiziano (nonostante l'indipendenza dell'Egitto fosse stata dichiarata ufficialmente nel 1922), viene incoronato re Fârûq.

7. Il partito Wafd (Delegazione), fondato da Sa'd Zaghlûl dopo la prima guerra mondiale, rappresenta il movimento nazionalista più forte che il Paese seppe esprimere in quegli anni.

8. L'appellativo *salafiyya* indica in genere le correnti riformiste ispirate al progetto del ritorno alle origini, a quella società islamica primitiva ed ideale, caratterizzata dall'insegnamento dei "pii antenati" (appunto, *al-salaf al-sâlih*), espressione cui si ispirò Muhammad 'Abduh, allievo di al-Afghânî ed esponente di spicco della corrente riformista egiziana della fine del XIX secolo (cfr. nota n. 8 del capitolo I). L'influenza della *salafiyya* sul movimento dei Fratelli Musulmani e sul pensiero del suo fondatore è ribadita da tutti gli studiosi (fra i tanti, cfr. L. GARDET, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Parigi, Vrin, 1981, pp. 360-361, dove si afferma che i Fratelli Musulmani costituiscono "un ampliamento ed una semplificazione" della *Salafiyya*. Così si esprime il filosofo, già appartenente all'associazione dei Fratelli Musulmani, Hasan Hanafi, fondatore della corrente della "Sinistra Islamica": "*La novità di Hasan al-Bannâ è che egli ha messo un'organizzazione al servizio della realizzazione del progetto di al-Afghânî, la cui corrente si stava estinguendo. E' un rilancio dello spirito riformista [...] egli è venuto per completare il progetto di al-Afghânî. Anche al-Afghânî aveva voluto mobilitare le masse e fondare un partito islamico capace di realizzare questo progetto. A dire il vero, le idee di al-Bannâ sono forse poca cosa: un Islam semplice e chiaro... Tutti lo conoscono. Il Corano, gli hadîth, etc. Egli era molto aperto all'arabismo, al nazionalismo etc. Le sue idee erano molto chiare, molto pure, senza complessità ideologica, ma... come potere organizzatore... era un'altra cosa*". Da un'intervista di F. BURGAT, *L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud, op.cit.*, pp. 46-47.

9. al-Bannâ, nel corso di questo Congresso, parlò per la prima volta di Fratelli Combattenti, accanto ai Fratelli Assistenti, Affiliati, Attivi etc.

10. Nel periodo 1948-49 i Fratelli Musulmani avevano circa 2000 sezioni ed un totale di circa due milioni di iscritti, dentro e fuori l'Egitto.

11. Gli scritti di al-Bannâ comprendono la sua autobiografia, *Mudhakkirât al-da'wa wa'l-dâ'iyya* ("Memorie della predicazione e del predicatore"), pubblicata al Cairo; alcuni opuscoli, come: *Nahw al-nûr* ("Verso la luce", tradotto in *Orient*, 4, 1957); *Aqîdatunâ* ("La nostra fede"); *al-Ikhwân al-Muslimîn tahta rayat al-Qur'ân* ("I Fratelli Musulmani

sotto la bandiera del Corano”); *Mushkilâtunâ fî daw' al-nizâm al-islâmî* (“I nostri problemi alla luce dell’ordine islamico”, tradotto in *Orient*, nn.37-39-40, 1963). Un’importante raccolta di suoi scritti è *Rasâ'il al-Imâm al-shahîd*, pubblicata a Beirut, 1965.

12. Giurista, teorico politico, Consigliere alla Corte d’Appello del Cairo, subito dopo la seconda guerra mondiale entrò nei Fratelli Musulmani, divenendone ben presto una delle figure più rilevanti, soprattutto per il collegamento fra l’organizzazione stessa ed il suo apparato clandestino. Fra le sue opere principali: *al-Islâm wa awda'unâ al-siyâsiyya* (“L’Islam e le nostre condizioni politiche”); *al-Tashrî' al-ginâ'î fî'l-Islâm* (“La legislazione criminale nell’Islam”); *al-Mâl wa'l-hukm fî'l-Islâm* (“Il danaro e il Governo nell’Islam”); *al-Islâm wa awda'unâ al-mâliyya* (“L’Islam e le nostre condizioni finanziarie”). Divenne il collaboratore più vicino ad Hedaybî.

13. Nel 1950 era stata abrogata la legge marziale; nell’ottobre del 1951 seguì l’abrogazione unilaterale del trattato anglo-egiziano del '36, che avrebbe dovuto essere valido fino al 1956.

14. al-Bannâ conobbe Sadat nel 1940 e, per intermediazione di quest’ultimo, Nasser nel 1944.

15. Fra le tanti possibili motivazioni di quest’atteggiamento di chiusura fra il Governo e l’Associazione, vi è senza dubbio il comportamento ambiguo di Nasser, che non ambiva certo a dividere il suo potere con il gruppo islamico, ma semmai a sostituirsi all’enorme influenza morale e religiosa dei Fratelli sull’opinione pubblica.

16. In realtà, il giovane Governo non era in grado di affrontare ed abbattere quella che era già la più grande forza popolare organizzata del Paese ed anzi fece molto per utilizzare l’enorme favore popolare verso i Fratelli Musulmani al fine di legittimare anche religiosamente la rivoluzione del 1952. Nello stesso anno si verificarono all’interno dell’Associazione le prime importanti scissioni e vennero esclusi dal partito, fra gli altri, il capo della struttura segreta, Sanadî, oltre a Sâlih al-Ashmâwî e Muhammad al-Ghazâlî, perchè - nel conflitto fra Neguib e Nasser - si erano schierati a favore del secondo, al contrario del movimento che, insieme a wafdisti e comunisti, era favorevole a Neguib.

17. La figura fondamentale di Zaynab al-Ghazâlî, la *passionaria* del movimento, è ancora

poco conosciuta dagli studiosi occidentali: essa può essere considerata uno dei cardini del movimento, anche e soprattutto perché funzionò da tramite fra Qutb, in carcere, ed il gruppo che si andava ricostituendo, grazie all'amicizia con le due sorelle di Qutb, che puntualmente le fornivano le nuove pagine scritte dal teorico, al quale poi riferivano delle attività del gruppo. Cfr. Z. AL-GHAZÂLÎ, *Ayyâm min hayâtî*, Cairo, Dâr al-Shurûq, 1986, 8° ed.

18. Pare che abbia influito non poco sulla decisione di riprendere le repressioni contro i Fratelli Musulmani la situazione di grave *impasse* in cui si trovò Nasser nel 1965, dovuta sia al fallimento della spedizione in Yemen che alla situazione di politica interna ed economica molto difficile.

19. Il brano è dello *shaykh* di al-Azhar Hifnî 'Abd al-Mutagiallî, citato in P. SMOOR, "The Mental World of Sayyid Qutb, Seedbed for the Muslim Brothers", in *Amsterdam Middle Eastern Studies*, 1990, pp. 207-208.

20. Nato nel 1942 nel villaggio di Abû Khurûs, in una regione montagnosa e un po' selvaggia, tradizionalmente restia alla penetrazione dell'autorità statale. Vive ad Aslut e vi frequenta una scuola islamica. Si iscrive alla facoltà di agricoltura, divenendo ingegnere agrario, e qui comincia ad avvicinarsi ai Fratelli Musulmani.

21. Come proponeva il gruppo detto *Giam'iyat al-'uzla al-hurrîyya* ("Gruppo dell'astrazione spirituale"), legittimando la dissimulazione delle proprie idee finché si è in situazione di debolezza nei confronti del nemico e pronunciando solo in segreto la scomunica (*takfir*) per la società. Questa tendenza dei Fratelli Musulmani, fautrice di una propaganda sotterranea e molto graduale, è per ovvi motivi quella meno conosciuta e che meno ha fatto parlare di sé.

22. Il massimo dirigente del gruppo era stato fino al 1969 lo *shaykh* 'Alî 'Abduh Ismâ'îl.

23. Primo esempio di *fitna*, rottura, nella *umma* islamica, il movimento degli *kharigiti* si costituì dopo la battaglia di Siffîn (657), quando essi, pur appartenendo alle fila del gruppo di 'Alî, rifiutarono di schierarsi sia con quest'ultimo che con i partigiani di Mu'âwiyya, affermando che il califfato poteva essere assunto da qualsiasi musulmano, purché in possesso dei requisiti necessari. Pertanto sono considerati eterodossi sia dai

sunniti che dagli sciiti.

24. Al processo gli imputati erano 198, fra cui 22 donne.

25. Il termine *i'tizâl* deriva dalla stessa radice di *mu'taziliti*, (“coloro che si separano dall'opinione comune”); cfr. per approfondimenti C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi ed inediti*, vol. II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, pp.146-169.

26. In realtà il rifiuto delle scuole giuridiche islamiche non è novità assoluta nel mondo musulmano, poiché già il Wahhabismo aveva teorizzato un sostanziale distacco da esse (e quindi sulla scia di tale movimento si pone il pensiero di Shukrî). A tal proposito è utile accennare che, invece, al-Bannâ - e soprattutto il suo riconosciuto “maestro”, grande teorico dei Fratelli Musulmani, al-Sayyid Sâbiq, nella sua opera *Fiqh al-Sunna* (Gedda, Maktabat al-Khedamat e al-Hadithah, 1987) - assume una posizione molto più moderata.

27. Che nei primi anni della sua presidenza, iniziata nel 1970, aveva incoraggiato moltissimo i giovani Fratelli Musulmani, nelle università come nelle fabbriche, sempre per utilizzarli come controparte dei movimenti di sinistra.

28. Sul gruppo *Takfir wa'l-higrah* cfr. l'articolo di I. CAMERA D'AFFLITTO, “At-Takfir wa al-higrah e l'integralismo musulmano in Egitto”, in *Oriente Moderno*, LVIII, 1978, pp.145-153.

29. Sâlih Sirriyya nasce ad Iggim, presso Haifa, nel 1933. Risiede in Giordania fino al settembre 1970, poi si rifugia come molti altri palestinesi in Iraq, da dove deve fuggire poiché viene condannato per la sua appartenenza al Partito della Liberazione Islamica di Taqî al-Dîn al-Nabahânî (fondato in Giordania nel 1950). Giunge al Cairo nel 1971 e lavora presso la sede della Lega Araba nel settore dell'Educazione. Frequenta quasi subito i Fratelli Musulmani e soprattutto la Guida Suprema Hidaybî e Zaynab al-Ghazâlî.

30. Altri gruppi estremisti, molto meno conosciuti, si diffusero alla metà degli anni '70 in Egitto, anche a causa della relativa apertura di Sadat nei confronti dell'ala moderata (in coincidenza con l'amnistia generale del 1975 e con la promessa di tornare al multipartitismo entro un anno); apertura che contribuì a staccare, come meglio vedremo nel paragrafo seguente, i moderati dagli estremisti. Fra questi gruppi i *Mukfiriyya* (“Coloro che

denunciano l'infedele"), i *Giunûd Allâh* ("Soldati di Dio"), le *Munâzamât al-Gihâd* ("Organizzazioni del Gihâd").

31. Sei Fratelli Musulmani furono eletti nel Parlamento egiziano nel 1976, sotto la bandiera del partito al potere e la guida di Sâlih Abû Rukait; altri nove furono eletti come indipendenti, con a capo Sayyid Ramadân, proprietario dell'importante rivista *Magiallat al-Ikhwân* (cfr. nota seguente).

32. Sulla rivista e sul suo proprietario e redattore capo Sayyid Ramadân, cfr. l'articolo di I. CAMERA D'AFFLITTO, "Note sulla rivista al-Muslimûn: analisi di alcuni temi della pubblicistica dei Fratelli Musulmani", in *Oriente Moderno*, LVII, 1977, pp.259-267.

33. Il momento di rottura fra Fratelli Musulmani moderati e Governo di Sadat si ebbe in occasione della visita di quest'ultimo in Israele e degli accordi di Camp David. Infatti sulla rivista comparvero articoli di pesante critica contro la pace "separata" e contro la *fatwâ* pronunciata dagli 'ulamâ' di al-Azhar per legittimare la decisione di Sadat. Da allora la rivista, ed il suo pubblico di lettori moderati, non persero occasione per criticare il Governo ed il Presidente.

34. E' importante sottolineare che la rivista, proponendo proprio questo tipo di obiettivi da combattere prioritariamente, si distanzia non poco dalle frange più radicali ed impegnate, poiché risulta orientata all'esterno, più verso i mali del *dâr al-harb* che non verso i mali della società egiziana che Qutb aveva definito senza mezzi termini *giâhiliyya*.

35. Il gruppo di *al-Da'wa* si configura estremamente moderato e più aperto a trattare con il Governo, una nuova tendenza che perde molte delle caratteristiche del gruppo storico dei Fratelli Musulmani, per cui ci pare giusta la denominazione di "neo Fratelli Musulmani" proposta da G. KEPEL, *Le Prophète et Pharaon, op.cit.*, p.105.

36. Una rivoluzione "di palazzo", voluta da Sadat, mirante a neutralizzare gli alti responsabili più legati all'Unione Sovietica.

37. Il governatore di Asiut, Muhammad 'Uthmân Ismâ'îl, fra gli altri, fu così vicino, nel decennio 1973-1982, ai gruppi islamici studenteschi da essere soprannominato il "padrino" delle *giam'iyât islâmiyya*.

38. Le soluzioni proposte dalle associazioni islamiche contro i mali di università sovraffollate, carenti, malandate, ebbero immediato riscontro fra le migliaia di studenti che risposero entusiasticamente ai servizi proposti per loro: fotocopie e libri a prezzi inferiori, possibilità di alloggio, trasporto, organizzazione di corsi di recupero gratuiti.

39. Le autorità non prendono tuttavia altre misure: la conseguenza più rilevante dei fatti del 1977-1979 fu la radicalizzazione del movimento ed il conseguente declino dell'ala moderata guidata da al-Talmasânî e dai redattori di *al-Da'wa*.

40. 'Abd al-Hamîd Kishk nasce nel 1933 nella provincia di Alessandria; il padre è un piccolo commerciante che muore in giovane età, lasciando alla madre il compito di allevare i sei figli. 'Abd al-Hamîd viene indirizzato agli studi religiosi che compie brillantemente nonostante la cecità che lo colpisce giovanissimo. Ottiene il diploma all'università di al-Azhar dove prosegue i suoi studi nella facoltà di Scienze della religione (*usûl al-dîn*). Diviene *imâm* ufficiale, sotto l'autorità del Ministero dei Waqf. Dal 1964 predica nella moschea 'Ayn al Hayât del Cairo e proprio qui viene arrestato nel 1966. Liberato due anni dopo, continua a predicare nella stessa moschea e, dal 1972, le sue prediche cominciano a circolare registrate in Egitto e fuori. Nel 1976 scrive un articolo nel primo numero della nuova edizione di *al-Da'wa*; viene poi arrestato nuovamente nel settembre 1981 e di nuovo liberato nel 1982. Da allora ha accesso ai mezzi d'informazione, scrive regolarmente sulla rivista *al-Liwâ' al-islâmî* e le sue cassette circolano più o meno liberamente, dentro e fuori dall'Egitto.

41. Il cui nome è ricomparso in relazione ai recenti attentati rivendicati da islamici negli Stati Uniti. Fu proprio una *fatwâ* pronunciata da 'Abd al Rahmân nel 1980 a dichiarare Sadat un infedele ed a legittimare, così, i membri del gruppo che lo assassinarono.

42. Sicuramente la distinzione è legata ai diversi contesti in cui i due gruppi operano: nel Medio Egitto, il *ra'îs* appare lontano e molto più sentito è invece il problema della convivenza con il gruppo dei Copti, molto numerosi in questa zona.

43. Titolo che si riferisce al *gihâd*, alla lotta santa contro monarchi e principi corrotti e perversi; l'aggettivo "occulto" starebbe ad indicare che gli '*ulamâ*' sottomessi al potere politico hanno lavorato per occultarne la validità. Cfr. G.C. ANAWATI, "Une r urgence

du Kharijisme au XXe siècle: l'obligation absente", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, n.16, 1983, pp.191-228; J.G. JANSEN, *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, 1986.

44. Nato in Siria nel 1263 da una famiglia di giuristi, vive dunque all'epoca dei Mamelucchi. Gli *'ulamâ'* apparivano, in questo contesto, i migliori servitori di quel regime e la società era dominata da una certa lassezza morale e politica. Ibn Taymiyya si oppone con la sua opera a questo regime straniero e corrotto e sprona all'utilizzo del *jihâd* come "la migliore delle forme di servizio volontario che l'uomo consacra a Dio". "E' stabilito dal Corano, dalla Sunna e dall'igmâ' che si deve combattere chiunque si ponga al di fuori della legge dell'Islam, anche se pronuncia le due professioni di fede". Definibile come un conservatore riformista, egli si appella - nel campo del dogma - soprattutto al Corano ed agli *hadîth*. Fondamentale la sua influenza su Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1792), fondatore del Wahhâbismo. La consistente opera di Ibn Taymiyya è oggi facilmente accessibile grazie al suo primo curatore Rashîd Ridâ, e da essa si possono ricavare le linee principali del suo pensiero così attuale per molti gruppi radicalisti islamici. Sulla figura del grande teologo e giureconsulto hanbalita cfr. *EF* vol. III, voce *Ibn Taymiyya*.

45. Citazioni tratte da G. KEPEL, *Le prophète et Pharaon, op.cit.*, pp.187-188.

46. *ibidem*, p. 195.

47. Ventiquattrenne all'epoca dell'attentato, proveniva da una famiglia del Medio Egitto. Il padre avvocato lo indirizzò verso gli studi di medicina, ma egli scelse l'Accademia Militare dove divenne tenente di artiglieria.

48. Nelle elezioni del 1961, pochi mesi dopo la secessione siriana, i Fratelli Musulmani ottennero due seggi, ma l'ala moderata, il cui *leader* di maggior spicco era Hishâm al-'Attâr (dirigente supremo del movimento fino al 1980), fu affiancata ben presto da una fazione radicale (1963), che rivendicava il ricorso alla violenza.

49. Fondato nel 1943 dal cristiano Michel Aflâq e dal musulmano sunnita Salâh Bitâr, con lo slogan "Unità, Libertà, Socialismo", basava la sua dottrina soprattutto sul tema dell'arabismo, facendo rientrare l'Islam in questo contesto. Il colpo di Stato ba'thista fu



sostenuto dalle minoranze religiose, fra cui soprattutto quella alauita (12% della popolazione siriana), setta di origine sciita, universalmente considerata eterodossa dai musulmani. Sul Ba‘th siriano, cfr. R.W. OLSON, “The Ba‘th in Syria”, in *Oriente Moderno*, LVIII, 12, 1978, pp.645-681 (parte prima); LIX, 6, 1979, pp.439-474 (parte seconda).

50. Per approfondimenti sul caso siriano: G. MICHAUD, “L’Etat de barbarie: Syrie 1979-1982”, in *Esprit*, 83, 1983, pp.16-30 e “Terrorism d’Etat, terrorisme contre l’Etat: le cas syrien”, in *Esprit*, 94-95, 1984, pp.188-201; F. NASRALLAH, “The Treaty of Brotherhood, Co-operation and Co-ordination: an Assessment”, in *State and Society in Syria and Lebanon*, Ed. Y. Choueiri, Exeter Un. Press, 1993, pp.103-111.

## Capitolo III

### L'ISLAMISMO RADICALE MAGHREBINO Tunisia, Marocco, Libia, Algeria.

#### Cenni generali

Il Maghreb<sup>1</sup>, che interessa particolarmente il mondo europeo data la sua vicinanza, l'interdipendenza mediterranea, gli stretti legami economici, le prospettive di cooperazione e quelle di scambio culturale, è sicuramente una delle aree più colpite dal fenomeno del radicalismo islamico.

L'attenzione del mondo occidentale, tuttavia, non ha giovato se non in rari casi alla conoscenza del fenomeno, ma anzi - come già accennato nel primo capitolo - si è spesso tramutata in una crescente tensione ed in un distacco che ha causato non poche fratture e confusioni.

Molte delle considerazioni già espresse per il movimento dei Fratelli Musulmani in Egitto risultano valide anche per i movimenti maghrebini, che inequivocabilmente hanno ripercorso gli stessi schemi d'evoluzione e di strutturazione; ma, come si vedrà nel corso dell'esposizione, il tema - riferito al Maghreb - indubbiamente si arricchisce per la specificità sia dell'area in generale che dei singoli Paesi che ne fanno parte.

Per semplificare un discorso che altrimenti rischierebbe di divenire molto lungo e troppo complesso, ci è parso opportuno scegliere solo alcuni punti, a nostro avviso più rilevanti, per introdurre l'argomento della nostra analisi nel contesto maghrebino, prima di addentrarci nei singoli casi nazionali e di giungere poi al caso specifico dell'Algeria.

Innanzitutto è necessario riferirsi al particolare contesto storico di questi Paesi, che nell'epoca più recente ha significato soprattutto colonizzazione.<sup>2</sup> E la colonizzazione ha lasciato indubbiamente segni di vario genere e di varia entità, prima attraverso una dominazione militare, la più palese, ma i cui effetti si sono rivelati i meno profondi; poi con una dominazione economica, più radicata nel tessuto nazionale, con conse-

guenze ben più durature e complesse, non del tutto estranee all'attuale "sottosviluppo" con il quale tutti i Paesi maghrebini, in diversa misura, devono confrontarsi; ed infine con una dominazione culturale, dai modi più sotterranei e dai tempi decisamente più dilatati (non coincidenti sicuramente con le date della dominazione politica), i cui risultati sono i più sorprendenti per ampiezza, profondità, forza, nelle società oggi "decolonizzate", ma nondimeno pesantemente acculturate.<sup>3</sup>

Ad ognuna di queste specifiche "dominazioni" è stata data storicamente una risposta: così la lotta armata e le trattative diplomatiche sono state la reazione alla dominazione militare; le politiche economiche più o meno decise e le nazionalizzazioni hanno aperto - ma non ancora chiuso - la fase dell'autonomizzazione economica dei Paesi di nuova indipendenza; così, infine, la terza fase, quella della lotta contro la dominazione culturale occidentale, coincide inevitabilmente con la riscoperta della propria identità e cultura.

Se le risposte alla dominazione straniera militare ed economica sono state quasi sempre elaborate da *élite* al potere autoctone, ma che utilizzavano spesso ideologie, forme di linguaggio, istituzioni, legislazioni, politiche economiche molto simili a quelle dei dominatori occidentali<sup>4</sup>, questa nuova fase storica non poteva non coincidere, per quanto sopra accennato, con il rigetto di tutti quegli aspetti ritenuti esterni e fortemente laicizzati, per far posto a nuove alternative, il cui fascino risiede soprattutto nell'originalità e nella purezza rispetto alle "contaminazioni" occidentali.

Tutto quello che negli anni passati, prima in nome di una presunta superiorità dell'occupante occidentale, poi in nome di un progresso tecnologico a cui tutto era dovuto, era stato disprezzato come arcaico ed etichettato come ostacolo al cammino verso la modernità e l'uscita dal sottosviluppo, oggi ritrova una sua dignità ed è rivalutato come patrimonio preziosissimo.

Il radicalismo islamico, in questo contesto, non ricerca e rivendica l'Islam solo come religione, ma nel suo senso più pieno di civiltà, storia, cultura, diritto, lingua, linguaggio. E' questo un punto che a nostro avviso non è stato ancora sufficientemente sviluppato dalla maggior parte degli studiosi ed osservatori del fenomeno: si tratta di un Islam che

si pone come linguaggio concorrenziale con altri allogeni e finora vincenti, il nazionalismo di stampo occidentale, il liberalismo, il socialismo, il marxismo.

*“La specificità del discorso islamico ed una buona parte della sua efficacia provengono dal ricorso privilegiato che viene fatto - per esprimere questo lâ sharqî, lâ gharbî (né Est né Ovest) [...] ad uno stock di referenti percepiti come vergini da ogni influenza esteriore”.*<sup>5</sup>

E' questo uno degli aspetti più evidenti del fenomeno, quello che peraltro determina l'identificazione del radicalismo con il rifiuto *tout court* dell'Occidente, così come i mass-media usualmente lo presentano all'opinione pubblica internazionale.

A questo evidente requisito si aggiunge un secondo elemento, ad esso strettamente collegato, ma che spesso viene sottovalutato, quello che fa del radicalismo islamico una forma di reazione, anzi potremmo dire la più dura forma di reazione, all'ordine costituito, ai regimi al potere.

La scarsa “propensione alla democrazia” dei regimi maghrebini - che si tratti della monarchia sceriffiana del Marocco<sup>6</sup> o dei regimi presidenziali di Tunisia e Libia o ancora del ferreo monopartitismo, crollato parzialmente e solo molto di recente, del FLN in Algeria - ha paradossalmente fatto incarnare proprio ai movimenti islamici (che lottano contro il concetto di democrazia estraneo all'Islam) le più forti rivendicazioni democratiche, in primo luogo quella per la libertà di espressione.

Oggi le prigioni maghrebine sono piene di islamici, le varie Leghe maghrebine per i Diritti dell'Uomo, la stessa Amnesty International ed altri organismi internazionali si mobilitano denunciando i casi di tortura ed i giudizi sommari contro esponenti del radicalismo musulmano. I gruppi radicalisti si coagulano e si rafforzano anche e soprattutto in occasione di manifestazioni clamorose durante i megaprocessi contro i militanti, che spesso degenerano in cruenti scontri; si adoperano e lavorano alla propaganda, conquistando proseliti ed aiutando in tutti i modi le famiglie dei detenuti o dei “martiri”; tessono reti di solidarietà che diventano il nucleo della diffusione clandestina e dell'organiz-

zazione sotterranea in seno ai movimenti.

Un terzo punto fondamentale - tipico, anche se non certo unico, del contesto maghrebino - è che la reazione contro il carattere estraneo dei modelli politici e soprattutto economici scelti dai regimi autoctoni, che via via andò a convergere nella nuova ideologia islamica, si manifestò solo *dopo* che cominciò ad essere messa in dubbio l'efficacia di quegli stessi modelli. Finché si valutarono come positive e utili per superare il grave ritardo economico, tecnologico, sociopolitico, le "ricette" importate dall'Occidente - spesso direttamente dai Paesi colonizzatori come nel caso dei modelli delle Costituzioni o dei vari Codici che ricalcano in maniera più o meno diretta quello francese - parvero suscitare speranze più che legittime non solo nell'*élite* al potere, ma anche nell'opinione pubblica. Finché il petrolio sostenne lo sviluppo (che in più di un contesto fu sorprendente) vi fu sì opposizione, ma i regimi parevano (anche agli occhi degli osservatori occidentali) ben saldi e le soluzioni politiche ed economiche giuste ed accettabili.

Solo con la seconda metà degli anni '70, quelli che significativamente sono stati chiamati nel Maghreb gli anni dell'*après-pétrole*, quando molti dei tasselli delle erigende nuove nazioni cominciarono a traballare, il discorso islamico iniziò gradualmente a divenire vettore privilegiato di tutte le frustrazioni sociali ed economiche con un potere di mobilitazione inaspettato ma, ad uno sguardo più attento, assolutamente prevedibile.

In primo luogo, poiché l'Islam era ed è l'unica espressione interna, autoctona, non mutuata in un modo o nell'altro dall'esterno, che comprenda praticamente tutte le rivendicazioni possibili (politica, sociale, economica, culturale, spirituale); in secondo luogo, poiché l'Islam è stato per decenni, lo si è già sottolineato, l'unico spazio disponibile, laddove ogni altra possibilità di espressione nelle giovani ed autoritarie nazioni maghrebine non ha avuto mai possibilità concrete di evolversi e strutturarsi. Ai frequentatori di moschee, dunque, è stata concessa l'unica valvola di sfogo in contesti sociali sempre molto opprimenti.

*“Per essere islamico, è necessaria non solamente una coscienza molto precisa delle ineguaglianze, ma bisogna anche credere che le*

*attuali politiche di crescita non arriveranno mai ad eliminarle; bisogna essere persuasi che non si beneficerà mai dei frutti dello sviluppo, bisogna prendere coscienza della penuria relativa dei beni di consumo per la maggioranza, bisogna constatare che l'inflazione è troppo forte per assicurare un avvenire decente ai più giovani”<sup>7</sup>.*

E' interessante, infine, sempre per evidenziare le peculiarità generali del contesto maghrebino, accennare al fatto che esistono alcuni elementi costitutivi ed espressivi ricorrenti nell'evoluzione del fenomeno, che saranno oggetto della trattazione nei paragrafi dedicati ai singoli Paesi: ad esempio, la componente sociale dei singoli gruppi e movimenti (prevalentemente composti da giovani appartenenti ai ceti modernizzati ed urbanizzati della società); i modi comuni d'azione (propaganda, stampa, azione sociale, ricorso alla violenza delle frange più estremiste); i luoghi d'espressione privilegiati, come la moschea e le università.

Sono quindi - come si vedrà meglio in seguito - queste caratteristiche e queste modalità di espressione che rendono il fenomeno maghrebino parzialmente unitario, anche grazie al fatto che si tratta di aree limitrofe culturalmente, oltre che geograficamente, le cui frontiere nazionali, quindi, sono molto permeabili. Le identificazioni fra caso e caso, tuttavia, non si possono spingere troppo oltre, e lo si vedrà affrontando l'analisi di ogni singolo Paese.

Solo inquadrandole preventivamente in questo contesto unitario, si possono a nostro avviso analizzare le specificità dei singoli Stati presi in esame; specificità che dipendono innanzitutto dalla forma intrapresa dall'occupazione coloniale, dai percorsi compiuti e dai programmi attivati dalle nuove classi dirigenti; ancora, dalla capacità dei regimi al potere di mantenere il consenso sociale nato dalle lotte nazionali; infine dalla diversa attitudine nei confronti della modernità/modernizzazione, mutuata dall'Occidente, voluta dai movimenti riformisti precedenti l'indipendenza, ricercata dalle classi dirigenti nazionali.

Ogni Stato vedrà dunque nascere ed espandersi in gran parte della società civile l'aspirazione al rafforzamento della propria identità culturale con maniere e con ritmi diversi.

*“I temi della mobilitazione del discorso islamico hanno dovuto ovunque adattarsi alle specificità del territorio e a quelle del momento appoggiandosi sull’aspetto negativo di questa o quella politica dello Stato, di questa o quella mutazione del suo linguaggio, ed alimentando, nelle espressioni istituzionali dell’islamismo maghrebino, altrettante specificità nazionali”*.<sup>8</sup>

Il prezzo della modernità è stato molto diverso nei vari casi. Il Maghreb comprende un interessantissimo ventaglio di possibilità di realizzazione del fenomeno radicalista e si presenta quindi come terreno privilegiato d’analisi, poiché - in contesto culturale e storico per certi versi così simile - proprio la differenziazione che nel tempo ha condotto ai diversi radicalismi di cui ci occuperemo, dà la riprova che il fenomeno, lungi dall’essere semplicemente religioso, è ben ancorato nel contesto politico e sociale ove attecchisce, prendendo le forme proprie di rivendicazioni locali.

### **Tunisia: un’occasione mancata di dialogo.**

Il caso tunisino presenta delle peculiarità molto ben definite rispetto a quello algerino e a quelli di Marocco e Libia.

Innanzitutto l’ambiente ed il contesto storico e sociale in cui esso nasce e si sviluppa: una società estremamente laicizzata dal regime di Burghiba (Habîb ibn ‘Alî Bû Rqîba), il padre della nazione e “combattente supremo”, dichiarato Presidente a vita nel 1975, che colpì profondamente il mondo musulmano con la decisione e l’arditezza delle sue opzioni politiche e dei suoi gesti appariscenti e simbolici. La frazione dell’*élite* nazionalista che aveva preso il potere era modernista, riformista, liberale e nel tempo sempre più si radicalizzò nel suo “occidentalismo politico”. Il processo di laicizzazione, quindi, non conobbe tregue negli anni dopo l’indipendenza del marzo 1956 e l’elenco delle varie tappe sarebbe lungo, ma bastano solo pochi esempi per comprendere la determinazione e la rapidità con cui il regime tunisino attuò le sue scelte. Nel 1957 era stato adottato il nuovo Codice dello Statuto Personale che

si allontanava non poco dalla legge tradizionale e religiosa (soprattutto nel campo del diritto matrimoniale e dell'istruzione)<sup>9</sup> ed erano stati aboliti i tribunali che applicavano la *shari'a*; nel 1958 venne decretata la fine dell'autonomia della prestigiosa università islamica Zaytûna, che diventava una semplice filiale dell'università di Tunisi; nel febbraio 1964 il Presidente Burghiba interruppe pubblicamente il digiuno del Ramadân, fugando ogni possibile dubbio sul suo personale modo di interpretare le norme del Corano.

Tutto ciò determinò una dura reazione politico-religiosa, che però rimase piuttosto isolata, come quella dei professori e degli studenti della Zaytûna o di alcune importanti figure religiose o politiche.<sup>10</sup> Ad essi Burghiba oppose la sua illimitata fiducia nel progresso e nell'intelligenza umana, giungendo ad autodotarsi del potere di promulgare delle *fatwâ*, in quanto Guida Suprema del Paese.

*“I periodi di decadenza si spiegano per il fatto che i musulmani hanno voltato le spalle all'intelligenza e rinunciato allo spirito critico per irrigidirsi nella via della tradizione scolastica e seguire, senza reticenza, la ciarlataneria di certi dirigenti, di certi dottori della fede o capi di confraternite il cui fanatismo superstizioso e cieco ha finito per sterilizzare l'intelligenza ed inevitabilmente la religione”.*<sup>11</sup>

In questo ambiente “propizio”, il movimento radicale tunisino si è sviluppato più velocemente degli altri del Maghreb e per questo esso appare cronologicamente ed idealmente più collegato alle correnti orientali - egiziana e sudanese - che a quelle della parte occidentale del Nord Africa,<sup>12</sup> per le quali rappresenta piuttosto un referente fondatore.

Infine, nonostante le inevitabili repressioni, il movimento ha sorprendentemente sviluppato una forte componente legalitaria, che ne ha fatto un fenomeno più “trasparente” (e quindi più facilmente analizzabile, quasi un modello d'analisi) dei corrispondenti maghrebini, poiché esso ha operato in misura maggiore alla luce del sole, giungendo per un lungo periodo a dialogare con le istituzioni politiche.

Il movimento nacque all'ombra delle istituzioni ufficiali dell'Islam: nel 1970 e nel 1971 il *leader* Rashîd Ghannûshî<sup>13</sup>, insieme ad



altri membri fondatori - come ‘Abd al-Fattâh Mûrû, avvocato e celebre predicatore tunisino, l’intellettuale Ahmida Enneifer (al-Nayfar), proveniente da una prestigiosa famiglia di ‘ulamâ’ della Zaytûna, il filosofo egiziano Hasan Hanafî, - cominciarono a riunirsi presso le sedi delle Associazioni per la Salvaguardia del Corano (*Giam‘iyyât Hifz al-Qur’ân*), create dal Ministero del Culto.

Negli anni ‘70, soprattutto con la pubblicazione della rivista *al-Ma‘rifa* (“La conoscenza”, 1972-79)<sup>14</sup>, il movimento si mostrò piuttosto moderato, utilizzando prevalentemente i metodi della predicazione e dell’insegnamento per l’elaborazione dottrinale e l’organizzazione interna, battendosi sui temi della rivendicazione dell’arabicità e dell’islamicità della tradizione culturale e spirituale tunisina.

Nel 1976 il movimento prese per la prima volta il nome *al-‘Amal al-islâmî* (“L’Azione Islamica”): *“All’inizio, l’aspetto religioso era essenziale [...] al contrario dell’aspetto politico che era ancora molto vago [...] non si sapeva veramente cosa si voleva. Non eravamo d’accordo in linea generale con il Governo ma non avevamo una linea d’azione ben determinata”*.<sup>15</sup>

Il pensiero politico di Ghannûshî, tuttavia, parte da premesse precise: egli si dichiara esplicitamente legato alle idee ed al programma di Sayyid Qutb e, nel suo scritto intitolato “L’occidentalizzazione e la dittatura inesorabile” (settembre 1980), afferma che tutti i sistemi occidentali sono ormai sorpassati, fallimentari, inadeguati, perniciosi per il mondo musulmano e l’unica soluzione è e sarà sempre islamica:

*“I progetti di modernizzazione di questo tipo sono condannati a fallire, da un lato perché l’élite dirigente non è culturalmente radicata; essa ha una visione superficiale dell’Occidente che percepisce non già nelle sue dimensioni culturale e di civiltà, ma come fenomeno militare e politico. Essa non conosce d’altra parte che l’Islam della decadenza, un Islam emozionale o dogmatico, incapace di generare un modello adeguato di sviluppo ... l’élite non è radicata neppure socialmente, nella misura in cui i suoi progetti non sono che delle elaborazioni sovrastrutturali incapaci di motivare e di conquistare le masse ... Le masse restano perciò legate all’Islam ed alle sue forme sociali e storiche. Esse hanno*

*perduto l'entusiasmo che le ha animate durante la lotta anticoloniale [...] si trovano in un ambiente sociale in cui tutto è loro estraneo ... le arti, le lettere, l'architettura, l'organizzazione amministrativa e persino, talvolta, la lingua e il costume. Era perciò naturale che tutti i piani di rinascita nel mondo musulmano fossero destinati all'insuccesso [...] Come tali programmi possono evitare il fallimento, se ignorano la cultura delle masse e sono ad essa persino ostili?"*.

Da ciò l'autore fa inesorabilmente derivare un collegamento fra “occidentalizzazione, violenza e sfruttamento, ivi compresi i modelli detti socialisti” poiché i gruppi dirigenti - lontani dalla massa - sono costretti a ridurre o sospendere le libertà pubbliche, ad allearsi all'esterno, ad utilizzare sistemi repressivi per proteggersi dall'inevitabile ribellione.

Piuttosto sorprendentemente Ghannûshî giunge a lanciare un appello non per l'instaurazione di uno Stato islamico, ma piuttosto per l'apertura alla democrazia:

*“Come si può parlare di libertà ed eguaglianza nel mondo musulmano in assenza di un esame minuzioso della nostra formazione culturale, di cui l'Islam rappresenta l'asse principale, e senza determinare il posto di questi valori in questa cultura? Il nostro discorso sulla libertà e l'uguaglianza non è quindi più una questione di slogan, ma la ricerca di un modello di civiltà nuovo che proceda dalla nostra islamicità e dal nostro secolo. Intendo con ciò non l'Islam della decadenza, ma l'Islam in quanto rivoluzione globale contro il dispotismo, lo sfruttamento e la dipendenza in tutte le sue forme, in quanto invito insistente al progresso morale e materiale.”<sup>16</sup>*

L'entrata in politica della corrente tunisina si caratterizza inizialmente, a livello locale, come una forma di opposizione solo indiretta al Governo, e piuttosto rivolta ai nemici “esterni” dell'Islam, di conseguenza contro la corrente - soprattutto studentesca ed intellettuale - della sinistra di orientamento marxista, per cui inizialmente e per molto tempo (almeno per tutto il decennio '70) il fenomeno radicalista islamico ha ben convissuto con il regime.<sup>17</sup>

Una delle prime iniziative ufficiali del gruppo è stata infatti la pubblicazione, sulla rivista *al-Ma'rifa*, di un comunicato nel gennaio 1978, intitolato “Prima che cada la cortina di ferro”, nel quale ben si evidenzia l’orientamento all’opposizione contro le ideologie di sinistra<sup>18</sup> in nome di un’identità nazionale tunisina tradita dalle contaminazioni con le ideologie laiche e socialiste importate da Unione Sovietica e Cina.

Nel mese di ottobre 1979 si riunì il Congresso Costitutivo del movimento, nel quale venne eletto, com’era nelle previsioni, Ghannûshî come *ra’îs al-haraka* e venne stabilita la struttura interna del movimento, composta di cellule di base, consigli ed esecutivi regionali e, al vertice, un Congresso ogni tre anni ed un Consiglio Consultivo Nazionale (*maglis al-shûrâ*).

La prima reazione repressiva contro il gruppo islamico si ebbe nel dicembre dello stesso anno, quando venne arrestato fra gli altri Ghannûshî, in quanto direttore della rivista *al-Mugtama’a* (“La società”), organo d’informazione del movimento, comparso nell’agosto di quell’anno, accusato di diffondere notizie false e diffamanti e di incitare alla sovversione (e reo, fra l’altro, di aver pubblicato sulla copertina dell’ultimo numero la foto dell’*imâm* Khomeynî).

Ghannûshî verrà rilasciato dopo pochi giorni e relegato nel piccolo centro di Makthar, da dove egli non perse occasione per spostarsi in Arabia Saudita, in Egitto, in Sudan, nei paesi del Golfo, in Iran.

Nell’aprile del 1981 si tenne un secondo Congresso in cui egli venne rieletto, venne rinforzato l’apparato clandestino del movimento, si rinnovò il giuramento di segretezza e di fedeltà verso i Fratelli Musulmani - di cui Ghannûshî si proclamava il rappresentante tunisino - ma anche l’impegno per lo sviluppo dei contatti con la classe politica tunisina e con i movimenti islamici stranieri, soprattutto con quello sudanese.

Il 30 aprile dello stesso anno il movimento partecipò alla prima conferenza stampa dei gruppi di opposizione tunisini; il 31 maggio, in una riunione del Comitato Esecutivo, si prese la decisione di creare ufficialmente il Movimento della Tendenza Islamica (*al-Ittigiâh al-Islâmî*), che si formerà il 6 giugno seguente, chiedendo invano di poter essere riconosciuto come partito politico.

Nella prima metà degli anni '80, le relazioni con il Governo si irrigidirono e la durezza dell'atteggiamento del Presidente Burghiba non ebbe precedenti nella storia del regime: dall'inizio del 1981 una serie di incidenti fornì il pretesto alle autorità per dare avvio ad un'opera di repressione capillare, continuativa e spietata. Più di 150 militanti - fra cui tutti i membri dell'Ufficio Esecutivo<sup>19</sup> - vennero arrestati. Il 25 luglio il *Maglis al-shûra* affidò la direzione del movimento prima a Fâdil Beldî, poi a Giabalî Hamâdî, che manterrà l'incarico per tutto il periodo di carcere dei membri del direttivo. Il 27 agosto Ghannûshî venne condannato a undici anni di prigionia.<sup>20</sup>

Bisognerà attendere il 1984, l'anno dei moti cosiddetti "del pane", che causarono 130 morti e si conclusero con la revoca degli aumenti previsti per il costo dei generi di prima necessità, perché si verificò una svolta importante nella storia del movimento: il Primo Ministro Muhammad Mzâlî, che già come Ministro dell'Educazione si era mostrato molto sensibile alle rivendicazioni islamiche ed al tema dell'arabizzazione, mandò un suo avvocato a visitare in carcere i *leader* islamici. E' un gesto di apertura inatteso e molto significativo, l'inizio di una nuova fase che, prima con la liberazione del predicatore Mûrû (ufficialmente per ragioni di salute) e poi con l'ammnistia, nell'agosto dello stesso anno, di quasi tutti i condannati (compreso Ghannûshî), inaugurò un nuovo capitolo nella storia del rapporto fra Governo e movimento islamico. Il MTI entrò in un periodo di semilibertà; un terzo Congresso venne convocato nel novembre e Ghannûshî, provato dai lunghi anni di carcere, venne rieletto Presidente.

In occasione del terzo anniversario del movimento, venne elaborato un documento programmatico significativamente intitolato "Un'occasione unica si offre alla Tunisia", ed è davvero un momento unico, sia per la storia del movimento tunisino che di tutti i movimenti maghrebini.

*"Malgrado le difficoltà oggettive che sono state di ostacolo all'avvio di un dialogo serio fra un vasto settore della classe politica e degli intellettuali da una parte e l'Islam fondamentalista ed i suoi alfiere dall'altra, si è verificata in Tunisia [...] qualche manifestazione positiva*

*che non ha senza dubbio equivalente nel mondo musulmano. Alcune di queste azioni ... si sono tradotte concretamente nell'emergere di un'immagine positiva dei rapporti culturali che si sono stabiliti fra le correnti islamiche fondamentaliste e l'insieme delle correnti e delle forze politiche che lottano contro la dipendenza ed il sottosviluppo [...] Si presenta in Tunisia un'occasione unica di uscire dal vicolo cieco che sembra essere una inevitabile fatalità nelle relazioni fra gli islamici e le altre forze politiche, e nel quale sono caduti numerosi altri gruppi islamici. Le forze politiche sono cadute in lotte sanguinose dalle quali è impossibile che i regimi ed i loro alleati escano definitivamente vincitori [...] allora la Tunisia [...] non potrebbe uscire dal vicolo cieco e fare un'esperienza unica, che avrebbe valore di modello per gli altri, evitando di disperdere tutte le sue energie in lotte di cui i soli beneficiari sono l'imperialismo ed i suoi lacchè? [...] Per la prima volta a nostra conoscenza gli islamici prendono chiaramente posizione in favore della democrazia, che essi reclamano, difendendo malgrado le loro differenze ideologiche il diritto all'espressione ed all'organizzazione di tutte le parti presenti, quand'anche esse rappresentino sul piano ideologico un estremo opposto quale il comunismo [...] Tuttavia, noi ci troviamo costretti a rispondere ad alcune élite pensanti che occupano un posto importante sulla scena nazionale e nell'orientamento politico e culturale, e che persistono nel non voler considerare il fenomeno islamico come un dato autentico, ma come una manifestazione patologica, nata da circostanze fortuite che sarebbe possibile scongiurare e superare; noi rispondiamo a costoro [...]: una delle ragioni della nostra esistenza è la vostra incapacità a comprendere la realtà islamica e a risolvere i suoi problemi.”<sup>21</sup>*

La normalizzazione dei rapporti con il Governo, o almeno con parte di esso, sembrò preludere ad una fase di legalizzazione. Mzâli ricevette gli islamici insieme ad altri gruppi d'opposizione nel novembre 1985 e, pur senza concedere riconoscimenti giuridici né abbandonare l'atteggiamento repressivo nei confronti delle frange più radicali, si mostrò tuttavia aperto e disponibile al dialogo. Non v'è dubbio che si tratti di una tattica del regime al potere per affrontare l' "ondata" islamica, ma è altrettanto chiaro che in questo modo la Tunisia ha mostrato di

avere una migliore comprensione del fenomeno rispetto ai Paesi limitrofi, tentando l'esperienza della conciliazione.

Come conseguenza di questa semi-ufficializzazione, il movimento cominciò ad evolversi in una duplice direzione: da un lato la necessità di uscire dalla fase della semplice opposizione per elaborare finalmente progetti politici globali e concreti, che determinò un inevitabile sviluppo della riflessione teorica, politica, economica, sociale, e rese protagonista la cosiddetta tendenza progressista; dall'altra, proprio l'apertura al dialogo con le istituzioni fu causa - come già abbiamo visto con i Fratelli Musulmani egiziani - dello svilupparsi di un'ala radicalizzata, che non si riconobbe nella moderazione e nella flessibilità della prima.

E' un momento molto difficile per il movimento, al cui interno scoppiarono i più aspri contrasti e si verificarono le prime importanti scissioni e le prime dimissioni dei membri.

L'ala progressista, quella che dialogava con il potere, si identificava nella cosiddetta "sinistra islamica" (*yasar islâmî*) o gruppo degli islamici progressisti (*al-islâmiyyûn al-taqaddumiyyûn*), ispirati soprattutto dalle tesi dell'egiziano Hasan Hanafî:

*"In me è stato sempre presente questo conflitto fra due legittimità: la rivoluzione e la rivelazione. Il presente e la mia storia [...] Ebbene, il movimento della Sinistra Islamica è forse la sola speranza di colmare il vuoto fra queste due legittimità [...] fra i laici ed i fondamentalisti [...] io mi considero come un Fratello Musulmano che, invece di cominciare dall'alto, comincerà dalla società civile [...] non escludo la politica, ma la politica è per me la cultura politica [...] io voglio preparare le mentalità, quella che io chiamo la cultura delle masse".<sup>22</sup>*

Il gruppo della sinistra si esprime dal 1982 sulle pagine della rivista *15/21* (riferimento ai secoli dei calendari dell'Egira e gregoriano), i cui principali collaboratori sono Ahmida Enneifer e Salâh al-Dîn al Giarûshî, in precedenza redattori della rivista *al-Ma'rifa*.

Sebbene attraversata da correnti eterogenee - soprattutto perché andava raccogliendo le varie defezioni dal gruppo principale - questa

tendenza nei primi anni '80 assunse alcune caratteristiche fondamentali sue proprie, allontanandosi quasi completamente dal MTI e dal suo *leader* Ghannûshî. Innanzitutto, nonostante l'apertura alle istituzioni, essa si mantenne ferma nel rifiuto di porsi come alternativa di Governo, cioè di entrare nel gioco politico, e privilegiò invece l'aspetto del rinnovamento dottrinale della corrente islamica.

La corrente progressista è in effetti definibile come l'ala più intellettuale ed *élitaria* del movimento, che si pone precipuamente scopi didattici, di "preparazione delle mentalità", di azione civile prima che di confronto con il potere, anche perché la società civile viene considerata da questi teorici come l'unica effettiva base per reali cambiamenti, mentre lo Stato può tutt'al più adottare provvedimenti "dall'alto" che non hanno la stessa rilevanza e lo stesso impatto.

La rottura della tendenza progressista rappresenta il culmine di un processo di evoluzione interna del movimento che, abbiamo visto, cominciò nel decennio '80 con l'apertura del Ministro Mzâlî: confrontati con le esigenze di un'azione politica quasi ufficiale, i *leader* non poterono evitare d'altra parte che si sviluppasse una forte controtendenza alla mobilitazione clandestina. Infatti, sull'altro versante, quello definibile come radicale, si manifestò l'ala tunisina del già citato Partito della Liberazione Islamica, diretta dal 'âlim 'Abd al-Qadîm Zallûm, di origine curda. Il movimento, impiantato in Tunisia probabilmente verso il 1982 ed oggetto di varie ondate repressive, è rimasto molto vicino all'elaborazione teorica e dogmatica del suo fondatore, Taqî al-Dîn al-Nabahânî.

Fa parte dell'ala radicale anche il cosiddetto *Gihâd Islamico*, piccolo gruppo conosciuto dalla stampa durante il 1986 come "la banda di Sfax", famoso inizialmente per qualche attentato di piccola entità ed i cui *leader* furono arrestati e condannati a morte alla fine del mese di agosto 1986. Le iniziative del gruppo divennero sempre più violente dopo queste condanne e fra esse ricordiamo soprattutto gli attentati dinamitardi presso quattro alberghi di Susa e Monastir nell'agosto 1987.<sup>23</sup>

La strategia dell'ala estremista, tuttavia, non sarà vincente in Tunisia, dove sia l'*escalation* di violenza che il coinvolgimento popolare non sono minimamente paragonabili a quello che, vedremo, accadrà negli stessi anni in Algeria.

Gli elementi più interessanti proverranno dal versante moderato e progressista del movimento radicale, o meglio da quella parte che sta proprio al suo limite, in cui l'elaborazione intellettuale è vivace ed il dibattito aperto e ricco. Saranno soprattutto gli interventi dei "fuoriusciti" a caratterizzare l'evoluzione del movimento negli anni '80, ed a costringere ad un dibattito sempre più serrato. Basta citare un esempio per comprendere come effettivamente in Tunisia l'etichetta di aderenti all'"islamismo radicale" stia veramente stretta a quest'ala del movimento: nell'agosto del 1985, Salâh al-Dîn al Giarûshî, Abd al-Azîz Temîmî e Kâmil Ben Yûnus - tutti e tre dissidenti del MTI - pubblicarono la "*Valutazione interna dell'azione islamica in Tunisia*", primo e sicuramente raro esempio a tutt'oggi di giudizio critico sul movimento radicalista islamico, scritto da suoi appartenenti. In esso si sviscerano le cause e le conseguenze della crisi palese che il movimento islamico attraversava ed alla quale si poteva rispondere, secondo i firmatari dell'articolo, solo con l'autocritica, l'apertura politica e la rigenerazione dottrinale.

*"E' necessario innanzitutto che gli islamici, chiunque essi siano, accettino di compiere un'autocritica 'completa ed approfondita' della loro azione passata e della loro dottrina. Questa critica non si deve limitare a 'qualche pratica o presa di posizione partigiana', né arrestarsi ad un periodo della storia [...] ma estendersi 'al discorso teorico del pensiero religioso dominante localmente e mondialmente' [...] gli islamici sono chiamati a disfarsi di ogni narcisismo [...] che essi si astengano da questo narcisismo che ha loro conferito il convincimento che essi siano 'la' giam'iyya, vale a dire la nazione tutta intera nella sua accezione religiosa. Che essi rinuncino ugualmente alla certezza di essere i soli depositari del messaggio divino, di costituire 'il' movimento divino, cosa che dà loro l'illusione di essere un fenomeno extra-naturale".<sup>24</sup>*

Un altro esempio della estrema flessibilità ed apertura di questa parte del movimento tunisino si ha nel processo di autonomizzazione rispetto ai Fratelli Musulmani, da sempre considerati modello teorico e d'azione da tutti i militanti del mondo musulmano:



*“Abd al-Halîm Awîs era considerato il teorico dei Fratelli Musulmani sul piano politico e uno specialista della storia del mondo musulmano. Gli ho domandato per esempio quello che i Fratelli precorrevano in materia di programmi e di riforme scolastiche. Egli mi ha rinvio ad un testo dell’imâm Hasan al-Bannâ...! L’imâm è morto nel 1949 [...] e noi siamo nel 1974! I problemi sono talmente cambiati! [...] Progressivamente sono arrivato a considerare che i Fratelli Musulmani d’Egitto corrispondano più ad una leggenda che ad altro [...] quello che si chiama il loro metodo di lavoro mi è apparso come qualcosa di assolutamente desueto che può condurre solo ad un disastro”.*<sup>25</sup>

E’ da tali premesse che prende piede quella che sarà una peculiarità del pensiero radicale progressista islamico, il concetto di “Islam tunisino”, che porrà in aspro conflitto i membri della Sinistra Islamica con i vertici del MTI, in primo luogo Ghannûshî.

L’ala progressista rivendica, in conclusione, un Islam che si cali nella realtà in cui esso viene vissuto, affronti i problemi specifici delle società musulmane, che non sono uguali né nel tempo né nello spazio, che sia quindi in un certo senso “modernizzato”, alla maniera dei teorici della *nahda* di inizio secolo.

Tuttavia il regime tunisino non parve accorgersi dell’importanza di questa fase di profonda riflessione interna e, nel dicembre 1986, mostrò apertamente le sue intenzioni con un nuovo irrigidimento verso tutte le opposizioni e verso i radicali in particolare, che coincise con la deposizione del Ministro Mzâlî e con l’elezione al Parlamento di 125 membri del Partito Socialista Desturiano per i 125 seggi disponibili. La risposta immediata degli islamici fu di nuovo l’allontanamento e la chiusura: sembrò che la fase “utopistica” del dialogo e del confronto fosse definitivamente tramontata.

In realtà si trattò di una breve parentesi, più che altro legata alla rinnovata intransigenza dell’ormai anziano Presidente Burghiba; infatti, neppure un anno dopo, il 7 novembre 1987, quest’ultimo venne deposto, ufficialmente per motivi di salute, ma soprattutto a causa dell’insostenibile situazione venutasi a creare per la recrudescenza del suo atteggiamento verso i radicali, che aveva condotto ad una dozzina di condanne a

morte e a centinaia di imprigionamenti.<sup>26</sup>

Appena salito alla presidenza della Repubblica, il generale Zayn al-'Abidîn Ben 'Alî operò immediatamente - fra il novembre 1987 ed il giugno 1988 - in tre direzioni per tentare di ricomporre un paesaggio politico che molti osservatori definirono quasi da guerra civile: cercò subito di distanziarsi dal regime precedente, sopprimendo un gran numero di festeggiamenti legati al culto della personalità del "Grande Combattente", eliminando molti simboli della laicità imperante, dando grande rilievo agli atteggiamenti religiosi e tradizionalisti, conferendo nuovi poteri al Consiglio degli 'ulamâ' e ad altre autorità religiose e restituendo dignità all'Università Zaytûna.

La seconda direzione fu quella di ridare credibilità allo Stato di diritto ed al pluralismo, moltiplicando le misure di liberalizzazione politica: abolizione della presidenza a vita, abolizione del Tribunale di Sicurezza dello Stato; creazione di un Consiglio Costituzionale; riconciliazione con alcuni dei più importanti esiliati politici; libertà di stampa; libertà di espressione per l'UGTE (Unione Generale degli Studenti Tunisini), creata nel 1985 dagli islamici; apertura del dialogo con la Lega per i Diritti dell'Uomo tunisina.

Il gesto simbolico più evidente di questa frenetica attività fu il mutamento del nome del partito, che da Partito Socialista Desturiano divenne Raggruppamento Costituzionale Democratico e come tale si presentò alle elezioni del 24 gennaio 1988.<sup>27</sup>

Nei confronti del MTI i gesti di apertura furono numerosi, con la liberazione di un primo gruppo di 600 membri (6 dicembre 1987) e poi, il giorno dell' 'Id al-Fitr' dell'anno seguente, dello stesso Ghannûshî<sup>28</sup> (e di altri 233 condannati; infine con il rientro dall'esilio di Mûrû e con l'incontro ufficiale fra Ben 'Alî e Ghannûshî.

La legge sui partiti politici del maggio 1988, tuttavia, riconfermò l'impossibilità per il MTI di essere legalizzato, in quanto l'articolo 3 ribadisce: "*nessun partito ha il diritto di riferirsi, nei suoi principi, nei suoi obiettivi, nella sua azione o nel suo programma, né alla religione, né alla lingua, né alla razza né ad una regione*".

Il 17 luglio il movimento dà ufficialmente i primi segni di

risposta all'apertura di Ben 'Alî, riconoscendo in primo luogo la possibilità di dialogare su alcuni argomenti fino ad allora interdetti, come quello spinoso dello Statuto Personale; prendendo l'impegno solenne che non avrebbe mai tentato in futuro di cercare proseliti all'interno delle forze armate o di sicurezza; rinnegando qualsiasi azione armata o attività clandestina.

Il 6 settembre dello stesso anno, un rappresentante del MTI è stato invitato per assistere al dibattito sul "Patto Nazionale", voluto da Ben 'Alî, e controfirmato da Governo e principali forze dell'opposizione, il 7 novembre seguente.

Sebbene il Presidente tunisino non abbia accettato il riconoscimento del movimento *al-Nahda* ("La rinascita", ultima denominazione assunta dal MTI), nelle recenti elezioni gli islamici, presentatisi come indipendenti, hanno ottenuto un numero sempre consistente di suffragi.

In conclusione, la tendenza tunisina si può considerare all'avanguardia nel panorama maghrebino perché rappresenta la possibilità che più si è avvicinata alla concretizzazione di un dialogo fattivo con la società civile e con le autorità politiche.

Gli islamici tunisini hanno, nel panorama maghrebino, un ruolo particolare: essi hanno saputo in parte distaccarsi dall'integralismo e dalla chiusura dottrinale, accettando un dialogo pluralista, smorzando certe posizioni rigide sulla libertà religiosa, partecipando attivamente alla Lega per la Difesa dei Diritti dell'Uomo<sup>29</sup>, affrontando temi sociali e politici con atteggiamento costruttivo.

Gli avvenimenti tunisini più recenti, influenzati sicuramente dalla vicina Algeria, hanno impedito che questo sviluppo molto interessante del movimento tunisino potesse condurre, come pareva per certi versi, ad uno sbocco istituzionale, ad una qualche forma di compromesso politico.<sup>30</sup>

## La risposta di Stato contro il fondamentalismo d'opposizione: Marocco e Libia

### Marocco

Nei primissimi anni '70, anni in cui nel resto del Maghreb si andava consolidando il fenomeno dell'opposizione radicalista, in Marocco esisteva già una forte contestazione, ma non definibile come religiosa: i clamorosi attentati al sovrano Hasan II, nel 1971 e nel 1972, misero a nudo la crisi latente del regime, ma furono condotti da elementi prevalentemente estranei all'opposizione islamica.<sup>31</sup> Furono anni difficili anche per le agitazioni studentesche e sociali e per i movimenti di opposizione in genere, i cui organi di stampa subivano continui sequestri e le più volte annunciate elezioni sembravano ancora lontane. Nel corso del 1973 il sovrano mostrò qualche timido segno di cauta apertura, non tanto nel settore politico istituzionale quanto piuttosto in quello economico, con la definizione di un nuovo piano quinquennale dagli obiettivi ambiziosi, con la rielaborazione del Codice degli Investimenti, con la nazionalizzazione di alcuni settori chiave dell'economia nazionale, come il commercio e l'industria, con nuove distribuzioni di terre ai contadini.

Sul fronte politico-istituzionale, al contrario, si irrigidirono i rapporti fra monarchia e movimenti e partiti politici d'opposizione, che in Marocco sono stati sempre molto numerosi<sup>32</sup>, ma non molto forti, forse proprio a causa di una certa dispersione e frammentazione.

La repressione poliziesca e giudiziaria tese ad accentuarsi, come testimonia fra l'altro la revisione del testo del "Codice delle libertà pubbliche", risalente al 1958, che viene reso decisamente più severo. Nel contempo, il regime apparve sempre più impegnato in operazioni, che gli oppositori considerarono "di facciata", per riconquistare legittimità, credibilità e prestigio sul piano economico e politico internazionale.

E' in questo panorama interno che si manifestò la prima, singolare, espressione di contestazione islamica nel 1974, quando 'Abd al-Salâm Yâsîn<sup>33</sup> inviò pubblicamente una coraggiosa lettera (di 111 pagine), intitolata "*al-Islâm aw al-tûfân*" ("L'Islam o il diluvio"), al sovrano Hasan II, *Amîr al-Mu'minîn*<sup>34</sup> per tutti i marocchini.

*“La mia lettera non è simile a quelle che tu hai ricevuto finora. Essa rende obbligatoria una risposta, ed anche il tuo silenzio sarà una risposta eloquente [ ...] Qualunque sia la tua risposta, mio caro nipote del Profeta, tu non potrai far tacere la parola di verità e giustizia che io proclamo. Qualunque sia l’uomo che si ergerà davanti a te, il re o la sua autorità, o il credente schiavo di Dio che accetta il consiglio, sappi che Dio, il glorioso, non può essere vinto. E’ tuo diritto e diritto di tutti i musulmani conoscere chi osa scriverti [...] Io sono lo schiavo di Dio, peccatore, figlio di contadino, allevato nelle ristrettezze e nella povertà materiale. Ho imparato il Corano, che è e sarà la mia lettura preferita. Ma molto presto ho saputo ricercare un sapere più ampio di quello che caratterizza le nostre istituzioni religiose [...] Il dovere di darti consiglio è un obbligo che Dio ha imposto agli ‘Ulamâ’ della Umma [...] Dio ti ha preavvisato due volte quando tu disperavi di vivere [accenno ai due attentati subiti dal sovrano], e questa lettera è un terzo avvertimento. Due re ed un Presidente hanno dovuto affrontare due uomini di Dio. I due re ed il Presidente hanno assassinato il predicatore. I primi hanno ricevuto la maledizione e una rapida caduta e i secondi sono stati martiri benedetti. Io sono il quarto di questo secolo, o ‘ Abd al-Hâfiz l’Alauita’ bisogna che tu scelga il tuo campo”.*<sup>35</sup>

La lettera, da cui è tratto il brano, è ricca di esempi di altri casi di persecuzioni politico-religiose nel mondo musulmano, a cominciare da re Fârûq, che fece uccidere al-Bannâ; Nasser che ha fatto lo stesso con Qutb; il sultano marocchino ‘ Abd al-Hâfiz (cui si accenna alla fine della missiva, paragonandovi lo stesso Hasan II), che ha perseguitato Muhammad Ben ‘ Abd al-Kabîr al-Khattânî, fondatore della confraternita Ahmâdiyya Khattâniyya.<sup>36</sup>

Yâsîn dichiarò pubblicamente di essersi serenamente preparato alla morte a seguito di questa sua missiva, ma la reazione del sovrano sceriffiano non fu quella prevedibile della condanna a morte; al contrario, in un certo senso, Hasan II accettò la sfida, forse sicuro della forza della sua posizione, forse conscio del rischio di creare un nuovo “martire” dell’Islam. Nella speranza di minimizzare la portata di un gesto di protesta così aperto, fece condannare Yâsîn a tre anni di manicomio e ad

alcuni anni di prigionia: ma la lettera dell' "uomo di Dio", del predicatore indipendente e coraggioso avrà un effetto dirompente, forse inatteso per il regime che, nonostante la crisi di cui si è accennato all'inizio, sembrava invulnerabile almeno dal punto di vista religioso.

La monarchia marocchina, infatti, a differenza degli altri regimi maghrebini, ha una doppia *leadership*, temporale e spirituale, riaffermata già dalla stessa Costituzione del 1962, in accordo con le altre forze politiche del Paese, comprese quelle di impostazione più "laica".

Hasan II, infatti, non è solo figlio di quel Muhammad V che ha rappresentato un simbolo per tutte le forze che hanno lottato per la resistenza contro i francesi, sia quelle tradizionaliste che quelle progressiste, ma vanta una discendenza diretta dal Profeta tramite 'Alī<sup>37</sup>, prerogativa per la quale si fregia del titolo di *sharīf* e che gli offre, come è facile intuire, enormi potenzialità di legittimazione come autorità costituita.

*"Come voi sapete, io sono 'Comandante dei credenti'. Ho ricevuto questo titolo alla nascita senza averlo domandato, senza volerlo. Questo significa che sono uno dei discendenti del Profeta, cosa che non è molto comune e che, per quanto io sia radicato nel Marocco da generazioni, la mia tribù è quella della Mecca"*, riferisce il sovrano in un'intervista del 1987.<sup>38</sup>

I numerosi gesti di apertura al laicismo ed alla modernizzazione sono stati sempre coscientemente ed attentamente controbilanciati da opportune misure in direzione islamica, come l'adozione di un Codice di Statuto Personale (1957), rigorosamente conforme alle prescrizioni del Corano; la preghiera obbligatoria in tutte le scuole e il programma di diffusione delle scuole coraniche, dal 1968; la creazione di un Alto Consiglio degli '*ulamâ*' (1980); il mantenimento ed il sostegno alle antiche confraternite, molto diffuse nel Paese.

Ed anche quando ci sono state le prime, sporadiche, avvisaglie di opposizione di orientamento religioso, come la rivolta dei Cadetti nel 1971, il sovrano ha risposto con grande decisione, riuscendo a non perdere il controllo dell'espressione dell'Islam ufficiale, dalle prediche (*khutbât*) nelle moschee alle manifestazioni popolari, utilizzando anche iniziative spettacolari, l'ultima delle quali è senza dubbio la costruzione della più grande moschea d'Africa, di recente inaugurata a Casablanca.

A salvaguardare il regime, secondo alcuni a mantenere il copercchio sulla pentola di una situazione in ebollizione, “distraendo” l’opinione pubblica, contribuì non poco la lunga (secondo alcuni provvidenziale per la monarchia) questione *sahrâwî*, che il 31 ottobre 1975 portò alla grandiosa manifestazione della “Marcia Verde”, cui parteciparono circa 350.000 marocchini, che varcarono disarmati i confini meridionali del Paese, rivendicando l’abbandono da parte della Spagna dei territori del Sahara ancora in suo possesso.<sup>39</sup>

E’ proprio il conflitto con il Fronte Polisario (appoggiato da Libia ed Algeria), che dichiarò la costituzione della RASD (Repubblica Araba Sahrâwî Democratica) nel 1976, e con il quale il Marocco aprì le ostilità su ampio fronte, a divenire la questione attorno alla quale ruoterà tutta la politica della seconda metà degli anni ‘70. Una questione che coinvolge problematiche di politica interna ed internazionale e che renderà in un certo senso secondarie tutte le altre.

Ciò non toglie che all’inizio degli anni ‘80, anche in questo caso sull’onda della rivoluzione iraniana, si sia assistito ad un certo risveglio del fondamentalismo religioso, fino ad allora - come si è visto - marginalizzato di fronte ad un Islam ufficiale e potente, largamente ed egregiamente gestito dalla monarchia e dal suo più forte alleato fra i partiti, l’*Istiqâl*.

L’opposizione si concentra nella corrente di idee attivata dalla figura carismatica di Yâsîn e dalla sua rivista *al-Giamâ‘a*<sup>40</sup> - che sarà soppressa, dopo cinque numeri, nell’estate del 1980 - ed in vari movimenti d’opposizione religiosa.<sup>41</sup>

Fra di essi emerse per importanza la *Giam‘iyyat al-Shabîba al-Islâmiyya* (“Associazione della gioventù islamica”), fondata agli inizi degli anni ‘70 da ‘Abd al-Karîm Mutî (ex ispettore dell’insegnamento primario) e dal professore di liceo Kamâl Ibrâhîm. Essa nacque con l’obiettivo di combattere il diffondersi in ambiente universitario delle ideologie di sinistra ed ottenne un certo successo negli anni ‘70. Fu perseguitata per la presunta vicinanza ad un gruppo che sembra aver compiuto due attentati, di cui uno portò all’assassinio di ‘Umar Bengiallûn (18 dicembre 1975), personaggio di spicco dell’opposizione marocchina e direttore dell’importante giornale di sinistra *al-Muharrir* (“Il

Liberatore”). Il gruppo che rivendicò gli attentati, *al-Mugiâhidûn al-Mughâriba* (“I combattenti marocchini”), guidato da uno studente della facoltà di Diritto di Rabat, ‘Abd al-‘Azîz Na‘amânî, fu accusato infatti di essere il braccio armato della *Shabîba*. Nonostante i portavoce di quest’ultima abbiano rinnegato sempre qualsiasi collusione con Na‘amânî<sup>42</sup>, la *Shabîba* fu decimata, con Kamâl Ibrâhîm condannato a vent’anni di reclusione e Muti’ esiliato in Europa.<sup>43</sup>

Nel 1982 un gruppo consistente si staccò e fondò la *Giam‘iyyat al-islâmiyya*, che decise di uscire dalla clandestinità e di schierarsi su posizioni molto più moderate e vicine al regime; pur non essendo riconosciuto ufficialmente, il gruppo ebbe un ruolo non secondario e pubblicò una sua rivista piuttosto importante, *al-Islâh* (“La Riforma”), sotto la responsabilità del suo Presidente, ‘Abd ‘Allâh Benqîrân, direttore di una scuola privata a Rabat.

La presenza della *Giam‘iyyat al-islâmiyya* non basta tuttavia per poter parlare di una vera e propria opposizione religiosa: lo Stato vegliava scrupolosamente per contenere ogni manifestazione di ispirazione radicalista e non perse occasione per dichiararsi legittimo ed incontestabile tutore dell’ “Islam autentico”. Infatti, agli inizi di febbraio del 1980, Hasan II sottopose con successo ai Consigli di ‘*ulamâ*’ un progetto che gli attribuiva un ruolo di sostegno dottrinale nella lotta contro “le correnti sovversive e deviazioniste” e di mediatore fra le esigenze della modernità ed il rispetto dei valori islamici. Nello stesso progetto di legge si prevede la creazione, anche a livello provinciale, dei Consigli di ‘*ulamâ*’, per assistere il sovrano nel campo religioso, e del già citato Alto Consiglio degli ‘*ulamâ*’, presieduto dallo stesso Hasan II.

Una certa effervescenza religiosa, tuttavia, cominciò ad evidenziarsi, in concomitanza con gli avvenimenti degli altri Paesi del Maghreb, e gli inevitabili contatti con gli altri gruppi radicalisti; una serie di manifestazioni integraliste partirono dal nord del Paese e si propagarono soprattutto nelle grandi città.

Alle moschee sotto controllo statale si rispose con il lavoro sotterraneo nei quartieri periferici, dove circolavano le cassette dello *shaykh* Kishk e degli altri predicatori, le opere clandestine dei teorici, i volantini dei vari gruppi. Nei licei e nelle facoltà di Rabat la corrente



islamica cominciò ad evidenziarsi proprio in questi anni, tanto che alcune circolari ministeriali imposero ai professori di segnalare gli studenti “sospetti”, i *barbus*, cioè quelli che portavano la barba o indossavano la tunica islamica.

Numerosi gli appelli e le esortazioni del Governo alla classe degli *'ulamâ'* perché i suoi membri non si allontanassero in alcun caso dall' “Islam puro” della tradizione sunnita e non “*trasformassero le moschee in tribune*”, evitando di occuparsi “*di quello che non li concerne, come per esempio se il prezzo delle sigarette e della benzina è aumentato*”, “*combattendo le deviazioni*” e “*sbarrando la strada ai ciarlatani*”.

In sostanza, la corrente marocchina si trova di fronte a delle difficoltà che negli altri casi del Maghreb appaiono più moderate; soffre di un minore appoggio popolare, soprattutto rurale; non è ancora riuscita ad intaccare il monopolio del simbolico religioso della monarchia; non ha neppure il monopolio della contestazione politica poiché - seppure imbrigliate e fortemente controllate dal sovrano - esistono in Marocco, come già visto, numerose formazioni politiche e sindacali, che coinvolgono militanti e simpatizzanti che altrimenti confluirebbero nelle fila del movimento radicalista.

Infine, il movimento non è forte anche perché non ha potuto evitare di frazionarsi troppo, sia a livello di gruppi - come abbiamo sopra accennato - sia a livello di posizioni ideologiche e politiche, neppure su questioni di primaria importanza in Marocco, come quella *sahrâwî*.

‘Abd al-Salâm Yâsîn, sicuramente la figura più carismatica, anche se isolata, del movimento di opposizione al regime, dopo altri tre anni di prigionia, nel 1986 è tornato in libertà, percependo regolarmente dalle autorità statali la sua pensione di ispettore scolastico; ricevendo i suoi numerosi simpatizzanti e pubblicando le sue opere in Francia. Dal 1989 è nuovamente in prigionia. La sua rivista, tuttora clandestina, non ha però mai superato la soglia delle tremila copie, molto al di sotto della tiratura delle altre corrispondenti maghrebine. Questo è uno dei segni sintomatici della indubbia debolezza dell'opposizione religiosa in Marocco, rispetto ai regimi degli altri Paesi maghrebini, di fronte ad un Islam di Stato che non ha mai perso il monopolio religioso.

Si può concludere che in Marocco è ancora forte la separazione fra una parte della società civile laicizzata ed una di recente reislamizzazione e che, dunque, solo in misura molto minore la contestazione politica e sociale è monopolio di gruppi religiosi. Sono pertanto ancora valide le affermazioni del Santucci che sostiene:

*“Due correnti, apparentemente contraddittorie ed ancora vagamente percettibili attraversano la cultura politica delle classi medie e della giovane generazione scaturita dall’indipendenza: la prima ha condotto alla laicizzazione di queste classi essenzialmente piccolo borghesi, che restano legate alla democrazia reale ed al miglioramento delle loro condizioni di vita, e tendono a distaccarsi dalla religione [...] altrettanto che dai rappresentanti ‘legittimi’ e dalle autorità dello Stato [...] La seconda concerne la reislamizzazione di queste classi, essenzialmente giovani, caratterizzate da un’attrazione sempre più forte verso le forme integraliste dell’Islam, rifugio di una nuova identità o vettore di una opposizione ideologica ai progetti statali di modernizzazione, che rischia di convertirsi in una contestazione al regime tanto più minacciosa in quanto si radica nel campo stesso in cui quest’ultimo pone la sua legittimità”*.<sup>44</sup>

## **Libia**

La Libia va considerata un caso a parte, perché non rientra - in senso stretto - fra i Paesi del piccolo Maghreb che abbiamo considerato nel presente lavoro (nonostante faccia parte dell’Unione del Maghreb Arabo) e perché - come vedremo - la situazione si presenta singolare e del tutto incentrata sulla figura del suo Presidente Gheddafi (Mu’ammar al-Qadhâfi), che riveste sia i panni di oppositore religioso di tipo rivoluzionario, sia quelli di legittimo garante della religione contro i movimenti radicalisti islamici che operano fuori e dentro il Paese.<sup>45</sup>

Tuttavia, poiché proprio la Libia - per certi versi in maniera simile al Marocco - rappresenta l’esempio di una particolare risposta dello Stato all’opposizione fondamentalista, ci pare opportuno un accen-

no anche alla sua situazione interna.

La “rivoluzione” del 1° settembre 1969, con la quale il gruppo di giovani ufficiali di ispirazione nasseriana, guidati dal colonnello Gheddafi, rovesciò la monarchia idrissita proclamando la repubblica, esprime già dal suo stesso nome il simbolo, il significato, l’obiettivo che si pone: è detta, infatti, “l’aprente” o “la conquistatrice”, *al-fâtiha*, non solo in riferimento al primo giorno di settembre in cui essa è avvenuta, ma nel senso ben più ampio di rivoluzione che introduce ad una nuova era.<sup>46</sup>

I tre fondamentali ideali della rivoluzione libica sono libertà, unità e socialismo, definiti dallo stesso *leader* come segue:

*“Con libertà, noi indichiamo quella libertà individuale e nazionale che eliminerà la povertà, il colonialismo e la presenza sul nostro suolo di truppe e basi straniere. Con l’unità, vogliamo dire l’unità di tutte le genti arabe, che questo si realizzi in forma di un unico, grande, Governo arabo o di una federazione di piccoli Governi. Tutto dipende dalle circostanze. Con socialismo, noi intendiamo soprattutto un socialismo islamico. Noi siamo una nazione musulmana. Perciò rispetteremo, come comandato nel Corano, il principio della proprietà privata, persino quello della proprietà ereditaria”*.<sup>47</sup>

Tre mesi dopo, il carattere islamico del nuovo Stato venne confermato dalla prima “Conferenza missionaria islamica” convocata a Tripoli, all’inaugurazione della quale il *leader* libico affermò che:

*“L’Islam ha una vocazione universalista, esso è fonte di ogni progresso e di ogni scienza, è più progressista di ogni altra ideologia rivoluzionaria, ha definito le norme di una società concepita al servizio dell’individuo e della comunità, ha scoperto prima di tutti gli altri i principi del socialismo”*.<sup>48</sup>

In molte altre occasioni nei primi anni ‘70 Gheddafi ribadì l’islamicità dello Stato libico, sottolineando l’universalità del messaggio, la tolleranza, la modernità dell’Islam. Nel 1973, uno dei cinque “storici”

punti del programma politico annunciato dal Presidente proclamò l'inizio della Rivoluzione Culturale che darà potere alle masse, *“una rivoluzione culturale contro tutti i libri e le idee straniere che traviano il popolo e lo fanno dubitare dell'eredità islamica ed araba”*.

Nello stesso anno vengono gettate le basi della sua “Terza Teoria Universale” (contrapposta al capitalismo ed al comunismo), che prenderà corpo nel “Libro Verde” (*al-kitâb al-akhdar*), pubblicato fra il 1973 ed il 1977. Quest'ultimo è diviso in tre parti: *“La soluzione del problema della democrazia; il potere del popolo”*; *“La soluzione del problema economico; il socialismo”*; *“La base sociale della Terza Teoria Universale”*.

Il Libro Verde<sup>49</sup>, che ha forza di legge (nonostante sia certamente meno approfondito e più semplicistico delle numerose analisi e dei commenti che lo hanno seguito), ha come nucleo centrale dell'elaborazione dottrinale la riaffermazione che l'Islam porta già in sé i principi per la realizzazione di una società socialista, che validamente si può opporre al capitalismo sfruttatore ed al marxismo ateo. Un “socialismo” che rigetta il concetto di elezioni, di parlamento, di partiti politici, di lotta di classe, di Costituzione, e che propone come soluzione teorica definitiva del problema della forma di Governo il potere diretto del popolo, con l'applicazione della sola democrazia al mondo che sia stata realmente instaurata, l'Islam. La “nuova forma di Governo” proposta è, quindi, quella diretta del popolo, che si esprime attraverso congressi e comitati, rifacendosi interamente alle due fonti principali della legge, il “costume sociale” o tradizione (*al-'urf*) e la religione (*al-dîn*), che rappresentano per Gheddafi le basi della “legge naturale” di ogni società.

*“La religione comprende la tradizione che è l'espressione della vita naturale dei popoli. La religione, quindi, è una conferma del diritto naturale. Le leggi non religiose e non tradizionali sono creazioni dell'uomo contro l'uomo. Esse sono pertanto ingiuste poiché non derivano da questa fonte naturale costituita dalla tradizione e dalla religione”*.<sup>50</sup>

Per quanto riguarda la seconda parte del Libro Verde, quella più

specificamente economica, viene ribadito che ogni tipo di soluzione è già presente nel Corano, a cominciare dalla stretta proibizione dell'usura e dalla prescrizione della *zakât*, che basterebbero da sole a rendere la società musulmana giusta ed egualitaria.

Nella terza ed ultima parte (*“La base sociale della Terza Teoria Universale”*) si riprende ed approfondisce il concetto di *‘urf*, che viene identificato con l'identità etnica, o nazionalismo (*qawmiyya*), motore di tutti i movimenti e sommovimenti sociali della storia dei popoli e quindi importantissimo elemento per la coesione e lo sviluppo delle società; ad esso si contrappone quello che viene sprezzantemente definito “internazionalismo” (*ummamiyya*), un'idea vaga ed ambigua che spesso è servita a mascherare forme di neoimperialismo.

In quest'ultima parte del suo Libro Verde, Gheddafi afferma un totale rifiuto del “nazionalismo multietnico”, o se si vuole del “panislamismo” (che, come già accennato, è idea forte dei gruppi di opposizione islamica tradizionali, a cominciare dai Fratelli Musulmani) e si allontana così dal pensiero radicalista contemporaneo, fino a giungere alla dichiarazione, chiaramente molto distante dal radicalismo di tutto il resto del mondo musulmano: *“Ad ogni popolo (qawm) la sua religione”*.

Le idee di Gheddafi su nazionalismo e religione come i due principali elementi all'interno dei quali si muove la storia umana non sono del tutto originali nel pensiero musulmano, poiché sono sempre stati i concetti chiave sia del pensiero tradizionalista che di quello modernista, in particolare anticoloniale; ma gran parte dei *leader* contemporanei li ha utilizzati in una certa misura smorzandone il tono, a cominciare da Nasser (*“La religione appartiene a Dio, la patria appartiene a tutti”*) e Sadat (*“Nessuna politica in religione, o religione in politica”*), per giungere allo slogan radicalissimo del Partito Ba‘th in Siria: *“Dio e rivoluzione non si incontreranno mai”*.<sup>51</sup>

Per Gheddafi, al contrario, il binomio è indissolubile: la religione è necessaria come fonte di guida della società, mentre l'identità etnica o nazionalità garantisce la struttura sociale entro la quale la religione può operare.

*“L'identità etnica (qawmiyya) è un principio sociale a priori*

*naturale e reale la cui funzione è di legare la gente di una comunità anche prima che essi abbiano una religione”.*

In quest’ottica va considerata la totale avversione del Colonnello per ogni forma di organizzazione partitica in una società araba e musulmana che è “delle masse”. I partiti politici sono un crimine contro la società, soprattutto quelli che utilizzano la religione come dottrina centrale. E’ chiaro il riferimento ai Fratelli Musulmani libici e alle altre formazioni politiche e religiose, che vengono accusate senza mezzi termini di servire gli interessi dell’imperialismo occidentale.

*“Noi rifiutiamo di rendere l’Islam, che è una religione universale, vuote chiacchiere, cellule segrete e altre attività nell’ombra. Lasciate che tutta la gente di fede esca nelle strade e dichiari la propria fede a voce squillante!”.*

La polemica con i Fratelli Musulmani verte, come si è avuto già modo di accennare, anche sul concetto di nazionalismo, di sentimento nazionalistico, che questi ultimi vedono come un ritorno alla *giâhiliyya*, al tempo dell’ignoranza prima dell’Islam, quando i legami di solidarietà di sangue (*asabiyya*) fra le tribù arabe non erano ancora stati sostituiti dalla fratellanza islamica. Ad essi ribatte Gheddafi osservando che “*non è possibile separare la rinascita del nazionalismo arabo dalla rinascita dell’identità arabo-islamica*” ed utilizzando come supporto alle sue affermazioni numerosi passi del Corano che sottolineano l’indissolubilità del legame fra arabicità ed islamicità.

L’ossessivo, totale, incondizionato richiamo al Corano in tutti i settori della vita economica, politica e sociale (nel 1971, la Libia - primo Stato arabo ad adottare una tale misura - sottopose a revisione da parte di un’apposita commissione tutti i testi di legge al fine di adeguarli al dettato coranico); l’adozione per la bandiera nazionale del colore verde dell’Islam; i cospicui finanziamenti a sostegno di associazioni religiose, come l’associazione missionaria *Da’wa islâmiyya*, creata nei primi anni ‘70; il dibattito pubblico sempre aperto, anzi talvolta brutalmente rinnovato, sui temi scottanti della religione: sono tutte iniziative di uno Stato

che ha coscientemente voluto ed ottenuto con successo di anticipare la domanda islamica al fine di occupare direttamente tutto il terreno del fondamentalismo d'opposizione.

Non è inopportuno tuttavia, a nostro avviso, sottolineare come non siano del tutto estranei al successo della politica sociale libica di questi anni altri e ben diversi elementi, come il *boom* petrolifero, con il conseguente benessere dovuto alle altissime rendite che esso comportò, e la bassa densità di popolazione, grazie alla quale la Libia non è colpita dai gravosissimi problemi del resto del Maghreb. Fattori che hanno contribuito a rendere l'ambiente sociale meno incandescente e, quindi, più favorevole alla vittoria della politica di "decolonizzazione culturale" e di arabizzazione intransigente voluta dal Consiglio della Rivoluzione.

Una situazione, dunque, che distingue la Libia dagli altri Paesi del Nord Africa e che sembrava poter allontanare il confronto fra Stato ed opposizione, grazie ai successi del "laboratorio politico" libico ed al completo consenso che esso pareva godere all'interno.

Ma alla fine degli anni '70 - in concomitanza con la pubblicazione della terza ed ultima parte del Libro Verde e poco dopo la dichiarazione della nascita della *Giamâhîriyya al-'arabiyya al-lîbiyya al-sha'biyya al-ishtirâkiyya* ("Stato delle masse arabe della Libia popolare socialista", 2 marzo 1977) - Gheddafi, portando alle estreme conseguenze il suo viscerale attaccamento al Corano, espresse ufficialmente il suo distacco da una parte della tradizione del Profeta, la *Sunna* o insieme di *hadîth*, e dalla *sharî'a* come referente giuridico intangibile. Solo ed esclusivamente il Corano è la Legge della società: lo scontro con gli *'ulamâ'* e con i teologi tradizionali, che covava da anni, divenne inevitabile.

Anche qui la Libia si propone come un caso davvero singolare nel panorama pur complesso e variegato delle opposizioni religiose: non *'ulamâ'* e Stato alleati contro le opposizioni politico-religiose, ma la più alta istanza del Governo che si pone non come alleato, ma come massima sfida alle autorità religiose tradizionali ed ufficiali.

Il 3 luglio 1978 si ebbe il clamoroso dibattito pubblico fra il Presidente e gli *'ulamâ'*: la tesi sostenuta da Gheddafi per la sua sorprendente decisione era che neppure le raccolte di *hadîth* universalmente

riconosciute come le più accreditate, quelle di Bukhârî e di Muslim, potevano sottrarsi alla fallibilità di tutte le opere umane, come pure tutto il *fiqh*, ossia la costruzione giuridica classica dell'Islam.<sup>52</sup>

In altre parole, tutto quello che non è Corano, ed è quindi opera dell'uomo, non deve, se non con particolari accorgimenti, essere considerato "legge della società". Le scuole giuridiche (*madhâhib*) dell'Islam, che hanno contribuito ad elaborare la *sharî'a*, sono state costituite da uomini, e quindi la *sharî'a* stessa è un corpo di leggi positive, come il Diritto romano o il Codice di Napoleone. "E' una parte dell'eredità islamica; non è, tuttavia, religione" afferma lo stesso Gheddafi.<sup>53</sup>

Con la messa in discussione di *Sunna* e *fiqh*, inoltre, veniva del tutto eliminata la funzione dei loro tradizionali "custodi", e cioè della classe che da sempre nel mondo islamico sunnita si vede delegato il compito di interprete della legge, gli 'ulamâ'.

Questa posizione inconciliabile, insieme all'altrettanto clamorosa decisione di optare per un nuovo calendario musulmano che faceva iniziare l'era islamica non più dall'Egira, ma dalla morte del Profeta, dieci anni più tardi, fece giungere la Libia ad un punto di non ritorno.

In questi anni, in un'atmosfera resa tesissima da arresti, processi e torture e dalla chiusura e demolizione di moschee, si cominciarono a verificare i primi episodi di repressione contro alcuni *shuyûkh* (uno dei primi fu l'imprigionamento e poi la probabile uccisione in carcere sotto tortura dello *shaykh* Muhammad al-Bishtî nel 1980).

Tutti i movimenti di opposizione religiosa, qualificati con l'epiteto dispregiativo di Fratelli Musulmani, ebbero in effetti in questa fase un ruolo molto secondario<sup>54</sup>, essendo inoltre quasi tutti dislocati all'estero. Fra di essi, il *Fronte nazionale per la salvaguardia della Libia*, fondato in Sudan ad opera di Muhammad Yûsuf al-Muqârîf (ex ambasciatore in India) e da 'Abd al-Magîd Sayf al-Nasr (uno dei partecipanti al fallito complotto contro Gheddafi nel 1975), un movimento tuttavia definibile più come politico in generale e nel quale solo una parte era composta da islamici. Esso si sviluppò anche in Europa e negli Stati Uniti ed ebbe propri organi d'informazione in arabo (*al-Inqâz*, "La salvezza") o in inglese (*NFSL's News Bulletin*), oltre ad aver pubblicato numerosi opuscoli divulgativi.



Si ebbe qualche iniziativa anche del più volte citato Partito della Liberazione Islamica ed otto dei suoi membri, partecipanti ad un complotto nel 1982, vennero giustiziati. Infine si cominciò nel 1986 a sentir parlare di un Partito di Dio (*Hizb Allâh*) libico, che ha compiuto qualche azione clamorosa, anche se sporadica.

Il 27 marzo del 1987 il *leader*, in un discorso fiume alla nazione, inaugurò un nuovo periodo di apertura e liberalizzazione, che portò fra l'altro ad una sensazionale amnistia, all'adozione della Carta Verde dei Diritti Umani, alla riapertura delle frontiere con la Tunisia e con l'Egitto, alla creazione delle *tashârukiyyât*, strutture cooperative per la gestione delle attività economiche, prima in mano allo Stato. Ma le azioni repressive non diminuirono: chiusura di tutte le scuole coraniche della Libia, esecuzioni di membri di gruppi radicalisti, censura di organi di informazione.

Come si può facilmente arguire, Gheddafi - nonostante il suo grande impegno speculativo - non può essere definito un pensatore, un teorico, un giurista islamico; ma piuttosto un "rivoluzionario" che vede nell'Islam uno strumento contro l'oppressione, lo sfruttamento, l'ingiustificato benessere a discapito delle nazioni più povere, fra cui il mondo musulmano; un rivoluzionario idealista, impaziente, spesso giudicato senza mezzi termini "pazzo", dal quale i capi politici degli altri Paesi arabi cercano di mantenere, con fasi alterne, un certo distacco. Ma la figura singolare di Gheddafi racchiude in sé molte delle caratteristiche del nuovo radicalismo, ed è per questo che - a livello popolare - la sua immagine è ben diversa da quella che emerge dai giudizi degli osservatori, occidentali e non: da decenni Gheddafi è per milioni di musulmani, non solo libici, un eroe, uno dei pochi *leader* non compromessi con l'Occidente, un paladino della restaurazione dell'Islam.

## **L'Algeria. Dal socialismo islamico all'utopia del Fronte Islamico di Salvezza.**

*“L'Algeria è (ora) una società frantumata.  
Tra chi aspira al pluralismo politico ed alla democrazia, chi vuole uno Stato  
teocratico e chi pretende di mantenere i privilegi,  
rivestiti di una maschera democratica.  
Questo è il segno che il Paese è uscito dal nazionalismo.  
Ne esce con queste differenziazioni sofferte, nel caos, nel dolore,  
ma adesso nessuno può più dire “ci siamo noi algerini e poi il resto del  
mondo. L'Algeria non è più una fortezza assediata”.*  
*Benjamin Stora*

Nonostante il clamore suscitato dai fatti d'Algeria a livello internazionale, il movimento radicalista islamico algerino non è né meglio conosciuto né più facilmente analizzabile di altri movimenti del mondo musulmano contemporaneo, a causa innanzitutto degli ostacoli sollevati dalla inflessibile censura che è stata sempre caratteristica primaria del soffocante monolitismo di Stato algerino. Solo parzialmente sembrava essersi aperto qualche spiraglio per una più corretta informazione sulle vicende e sulle problematiche algerine con la fine del regime unico del FLN, ma dopo i recenti avvenimenti che hanno seguito le elezioni del 1991, con il Paese in stato di emergenza e sull'orlo di una guerra civile, un esame obiettivo della situazione attuale e dei processi storici che ad essa hanno portato è di nuovo difficile.

L'analisi può tuttavia prendere avvio da alcuni elementi introduttivi incontestabili, inerenti alle peculiarità del caso algerino rispetto agli altri Paesi del Maghreb, peculiarità che traggono origine innanzitutto dalla storia vissuta dal Paese, e dunque dalle vicende stesse in cui il fenomeno del radicalismo si è inserito e dall'ambiente particolare nel quale si è sviluppato.

In altre parole si tratta di collocare, in una prospettiva innanzitutto storica, l'analisi del radicalismo nel più ampio contesto dei rapporti fra la religione e lo Stato in Algeria.

Mentre nel periodo ottomano, nonostante una certa opposizione

da parte di alcune confraternite, in generale il rapporto fra Islam e Stato era non conflittuale, sancito dalla nomina - considerata legittima dal punto di vista formale - da parte del sultano di tutte le autorità religiose locali, con l'arrivo dei francesi e con le conseguenze che da esso derivarono anche nel settore più specificamente religioso-spirituale, in Algeria comincia una fase di difficile convivenza fra autorità politica e religiosa.

Infatti, nonostante l'impegno solenne dell'amministrazione francese al rispetto della religione e delle tradizioni locali (1830), da subito i colonizzatori interferirono pesantemente con l'organizzazione religiosa tradizionale algerina, mettendo tra l'altro in atto una politica di espropriazione delle terre *hubus* (delle fondazioni pie, inalienabili per il diritto islamico, ma confiscate ed incorporate nel demanio dello Stato francese nel 1843), privando il personale di culto musulmano del suo più importante introito e rendendolo in tal modo dipendente finanziariamente dalle autorità francesi, delegate a sostenere tutte le spese per l'esercizio della religione.

Nel 1851 una circolare del Governatore Generale riorganizzò tutti gli aspetti del culto musulmano, stabilendo che l'Islam era la quarta religione riconosciuta in Algeria, dopo la cattolica, la protestante, l'israelita. Infine, nonostante un decreto del 1907 avesse previsto l'estensione all'Algeria della legge francese del 1905 sulla separazione fra Chiese e Stato, l'amministrazione coloniale mantenne fermamente sotto la sua tutela ogni aspetto riguardante l'esercizio della religione islamica.

Proprio partendo dal ruolo che ha avuto l'Islam nel corso degli avvenimenti che da queste premesse portarono il Paese all'indipendenza (avvenimenti che, fra l'altro, facevano presagire la nascita di un'Algeria indipendente se non laica, perlomeno molto moderata ed aperta<sup>55</sup>) si può iniziare a parlare di un Islam "contestatore". L'Islam algerino - con alcune fra le sue più eminenti personalità - è sceso sul terreno del dibattito politico e delle rivendicazioni nazionali in misura molto più evidente e profonda che negli altri casi maghrebini, coinvolto per lunghi anni nella dura lotta di liberazione, nella quale ha svolto un ruolo di primo piano, soprattutto grazie al movimento nazionalista a tendenza moderata e riformista degli '*ulamâ*' algerini.

Un movimento che, proprio perchè esempio di contestazione a

base religiosa, trova innegabili elementi di somiglianza con il fenomeno del radicalismo contemporaneo: quest'ultimo accusa l'Islam ufficiale di essere al soldo dei regimi al potere corrotti ed asserviti ai nuovi colonizzatori, così come l'Islam dell'Associazione degli *'ulamâ'* lottava contro il potere costituito ed i rappresentanti ufficiali della religione, accusandoli in primo luogo di essere sottomessi totalmente ai francesi.<sup>56</sup>

Analizzare il fenomeno del radicalismo in Algeria significa inevitabilmente, quindi, partire da questo movimento di opposizione religiosa aperto e vivace, attorno al quale si è coagulato il dibattito interno all'Islam fino a giungere alle più recenti radicalizzazioni, in un Paese che ha sofferto una lunghissima colonizzazione di 132 anni (e per di più diretta e di popolamento), e che è stato tragicamente coinvolto, fino a tempi recenti, nell'utopia dell'assimilazione.

Una parabola che ha visto l'Islam divenire - da religione quasi clandestina, ed in ogni caso senza diritto di cittadinanza fino quasi ai nostri giorni<sup>57</sup> - religione da combattimento, fulcro delle rivendicazioni più autentiche della lunga e cruenta lotta di liberazione nazionale; poi ancora vessillo di un Governo e di un partito che si voleva socialista innanzitutto, ma che nondimeno utilizzò la religione come garanzia per la propria legittimazione; infine, bandiera per ogni sorta di malcontento e frustrazione del popolo algerino.

E' seguendo questa parabola storica, complessa e tortuosa, che si può tentare di comprendere meglio, a nostro avviso, gli avvenimenti più recenti che hanno portato il Paese sull'orlo della guerra civile.

### **La contestazione religiosa nell'Algeria coloniale: l'Associazione degli *'ulamâ'* musulmani algerini (1931)**

Pochi decenni dopo lo sbarco a Sîdî Ferrûsh, verso la metà del secolo scorso, prevaleva in Algeria sul sentimento di coscienza nazionale, praticamente inesistente, il fortissimo legame verso quella che era considerata la *Umma Muhammadiyya*, la comunità di Muhammad, cioè dei credenti musulmani; il sogno di mandar via dall'Algeria i francesi non rivestiva il carattere di rivendicazione nazionalistica intesa nella sua

corrente accezione, ma piuttosto equivaleva alla speranza di cacciare via i Cristiani dalle terre d' Islam.

Quando si cominciò a sviluppare, fra la fine del secolo scorso e l' inizio del '900, un dibattito definibile nazionalista (benché non si parlasse ancora di indipendenza, ma piuttosto delle possibilità di una reale assimilazione), tutte le tendenze politico-ideologiche in seno a tale dibattito mantennero vivissima e centrale la consapevolezza che l' Islam come religione, cultura, tradizione, fosse elemento assolutamente prioritario ed intangibile nella costituzione della società algerina.<sup>58</sup>

Non solo, quindi, l' area del riformismo religioso che approfondiremo più avanti, ma anche la corrente ideologica che faceva capo ai Giovani Algerini<sup>59</sup>, che pareva lontana dalla religione e dalla tradizione islamica, rivendicò sempre il rispetto assoluto per l' Islam e sottolineò l' importanza di una forte solidarietà musulmana. Lo testimonia, tra l' altro, anche la controversa figura dell' *emiro* Khâlid, il nipote di ' Abd al-Qâdir, che nel 1913 giunse a Parigi per sostenere il programma dei Giovani Algerini e nel 1919 fece appello direttamente al Presidente americano Wilson per difendere la causa algerina.<sup>60</sup>

Anche all' interno della corrente nazionalista "rivoluzionaria", nata in Francia fra gli operai algerini emigrati intorno alla metà degli anni '20, l' Islam ebbe un ruolo non secondario, sia nell' *Etoile nord-africaine*, il movimento creato nel 1926 e guidato da Messali Hagg dal 1928; sia nel partito che lo sostituì dopo lo scioglimento, il *Parti du Peuple Algérien* (PPA, 1936), che rivendicava fra i suoi principi fondamentali: "L' Islam è l' àncora maestra alla quale resta attaccata la nostra speranza".<sup>61</sup>

Ma più che queste tendenze "laicizzanti", negli anni '30 (e perlomeno fino alla seconda guerra mondiale) è la già citata tendenza dell' *Islâh* (Riforma) quella più rappresentativa nel dibattito nazionalista: i *muslihîn* ("riformatori" o "riformisti"), assumono un ruolo di primo piano, soprattutto sotto la guida dello *shaykh* ' Abd al-Hamîd Ben Bâdîs, il più grande rinnovatore (*mugiaddid*) algerino. Nato a Costantina nel 1889, dopo aver insegnato in questa città, si dedicò al giornalismo, fondando importanti riviste e divenendo una delle figure di spicco dell' Algeria di quegli anni. Il suo pensiero si rifà alla tradizione riformi-

sta classica mediorientale di Muhammad ‘Abduh, di Giamal al-Dîn al-Afghânî e di Rashîd Ridâ, ma le sue dottrine risentono molto anche della sua formazione maghrebina, e soprattutto tunisina, in particolare dell’università Zaytûna.

Inizialmente, all’interno del gruppo che cominciava ad identificarsi con la tendenza riformista religiosa prevalse il desiderio di ricollegarsi con il resto della comunità arabo-musulmana, dalla quale l’Algeria era stata così a lungo separata<sup>62</sup>, necessità che si manifestò nell’inevitabile ispirazione al movimento “guida” *salafî* e che fu ufficializzato dalla visita di ‘Abduh in Algeria nel 1903.

Ben presto, tuttavia, scaturì l’esigenza di una propria specificità, che si concretizzò nella costituzione della “Associazione degli ‘*ulamâ*’ musulmani algerini”, fondata da Ben Bâdîs a Costantina nel maggio 1931.<sup>63</sup> L’associazione, che si dichiarava apolitica e che all’inizio non si estese oltre una ristretta cerchia di intellettuali, si prefiggeva come scopo principale il risveglio morale e spirituale degli algerini musulmani attraverso la promozione di un Islam libero da ogni influenza estranea. Si trovò subito ad affrontare l’opposizione sia degli ambienti politici assimilazionisti<sup>64</sup>, che di quelli religiosi legati al marabuttismo ed alle confraternite<sup>65</sup>, ai quali essa opponeva le sue precise idee in tema di rinnovamento della religione, condannando l’Islam da esse praticato come conservatore, obsoleto ed asservito al dominatore coloniale, e contrapponendovi un’idea di Islam rinnovato e progressista.<sup>66</sup>

Oltre, ovviamente, alle moschee nelle quali predicavano, gli ‘*ulamâ*’ ebbero come altri strumenti di diffusione una fitta rete di circoli culturali su gran parte del territorio algerino. Il numero degli aderenti ai circoli *islâhisti* - che comprendevano club sportivi, gruppi teatrali, organi d’informazione in lingua araba<sup>67</sup> e francese era molto alto già a metà degli anni ‘30 (ad esempio, a Costantina, erano più di 10.000): questi centri, detti di educazione morale e religiosa, erano in realtà centri di formazione di veri e propri militanti nazionalisti.

Accanto a moschee e circoli culturali, uno strumento privilegiato di diffusione delle dottrine riformiste religiose furono principalmente le scuole che, attraverso l’insegnamento dell’arabo e dell’Islam, assunsero enorme importanza per la rivalorizzazione dell’identità culturale e

religiosa.

*“L’impatto della dottrina islâhista fu molto forte: gli ‘ulamâ’ non riuscirono solo a definire una dottrina politica nazionalista, un’ideologia morale e sociale fondata sul carattere arabo-musulmano dell’Algeria e sull’Islam ortodosso, depurato dalle pratiche e dalle “innovazioni” biasimevoli. Essi diffusero il loro messaggio utilizzando i pulpiti delle moschee, creando dei circoli islâhisti, mettendo in piedi una catena di scuole “libere”, riformate e qualche medersa dove si insegnava l’arabo moderno e la dottrina dell’islâh”.*<sup>68</sup>

Gradualmente, ma molto rapidamente, si impose sino a divenire una sorta di *slogan* della nuova Algeria musulmana, il credo attribuito a Ben Bâdîs (secondo altri, coniato nel 1926 da Tawfiq al-Madanî, militante nazionalista e futuro Ministro della Cultura nel GPRA): *“L’Islam è la mia religione, l’arabo la mia lingua, l’Algeria il mio Paese”*.

Un punto fondamentale del pensiero di Ben Bâdîs sta nella differenza da lui sottolineata fra nazionalità etnica e nazionalità politica: la prima comprende la lingua materna, la religione, la memoria storica, la coscienza comunitaria e costituisce la “nazionalità di base”, i caratteri socio-culturali (*mumayzât*) di un popolo. Ad essa si sovrappone la nazionalità politica, cioè quel complesso di istituzioni (*muqawimât*) sociali e politiche, dal carattere provvisorio e che possono essere imposte anche da una nazione esterna colonizzatrice. E’ dunque sulla rivalorizzazione e conoscenza della nazionalità etnica - ed innanzitutto sulla rivalutazione della grandissima forza dell’Islam - che Ben Bâdîs incentra la sua dottrina e la sua opera.

In un’epoca effervescente come quella del primo dopoguerra, l’Associazione rivendicava dunque un Islam che non fosse solo preghiera e, pertanto, fu giocoforza ampliare la propria sfera di pensiero e di azione dal terreno dello spirituale a quello temporale, dove l’impegno per la diffusione della cultura arabo-musulmana e dell’insegnamento della lingua diveniva il mezzo per rivendicare la dignità degli algerini di religione musulmana, e quindi uno strumento della lotta nazionalista.

Nel 1936 si tenne il primo Congresso musulmano algerino in

cui il movimento riformista mostrò non solo quanto fosse presente nel dibattito politico di quegli anni, ma si affermò addirittura come la soluzione nazionalistica più plausibile<sup>69</sup>, grazie all'enorme carisma del suo *leader* ed alla maggiore diffusione a livello popolare rispetto ad altri movimenti politici.

La grande abilità e preparazione dei suoi predicatori, ai quali era vietato dalle autorità l'accesso alle moschee, e che pertanto esercitavano in luoghi diversi da quelli ufficiali, spesso clandestini; l'instancabile opera di proselitismo; la forza di un ideale politico-religioso autoctono, non mutuato dall'Occidente, sono tutti ingredienti del grande successo del movimento nel periodo fra le due guerre mondiali.<sup>70</sup>

Il ruolo svolto dal riformismo religioso per la creazione di una coscienza nazionale algerina all'indomani dell'indipendenza non fu dimenticato né nei documenti ufficiali della nuova Repubblica, a cominciare dalla Carta d'Algeri, né dalla maggior parte degli studiosi della storia e della società algerina.<sup>71</sup>

Partigiani di un'indipendenza acquisita gradualmente, i riformisti tuttavia cominciarono a mostrare i limiti della loro dottrina politica già negli anni immediatamente precedenti la seconda guerra mondiale, quando il contesto politico andò modificandosi precipitosamente.

Con la morte di Ben Bâdîs nel 1940 e la reclusione del suo successore Ibrâhîmî dal 1940 al 1942, e poi con lo scoppio delle ostilità, l'Associazione si disgregò anche a causa delle forti divergenze interne<sup>72</sup>; non riuscì da allora ad avere un ruolo determinante, se non - dopo la guerra - all'interno di un fronte d'azione comune con le altre forze nazionaliste. Proprio in seno a questo fronte comune che lottava per l'indipendenza, tuttavia, il riformismo religioso mantenne un fortissimo ascendente, tanto che si può affermare con certezza che, durante gli ultimi anni della lotta di liberazione, le tendenze "laicizzanti" e "moderniste" risultarono sconfitte da quelle "confessionali".

Il Congresso della Soummam (1956) è stato l'ultima occasione in cui si intravide una certa vocazione laica del FLN; dopo di esso, in particolare con la Costituzione del 1963, l'Algeria socialista si incamminò decisamente verso un recupero totale della sua islamicità.

Il riformismo degli '*ulamâ*', in conclusione, si può considerare



- in un certo senso sorprendentemente - come la tendenza risultata vincente dallo scontro in seno al movimento nazionalista. E' proprio da questo momento che lo Stato algerino si pone come unica istanza produttrice di norme religiose.

La digressione sull'evoluzione storica dell'Associazione degli *'ulamâ'* ed in generale sul ruolo dell'Islam nel movimento nazionalista si è resa necessaria non solo perché essa rappresenta il primo esempio di contestazione di tipo politico-religioso, ma anche per un altro motivo fondamentale: in Algeria, ancora oggi, un elemento essenziale di legittimazione per ogni tipo di rivendicazione (politica, sociale, culturale, religiosa) è il legame di filiazione dalla storia della resistenza, dalla lotta di liberazione, ovverosia da quella che è tuttora fortemente sentita e mitizzata come "l'epopea collettiva" algerina, la Rivoluzione.

Si comprende facilmente, quindi, l'importanza che, in materia religiosa, il riferimento al ruolo svolto dall'Islam del movimento riformista degli *'ulamâ'* conferirebbe alle nuove rivendicazioni religiose radicali. Ed è per questo che per il radicalismo contemporaneo ha grande rilevanza la possibilità di rivendicare da esso una sorta di discendenza; tuttavia, benché esso presenti alcune similitudini con il riformismo "illuminato" dell'*Islâh* e nonostante alcuni dei suoi più alti rappresentanti siano stati discepoli di Ben Bâdîs, il nuovo Islam contestatore ha sicuramente deboli radici in quel movimento aperto, forte e nazionale che si è formato attorno all'Associazione degli *'ulamâ'*.

La posizione del radicalismo contemporaneo, lontana da questo referente storico, è anche per questo particolarmente originale rispetto non solo alla tradizione religiosa, ma anche alla tradizione storica e politica algerina, ancora legata alla lotta di liberazione. Per la prima volta dall'indipendenza un movimento acquista una tale rilevanza politica e sociale in nome di valori e con strumenti e metodi diversi da quelli che per trent'anni hanno mobilitato il popolo dell'Algeria.

Il radicalismo algerino rappresenta dunque non solo una frattura ormai insanabile fra società civile e potere politico, ma anche un vero e proprio movimento di rottura per l'Algeria anche dal punto di vista storico, un fenomeno inedito e pertanto un problema ancora più spinoso,

poiché va affrontato con strumenti completamente nuovi e con risposte originali.

### **Dal socialismo islamico alle moschee libere (1962-1978)**

L'utilizzazione strumentale dell'Islam durante gli anni della lotta di liberazione da parte di tutte le tendenze nazionalistiche poi inglobate nel FLN prosegue con il tentativo di monopolizzazione della religione islamica da parte del nuovo Stato, ambizioso ed accentratore.

*“Il nostro socialismo è scientifico ma tiene conto del nostro fondo arabo-islamico”* - dichiarava il Presidente Ahmed Ben Bella già nel 1963; ed ancora - durante una visita in U.R.S.S., l'anno seguente - *“il socialismo algerino è un socialismo islamico”*.

Dopo l'indipendenza, le rivendicazioni religiose parvero perfettamente inglobate ed allineate alle opzioni fondamentali del partito unico FLN, che - lo si è accennato alla fine del paragrafo precedente - si volle porre ufficialmente sulla scia del movimento riformista degli *'ulamâ'*. Ne è testimonianza tutta la legislazione della neonata repubblica: la Costituzione del 1963, che fa dell'Islam la religione di Stato (*dîn al-dawla*); il Codice della Nazionalità (1963), che equipara senza mezzi termini la nazionalità all'appartenenza alla comunità musulmana; la Carta d'Algeri (1964), documento ufficiale del primo Congresso del partito unico, in cui il regime algerino già si configurava monolitico, non solo dal punto di vista politico, ma anche da quello delle istanze religiose e spirituali dell'intera nazione; fino alla Costituzione del 1976, che ribadisce il ruolo incontrastato dell'Islam, ed alla nuova Carta Nazionale dello stesso anno, in cui si afferma esplicitamente che l'edificazione del socialismo si identifica con la diffusione dei valori islamici.<sup>73</sup>

Si parlò di “socialismo islamico” (*al-ishtirâkiyya al-islâmiyya*) per intendere questa ambigua alleanza, che apparve già allora a molti un'utilizzazione dell'Islam come ideologia politica, atta a legittimare un Governo scaturito non da una consultazione elettorale, ma da una lotta di liberazione, e come tale assolutamente bisognoso di un riconoscimento

ufficiale.

Un uso illecito dell'Islam poiché lo Stato mostrò solo in apparenza sensibilità ed impegno nel settore del recupero e della tutela della religione di Stato, ma in realtà antepose ben presto alle esigenze ed alle rivendicazioni religiose i più pressanti imperativi politici, economici e sociali.

Un comportamento politico che determinò quelli che si possono definire i primi episodi di opposizione radicale in Algeria e che, alla luce degli avvenimenti più recenti, non possono più essere considerati alla stregua di fatti contingenti e circoscritti, ma come un vero e proprio preludio ai tragici anni '90.

Ne è riprova il fatto che le due figure più carismatiche e rappresentative per l'evoluzione del movimento radicalista più recente, gli *shuyûkh* 'Abd al-Latîf Soltânî e Muhammad Sahnûn, discepoli di Ben Bâdîs e considerati padri fondatori dell'odierno radicalismo algerino, erano già allora fra i più duri critici del regime.

Sull'onda dell'entusiasmo e della rabbia suscitati dalle voci severe ed intransigenti, ma tutto sommato pacifiche e moderate degli *shuyûkh*, cominciarono a formarsi i primi gruppuscoli di radicalisti, senza tuttavia che si giungesse alla nascita di un vero e proprio movimento.

Nel 1964 venne fondata l'associazione *al-Qiyam* ("I valori"), sicuramente la più importante (se non l'unica vera e propria associazione radicalista religiosa) di quegli anni, che si occupò prevalentemente dell'organizzazione di cicli di conferenze e della pubblicazione di riviste, come la *Magiallat al-tahdhîb al-islâmî* ("Rivista dell'educazione musulmana"), apparentemente molto moderata, dedita al proselitismo ed all'educazione ai valori della tradizione islamica. Per bocca del suo Presidente, al-Hâshemî Tigiânî, allora segretario generale dell'università di Algeri, il movimento si dichiarava sia vicino ai *salafiti*, rifacendosi soprattutto all'insegnamento di al-Afghânî e di Muhammad 'Abduh, sia al pensiero più radicale di al-Bannâ, Sayyid Qutb, al-Ghazâlî e del pakistano Abû'l-'Alâ Mawdûdî.

All'associazione appartennero personaggi, alcuni dei quali vicini al gruppo dirigente algerino, ed in ogni caso di rilievo<sup>74</sup>. Per un breve

periodo l'associazione godette di una buona posizione e di una relativa libertà, esercitando molta influenza soprattutto sull'*entourage* del Presidente Ahmed Ben Bella, al punto che furono soprattutto le pressioni del gruppo a far adottare la normativa nazionale sull'insegnamento religioso nei primissimi anni '60.<sup>75</sup>

L'anno 1964 registra dunque una netta inflessione verso l'islamizzazione; la Carta d'Algeri, adottata dal Congresso del FLN, riafferma - seppure grazie a degli emendamenti dell'ultim'ora - il carattere musulmano della personalità algerina; per l'anno scolastico 1964-65 fu reso obbligatorio l'insegnamento religioso musulmano nelle scuole pubbliche.<sup>76</sup>

Gli obiettivi e l'azione del gruppo *al-Qiyam* furono più volte denunciati da intellettuali dell'epoca, come nel caso di una "lettera" firmata da ventiquattro personalità del mondo della cultura, nella quale si descriveva *al-Qiyam* come un'associazione che utilizzava "*un linguaggio che confina con il fanatismo più retrogrado, che si ispira alle fonti più settarie e più medievali della reazione feudale-borghese [...] sognando uno Stato teocratico messo al servizio di certi interessi di casta e di classe [...] non mirano in definitiva che ad interrompere il cammino dell'Algeria nuova e a bloccare la dinamica rivoluzionaria che la anima*".

Tuttavia, con la presidenza Boumedienne (1965), il gruppo vicino all'ex Presidente non godette più di un tale appoggio ed il 22 settembre 1966, ufficialmente a causa della sua decisa presa di posizione contro l'impiccagione di Sayyid Qutb, venne posto fuori legge, per essere poi disciolto definitivamente il 17 marzo 1970.

Con l'interdizione dell'unico gruppo - peraltro moderato - di cui si ha notizia in quegli anni, il movimento radicalista sembrò ridotto al silenzio: il regime autorizzò solo la pubblicazione della rivista religiosa *al-Asâla* ("La purezza")<sup>77</sup>, organo ufficiale dello Stato. Praticamente, e per quasi tutta la sua durata (se si escludono gli ultimi anni '70, in cui le tematiche si radicalizzarono attorno al tema della "reislamizzazione della società"), la linea editoriale di questa rivista non si discostò mai da quella governativa; sulle sue pagine trovò spazio ed espressione pubblica l'ala più moderata e filogovernativa degli islamici, quella per intenderci che

dialogava (ottenendo peraltro importanti concessioni) con il regime al potere sui temi “scottanti” dell’Algeria degli anni ‘70, come l’arabizzazione o la moralizzazione dei costumi <sup>78</sup>.

Questa corrente venne soprannominata *benbadisista*, per lo stretto collegamento con il già citato movimento di Ben Bâdîs e comprende al suo interno un’ala più recente, meno conservatrice e più aperta alla possibilità di coniugare modernità e valori islamici, quella *bennabista*, che si rifà a Malik Bennabi.

A questa corrente moderata del pensiero islamico algerino appartennero personalità di spicco nel mondo politico, come gli ex-ministri degli Affari Religiosi Tawfiq al-Madanî (1962-65), ‘Abd al-Rahmân Shibân (1980-86) e il suo successore Bualim Baqî; come il giornalista Nûr al-Dîn Bukruh o ancora il Ministro dell’Industria Leggera Messaudi Zitûnî.

Questa corrente, come su accennato, era impegnata in particolare nell’ambito del dibattito sull’arabizzazione, un settore nel quale il radicalismo algerino si connota più decisamente rispetto ai suoi vicini maghrebini.

Gli islamici ripresero non a caso le istanze che erano state - anni prima - degli “arabofoni”, anzi si potrebbe dire che il movimento stesso nacque in seno a quel gruppo che - nel dibattito sviluppatosi in tutto il decennio ‘70, ma soprattutto nella seconda metà <sup>79</sup> - rivendicava la superiore dignità della lingua nazionale ed accusava lo Stato di tutelarla solo a parole, senza nulla fare in pratica per ripristinarne l’uso, ancora fortemente minacciato dall’imperante lingua francese.

La lingua araba effettivamente continuava ad avere un ruolo secondario, soprattutto nell’insegnamento superiore ed universitario; era la lingua delle facoltà umanistiche - da sempre vivaio di disoccupati - rispetto a quelle scientifiche e tecniche, dove prevalevano le lingue occidentali; se a questo si aggiunge la constatazione che la fortissima dispersione scolastica riguarda proprio in massima misura gli studenti arabofoni, si comprende come la battaglia per l’arabo sia in realtà una lotta a fianco dei meno tutelati dal sistema scolastico e dalla formazione professionale.

Ecco allora che le rivendicazioni si estesero al settore dell’istru-

zione pubblica, nel quale la democratizzazione dell'insegnamento (che in effetti l'Algeria appena nata perseguì con molto coraggio e che ancora oggi rappresenta un grosso successo, poichè il 90% dei ragazzi sono scolarizzati) negli anni '70 si trovò ad affrontare ostacoli talora insuperabili, collegati fra l'altro all'alto tasso di crescita demografica, ma anche alla scadente qualità dell'insegnamento, una delle cause dell'altissima mortalità scolastica.<sup>80</sup>

Inizialmente confusi con gli arabofoni (ma secondo alcuni osservatori già lucidamente alla loro testa), gli islamici cominciarono ad emergere dalla clandestinità con manifestazioni plateali, scontri, occupazioni all'interno delle facoltà, in nome della lingua araba e di un insegnamento umanistico più qualificato e più qualificante.

Ancora una volta è sul terreno dei fallimenti e delle frustrazioni che fa leva l'islamismo radicale: non solo l'assenza di una vera arabizzazione ed il fallimento scolastico, ma anche la mancanza di strutture di svago e di cultura, la chiusura degli spazi di libertà pubblica, così come il sovraffollamento di quartieri poveri e privi di servizi, resero migliaia di giovani e giovanissimi disponibili al messaggio radicalista.

Mentre la gente si allontanava sempre più dalle moschee di Stato, luoghi *élitari* e spesso addirittura chiusi ad una partecipazione popolare, cominciò a prendere piede un'altra delle singolarità dell'espressione religiosa nell'Algeria contemporanea, quella dell'abnorme proliferazione di moschee.

Su un terreno così fortemente simbolico (fino ad allora la dominazione francese aveva praticamente del tutto privato gli algerini di luoghi di culto), lo Stato algerino e le correnti radicaliste combatterono (e combattono) una "gara" che sembra non avere fine: negli anni fra il 1962 ed il 1972 si costruirono in Algeria ben 4474 moschee (di cui 183 da chiese cattoliche trasformate).<sup>81</sup>

Una nuova ondata di rivendicazioni religiose radicaliste si ebbe in reazione alla rigidissima normativa in tema di associazionismo (ordinanza del 3 dicembre 1971, modificata il 7 giugno 1972) che regolamentava tutte le attività associative - quindi anche di tipo religioso - sottoponendole ad un triplice controllo: del Ministero della Tutela, dell'Interno, e di un rappresentante locale di quest'ultimo).<sup>82</sup>

La reazione alla nuova normativa fu pronta: grazie all'attività quasi frenetica di gruppi radicali spontanei creatisi in quegli anni, sinagoghe, chiese cattoliche, spacci di bevande diventarono moschee ed in rapidissimo tempo si trasformarono in luoghi di aggregazione sociale e di servizio, dislocati generalmente in quartieri dove spesso anche solo l'approvvigionamento dell'acqua costituisce un serio problema. Si cominciò a pregare e a riunirsi nelle cosiddette "moschee di lamiera" o "moschee-garage", che divengono il segno tangibile della "rivolta" contro l'Islam ufficiale e di Stato, all'interno del quale la gente sempre meno si riconosce. E' una delle maniere più comuni di sfuggire all'invadente presenza dello Stato ed alla mancanza di spazi per l'espressione collettiva autonoma.

Si può affermare, quindi, che in Algeria una delle manifestazioni più chiare del radicalismo è proprio la compresenza di diversi tipi (non tanto in base al loro statuto, quanto per la funzione loro assegnata dai promotori) di moschee sul territorio: non esistono solo le moschee *statali*, regolarmente costruite o prese in gestione dallo Stato e sotto la tutela del Ministero degli Affari Religiosi, con *imâm* ufficiali, come ad esempio la moschea di Husayn Dey ad Algeri, la moschea dell'emiro 'Abd al-Qâdir a Costantina, quella di Ben Bâdîs ad Orano (costruita all'inizio degli anni '80 e capace di ospitare 12.000 persone), tutte sedi di importanti centri di studio e biblioteche.

Accanto ad esse sono sorte altre moschee, come le moschee "del popolo" (*masâgid al-sha'b*), che lo Stato chiama moschee "anarchiche" perché sorte senza l'autorizzazione per la costruzione. Le moschee "del popolo" sono molto più numerose di quelle ufficialmente censite, così come le associazioni che vi fanno capo. Tuttavia la resistenza che esse oppongono al Governo è blanda e piuttosto "passiva".

Ci sono poi le moschee *private*, costruite con investimento di qualche facoltoso notevole cittadino (che spesso dà loro il proprio nome), nonostante la legislazione vieti ai privati di gestire i simboli del sacro. Benché non gestite da radicalisti, tuttavia svolgono un ruolo in certa misura antistatale, dimostrando che qualcuno è disposto a spendere con generosità per fornire la comunità di un luogo santo, che diventa spesso anche centro di servizi per la zona, facendo quindi le veci dello Stato

assente.

Ma sono soprattutto le moschee “libere” (*hurra*), costruite per iniziativa dei radicalisti islamici, che rappresentano la vera spina nel fianco del regime; conducono la lotta contro lo Stato apertamente e sono frequentate soprattutto da giovani, per i quali costituiscono un’alternativa alla strada ed alla delinquenza. Per non essere costrette ad accettare l’autorizzazione del Governo, esse mantengono la forma di eterne incompiute.

E’ dalle moschee libere che partono le durissime denunce al regime, che si infiammano gli animi dei militanti durante le *khutbât* degli *imâm*, che si decidono le azioni pubbliche da compiere; è nelle moschee che si diffondono le dottrine dei teorici del radicalismo, che si svolge l’attività sociale dei gruppi; in conclusione è nelle moschee che - dai primi anni ‘70 e per tutto il decennio - nasce e si sviluppa rapidamente quell’insieme di gruppi, movimenti e associazioni da cui scaturirà nel decennio successivo il potente rivale del FLN: il Fronte Islamico di Salvezza.

### **Dall’alleanza con i radicalisti alla repressione dei nuovi “sovversivi”. Gli anni della presidenza Chadli (1979-1988)**

Nel periodo della presidenza di Boumedienne (1965-1978), dunque, gli islamici avevano appena cominciato a manifestarsi, più che altro con un lavoro di proselitismo “dal basso”, agendo soprattutto su terreni specifici del sociale, come quello dell’arabizzazione o della costruzione di luoghi di culto e, se si esclude il gruppo di *al-Qiyam*, senza una struttura definita.

Il tema maggiormente diffuso delle rivendicazioni più prettamente politiche era quello generico dell’ “espropriazione” della rivoluzione algerina da parte dei “traditori comunisti ed atei” che si erano impossessati di una vittoria che era e doveva restare solo ed esclusivamente dell’Islam.

E’ a partire dal 1979, coincidente non solo con la rivoluzione iraniana, ma anche con la nuova presidenza di Chadli Bendjedid (Shadîf



ben Giadîd), che gli islamici usciranno definitivamente dall'anonimato dell'azione sociale per imporsi prepotentemente nella sfera politica.

I motivi del passaggio a questa nuova fase della storia del movimento radicalista in Algeria sono molteplici: innanzitutto il mutato contesto di politica interna, caratterizzato da una repentina chiusura verso quelli che erano stati gli "alleati" del Governo di Boumedienne e la conseguente apertura, anche se molto graduale, verso gli islamici.

I "laici" furono spossessati, infatti, nel giro di pochissimi anni di tutti gli spazi acquisiti, che gradualmente ma continuativamente passarono agli islamici; nacquero molte nuove pubblicazioni radicali e case editrici specializzate, come la *Dâr al-Ba'th* a Costantina dall'inizio degli anni '80; comparvero i primi "barbuti" nelle università; molte iniziative presero piede, dando sempre maggior vigore alla tendenza, secondo un modello non dissimile da quello egiziano - già citato - delle associazioni islamiche.<sup>83</sup>

L'integralismo, appoggiato dalla nuova classe dirigente, aumentò in questi anni i suoi effettivi e, grazie ad un linguaggio semplice, diretto e coinvolgente, affermò sempre più inequivocabilmente la sua forza di rivendicazione sociale e politica attraverso le moschee e le istituzioni scolastiche ed universitarie.

La fine degli anni '70, quindi, vide sullo scenario politico interno un completo ribaltamento di posizioni, con una vera e propria offensiva del Governo e dei suoi nuovi "alleati" arabo-integralisti contro i "progressisti laici" vicini al precedente regime di Boumedienne, ovverosia quella sinistra (soprattutto studentesca) che negli anni fra il 1972 ed il 1978 fu fortemente coinvolta dal regime nelle varie "campagne di sensibilizzazione", come ad esempio quella per la rivoluzione agraria.<sup>84</sup>

*“Sono costoro infatti i veri nemici dell'ala più tradizionalista del FLN, ai quali sempre più chiaramente si contrappongono, all'interno del gruppo dirigente, i cosiddetti 'tecnocrati'. I progressisti laici sono guardati con sospetto perché rischiano di destabilizzare il regime con le loro rivendicazioni in favore della 'democrazia' [...] In questa fase, in assenza di qualunque forma legittima di dibattito politico, il regime tenta di cavalcare la tigre del nascente estremismo islamico, lasciando che*

*prenda il sopravvento in settori chiave come i media, l'insegnamento, e in alcuni casi l'amministrazione locale*".<sup>85</sup>

Fra i fattori determinanti il diffondersi del radicalismo negli anni '80, oltre questo nuovo favore da parte del Governo, proprio negli anni in cui la rivoluzione iraniana dava nuovo impulso a tutta la galassia dell'associazionismo islamico, ne vanno menzionati altri, definibili "storici", perché presenti già dagli anni '60: l'opera di propagazione delle idee di al-Bannâ sia tramite i "cooperanti", giunti a migliaia in Algeria, subito dopo l'indipendenza da tutto il mondo arabo e dall'Egitto in particolare, sia con gli studenti algerini che andavano a studiare al Cairo, a Damasco, a Bagdad, soprattutto nei primi anni '60 che, abbiamo visto, sono cruciali per il movimento egiziano e siriano.

Nel decennio '80, questa lenta opera di penetrazione delle teorie dei Fratelli Musulmani in Algeria si può dire compiuta e cominciano ad evidenziarsene le profonde conseguenze, prima fra tutte la grande diffusione degli Istituti Islamici (di Letteratura Araba o di Diritto Islamico), punto di riferimento privilegiato e cassa di risonanza per l'azione dei fautori dell'arabizzazione, in cui si formarono le principali figure del movimento e predicarono i più importanti *du'ât*; alcuni licei, grazie alla grande percentuale di insegnanti radicalisti (in alcuni casi si parla del 90%); ed infine alcune manifestazioni specifiche, come la Fiera del Libro Islamico, inaugurata nel 1981, che si svolge ogni anno all'università di 'Ayn al-Bey.

Altri strumenti impareggiabili di diffusione del messaggio islamico sono la stampa e gli audiovisivi: moltissime pubblicazioni periodiche ed opere monografiche che circolano in tutto il mondo arabo<sup>86</sup>, i nastri magnetici e le videocassette, che penetrano anche in ambiente domestico, rivolgendosi alla grande massa di analfabeti.<sup>87</sup>

Ma ancor più che questi luoghi e queste manifestazioni, negli anni '80 continua ad essere sempre più rilevante il fenomeno del diffondersi di moschee. Nel 1980 nella *wilâya* di Algeri se ne contavano 135, mentre sei anni dopo la sola città di Algeri ne contava 190; a livello nazionale, nello stesso anno, più di 1055 luoghi di culto erano in costruzione.<sup>88</sup>

Questa grande diffusione di moschee e luoghi di istruzione religiosa determinò in questi anni un altro fenomeno molto particolare, la mancanza preoccupante di *imâm*, alla quale il Governo rispose in maniera paradossale, attingendo fra le fila dei radicalisti.

L'atteggiamento delle autorità amministrative nei confronti dell'espandersi del fenomeno integralista è stato sempre, come si è avuto già modo di sottolineare, molto ambiguo e caratterizzato da una tolleranza non priva di secondi fini politici: in questo caso, proprio utilizzando nelle strutture governative i predicatori integralisti, si otteneva da un lato di moderare la loro aggressività e dall'altro di integrare i quadri mancanti della gerarchia religiosa con elementi generalmente molto più preparati di quelli "ufficiali".

Gli *imâm* stipendiati dallo Stato, funzionari del Ministero degli Affari Religiosi, videro il loro numero quasi raddoppiato dal 1985 al 1987, grazie all'apporto fornito dagli integralisti.

Una nuova gerarchizzazione di *imâm* ha fatto la sua comparsa in Algeria: l'*imâm khatîb* ("predicatore"), diplomato e buon conoscitore del Corano; l'*imâm al-salawât al-khams* ("delle cinque preghiere"), titolare di una licenza per l'insegnamento medio e capace di dirigere la preghiera, ma non obbligato a conoscere i sessanta *ahzâb* (parti liturgiche del Corano), ma solo quelli che gli permettono di dirigere i fedeli; l'*imâm mumtâz* (fuori dalla gerarchia), che deve essere diplomato e capace di recitare il Corano; il *mu'allim al-Qur'ân*, che insegna il Corano ai bambini dai 7 ai 12 anni, non possiede diploma, ma conosce i sessanta *ahzâb*; il *mu'adhdhin* ("muezzin"), l'*imâm* che chiama alla preghiera dall'alto del minareto, e non ha bisogno di conoscenze particolari; infine il *qayyim* (preposto alla gestione della moschea), con poche conoscenze coraniche.

In opposizione agli *imâm* formati ufficialmente, quindi, si è sviluppata nell'Algeria degli anni '80 una categoria molto dinamica e preparata di *imâm* "liberi", istruiti spesso nelle scuole arabofone e islamiche della corrente benbadisista.<sup>89</sup>

Un altro importante elemento per il propagarsi così rapido del movimento fu l'opera degli *shuyûkh* algerini, che si possono considerare a metà strada fra i riformisti "storici" moderati e l'integralismo radicale

più moderno.

In realtà non si tratta di una tendenza definita, ma piuttosto di personalità e di iniziative individuali, strettamente collegate con la tradizione dell'Associazione degli *'ulamâ'* di cui si vogliono eredi, ma vicine anche all'integralismo più recente per la dura condanna del regime e la strenua difesa dell'Islam.

Fra gli *shuyûkh* più famosi, il già citato 'Abd al-Latîf Soltânî, la cui opera più diffusa, pubblicata in Marocco nel 1974 ed intitolata *al-Mazdaqiyya hiya asl al-ishtirâkiyya* ("Il mazdakismo è la fonte del socialismo") venne diffusa in Algeria ed in altri Paesi arabi clandestinamente sino a divenire una sorta di "manifesto" politico del radicalismo contemporaneo. In quella che si presenta come una violenta requisitoria contro il socialismo, ideologia nefasta ed estranea alla cultura ed alla religione islamica, Soltânî afferma:

*"Gli stessi effetti nefasti che aveva prodotto la setta di Mazdaq nella società persiana (licenziosità, usurpazione, ingiustizia ecc.), il socialismo ed il comunismo li riproducono nei Paesi che ne sono afflitti: l'ingiustizia e la dissolutezza in tutte le loro forme vi sono moneta corrente; le libertà che richiamano al bene e combattono il male vi sono soffocate, mentre è concessa a tutti quelli che fanno o aiutano a fare del male una libertà completa. [...] Quanti grandi uomini sono usciti dalle moschee, uomini che hanno illuminato la via per coloro che camminavano nei labirinti della vita, che li hanno condotti là dov'era la salvaguardia e la salvezza, come l'emiro 'Abd al-Qâdir, lo shaykh 'Abd al-Hamîd Ben Bâdîs ed altri, tali che le università non hanno mai potuto produrne eguali"*.<sup>90</sup>

La figura dell'anziano *shaykh* ha incarnato in un certo senso tutte le fasi della "rinascita" del movimento radicalista algerino degli anni '80, assumendo anche il ruolo di martire della repressione statale: condannato alla residenza obbligatoria all'inizio del 1981, fu liberato nel 1982 ma, nonostante la sua età molto avanzata, riprese la sua opera di denuncia dalla moschea di Kûba ad Algeri. In occasione di uno sciopero degli studenti dell'università Ben Aknûn che sfocerà in gravi incidenti e

nell'uccisione di uno studente (novembre 1982), e dopo una preghiera pubblica alla quale parteciparono circa 5000 persone nell'università di Algeri, Soltânî si fece promotore di una petizione al Governo firmata anche da 'Abbâs Madanî (professore di scienza dell'educazione e già conoscitissimo per le sue prediche infuocate) e da Muhammad Sahnûn.

Mentre cominciavano a circolare i primi volantini inneggianti alla costituzione di una "Repubblica Islamica Algerina", basata sulla legge coranica, il Presidente del FLN Messadia, capo dell'ala tradizionalista del FLN, e lo stesso Presidente Chadli presero per la prima volta posizione ufficiale contro questi nuovi "sovversivi", scatenando un'ondata di repressione con centinaia di arresti. Sahnûn e Soltânî scontarono, a seguito di questi avvenimenti, qualche giorno di prigione (grazie all'età molto avanzata), mentre Madanî resterà in carcere due anni.

Proprio il funerale di Soltânî, nell'aprile del 1984, fu l'occasione per il movimento radicalista di venire alla luce in tutta la sua ampiezza: questa è infatti considerata come la prima grande manifestazione religiosa radicale d'Algeria, con più di 15.000 fedeli al cimitero di Kûba.

La situazione interna del Paese nella seconda metà degli anni '80 divenne particolarmente difficile sul fronte delle rivendicazioni islamiche, come testimoniano il duro discorso del Presidente Chadli del novembre 1986 e la sostituzione dell'uomo di Governo più legato al movimento islamico, il già citato Ministro degli Affari Religiosi Shibân, sostituito nel maggio 1986 da Bualim Baqi, a cui si deve la circolare del luglio dello stesso anno, nella quale il Ministro vietava qualsiasi intromissione negli affari religiosi da parte di elementi non strutturati dal Governo.<sup>91</sup>

Dai primi anni '80, sono vicini al movimento radicalista algerino due gruppi certamente degni di nota, l'uno agli antipodi dell'altro: il Movimento per la Democrazia in Algeria di Ahmed Ben Bella ed il gruppo estremista denominato Movimento Islamico Algerino (MIA) di Mustâfâ Buyali.

Liberato dopo 14 anni di prigione nel luglio 1979 ed in esilio volontario dal 1980 - Ben Bella creò (pare con l'aiuto finanziario della Libia) il suo MDA che inizialmente cominciò a diffondere alcuni volantini firmati *Nidâ' al-Islâm* ("Appello dell'Islam"), e poi diffuse il pensiero

di autori riconosciuti come appartenenti alla corrente islamica sulle pagine del suo organo *al-Badîl* (“Il cambiamento”).<sup>92</sup> Il movimento di Ben Bella sarà uno dei protagonisti delle vicende politiche seguenti il 1988 ed è tuttora molto attivo sulla scena politica algerina.

Negli stessi anni si formò clandestinamente dalla fusione di vari gruppuscoli, un movimento prima denominato *Gruppo di lotta per la proibizione dell'illecito* (ad Algeri, soprattutto nelle moschee di al-'Ashûr e di Notre-Dame d'Afrique), poi Movimento Islamico Algerino, di cui Mustafâ Buyali è “l'emiro” riconosciuto. Negli anni dal 1982 al 1987 il gruppo predispose il suo programma d'azione, senza particolari riferimenti teorici, ma realizzando alcune azioni spettacolari e cruente: una prima rapina nell'agosto 1985, che causò la morte di un agente di polizia, seguita da un'altra azione nell'ottobre seguente, in cui vennero uccisi altri cinque poliziotti. Nel corso dei vari processi che seguirono si scoprì che questa formazione era vicina al Partito per la Liberazione Islamica ed all'ala radicale del tunisino Movimento della Tendenza Islamica (il *Gihâd* Islamico). I primi verdetti del tribunale furono moderati, ma nel 1987 - l'anno in cui lo stesso Buyali morì in un conflitto a fuoco con la polizia - vi furono sette condanne a morte e poco meno di 200 condanne a pene detentive.

Pochi mesi dopo la fine del gruppo di Buyali, si ebbe lo scoppio dei moti dell'ottobre 1988.

### **Dall'ottobre algerino all'assassinio del Presidente Muhammad Boudiaf (29 giugno 1992)**

Gli avvenimenti dell'ottobre 1988, quindi, si inquadrano in questa fase difficile e complessa della storia del Paese e segnano un momento di rottura traumatizzante, un punto di non ritorno nella storia dell'Algeria indipendente.

Nonostante non si tratti né del primo né del solo momento di ribellione sociale nel Paese<sup>93</sup>, “l'ottobre algerino” riveste un'importanza ineguagliata sia per dimensione e gravità degli episodi, sia per le conseguenze che ne derivarono, prima fra tutte la grande diffusione dell'isla-

mismo radicale più aggressivo.

Fra i molti elementi che possono essere considerati cause dirette della sommossa del 1988, innanzitutto vi sono le difficilissime condizioni economiche in cui l'Algeria si trovava a fronte del crollo del prezzo degli idrocarburi e del gas naturale, praticamente unica fonte di entrate dell'economia nazionale.<sup>94</sup> Gli anni dell' "après pétrole" sono segnati da un penuria sempre più evidente di beni di prima necessità per la popolazione poiché le importazioni crollano per far fronte alle diminuite entrate ed alla pressione del debito internazionale. La famosa "industria industrializzante" voluta dal Presidente Boumedienne per far uscire l'Algeria dal tunnel del sottosviluppo, alla quale fu sacrificata tutta l'energia e tutto l'entusiasmo del giovane Paese, aveva prodotto praticamente solo fallimenti. L'agricoltura, da sempre in crisi, era stata colpita da una terribile siccità nella stagione 1988-89, che aveva reso necessario aumentare notevolmente l'approvvigionamento di alimentari dall'estero.

Disoccupazione, carenza di alloggi e strutture pubbliche, penuria dei più importanti beni di consumo e di pezzi di ricambio ed attrezzature indispensabili per la produzione, prezzi in continuo aumento, divennero una miscela che attendeva solo l'occasione per esplodere definitivamente.

La legittimazione di cui godeva il Governo di Chadli non era minimamente paragonabile a quella del precedente Governo di Boumedienne, che per più di un decennio poté permettersi di chiedere agli algerini enormi sacrifici per riportare l'economia ad un livello di autosufficienza, creando peraltro enormi aspettative nell'opinione pubblica, aspettative che andarono quasi completamente deluse.

A questa situazione economica la nuova presidenza rispose approntando un programma di apertura graduale ad un'economia di mercato, tentando così una riconversione economica, ma anche ideologica e culturale, molto difficile da gestire dopo le utopie socialiste degli anni precedenti.

Infatti, il gruppo dirigente del FLN - da sempre frazionato - dopo l'elezione di Chadli si ritrovò nettamente schierato su due fronti distinti, quello dei "boumediennisti", capeggiati dal potente Muhammad Sharîf Messadia, numero due del partito, che rivendicavano *les acquis de*

*la révolution* contro ogni tipo di innovazione programmatica e di apertura economica e politica; ed i progressisti, o “tecnocrati”, più vicini al Presidente, a favore di riforme innanzitutto economiche e poi socio-politiche, gruppo guidato dal Primo Ministro ‘Abd al- Hamîd Brâhîmî, artefice dei più grandi progetti di ristrutturazione del settore pubblico dell’Algeria degli anni ‘80.

Questa insanabile frattura interna, che peraltro non è ancora rimarginata, portò alla più grave crisi del FLN: il dibattito - alla metà degli anni ‘80 - sull’*enrichissement* della Carta Nazionale ed il Congresso del Partito del 1986 fecero emergere l’estrema fragilità dello schieramento politico; le riforme volute da Chadli nel 1987, tutte basate sul principio della “redditività commerciale” che prende il posto di quello della “pianificazione centralizzata”, fino ad allora principio guida dei piani quinquennali, scatenarono una vivace opposizione.

Un durissimo discorso alla Nazione del Presidente (19 settembre, pochi giorni prima della rivolta), in cui si affrontava esplicitamente il tema fino ad allora “tabù” dei dissidi interni, della corruzione, della crisi del FLN, mostrò per la prima volta alla Nazione il vero volto del Partito al potere.

Gli avvenimenti dell’ottobre 1988 durarono in realtà pochi giorni (dal 5 fino al 10), ma la loro gravità va al di là del numero altissimo di morti (forse 500) e dei danni materiali alle strutture pubbliche contro le quali si è scatenata la rabbia dei rivoltosi. Il colpo più duro, lo si è già accennato, è stato inferto al prestigio ed alla legittimità dello Stato, che dapprima si mostrò indeciso ed irresoluto, poi rispose scatenando una vergognosa repressione per mezzo dell’esercito.<sup>95</sup>

Inizialmente non si ebbe una presenza specificamente islamica, ma già dal giorno 7, un venerdì, ai generici slogan gridati dai giovani nelle strade si sostituirono i primi *Allâh Akhbar* e *Lâ ilâha illâ Allâh*. Dopo la preghiera nella moschea del quartiere popolare Belcirt, infatti, circa 8000 persone parteciparono ad una marcia guidata da militanti radicalisti; due giorni dopo, a seguito di un’altra marcia di protesta con circa 20.000 persone, dopo una violenta *khutba* del giovane ‘Alî Belhadj (Ben Hagg)<sup>96</sup>, vi furono scontri con circa trenta morti.

Quando la rivolta ebbe termine ed il Paese, ancora sotto *choc*,



tornò alla vita normale, nelle carceri rimasero migliaia di nuovi detenuti, in larghissima maggioranza militanti o simpatizzanti radicalisti. Il malcontento popolare, definitivamente canalizzato nelle fila del radicalismo<sup>97</sup>, fu solamente sopito dall'annuncio della prima serie di riforme politiche fatto da Chadli in uno storico discorso alla Nazione il 10 ottobre.

Il Presidente dichiarò ufficialmente la fine dell'identificazione fra Stato e Fronte di Liberazione Nazionale e sancì il nuovo principio della responsabilità del Primo Ministro di fronte all'Assemblea Nazionale. Il potente ed impopolare Messadia, *leader* della "vecchia guardia" del FLN, alla fine di ottobre fu sostituito dal più liberale 'Abd al-Hamîd Meherî.

Venne indetto un primo referendum per il 3 novembre, in cui le riforme furono approvate a larghissima maggioranza: è l'apertura al multipartitismo, seguita dalla elezione di Chadli al terzo mandato presidenziale (22 dicembre) e dalla nuova Costituzione, pubblicata a seguito di un secondo referendum il 23 febbraio 1989, nella quale si ribadisce il principio della separazione dello Stato dal FLN e si abbandona "l'impegno irreversibile al socialismo" della precedente stesura, per adottare il principio della tutela di una più ampia gamma di diritti individuali e collettivi.

L'Algeria passa dunque in brevissimo tempo da uno dei regimi più monolitici e chiusi del mondo arabo ad un sistema politico fra i più libertari: la facilità con cui le nuove regole del gioco stabiliscono la creazione di associazioni di carattere politico<sup>98</sup> determina una situazione caotica dalla quale il Paese non si è ancora ripreso e che, peraltro, ha fatto sicuramente il gioco dei radicalisti.

La fine del monopolio politico ha significato l'entrata in scena di decine di partiti ed associazioni, la maggior parte dei quali sono stati creati solo dopo l'adozione della legge sul multipartitismo del 2 luglio 1989.<sup>99</sup>

Circa sessanta formazioni politiche si contesero gli spazi sui vecchi e nuovi (circa trenta) organi di stampa, alla radio ed alla televisione: fra esse, semplificando per ragioni di brevità, tre grossi schieramenti: i *liberali* (filogovernativi, conservatori, vicini in ogni caso al FLN): il

PSD-Partito socialdemocratico algerino di ‘Abd al-Qâdir Budharr; il Comitato di Collegamento e Solidarietà fra i Partiti, che raggruppa cinque formazioni (UFD, PSD, MDA, UFP, PNA)<sup>100</sup> e di cui il portavoce è Mustafâ Tumî; infine, il PSL-Partito Social-liberale di ‘Alî Tuhâmî e Muhammad Aymûsh.

Ben differenziato da queste formazioni, ma qui inserito perchè coscientemente collegato al passato ed ai valori tradizionali, il PRA-Partito del Rinnovamento Algerino di Nûr al-Dîn Bukruh, direttore della SNED (Società Nazionale di Edizione e di Diffusione) di Costantina, membro della corrente di Malik Bennabi. I membri del PRA, pur ferventi musulmani, credono nella democrazia e nel liberalismo economico e politico, nel rispetto dei valori islamici e arabi.

In secondo luogo ci sono i *nazionalisti* nostalgici e conservatori, come il PPA (Partito del popolo algerino) di Messali Hagg, sotto la guida del nipote di quest’ultimo, Muhammad Memshawi; il partito moderato islamico *al-Umma* di Yûsuf Ben Khedda, vecchio membro del GPRA, il cui segretario è Ramdân Allaoua; il PNSD (Partito Nazionale Socialdemocratico), nazionalista e conservatore.

Infine, i *democratici* che comprendono il RCD (Raggruppamento per la democrazia e la cultura) di Sayyid Sa’dî, forse l’unica organizzazione politica a dichiarare che “*non spetta alla religione sostituirsi alle strutture dello Stato*”; il FFS-Fronte delle Forze Socialiste di Aît Ahmed (una delle figure storiche della rivoluzione algerina), creato nel lontano 1963, partito dalla forte connotazione cabila ma anche laica e modernizzante, con un preciso impegno nel settore dell’autonomia culturale e delle riforme sociali. Infine, più antico di un anno, lo storico PRS-Partito della Rivoluzione Socialista, fondato da Muhammad Boudiaf, installatosi a Parigi durante l’esilio in Marocco di quest’ultimo.<sup>101</sup>

Rientrano in quest’ultimo gruppo anche molte associazioni, nate dopo l’ottobre 1988, che reclamano cambiamenti effettivi e specifici nella società: l’importante Associazione per l’Uguaglianza Davanti alla Legge delle Donne e degli Uomini, così come l’Associazione per l’Emancipazione della Donna, che lottano soprattutto contro il Codice della Famiglia algerino, promulgato nel 1984, che prevede poligamia,

ripudio, divieto dell'adozione e molte altre norme decisamente contrarie all'uguaglianza fra i sessi, intesa in senso occidentale.<sup>102</sup>

Anche i giornalisti si sono battuti, subito dopo l'ottobre, per una democrazia vera in Algeria e per la libertà di espressione e stampa, denunciando le condizioni impossibili nelle quali per anni avevano svolto il loro lavoro, e formando - il 20 ottobre 1988 - il MJA (Movimento dei giornalisti autonomi), un'organizzazione indipendente dall'Unione dei Giornalisti, Scrittori ed Interpreti, dominata dal Partito Unico.<sup>103</sup>

In questo contesto politico e sociale piuttosto effervescente, si inserisce - superando di gran lunga tutte le altre formazioni politiche per importanza e diffusione capillare - il Fronte Islamico di Salvezza (*al-Giahba al-islâmiyya li'l-inqâdh*), meglio conosciuto come FIS.

Inizialmente il movimento era costituito da un amalgama di gruppi e frazioni, poi via via ridottesi, dalla fine degli anni '70, ad alcune più importanti, come la *Giama'ât al-tablîgh* ("Associazione della propaganda"); la *Ahl al-talî'a* ("La gente dell'avanguardia"); la *Giama'ât al-gihâd* ("Associazione della guerra santa") e la *Da'wa* ("Propagazione della fede"). Il Fronte quindi non nasce dal nulla, ma coagula i vari elementi di quella corrente radicale più estremista che, sebbene poco strutturata, era stata sempre presente - come abbiamo accennato nei paragrafi precedenti - in Algeria.

Molti membri del FIS avevano militato nel gruppo di Buyali, altri provenivano dall'ambiente universitario ed avevano partecipato agli episodi cruenti dell'inizio degli anni '80; ma solo dopo il 1988 il Fronte Islamico della Salvezza cominciò a mostrarsi pubblicamente, con azioni violente, ad esempio contro le donne che assumevano atteggiamenti non rispettosi del dettato religioso, contro le coppie non sposate, contro tutti coloro che praticavano azioni *harâm* e non *halâl*.<sup>104</sup>

Dopo l'ottobre, quindi, il movimento islamico in Algeria assunse pienamente quei connotati che lo contraddistinguono fino ai giorni nostri: infatti i suoi principali *leader*, 'Abbâs Madanî e 'Alî Belhadj, che avevano capeggiato i giorni della rivolta, divennero dei martiri, che avevano osato sfidare i carri armati e la cui legittimità riceverà una definitiva consacrazione dalla violenza della repressione. Il movimento da essi capeggiato sovrasterà da questo momento tutte le altre componenti

dell'islamismo radicale.

E' necessario sottolineare, infatti, che il Fronte Islamico della Salvezza non era e non è l'unica formazione che rivendica la sua appartenenza alla corrente religiosa radicale. Fra le altre formazioni che hanno tentato di controbilanciare l'esplosiva diffusione del FIS, il gruppo *al-Irshâd* ("L'insegnamento spirituale"), creato subito dopo l'ottobre 1988, divenuto poi *Hamâs* (Movimento della Resistenza Islamica), diretto dallo *shaykh* Mahfûd Nahna; o ancora il gruppo *al-Nahda* del predicatore di Costantina 'Abd Allâh Giâballâh, anch'esso moderato ed aperto al dialogo con il Governo.

Secondo il FIS, queste due formazioni - che godevano fra l'altro di un crescente appoggio da parte del già citato MDA di Ben Bella (rientrato in Algeria nel settembre 1990) - erano solo strumenti del Governo per tentare di arginare il potere dei veri islamici.

In ogni caso queste tendenze moderate non riusciranno ad attecchire sulla gran massa di diseredati, giovani e giovanissimi, convinti e ferventi sostenitori delle dottrine demagogiche del Fronte, che costituiranno da ora in poi la base del movimento, elemento di differenziazione fra il FIS e le altre formazioni politiche, nessuna delle quali potrà mai contare su un tale "vivaio" di forze agguerrite.

All'indomani dell'apertura inaugurata da Chadli, gli islamici furono i primi ad organizzarsi in un partito di massa, già dal marzo del 1989, richiedendo perentoriamente al Presidente nella loro piattaforma di rivendicazioni politiche "*che il Capo di Stato s'impegni ad applicare la sharî'a islamica dal momento che governa un popolo musulmano*".

Il FIS depositò la sua domanda per il riconoscimento statale il 22 agosto 1989 e fu il primo partito politico algerino ad essere legalizzato nel settembre seguente. Era già un movimento organizzatissimo e ben strutturato: disponeva (dal 5 ottobre '89) di un bimensile in lingua araba, *al-Munqidh* ("Il Salvatore") in 10.000 copie, diffuso direttamente dai suoi militanti.

La prima grande vittoria del FIS sono le elezioni municipali del giugno 1990, dove conquistò il 55% dei comuni del Paese (o meglio 853 comuni e 32 *wilâyât*, Algeri compresa).

A seguito di questo successo, il FIS domandò immediatamente

lo scioglimento dell'Assemblea Nazionale Popolare e le elezioni generali, dichiarando da un lato di non aspirare alla creazione di una repubblica islamica sul modello di quella iraniana, ma dall'altro che il tipo di Governo e di società in Algeria non potevano non essere basati esclusivamente sulla Legge islamica.

In realtà, la gestione locale dei comuni e delle province in mano al FIS si rivelò anche peggiore di quella precedente, e gli *slogan* demagogici che tanto avevano fatto sperare la gente dei poveri quartieri rimasero vuote promesse.<sup>105</sup>

Una grossa vittoria interna, tuttavia, fu la nuova legge sull'arabizzazione (dicembre 1990), che prevedeva che l'arabo sarebbe divenuto, entro il 1997, la lingua ufficiale dell'Algeria e sanzionava l'uso del francese (ma anche del berbero) in seno ad organismi e partiti politici, e persino nelle riunioni private, con pesanti multe.

All'inizio dell'aprile del 1991, il Governo annunciò che le previste elezioni politiche si sarebbero svolte il 27 giugno seguente.

Nel panorama politico piuttosto ricco (più di quaranta partiti politici, compreso il primo "partito verde" del mondo arabo), le forze islamiche non mantennero una linea unita: il progetto di un patto fra tutte le forze islamiche fallì a causa del rifiuto del FIS; *al-Umma* non si presentò, mentre Hamâs ed il MDA presentarono autonomamente i loro candidati.

Nella campagna elettorale, i propositi e gli obiettivi del FIS - piuttosto demagogici e talora ingenui - si andarono meglio delineando: Belhadj prometteva l'esproprio dei beni dei precedenti funzionari al potere, al fine di ridurre il debito pubblico e la sostituzione del Ministero degli Affari Esteri con un Consiglio Islamico di Cooperazione, che avrebbe legato l'Algeria ai Paesi che seguivano la Legge islamica.

Madanî esortava allo sciopero ed a manifestazioni pubbliche contro la revisione della legge elettorale del giugno precedente, che prevedeva un ballottaggio laddove nessun candidato avesse raggiunto una maggioranza assoluta al primo turno di votazioni e vietava qualsiasi manifestazione politica nelle moschee o altri luoghi di culto ed il voto per procura.<sup>106</sup>

Il 23 maggio il FIS proclamò uno sciopero generale ed i giorni

seguenti vi furono scontri e violente manifestazioni dei militanti islamici, che costrinsero il Governo a dichiarare lo stato d'assedio (5 giugno) e fecero slittare le previste elezioni politiche al dicembre seguente. In risposta all'intervento dell'esercito, Madanî accettò un accordo con il Governo e, proclamando la vittoria, dichiarò concluso lo sciopero generale. Il Primo Ministro Hamrûsh venne sostituito dall'ex Ministro degli Affari Esteri, Sîd Ahmad Ghazâlî, fervente musulmano e liberale, che formò, sempre nel giugno, un Consiglio dei Ministri salutato con favore da Madanî per la sua "neutralità".

Tuttavia la tensione rimase alta e si verificarono scoppi di violenza continui: l'esercito rimosse dagli edifici pubblici i simboli del FIS che avevano rimpiazzato quelli nazionali; Belhadj chiese reiteratamente che venissero allontanate le forze dell'ordine da alcune zone "calde" di Algeri; Madani dichiarò di essere pronto a scatenare un *gihâd* se i mezzi blindati, ricomparsi il 27 giugno, non avessero abbandonato le strade.

Fu nel corso di queste manifestazioni che non solo oltre 8000 militanti (secondo fonti del FIS) vennero internati, ma anche il vertice del partito fu decapitato, con l'arresto sia di 'Abbâs Madanî che di 'Alî Belhadj (30 giugno).

Nonostante Chadli rifiutasse di sciogliere il FIS, il Primo Ministro dichiarò che Madanî e Belhadj sarebbero stati processati per "*aver fomentato, organizzato, lanciato e condotto una cospirazione armata contro la sicurezza dello Stato*". Pochi giorni dopo (7 luglio) venne arrestato anche il nuovo *leader* del Fronte, Muhammad Sayyid.

Dopo quattro mesi di stato d'emergenza, in questa situazione tesissima, il movimento - pur indebolito dalle divisioni interne fra moderati ed estremisti - non fece che acquisire nuovi simpatizzanti ed il FLN non riuscì minimamente a dare risposte convincenti alle richieste religiose e sociali che provenivano dalla società civile ormai in fermento.

Il FIS giunse, nonostante tutto, forte ed agguerrito alle prime elezioni politiche libere dell'Algeria, il 26 dicembre 1991, tredicesimo anniversario della morte di Boumedienne. Nessuno tuttavia si attendeva un risultato così netto: già al primo turno delle elezioni gli islamici ottennero una vittoria schiacciante (188 seggi, il 47,5% dei voti; solo 28 seggi necessari nel ballottaggio per ottenere una maggioranza assoluta in

Parlamento).<sup>107</sup>

Quindi, non solo i partiti minori sono stati così tagliati fuori dalla competizione elettorale, ma anche lo storico FLN, che ha ottenuto solo 15 seggi, superato anche dal Fronte delle Forze Socialiste di Aït Ahmed, divenuto a sorpresa il secondo partito del paese (con 25 seggi), ha subito il momento più duro di tutta la sua storia politica.

Le elezioni, dunque, pur contraddistinte da un forte astensionismo (poco più della metà degli elettori algerini si sono recati alle urne per eleggere i deputati dell'Assemblea Nazionale Popolare) e dal boicottaggio di molti partiti politici (come il PAGES, Partito dell'Avanguardia Socialista), che rifiutavano la competizione con partiti integralisti ed antidemocratici, hanno determinato una svolta drammatica nella storia del Paese.

Sebbene il FIS abbia registrato un forte calo di preferenze rispetto alle già citate elezioni amministrative del giugno 1990 (oltre un milione di preferenze in meno), e sebbene si possa certo attribuire anche una certa responsabilità al sistema elettorale adottato<sup>108</sup>, indubbiamente è il grande vincitore della prima competizione elettorale libera del Paese. Un risultato che travalica per importanza i confini nazionali dell'Algeria, poiché per la prima volta in un Paese arabo un partito islamico si candidava alla maggioranza assoluta in Parlamento.

Solo alcuni giorni dopo il FLN uscì dall'imbarazzato silenzio che seguì lo *choc* dei risultati, chiedendo in un comunicato dell'Ufficio Politico "*sostegno e solidarietà*" a tutti i militanti e l'impegno di tutte le forze democratiche per formare un fronte compatto contro l'avanzata delle forze oscurantiste del FIS.<sup>109</sup>

Il 4 gennaio l'Assemblea Nazionale Popolare venne sciolta con decreto presidenziale e il giorno 11, a soli cinque giorni dal ballottaggio che avrebbe sicuramente consacrato la vittoria degli integralisti, il Presidente Chadli annunciò in un messaggio televisivo le sue dimissioni (a due anni dalla scadenza del mandato) con la motivazione che egli non poteva assumersi "*responsabilità che non accettava*".<sup>110</sup>

Mentre i militari cominciavano a presidiare le strade di Algeri e delle altre più importanti città algerine, le elezioni vennero sospese e

venne dichiarato Presidente *ad interim* ‘Abd al-Malik Benhabyles, Presidente del Consiglio Costituzionale, per un periodo di 45 giorni, come previsto dalla Costituzione.

Benhabyles rinunciò il giorno dopo ed il potere passò all’Alto Consiglio di Sicurezza, un organo consultivo previsto dalla Costituzione per assistere il Presidente in materia di sicurezza nazionale. Anche quest’organo abbandonò il suo incarico dopo due giorni e pertanto il Primo Ministro Ghazâlî si trovò costretto, il 14 gennaio, a creare un organo *ad hoc*, denominato Alto Consiglio di Stato, formato da cinque membri: il Presidente Muhammad Boudiaf, capo storico del FLN in esilio da 28 anni in Marocco<sup>111</sup>; il Ministro della Difesa, generale Khalid Nezzâr, che gestì lo stato d’assedio nel giugno del 1991 e firmò l’ordine di cattura per i *leader* islamici; ‘Alî Khafî, colonnello ed ambasciatore, anche a Roma; Tigiânî Haddâm, ex Ministro degli Affari Religiosi e della Sanità, ambasciatore, rettore della moschea di Parigi, membro fondatore della Lega per i Diritti dell’Uomo in Algeria; infine, ‘Alî Hârûn, deputato dell’Assemblea Costituente Algerina, avvocato alla Corte Suprema, Ministro per i Diritti dell’Uomo nel 1991.

Questo Consiglio assunse poteri ampissimi, in pratica coincidenti con quelli del Presidente della Repubblica: legiferare, controllare l’operato del Governo, impartire ordini all’Esercito, instaurare lo stato d’emergenza e quello d’assedio.<sup>112</sup>

Subito dopo la sospensione delle elezioni, il *Maglis al-shûrâ*, l’organo principale del FIS, si riunì in seduta permanente: emersero gravi dissidi interni e la difficoltà di prendere una decisione in risposta al Governo.

Il 15 gennaio ‘Abd al-Qâdir Hashânî, un ingegnere divenuto *leader* del FIS dopo l’arresto di Madanî e Belhadj e nuovo Presidente dell’Esecutivo Provvisorio, dichiarò in una conferenza stampa che il Fronte Islamico era pronto ad affrontare la situazione e, riferendosi all’Alto Consiglio di Stato, che “*il FIS si sbarazzerà di questa gente*”.

Ma il movimento appariva smarrito e diviso perché al suo interno si scontravano almeno tre componenti: quella ufficiale dello stesso ‘Abd al-Qâdir Hashânî, quella moderata e pacifista di ‘Uthmân Ayyssân; quella estremista e militarista degli “afghani” (combattenti volontari in



Afghanistan contro il regime di Nagibullah), il cui capo Assia Messaudi, soprannominato Tayyib al-Afghânî, invocò il *gihâd* contro i traditori dell'Islam.

Ma il vero scontro al vertice era quello fra l'ala cosiddetta "salafita", tradizionalista ed intransigente, di 'Abd al-Qâdir Mughnî, *imâm* della moschea al-Sunna (già eletto al primo turno delle elezioni), e quella "giazairista", nazionalista e relativamente moderata del Presidente Hashânî, che aveva condotto il FIS alle elezioni, e che pertanto non trovava il consenso dei gruppi armati.

Mentre l'Alto Consiglio di Stato dichiarava di non accettare il minimo compromesso<sup>113</sup>, un'ondata di arresti senza precedenti si abbattè sul movimento; invano i militanti del FIS - la cui reazione si ridusse a qualche sporadico attentato in cui persero la vita alcuni soldati e poliziotti - attesero direttive dal vertice, che rimase muto, forse troppo preoccupato di scatenare un altro bagno di sangue.

Il *programme de redressement*, annunciato dal Ministero degli Affari Religiosi per combattere la "*multiforme degradazione della funzione sacra delle case di Dio*", assunse varie forme: dalla proibizione di ogni attività politica nelle moschee e di ogni assembramento presso i luoghi di culto, alla politica di recupero degli spazi perduti con il risanamento e la ristrutturazione di un gran numero di moschee pubbliche e la nomina diretta dei nuovi *imâm* statali.

A seguito di alcuni scontri con morti e feriti, il 22 gennaio venne arrestato nuovamente Hashânî, con l'accusa di "*incitamento alla diserzione militare*", dopo il suo ennesimo appello all'esercito affinché "*liberasse il popolo dalla cricca al potere*".

Nel suo primo discorso ufficiale al Paese, Boudiaf affermò: "*L'Islam in questo Paese è la religione di tutti; nessun individuo o gruppo può monopolizzare la religione o sfruttarla con fini sospetti.*"

La repressione dello Stato non accennò a diminuire: tutti gli organi d'informazione del movimento radicale vennero colpiti, e fra essi fu sequestrato il settimanale *al-Munqidh* ed arrestato il suo direttore; ricercato dalla polizia il direttore del settimanale in lingua francese *al-Forkane*; arrestati i redattori del quotidiano *al-Khabar* ("La notizia") per aver pubblicato un comunicato del FIS; in carcere anche i redattori di un

settimanale vicino al FIS, *al-Balâgh* (“L’informazione”) Il 28 gennaio venne arrestato il responsabile delle relazioni esterne del partito, Rabâh Kabîr, mentre era attivamente ricercato lo *shaykh* Mughnî, sostituito d’autorità come *imâm* il 30 gennaio; le moschee dove l’*imâm* non era riconosciuto dalle autorità vennero chiuse una dopo l’altra.

L’opera di repressione dell’Alto Consiglio di Stato proseguì anche se all’interno del nuovo organo la situazione era molto complessa: i contrasti erano profondi a causa innanzitutto della duplice anima del “partito anti-FIS”: mettere fuori gioco i radicalisti era interesse fondamentale sia della vecchia guardia del FLN, di quei militanti chiusi ad ogni forma di pluralismo politico e liberalizzazione economica, come il generale Nezzâr; sia dei “progressisti”, tecnocrati, aperti alla modernizzazione ed alle esigenze dell’economia, capeggiati dal Capo del Governo Ghâzalî.

Gli eventi precipitarono e gravissimi incidenti si verificarono a Costantina, Batna ed Algeri; venne dichiarato nuovamente (9 febbraio) lo stato d’emergenza<sup>114</sup> per la durata di dodici mesi, al fine “*di preservare la sicurezza dei cittadini e la sicurezza in assoluto*”. Più di 400 sedi del FIS in Algeria vennero chiuse definitivamente dopo che il partito fu dichiarato fuori legge, con l’accusa di non rispettare le istituzioni e le leggi dello Stato (4 marzo 1992).

A questo punto, con tutti i *leader* incarcerati e senza nessuno spazio d’espressione, il movimento imboccò la prevedibile via della lotta armata, con attentati continui quasi sempre firmati dal gruppo degli “afghani”, il cui capo Tayyib al-Afghânî fu arrestato il 28 febbraio. L’anziano *leader* spirituale Sahnûn annunciò negli stessi giorni la creazione di un Comitato Algerino ed Islamico per la Solidarietà, tentando inutilmente di arginare la spirale inarrestabile di violenza che si era innescata.<sup>115</sup>

Il lavoro dell’Alto Consiglio di Stato presieduto da Boudiaf, nel frattempo, proseguiva soprattutto sulla via della creazione del previsto Consiglio Consultivo Nazionale, che avrebbe dovuto assisterlo fino allo scadere del mandato, nel dicembre 1993. Accanto alla creazione del Consiglio Consultivo, l’altro obiettivo prioritario della presidenza Boudiaf era la formazione di un *Rassemblement Démocratique et*

*Patriotique*, un fronte che si ponesse validamente come alternativa allo strapotere della demagogia e del populismo radicalisti.

L'opinione pubblica si attendeva da Boudiaf, l' "uomo senza macchia e senza compromessi con la passata gestione", una lotta senza indugi non solo alla devianza radicalista, ma anche contro la dilagante corruzione che ormai era emersa dopo decenni di malgoverno; che lottasse insomma contro quella "mafia" algerina che si era impossessata di tutte le leve del potere.

Boudiaf ebbe solo il tempo di dichiarare le sue ferme intenzioni alla lotta contro questi mali della società: il 29 giugno seguente, due giorni dopo l'inizio del processo a Blida contro Madanî e Belhadj<sup>116</sup>, egli venne assassinato davanti a milioni di telespettatori, durante un discorso pubblico in occasione dell'inaugurazione di un centro culturale ad Annaba.<sup>117</sup>

Boudiaf fu sostituito il 2 luglio da 'Alî Khafî, Presidente dell'Organizzazione degli Anziani *Mugiâhidîn*, diplomatico, ed il posto del Primo Ministro Ghazâlî fu occupato da un fervente partigiano dell'economia "di guerra", Belayd 'Abd al-Salâm.

Dunque, questa svolta della politica interna algerina ha portato nuovamente in primo piano l'esercito, vero protagonista dei momenti più importanti della vita politica della giovane Repubblica: l'esercito si è posato nuovamente ed inequivocabilmente come centro del potere, mentre gli altri organi - compreso il HCE - sono apparsi semplici simulacri.

Nel frattempo, ed in misura sempre più inequivocabile, l'Algeria è stata coinvolta in una spirale di violenza che secondo non pochi osservatori condurrà ad una vera e propria guerra civile: i gruppi armati islamici, fra i quali il più famoso è il GIA (Gruppo Armato Islamico), hanno preso il sopravvento sulle tendenze "politiche" del FIS, che non sembrano più in grado di controllarli.

Tre brevi considerazioni conclusive - riassuntive di quanto sin qui evidenziato - si possono scegliere fra le tante possibili in una situazione ancora in ebollizione, con uno scenario futuro fra i più oscuri dell'Africa mediterranea.

La prima possibile considerazione è che il FIS non deve essere

considerato una forza del tutto esterna al panorama politico già formatosi in Algeria, ma come una “galassia”, nata e sviluppatasi sorprendentemente molto vicino alle strutture del FLN, spesso aiutata e sostenuta dal potere ufficiale, quasi un’appendice del partito unico, strumentalizzata fino a divenire potentissima e a rivoltarsi contro il suo stesso creatore.

*“E’ così che il FLN, che per trent’anni in Algeria si è identificato con lo Stato, ha finito per giocare all’apprendista stregone: avendo creduto di poter usare l’Islam come un’ideologia ‘autenticamente algerina’ al proprio servizio, oggi cerca invano di controllare la creatura che, con un sapiente dosaggio di autorizzazioni e divieti, ha lanciato sulla scena politica e che visibilmente gli è sfuggita di mano. In una certa misura dunque la crescita delle correnti islamiche, già inoffensive minoranze, è stata facilitata da complicità in seno al gruppo dirigente, se non intenzionali, di fatto operanti, allorché assecondando talune rivendicazioni dell’opposizione islamica, il Partito-Stato non ha esitato da un lato a fargli concorrenza, confiscando il discorso religioso, dall’altro a servirsi per neutralizzare l’opposizione laica e di sinistra, in assenza di regole democratiche che potessero consentire la coabitazione di entrambe. Islam contro Islam, dunque? Non diversamente che in passato, ma a condizione di non perdere di vista che lo scontro è soltanto politico”.*<sup>118</sup>

Una seconda possibile considerazione è da porsi in relazione con gli eventi politici che hanno seguito la vittoria del FIS e quindi con il contesto in cui la vicenda del movimento radicalista algerino si pone. L’evoluzione degli avvenimenti che hanno avuto come protagonista il movimento radicalista in Algeria, in questa prospettiva, non si discosta di molto da un modello ripetutosi più volte in passato, e cioè quello che vede i Governi algerini come una serie di “intermezzi” interrotti dall’intervento dell’esercito, l’ALN, anche quando la successione politica sembra obbedire alle regole costituzionali, come nel caso dell’elezione di Chadli nel 1979. Pertanto, la soluzione militare che ha bloccato le elezioni libere ed i successivi avvenimenti algerini sono perfettamente coerenti con uno “stile” politico che vede l’esercito imporre le sue scelte politiche ed i suoi candidati. La lotta contro il movimento radicalista, e

contro il FIS in particolare, diventa anche occasione per uno scontro politico e militare che poco o nulla ha a che vedere con le rivendicazioni religiose.

*“Dall’origine (novembre 1954), il potere algerino era di natura politico-militare. Il primato del politico sul militare - affermato al congresso della Soummam (agosto 1956) era stato rimesso in causa dal 1957. Al potere praticamente da quella data, ed incontestabilmente dal 1965, l’esercito algerino intendeva rimanere sempre direttore del gioco politico. Dopo aver aiutato Ben Bella a farsi strada, appoggiato il colonnello Boumedienne, imposto il colonnello Chadli Bendjedid, esso ha posto fine ad un processo democratico il cui controllo rischiava di sfuggirgli. La creazione di un Alto Comitato di Stato e di un Consiglio Consultivo [...] non è che un simulacro dietro il quale si cela, in ultima istanza, il potere dei colonnelli e dei generali. Sono in effetti questi ultimi che [...] hanno proceduto a quello che si potrebbe definire un colpo di Stato preventivo, persuasi com’erano che il FIS avrebbe messo a repentaglio i loro privilegi, se non le loro vite. In realtà, al di là del timore del FIS, il colpo di Stato era destinato ad interrompere una democratizzazione politica che non sarebbe stata controllata dall’esercito”.*<sup>119</sup>

Infine, una terza conclusione possibile è che il radicalismo algerino, superando i suoi confini nazionali, si pone come un modello esemplificativo di un fenomeno che coinvolge tutti i Paesi del Terzo Mondo: le leggi economiche della comunità internazionale hanno da tempo avviato un irreversibile processo di esclusione dei Paesi poveri dallo sviluppo comune, e questo non può che condurre alla diffusione di ideologie antidemocratiche, al riemergere di sentimenti di etnicità, al tribalismo, all’integralismo religioso.

*“Il caso dell’Algeria è esemplare. Ieri faro dell’africanismo progressista, diviene oggi una ‘piattaforma girevole’ dell’integralismo non per eccesso di religiosità, ma perché le sue ambizioni di progresso, colpite in pieno dalla crisi internazionale, si sono rivoltate contro di essa, staccandosi da ‘un universale’ che tutto lascia pensare sia quello*

*della minoranza occidentale che domina oggi il mondo”*.<sup>120</sup>

Nessuna di queste tre considerazioni offre risposte o propone possibili scenari futuri per l'Algeria, ma tutte possono fornire un'angolazione particolare dalla quale osservare quel fenomeno complesso e sempre meno prevedibile che è il radicalismo algerino, anch'esso - come gli altri esaminati precedentemente - ben lungi dal ridursi ad un'istanza di tipo religioso.

## Note al capitolo III

1. Indichiamo qui con Maghreb l'area che in realtà sarebbe da intendersi come "piccolo Maghreb" (Algeria, Tunisia, Marocco) più la Libia, cui accenniamo per le caratteristiche del fenomeno radicalista che, per certi versi, la rendono simile al Marocco. Ricordiamo che oggi, in particolare dopo la fondazione dell'Unione del Maghreb Arabo (UMA) il 17 febbraio 1989, per "grande Maghreb" si intendono i quattro Paesi su citati più la Mauritania.

2. Più che in altre aree del mondo musulmano, e per esempio più che nell'Egitto, che ha avuto un'esperienza coloniale indubbiamente pesante, ma come protettorato, liberatosi - almeno ufficialmente - dal dominio straniero nel 1922, ben prima dei Paesi maghrebini.

3. La forza e la persistenza di questa dominazione culturale è dimostrata, fra l'altro, dal fatto che i "colonizzati" utilizzino, per rappresentarsi, referenti ideologici e culturali, concetti e modelli di pensiero non sempre propri, ma prodotti ed imposti dalla cultura colonizzatrice, identificandosi così con essi.

4. Da Kemal Atatürk in Turchia, allo *Shâh* di Persia, a Burghuiba in Tunisia, solo per fare i nomi dei casi più "traumatizzanti" per il mondo musulmano.

5. F. BURGAT, *L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, op.cit., p.69.

6. Nonostante la presenza di un consistente numero di partiti politici, che parrebbe distinguere il Marocco dagli altri Paesi limitrofi.

7. J.F. CLEMENT, "Pour une compréhension des mouvements islamistes" in *Esprit*, n. 37, gennaio 1980, p. 46.

8. F. BURGAT, *L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, op.cit., p.123.

9. Il Codice dello Statuto Personale, entrato in vigore il 1° gennaio 1957, scatenò la reazione dei membri del Tribunale Superiore della *shari'a*, che emisero una *fatwâ* in cui si dichiarava: "Il Codice contiene articoli condannabili incompatibili con il Corano, la tra-

dizione e l'igmâ' della comunità musulmana, fra i quali il divieto della poligamia e la multa per chi la pratica”.

10. Uno dei casi più noti, la defezione dal partito Neo Destûr di Ben Youssef (Ben Yûsuf) il 7 ottobre 1955, ebbe infatti forti connotazioni religiose.

11. Discorso del 3 settembre 1960, citato da Z. DHAOUADI, “Islamismes et politique en Tunisie”, in *L'Islamisme en effervescence*, Parigi, "Peuples Méditerranéens", ott.-dic. 1988, p.157.

12. Ciò non toglie che si sia sviluppata in seno al movimento una certa tendenza alla critica aperta nei confronti dell'Associazione dei Fratelli Musulmani, come vedremo meglio in seguito.

13. Nato nel 1941 nel villaggio di Hama, nel sud del Paese, dopo gli studi secondari conclusi a Tunisi nel 1962, si iscrisse al Cairo all'università di Agronomia ma, a causa dell'inasprirsi delle relazioni fra Tunisia ed Egitto dopo la guerra dei Sei Giorni, lasciò l'Egitto per recarsi in Siria, dove ottenne nel 1969 una laurea in Scienze Sociali e Filosofia. Dopo un breve soggiorno in Francia, dove continuò ad attivare contatti con esponenti dei vari movimenti dei Fratelli Musulmani, così come aveva già fatto nei suoi precedenti spostamenti, rientrò in Tunisia ed insegnò filosofia in un liceo di Tunisi per una dozzina d'anni, collaborando inoltre con il giornale *al-Sabâh*. Divenne nel 1977 direttore di *al-Ma'rifa* e poi di *al-Mugtama'a*, rivista del gruppo moderato *al-Shûrâ*, fondato da Hasan Ghubbânî, che uscirà fino al 1979. Il suo scritto *Nahnu wa'l-gharb* (“Noi e l'occidente”) verrà pubblicato a Parigi nel 1984.

14. L'anno di pubblicazione della rivista coincide con quello della liberazione da parte di Sadat di molti Fratelli Musulmani imprigionati da Nasser e della forte diffusione delle opere dei radicalisti egiziani in Tunisia. In realtà la rivista era già apparsa, ma con un solo numero, nel 1962.

15. A. Enneifer, citato da F. BURGAT, *op.cit.*, pp.205-206.

16. Cfr. M. E. HERMASSI, “La société tunisienne au miroir islamiste”, in *Maghreb-Machrek*, n. 103, gennaio-marzo 1984, pp. 39-56.



17. Secondo un modello di evoluzione che abbiamo peraltro già visto realizzarsi nel caso dei Fratelli Musulmani egiziani e che ritroveremo, con diverse sfumature, negli altri casi da analizzare.

18. Cfr. il testo molto interessante dell'articolo, riportato in F. BURGAT, *op.cit.*, pp.216-217.

19. Escluso Habîb Mughnî, che riuscì a fuggire in Francia.

20. Fra le altre misure del Governo, la soppressione di una nuova rivista degli islamici, *al-Habîb* ("L'amato", pubblicata per la prima volta nel luglio 1979). Il movimento sembra definitivamente sconfitto, ma clandestinamente esso è ancora molto forte: nel 1983 si forma un nuovo Ufficio Esecutivo, composto da Giabalî Hamadî, Abbâs Shûrû, Salâh Nuir, Muhammad Barrîsh.

21. Tratto dal succitato documento, F. BURGAT, *op.cit.*, pp.221-223.

22. F. BURGAT, *op.cit.*, intervista con l'autore, pp.235-238.

23. Infine, qualche membro o simpatizzante del MTI venne coinvolto in azioni terroristiche volute da Teheran, come nel caso di Fu'âd 'Alî Sâlih, giovane militante arrestato nel settembre 1986 per attentati compiuti a Parigi; ma non si sono mai accertate forme di stretta connivenza fra regime iraniano e movimento tunisino.

24. F. BURGAT, *op.cit.*, pp.250-251.

25. Intervista ad Ahmida Enneifer, in F. BURGAT, *op.cit.*, pp.245-46.

26. Il Presidente voleva peraltro riaprire i termini dell'ultimo processo per ottenere la condanna a morte di almeno altri 50 islamici.

27. Elezioni che peraltro sembra accertato siano state scandalosamente truccate.

28. Condannato all'ergastolo nel settembre 1987.

29. La prima Lega nel mondo arabo, nata nel 1977.

30. Il decennio '90 si apre infatti con un irrigidimento dei rapporti fra Governo e radicalisti, con nuove ondate di arresti; il 9 ottobre 1991 sono stati giustiziati tre radicalisti; il 13 giugno 1992 è stata sciolta d'autorità la Lega per i Diritti dell'Uomo; il 28 agosto dello stesso anno si conclude il processo a 171 membri del movimento *al-Nahda*, con 37 condanne all'ergastolo, fra cui una nuova condanna di Ghannûshî, attualmente in esilio.

31. Nel luglio 1971 il sovrano sfuggì ad un attacco sferrato durante una festa nella sua reggia estiva di Skhirat e, nell'agosto dell'anno seguente, il suo aereo venne mitragliato nei cieli del Marocco. I responsabili, sia nell'uno che nell'altro caso, vennero individuati in membri del Governo e dell'Esercito.

32. Oggi i partiti politici legalizzati e di un certo rilievo sono una ventina.

33. Ispettore dell'Insegnamento Primario, dal 1979 direttore della rivista *al-Giamâ'a* ("La comunità"). Il suo gruppo è denominato *al-Adl wa'l Ihsân* ("Giustizia e Carità").

34. Il termine ha il significato di "Comandante dei Credenti" ed inizialmente indicava la persona investita del potere di comando (*amr*) sui capi militari delle diverse spedizioni nei primi anni dell'Islam. Fino alla fine del califfato, il termine fu impiegato esclusivamente come titolo protocollare del califfo (anzi, presso i Sunniti, il fatto che un sovrano se ne investisse, significava esplicitamente la sua pretesa alla funzione del califfo). I Marînidi si appropriarono del titolo nel XIV secolo, seguiti da tutte le dinastie che regnarono nel Marocco.

35. Citata in F. BURGAT, "Islamisme au Maghreb", in *Les Temps Modernes*, Parigi, marzo 1988, pp.88-89.

36. Cfr. L. RINN, *Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algérie*, Algeri, Jourdan, 1884; O. DEPONT, X. COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algeri, Jourdan, 1897.

37. La dinastia che si impose in Marocco ai primi del secolo XVII, conquistando Marrakesh nel 1669 e mantenendo il potere fino ai nostri giorni, è di origine alauita (dei

discendenti di ‘Alî).

38. In realtà il titolo di *Amîr al-Mu’minîn* non implica la discendenza dal Profeta in nessuna delle sue accezioni. Cfr. nota 34 di questo capitolo.

39. Per approfondimenti sulla questione *sahrâwî*, cfr. le Cronologie ed i contributi specifici sui vari numeri delle *Annales de l’Afrique du Nord*, Parigi, CRESM/CNRS.

40. Per approfondimenti sulla situazione in Marocco e sulla rivista in particolare, cfr. le analisi di R. LEVEAU, “Islam officiel et renouveau islamique au Maroc” (pp.205-218); M. TOZY, “Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ religieux au Maroc” (pp.219-234); B. ETIENNE, M. TOZY, “Obligations islamiques et associations à Casablanca” (pp.235-259), tutti in *Le Maghreb musulman, Annuaire de l’Afrique du Nord*, Parigi, 1979.

41. Cfr. l’elenco dettagliato che ne fa F. BURGAT, nella nota a pp.186-87 de *L’islamisme au Maghreb: La voix du Sud, op.cit.*, riferendosi allo studio fatto agli inizi degli anni ‘80 da M. TOZY e pubblicato a Casablanca.

42. Non poco diffusa è la convinzione generale che si sia trattato di un atto organizzato e condotto segretamente dalle autorità poliziesche, grazie al quale il regime si sbarazzò contemporaneamente di uno dei più importanti oppositori di sinistra, Bengiallûn, e del movimento più importante di opposizione religiosa, la *Shabîba*.

43. Quest’ultimo, nonostante continuasse ad essere molto attivo, pubblicando fra l’altro a Bruxelles la rivista *al-Mugiâhid* (“Il Combattente”), non riuscì a mantenere saldamente i contatti con il movimento in Marocco.

44. J.C. SANTUCCI, *Chroniques politiques marocaines (1971-1982)*, Parigi, CNRS, 1985, p. 243.

45. E’ per questo motivo che, nel corso del paragrafo, sarà dato spazio alla viva voce del *leader*, le cui parole vengono annualmente ed accuratamente raccolte in volumi intitolati *al-Sigill al-Qawmî* (“Documentazione Nazionale”). I discorsi più specificamente religiosi sono stati raccolti in un volume intitolato *Khutab wa-ahâdîth al-Qâ’id al-Dîniyya*

(“Discorsi e detti religiosi della Guida”), che costituisce un ottimo strumento per chi volesse approfondire il pensiero religioso del Presidente libico.

46. *al-fâtiḥ* è un termine coranico molto denso di significati dal punto di vista sociale, militare, pedagogico, spirituale. La radice *fataha* sta a significare “aprire, conquistare” ma, per traslato, anche “illuminare, rivelare”.

47. Da un'intervista di Mirella BIANCO, *Gadafi, Voice from the Desert*, Parigi, ed. Stock, 1975, citata in M.M. AYOUB, *Islam and the Third Universal Theory. The Religious Thought of Mu'ammār al-Qadhafi*, Londra-New York, KPI, 1987, p.23.

48. Cfr. J. BESSIS, *La Libye contemporaine*, Parigi, L'Harmattan, 1986, p. 119.

49. Esiste un'edizione italiana, pubblicata dal Centro Internazionale Ricerche e Studi sul Libro Verde, Tripoli-Roma, 1984, pp.174. Cfr. anche G. CHIAUZZI, “Il Libro Verde di Mu'ammār el-Gheddafi. Caratteristiche formali e contenuto”, in *Oriente Moderno*, LX, 1980, pp.105-118.

50. M. al-Qadhafî, *Il Libro Verde*, *op.cit.*, p.47.

51. Cfr. M.M. AYOUB, *op.cit.*, pp.108-111.

52. Gheddafi opera in quest'occasione anche una distinzione fra *Sunna* e *hadîth*, indicando con la prima la condotta, quindi le azioni materiali del Profeta - più facilmente verificabili - e con *hadîth* i suoi discorsi, la cui veridicità egli mette maggiormente in discussione. Cfr. anche A.E. MAYER, “Le droit musulman en Libye”, in *Maghreb-Machrek*, n.93, giugno-agosto 1981, pp.5-22.

53. Si tratta di una presa di posizione non frequente nel mondo musulmano, (cfr. F. Bausani, *L'Islam*, Milano, Garzanti,1980) inaccettabile per l'ortodossia perché minava l'intero sistema di regole tradizionali su cui si reggono tutte le società musulmane, anche le più moderne.

54. L'opposizione a Gheddafi è stata sempre presente, a cominciare da quella condotta dai partigiani e simpatizzanti del vecchio regime, a quella che si manifestava attraverso i

veri o presunti “complotti” contro la sua figura, a quella di chi si macchiava del reato di *hizbiyya* (“appartenenza a partiti politici”), o che lottava nelle università libiche. Le repressioni, sulle quali le informazioni sono molto generiche, furono sempre violentissime. Ma solo all’inizio degli anni ‘80 si comincia a parlare di opposizione religiosa di tipo integralista.

55. La società algerina (dell’Algeria indipendente) è in qualche modo considerabile come una società “laica”, nel senso in cui la intende il padre gesuita e studioso dell’Islam algerino H. SANSON, ovvero sia non clericale (per certi versi addirittura anticlericale); una società in cui è assente una legittimità religiosa del Capo dello Stato ed in cui contemporaneamente non si è avuta (fino ai nostri giorni) alcuna autorità religiosa politicamente influente. Cfr. in particolare gli articoli: “Laïcité arabo-islamique”, in *Pouvoirs*, 12, 1980, pp. 111 e segg.; “Le Statut de l’Islam en Algérie” in *Le Maghreb musulman en 1979*, CRESM/CNRS, 1981, pp. 950 e segg. e la monografia *Laïcité islamique en Algérie*, Parigi, CNRS, 1983.

56. Entrambi si pongono, quindi, anche se in maniera ovviamente differente, sulla scia della tradizione di contestazione che prende avvio dall’Islam mistico e delle confraternite che nel secolo XIX aveva svolto un suo ruolo contro l’occupante prima turco e poi francese, fino alla rivolta di ‘Abd al-Qâdir (1830-1848).

57. La stessa lingua dell’Islam, quella araba, solo nel 1947 è stata considerata lingua ufficiale dell’Algeria, essendo prima considerata lingua straniera. Per la politica religiosa francese alla fine del secolo XIX, cfr. CH.R. AGERON, *Les Algériens musulmans et la France*, Parigi, PUF, 1968, capitolo XI “La politique religieuse”, pp. 293-316.

58. In particolare, tutte le componenti del dibattito nazionalista si schierarono fermamente per la libertà di culto, contro ogni ingerenza dell’amministrazione francese nell’esercizio del culto musulmano e per l’applicazione della già citata legge francese del 1905 sulla separazione fra Stato e Chiesa.

59. Musulmani francesizzati e laicizzati, aspiranti all’uguaglianza con i francesi d’Algeria, ad una maggiore rappresentanza nelle assemblee politiche ed alla soppressione del Codice dell’Indigenato (1881) e del sistema di imposizione fiscale differenziata, che sancivano la disuguaglianza fra le due comunità più importanti in Algeria. Cfr. CH.R.

AGERON, *op.cit.*; cap. XXXVII, “L’opinion publique musulmane et le mouvement jeune-algérien de 1900 à 1914”, pp.1025-1055.

60. Dopo un’infanzia trascorsa in Siria, giunse in Algeria nel 1892 con suo padre, al-Hashâmî, figlio maggiore di ‘Abd al-Qâdir. Intraprese la carriera militare come ufficiale musulmano non naturalizzato e, nel 1907, in seguito ai servizi prestati in Marocco, fu nominato capitano. Dopo alterne vicende che lo resero un personaggio “ingombrante” all’interno dell’amministrazione e dell’esercito francese, ottenne il congedo definitivo nel 1913. Nello stesso anno si recò a Parigi per una serie di conferenze sulla condizione politica e sociale dei musulmani algerini, difendendo il programma dei Giovani Algerini, come testimonia una sua frase celebre: “*Istruiteci, assisteteci, come fareste in tempo di pace. Associateci alla vostra prosperità ed alla vostra giustizia. Noi saremo con voi nel momento del pericolo*”. Considerato da alcuni il primo nazionalista algerino, egli rappresenta indubbiamente un esempio significativo del connubio fra le rivendicazioni egualitarie dei musulmani *évolués* e la profonda islamicità delle masse. Cfr. CH.R. AGERON, *Les Algériens musulmans et la France, op.cit.*, pp. 1050-1052.

61. Cfr. per approfondimenti, CH.R. AGERON, *op.cit.*, in particolare per il periodo precedente la prima guerra mondiale, capitolo XXXII “Politique religieuse et situation de l’Islam algérien”, pp. 891-922.

62. In quegli anni la predicazione nelle moschee era di fatto riservata ad autorità religiose stipendiate dal Governo francese; nel 1938 la legge Michel, come già accennato, assimilò la lingua araba a lingua straniera e sarà solo il Presidente De Gaulle, il 25 luglio 1961, a rendere nuovamente obbligatorio l’insegnamento primario della lingua nel Paese.

63. Già alla metà degli anni ‘20, in realtà, il gruppo che poi diede origine all’associazione era raccolto attorno ai già citati giornali *al-Muntaqid* e *al-Shihâb* accanto a Ben Bâdîs, gli *shuyûkh* Ibrâhîmî, al-‘Ukbî, al-Mîlî, al-Madanî, Tebessî, i giornalisti Lamûdî e Zâhirî, il poeta Muhammad al-‘Id, appartenenti alla cosiddetta “scuola di Shihâb”. Originariamente il movimento si sviluppò maggiormente nel Costantinense, per poi diffondersi in tutto il Paese, compresa Algeri.

64. Nell’aprile del 1936 Ben Bâdîs formulò nel “Manifesto dei riformisti algerini” la sua condanna contro ogni professione di fede assimilazionista, rivendicando l’Islam quale

religione di Stato e schierandosi esplicitamente contro le posizioni concilianti e sempre più insostenibili del gruppo di Ferhât ‘Abbâs, fondatore della *Fédération des Elus Musulmans* (1929), e dei Giovani Algerini, che avevano un ampio seguito fra l’opinione pubblica acculturata dell’epoca.

65. Diffuse, soprattutto in ambiente rurale, la Rahmâniyya ad est, la Taybiyya a ovest e la Tigiâniyya a sud.

66. Le forze tradizionaliste risposero creando una loro associazione, detta “Associazione degli ‘Ulamâ’ sunniti d’Algeri”, la cui esistenza fu breve; nel 1937 divenne l’ “Associazione dei capi delle confraternite religiose” e, nel 1948, l’ “Unione delle confraternite dell’Africa del Nord”.

67. Fra i primi ricordiamo ancora *al-Shihâb* (“La meteora”) e *al-Basâ’ir* (“La chiaroveggenza”); fra i secondi, *La Voix du peuple* e *La Défense*.

68. CH.R. AGERON, “Naissance d’une nation”, in *L’Histoire*, n.140, gennaio 1991 (*Les temps de l’Algérie française*), p.89 e segg.

69. Cfr. J.C. VATIN, *L’Algérie politique. Histoire et Société*, Parigi, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983, 2° ed., pp.187-199.

70. Non sfugge il parallelo con le modalità di diffusione dei movimenti radicalisti musulmani contemporanei.

71. Cfr. in particolare A. MERAD, *Le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Parigi, Mouton et Cie, 1963; F. FREGOSI, “Islam et état en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d’Etat”, in P. R. BADUEL (a cura di), *Algérie incertaine*, "Revue du monde musulman et de la Méditerranée", Aix en-Provence, Edisud, 1993, pp.61-75.

72. Esistevano distinzioni fra riformisti moderati, che si ispiravano a Muhammad ‘Abduh; riformisti progressisti, più vicini al pensiero di al-Afghânî; radicali, seguaci del pensiero di Rashîd Ridâ; ancora, fra le varie personalità forti del movimento spesso si creavano fronti separati, ed allo stesso modo fra personalità di differente estrazione intellettuale, poiché al movimento non appartenevano solo *shuyûkh*, ma giornalisti, letterati,

filosofi, nazionalisti, provenienti da vari centri del mondo musulmano: Tunisi, Cairo, Damasco.

73. Sulla Costituzione algerina del 1976 cfr. C. LO JACONO, “La Costituzione algerina del 1976”, in *Oriente Moderno*, LVII, 1977, pp.459-462. Per la Carta Nazionale, sempre su *OM*, LVI, 1976, pp. 117-212.

74. Fra i quali il direttore dell’Insegnamento Superiore Malik Bennabi, filosofo e scrittore, autore fra l’altro di un’opera fondamentale intitolata “La vocazione dell’Islam”, fautore di un umanesimo islamico moderato e pacifista.

75. Con il decreto dell’11 gennaio 1964 si crearono tre livelli d’insegnamento (scuole coraniche, istituti musulmani, facoltà di teologia) sotto la tutela del Ministero dei Beni Hubus, retto allora da Tawfiq al-Madanî. Fu allora che giunsero centinaia di insegnanti egiziani per sostituire gli organici lasciati vuoti dai francesi, e molti di essi si rivelarono eccellenti divulgatori delle dottrine dei Fratelli Musulmani.

76. L’Algeria è l’unico Paese socialista a dispensare un insegnamento religioso ufficiale.

77. Sulla rivista, cfr. il volume di L.W. DEHEUVELS, *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue al-Asâla (1971-1981)*, Parigi, CNRS, 1991.

78. Sugli avvenimenti dell’Algeria degli anni ‘70 si rimanda alla rivista *Annuaire de l’Afrique du Nord*, Aix en-Provence, Marsiglia, ed in particolare alle precise *Chroniques Politiques, Economiques e Culturelles* presenti in ogni numero.

79. Ufficialmente Boumedienne si fece paladino di queste rivendicazioni, inaugurando nel 1971 una politica nazionale di arabizzazione dagli obiettivi piuttosto ambiziosi, in un momento difficile dei rapporti fra regime ed alte autorità religiose poiché coincideva con l’epoca delle nazionalizzazioni delle terre, duramente ostacolate dagli ‘ulamâ’ in nome del dettato coranico, ma anche dei forti interessi dei proprietari terrieri, da sempre legati alle alte sfere religiose algerine.

80. Basti pensare che nel 1989, su 250.000 diplomandi, solo 54.000 hanno superato le prove finali e di questi solo 400 con giudizi che aprivano le porte dell’università: mai in



Algeria tanti giovani si erano visti impedire la possibilità di studio e lavoro, mentre il Governo aveva probabilmente trovato un abile stratagemma per svuotare le aule di liceo senza riempire troppo quelle universitarie.

81. I dati sono forniti da A. ROUADJIA, *Les frères et la mosquée*, Parigi, Karthala, 1990.

82. Dal 1971 al 1987, più di 11.000 associazioni sono state create in Algeria, la metà per la “conservazione del patrimonio” (formula che indica anche iniziative di tipo religioso) e la metà sportive. Nello stesso periodo ad Algeri, su 541 associazioni, 450 erano di tipo religioso. Queste associazioni, per più della metà, erano irregolari. Bisognerà attendere il 1987 perché la rigida legge del 1971 venga sostituita da una più accorta disposizione che prevede solo una semplice dichiarazione dei membri costituenti l’associazione stessa.

83. L’incompatibilità fra rivendicazioni marxiste ed islamiste è ben sottolineata da B. CUBERTAFOND, “L’Algérie”, nel volume *Contestations en pays islamiques*, Parigi, CHEAM, 1984, pp.31-62, e soprattutto nelle pp. 31-35.

84. Le “brigate di volontari”, composte da quelli che Boumedienne definì “i commissari politici” della rivoluzione agraria, lavorarono per anni alacremente e capillarmente sul territorio al fine di “sensibilizzare” le masse contadine.

85. A. BOZZO, “Strategie dell’Islam politico. Il caso dell’Algeria”, in *Parolechiave*, Nuova serie di *Problemi del socialismo*, Fondazione Basso, Roma, 1993, p.166.

86. Fra le riviste più diffuse nel mondo musulmano, oltre alla già citata *al-Da’wa*, egiziana; *al-Umma* edita ad al-Qatar; la rivista *al-Habīb* (“L’amico”), tunisina; infine, *al-Iqtisād al-Islâmî* (“L’economia islamica”), negli Emirati Arabi Uniti.

87. Ad Algeri esistono due case specializzate nella registrazione e diffusione di questo tipo di cassette, la *Dâr al-Fen* e la *al-’Âmil*. Fra i predicatori più conosciuti, oltre al già citato *shaykh* Kishk, Ahmad Kettân, Hasan Ayyûb, Yûsuf Qardawî, ‘Abdallah ‘Alwân.

88. Tutti dati molto probabilmente al di sotto della realtà perché prendono in considerazione solo le moschee autorizzate dal Ministero degli Affari Religiosi e sotto la sua diretta dipendenza. L’opera usata come riferimento in questa parte del lavoro è l’accurata ed

aggiornata monografia di A. ROUADJIA, *op.cit.*

89. Nel 1984-86, ad esempio, 59 *imâm* volontari (si tratta di *imâm khâtib* e “delle cinque preghiere”) si sono aggiunti ai 191 statali.

90. Citazione da F. BURGAT, *L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, *op.cit.*, pp.147-150.

91. Il mutamento di atmosfera politico-sociale si può avvertire seguendo il caso del già citato *imâm* Muhammad al-Ghazâlî: l'*imâm*, egiziano, formato all'università di al-Azhar, ricoprì diverse importanti funzioni in vari Paesi islamici e pubblicò decine di opere sull'Islam. Fu dall'inizio del 1982 il referente teologico del regime di Chadli e venne scelto a presiedere l'università Amîr 'Abd al-Qâdir di Costantina. Fino al 1986 egli svolse il ruolo di *trait d'union* fra il movimento e il Governo, guadagnandosi una popolarità senza precedenti. Due i poli essenziali della sua dottrina: il rigetto di tutte le ideologie politiche e religiose estranee all'Islam e l'affermazione di quest'ultimo come religione universale per tutta l'umanità. Nella sua opera *al-Islâm al-muftari' 'alayh* (“L'Islam aggredito”) lancia i suoi strali contro il comunismo ed il capitalismo, affermando che l'unica risposta ai problemi della politica è la *da'wa* islamica. L'Islam diviene l'esempio originale di giustizia sociale, ovverosia di socialismo, i cui primi esponenti sono stati gli stessi Compagni del profeta (l'autore fa l'esempio di Abû Dharr al-Ghifârî, compagno del profeta, come primo “socialista” musulmano). In un altro libro molto famoso, *Al-tariq min hunâ* (“Il cammino comincia da qui”) ribadisce il carattere inimitabile, miracoloso e scientifico del Corano. Nel maggio 1989, al-Ghazâlî lasciò l'università 'Abd al-Qâdir, probabilmente sotto la pressione degli avvenimenti d'ottobre, ma forse anche in ragione del boicottaggio delle sue lezioni dalla fine del 1988, organizzato dagli elementi integralisti che lo accusavano di compromessi con il regime.

92. Che avrà vari nomi, dopo l'interdizione nel gennaio 1987: *Alternative Démocratique; Le Changement; Novembre; La Fronde; Algérie Libre* (organo in realtà del Fronte delle Forze Socialiste, che dal 1985 ha stipulato un accordo tattico molto stretto con il MDA).

93. Il 1980 è stato l'anno delle rivolte cabile in nome del rispetto della cultura berbera e della libertà di espressione; nel 1981 e 1982 ci furono rivolte studentesche, soprattutto a favore dell'arabizzazione, di cui quella dell'ottobre 1982 molto violenta. Nel 1985 vi

furono proteste della popolazione di Algeri per le condizioni di vita sempre più difficili; nello stesso anno l'arresto del Presidente della Lega Algerina per i Diritti dell'Uomo, 'Abd al-Nûr 'Alî Yahyâ; nel 1986 scioperi e scontri a Setif e Costantina.

94. Il prezzo del petrolio passa da 40 dollari al barile nel 1979 a 7 nel 1985.

95. Per la prima volta dal colpo di Stato del giugno 1965 viene dichiarato lo stato d'assedio e scendono nelle strade i carri armati dell'esercito, la potentissima *Armée de Libération Nationale*.

96. Numero due del FIS dalla sua creazione, *imâm* alla moschea di Bab el Oued ad Algeri, scontò quattro anni di prigione per i suoi contatti con Buyali.

97. Sicuramente in conseguenza anche della mancanza di movimenti politici forti che potessero costituire un'alternativa alla diffusione a livello popolare del messaggio islamico.

98. Bastano quindici persone per costituire un'associazione a carattere politico, alla quale lo Stato è obbligato ad accordare sostanziosi aiuti economici. Alcune formazioni sono state create al solo scopo di usufruire di questa sovvenzione statale. Solo pochissime formazioni, fra cui il Fronte Islamico di Salvezza ed il Fronte delle Forze Socialiste di Aït Ahmed, hanno rifiutato i sovvenzionamenti statali.

99. L'Assemblea Nazionale Popolare ha revocato con questa nuova legge il divieto di formazione di partiti politici, purché non risultassero finanziati dall'esterno e non fossero basati solo su interessi religiosi, professionali o regionali.

100. *Union des Forces Démocratiques; Parti Socialiste Démocrate; Mouvement pour la Démocratie en Algérie; Union des Forces pour le Progrès; Parti National Algérien*.

101. Cfr. A. ROUADJIA, *op.cit.*, pp. 212-219.

102. Questo Codice, che è stato definito una "versione moderna del Corano", è una delle più grosse vittorie dell'integralismo in Algeria e rappresenta una spettacolare marcia indietro rispetto all'articolo 28 della Costituzione del 1976, che sancisce l'uguaglianza di

tutti i cittadini. Cfr. M. BORRMANS, “Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nous jours” in *OM*, LIX, 1979, pp. 1-438.

103. Per sottolineare l'importanza della necessità di un'informazione obiettiva e moderna bisogna non sottovalutare il fatto che la fine del monopartitismo in Algeria è stata resa possibile anche dal diffondersi di un'informazione “alternativa” a quella ufficiale. Ciò è avvenuto anche grazie a quel fenomeno particolarissimo che è stata la diffusione spettacolare delle antenne paraboliche (dette sarcasticamente in Algeria “diaboliche” o “marabuttiche”) in tutti i grossi e piccoli centri dell'Algeria. Per la prima volta si era infranto il muro di omertà che circondava gli avvenimenti nazionali e si era avuta notizia degli scioperi che stavano sconvolgendo l'Algeria dal luglio al settembre 1988, che si estesero a macchia d'olio anche grazie all'informazione audiovisiva.

104. Ricordiamo che per la dottrina musulmana, gli atti umani si dividono in atti obbligatori (*wâgîb*), atti raccomandabili (*mandûb*), atti leciti (*halâl*), atti riprovevoli (*makrûh*), atti interdetti (*harâm*).

105. Inoltre, in occasione della guerra del Golfo, all'interno del Fronte si verificarono le prime divisioni, come quella fra Madanî e Belhadj: quest'ultimo sosteneva che i militanti dovevano personalmente impegnarsi per dare un aiuto immediato e concreto all'Iraq, mentre Madanî sottolineava che solo l'esercito algerino e non i militanti avrebbero dovuto partecipare alla guerra del Golfo a sostegno dell'Iraq, poiché era necessario concentrare tutte le forze all'interno, per raggiungere il potere attraverso elezioni nazionali.

106. Grazie al quale il capofamiglia poteva, su semplice presentazione dei documenti d'identità, votare per tutte le donne della sua famiglia (legge approvata dal laico e modernista FLN).

107. I 430 seggi erano contesi da 5712 candidati di 49 partiti e più di 1000 indipendenti.

108. Sistema maggioritario con una particolare divisione del territorio in collegi, tale per cui il FIS ha ottenuto 188 seggi con 3.260.222 voti, mentre il FLN ne ha ottenuto solo 15 con 1.612.947 voti. Nelle intenzioni del FLN, il nuovo meccanismo di voto adottato avrebbe dovuto contribuire ad arginare l'avanzata del FIS; invece esso si è ritorto contro il partito unico al potere da 29 anni.

109. La reazione di quella parte della società civile che non si riconosceva nelle rivendicazioni del FIS si manifestò nella creazione ad Algeri di un “Comitato per la salvaguardia dell’Algeria”, composto da tutte le istituzioni politiche, sindacali e di categoria, le leghe per i Diritti dell’Uomo, le associazioni delle donne etc. Il FFS organizzò una marcia che vide scendere in piazza più di 300.000 persone (un evento senza precedenti nell’Algeria indipendente) per “*sbarrare la strada a tutte le forze totalitarie, per salvare l’Algeria e la democrazia*”.

110. Secondo molti osservatori, le dimissioni di Chadli furono innanzitutto determinate dai vertici dell’Esercito, preoccupati dal suo atteggiamento, giudicato di compromesso con gli islamici.

111. Muhammad Boudiaf fu militante del Partito Popolare Algerino; nel 1946 entrò nell’OS (Organizzazione Segreta), il braccio armato del FLN, da cui partirà la rivoluzione nel 1954. Divenne dirigente della *wilâya* di Costantina, nel 1950 venne condannato in contumacia e nel 1954 raggiunse il Cairo dopo aver creato con Ben Bella e Aït Ahmed il CRUA, Consiglio della Rivoluzione Algerina, che aveva il compito di predisporre l’inizio dei combattimenti contro i francesi. Nel 1956 venne catturato nel corso del famoso dirottamento dell’aereo che trasportava i delegati del FLN alla conferenza maghrebina della pace a Tunisi. Passò sei anni in carcere, poi fu vicepresidente del Governo Provvisorio della Repubblica Algerina. Subito dopo la liberazione nel ‘62, cominciò ad avere divergenze con il Consiglio Nazionale del FLN e fondò il suo Partito della Rivoluzione Socialista (PRS); nel 1963 fu incarcerato da Ben Bella e nel 1964 prese definitivamente la via dell’esilio.

112. Si è molto dibattuto sulla legittimità di quest’organo, scaturito a seguito di un “golpe bianco” che per alcuni ha costituito un ritorno alla legalità, alla costituzionalità ed alla democrazia; secondo altri ha rappresentato solo un atto deprecabile di presa di potere da parte di istituzioni che la consultazione elettorale aveva ormai delegittimato; in pratica, quindi, un vero colpo di Stato.

113. Si comincia a parlare dello scioglimento delle Assemblee Comunali in mano a membri del FIS dal giugno 1990, scioglimento che avrà luogo a fine marzo e che toccherà direttamente 397 consigli comunali e 14 assemblee provinciali.

114. Mentre con lo stato d'assedio il potere è in mano ai militari, lo stato d'emergenza lascia la situazione in mano alle autorità civili, in questo caso al Ministro degli Interni.

115. Comparvero in questi mesi molti nuovi gruppi radicalisti, di cui si hanno scarse e confuse notizie: il gruppo *al-Oued*, di formazione "afghana"; un gruppo che si rifà direttamente a quello egiziano di Shukrî, *Takfir wal-Higra*; il gruppo di ispirazione sciita *Abtâl al-Qods* ("Gli eroi di Gerusalemme"); infine, *al-Sunna wa'l Sharî'a*, un gruppo filoiraniano.

116. Il processo terminò nel luglio seguente con la condanna di Madanî e Belhadj a 12 anni di prigione. I due sono recentemente tornati in libertà.

117. I mandanti dell'omicidio non sono ancora stati scoperti e forse non lo saranno mai. La risposta più semplice fu che si trattava di fanatici radicalisti, ma non convinse nessuno, e persino la vedova del Presidente dichiarò che gli assassini di suo marito non erano estremisti islamici.

118. A. BOZZO, *op.cit.*, p.173.

119. A. YEFSAH, "L'armée et le pouvoir en Algérie de 1962 à 1992", in *L'Algérie incertaine*, *op.cit.*, p.91.

120. A. EL.-KENZ, "Algérie: les enjeux d'une crise", in *L'Algérie incertaine*, *op.cit.*, pp.24-25.

## Capitolo IV

### IL PENSIERO RADICALISTA ISLAMICO ED I SUOI TEORICI. SAYYID QUTB

#### La vita e le opere

A differenza di molti altri *leader* radicali, Sayyid Qutb non è un rivoluzionario né un trascinatore di folle, ma un *adîb*, un uomo di penna<sup>1</sup>:

*“Chi scrive queste frasi è un uomo che ha passato quarant’anni interi della sua vita a leggere. Il suo lavoro principale consisteva nel leggere e nel meditare in tutti i campi delle conoscenze umane [...] poi egli è tornato alle fonti della sua fede e della sua rappresentazione del mondo. Egli ha scoperto allora che tutto quello che aveva letto era debole, molto debole, paragonato a quel terreno ampio e solido. Non poteva d’altra parte essere altrimenti! Egli non si è pentito di aver trascorso quarant’anni in quest’occupazione, poiché ha potuto così conoscere l’ignoranza antiislamica nella sua realtà, nelle sue deviazioni, nel suo errore, nella sua sedimentazione, nei suoi balbettii e nelle sue pretese”.*<sup>2</sup>

Soprattutto grazie all’intensa produzione letteraria degli anni del carcere (fra il 1954 ed il 1964) e per la vicenda umana durissima ed esemplare, che fra l’altro si svolge in anni particolarmente critici per l’Egitto, è stato eletto teorico, martire e modello di comportamento non solo dai Fratelli Musulmani, ma anche da gran parte degli altri movimenti e partiti politici radicalisti islamici, in particolare maghrebini.

Nacque in Egitto, nel governatorato di Asiût, nel borgo di Mûshâ, nel settembre 1906 (lo stesso anno di Hasan al-Bannâ), primo di cinque figli di una famiglia di piccoli notabili rurali, che in passato aveva goduto di floride condizioni economiche. Frequentò la scuola del villaggio e già molto giovane mostrò grandi capacità ed attitudine allo studio.

Allo stesso tempo, la sua educazione risentì dell'atmosfera politica del nazionalismo antibritannico, grazie al padre che era delegato del partito Nazionalista Egiziano (*al-Hizb al-Watani*) di Mustafâ Kâmil.

Nel 1918 terminò la scuola e due anni dopo la rivoluzione del 1919<sup>3</sup> si recò al Cairo con la famiglia e qui proseguì gli studi, alloggiato presso uno zio, giornalista, anch'egli fortemente impegnato politicamente e membro del partito Wafd<sup>4</sup>, partito del quale il giovane Sayyid entrerà a far parte. Al Cairo cominciò a frequentare una scuola per maestri e, nel 1928-29, fu allievo della "Casa delle scienze" (*Dâr al-'ulûm*)<sup>5</sup>, moderno istituto di formazione per insegnanti, nel quale si diplomò nel 1933, anno in cui pubblicò la sua prima opera, *Muhimmat al-shâ'ir fî'l-hayât* ("La responsabilità del poeta nella vita") e durante il quale entrò a lavorare come insegnante.

Grazie all'incontro con uno dei letterati più autorevoli dell'epoca, Mahmûd 'Abbâs al-'Aqqâd (1889-1964)<sup>6</sup>, che lo introdusse negli ambienti intellettuali della città, cominciò a pubblicare già dall'inizio degli anni '20 articoli d'opinione su alcuni importanti giornali egiziani.

Per sedici anni, Qutb fu impiegato presso il Ministero dell'Istruzione Pubblica, prima come insegnante in provincia e poi ad Halwân, nei dintorni della capitale, dove abitava con la madre, le due sorelle ed il fratello.<sup>7</sup> Dal 1940 al 1948 fu ispettore scolastico ed in questa veste formulò numerosi progetti di riforma del sistema educativo, che non vennero tuttavia mai presi in considerazione dalle autorità, anche per l'eccessivo rigore che li contraddistingueva.

Nel frattempo, fra il 1945 ed il 1947, cominciò la sua attività di scrittore e pubblicò le prime tre opere a carattere autobiografico: *al-Atyâf al-Arba'a* ("I quattro fantasmi", 1945), scritta insieme al fratello ed alle sorelle; *Tifl min al-Qariya* ("Un bambino del villaggio", 1946), ed *Ashwâk* ("Spine", 1947).

Amico e collega di personaggi come Tâhâ Husayn e Tawfiq al-Hakîm, fu molto attivo anche nel campo della critica letteraria e partecipò ai vivaci dibattiti dell'epoca: dal 1945, anno in cui lasciò il partito Wafd, sempre più apparve interessato ai temi specifici della politica, del nazionalismo e della crisi della società egiziana, pubblicando su molti



giornali e riviste le sue infuocate opinioni, in articoli che lo resero famoso per la sua vena polemica e le sue critiche spietate, al punto che rischiò il carcere per essersi attirato direttamente le ire di re Fârûq.

Collaborò con molti organi di stampa, fra cui *Sahîfat al-Hizb al-Watanî* (“Giornale del Partito Nazionale”); *al-Liwâ’* (“La bandiera”); *Sahîfat Hizb Misr al-Fatât* (“Giornale del partito del Giovane Egitto”); *al-Ishtirâkiyya* (“Il socialismo”).

Nel 1947 divenne direttore di due importanti giornali egiziani, *al-‘Alam al-‘Arabî* (“Il mondo arabo”), mensile scientifico, letterario e sociale, dal quale si allontanerà dopo breve tempo; ed il settimanale *al-Fikr al-Giadîd* (“Il nuovo pensiero”), nel quale resterà solo per sei numeri, tre dei quali verranno sequestrati.

Nel 1948, già ormai personaggio piuttosto scomodo, venne inviato negli Stati Uniti, per un periodo da stabilirsi, ufficialmente per studiarvi il sistema educativo in vigore, per ordine del Ministero presso il quale ancora lavorava. Sarà proprio il lungo soggiorno (due anni e mezzo) negli Stati Uniti a rinforzare e inasprire il suo risentimento verso l’apertura del Governo egiziano ai modelli occidentali, segnando il punto di svolta verso la radicalizzazione religiosa del suo pensiero.

Qutb studiò al Wilson’s Teachers College, dove ottenne un diploma in Scienze dell’Educazione. Visitò New York, San Francisco, Los Angeles e altre città ed ebbe inoltre modo di soggiornare in alcuni Paesi europei durante il rientro in Egitto, poiché si fermò in Inghilterra, Svizzera e Italia.

Su questa lunga esperienza, per lui estremamente significativa, scrisse *Amrikâ allatî Ra’aytu* (“L’America che ho visto”), in cui descrive con dovizia di particolari ed aspri commenti i permissivi costumi americani, compresi quelli delle comunità religiose protestanti, che molto lo incuriosirono.<sup>8</sup>

Mentre era negli Stati Uniti, venne pubblicato in Egitto il suo *al-‘Adâla al-Igtimâ’iyya fî’l-Islâm* (“La giustizia sociale nell’Islam”, 1949), una delle sue opere fondamentali, la prima in cui si svelano appieno le sue tendenze fondamentaliste, che il soggiorno negli Stati Uniti sicuramente radicalizzò, anche a causa - come egli stesso ammise direttamente - della “gioiosa reazione americana” alla notizia della uccisione di

al-Bannâ (12 febbraio 1949).

Tornato in Egitto nel 1951, egli cominciò a frequentare i Fratelli Musulmani, abbandonando il suo posto presso il Ministero della Istruzione Pubblica, poiché il suo atteggiamento esplicitamente ed estremamente critico verso tutte le istituzioni statali era ormai giunto ad un livello inconciliabile con la sua carica pubblica.

Dopo il suo rientro scrisse vari articoli sul giornale dei Fratelli Musulmani *al-Da'wa*, e su altri giornali, come *al-Risâla* ("Il messaggio"), fondato da Ahmad Hasan al-Zayyât, e *al-Liwâ' al-Giadîd* ("La nuova bandiera"), fondato nel 1944 da Fathî Radwân.

Nel periodo della Rivoluzione del 1952, che fu battezzata dai Fratelli Musulmani la "Rivoluzione Benedetta" - l'organizzazione fu estremamente attiva e collaborò strettamente con gli Ufficiali Liberi: non solo al-Bannâ, ma anche Qutb fu più volte a diretto contatto con Sadat e Nasser, tanto che fu definito pubblicamente maestro spirituale della Rivoluzione e, unico civile, fu membro del Consiglio della Rivoluzione come consulente culturale.<sup>9</sup>

In questi anni<sup>10</sup> entrò ufficialmente nell'Associazione, divenendo quasi subito membro del Consiglio Direttivo (*Maktab al-Rashâd*) e capo della sezione per la diffusione dell'Islam (*Nashr al-Da'wa*), che divenne sotto la sua direzione estremamente attiva ed efficiente nella lotta alle degenerazioni ed alla corruzione dei costumi islamici.

Dopo aver rifiutato di entrare a far parte del Governo come Ministro della Cultura (ricordiamo che tutta l'organizzazione si astenne dal nominare membri per il nuovo Governo, poiché il Consiglio della Rivoluzione si oppose all'idea di un regime costituzionale di tipo civile, come richiesto dai Fratelli Musulmani) rifiutò anche la direzione dell'organizzazione filogovernativa *Hay'at al-Tahrîr* ("Raduno della Liberazione", 1953-58), prima espressione del partito unico nasseriano, che poi prenderà il nome di Unione Nazionale (1958-62) ed infine di Unione Socialista Araba.

Come si vede, l'Associazione ebbe in questi mesi un posto veramente speciale nella storia del Paese, un'importanza senza pari, godendo di un'apertura eccezionale da parte del nuovo Governo: ma le speranze suscitate da questo momento particolare erano destinate ad

infrangersi contro l'inconciliabilità di fondo delle due ideologie, quella nasseriana e quella islamica.

Inconciliabilità che riemerse repentinamente con la denuncia da parte dei Fratelli musulmani del Trattato anglo-egiziano, nel luglio 1954<sup>11</sup>; i Fratelli si schierarono infatti accanto a Muhammad Neguib (Nagîb), Presidente della Repubblica, poi destituito da Nasser nel novembre seguente, proprio con l'accusa di connivenze con i Fratelli Musulmani.

Da quel momento le sorti dei Fratelli Musulmani cominciano a separarsi da quelle del nuovo regime. Con il già citato attentato dell'ottobre 1954 contro Nasser, che di lì a pochissimo assumerà i pieni poteri (14 novembre) e la messa al bando del movimento, anche Qutb (che si era schierato con la Guida Suprema Hudaybi<sup>12</sup> nella richiesta di un referendum popolare sull'Accordo anglo-egiziano) venne arrestato per la prima volta, insieme a centinaia di altri Fratelli .

Dopo aver subito torture e dopo un processo "farsa", nel luglio 1955 venne condannato a quindici anni di lavori forzati nella colonia di Lîmân Tura.<sup>13</sup> Ammalatosi di tubercolosi, trascorse lunghi anni in ospedale dove riuscì tuttavia a scrivere moltissimo<sup>14</sup> ed a far pubblicare alcune opere, fra le quali gli ultimi volumi del suo commentario al Corano *Fî Zilâl al-Qur'ân* ("All'ombra del Corano", 6 volumi), che aveva cominciato ad essere pubblicato già dall'ottobre del 1952, nonché *Ma'âlim fi'l-Tarîq* ("Segnali lungo la via"), interamente scritto in prigione, quasi un estratto dell'opera precedente.<sup>15</sup>

Nei lunghi e durissimi anni di prigionia, radicalizzò ancor più il suo pensiero giungendo, attraverso quella che egli stesso definì "la contemplazione radicale", ad elaborare i due concetti forse più originali e significativi del suo pensiero, quello di *hâkimiyya* di Dio e di *gîhiliyya* della società egiziana, che approfondiremo nei prossimi paragrafi.

Liberato nel dicembre del 1964 grazie all'intervento del Presidente iracheno 'Abd al-Salâm 'Ârif, in visita al Cairo<sup>16</sup>, quando ormai era riconosciuto il teorico di riferimento dei Fratelli Musulmani, entrò di nuovo in carcere otto mesi dopo, a seguito dell'annuncio di Nasser di un presunto complotto dei Fratelli Musulmani (30 agosto 1965), che porterà in prigione circa ventimila militanti. Con lui verranno

arrestati anche il fratello e le due sorelle.

La condanna all'impiccagione per attività sovversive, terrorismo ed incitamento alla sedizione, venne eseguita il 29 agosto del 1966.<sup>17</sup>

Qutb scrisse decine di libri, articoli ed altro materiale, di genere estremamente vario, passando dalla saggistica alla narrativa, dal racconto autobiografico al già citato poderoso commento del Corano. Molte sue opere sono state tradotte in persiano, in ebraico, in lingue occidentali, mentre una trentina di suoi scritti non sono mai stati ufficialmente pubblicati.

Dopo la sua conversione al radicalismo islamico, che seguì - come si è accennato nelle pagine precedenti - una fase più "giovanile" in cui Qutb era decisamente schierato su posizioni politicamente nazionalistiche e ideologicamente lontane dal radicalismo, la sua produzione si specializzò sui temi dell'Islam e delle problematiche ad esso connesse in tutti i settori della società e della vita.<sup>18</sup>

Poiché sarebbe impossibile e forse fuorviante in questa sede trattare tutte le sue opere, in questo paragrafo saranno considerate solo alcune fra esse, per la particolare importanza che rivestono in relazione alla tematica specifica del presente lavoro.

*Al-Taswîr al-Fannî fî'l-Qur'ân* ("Le immagini artistiche nel Corano", 1945)<sup>19</sup> e *Mashâhid al-Qiyâma fî'l-Qur'ân* ("Scene del giorno della Resurrezione nel Corano", 1947) sono le uniche opere della prima produzione di Qutb, in cui egli direttamente affronta temi connessi all'esegesi coranica. Si tratta tuttavia di un'analisi letteraria, e non politica e sociale, che tratta in particolare i temi del linguaggio figurato, dello stile di scrittura, ricco di figure retoriche ed immagini metaforiche, del Testo Sacro. Il messaggio viene inteso dal punto di vista psicologico, intuitivo, spirituale, con l'obiettivo, sempre centrale e fondamentale nel pensiero di Qutb, di dimostrare come il testo coranico sia la sola fonte assolutamente veritiera per l'Islam.

Come si è già accennato, una seconda fase della produzione dell'autore ha inizio alla fine degli anni '40 ed è quella in cui tutti i suoi scritti tratteranno direttamente di Islam, toccando temi che spaziano dall'economia alla giustizia sociale, dal concetto di *tawhîd* alle forme di

attivismo religioso.

Fra le opere più importanti, la già citata *al-'Adâla al-Igtimâ'iyya fî'l-Islâm* (“La giustizia sociale nell’Islam”) del 1949, primo libro dedicato al pensiero politico islamico, che si propone di dimostrare come il Corano sia un testo di riferimento valido in tutti i tempi per governare una società, nonostante sia stato rivelato in un preciso momento storico. In altri scritti, questa validità ed universalità del messaggio dell’Islam viene comprovata in relazione ai temi economici, come in *Ma'rakat al-Islâm wa'l-Ra'simâlîyya* (“La battaglia dell’Islam contro il capitalismo”, 1950) o per le regole di una buona politica, come in *al-Islâm wa'l-Salâm al-Âlamî* (“Islam e Pace Universale”, 1951), dove si affronta tra l’altro l’argomento delle modalità di costituzione di una società realmente e sinceramente islamica e dei rapporti con il resto del mondo.

I prossimi paragrafi del presente lavoro saranno dedicati alle tre pubblicazioni di Qutb più importanti per le tematiche trattate e per la fama e la diffusione negli ambienti radicalisti: i due volumi dei *Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuhu* (“Le caratteristiche e le componenti del concetto islamico”, pubblicati uno nel 1962 e l’altro nel 1986), lo *Zilâl al-Qur'ân* (“All’ombra del Corano”, 6 voll. pubblicati a partire dal 1952) ed il più agile e diffusissimo estratto *Ma'âlim fî'l-Tarîq* (“Segnali lungo la via”, 1964). In essi, infatti, sono compresi tutti i temi fondamentali del pensiero filosofico e di quello più specificamente socio-politico dell’autore; inoltre, si tratta delle sue opere più famose e diffuse, ancora oggi oggetto di dibattito in tutto il mondo musulmano.

A conclusione del capitolo, il paragrafo su *Ma'âlim fî'l-Tarîq*, testo che riprende in maniera più succinta i temi delle due precedenti, è stato utilizzato per presentare senza ulteriori commenti una selezione dei brani più significativi ed illuminanti di quest’opera di Qutb.<sup>20</sup>

## II *Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuhu*

Fra le opere che sicuramente meritano un approfondimento per la particolare importanza ai fini dell'argomento del presente lavoro vi è senza dubbio *Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuhu* ("Le caratteristiche e le componenti del concetto islamico"), pubblicato in due volumi, in cui vengono affrontati tutti i concetti fondamentali del pensiero religioso dottrinale, politico e sociale dell'autore.

Nel primo dei due volumi, pubblicato nel 1962, Qutb tratta delle basi filosofiche dell'Islam, approfondendo quelle che egli presenta come le peculiarità della concezione islamica o attributi di Dio: *tawhîd* (unità), *ulûhiyya* (divinità), *thabât* (stabilità), *shumûliyya* (facoltà di comprendere), *tawâzun* (equilibrio), *îgiâbiyya* (necessità) e *wâqi'iyya* (realismo).

Nel secondo volume, (pubblicato dopo molti anni, nel 1986, a cura del fratello di Qutb, Muhammad), si approfondiscono i temi centrali di *al-hâkimiyya* (governo, inteso nel senso divino, in opposizione al governo indebitamente esercitato da uomini su altri uomini) e di *al-giâhiliyya*, l'epoca della barbarie preislamica, termine con il quale Qutb definisce la società egiziana in cui vive, inaccettabile per i musulmani in nessun campo della vita e del pensiero, e che pertanto va combattuta con tutte le forze.

Qutb elabora il suo discorso ideologico attorno a quello che egli considera il punto centrale dell'Islam, il concetto (*tasawwur*) di vita e di universo, dal quale discendono i concetti di *manhag* (metodo) e di *nizâm* (sistema) e tutte le successive elaborazioni dottrinali relative alla politica, ai problemi socio-economici, come pure gli aspetti più intimi, personali, psicologici dell'Islam.<sup>21</sup>

Percependo la religione come un *nizâm* di vita che include un *tasawwur* metafisico e che si accompagna inevitabilmente ad un certo ordine sociale, Qutb giunge a postulare l'uguaglianza di ogni sistema di vita con la religione; poiché ogni sistema concettuale che tende a regolare la vita è una religione, ne risulta una sostanziale uguaglianza fra le due nozioni.

L'autore utilizza una convincente metafora per spiegare il suo pensiero, quella di un albero che cresce affondando le sue radici profondamente nel terreno ed estendendo ed intrecciando i suoi rami: in questa immagine, le radici rappresentano la concezione islamica (*tasawwur*), i rami rappresentano il sistema (*nizâm*) mentre il *manhag* rappresenterebbe l'intero albero. Sia il *manhag* che il *nizâm* scaturiscono dal *tasawwur*, ma il *manhag* sta alla base della formazione del *nizâm*.

Il *tasawwur* comprende le sette caratteristiche succitate, strettamente connesse fra loro, che rappresentano gli attributi di Dio.<sup>22</sup>

Il primo attributo, l'unità (*al-tawhîd*) di Dio, attributo comune ovviamente alle altre due religioni monoteiste, significa che l'Islam è sottomissione a Dio solo, che non esiste altro legislatore che Dio, che la vita e la società vanno organizzate secondo un metodo (*manhag*) che discende direttamente da Dio.

Moltissimi i passi del Corano che l'autore cita a riprova di questo primo attributo di Dio, dal quale - e qui sta l'originalità del suo pensiero - egli fa discendere la distinzione fra coloro che basano il loro comportamento ed il loro sistema di vita seguendo le regole divine e coloro che si pongono invece al servizio di un sistema imposto da un re, da un principe, da una tribù o da un popolo.

*“L'Islam è un manhag completo e comprensivo per la vita [...] che include la fede (i'tiqal) [...] nel cuore e l'organizzazione (tanzim) nella vita”.*<sup>23</sup>

La definizione di religione in termini non solo di concetti e principi, ma anche di comportamenti e di cultura comporta il fatto che la religione di un popolo (così come di un individuo) si manifesta, al di là delle proclamazioni di fede, nell'effettivo comportamento che la società in questione adotta. Ne consegue che, anche se si professa l'Islam come religione di Stato, ma di fatto poi si aderisce ad altri sistemi di governo e di vita - come ad esempio quello occidentale - si scivola inesorabilmente verso una nuova *giâhiliyya*.

Questo tipo di concezione, come è facile comprendere, coincide

con i fini e gli obiettivi del radicalismo islamico, nel momento in cui essa rivendica la necessità di un'azione che sia manifestazione esteriore di una fede intima e rifiuto totale dei sistemi di idee e di vita del mondo non islamico.

E' una concezione, inoltre, che rende la distinzione fra sfera personale e sfera pubblica piuttosto indistinta, poiché entrambi i campi risultano regolati allo stesso modo dal Corano e dalla *sharî'a*, la cui fonte principale è il *tawhîd*. La differenza fra pubblico e privato è sostituita coscientemente da Qutb da quella fra religioso e irreligioso (o non religioso), dato che tutto nell'Islam deve essere senza distinzioni soggetto a Dio.

L'insistenza sul concetto di unità di Dio, da cui deriva ogni corretto sistema di idee, ribadita con continui riferimenti al Corano, introduce ad un altro punto molto interessante del pensiero dell'autore, la negazione della conoscenza stessa. Infatti la vera conoscenza, intesa come qualcosa che supera la mera comprensione, è composta di tre fasi, che sono quelle della mente, del cuore e della coscienza, corrispondenti rispettivamente alla comprensione, all'interazione ed all'azione; essa non può che dipendere dalla vera conoscenza di Dio, ed è dunque impossibile, poiché la vera conoscenza di Dio è irraggiungibile.

Qutb vede dunque la conoscenza umana come mera speculazione ed è l'Islam, o la religione in generale, la sola possibile conoscenza. In questo senso, lo strumento migliore della conoscenza (*ma'rifa*) è la stessa natura umana (*fitra*), con la quale si percepisce la realtà dell'universo e della quale fanno parte le rivelazioni di Dio.

La religione, in ciò opposta alla filosofia ed alla scienza, considera l'intera e più profonda essenza delle cose; le grandi verità, come l'essenza di Dio, sono inconoscibili per l'uomo, ma per lo meno la religione offre delle allusioni (*ihâ'ât*) alle verità: l'uomo che ha fede arriva a concepire l'esistenza di Dio, ma non il modo e l'essenza della stessa. In altre parole, Qutb afferma l'impossibilità per il *finito* (l'uomo) di comprendere l'*infinito* (Dio).

Mentre la natura umana (*fitra*) può al massimo percepire l'esistenza del *nizâm* universale, solo il suo Creatore lo conosce a tal punto da stabilire un *manhag* per la vita umana che si ponga in completa armo-



nia con il *nizâm* universale. Pertanto, i limiti della umana conoscenza vanno, secondo Qutb, accettati come parte dell'armonia universale voluta da Dio, che rivela all'uomo il minimo necessario perché possa comprendere la Sua grandezza.

Coerentemente con quanto sopra detto, la riflessione di Qutb non si propone di dimostrare metafisicamente o fisicamente l'esistenza di Dio, che è considerata un dato di per sé incontrovertibile, ma vuole invece invitare i musulmani a seguire la religione e ad evitare le ideologie e le filosofie che non sono in armonia con la religione islamica.

La seconda caratteristica che egli analizza è la divinità, *al-ulûhiyya*, che indica la natura totale, assoluta, eterna, immortale di Dio, al di sopra della natura umana, che invece è parziale, limitata, creata. E' a questo proposito che l'autore affronta il tema del ruolo del Profeta Muhammad (ma il discorso si può allargare a qualsiasi figura profetica): il vero Profeta non deve e non può contaminare la rivelazione con il proprio pensiero, che è umano, e quindi sono tutt'al più possibili differenti interpretazioni della rivelazione (poiché la comprensione umana avanza e si sviluppa), ma la sua funzione rimane quella di semplice trasmettitore del messaggio divino.

L'interpretazione dell'Islam, tramite il Corano e la Sunna, deve essere diretta e genuina: la mente umana può, solo con l'aiuto della religione, raggiungere la comprensione, sgombrando il campo da ogni pregiudizio individuale o ideologico. L'Islam d'altronde è conforme alla natura umana, così come è conforme all'intero universo; l'uomo è parte dell'universo e la sua felicità deriva dall'armonia fra la parte ed il tutto, quindi dalla sua armonia con la natura. L'Islam è un sistema giusto proprio perché è conforme alla natura e non può che essere così poiché tutto è creato da Dio.

Qutb insiste sull'affinità della rivelazione islamica con la natura, sottolineando - ne abbiamo già accennato - che il sistema islamico derivato dal Corano è universale nel tempo e nello spazio.<sup>24</sup>

L'autore ribadisce che la comprensione dell'Islam e della religione in generale è quella del senso comune; a suo avviso ogni persona, e non solo i filosofi (come affermavano i grandi pensatori dell'Islam, da

al-Fârâbî a Ibn Sîna a Ibn Tufayl a Ibn Rushd) è capace di raggiungere la felicità se riesce a comprendere i concetti islamici ed a comportarsi di conseguenza. Vanno rigettate tutte le commistioni con altri sistemi di pensiero, e per prima quella con la filosofia greca: i filosofi islamici, infatti, sono solo degli imitatori di quelli greci e, pertanto, sia la filosofia che, di conseguenza, la teologia islamica sono contrarie all'Islam, strumenti inadatti alla vera conoscenza, tesi come sono nello sforzo di affermare che non vi è contraddizione fra ragione e fede.

Il rifiuto totale della filosofia e della scienza deriva anche dalla natura particolare che esse hanno e che le differenzia dalla religione: il concetto filosofico è secondo Qutb originato da quella parte del pensiero umano che ha a che fare con la conoscenza passiva (*al-ma'rifa al-bârida*), mentre la conoscenza - come già visto - deve essere trasformata in movimento attivo per essere in accordo con la natura dell'Islam. Ogni porzione di conoscenza rivelata nel Corano richiede l'immediata azione di chi la riceve: ricercare la conoscenza come un obiettivo in sé non fa parte del *manhag* islamico.

Infine, siccome la conoscenza umana è sempre condizionata, in quanto tutti gli individui sono influenzati psicologicamente, fisicamente, culturalmente, dalle società in cui vivono, una corretta conoscenza richiede che si prenda in considerazione il luogo che l'oggetto della conoscenza stessa occupa. Ne deriva che gli studiosi ed i pensatori islamici devono utilizzare concetti e termini islamici, non mutuati da altri sistemi, come quello occidentale, perché ogni concetto dovrebbe essere compreso nel suo proprio contesto, addirittura nel proprio idioma: le differenze linguistiche infatti producono differenze cognitive.<sup>25</sup>

In conclusione, il concetto di divinità conduce Qutb a negare, negando ogni possibile aiuto da parte dell'intuizione o della ragione, la possibilità per l'uomo di avere una sua visione corretta dell'universo.

Dall'attributo della divinità derivano tutte le altre caratteristiche, fra cui la stabilità o immutabilità (*al-thabât*), nel senso che la divinità della concezione islamica è fissa nelle sue basi e nella sua essenza ed esclude ogni possibilità di cambiamento e sviluppo. Poiché la natura dell'uomo non cambia, e poiché la rivelazione - come già sottolineato - è

in accordo con quella natura, allora la rivelazione stessa è unica per tutte le epoche. Per Qutb, la stabilità deve essere una regola per il pensiero e per la vita dell'uomo che ne assicuri la continuità e la salvaguardia: al contrario, l'umanità oggi vaga nell'oscurità, senza certezze né di concetti, né di regole, né di sistemi, né di costumi. Dunque è proprio l'immutabilità del concetto islamico che funziona come garanzia per la tranquillità della società musulmana, provvedendo a fornire regole certe per i governanti ed i governati, evitando la soggezione a concetti e sistemi non corretti, difendendo l'Islam dai nemici interni e da quelli esterni.

In realtà, tuttavia, Qutb non rinnega del tutto la possibilità di mutamento, di sviluppo: la materia dell'universo è fissa nella sua essenza, ma acquista forme che sono mutevoli, come un essere umano “*che passa attraverso vari stadi biologici: dallo sperma all'età anziana. E passa per vari stadi sociali, avanzando o peggiorando [...] ma tutti questi stadi non escludono che egli abbia una sua umanità determinata, le sue inclinazioni, energie, facoltà, che derivano dal fatto di essere umano*”.<sup>26</sup>

Ciò che è assolutamente fisso è nella concezione qutbiana il *tasawwur*, non soggetto ad alcuna evoluzione storica, ma inteso come un'intelaiatura all'interno della quale possono modificarsi e variare sia il *manhag* che, soprattutto, il *nizâm*, legato alle vicende ed allo sviluppo delle società.

Così, il concetto di stabilità non va inteso come rigidità, ma piuttosto guida ed indirizzo verso uno sviluppo ben orientato, mentre al contrario chi parla di uno sviluppo “assoluto”, rinnegando la fissità del concetto islamico, va incontro a conseguenze gravi: in nome di una mutevolezza presunta, ad esempio, ogni Governo può imporre arbitrariamente nuove regole<sup>27</sup>; in nome di una presunta evoluzione dei costumi sociali si può giungere al permissivismo ed al disordine più totale.<sup>28</sup>

La quarta peculiarità che Qutb considera è *al-shumûliyya* dell'intelligenza di Dio, ovverosia la illimitata facoltà di comprendere, paragonata alla limitatezza del pensiero dell'uomo. La religione offre all'umanità l'interpretazione comprensiva dell'esistenza e delle relazioni dell'uomo con Dio, non limitandosi alla coscienza né isolandosi dalla

realtà, in modo non meramente rituale e neppure interessandosi solo a questioni personali, intime dell'individuo, né solo ai problemi concernenti l'aldilà. Questa qualità, che è della religione in generale, si traduce nel caso della religione islamica nell'eliminazione di ogni distinzione fra religione e politica, vista la forte relazione esistente fra la natura dell'ordine sociale e la natura del sistema concettuale metafisico e dottrinale. Da questa onnicomprensività dell'Islam deriva anche la sua indipendenza da qualsiasi altro sistema di pensiero e la sua perfetta adeguatezza a qualsiasi tempo e luogo. Corollario di questa tesi è la necessità dell'attivismo per i veri musulmani: se, infatti, il credo islamico si traduce direttamente in un sistema di concezioni e di regole, ciò significa che l'Islam nel senso più pieno non esiste se non realizzato in un sistema sociale. L'azione, dunque, per l'instaurazione di questo sistema sociale è un elemento non secondario della concezione islamica.

Dalla onnicomprensività deriva la quinta peculiarità, l'equilibrio (*al-tawâzun*) del sistema concettuale islamico, inteso come equilibrio fra conosciuto e non conosciuto. La natura umana è incline a ciò che è conosciuto, ma anche alla curiosità verso il non conosciuto e l'Islam va incontro ad entrambe queste inclinazioni della coscienza dell'uomo, esortando fra l'altro allo studio delle scienze, alla ricerca, alla speculazione logica. Tuttavia, poiché la mente umana non può comprendere tutto, il buon musulmano non potrà che accettare e sottomettersi agli insegnamenti ed agli ordini di Dio.

Un altro aspetto dell'equilibrio della concezione islamica si manifesta nell'armonia fra l'assolutezza del volere divino e la stabilità delle leggi e delle regole universali soggette ad osservazione. Seguendo la teologia islamica ortodossa, Qutb vede tutte le relazioni causa-effetto non necessarie, ma soggette ad un ordine creato da Dio; la volontà divina, però, ha fatto sì che le leggi universali appaiano all'uomo in modo che egli possa "*osservare, realizzare e conformare la sua vita e rapportarsi all'universo di conseguenza*".<sup>29</sup>

Un altro aspetto dell'equilibrio è che l'uomo può contemporaneamente essere sottomesso a Dio ed avere una centrale ed importante posizione all'interno dell'universo: Dio e l'uomo non sono in opposizio-

ne, ma in equilibrio; l'Islam è una religione di equilibrio e di armonia con le leggi dell'universo, con la natura dell'esistenza e la *fitra* umana.

La sesta caratteristica del concetto islamico è la necessità (*al-îgiâbiyya*), che sta ad indicare che le qualità divine non possono che essere positive. Per l'Islam, Dio non è limitato ad un pensiero che pensa se stesso come per Aristotele; non è il Dio di un solo popolo, come per Israele; non è associato con altre entità, come nel caso della Trinità dei cristiani, né la perfezione divina può essere ridotta alla non esistenza di Dio, come vorrebbe il pensiero materialista.

La necessità della concezione islamica sta anche a significare che essa non concerne solo la sfera teoretica, spirituale, ma si cala nel reale, materializzandosi nella creazione di una comunità islamica. A questo proposito, la necessità può essere considerata in due modi: come la forza motivante ciascun individuo alla creazione di una *umma* islamica e come il disegno comune e politico per la creazione di uno Stato islamico.

Il valore dell'Islam non può essere apprezzato se non in uno Stato islamico: è per questo motivo che Qutb afferma - come già aveva sottolineato a proposito di altri attributi divini - che l'azione è la traduzione pratica della fede.

Per questo motivo il significato della *shahâda* (professione di fede) è non solo dottrinale, filosofico e metafisico, ma politico. L'Islam è inteso dall'autore qui nella sua molteplicità di valenze: esso primariamente tocca la coscienza umana ed incide sul comportamento, stimolando le attività sia spirituali che materiali, fornendo principi e fondamenti, esortando la mente a perseguire la ricerca della verità. Secondariamente, l'Islam libera da ogni tipo di adorazione falsa verso entità fisiche o metafisiche, conduce a quella che Qutb chiama "la nascita dell'uomo", la sua liberazione dalle leggi e dall'autorità umana, che comporta un forte coinvolgimento individuale e collettivo e conduce all'attivismo politico e sociale.

Ed infine la caratteristica del realismo, *al-wâqi'iyya*, significa che il concetto islamico non percepisce il mondo in senso astratto, idealisticamente, ma realisticamente. Il *nizâm* islamico è realistico innanzitutto

poiché è possibile. Che Qutb definisca il sistema concettuale islamico come realismo idealistico (*al-wâqi'iyya al-mithâliyya*) o come idealismo realistico (*al-mithâliyya al-wâqi'iyya*), in entrambe le definizioni si tende a sottolineare lo stretto collegamento fra spiritualità e azione, uno dei temi che maggiormente hanno contribuito a rendere il pensiero dell'autore un riferimento per il radicalismo contemporaneo.

Aspetti decisamente più politici e pragmatici costituiscono il tema centrale del secondo volume dei *Khasâ'is*: i concetti di *sharî'a* (legge divina) basata sulla *hâkimiyya* (governo) e sulla *'adâla al-igtimâ'iyya* (giustizia sociale), e di *thawra* (rivoluzione) contro la barbarie, *giâhiliyya*, concetti che ritroveremo spessissimo sia nel *Zilâl* che nel suo estratto *Ma'âlim*.

L'Islam accetta la società solo come società virtuosa e richiede l'assoluta obbedienza agli insegnamenti di Dio; l'umanità deve essere governata dalla legge divina e non da leggi umane, perché solo Dio garantisce la perfetta rispondenza della legge alla natura umana. La politica si pone come scopo di instaurare un sistema islamico, che regoli le relazioni fra gli individui e di questi ultimi con lo Stato, come pure le relazioni fra gli Stati.

Qutb parte anche in questo caso dal concetto di *tawhîd* che è alla base del sistema di valori e della legislazione islamica: la legge è dunque sempre materia divina e la sua applicazione, che è responsabilità dei Governi islamici, è "naturale" e non imposta dal volere umano.

Poiché il *tawhîd* sta alla base del criterio di distinzione fra giusto ed ingiusto, fra legale ed illegale, per Qutb la facoltà di governo, o *hâkimiyya*, appartiene solo a Dio (*al-hâkim*) e non agli individui.<sup>30</sup> La *hâkimiyya*, che impone ed assicura piuttosto un'etica e non direttamente un ordine giuridico e istituzionale, comprende tre campi: le leggi, i costumi, il credo e la visione del mondo.

Sebbene gli uomini siano stati creati uguali e siano dotati di ragione, quest'ultima non può sostituirsi alla legislazione divina che prevede innanzitutto l'obbedienza a Dio. La legge islamica, dunque, regna su tutti i Governi islamici, che si devono limitare a regolamentare le specifiche questioni umane all'interno dei suoi principi inderogabili.<sup>31</sup>

Questa concezione, che va inserita all'interno del contesto socio-politico dell'Egitto di quel periodo, innanzitutto come sfida al Governo di Nasser, non è sicuramente originale nel pensiero islamico: se il Governo non è conforme alla Legge islamica - e quello nasseriano sicuramente non lo era, a parere dei radicalisti - il volere del popolo, che ne è il solo legittimatore, può revocarlo. Il dovere di obbedienza, infatti - dunque la stessa legittimità del potere - cessa se i governanti non rispettano i principi della legge coranica: ci si può ricondurre in senso generale al diritto-dovere alla ribellione, che è del pensiero politico dell'Islam classico, soprattutto sciita.

La priorità che le società musulmane si devono porre è quella della creazione di un vero Stato musulmano, all'interno del quale poi si installerà un certo sistema di regole e leggi, una giurisprudenza, insomma. La giurisprudenza, dunque - intesa naturalmente come ben distinta dalla Legge sacra dell'Islam, che è immutabile - non "*stabilisce la società musulmana, ma è la società musulmana che [...] pone la giurisprudenza islamica*". In tal modo si crea uno spazio per la possibilità di correzione degli elementi più discordanti della giurisprudenza classica rispetto ai tempi nuovi. I musulmani di oggi, dunque, possono scrivere una nuova giurisprudenza adatta ai bisogni della loro società.<sup>32</sup>

Affinché, in quest'opera di interpretazione della giurisprudenza islamica, non ci si discosti dalla verità, sarà necessario rifarsi allo "spirito dell'Islam", quello spirito, cioè, che è sempre stato alla base di ogni atto e fatto autenticamente islamico, e che è riconoscibile nella storia, nella legislazione, nei comportamenti, nei rituali, negli avvenimenti.

E' lo spirito incarnato da Muhammad e dai suoi Compagni e seguaci, è lo spirito che ha guidato tutti i grandi fatti e tutti i grandi uomini dell'Islam; ed è lo spirito che oggi consente di agire correttamente in tutti i campi della vita sociale, politica, economica, culturale.

La forma di governo prescelta non assume per questo alcuna importanza, poiché (come l'autore afferma nel suo scritto *al-'Adâla*) "*l'Islam non è un sistema rigido [...] e ciò che l'Islam si propone è di fissare i suoi fondamenti di base che definiscono le sue caratteristiche divine e preservano la società musulmana dall'essere assorbita nelle società dell'ignoranza*".<sup>33</sup>

L'autore sottolinea specificamente che la conformità di un Governo ai principi dell'Islam non ha niente a che vedere con la teocrazia, poiché nell'Islam non si può configurare una categoria di uomini di religione, un clero: il sistema islamico si realizza quando viene applicata la legge islamica. Allo stesso modo, è errato considerare l'età dei califfi benguidati come l'età dell'oro per l'Islam, nonostante l'indubbia importanza di questo periodo per l'evoluzione della società islamica.

L'unica regola fondamentale per l'instaurazione di un Governo islamico corretto è la conformità al volere del popolo: l'importanza del concetto di *shûrâ* (consultazione), dunque, è esplicitamente ribadita da Qutb, che tuttavia non la identifica con il concetto occidentale di democrazia, da lui ovviamente rigettato al pari di tutte le altre ideologie, istituzioni politiche, concetti provenienti dall'esterno.

Dal fuorviante uso di terminologia e sistemi di pensiero occidentali deriva anche l'errata concezione del concetto di nazionalismo, tipica del mondo musulmano: non si può sottovalutare la differenza fra il nazionalismo europeo ed il cosiddetto nazionalismo musulmano, che per l'autore non è mai esistito: il mondo è diviso non in nazioni, ma in partito di Dio (*hizb Allâh*) e partito di Satana (*hizb shaytân*), e la nazione è per Qutb *“quel gruppo di persone unite dalla religione, che è la loro nazionalità. Al di fuori di ciò non vi è altra nazione poiché terra, razza, lingua e interessi materiali non sono elementi adeguati per stabilire una nazione”*.<sup>34</sup>

Un'affermazione che non dà spazio a dubbi sul pensiero dell'autore: il nazionalismo musulmano è una pedissequa imitazione di una corrente di pensiero determinata da eventi storici e contesti politici, culturali, sociali, ben specifici: è uno dei punti di più esplicito rigetto verso il nazionalismo egiziano della sua epoca, una feroce critica all'ideologia nasseriana che in tutto il mondo arabo (e non solo) in quegli anni era portavoce e simbolo delle rivendicazioni contro il mondo occidentale colonizzatore.

*“Alcuni di coloro che discutono del sistema islamico [...] cercano con tutte le loro forze di stabilire delle connessioni e delle similitudini fra esso ed altri tipi di sistemi che l'umanità ha conosciuto in tempi anti-*



*chi e moderni [...] L'Islam non cerca e non ha mai cercato di copiare alcun sistema o di stabilire delle connessioni o somiglianze con essi [...] esso è un sistema completo ed indipendente (nizâm mustaqill mutakamil)."*<sup>35</sup>

Per quanto attiene più specificamente il campo della politica economica, il principio che deve regolare le società islamiche è quello della giustizia sociale, che sta alla base della concezione islamica: l'alternativa giusta sia al comunismo o socialismo che al capitalismo - sistemi di sfruttamento dell'uomo e basati su concezioni materialistiche - è ancora una volta l'Islam, che contiene in sé tutti i principi regolatori per una politica economica equa, che consenta il benessere ed il progresso delle società. La giustizia sociale comprende tre principi: la liberazione della coscienza, l'uguaglianza degli uomini e la responsabilità sociale reciproca.

Per la realizzazione di una società economicamente libera ed equa, non basta ipotizzare una libertà economica: è innanzitutto la coscienza degli individui che va liberata dalle paure e dai vincoli verso falsi valori sociali, per essere indirizzata solo al timore di Dio ed ai valori islamici. Per eliminare l'ingiustizia, poi, è fondamentale che il principio dell'uguaglianza si radichi nelle coscienze, prima che nelle istituzioni della società.

Proprio in questo contesto Qutb inserisce il tema del rapporto, a prima vista piuttosto contraddittorio, fra uguaglianza nelle società islamiche e principio della proprietà privata: la proprietà, che la religione islamica consente, non è che una delega ottenuta da Dio, unico possessore per l'Islam e, per essere considerata legittima, va esercitata secondo le prescrizioni della legge sacra. La proprietà privata non è il possesso della cosa in sé quanto dei benefici che da essa derivano, sia per l'individuo che per la comunità, ed è soggetta a limiti e restrizioni, a differenza che nel sistema capitalistico e liberista.<sup>36</sup>

Il principio dell'uguaglianza va inteso come parità nelle opportunità concesse a tutti, con l'intervento dello Stato laddove ci siano condizioni svantaggiate all'origine: se l'Islam non ha abolito l'ineguaglianza né l'accumulo di ricchezza, ha certo biasimato la creazione di privilegi

innaturali o le concezioni che affermavano la superiorità di alcuni su altri. L'unico elemento di superiorità, l'unico privilegio che distingue un uomo da un altro uomo, un popolo da un altro popolo, è la devozione a Dio, qualità che peraltro non è né di una specifica razza, né di alcune categorie di uomini.

La sola possibile maniera di far convivere, dunque, i due suddetti princìpi di uguaglianza e libertà è quella di applicare la legge islamica, che li comprende entrambi in se stessa.

Il principio di responsabilità comune, *al-takâful*, è il terzo pilastro su cui basare una società realmente islamica: non va confuso con la semplice carità verso i più sfortunati, non va considerato solo un dovere individuale, ma anche un obbligo dello Stato, innanzitutto per i settori dell'educazione e dell'occupazione.

La società islamica dunque è una società dove non sussistono più né legami tribali, né di razza, né familiari; la vera giustizia islamica - con i suoi princìpi di libertà, di uguaglianza, di responsabilità - non ha confini, poiché è fondamentalmente la stessa che regola tutti i rapporti, da quelli privati e familiari a quelli con le altre nazioni, con le altre razze, con le altre religioni.

Per la creazione di una simile società, basata sull'Islam, sulla giustizia sociale e sulla *sharî'a*, è necessario un lungo lavoro poiché, secondo Qutb, nessuna delle società esistenti - nel mondo non musulmano come in quello musulmano attuale - è realmente islamica.

E' dunque attraverso un'azione pratica, politica, che si creerà la nazione islamica ed il primo passo verso di essa è la rivoluzione, *al-thawra*. Questa rivoluzione avrà come perno centrale anch'essa il principio del *tawhîd*, nelle sue componenti più specificamente politiche, ovverosia il principio del "nessun Dio all'infuori di Dio", da cui discendono la libertà contro il tirannico dominio dell'uomo sull'uomo e la legittimità della rivoluzione.

La rivoluzione nel pensiero politico di Qutb rappresenta il solo strumento per ottenere giustizia sociale ed applicazione della *sharî'a*, rovesciare i regimi iniqui che dominano le società *giâhilî* esistenti ed infine creare, partendo dal convincimento pieno degli animi, una vera società islamica ed un vero Stato islamico.

Per raggiungere questo fine è necessario partire dall'educazione, dalla propaganda, sul modello di quella che permise al profeta Muhammad di trasformare società preislamiche, tribali, politeistiche, in una nazione monoteistica, unificata, giusta, scardinando dalla base le vecchie strutture. La rivoluzione contro questo *dâr al-harb*, dunque, è in un primo momento una lotta non violenta, un *gihâd* inteso in primo luogo come movimento che può operare sotto diverse forme pacifiche (la scrittura, l'assistenza sociale, l'insegnamento, la propaganda, l'autodisciplina), ma che può giungere alla lotta armata, come si vedrà più avanti.

Questa rivoluzione procederà per gradi, e sarà dapprima compiuta da un gruppo d'avanguardia, una *talî'a*, che andrà man mano ampliandosi con l'opera continua di propaganda e con l'attivismo politico, fino alla vittoria finale, inevitabile poiché è una rivoluzione giusta, santa, che persegue la natura dell'uomo e quindi i suoi desideri.

La lotta sulla via dell'Islam, infine, non si fermerà di fronte ai confini nazionali poiché essa riguarda tutto il mondo, senza limiti geografici o razziali: l'Islam non è la religione degli Arabi, ma di tutti gli uomini sulla Terra.

Il tema del *gihâd* e delle tappe per l'instaurazione della società islamica rappresenta uno dei punti di collegamento fra quest'opera ed il commentario al Corano di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

### **Fî Zilâl al-Qur'ân**

Nel 1952 venne pubblicato il primo volume dell'opera più importante dell'autore, il suo commentario al Corano *Fî Zilâl al-Qur'ân* ("All'ombra del Corano", in sei volumi di circa 600 pagine ognuno, che comprendono i trenta fascicoli in cui furono raccolti tutti gli scritti degli anni 1951-1966 di Qutb), completamente elaborato durante gli anni di carcere.<sup>37</sup>

L'opera venne tradotta in varie lingue, circolò sotto forma di estratti in numerosissimi opuscoli e fu quasi integralmente pubblicata a puntate sul giornale *The Muslim*, organo della Federazione degli Studenti delle Società Islamiche in Gran Bretagna, e già un anno dopo la morte di

Qutb, nel 1967, esisteva a Beirut una quinta edizione del *Zilâl*. Alcuni suoi capitoli ebbero autonoma pubblicazione in altri scritti di Qutb, soprattutto nel già citato *Ma'âlim fî'l-tarîq*.

Il commentario di Qutb non è comparabile ai *Tafsîr* classici, e neppure a quello di Rashîd Ridâ<sup>38</sup>, poiché l'autore, che non è un dottore in scienze musulmane, ma piuttosto un uomo di lettere profano, quasi un "laico", offre un'interpretazione per certi versi inusuale del Corano.

Egli rifiuta il ricorso agli altri *tafsîr*, sottolineando l'assoluta preminenza del "modo di pensare musulmano puro, della mentalità araba pura", ricavabile dall'unico commentario legittimo, quello dello stesso Profeta. Il solo fondamento della sua opera è dunque il Corano, che diviene così *tafsîr* esso stesso<sup>39</sup>: la vera e giusta interpretazione del Corano è quella dei militanti, degli attivisti musulmani (*manhag harakî*, "metodo attivo"), non quella dei libri, che sono strumenti freddi ed inutili, se non fuorvianti, perché opera dell'uomo, ed in particolare del tradizionalismo sterile e vuoto degli 'ulamâ' e dei *fuqahâ'*, contro cui l'autore non perde occasione per scagliarsi.

Scritto in un linguaggio estremamente semplice e moderno, che si propone di dare di ogni *sûra* un'interpretazione articolata e comprensiva di tutti i possibili significati (interpretazione spesso personale e soggettiva), lo *Zilâl* privilegia l'analisi delle prime sure, quelle della fase meccana, e soprattutto la sura VIII, *al-Anfâl*, "Del bottino", che tratta il tema della guerra per la giustizia sociale, e la sura VI, *al-An'âm*, "Del gregge", contro i ricchi idolatri abitanti della Mecca.

L'autore infatti riafferma l'importanza dell'esperienza meccana del Profeta, dei primi tempi in cui il messaggio islamico si diffuse in ambiente ostile, *giâhilî*. E' infatti il messaggio coranico della Mecca quello a cui maggiormente ricorre, poiché, secondo Qutb, il contesto sociale e politico dell'epoca nasseriana, caratterizzata dalla miscredenza e dall'ignoranza, è assolutamente simile a quello del primissimo periodo della predicazione islamica, con l'opera difficoltosa di diffusione del messaggio, la creazione miracolosa della comunità dei Compagni del Profeta, l'esperienza dell'esilio e della guerra: un esempio storico e morale del comportamento che la nuova comunità dei credenti deve adottare nell'epoca della nuova *giâhiliyya*.

Il Corano, dunque, come “miracolo permanente” dato alle generazioni di tutti i tempi, stabile come l’universo, rivelato per mezzo di un Profeta, che tuttavia è solo lo strumento di trasmissione, assolutamente umano, del Verbo di Dio. E proprio come la comunità dei Compagni del Profeta, all’epoca della rivelazione meccana, si fece interprete viva ed attiva del messaggio che proclamava l’unicità di Dio e la sottomissione dell’uomo, così la nuova comunità di musulmani deve reagire attivamente per combattere l’ignoranza della società. L’emigrazione, dunque, la *higra*, la fuga dalle società non islamiche (o falsamente islamiche), e la guerra non solo difensiva ma anche offensiva, il *gihâd*, sono gli obblighi del vero musulmano.

Lo *Zilâl* è l’opera in cui meglio si esprime il concetto qutbiano di “spirito di combattimento” dell’Islam: il combattimento per Dio, il *gihâd*, è mondiale e permanente; l’Islam vi è naturalmente predisposto dal momento che si pone un obiettivo che è la guida del genere umano. Essere musulmano significa dunque essere un combattente (*mugiâhid*), la *umma* è una comunità di combattenti e solo l’instaurazione della virtù islamica in tutte le istituzioni e dappertutto nel mondo può porre fine alla guerra<sup>40</sup>

Nello *Zilâl* si considera il combattimento, il *gihâd*, secondo l’interpretazione classica di lotta spirituale contro il male dentro di sé e come lotta verso l’esterno, contro i nemici della religione, il *dâr al-harb*; ma soprattutto come lotta interna, intestina di epurazione, come guerra civile contro i nemici interni dell’Islam, i falsi musulmani, ed in particolare contro quei Governi, ufficialmente musulmani, ma che in realtà si sono allontanati dalla vera fede.

E’ quindi innanzitutto una lotta contro i tiranni idolatri, secondo l’*hadîth* che “nessuna obbedienza è dovuta a coloro che trasgrediscono gli ordini di Dio”.

Poiché non vi è altro sistema di vita giusto che l’Islam, la guerra musulmana ha per scopo la conversione di tutti gli uomini sulla terra e perché ciò si realizzi è insufficiente la *da’wa* e diventa indispensabile il ricorso al *gihâd*, considerato non solo come guerra difensiva, ma come combattimento aggressivo, offensivo, per la vittoria della religione contro il Male, che ha inizio già con l’atto di abbandono, con il distacco da

quella sicurezza familiare e materiale ottenuta però in un territorio di miscredenza e di guerra (*dâr al-kufr wa'l-harb*).

In ciò Qutb si distacca totalmente dal pensiero classico musulmano, da quel concetto di “ordine necessario” che fu soprattutto di al-Ghazâlî, che lo trae direttamente dal Corano (“*La fitna - lo scisma - è peggio dell’uccidere*”)<sup>41</sup> ed anche dal più moderno pensiero riformista, dal concetto di *gihâd*, che fu soprattutto di Rashîd Ridâ, come strumento di difesa contro gli attacchi all’Islam.<sup>42</sup>

Il *gihâd* è parte integrante della natura dell’Islam, è dunque una lotta spirituale ma anche militare, anzi l’una non può esistere senza l’altra; ma soprattutto - e qui sta uno dei punti più innovativi del pensiero di Qutb - non è solo un combattimento contro i non-musulmani, quanto - lo si è accennato sopra - contro i falsi musulmani che abitano all’interno del *dâr al-Islâm*.

Il *gihâd* è un atto liberatorio, una vera “guerra santa”, nel senso di epurazione, guerra civile, esperienza mistica ed evento politico-militare; vero e proprio pilastro della fede, come affermava Ibn Taymiyya nel XIII secolo<sup>43</sup>, ben lontano dalle guerre “moderne”, di espansione e di difesa della nazionalità. Il comandante supremo è Dio e Dio solo, le sue strategie ed i suoi metodi sono tratti dal Corano, lo scopo finale è Dio e non un bottino, una dominazione, la gloria personale, la vittoria di una tribù o di una classe o di una etnia o di una nazione.

E’ una guerra di religione con lo scopo di assicurare istituzionalmente la libertà di coscienza e di conversione, non per costringere a quest’ultima: è in tal modo che Qutb interpreta il concetto di tolleranza nel Corano che, a suo avviso, incita alla guerra per l’instaurazione dell’Islam - unica religione della libertà - e non certo ad evitare il combattimento per Dio in nome della convivenza con le altre religioni.

Lo *Zilâl* sottolinea, dunque, inequivocabilmente la gravità del peccato di coloro che non partecipano o non contribuiscono a preparare la guerra: nel linguaggio politico dei Fratelli Musulmani questo concetto fondamentale si tradurrà nel motto: “*Preparete (la guerra)*”.<sup>44</sup>

Lo scopo di questa lotta è ovviamente l’instaurazione di uno Stato islamico, che si baserà su un diritto, un *fiqh*, “dinamico” (*harakî*)<sup>45</sup>, elaborato non dagli ‘*ulamâ*’ ormai asserviti al potere, ma dal gruppo di

combattenti, di musulmani attivi, dalla “gente del fronte” a cui si è accennato poco sopra. Il *fiqh* di ogni epoca si radica nell’esperienza spirituale anteriore: deve perciò nascere e rinascere continuamente sulla base della formulazione giuridica delle stesse fonti imprescindibili, che sono il Corano e la Sunna. Questo diritto si basa sulla *ibada*, ovvero il servizio e l’adorazione di Dio, cui afferisce ogni potere e da cui si genera l’armonia universale, basata sull’incessante esortazione al Bene. Esso è garanzia di armonioso sviluppo della società e della felicità dell’uomo.

*“L’universo è regolato da una sola legge che lega tutte le sue parti in una sequenza armoniosa ed ordinata. Questa disposizione organica e congruente è frutto dell’atto creativo di una sola potenza, l’espressione di un solo Dio. La molteplicità degli esseri, o essenze, conduce ad una molteplicità di volontà e dà origine a diverse norme e diversi orientamenti”*.<sup>46</sup>

L’insieme di norme per la nuova società sarà elaborato in due momenti: il primo momento è transitorio e si attua in regime di *giâhiliyya*, l’altro all’interno dello Stato islamico già costituito.

Tre sono, secondo Qutb, i criteri per l’ottenimento dell’armonia sociale e la realizzazione della vera società islamica: il senso di appartenenza alla *umma*, il senso di fraterna alleanza ed il grado di fede e di pietà attiva (*taqwâ*).

La *umma* è, dalle origini dell’umanità, unica ed in perfetta armonia con l’ordine cosmico (*nâmûs*), poiché entrambi, lo si è già visto, derivano e si devono perciò basare sul principio fondamentale dell’unicità divina, il *tawhîd*. La *umma* islamica si oppone a qualsiasi *fitna* (secessione, disordine), determinata da egoismi individuali, attaccamento alla propria famiglia e ai propri beni, da tutto ciò, insomma, che allontana dal modello voluto da Dio. Questo modello di vita è quello esemplare della prima comunità creatasi attorno a Maometto, quando in ambiente ostile, quello della Mecca, essa si riconosceva solo ed esclusivamente nella fede nell’unico Dio. Il raggruppamento sociale musulmano, dunque, non ha le caratteristiche di un gruppo di classe, o nazionalistico, o etnico: nell’Islam non vi è più famiglia (*ahl*) o tribù (*‘ashîra*), popolo

(*qawm*) o razza (*gins*). La rivoluzione comincia proprio dal distacco, dalla *higra*, e dalla rinnovata alleanza con Dio (*walâ*). Come a Medina la nuova fraternità seppe scavalcare le rivalità dovute a divisioni umane, così la nuova società islamica deve basarsi solo su una struttura in “classi di fede”; ovverosia sul grado di maggiore o minore, sincera o meno sincera adesione alla fede islamica.

Tutte le società dell’ignoranza verranno rimpiazzate, senza transizione o evoluzione graduale, da questa *umma* islamica, che ripristina la sana e pura natura dell’uomo, la *fitra*: verrà abbattuto ogni dominio dell’uomo sull’uomo che, sotto qualunque forma di governo esso si presenti, è dittatura ed idolatria perché il potere è solo di Dio.

Perché questo si realizzi è necessario un *imâm* “illuminato”<sup>47</sup>, legato alla comunità dei fedeli dal patto di *bay’a*, di alleanza, che gli conferisce un potere virtualmente senza scadenza. Qutb ovviamente distingue questa *imâma* califfale dall’*imâma* profetica e da quella rituale della preghiera del venerdì: l’*imâma* califfale è tuttavia radicata in quella profetica poiché Muhammad è contemporaneamente *nabî* e *malik*, portatore cioè di una predicazione e detentore di un potere temporale (*sultân*). L’obbedienza dovuta all’*imâm* califfo è totale come quella dovuta a Muhammad, anche se l’*imâm* non ha il potere legislativo, che appartiene solo a Dio ed al Profeta.

L’*imâm* o *amîr* del nuovo Stato islamico sarà espressione così dell’interesse collettivo e guida della comunità: il suo compito è quello stabilito dal Corano, “comandare il bene e proibire il male” (*al-amr bi’l-ma’rûf wa’l-nahî’an al-munkar*) e per far ciò egli è dotato di un potere esecutivo e giudiziario all’interno della società musulmana e del mondo intero.

Quanto alla designazione dell’*imâm* ed alle modalità del controllo sociale sul suo operato, i meccanismi fondamentali sono sanciti dalla pratica della *bay’a* e della *shûrâ*.

Come il Profeta ha giurato fedeltà assoluta con il gesto della mano nella mano di Dio, i governanti che si basano sulla *sharî’a* e sulla Sunna ripeteranno simbolicamente l’alleanza con il loro popolo, che si sottomette liberamente, coscientemente e fiduciosamente al suo volere.

L’elezione dell’*imâm* e quindi il sistema di governo dello Stato



islamico si esprimono poi attraverso la pratica della *shûrâ*, ovverosia nel principio di consultazione del governante con i suoi sudditi, principio che tuttavia si è poi ristretto dall'intera *umma* all'assemblea di rappresentanti del popolo, '*ulamâ*' e *fuqahâ*'.

La *shûrâ*, così come è intesa da Qutb è, al contrario delle democrazie occidentali impersonali ed anonime, una consultazione fraterna e personale: una struttura a cerchi concentrici che parte dall'elezione dei capi delle comunità locali, dei villaggi, e si conclude con l'elezione dell'*imâm* a capo della *umma* intera, scelto in base alle virtù individuali, determinate secondo il criterio delle già citate "classi di fede" (*tabaqât imâniyya*), cioè in base al grado di adesione sincera al messaggio di Dio.

Questo sistema è per Qutb l'unico che possa garantire il rispetto del principio coranico che l'infalibilità (*'isma*) è della comunità tutta intera. I veri musulmani vivranno in questo modo in una società basata sulla solidarietà, l'aiuto reciproco e la proibizione dell'usura (*ribâ*), ben consapevoli che le ricchezze vengono dispensate da Dio secondo la sua imperscrutabile volontà, non necessariamente ai più meritevoli e non come segno del Suo favore; anzi i ricchi sono comunemente coloro che appaiono sfrontati e spavaldi, dimentichi di Dio e dunque i più lontani da Lui.

Nella vera società islamica - che non propugna la completa uguaglianza sociale ed economica come nelle società socialiste, impossibile ed ingiusta per l'autore - esiste pertanto - lo si è già accennato - la proprietà privata, ma di fatto Dio, il proprietario di ogni bene, permette che questa esista solo finché essa si mostri utile alla comunità, come ad esempio attraverso il meccanismo importantissimo della *zakât*, il migliore strumento per abbattere le disparità troppo evidenti, per eliminare la miseria, per offrire opportunità a tutti i cittadini.

Dunque un sistema sociale ed economico perfettamente funzionante ed armonico, basato sulla proprietà privata come diritto di tutti e con una precisa funzione sociale; sul meccanismo della *zakât* quale imposta sociale per la tutela dei meno abbienti; sull'abolizione dei profitti speculativi, sul lavoro onesto e produttivo come dovere di ogni musulmano.

Il Corano offre dunque alla società musulmana tutti gli stru-

menti per una gestione politica, economica e sociale lontana dai modelli capitalista e socialista, originale, corretta, giusta, che persegue il benessere e la felicità dell'uomo.

La vittoria contro la devianza interna alla *umma* islamica e l'instaurazione della vera società islamica costituiscono la base per lottare poi contro i nemici esterni, contro la *giâhiliyya* che circonda la nuova società islamica appena fondata.

*“La giâhiliyya [...] ha le stesse caratteristiche, indipendenti da tempo e spazio. Ogni volta che il cuore dell'uomo è privo di una dottrina divina che governi i suoi pensieri, ed anche di norme legali che regolino la sua vita, la giâhiliyya ricompare prepotentemente [...] L'umanità vive oggi in un grande bordello. Basta dare un'occhiata alla stampa, al cinema, alle sfilate di moda o ai concorsi di bellezza, alle sale da ballo, ai bar ed alle trasmissioni radiotelevisive! O osservare la sua folle brama di corpi nudi, posizioni provocanti o affermazioni allusive in letteratura, nell'arte e nei mass-media!”*<sup>48</sup>.

La seconda fase della rivoluzione è dunque quella dell'espansione universale dell'Islam, con la lotta ad oltranza, il rifiuto delle norme del diritto internazionale contemporaneo e l'aspirazione alla creazione di uno spazio e di un ordine del mondo islamico mondiale. Ogni coesistenza è considerata impossibile, la missione della *umma* è la guida dell'intero genere umano e il *jihâd* è, ripetiamo, guerra totale, assoluta e ininterrotta contro le “false religioni”.

### **Ma'âlim fi'l-Tarîq**

In maniera più succinta e più “politicizzata”, Qutb riprende i temi trattati nello *Zilâl* nel suo ultimo scritto, più breve ma certo più conosciuto, *Ma'âlim fi'l-Tarîq* (“Segnali lungo la via”, 1964).

Le vicende, già accennate, di quest'opera e la sua grande diffusione fra gli attivisti islamici contemporanei ne fanno l'esempio più interessante delle ripercussioni politiche del pensiero di Qutb, non solo per

ché essa, come già visto, rappresenta il manifesto politico dei Fratelli Musulmani dalla metà degli anni '60 ad oggi, ma anche perché è un riferimento indiscutibile per tutta la galassia del radicalismo islamico.

Scritta interamente in carcere, con molti capitoli estratti dallo *Zilâl*, fu pubblicata nel 1964, in una versione probabilmente predisposta dalla stessa Guida Suprema Hudaybî.<sup>49</sup> Fu utilizzata come il principale capo d'accusa contro l'autore durante il processo che ne sentenziò la condanna a morte, a causa delle esortazioni all'azione contro lo Stato in essa contenute.

Considerato un libro abominevole ed eretico dagli *'ulamâ'* di al-Azhâr e dagli altri rappresentanti all'Islam ufficiale, l'opera è stata messa all'indice anche dai più moderati Fratelli Musulmani. Le reazioni ufficiali alla pubblicazione di "Segnali lungo la via", infatti, non tardarono a farsi sentire: sulle pagine della rivista *Minbar al-Islâm*, edita dal Ministero dei Beni Waqf; nella condanna di esponenti illustri come lo *shaykh* Muhammad 'Abd al Latîf al-Sibkî<sup>50</sup> che la considera blasfema ed accusa il suo autore di *kharigismo* (nel senso ampio di opposizione radicale a qualsiasi potere costituito).

Anche all'interno dell'Associazione i commenti non furono unitari: la componente riformista, guidata come si è visto da Hudaybî, espresse nel 1969, nella già citata opera *Du'ât...la Qudât* ("Predicatori, non giudici", pubblicata solo nel 1977), decisamente ed esplicitamente la sua posizione critica contro le dottrine di Qutb, soprattutto quando egli afferma che la società egiziana è "in toto" *gîâhiliyya* e che il sovrano va combattuto fino alla morte poiché ci sono le condizioni per attuare il *takfîr*, cioè la scomunica.<sup>51</sup>

E' volutamente uno scritto molto pragmatico, che si propone di indicare i "segnali" lungo la via della creazione di una società veramente islamica e descrive perciò le basi ideologiche e pratiche e le regole fondamentali dell'attivismo religioso, inteso sia come organizzazione militante che come ideologia d'opposizione.

L'introduzione ed i dodici capitoli del libro di Qutb vogliono essere uno strumento d'analisi della società ed una guida per l'avanguardia, un vero e proprio manifesto dell'Associazione dei Fratelli Musulmani. Essi riassumono tutti i temi trattati ed i concetti elaborati

dall'autore nelle opere che abbiamo già analizzato: è per questo motivo che ci pare interessante concludere l'analisi del pensiero di Qutb ascoltando direttamente la sua viva voce attraverso le pagine di questa sua ultima opera, sia per meglio focalizzare i punti più "trainanti" della sua predicazione radicalista, sia per comprendere maggiormente i motivi della sua straordinaria diffusione.<sup>52</sup>

Già dal breve capitolo introduttivo, vengono delineate le finalità dell'opera: dopo aver analizzato le pecche di tutte le ideologie "lai-che", la mancanza di valori, il fallimento di tutti i sistemi in vigore, Qutb sottolinea che *"bisogna dare all'umanità una nuova direzione!"* (p.7).

*"E' necessario che la nuova guida conservi ed incrementi i frutti materiali del genio creativo dell'Europa, ma nello stesso tempo fornisca [...] alti ideali e valori [...] e che prospetti per l'umanità un modo di vita che sia in armonia con la natura umana [...]. L'Islam è il solo sistema che persegue questi valori e questo modo di vita. [...] Così è giunto il momento per la comunità musulmana di adempiere il compito che Dio le ha riservato per l'umanità (p.8) [...] L'Islam non può svolgere il suo ruolo se non incarnandosi in una società, in una umma [...] questa comunità musulmana non denota un paese in cui si professa l'Islam, né un popolo i cui antenati vissero sotto il sistema islamico in qualche epoca passata. E' il nome di una collettività di persone i cui modi, idee, concetti, leggi e regole, valori e criteri sono tutti derivanti dalla fonte islamica. [...] Se l'Islam deve conquistare nuovamente un ruolo di guida dell'umanità, allora è necessario che la comunità musulmana sia recuperata nella sua forma originale (p.9) [...] Per ottenere la guida dell'umanità, dobbiamo avere qualcosa da offrire oltre al progresso materiale, e quest'altra qualità può essere solamente una fede ed un modo di vita che da una parte mantenga i benefici della scienza moderna e della tecnologia, ma dall'altra soddisfi i bisogni umani di base nello stesso eccellente modo in cui la tecnologia li ha soddisfatti nella sfera del benessere materiale (p.10) [...] Il modo di vita islamico è unico, perché negli altri sistemi c'è sempre qualcuno che è venerato da qualcun'altro, in un modo o nell'altro. Solo nel sistema di vita islamico tutti divengono liberi dalla servitù di alcuni uomini sugli altri e si dedi-*

*cano interamente all'adorazione di Dio, traendo da Lui la guida e inchinandosi solo davanti a Lui (p.11) [...] E' necessaria un'avanguardia che si avvii con questa determinazione e poi continui il cammino, marciando attraverso il vasto oceano della giâhiliyya che ha invaso l'intero mondo.[...] Bisogna che questa avanguardia conosca i punti di riferimenti e le pietre miliari sulla strada verso la meta [...] le pietre miliari saranno tratte necessariamente dalla luce della prima fonte di questa fede, il Santo Corano ”(p.12).*

La prima indicazione per intraprendere correttamente questo cammino viene fornita dall'autore già nel primo capitolo, intitolato “*L'unica generazione coranica*”, nel quale egli si domanda che cosa abbia contribuito a “contaminare” il messaggio divino dopo la morte del Profeta e, quindi, quali siano le differenze fra la prima generazione coranica, quella dei Compagni del Profeta, unico e perfetto modello musulmano, e le generazioni seguenti. Certamente non può essere considerata causa del decadimento del messaggio divino la morte del Profeta, perché altrimenti “*Dio non avrebbe reso l'Islam un messaggio universale, non lo avrebbe voluto un religione per l'intera umanità, non gli avrebbe dato la condizione di ultimo Messaggio Divino per l'umanità, e non gli avrebbe affidato la guida di tutti gli abitanti di questo pianeta in tutte le questioni fino alla fine dei tempi*” (p.15).

Il decadimento dell'Islam è allora conseguenza di altri fattori, primo fra tutti la contaminazione dell'Islam con altre culture, con altri sistemi di pensiero, con altre ideologie e sistemi di vita.

Mentre Dio “*intese preparare una generazione pura nel cuore, pura nella mente, pura nell'intelletto [...] le generazioni seguenti [...] si istruirono seguendo fonti miste [...] ed è per questo che “la differenza fra il primo unico e distinto gruppo di Musulmani è che la purezza della prima fonte della guida islamica fu mescolata a varie altre fonti*” (p.17).

Il Compagno del Profeta aveva come unica fonte di apprendimento il Corano e lo studiava “*per scoprire che cosa l'Onnipotente Creatore aveva prescritto per lui e per il gruppo in cui viveva, per la sua vita e per la vita del gruppo*”, con un metodo graduale di apprendimento, così come la rivelazione fu graduale e legata alle circostanze della vita

del gruppo.

*“Egli si avvicinava ad esso per agire sulla base di quello che aveva udito immediatamente, come un soldato sul campo di battaglia legge il ‘bollettino del giorno’ per sapere cosa fare. Egli non leggeva molti versetti del Corano in una volta [...]. Al massimo leggeva dieci versetti, li memorizzava e poi agiva sulla base di quelli” (p.18).*

Oggi il Corano viene utilizzato per discussioni accademiche e dibattiti intellettuali, senza quel necessario distacco dal contesto di ignoranza che lo circonda, senza cioè uscire dall’ambiente *giâhilî* che lo contamina; Qutb è durissimo su questo punto, fino ad affermare che: *“Noi non cambieremo i nostri valori e concetti più o meno per farne oggetto di scambio con la società giâhilî. Mai! Noi ed essa siamo su strade diverse, e se noi facciamo anche solo un passo in sua compagnia, perderemo la nostra meta completamente e perderemo anche il nostro cammino” (p.21).*

Allo stesso modo, Qutb si mostra molto deciso sulla *“natura del metodo coranico”* (titolo del capitolo II), ovvero sia sul modo in cui, nella società *giâhilî*, si è potuto diffondere con successo il messaggio divino tramite il Profeta e come esso sia stato vissuto dalla generazione dei Compagni:

*“Per tredici anni il Corano espresse esclusivamente questa fede e non deviò da essa per descrivere i dettagli di quel sistema che da quella fede sarebbe derivato o le leggi per l’organizzazione della società musulmana” (p.24).*

Il riferimento è alla rivelazione della Mecca, il periodo che - si è già avuto modo di sottolineare - maggiormente interessa Qutb poiché è esemplare per esortare alla predicazione ed alla lotta i musulmani di oggi. I tredici anni della predicazione meccana sono caratterizzati innanzitutto dal fatto che il messaggio era uno ed univoco e *“la bandiera della giustizia sociale fu issata nel nome del Dio unico, ed il nome di quella bandiera era Islam. Nessun altro nome vi fu aggiunto e ‘Lâ ilâha illâ Allâh’ fu scritto su di essa. [...] Tutto questo fu possibile perché quelli che fecero di questa religione uno Stato, un sistema con leggi e regolamenti, l’avevano prima imposta nei loro cuori e nelle loro vite, in forma*

*di fede, carattere, adorazione e relazioni umane”(p.30).*

E' sempre dall'esempio della prima comunità dei Credenti che si evincono le modalità con cui l'Islam dovrà superare il momento di decadenza per rinascere: *“Così è innanzitutto necessario che venga fondata una comunità musulmana che creda che ‘non c’è Dio all’infuori di Dio’, che si imponga di obbedire solo a Dio, che rifiuti ogni altra autorità, e che sfidi la legittimità di qualsiasi legge non basata su questo credo.[...] E' necessario che i credenti in questa fede siano autonomi ed abbiano potere nella loro società, perché essi siano capaci di portare a compimento questo sistema e dare diffusione alle sue leggi (p.33) [...] Per prima cosa, la fede deve essere impressa nei cuori ed imporsi alle coscienze - la fede che comanda alla gente di non inchinarsi dinanzi a nessuno se non a Dio [...] Poi, una volta che questo gruppo di persone sarà pronto ed avrà anche ottenuto il controllo pratico della società, verranno fatte le leggi secondo i bisogni pratici della società [...] Coloro che chiamano all'Islam dovrebbero capire che quando invitano la gente a far rinascere la religione, essi devono invitarla ad accettare il credo fondamentale dell'Islam, anche se questa gente si definisce musulmana o se i loro certificati di nascita li registrano come musulmani (p.35) [...] Non v'è dubbio che la sharī'a sia la legge migliore così come essa proviene da Dio; le leggi fatte dalle Sue creature possono difficilmente essere paragonate alle leggi date dal Creatore” (p.36).*

Il cammino per instaurare la nuova società islamica è lungo e graduale, così come Dio l'ha voluto, e necessita di molta pazienza e di fermezza; non è un cammino teorico, ma di vita pratica ed è *“un errore e che errore! pensare che l'Islam può evolversi nella forma di una teoria astratta limitata a dottrine intellettuali ed alla conoscenza culturale. Attenti a quest'errore, attenti! (p.38) [...] L'Islam, per la sua stessa natura, aborrisce essere ridotto a pura speculazione - questo è contrario alla sua natura ed al suo scopo ultimo - ed ama apparire personificato in essere umani, in un'organizzazione vivente ed in un movimento pratico. Il suo metodo è quello di svilupparsi attraverso l'azione di persone viventi, un movimento dinamico ed in una organizzazione attiva [...] Non è possibile stabilire questa religione senza seguire il suo metodo particolare [...] Questo metodo è eterno. Non è in relazione a particolari stadi o*

*a speciali condizioni e a contesti peculiari alla prima comunità musulmana”*(p.39).

La maniera più corretta per formare la società islamica, come pure le caratteristiche che quest’ultima avrà, costituiscono il tema del capitolo seguente: il primo passo è l’uscita, il distacco, dalla società *giâhili* così descritta: “*Questa giâhiliyya non è una teoria astratta; infatti, in certe circostanze non è affatto una teoria. Ha sempre la forma di un movimento vivente in una società che ha la sua propria guida, i suoi concetti ed i suoi valori, le sue tradizioni, i suoi costumi e sentimenti. E’ una società organizzata, vi è una stretta cooperazione e lealtà fra i suoi individui ed essa è sempre pronta e attenta a difendere la sua esistenza coscientemente o incoscientemente. Essa schiaccia tutti gli elementi che sembrano pericolosi per la sua personalità*”(p.46).

E’ per questo che la creazione della nuova società islamica è fatta di dura lotta e non di speculazioni filosofiche e politiche: “*Quando lo scopo è di abolire l’esistente sistema e rimpiazzarlo con un nuovo sistema [...] allora va da sé che quest’ultimo dovrà scendere anche sul campo di battaglia come movimento organizzato e gruppo vitale [...] con la determinazione che la sua strategia, la sua organizzazione sociale, le relazioni fra i suoi individui saranno più ferme e più forti di quelle dell’esistente sistema giâhili*”(p.47).

La società così costituita “*fa della fede la sola base delle relazioni fra gli individui di questo gruppo, ed il suo scopo ultimo è di risvegliare ‘l’umanità dell’uomo’, di svilupparla, di renderla potente e forte*”(p.48) ed è proprio questo il motivo per cui la “*società islamica diventò una comunità aperta e onnicomprensiva, della quale furono membri genti di varie razze, nazioni, lingue, colori*” (p.49).

Il concetto di *gihâd* come lotta con la “spada” e con il “Libro”, ripreso in particolare nel capitolo intitolato “*Il combattimento sacro sulla via di Dio*” (*al-gihâd fî sabîl Allâh*) in maniera non dissimile dalle analisi nello *Zilâl* e nel secondo volume dei *Khasâ’is*, così viene definito:

“*L’instaurazione del regno di Dio sulla Terra; la fine del governo umano; la rimozione dell’autorità dalle mani degli ‘ibâd* (lett. “coloro che osservano il servizio di Dio”), *che l’hanno usurpata, e la sua conse-*



*gna nelle mani di Dio, a cui essa appartiene; l'instaurazione della completa obbedienza alla sharî'a e la rimozione di tutte le leggi fatte dall'uomo (p.58) [...] Nulla di tutto ciò può essere compiuto solo per mezzo del tablîgh e del bayân, perché coloro che posseggono l'autorità e cioè che al momento attuale usurpano l'autorità di Dio sulla terra, non si arrenderanno ai predicatori ed agli educatori (p.59) [...] Perciò si combatte attraverso la predicazione e l'educazione quando c'è libertà di comunicazione e quando la gente è libera da tutte queste influenze secondo il principio che 'non c'è costrizione nella religione'; ma quando sono presenti i su menzionati ostacoli e le difficoltà pratiche, non c'è altra possibilità che rimuoverli con la forza cosicché, nel momento in cui ci si rivolge ai cuori ed alle menti della gente, essi siano liberi di accettare o rigettare il messaggio con mente sgombra" (p.63).*

Dopo aver accuratamente esposto le motivazioni per cui nel primo periodo della rivelazione, alla Mecca e nei primissimi anni a Medina, alla Comunità venne comandato di astenersi dal combattere, Qutb si scaglia contro coloro che vedono nel gihâd solo una guerra difensiva, mentre *"la ragione del gihâd esiste nella natura del suo messaggio e nelle condizioni attuali che esso trova nelle società umane, e non semplicemente nella necessità della difesa, che è temporanea e di portata limitata (p.71) [...] la difesa del 'territorio dell'Islam' è la difesa del credo islamico, del modo di vita islamico, della comunità islamica. Tuttavia, la difesa del territorio non è l'ultimo obiettivo del movimento islamico, del gihâd, ma un mezzo per instaurare l'autorità Divina all'interno di esso perché in tal modo esso divenga il quartier generale del movimento dell'Islam, che deve essere poi diffuso su tutta la terra all'intero genere umano, poiché l'obiettivo di questa religione è tutta l'umanità e la sua sfera d'azione è il mondo intero (p.72) [...] Questa è la religione di Dio ed è per l'intero mondo. Essa ha il diritto di distruggere tutti gli ostacoli nella forma di istituzioni e tradizioni, che limitano la libertà di scelta dell'uomo. [...] Il governo di Dio sulla terra può essere stabilito solo attraverso il sistema islamico, poichè esso è il solo sistema ordinato da Dio per tutti gli esseri umani, che siano essi governanti o governati, neri o bianchi, poveri o ricchi, ignoranti o istruiti" (p.75).*

Come Qutb sottolinea nel capitolo sesto, la dichiarazione di fede o *shahâda*, primo pilastro dell'Islam, “*sta alla base del completo sistema di vita per la comunità musulmana in tutti i suoi dettagli*”(p.77). E proprio da essa si traggono i caratteri distintivi della comunità musulmana: “*in tutti i suoi affari essa è basata sull'adorazione di Dio solo. La dichiarazione di fede esprime questo principio e determina il suo carattere; nelle credenze, negli atti devozionali, nelle leggi e nei regolamenti, questa dichiarazione prende forma concreta. Questa è la società musulmana. In questa società, il credo e le idee degli individui, i loro atti devozionali, le pratiche religiose, il loro sistema sociale e le loro leggi, sono tutti basati sulla sottomissione a Dio solo. Se si elimina questa attitudine da uno di questi aspetti, l'intero Islam è eliminato, poichè il primo pilastro dell'Islam [...] viene eliminato (pp.78-79) [...] E' chiaro, allora, che una comunità musulmana non può essere formata o continuare ad esistere finché essa non guadagna sufficiente potere per confrontarsi con la società giâhilî esistente. Il potere deve essere a tutti i livelli; cioè il potere nella fede e nel sistema concettuale, il potere di istruzione e di carattere morale, il potere di organizzare e sostenere una comunità, e poi un potere fisico, se non per dominare, almeno per affrontare gli attacchi della società giâhilî. [...] Ma che cosa è la società giâhilî e con quali metodi l'Islam deve confrontarsi ad essa? La società giâhilî è qualunque società diversa dalla società islamica [...] secondo questa definizione, tutte le società esistenti al mondo oggi sono giâhilî*” (p.80), comprese le cosiddette società musulmane, poiché “*il loro modo di vita non è basato sulla sottomissione a Dio solo. Sebbene esse credano nell'unità di Dio, tuttavia hanno relegato l'attributo legislativo di Dio ad altri e si sono sottomesse a questa autorità*” (p.82).

Come già a lungo sottolineato nei suoi *Khasa'is*, Qutb ribadisce nel capitolo seguente che “*quando l'Islam costruisce la sua struttura in questo modo, dandole una posizione separata e unica fra gli altri sistemi conosciuti dall'uomo, allora l'Islam raggiunge veramente l'armonia con la legge universale, che è operativa non solo nell'umana esistenza ma attraverso tutto l'universo. [...] L'intero universo è obbediente alla Volontà di Dio, al Suo Potere ed alla Sua Autorità; non è possibile per*

*esso disobbedire alla Volontà Divina ed alle sue leggi neppure per un singolo momento. Grazie a questa obbedienza e sottomissione, l'universo continua a muoversi in maniera armoniosa, e nessuna distruzione, o dispersione, o altro elemento di disturbo possono entrarvi se Dio non lo vuole (p.87) [...] L'uomo è una parte dell'universo: le leggi che governano la natura umana non sono differenti da quelle che governano l'universo. Dio è il Creatore dell'universo e dell'uomo [...] Colui che ha creato l'universo e l'uomo, che ha reso l'uomo obbediente alle leggi che governano l'universo, ha anche prescritto una sharî'a per le sue azioni volontarie. Se l'uomo segue questa legge, allora la sua vita è in armonia con la sua natura. Da questo punto di vista, anche questa sharî'a è una parte di quella legge universale che regola l'intero universo, incluso gli aspetti fisici e biologici dell'uomo. (p.88) [...] Così la sharî'a che Dio ha dato all'uomo per organizzare la sua vita è anch'essa una legge universale, ed è in relazione con la legge universale dell'universo ed in armonia con essa. Questa obbedienza alla sharî'a diviene una necessità per gli esseri umani [...] Solo in questo modo la personalità dell'uomo, interna ed esterna, si completa. (p.89) [...] Quando un uomo è in pace con la sua natura, ne seguono automaticamente pace e cooperazione fra gli individui, poiché essi vivono tutti insieme sotto un unico sistema, che è parte del generale sistema dell'universo. (p.90) [...] I conflitti iniziano quando l'uomo devia dalla verità che è nascosta nel profondo della sua natura, sotto l'influsso dei suoi desideri, e quando egli segue leggi basate sulle sue opinioni, invece di seguire i comandamenti di Dio" (p.91).*

*"L'Islam conosce solo due tipi di società, la islamica e la giâhilî. La società islamica è quella che segue l'Islam nella fede e nei modi di devozione, nella legge e nell'organizzazione, nella morale e nei comportamenti. La società giâhilî è quella che non segue l'Islam e nella quale né la fede ed il sistema concettuale islamico, né i valori o i modelli islamici, né le leggi ed i regolamenti islamici, né la morale ed i comportamenti islamici sono seguiti. La società islamica non è quella in cui la gente si definisce "musulmana" ma nella quale la legge islamica non ha status [...] non è quella in cui la gente inventa la propria versione dell'Islam [...] e la definisce, per esempio, 'Islam evoluto'. La società*

giâhilî appare in varie forme, che ignorano tutte la guida divina. Talvolta essa prende la forma di una società in cui la fede in Dio è negata e la storia umana è spiegata in termini di materialismo dialettico, e il 'socialismo scientifico' diviene il suo sistema. Talvolta essa si manifesta nella forma di una società in cui l'esistenza di Dio non è negata, ma il Suo campo è ristretto ai Cieli ed il Suo ruolo sulla terra è sospeso" (p.93).<sup>53</sup>

Con queste considerazioni molto lucide ha inizio il capitolo settimo, "L'Islam è la vera civiltà", in cui l'Islam viene presentato come la sola società civilizzata, poiché tutte le altre società, "qualsiasi sia la loro forma, sono società arretrate" (p.94); solo nella società islamica "la dignità dell'uomo è rispettata al massimo grado" (p.95) poiché "nella società islamica il benessere materiale non è valorizzato a discapito delle caratteristiche 'umane' - libertà ed onore, famiglia ed i suoi obblighi, morale e valori etc. - come nel caso delle società giâhilî" (p.96). Infatti "i modelli morali non sono determinati dall'ambiente e dalle mutevoli condizioni; piuttosto essi hanno criteri fissati al di sopra e al di là delle differenze ambientali" (p. 97).

Ma come si può distruggere una società giâhilî per porre le basi di una vera società musulmana? Qutb sottolinea, come già detto, la necessità storica di una "avanguardia della umma" (talî'a), che deve agire nella direzione di una "rivoluzione" che - gradualmente - si diffonda a tutti i musulmani: "Quando vi sono tre credenti toccati dalla fede, questo credo si manifesta a loro: ora, voi siete una società, una società islamica indipendente, separata dalla società giâhilî. [...] Da questo istante, la società islamica è in atto. I tre diventano dieci, i dieci cento, i cento mille, i mille dodicimila. [...] Durante l'evoluzione di questo movimento, si è già intrapresa una battaglia con la società giâhilî [...] alla quale esso ha sottratto degli uomini. (p.102) [...] Ogni individuo di questa società si deve muovere! [...] e poiché la giâhiliyya è attorno a lui, e le sue influenze tendono a restare nella sua mente e nella mente di quelli che lo circondano, il gihâd durerà fino al giorno del giudizio"(p.103).

La conclusione è che "la società islamica non è solo una società del passato, da studiare nella storia, ma è una esigenza del presente ed una speranza del futuro. [...] I valori ai quali ci siamo riferiti

sopra sono valori umani mai realizzati dall'umanità eccetto che nel periodo della civiltà islamica. [...] Questi valori non sono idealistici, ma pratici, e si possono ottenere attraverso lo sforzo umano, applicando gli insegnamenti dell'Islam correttamente. Questi valori possono essere ottenuti in qualsiasi contesto. (p.103) Così, lo sviluppo di una civiltà, secondo il metodo e la maniera dell'Islam, non dipende dal particolare livello di progresso industriale, economico, scientifico” (p.105).

“Il sistema concettuale e la cultura islamici”, dal titolo del capitolo ottavo, sono entrambi basati sul concetto di *sharī‘a*, intesa come “ogni cosa decretata da Dio per ordinare la vita dell'uomo; essa include i principi di fede, i principi di amministrazione e giustizia, i principi di moralità e delle relazioni umane, ed i principi di conoscenza (p.107) [...] L'Islam considera che, eccetto che per le scienze astratte e le loro applicazioni pratiche, ci sono due tipi di cultura; la cultura islamica, che è basata sul sistema concettuale islamico, e la cultura *giāhilī*, che si manifesta in vari modi di vita che non sono tuttavia basati su un'unica fonte” (p.111) Per l'Islam “ogni sapere, il cui fondamento non è basato sulla fede, è al di fuori della conoscenza alla quale si fa riferimento nel Corano ed i possessori della quale sono considerati lodevoli. C'è una forte relazione fra fede e tutte quelle scienze che trattano dell'universo e delle leggi naturali, come l'astronomia, la biologia, la fisica, la chimica e la geologia. Tutte queste scienze conducono l'uomo verso Dio, a meno che esse non siano snaturate da opinioni personali e speculazioni. (p.115) [...] Se, anche sapendo ciò, noi ci fidiamo dei modi di pensiero occidentale persino nell'insegnamento delle scienze islamiche, questa sarà un'imperdonabile cecità da parte nostra” (p.116).

Altro tema caro all'autore ed al pensiero radicale contemporaneo in genere è quello della nazionalità del vero musulmano, trattato nel capitolo seguente: “C'è un solo posto sulla terra che può essere chiamato la Casa dell'Islam ed è quel posto in cui lo Stato islamico è stabilito, la *sharī‘a* è l'autorità ed i limiti stabiliti da Dio sono osservati, e dove tutti i Musulmani amministrano gli affari dello Stato con il sistema della reciproca consultazione. [...] Un Musulmano non ha Paese, eccetto quel-

*la parte del mondo in cui è stabilita la sharī'a di Dio e le relazioni umane sono basate sul fondamento della relazione con Dio; un Musulmano non ha nazionalità eccetto il suo credo, che lo rende membro della comunità musulmana; un Musulmano non ha parenti se non quelli che dividono con lui la fede in Dio, e così si stabilisce un legame fra lui e gli altri Credenti attraverso la relazione con Dio” (pp.118-119).*

Secondo i tanti esempi che il Corano ed il Profeta mostrano al buon musulmano, *“il paese del Musulmano non è un pezzo di terra, ma la patria dell’Islam - la patria dove la fede governa e la sharī'a domina, la patria in cui egli si rifugia e che egli ha difeso, e per la quale è divenuto martire. (p.123) [...] Questo, e solo questo, è Islam. L’Islam non è poche parole pronunciate con la lingua, o la nascita in un paese chiamato islamico o un’eredità da un padre musulmano. [...] La patria del Musulmano, in cui egli vive e che difende, non è un pezzo di terra; la nazionalità del Musulmano, con la quale si identifica, non è la nazionalità stabilita da un Governo; la famiglia del Musulmano, in cui trova conforto e che protegge, non è una relazione di sangue; la bandiera del Musulmano, che egli onora e sotto la quale è martirizzato, non è la bandiera di un paese; e la vittoria del Musulmano, che egli celebra e per la quale è grato a Dio, non è una vittoria militare (p.124) [...] Così è la comunità della prima generazione, di cui fecero parte Abû Bakr dall’Arabia, Bilâl dall’Abissinia, Suhayb dalla Siria, Salmân dalla Persia, ed i loro fratelli nella fede. [...] Il nazionalismo qui è la fede, la patria qui è la Casa dell’Islam, il governatore qui è Dio e la Costituzione è il Corano”(p.126).*

Come si è già sottolineato, *Ma’âlim fi’l-Tarîq* si propone come uno strumento per coloro che si muovono sulla via della realizzazione della vera società islamica, ed è per questo che l’autore fornisce anche, in maniera estremamente chiara ed inconfutabile, delle vere e proprie modalità d’azione per l’avanguardia islamica, come nel capitolo decimo, *“Mutamenti di grande portata”*: *“Quando noi invitiamo la gente all’Islam, che siano credenti o non credenti, dovremmo avere in mente un fatto, un fatto che è una caratteristica dell’Islam stesso [...] L’Islam è un sistema concettuale comprensivo della vita e dell’universo (p.129) [...]*

*L'Islam non può accettare alcuna commistione con la giâhiliyya [...] La commistione fra la verità e la falsità non è possibile. (p.130) [...] Ci sono solo due vie e non esiste una terza possibilità [...] Lo scopo di questa avanguardia ben guidata è il bene ed il successo dell'umanità, il bene che deriva dal ritornare al Creatore, il successo che deriva dall'essere in armonia con il resto dell'universo. (p.131) [...] La giâhiliyya è male e corruzione, sia essa antica o moderna. [...]. E' infruttuoso tentare di costruire un sistema di vita per metà islamico e per metà giâhilî. Dio non perdona l'associazione con la Sua persona, e non accetta alcuna associazione con il modo di vita che Egli ha rivelato. (p. 132) [...] Quando chiamiamo la gente all'Islam, è nostro dovere far comprendere che non si tratta di una religione o di una ideologia o di un sistema creato dall'uomo, con i suoi vari nomi, bandiere ed armamentari, ma è l'Islam, e niente altro. [...] Quando abbiamo compreso l'essenza dell'Islam in questo modo, questa comprensione crea nei nostri confronti fiducia e forza, compassione e simpatia, mentre noi presentiamo l'Islam alla gente. (p.133) [...] Il mutamento dalla giâhiliyya [...] all'Islam è vasto e di grande portata; la vita islamica è opposta ai vari modi di vita giâhilî, antichi o moderni. Lo stato miserevole dell'umanità non è alleviato da pochi mutamenti minori nei sistemi correnti di vita. L'umanità non ne verrà fuori senza questo mutamento vasto e di grande portata, il mutamento dai modi di vita di coloro che sono stati creati a quelli del Creatore, dai sistemi degli uomini a quello del Signore degli uomini, e dai comandi dei servitori al comando del Signore dei servitori. (p.134) [...] Le condizioni che la Chiamata Islamica dovette affrontare nel suo primo periodo non erano più favorevoli o migliori delle condizioni di oggi.[...] Nonostante ciò fu una Chiamata potente, come è potente oggi e come resterà potente domani. (p.135) [...] Noi non invitiamo le persone all'Islam per ottenere delle ricompense; noi non desideriamo nulla per noi stessi [...] noi li invitiamo all'Islam perché li amiamo e desideriamo il loro bene, sebbene essi ci torturino; questa è la caratteristica di colui che chiama all'Islam e questa è la sua motivazione. [...] Non vi è nulla nel nostro Islam di cui ci vergogniamo o che siamo ansiosi di difendere [...] questa è la mentalità da sconfitti, sconfitti davanti all'Occidente ed all'Est e da questo e quel modo tipico della giâhiliyya, mentalità di alcu-*

*ne persone - ‘musulmani’ - che cercano di trovare somiglianze con l’Islam in sistemi creati dall’uomo, o che trovano giustificazioni per i fatti dell’Islam e per i suoi giudizi concernenti certe materie rifacendosi a fatti della civiltà giâhili. Una persona che sente il bisogno di difendersi, giustificarsi e scusarsi non è adatta a presentare l’Islam alla gente. (p.138) [...] Il nostro primo compito è rimpiazzare questa giâhiliyya con idee e tradizioni islamiche. Questo non si può ottenere facendo delle concessioni alla giâhiliyya né muovendo i primi passi con essa, come alcuni di noi pensano, perché questo semplicemente significa che dall’inizio noi abbiamo accettato la sconfitta. (p.139) [...] Non si può ottenere ciò facendo dei passi con la giâhiliyya, né staccandoci del tutto da essa e ritirandoci in un angolo. La procedura corretta è mescolarsi con discrezione, prendere e dare con dignità, parlare della verità con amore, mostrare la superiorità della Fede con umiltà”(p.140).*

Gli ultimi due capitoli, “*La fede trionfante*” e “*Questa è la strada*”, affrontano con toni appassionati e stile enfatico l’argomento difficile del comportamento del Credente in un contesto ostile, giâhili, sia esso quello della prima predicazione o quello contemporaneo dell’Egitto miscredente. Nel cuore del Credente la fede trionfante fa sì che egli sia “*al di sopra di tutti i poteri della terra che hanno deviato dalla via della Fede, al di sopra di tutti i valori della terra non derivanti dalla fonte della Fede, al di sopra di tutti i costumi della terra non colorati dal colore della Fede, al di sopra di tutte le leggi della terra non sanzionate dalla Fede ed al di sopra di tutte le tradizioni non originate nella Fede. (p.141) [...] Il Credente è superiore nella sua comprensione e nella sua concezione della natura del mondo, perché la fede in un Unico Dio, come a lui giunge dall’Islam, è la forma più perfetta di comprensione, la più grande verità. (p.142) [...] Le condizioni mutano, il Musulmano può perdere il potere fisico ed essere conquistato; tuttavia non lo abbandonerà la coscienza che egli è di gran lunga superiore. Se rimane un Credente, egli osserverà il suo conquistatore da una posizione superiore. Egli rimarrà nella certezza che questa è una condizione temporanea che passerà e che la fede imboccherà quella direzione dalla quale non vi è uscita. Anche se la morte sarà il suo destino, non abbasserà mai la testa.*



*La morte arriva per tutti, ma per lui vi è il martirio. (p.145) [...] Il Credente persiste nella sua religione, come il possessore di una pietra preziosa, nella società priva di religione, di carattere, di valori elevati, di modi nobili e di qualunque cosa sia pulita, pura e bella. Gli altri scherzono la sua tenacia, ridicolizzano le sue idee, ridono dei suoi valori, ma ciò non indebolisce il cuore del Credente. (p.146) [...] Perciò il Credente non prende in prestito i suoi valori, i suoi concetti e modelli da esseri umani, così da essere dipendente dalla stima della gente; egli li trae da 'Colui che sostiene', e ciò gli è sufficiente. Egli non segue i desideri degli uomini così da oscillare insieme alle loro mutevoli voglie; egli dipende dalla ferma bilancia della verità che non oscilla o pende da una parte. [...] Egli è un Credente, e qualunque siano le condizioni e la situazione, non può scambiare l'errore per la verità"(p.147).*

In un crescendo molto efficace, Qutb apre l'ultimo capitolo con una citazione dalla sura "Delle Torri" (LXXXV) che recita

*"Periscano quelli della fossa - quelli del fuoco acceso - quando essi vi sedevano intorno - a guardare i tormenti che facevan soffrire i credenti! E si vendicarono di loro solo perché credevano in Dio potente degno di lode - al quale appartiene il Regno dei cieli e della terra e d'ogni cosa è testimone" (p.149).*

E' il monito e l'esempio per i nuovi martiri, coloro che soffrono reclusione e torture all'epoca di Qutb per seguire la via di Dio: essi, ancora una volta, si devono rivolgere al modello dei primi credenti: *"Era necessario che questi cuori fossero solidi, così forti e così puri, che si lasciassero dietro ogni cosa e sopportassero tutto con pazienza, che non fissassero il loro sguardo su qualcosa di questa terra, ma guardassero oltre, all'aldilà, senza ricercare nulla eccetto il compiacimento di Dio e desiderando attraversare il sentiero della vita fino alla morte in povertà, difficoltà, frustrazione, tormento e sacrificio" (p.157).*

La lotta - questo sembra voler sottolineare l'autore proprio alla fine della sua opera, quasi il testamento spirituale di un uomo molto pro-

vato dalle sofferenze e vicino alla fine - sarà difficile e gli ostacoli molto ardui per coloro che intraprenderanno questa strada. La conclusione ideale è tutta racchiusa nella considerazione finale che i tormenti dei giusti nella vita su questa terra troveranno un compenso solo nell'aldilà.

*“Questo mondo non è un luogo per ricompense” (p.159).*

## Note al capitolo IV

1. G. KEPEL, *Le Prophète et Pharaon, op.cit.*, p.40.
2. S. QUTB, *Ma'âlim...op.cit.*, tratto da O. CARRE', *Mystique et politique*, Parigi, FNSP, Cerf, 1984, pp. 13-14.
3. Le continue ribellioni egiziane contro il dominio britannico culminarono nell'insurrezione del 1919; l'Inghilterra fu costretta a dichiarare formalmente nel giugno 1920 il diritto dell'Egitto all'indipendenza, proclamata poi il 28 febbraio 1922.
4. Il partito Wafd fu fondato nel 1918 da Sâ'd Zaghûl; richiedeva fundamentalmente l'indipendenza dell'Egitto con mezzi pacifici ed una sostanziale riduzione dei poteri del re; il partito Sa'dista nacque nel 1938 da un'ala più radicale del Wafd.
5. Anche Hasan al-Bannâ aveva frequentato quest'istituto dal 1923 al 1926.
6. Giornalista, saggista, romanziere, simpatizzante del partito Wafd, specialista di letteratura e di biografie dei grandi dell'Islam. Dopo un'amicizia ed un sodalizio intellettuale durati venticinque anni, durante i quali Qutb scriverà anche un saggio sulla sua personalità (in *Kutub wa Shakhsiyyât*, "Libri e Personalità"), pubblicato nel 1946, si distaccherà dal maestro nello stesso anno.
7. Le due sorelle, Amîna e Hamîda, furono entrambe impegnate nell'Associazione dei Fratelli Musulmani; la prima scrisse su numerosi periodici, la seconda scontò sette anni di prigione; il fratello Muhammad fu intellettuale e scrittore.
8. Alcuni capitoli di questo scritto apparvero sulla rivista *al-Risâla*, ma forse l'opera completa non venne mai pubblicata.
9. Nell'agosto del 1952, egli tenne un famoso discorso, intitolato "*Emancipazione intellettuale e spirituale nell'Islam*", al circolo degli Ufficiali, alla presenza di importanti personaggi, fra cui lo stesso Nasser e lo scrittore Tâhâ Husayn.
10. Fra gli studiosi non vi è accordo sulla data precisa: secondo M.T. BARAKAT, *Sayyid*

*Qutb: Khulasât Hayâtuhu, minhâgiuhu fi'l-Haraka*, Beirut, Dâr al-Da'wa, 1974, Qutb entrò nei Fratelli Musulmani alla fine degli anni '40; sia secondo S.A. KHALIDI, *Sayyid Qutb, al-Shahîd al-Hayy*, Amman, Maktaba al-Aqsâ, 1981, che secondo O. CARRE', "Le combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb", in *Revue Française de Science Politique*, n.4, agosto 1983, pp.680-705, la conversione risale al 1951; ma secondo Qutb stesso egli divenne Fratello Musulmano solo nel 1953, dopo la sua rottura con Nasser, a quanto riferisce A.S. MOUSSALLI, *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut, American University, 1992, p.61, nota 30.

11. Il trattato anglo-egiziano del 1936, che avrebbe dovuto essere valido fino al 1956.
12. Nel 1954 Hidaybî affidò a Qutb la direzione della rivista dell'Associazione *Al-khwân al-Muslimân*, di cui apparvero solo dodici numeri prima del sequestro.
13. Secondo la versione di G. KEPPEL, *Le Prophète et Pharaon, op.cit.*, gli anni di condanna erano addirittura venticinque.
14. Gli fu permesso di scrivere anche perché la casa editrice per la quale era impegnato minacciò di far causa al Governo egiziano perché impediva a Qutb di onorare i termini del contratto editoriale.
15. L'opera sarà pubblicata per la prima volta nel novembre 1964 presso la libreria Wahba.
16. Pare che il Presidente lo abbia addirittura invitato a trasferirsi in Iraq.
17. Con lui verranno giustiziati 'Abd al-Fattâh Ismâ'il e Muhammad Yûsuf 'Awâsh. Altre quattro condanne a morte, fra cui quella della Guida Suprema Hidaybî, saranno commutate in prigione a vita.
18. Qutb ripudiò molti suoi scritti degli anni '40.
19. Dapprima pubblicato in forma di articoli nella rivista egiziana *al-Muqtataf*, poi come volume.

20. Un elenco completo delle opere di Qutb è in appendice.

21. Sul rapporto fra i tre concetti fondamentali succitati, cfr. l'articolo di W.E. SHEPARD, "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb", in *Middle Eastern Studies*, vol. 25, n.1, 1989, pp. 31-50.

22. La questione degli attributi (*sifât*) di Dio è uno dei temi più importanti del dibattito dottrinale dell'Islam. Gli attributi di Dio esplicitamente presentati nel Corano sono raggruppabili in quattro categorie (sistemati secondo un ordine variabile - e con talune modifiche a seconda delle scuole giuridiche): 1) attributo dell'essenza (*sifat al-dhât*); 2) attributi essenziali (*dhâtî o nafsî*), fra i quali i più importanti sono gli attributi positivi, che aggiungono un concetto all'essenza (vita, scienza, parola, vista, udito); 3) attributi di qualificazione, simili ai precedenti, ma come aggettivi; 4) attributi d'azione, che designano le possibilità di Dio. Cfr. EF, voce *Allâh*. Il pensiero qutbiano si discosta non poco dalla tradizionale elaborazione concettuale su questo tema.

23. Cfr. *Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuhu*, vol. I, Cairo, 'Isâ al-Halabî, s.d., p.109, citato in MOUSSALI, *op.cit.*

24. Ciò che egli definisce "naturale" è d'altra parte solo quello che in tal modo viene indicato nel Corano.

25. In questa direzione, che conduce alla critica di ogni tentativo di speculare filosoficamente, Qutb ribadisce fra l'altro il suo rifiuto per le idee dei riformisti, come Muhammad 'Abduh ed Iqbâl, i quali - nel tentativo di far rivivere il pensiero islamico - proposero, seppure in modi diversi, l'apertura al pensiero scientifico e filosofico, soprattutto occidentale, sottolineando la perfetta conciliabilità fra ragione e rivelazione e ponendo i due concetti sullo stesso piano.

26. *Khasâ'is*, *op.cit.*, p. 84.

27. Le stesse Costituzioni nazionali sono definite da Qutb mere creazioni degli Stati per controllare i propri cittadini.

28. Nell'esposizione di questa parte del suo pensiero, Qutb si scaglia molto violentemen-

te sia contro le teorie evoluzionistiche occidentali, che contro il marxismo ed il comunismo, ma anche e soprattutto contro il Cristianesimo, che egli considera fortemente mutuato dal pensiero antico greco (e quindi pagano).

29. Cfr. Qutb, *Khasâ 'is*, p. 139, cit. in MOUSSALI *op.cit.*, p. 115.

30. *al-hâkimiyya* è un concetto che Qutb mutua dal pakistano Mawdûdî, che la contrappone al governo dell'uomo, così come la divinità di Dio è opposta alla servitù dell'uomo e come la unicità di Dio è opposta alla molteplicità e sostituibilità di qualsiasi altro elemento della società. L'influenza del fondatore della potente associazione *Giamâ'at al-Islâmî* (1941), su Qutb è strettissima.

31. E' la *umma* islamica, in ultima analisi, la fonte di ogni legittimità di governo: Qutb si spinge fino a negare la legittimità di Ommayyadi ed Abbasidi come dinastie islamiche, poiché non scelte direttamente dal popolo, a negare qualsiasi titolo di preferenza alla guida della comunità per la tribù del Profeta, i Quraish, ed a rigettare così su tale argomento le tesi dei più importanti pensatori dell'Islam classico, come Ibn Taymiyya, al-Ghazâlî, al-Mâwardî.

32. Su questa via, l'autore arriva a rinnegare l'infallibilità delle azioni e dei detti dei Compagni del Profeta, accettata da tutti i Sunniti, in quanto essi erano uomini e come tali fallibili; conseguentemente, e a maggior ragione, Qutb rifiuta di considerare giuristi e studiosi musulmani come autorità in campo islamico, anche se la sua critica non si spinge a rifiutare la loro autorità in tutti i campi della dottrina.

33. Citato in MOUSSALLI, *op.cit.*, p. 164.

34. S. QUTB, *Hâdhâ al-Dîn*, citazione tratta da MOUSSALLI, *op.cit.*, p.168.

35. Cfr. *Ma'âlim*, *op.cit.*, pp.148-151.

36. Per spiegare meglio questo concetto, può essere utile un'analogia con quanto già detto per l'autorità, appartenente solamente a Dio, che tuttavia può delegare alcuni uomini al suo esercizio, nel rispetto della religione islamica.

37. Sullo *Zilâl* si veda soprattutto O. CARRE', *Mystique et politique...*, *op.cit.*

38; Il *Tafsîr al-Manâr* di Rashîd Ridâ, basato sulle lezioni di Muhammad ‘Abduh nell’ultimo periodo della sua vita (1898-1905), si interruppe a causa della morte dell’autore (1935) alla sura I, versetto 107.

39. In questa rigida prospettiva metodologica, Qutb si mostra effettivamente fondamentalista, nel senso stretto del termine.

40. O. CARRE’, “Le combat-pour-Dieu”, *op.cit.*, pp. 684 e ss. Sul concetto di *gihâd* vedasi soprattutto V.FIORANI PIACENTINI, *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, Roma, Rivista Militare, 1991, 3 voll.

41. Corano, II, 217.

42. Il già citato commentario coranico di Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, pur essendo un sicuro riferimento per l’opera di Qutb, esprime una dottrina decisamente differente, soprattutto in relazione al concetto di cui si sta parlando: il combattimento per Ridâ è difensivo e la “pace islamica” si estende progressivamente con interventi armati, solo per eliminare gli ostacoli altrimenti insormontabili alla libera propagazione dell’Islam. Il pensiero di Ridâ si può considerare per molti aspetti anello di congiunzione fra riformismo modernista e fondamentalismo. Cfr. J. JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Parigi, Maisonneuve et Cie, 1954.

43. Sono proprio queste considerazioni così intransigenti ad avvicinare al pensiero di Qutb le frange più estremiste dei gruppi radicali islamici, quelli che si autodefiniranno “qutbisti”, come - fra gli altri - il gruppo *al-Gihâd oTakfir wa’l-Higra*. Cfr. R. GUOLO, *Il partito di Dio. L’Islam radicale contro l’Occidente*, Milano, Guerini e Associati, 1994, p.41.

44. O. CARRE’, *Mystique et politique...*, *op.cit.*, p.142.

45. O. CARRE’, “Le combat pour Dieu ...”, *op.cit.*, pp.696-697.

46. S. QUTB, *Fî Zilâl al-Qur’ân*, vol.IV, pp.2373-2374.

47. *ibidem*, p. 701

48. S. QUTB , *Fî Zilâl al-Qur'ân*, vol. I, pp. 510-511.

49. Cfr. P. SMOOR, “The Mental World of Sayyid Qutb, Seedbed for the Muslim Brothers”, in *Amsterdam Middle Eastern Studies*, 1990, p. 202.

50. Presidente della Commissione per l'emissione delle *fatwâ*.

51. Nello scritto succitato, in realtà Hudaibî si scaglia ufficialmente contro le teorie di Mawdûdî, ma si tratta di un *escamotage* per evitare di accusare direttamente il Fratello Musulmano Qutb. Il concetto di scomunica del pensiero sunnita è stato sempre utilizzato con estrema cautela, anche dai teorici radicali, a cominciare da al-Bannâ. Bisogna tuttavia considerare la differente situazione storica: per al-Bannâ la controparte era la monarchia locale, corrotta ed asservita agli interessi coloniali britannici; per Qutb, il nemico era il ben più strutturato ed efficace Stato nasseriano, nato da una rivoluzione nazionale e portavoce di grandi speranze per le masse egiziane. Per di più l'opera è stata concepita e scritta nei campi di concentramento egiziani e quindi risente di una inevitabile radicalizzazione.

52. Il riferimento ai numeri delle pagine è tratto dalla traduzione in lingua inglese, intitolata *Milestones*, Beirut/Damasco, Holy Koran Publishing House, 1978.

53. L' "Islam evoluto" (*Islâm mutatawwir*), di cui Qutb parla, è facilmente identificabile con quello propugnato dal socialismo arabo della Repubblica Araba Unita di Nasser, che portò avanti una fenomenale opera di modernizzazione e laicizzazione della società, opera continuata dal suo successore Sadat che - nonostante la sua più volte proclamata ed ostentata volontà di reislamizzazione - non modificò sostanzialmente la tendenza nasseriana per quel che concerne la presenza circoscritta e definita dell'Islam nella società egiziana, aprendo per di più le porte dell'Egitto alla presenza economica e finanziaria straniera.



## APPENDICE

### Opere di Sayyid Qutb

- Muhammad al-shâ'ir fî'l-hayât* ("La responsabilità del poeta nella vita"), 1933
- al-Shâti' al-maghûl* ("La spiaggia ignorata"), 1933
- Naqd Kitâb "Mustaqbal al-thaqâfa fî Misr"* ("Critica del libro [di Tâhâ Husayn] 'L'avvenire della cultura in Egitto'"), 1939
- Al-Taswîr al-fannî fî'l-Qur'ân* ("Le immagini artistiche nel Corano"), 1945
- al-Atyâf al-arba'a* ("I quattro fantasmi"), 1945
- Tifl min al-Qariya* ("Un bambino del villaggio"), 1946
- al-Madîna al-mashûra* ("La città incantata"), 1946
- Kutub wa shakhsîyyât* ("Libri e personalità"), 1946
- Ashwâk* ("Spine"), 1947
- Mashâhid al-Qiyâma fî'l-Qur'ân* ("Scene del giorno della Resurrezione nel Corano"), 1947
- al-Naqd al-adabî: usûluhu wa manâhîgiuhu* ("La critica letteraria: i suoi fondamenti e i suoi metodi"), 1948
- al-'Adâla al-Igtimâ'iyya fî'l-Islâm* ("La giustizia sociale nell'Islam"), 1949
- Ma'rakat al-Islâm wa'l-Ra'simâlîyya* ("La battaglia dell'Islam contro il capitalismo"), 1950
- al-Islâm wa'l-Salâm al-'Âlamî* ("Islam e Pace Universale"), 1951
- Fî Zilâl al-Qur'ân* ("All'ombra del Corano", 6 volumi), primo fascicolo ottobre 1952
- Dirâsât islâmiyya* ("Lezioni islamiche"), 1953
- Hâdhâ al-Dîn* ("Questa è la religione"), s.d.
- al-Mustaqbal li hâdhâ al-dîn* ("L'avvenire di questa religione"), s.d.
- Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuhu* ("Le caratteristiche e le componenti della concezione islamica"), 2 voll., 1962-1986
- al-Islâm wa mushkilât al-hadâra* ("L'Islam e i problemi della civiltà"), s.d.
- Ma'âlim fî'l-tarîq* ("Segnali lungo la via"), 1964.

## **BIBLIOGRAFIA**

**su: religione, identità, nazionalismo, fondamentalismi**

**monografie**

ENCICLOPEDIA GARZANTI DI FILOSOFIA, Milano, Garzanti, 1981

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Berlino, 1932

AA.VV. *Il fattore nazione nel risveglio dei conflitti etnici e linguistici dei particolarismi regionali e delle lotte di religione nel mondo industrializzato*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1981

AA.VV. *Ebraismo, Cristianesimo, Islam: Dizionario comparato delle religioni monoteistiche*, Casale Monferrato, Ed. PIEMME, 1991

AA.VV. *Religioni e culture*, dossier su "Lettera internazionale", 33/34, luglio-dicembre 1992, pp. 15-38

AA.VV. *Fondamentalismi*, in "Parolechiave", 3, Roma, Fondazione Lelio Basso, 1993

ABBRUZZESE S. *Comunione e Liberazione*, Bari, Laterza, 1991

BARR J. *Fundamentalism*, Londra, SCM Press, 1977

CAPLAN L. *Studies in Religious Fundamentalism*, Londra, Macmillan, 1987

EISENSTADT S. *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Napoli, Liguori, 1990

“ “ *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Bari, 1994

GARELLI F. *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1991

GELLNER E. *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Ed. Riuniti, 1985

- GIDDENS A. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991
- GRIFFIN D. *God and Religion in the Postmodern World*, Albany, State University of New York Press, 1989
- KELLAS J.G. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Basingstoke, Macmillan, 1991
- KEPEL G. *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991
- LUCKMANN T. *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969
- MARTY M., SCOTT R. *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Un. of Chicago Press, 1991
- PACE E. *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1990
- PRANDI C. *La società nei simboli religiosi*, Milano, F. Angeli, 1984
- SATHYAMURTY T.V. *Nationalism in the Contemporary World. Political and Sociological Perspectives*, Londra, Frances Pinter Publ., 1983
- SCHLESINGER P. *Media, State and Nation: Political Violence and Collective Identities*, Londra, Sage Publications, 1991
- SCHOLEM G. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965
- “ “ *Le origini della Kabbala*, Bologna, Il Mulino, 1973
- SHAYEGAN D. *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, Parigi, Presses d'aujourd'hui, 1982
- WEBER M. *Sociologia della religione*, Milano, Comunità, 1982
- WEIHSUN C., SPIEGLER G. *Movements and Issues in World Religions. A Source-book and Analysis of Developments since 1945*, New York, Greenwood Press, 1987

## **articoli**

- AUGE' M. voce "Religione", in Enciclopedia Einaudi, volume 11, pp.891-960
- BORDIEU P. "Genèse et structure du champ religieux", in *Revue Française de Sociologie*, n.3, 1971
- BURGAT F. "De la difficulté de nommer Intégrisme, Fondamentalisme, Islamisme", in *Les Temps Modernes*, marzo 1988, p.119-139
- ELIADE M. "Les religions", in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XXIX, 1977, 4, pp.665-678
- GLERTZ C. "Religion as a Cultural System" in, Banton (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londra, Tavistock, 1966, pp.1-46

**su: Società islamiche, problematiche socio-politiche, fondamentalismo, Fratelli Musulmani**

## **monografie**

- AA.VV. *Le Maghreb musulman en 1979*, Parigi, CRESM/CNRS, 1980
- AA.VV. *Islam et politique*, Parigi, CNRS, 1981
- AA.VV. *L'Islam et l'Etat*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1982
- AA.VV. *Contestations en Pays Islamiques*, Parigi, CHEAM, 1984
- AA.VV. *L'islamisme aujourd'hui*, numero speciale di "Sou'al", n.5, aprile 1985
- AA.VV. *Islam.The Straight Path (Islam Interpreted by Muslims)*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987

- AA.VV. *Alertes en Méditerranée*, Parigi, La Découverte, 1987
- AA.VV. *Islam, le grand malentendu*, numero speciale di "Autrement Revue", Parigi, 1987
- AA.VV. *Le défi du fondamentalisme islamique*, Ginevra, Labor et Fides, 1988
- AA.VV. *L'Islamisme en effervescence*, Parigi, "Peuples Méditerranéens", ott.dic. 1988
- AA.VV. *Islamic Fundamentalism*, Londra, School of Oriental and African Studies, The Royal Asiatic Society, 1989
- AA.VV. *Islam: problemi e prospettive e le politiche dell'Occidente*, Roma, Rivista Militare, 1990
- AA.VV. *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Parigi, Seuil, 1990
- AA.VV. *L'Islam contemporaneo in Occidente: identità, etnicità, religione*, numero monografico di "Religioni e società", VI, luglio-dicembre 1991
- AA.VV. *L'Islam politique: un échec? (la mobilisation islamique en Palestine, Turquie et Algérie)*, numero speciale di "Esprit", Parigi, 1992
- AA.VV. (a cura di E.Pace), *Il radicalismo islamico e l'utopia dello Stato etico*, "Politica Internazionale" n. 2, aprile-giugno 1994
- AA.VV. *Mediterraneo, l'Arabia vicina*, "Limes" n. 2, Roma 1994
- ABDALLAH U. *The Islamic Struggle*, Berkeley, Mizan Press, 1983
- ABDELMALEK A. *Il pensiero politico arabo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1973
- ABRAHAMIAN E. *Iran Between Two Revolutions*, Princeton Un. Press, 1982
- AHMED S.A. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, Londra, Routledge, 1988

- AHMED S.A. *Postmodernism and Islam*, Londra e New York, Routledge, 1992
- AJAMI F. *The Arab Predicament*, Cambridge Un. Press, 1985
- AKHTAR S. *A Faith for All Seasons: Islam and Western Modernity*, Londra, Bellew Pub., 1990
- ARKOUN M. *Pour une critique de la raison islamique*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 1984
- AYOUB M. M. *Islam and the Third Universal Theory. The Religious Thought of Mu'ammad al-Qadhdhafi*, Londra, New York, KPI, 1987
- AYYUBI N. *Political Islam*, Londra e New York, Routledge, s.d.
- AZIZ P. *Les sectes secrètes de l'Islam (de l'ordre des Assassins aux Frères Musulmans)*, Parigi, Laffont, 1983
- BADIE B. *Les deux Etats: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Parigi, Fayard, 1987
- BAFFIONI C. *Storia della filosofia islamica*, Milano, Mondadori, 1991
- BASTENIER A., DASSETTO F. *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Ed. Lavoro, 1988
- BAUSANI F. *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1980
- BRANCA P. *Voci dell'Islam moderno*, Genova, Marietti, 1991
- BENNABI M. *Vocation de l'islam*, Parigi, Seuil, 1954
- “ “ *Shurût al-nahdha*, Beirut, Dâr al Fikr, 1979
- “ ” *Islam in History and Society*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1988
- BERQUE J. *L'islam au défi*, Parigi, Gallimard, 1980
- “ “ *Ulama fondateurs et insurgés au Maghreb: XVIIIe siècle*, Parigi, Sindbad, 1982
- “ “ *L'Islam au temps du monde*, Parigi, Sindbad, 1984

- BESSIS S. *La dernière frontière. Le tiers monde et la tentation de L'Occident*, Parigi, Lattès, 1985
- BESSIS J. *La Libye contemporaine*, Parigi, L'Harmattan, 1986
- BRIERE C., CARRE' O. *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Parigi, FNSP, 1979
- “ “ *Islam. Guerre à l'Occident?*, Parigi, “Autrement Revue”, 1983
- BURGAT F. *L'Islamisme au Maghreb, la voix du Sud*, Parigi, Karthala, 1988
- CARRE' O. *Islam et Etat dans le Monde d'aujourd'hui*, Parigi, PUF, 1982
- CARRE'O., DUMONT P. *Radicalismes islamiques*, Parigi, L'Harmattan, 1985, 2 voll.
- CARRE' O., MICHAUD G. *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Parigi, Gallimard /Julliard, 1983
- CHARNAY J.P. *Sociologie religieuse de l'Islam*, Parigi, Sindbad, 1978
- “ “ *L'Islam et la guerre, de la guerre juste à la révolution sainte*, Parigi, Fayard, 1986
- CHAUDHURY G.W. *Islam and the Contemporary World*, Londra, Indus Thames, 1990
- CHEVALLIER D. (a cura di), *Renouvellement du monde arabe*, Parigi, Colin ed., 1987
- CHOUËIRI Y.M. *Islamic Fundamentalism*, Londra, Pinter, 1990  
(trad. it. *Il fondamentalismo islamico*, Bologna, Il Mulino, 1990)
- CURTIS M. (a cura di) *Religion and Politics in the Middle East*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1981
- DECOBERT C. *Le mendiant et le combattant, l'institution de L'Islam*, Parigi, Seuil, 1991
- DEEB M. *Militant Islamic Movements in Lebanon*, Londra, SOAS, 1986



- DELCAMBRE A.M. *L'Islam: la storia, la religione, l'ideologia*, Roma, ed. Associate, 1991
- DERKMEJIAN R. *Islam in Revolution (Fundamentalism in the Arab World)*, Syracuse University Press, 1985
- EL-AFFENDI A. *Who needs an Islamic State?*, Londra, Grey Seal Books, 1991
- ESPOSITO J. *Islam in transition*, New York-Oxford, Oxford Un. Press, 1982
- “ “ *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford, Oxford Un. Press, 1983
- “ “ *Islam and Politics*, Syracuse Un. Press, 1991
- “ “ *Islam: the Straight Path*, New York, Oxford Un. Press, 1991
- ETIENNE B. *L'islamismo radicale*, Milano, Rizzoli, 1988
- FERDINAND K., MOZAFFARI M. *Islam: State and Society*, Londra, Curzon Press, 1988
- FIORANI PIACENTINI V. (a cura di) *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, Rivista Militare, Roma, 1991, 3 voll.
- FOUAD A. *The Arab Predicament (Arab Political Thought and Practise since 1967)*, Cambridge Un. Press, 1981
- GABRIELI F. *Il Risorgimento arabo*, Torino, Einaudi, 1958
- GARDET L. *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Parigi, Vrin, 1981
- GERHOLM L. *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londra e New York, Mansell Publ. Lim., 1988
- GOITEN S. *Ebrei ed arabi nella storia*, Roma, Jouvence, 1980
- GRANDGUILLAUME G. *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 1983
- GUOLO R. *Il partito di Dio, L'Islam radicale contro l'Occidente*. Milano, Guerini e Associati, 1994

- HARRIS P. C. *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*, Londra/Parigi, The Hague, Mouton & Co., 1964
- HERMASSI A. *Le mouvement islamiste en Tunisie. La gauche socialiste, l'islam et le mouvement islamiste*, Tunisi, Birm li'l Nashr, 1985
- HIRO D. *Islamic Fundamentalism*, Londra, Harper Collins ed., 1988
- HOURANI A. *A History of the Arab Peoples*, Londra, Faber & Faber, 1991 (trad. it. *Storia dei popoli arabi*, Milano, Mondadori, 1992)
- HUNTER S. *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Indiana Un. Press, 1988
- HUSAINI I. M. *The Moslem Brethren*, Beirut, Khayat's, 1956
- HUSSAIN A. *Political Perspectives on the Muslim World*, New York, S. Martin's Press, 1984
- JANSEN G.H. *Militant Islam*, New York, Harper & Row, 1979
- “ “ *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden, E.J. Brill, 1980
- " " *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, MacMillan, 1986
- KEPEL G. *Le mouvement islamiste dans l'Egypte de Sadate*, Tesi, Parigi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, dic. 1982
- “ “ *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporain*, Parigi, La Découverte, 1984
- “ “ *Les banlieues de l'Islam*, Parigi, Seuil, 1987
- KORIBAA N. *Al-Ghazâlî, restauration des sciences religieuses*, Algeri, ENAL, 1984
- LANDAU J.M. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press, 1990

- LAOUST H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki al-dîn Ahmad b. Taimÿyya*, Cairo, I.F.A.O., 1939
- “ “ *Le Traité de droit public d'Ibn Taimÿyya*, Beirut, Institut Français de Damas, 1948
- “ “ *Pluralismes dans l'Islam*, Parigi, Libr. Or. P. Geuttner, 1983
- “ “ *Gli scismi nell'Islam*, Genova, ECIG, 1990
- LAPIDUS I.M. *A History of Islamic Societies*, Cambridge Un. Press, 1988  
(tr. it. *Storia delle società islamiche*, Torino, Einaudi, 1993..., 3 tomi)
- LAROUI A. *Islam et modernité*, Parigi, La Découverte, 1987
- LEWIS. B. *Il linguaggio politico dell'Islam*, Bari-Roma, Laterza, 1991
- “ “ *La rinascita islamica*, Bologna, Il Mulino, 1991
- “ “ *Gli Assassini: una setta radicale islamica*, Milano, Mondadori, 1992
- MAGRINI L. *La coscienza dell'altro. Contraddizioni e complementarietà tra cultura europea e cultura araba*, Firenze, Cultura, 1974
- MARTIN B.G. *Muslim Brotherhood in Nineteenth-Century Africa*, Londra, Cambridge Un. Press, 1978
- MICHELL R.P. *The Society of Muslim Brothers*, Oxford Un. Press, 1969
- MORABIA A. *La notion de gihâd dans l'Islam médiéval*, Lille, Service de Repr. des thèses, 1975
- MORTIMER E. *Faith and Power: the Politics of Islam*, Londra, Faber and Faber, 1982
- MUNSON H. *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven, Yale Un. Press, 1988
- NALLINO C.A. *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, 2 voll.

- NATALONI C. *Per un'analisi del concetto di popolo nell'Islam*, Milano, F. Angeli, 1987
- NELOUTI S. *La presse islamique en Tunisie: la revue "Ma'rifa"*, mémoire ISPI, Tunisi, 1980
- PISCATORI *Islam in the Political Process*, Cambridge Un. Press, 1984
- RABIE M. *Rise of Islamic Fundamentalism*, Washington D.C., Center for Research and Publishing, 1988
- RAHMAN F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, Un. of Chicago Press, 1984
- ROBINSON F. *Atlante del mondo islamico dal 1500*, Novara, Ist. Geografico De Agostini, 1989
- RODINSON M. *Islam e capitalismo*, Torino, Einaudi, 1968
- “ “ *La fascination de l'Islam*, Parigi, La Découverte, 1989
- ROY O. *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Parigi, Seuil, coll. "Esprit", 1985 (trad.it. *Afghanistan o l'Islam e la sua modernità politica*, Genova, ECIG, 1986)
- “ “ *L'échec de l'islam politique*, Parigi, Seuil, 1992
- SAID E. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York, Pantheon Books, 1981
- SANTUCCI J.C. *Chroniques politiques marocaines (1971-82)*, Parigi, CNRS, 1985
- SCARCIA AMORETTI B.M. *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence, 1994
- SIVAN E. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven e Londra, Yale Un. Press, 1985
- SOURIAU C. *Femmes et politique autour de la Méditerranée*, Parigi, L'Harmattan, 1980
- SULIMAN H.S. *The Nationalist Movements in the Maghrib, a Comparative Approach*, Uppsala, Scandinavian Instit. of Afr. Studies, 1987

- TAMADONFAR M. *The Islamic Polity and Political Leadership (Fundamentalism, Sectarianism and Pragmatism)*, San Francisco e Londra, Westview Press, 1989
- TAYLOR A. *The Islamic Question in Middle East Politics*, San Francisco e Londra, Westview Press, 1988
- TIBI B. *The Crisis of Modern Islam*, Salt Lake City, Un. of Utah Press, 1988
- THOMPSON J.H., REISCHAUER R.J. *Modernization and the Arab World*, Princeton, D. Van Nostrana Co., 1966
- TOZY M. *Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc*, thèse d'Etat de Sciences Politiques, Aix-en-Provence, 1984
- VAN DAM N. *The Struggle for Power in Syria*, Londra, Croom Helm, 1979
- VATIKIOTIS P.J. *Islam: Stati senza nazioni*, Milano, Il Saggiatore, 1993
- VERCELLIN G. *Iran ed Afghanistan*, Milano, Ed. di Base, 1986
- WARBURG G., KUPFERSCHIMDT M. *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan*, New York, Praefer, 1983
- WATT W.M. *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra, Routledge, 1988
- ZAKARIA R. *The Struggle Within Islam*, Londra, Penguin Books, 1989
- ZAKARIYYA F. *Laïcité ou Islamisme*, Parigi, Seuil, 1991

## articoli

- ENCICLOPÉDIE DE L'ISLAM, (nouvelle ed.), voll.I-VI, Leiden-Parigi, Brill-Maisonneuve, 1960...
- AA.VV. *Dossier L'internationale Islamiste*, in "Arabes", marzo 1992, pp. 14-31
- ALAMI A. "Jihad e mujahada en Islam", in *Les cahiers de l'Orient*, 5, 1987, pp. 2-23
- ANAWATI G.C. "Une résurgence du Kharijisme au XXe siècle: l'obligation absente", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, 16, 1983, pp.191-228
- BAUSANI A. "Il processo dell'Islam alla civiltà occidentale", in *OM*, XXXV, 1955, pp.394-404
- BERQUE J. "Que veulent les islamistes au Maghreb?", in *Le Monde Diplomatique*, febbraio 1992, pp.20-21
- BURGAT F. "Intégristes: la voie tunisienne", in *Grand Maghreb*, 34, ottobre 1984
- " " "Islamisme au Maghreb", in *Les Temps Modernes*, marzo 1988, pp.75-118
- " " "LECA J. "La mobilisation islamiste et les élections du 12 juin 1990", in *Maghreb-Machrek*, luglio-settembre 1990, pp.5-22
- CAMERA D'AFFLITTO I. "Note sulla rivista "al-Muslimùn". Analisi di alcuni temi della pubblicistica dei Fratelli Musulmani", in *OM*, LVII, 1977, pp.259-267
- " " "at-Takfir wa al-higrah e l'integralismo musulmano in Egitto", in *OM*, LVIII, 1978, pp.145-153
- CAMPANINI M. "Per una nuova lettura dell'Islam moderno. Intervista ad Hasan Hanafi, in *Islam, storia e civiltà*, n.XI, aprile-giugno 1992, Roma, Accademia della cultura Islamica, pp.69-79
- CHABBI J. "Vous avez dit: voile 'coranique'?", in *L'Arabisant*, 28-29, 1990, pp.15-23

- CLEMENT J.F. "Pour une compréhension des mouvements islamistes", in *Esprit*, n.37, gennaio 1980, pp.38-50
- " " "Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes", in *Arch. de Sciences Sociales des Religions*, gennaio-marzo 1983, pp.85-101
- ESPOSITO J.L., PISCATORI J.P. "Democratization and Islam", in *Middle East Journal*, 45, 1991, pp.427-440
- ETIENNE B. "La vague islamiste au Maghreb", in *Pouvoirs*, 12, 1983
- " " "L'Islamisme au Machrek", in *Les Temps Modernes*, marzo 1988, pp.52-74
- " " , TOZY M; "Obligations islamiques et associations à Casablanca", in *AAN*, Parigi, 1979, pp.235-259
- HALLIDAY F. "The Politics of Islamic Fundamentalism: Iran, Tunisia and the Challenge to the Secular State", in *Malta, a Case Study in International Cross-Currents.*, Milano, Ed. S. Fiorini e V. Mallia, (Malta Un. Publications, Historical Society, Foundation for International Studies) 1991, pp.279-300
- HANAFI H. "Des ideologies modernistes à l'islam révolutionnaire", in *Peuples Méditerranéens*, XXI, ott.dic. 1982, pp.3-13
- HERMASSI M. "La société tunisienne au miroir islamiste", in *Maghreb Machrek*, 103, genn. marzo 1984, pp.39-56
- KEPEL G. "L'Egypte d'aujourd'hui, mouvement islamiste et tradition savante", in *Annales ESC*, 4, 1984
- LAOUST H. "Le Reformisme orthodoxe des 'Salafiyya' et les caractères généraux de son organisation actuelle", in *Revue des Etudes Islamiques*, 1932, pp. 175-224
- LEGRAIN J.F. "Les islamistes palestiniens à l'épreuve du soulèvement", in *Maghreb-Machrek*, 121, luglio 1988, pp. 5-42
- LEVEAU R. "Islam officiel et renouveau islamique au Maroc", in *AAN*, 1979, pp.205-218

- MAHDI S. "Le mouvement des Frères Musulmans en Tunisie", in *OM*, LIX, 1979, pp. 691-706
- MAYER A.E. "Le droit musulman en Libye", in *Maghreb-Machrek*, n.93, 1981, pp.5-22
- MICHAUD G. "L'Etat de barbarie: Syrie 1979-1982", in *Esprit*, 83, pp.16-30
- " " "Terrorisme d'Etat, terrorisme contre l'Etat: le cas syrien", in *Esprit*, 94-95, 1984, pp.188-201
- MIDGLEY J. SANZENBACH P. "Social Work, Religion and the Global Challenge of Fundamentalism", in *International Social Work*, 32, 1989, pp.248-273
- NASRALLAH F. "The Treaty of Brotherhood, Cooperation and Co-ordination: an Assessment", in *State and Society in Syria and Lebanon*, Ed. Choueiri, Exeter Un. Press, 1993, pp.103-111
- OLSON R.W. "The Ba'ath in Syria (1947-1979)", in *OM*, LVIII, 12 1978, pp.645-681 (parte prima) in *OM*, LIX, 6, 1979, pp.439-474 (parte seconda)
- PISCATORI J. "Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis. Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War", in *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 45, 1991, pp.17-39
- PISTOSO M. "Cose recenti sull'Islam di frontiera", in *OM*, LXIII, 1983, pp.157-162
- PISTOSO M, CURSU S. "La Costituzione della repubblica islamica dell'Iran", in *OM*, LX, 1980, pp. 245-272
- RAHMAN F. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", in *Change and the Muslim World*, ed. Stoddard, Syracuse University Press, 1981
- SCARCIA AMORETTI B. "Islam e processi nazionali", in *Storia dell'Africa*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1979, pp. 330-348
- " " "L'atteggiamento dei musulmani arabi nei confronti della Rivoluzione Iraniana: qualche osservazione", in *OM*, LX, 1980, pp. 279-288



- SCARCIA AMORETTI B. “A proposito del fenomeno Iran; questione nazionale, movimento islamico, marxismo”, in *OM*, LXII, 1982, pp.7-34
- “ “ “La concezione del leader: religione e politica nell’Islam”, in *Rassegna di teologia*, XXVI, 6, 1985, pp.514-528
- “ “ “Religione popolare e risveglio islamico”, in *Il Santo*, XXV, II, fasc. 1-2, 1985, pp.107-119
- “ “ “Questione religiosa e questione nazionale nel mondo islamico” in *La Storia*, vol.X, Torino, Utet, 1989, pp. 159-179
- SIVAN E. “Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution”, in *International Journal of Middle East Studies*, n.21, 1, febbraio 1989
- “ “ “Islamic Fundamentalism, Antisemitism and Anti-Zionism”, in R.S. Wistrich, *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporary World*, Basingstoke, Macmillan, 1990, pp.74-84
- TOZY M. “Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ religieux au Maroc”, in *AAN*, 1979, pp.219-234
- “ “ “Islam et Etat au Maghreb”, in *Maghreb-Machrek*, ott.dic. 1989, pp.25-46
- VOLL J.O. “Islamic Fundamentalism: Historic Mission and Contemporary Mood”, in *Middle East Annual*, 3, 1983, pp.57-82
- WAINES D. “Political Activism and the Islamic Tradition”, in *Awrâq* , 9, 1988, pp.179-201

**su: Algeria, problematiche socio-politiche, integralismo**

**monografie**

- AA.VV. *Algérie. Vers l'Etat islamique?*, Aix-Marsiglia, "Peuples Méditerranéens", n. 52-53, luglio-dicembre 1990
- AA.VV. *France-Algérie: les blessures de l'histoire*, Parigi, "Esprit" n.161, 1990
- AA.VV. *Algérie incertaine*, "Revue du monde musulman et de la Méditerranée", Aix-en-Provence-Marsiglia, Edisud, 1993
- AGERON CH. R. *Les algériens musulmans et la France*, Parigi, PUF, 1968, 2 voll.
- AKTOUF O. *Algérie: entre l'exil et la curée*, Parigi, L'Harmattan, 1989
- AL-AHNAF M., BOTIVEAU B., FREGOSI F. *L'Algérie par ses islamistes*, Parigi, Karthala, 1991
- CHALABI EL-HADI *L'Algérie, l'état et le droit, 1979-88*, Parigi, Arcantère, 1989
- CHAREF A. *Octobre*, Algeri, Laphomic, 1990
- CHARNAY J.P. *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XXe siècle*, Parigi, Quadrige, 1991
- DEHEUVELS L.W. *Islam et pensée contemporaine en Algérie: la revue al-Asâla (1971-81)*, Parigi, CNRS, 1991
- DEPONT O., COPPOLANI X. *Les confréries religieuses musulmanes*, Algeri, Jourdan, 1897
- HADDAB M. *Education and changement socio-culturels. Les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, Algeri, OPU, s.d.
- LACHERAF M. *Ecrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société en Algérie*, Algeri, Entreprise Algérienne de Presse, 1988

- LAMCHICHI A. *L'Algérie en crise*, Parigi, L'Harmattan, 1991
- LECA J., VATIN J.C. *L'Algérie politique, institutions et régime*, Parigi, FNSP, 1975
- MERAD A. *Le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Parigi, Mouton et Cie, 1963
- MEYNIER G. *L'Algérie révélée*, Ginevra, Droz, 1981
- RINN L. *Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algérie*, Algeri, Jourdan, 1884
- ROUADJIA A. *Les frères et la mosquée: enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Parigi, Karthala, 1990
- RUEDY J. *Modern Algeria*, Indiana Un. Press, 1992
- SAFIR N. *Essais d'analyse sociologique, tomo I: Culture et développement*, Algeri, OPU-ENAL, 1985
- SANSON H. *Laïcité islamique en Algérie*, Parigi, CNRS, 1983
- SANTACROCE P. *Transizione o nuova dipendenza? L'Algeria degli anni '70*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978
- SIGAUD D. *La fracture algérienne, 1990: carnet de route*, Parigi, Calmann Levy ed., 1991
- VATIN J.C. *L'Algérie politique, histoire et société*, Parigi, Presses de la Fondation National de Sciences Politiques, 2<sup>o</sup> edizione, 1983

## articoli

- ADDI L. “Algérie: le dérapage”, in *Le Monde Diplomatique*, febbraio 1992, pp.1/20
- AGERON CH. R. “Naissance d’une nation”, in *L’Histoire*, 140, gennaio 1991, pp.86-94
- BORRMANS M. “Le Ministère de l’Enseignement Originel et des Affaires Religieuses en Algérie et son activité culturelle”, in *OM*, LII, 1973, pp.467-481
- “ “ “Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours”, in *OM*, LIX, 1979, pp.1-438
- “ “ “Les grandes lignes du nouveau code algérien de la famille”, in *Quaderni di studi arabi*, 2, Università degli Studi di Venezia, 1984, pp.63-79
- CHRISTELOW A. “Ritual, Culture and Politics of Islamic Reformism in Algeria”, in *Middle Eastern Studies*, vol.23, luglio 1987, pp.255-273
- DEHEUVELS L.W. “Islam officiel et Islam de contestation au Maghreb: l’Algérie et la révolution iranienne”, in D. Chevalier (a cura di), *Renouveau du monde arabe, 1952-1982*, Parigi, A. Colin, 1987, pp. 133-152
- “ “ “Pactiser avec les islamistes?”, in *Le Monde Diplomatique*, agosto 1992, p.11
- DONINI P.G. “L’Algeria da un regime a partito unico al pluralismo bloccato”, in *Politica Internazionale*, 1-2, gennaio-aprile 1992, pp.29-38
- JANSEN G.H. “The Impact of the FIS Success”, in *Middle East International*, 10.1.1992
- LEMOINE M. “L’Algérie au risque des impatiences”, in *Le Monde Diplomatique*, luglio 1991
- LO JACONO C. “La Carta Nazionale algerina”, in *OM*, LVI, 1976, pp.117-212

- LO JACONO C. “La Costituzione algerina del 1976”, in *OM*, LVII, 1977, pp.459-462
- MARKS J. “Algeria: Economic Reform, Social Radicalism and Political Change (1984-91)”, in *BRISMES, Proceedings of the 1991 International Conference on Middle Eastern Studies*, SOAS, British Society for Middle Eastern Studies, 1991, pp.399-401
- MERAD A. “Islam et nationalisme arabe en Algérie à la veille de la première guerre mondiale”, in *OM*, XLIX, 1969, pp.213-222
- RAINERO R. “Il movimento nazionalista e la situazione dell’Algeria dal 1940 ad oggi”, in *OM*, XXXIV, 1954, pp. 457-476
- ROBERTS H. “Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: the Embattled Arians of Algiers”, in *Third World Quarterly*, vol.10, 2, aprile 1988, pp.562-566
- SANSON H. “Le statut de l’Islam en Algérie”, in *AAN*, Parigi, CRESM/CNRS, 1980, pp.95-109
- “ “ “Laïcité arabo-islamique”, in *Pouvoirs*, 12, 1980, pp.111 e segg.
- SANTACROCE P. “Origini e sviluppo del movimento nazionalista algerino”, in *OM*, XXXVI, 1956, pp.353-365
- VATIN J.C. “Puissance d’Etat et résistances islamiques en Algérie, XIXe et XXe siècle”, in *AAN*, Parigi, CNRS/CRESM, 1981

## su Sayyid Qutb

### monografie

- ‘ABD ALLAH A.M. *Miftâh fî Kunûz fî Zilâl al-Qur’ân* (*La chiave per i tesori in “Le ombre del Corano”*), Amman, Maktaba al-Aqsâ, 1972

- 'AZM Y. *Râ'id al-fikr al-islâmî al-mu'âssir, al-shahîd Sayyid Qutb, hayâtuhu wa-madrasatuhu wa-athâruhu (Il 'maître à penser' dell'Islam contemporaneo, il martire Sayyid Qutb, la sua vita, la sua scuola, la sua influenza)*, Damasco/Beirut, Dâr al-Qalam, 1980
- BARAKAT M. T. *Sayyid Qutb: khulasât hayâtuhu, minhâgiuhu fî'l-haraka wa'l-naqd al-muwâgiah ilayhî (Sayyid Qutb, un sommario della sua vita, il suo metodo nell'attivismo e le critiche dirette a lui)*, Beirut, Dâr al-Da'wa, 1974
- BRIERE C., O. CARRE' *Aux sources des Frères Musulmans radicaux: le commentaire coranique politique de Sayyid Qutb*, Parigi, Presses de la FNSP ed Ed. du Cerf, 1984
- CARRE' O. *Mystique et politique*, Parigi, Ed. FNSP/Cerf, 1984
- DELANOUE J.J. *Les vues historiques et sociales de Sayyid Qutb*, mémoire de D.E.S., non pubblicato, Tunisi, 1958
- FADL ALLAH M. *Mâ Sayyid Qutb fî fikrihî al-siyâsî wa al-dînî (Il pensiero politico e religioso di Sayyid Qutb)*, Beirut, Mu'assasat al-Risâla, 1978
- HASAN S.B. *Syed Qutb Shaheed (Il martire Sayyid Qutb)*, Lahore, International Pakistani Publishers, 1980
- JOMIER J. *Le Commentaire coranique du Manâr*, Parigi, Maisonneuve et Cie, 1954
- KHALIDI S.A. *Sayyid Qutb, al-Shahîd al-Hayy (Sayyid Qutb, il martire vivente)* Amman, Maktaba al-Aqsâ, 1981
- MOUSSALI. A.S. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut, American University, 1992
- NADAWI A.H. *al-Tafsîr al-siyâsî lî'l-islâm fî mir'ât kitâbât al-ustâdh Abû'l-'Alâ al-Mawdûdî wa-l-shahîd Sayyid Qutb (L'interpretazione politica dell'Islam secondo gli scritti di Abû'l-'Alâ al-Mawdûdî e di Sayyid Qutb)*, Cairo, Dâr Afâq al-Ghadd, 1980

QUTB M. *Sayyid Qutb, al-shahîd al-a'zal (Sayyid Qutb, il martire disarmato)*, Cairo, al-Mukhtâr al-Islâmî, 2° ed., 1972

### articoli

ABU RABI' M. I. "Sayyid Qutb: From Religious to Radical Social Criticism", in *The Islamic Quarterly*, XXVIII, 2, 1984, pp. 103-126

“ “ “Discourse, Power and Ideology in Modern Islamic Revivalist Thought: the Case of Sayyid Qutb”, in *Islamic Culture*, LXV, 1991, nn.2-3, pp.84-102.

CARRE' O. “Le combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qutb, l'inspirateur du radicalisme actuel”, in *Revue Française de Science Politique*, n.4,1983, pp. 680-705

“ “ “Note sur la politique de Hasan al-Bannâ et celle de Sayyid Qotb, d'après leurs écrits”, in *MUSJ*, 1984, n.50, pp.101-129

EL-JOUZOU M. “Une épître de Sayyid Qutb, “Les autres, ce sont nos idées, c'est la vie”, in *Revue des Etudes Islamiques*, 1977, fasc. LXV, 2, pp. 265-286

HADDAD Y. “The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: the View of Sayyid Qutb”, in *Middle East Journal*, Winter, 1983, vol.37

“ “ “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, in *Voices of Resurgent Islam*, (Esposito J., a cura di) New York, Oxford Un. Press, 1983, pp. 68-78

HAIM S. “Sayyid Qutb”, in *Asian and Afr.Studies*, 16, 1982, p.147-150

JOHNS A.H. “Let my people go! Sayyid Qutb and the Vocation of Moses”, in *Islam and Christian Muslim Relations*, 1, 1990, pp.143-170

SHEPARD W. E. “Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb”, in *Middle Eastern Studies*, 25, n.1, 1989, pp. 31-50

SMOOR P. “The Mental World of Sayyid Qutb, Seedbed for the Muslim Brothers”, in *Amsterdam Middle Eastern Studies*, Wiesbaden, 1990, pp. 197-215

# Indice

## Capitolo I

Il radicalismo islamico e gli altri fondamentalismi dell'età contemporanea

La difficoltà di trovare una definizione	7
I fondamentalismi	12
Un epifenomeno della postmodernità	22
Islamismo radicale ed Islam	25
Note	32

## Capitolo II

Le radici storiche del radicalismo islamico. I Fratelli Musulmani

Cenni generali	36
I Fratelli Musulmani (1928-1966)	39
L'ala radicale dei Fratelli Musulmani: la Società dei Musulmani e l'Accademia Militare (1966-1981)	49
L'ala moderata e riformista: il gruppo "al-Da'wa" o Neo Fratelli Musulmani (1976-1981)	52
L'impegno sociale: le <i>giam'iyât islâmiyya</i> o il radicalismo islamico dei campus universitari (1974-1981)	54
Gli anni '80: lo <i>shaykh</i> Kishk, "maestro" della predicazione islamica; il gruppo <i>al-Gihâd</i> di 'Abd al-Salâm Farag, <i>L'imperativo occulto</i> e l'assassinio di Sadat.	57
I Fratelli Musulmani fuori dall'Egitto: il movimento in Siria	61
Note	66



### **Capitolo III**

L'Islamismo radicale maghrebino. Tunisia, Marocco, Libia, Algeria

Cenni generali	75
Tunisia: un'occasione mancata di dialogo	80
La risposta di Stato contro il fondamentalismo d'opposizione: Marocco e Libia	
Marocco	93
Libia	99
L'Algeria. Dal socialismo islamico all'utopia del Fronte Islamico di salvezza	107
La contestazione religiosa nell'Algeria coloniale: l'Associazione degli' <i>ulamâ'</i> musulmani algerini (1931)	109
Dal socialismo islamico alle moschee libere (1962-1978)	115
Dall'alleanza con i radicalisti alla repressione dei nuovi sovversivi. Gli anni della presidenza Chadli (1979-1988)	121
Dall'ottobre algerino all'assassinio del presidente Muhammad Boudiaf (29 giugno 1992)	127
Note	144

### **Capitolo IV**

Il pensiero radicalista islamico ed i suoi teorici. Sayyid Qutb

La vita e le opere	160
Il <i>Khasâ'is al-Tasawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuhu</i>	167
<i>Fî Zilâl al-Qur'ân</i>	180
<i>Ma'âlim fi'l-Tarîq</i>	187
Note	203

**Appendice. Opere di Sayyid Qutb** 210

**Bibliografia** 211