



Dipartimento di Scienze Politiche
Cattedra di Istituzioni e Storia dei Paesi islamici

Jihad “liquido”: L’evoluzione storico-sociologica del concetto di “guerra santa” dalle origini alla post-modernità

RELATORE

Prof. Soravia Graziosi Bruna

CANDIDATO

Garofano Dino Rodinò

Matr. 621082

CORRELATORE

Prof. De Blasio Emiliana

ANNO ACCADEMICO 2014/2015

Sommario

Introduzione	4
Modernità a-moderna nell'universo musulmano.....	4
Chiavi di lettura	4
Islamizzare la modernità?	11
«Globalità» islamica	16
Tra utopia e distopia	21
Il passato è sempre «presente».....	25
Capitolo uno	30
La politicizzazione dell'islam.....	30
“Dio non è morto”	30
Jihad: tra definizione classica e modernità, concezioni a confronto	62
Jihad: le origini	64
Definizione del martire	77
Jihad, ideologia in evoluzione	80
Il jihad di Sayyid Qutb.....	85
Capitolo due	90
Al Qaeda.....	90
Azzam e il Jihad globale	90
Che cos'è Al Qaeda?	97
Fase uno: la fondazione di Al Qaeda (Agosto 1988 – Febbraio 1989).....	102
Fase due: nuovi obiettivi (Febbraio 1989 – Novembre 1989)	109
Fase tre: lo sceicco ritorna in Arabia Saudita (Novembre 1989 – Gennaio 1991).....	111
Fase quattro: Gli anni in Sudan (1992 – 1996)	112
Fase cinque: il ritorno in Afghanistan e la dichiarazione di guerra (Estate 1996 – 2001) ...	119
Capitolo tre	146
Jihad liquido.....	146
Lo scenario.....	146

L'acceleratore.....	154
Jihad liquido nella fase liquida.....	159
Attivazione terrorismo “homegrown” e politiche di contrasto.....	175
Riferimenti bibliografici	189

Introduzione

Modernità a-moderna nell'universo musulmano

Chiavi di lettura

«Al fine di indagare tutto quanto riguarda questa scienza con la stessa libertà d'animo con la quale usiamo accostarci alle scienze matematiche, ho messo tutto il mio impegno nel comprendere le azioni umane, invece di deriderle, compiangerele, maledirle»¹.

«Le differenze nascono quando la ragione non è completamente sveglia o torna ad assopirsi; [...] Noi, esseri umani, siamo dotati di tutto quanto ci occorre per scegliere la strada giusta; la strada che, una volta scelta, sarà la stessa per tutti noi. Il soggetto di Descartes e l'Uomo di Kant, armati della ragione, non avrebbero deviato dalla retta via del raziocinio, a meno che non vi fossero stati indotti o tentati. Scelte diverse sono il sedimento degli increspamenti della storia, il risultato di un danno cerebrale variamente definito pregiudizio, superstizione o falsa coscienza. A differenza dei verdetti eindeutig della ragione che è proprietà di ciascun singolo essere umano, le differenze di giudizio hanno origini collettive; gli "idoli" di Francesco Bacone risiedono laddove le persone si accalcano e si spintonano: a teatro, in un mercato, nelle feste tribali. Liberare la forza della ragione umana significò liberare l'individuo da tutto ciò»².

Nell'era della post-modernità, o quella che Bauman definirebbe *Modernità Liquida*, l'incontro/scontro tra il mondo islamico e il mondo occidentale³ - forse meglio definibili

¹ Baruch Spinoza, *Trattato politico*, I, 4. Cit. in Gilles Kepel, *Il profeta e il faraone*, Bari, 2006, p. XVII.

² Zygmunt Bauman, *Modernità Liquida*, Bari, 2011, p. 196.

³ Olivier Roy ci mette in guardia su problemi che non riguardano esclusivamente l'ermeneutica, bensì, sono paradigmatici della confusione su tali tematiche: «Questa riformulazione della religione come "semplice" religione pone il problema della costante confusione fra religione e cultura, che si ritrova nell'espressione assurda di mondo "arabo-musulmano". Quest'ultima da un lato esclude sia i cristiani arabi sia gli ebrei arabofoni, dall'altro separa gli arabi (qualunque sia la loro religione) dagli altri musulmani, impedendo in

come “universi” data la loro complessità intrinseca - si colloca su presupposti nuovi, su scenari e contesti in continuo mutamento. In questo senso, come sottolinea Giovanni Ricci: «Il confuso dibattito sui rapporti fra Occidente e Islam suscitato dal terrorismo lascia poco sperare per il momento, mentre le contraddizioni non governate chiedono solo di esplodere»⁴. Diventa quindi necessario, innanzitutto, mettere un po’ di ordine e collocare nella loro giusta dimensione spazio-temporale i vari macrofenomeni antropologici, sociali, religiosi, e politici che riguardano e sottendono il terrorismo di matrice islamica. Pure, prima ancora, bisogna utilizzare lenti adatte per osservare un rapporto millenario tra due civiltà, evitando la “tentazione universalista”⁵ di stampo europeo come metro di riferimento nell’interpretazione di realtà che non sono equiparabili. In altre parole, parliamo di quell’approccio laico o secolare europeo che pretende di assurgere a modello assoluto, il quale promuove una visione univoca della realtà declinata ai parametri culturali e politici propri dell’esperienza europea. In tale residuo di eurocentrismo culturale, nonostante il modello laico di stampo francese riscontri discreto successo sul piano astratto e simbolico, tuttavia, tale schema non è generalizzato in tutto l’Occidente⁶. Andare oltre la prospettiva universalista ci permette di evitare non solo ossimori come “Islam laico” ma anche di dare eccessivo peso alla religione (nei rapporti a livello di individuo, società, politica) nelle società musulmane. Coerentemente a quanto detto, John L. Esposito, esperto di fama

entrambi i casi di definire in che cosa consisterebbe una cultura strettamente musulmana, diversa dalla cultura araba in generale. Perlopiù, quando si vuole fare un parallelo con i termini “Islam” o “musulmano” non si usa il termine “cristiano”, ma “europeo” o “occidentale”. Se l’Occidente non è il cristianesimo, perché l’Islam dovrebbe essere l’Oriente? Il paradosso è che, nel momento stesso in cui il passaggio dell’Islam all’Ovest comporta una crisi delle culture d’origine, le identità si ricompongono in Occidente in una nuova confusione fra religione ed etnicità, dove il termine “musulmano” non designa un credente, ma diventa il contrassegno di un’identità neoetica (o pseudo etica) e crea delle categorie identitarie che funzionano sul mercato occidentale, per classificare appunto i discendenti dell’immigrazione. Questo mito del multiculturalismo serve spesso a ricreare una “comunità musulmana”, ma costruita dall’esterno e spesso utilizzata in caso di crisi internazionali, come quella del Vicino Oriente». Olivier Roy, *Global muslim Le radici occidentali nel nuovo Islam*, Milano, 2003, p. 16-17.

⁴ Giovanni Ricci, *Ossessione turca*, Bologna, 2002.

⁵ «Permanente tentazione dello spirito umano, l’universalità consiste nel pensare che i propri valori e modelli organizzativi siano validi per tutti gli uomini» R. Santucci *Islam et Laïcité: perplexités françaises*, in M. Bozdémir, *Islam et Laïcité. Approches globales et régionales*, L’Harmattan, Paris, 1996, p. 65.

⁶ Come sottolinea il sociologo delle religioni Peter L. Berger parlando di *eccezione secolare europea* (Peter L. Berger, *Secularism in Retreat*, in A. Tamimi, J. L. Esposito, *Islam and Secularism in the Middle East*, Hurst & Company, Londra, 2000, p. 45. È da evidenziare che quella che Berger chiama “massive secular Euro-culture” è molto distante dalla cultura statunitense, dove il fattore religioso occupa una posizione di rilievo nella dialettica politica come nei processi sociali.

internazionale di storia dell'Islam, sottolinea come le premesse occidentali secolari che pervadono la nostra visione accademica e della vita siano il nostro ostacolo maggiore alla comprensione e all'indagine delle politiche islamiche e come esse abbiano contribuito a ridurre l'Islam al radicalismo e il radicalismo all'estremismo religioso⁷. «In questa prospettiva, ciò che non riesce a essere iscritto nel quadro di riferimento noto si presenta automaticamente come antitetico a esso. La negazione di una realtà autonoma specifica all'ambito islamico (che forse ancora oggi sfugge alla nostra piena comprensione) produce il paradosso che se da un lato alcuni autori si peritano di riscontrare la laicità dell'Islam, la tendenza più comune è quella di dare all'Islam un carattere antagonista totalizzante, identificandolo col radicalismo»⁸. Da ciò risulta evidente che se immaginare l'Occidente in un quadro unicamente laico e secolare -ignorando i complessi rapporti e il ruolo della religione nella sua evoluzione politico-sociale- risulta riduttivo⁹, lo è altrettanto, considerare l'universo musulmano come un contesto dove la religione ha un'importanza preminente e totalizzante in tutti gli aspetti del vissuto umano.

Appare utile, visti i numerosi richiami, fare una distinzione tra i concetti di laicità e secolarizzazione onde evitare la confusione semantica che avvolge tali vocaboli. Spesso, infatti, sono utilizzati come termini equivalenti, nonostante descrivano fenomeni distinti. Tralasciando l'exkursus storico, l'etimologia della parola "laico" rimanda immediatamente

⁷ John L. Esposito, *Islam and Secularism in the Twenty-first Century*, in Tamimi, Esposito, *Islam and Secularism*, op. cit. p. 10.

⁸ Barbara De Poli, *I musulmani nel terzo millennio, laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Roma, 2007, p. 22.

⁹ È vero, come giustamente fa notare Luciano Pellicani, che: «la scienza, la tecnologia e lo spirito capitalistico, che sono le impersonali potenze egemoniche della moderna civiltà industriale, operano spontaneamente nella stessa direzione e con gli stessi risultati: sconsacrano la tradizione religiosa e svuotano la realtà di ogni significato trascendente». Luciano Pellicani, *La guerra culturale fra Occidente ed Oriente. Il caso del fondamentalismo islamico*, in *Modernizzazione e secolarizzazione*, Il saggiatore, Milano, 1997, p. 137.

Ciò nondimeno, basti ricordare – limitandoci all'influenza della sfera sacra su quella politica - come prima la Rivoluzione francese la religione e il potere non solo fossero fortemente legati ma vi fossero imperi e sovrani che utilizzavano l'elemento religioso come uno status simbolico oltre che per legittimazione politica. Tra i vari unti dalla religione ricordiamo il re di Francia investito dal Papa, il re d'Inghilterra era (ed è tuttora) anche il capo della Chiesa anglicana, L'imperium nationis germanicae era *Sacro e Romano*. Invero, Rémond evidenzia giustamente che «l'idea di una assoluta separazione del fatto religioso e della società è un'utopia che non resiste ai vincoli della realtà». R. Rémond, *La secolarizzazione*, Bari, 2003, p.12.

al concetto “di popolo e profano”¹⁰, sottolineando la dissociazione tra una determinata comunità e valori essenzialmente religiosi e confessionali¹¹. Mentre, con secolarizzazione, termine di natali più moderni, si indica sia lo scollamento delle istituzioni politiche ma anche dei valori culturali dal condizionamento religioso-ecclesiastico¹². Secondo Barbara de Poli: «La laicità, intesa quale categoria politologica, indica la separazione dell’ambito religioso da quello politico, concerne i rapporti di potere e determina gli assetti istituzionali – producendo inevitabili ricadute sociali. La secolarizzazione indica una desacralizzazione del mondo, intesa come riduzione del portato religioso in favore di quello profano; essa è in principio un fenomeno sociale e culturale che va però conseguentemente (e inevitabilmente) a condizionare il campo politico»¹³. Seguendo il ragionamento, l’autrice sostiene che la laicità non implica necessariamente un processo di secolarizzazione della società civile mentre la secolarizzazione non esige un sistema laico. La laicità ha ragione di essere qualora vi siano uno o più poteri religiosi forti, mentre un processo di secolarizzazione rilevante (con un ridimensionamento del fattore religioso) può eludere il rapporto tra il potere e l’ambito religioso e la loro reciproca osmosi.

Proporre un’opportuna e precisa definizione per quei moderni movimenti che saranno oggetto del nostro studio e che vengono classificati senza concordia dagli studiosi come fondamentalisti, integralisti, tradizionalisti, puristi, è volontà di chi scrive; nonostante la delicatezza e complessità del problema: «Richiamare simili questioni epistemologiche elementari non è casuale: sono infatti pochi i fenomeni contemporanei che siano stati tanto superficialmente osservati e sbrigativamente valutati quanto questo tipo di movimenti. Lo testimoniano gli stessi termini che vengono utilizzati per definirli: “integralismo” in Francia

¹⁰ Dal dizionario Treccani, Laico: s. m. e agg. [dal lat. tardo *laicus*, gr. *λαϊκός* «del popolo, profano», der. di *λαός* «popolo»].

¹¹ Dal dizionario Treccani, Laicismo: concezione volta ad affermare e valorizzare l’indipendenza della società civile e politica da ogni forma di condizionamento o ingerenza da parte della Chiesa, sviluppatasi a partire dal 19° secolo. Spesso il laicismo si è tradotto nella difesa di determinate istituzioni (la scuola statale) o di alcune scelte legislative (riguardanti in particolare i problemi etici) a fronte delle posizioni sostenute dalla Chiesa, nelle quali è stata ravvisata un’indebita ingerenza.

¹² Dal dizionario Treccani, Secolarizzazione: «[...] Nel 19° sec. è passato a indicare il processo di progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall’influenza della religione e della Chiesa. In questa accezione, che fa della secolarizzazione uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo».

¹³ Barbara de Poli, *I musulmani*, op. cit., p. 16.

e “fondamentalismo” sull’altra sponda dell’oceano. Si tratta di due espressioni trasferite nel mondo musulmano, ma nate per interpretare precisi momenti nella storia del cattolicesimo, nel primo caso e del protestantesimo nel secondo. Nulla autorizza tale trasposizione»¹⁴. Tuttavia la realtà non tiene conto delle opinioni degli studiosi e sia per mancanza di valide alternative, sia per esigenza di comprensione/conoscibilità del fenomeno si sono imposte tali terminologie. Come afferma giustamente Kepel, i termini utilizzati sono di matrice non solo occidentale ma appartengono anche al contesto cristiano (cattolico e protestante) e, in qualche modo, sono stati adattati e trasposti a seconda delle varie evoluzioni specifiche. Non quindi per accademico filologismo che si insiste, direi anche pedantemente, sulla comprovata non-scientificità di alcune definizioni, sulla loro inadeguatezza, ma come detto, semplicemente per esigenze di cognizione. Il termine fondamentalismo ha fatto maggiormente fortuna negli Stati Uniti probabilmente sia per la potenza unificatrice dei mass media sia forse perché ne conosceva già la versione protestante: «Il termine fondamentalismo, è stato coniato all’inizio di questo secolo in ambiente cristiano per designare alcune Chiese e organizzazioni protestanti, più precisamente quelle che sostenevano imperterrite l’origine divina letterale e l’impossibilità di errore della Bibbia, in opposizione ai teologi liberali e modernisti, o propensi ad una visione storica più critica delle Sacre Scritture. Tra i teologi musulmani non si dà ancora una posizione liberale o modernista del genere nei confronti del Corano, e tutti, riguardo a quel testo, sono, almeno in linea di principio, fondamentalisti. È invece per la loro scolastica e il loro legalismo che i cosiddetti fondamentalisti musulmani si distinguono da altri musulmani come dai fondamentalisti cristiani. Essi non si basano solo sul Corano, ma anche sulle tradizioni del Profeta, e sul corpus degli insegnamenti teologici e giuridici trasmessi. Il loro obiettivo non è altro che quello di abrogare tutte le norme sociali e tutti i codici giuridici importati e modernizzanti, e, al loro posto, stabilire e far applicare l’intera panoplia della *shari’a*, le sue regole le sue sanzioni, la sua giurisdizione e la forma di governo che quella prescrive»¹⁵. Come sottolineato da Lewis è difficile conciliare i due tipi di fondamentalismo, sostanzialmente perché manca nel mondo musulmano una reazione alla minaccia di relativizzazione della Sacra Scrittura, data l’inesistenza, prima di questa, di una critica

¹⁴ Gilles Kepel, *Il profeta e il faraone, I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Bari, 2006, p. 213-214.

¹⁵ Bernard Lewis, *Il linguaggio politico dell’Islam*, Bari, 2005, p. 136.

scientifico di tipo storico-razionale (desacralizzante) applicabile al Libro Sacro. Pertanto, risulta non corretta l'impostazione che vuole un ritorno "all'infallibilità" del Libro da parte dei moderni movimenti musulmani, semplicemente perché tale posizione non è stata mai messa in discussione. Non ci spingeremo come Lewis a definire fondamentalisti tutti i musulmani, semplicemente perché come ogni termine traslato da un altro contesto mal si adatta a descrivere fenomeni non comparabili. Branca di contro, preferisce il termine "integralismo o "integrismo" e si avvale di diverse argomentazioni: «Le analogie (di tali movimenti) sembrano invece maggiori con l'integrismo o integralismo cattolico, impegnato nella difesa di un "ordine sociale" cristiano minacciato non soltanto dalle moderne ideologie liberale e socialista, ma anche e forse soprattutto dall'arrendevolezza attribuita alla Chiesa nei loro confronti. Proprio la sua nascita, in opposizione alle concezioni rivoluzionarie moderne – delle quali peraltro non manca di condividere alcuni obiettivi - e la sua ansia di rispondere alle emergenti questioni sociali attraverso la riproposizione del proprio modello originario imparentano strettamente l'integralismo con il modernismo, e il percorso della *salafīyya* musulmana (ossia il "ritorno ai primi" seguaci del Profeta) è a questo proposito emblematico»¹⁶. Lo studioso continua affermando: «Il fatto che il termine "fondamentalismo" sia più diffuso e preferito può essere ricondotto in parte anche all'influsso preponderante della pubblicistica di lingua inglese, alla quale finiamo spesso per uniformarci trascurando vocaboli maggiormente legati al nostro ambito culturale e che potrebbero altrettanto – o forse persino meglio - servire allo scopo»¹⁷. Eppure, lo stesso autore riconosce i limiti di tale trapianto etimologico, evidenziando come il termine "integralismo" sia troppo legato all'autorità docente del magistero ecclesiastico e di come nell'Islam in generale e in quello "radicale" in particolare, non vi sia nessun riconoscimento di un clero sul modello europeo. Aggiungiamo che l'Islam non è considerato unicamente una religione che trova il suo fondamento su un'intima persuasione di fede¹⁸, ma è anche (e

¹⁶ Paolo Branca, *Moschee inquiete, tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Bologna, 2003, p. 22-23.

¹⁷ Paolo Branca, *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ Dal dizionario latino-italiano Olivetti: il termine "rēligĭo, religionis" indica:

1 scrupolosità, coscienziosità, esattezza, puntualità, lealtà, onestà, scrupolo di coscienza

2 rispetto, timore degli dei, scrupolo religioso

3 religiosità, fede, pietà, devozione, sentimento religioso

4 superstizione, timore superstizioso

5 religione, culto.

non secondariamente) un'ortoprassi, ossia, una serie di azioni e comportamenti obbligatori giudicati "corretti"¹⁹. Quindi, anche se per il musulmano la preminenza spetti all'*imān* (la fede) rispetto alle opere (*ʿamal*), esso non potrà esimersi dal dimostrare coerentemente nella vita fattuale la profondità e la sincerità della sua fede. Questo di per sé eliminerebbe la necessità di parlare di un "integralismo islamico", visto che l'Islam ha per definizione un approccio "integrale" alla realtà fenomenologica, senza alcuna separazione fra aspetti mondani e ultramondani²⁰. Un'altra studiosa ritiene che il termine integralismo sia il "meno appropriato" a descrivere tali movimenti, e chiarisce come «[...] queste correnti dell'islam, che si fondano tutte, più o meno, sulla *salafīyya* (almeno per i sunniti), non si focalizzano tanto sull'integrità del dogma, quanto su una sua lettura politica. Inoltre essi rifiutano l'"Occidente" più che la modernità e, ciascuna a suo modo, tentano di definire e instaurare una modernità propriamente islamica»²¹. Ora, la causa della maggior diffusione del termine fondamentalismo rispetto integralismo è da ricercare non da ultimo nelle scelta di autori arabi che hanno tradotto tale termine con *usuliyya*. Può darsi, infatti, che il suo maggior uso sia dato proprio dal fatto che la sua "traduzione" dall'arabo gli attribuisca una sorta di legittimità. Eppure, «l'approccio degli autori arabi è diverso. Secondo loro, *usuliyya* è un neologismo costruito a partire dalla parola *usul*, plurale di *asl*, che significa radice, fonte e fondamento, al tempo stesso. Inoltre il termine *usul* fa parte del lessico dell'islam, dove troviamo gli *usul al-din*, i fondamenti della religione, che costituiscono le credenze essenziali dell'islam; ci sono anche gli *usul al-fiqh*, che sono sia le quattro fonti del diritto islamico sia l'insieme dei metodi che consentono di elaborare le norme. Il termine *usul* non è dunque estraneo all'islam. Il problema è che può generare confusione: quando in arabo si usa la parola *usuliyyun*, solo il contesto può permettere, abbastanza agevolmente, di sapere se si tratta di chi pratica gli *usul al-fiqh*, di giuristi sciiti seguaci della corrente detta *usuli*, oppure di fondamentalisti che auspicano un ritorno alle fonti»²². Un altro termine spesso

¹⁹ Denominati 'ibādāt se riferiti alle attività culturali, mu'āmalāt se riferiti alle relazioni tra gli uomini.

²⁰ «Stricto sensu il termine <integralismo> non ha alcun motivo di essere impiegato per l'islam che è, e non potrebbe non essere, strutturalmente integralista, sicché l'espressione <integralismo islamico> suona, come abbiamo già avuto modo altrove di sottolineare come una pleonastica tautologia, dal momento che la visione del mondo musulmana postula decisamente che mai si debba separare Cesare da Dio, perché ciò, in alcun modo, è contemplato fra i principi dell'islam». Claudio Lo Jacono, *I cosiddetti fondamentalismi islamici*, in Parolechiave, Fondazione Lelio e Lisli Basso, Roma, 3, 1993, numero monografico sui Fondamentalismi.

²¹ Sabrina Mervin, *L'Islam, fondamenti e dottrine*, ed. italiana a cura di Bruna Soravia, Milano, 2004, p. 153

²² Sabrina Mervin, *Ibidem*, p. 154.

usato ma non più soddisfacente di quelli poc'anzi menzionati è "islamismo". Pur non essendo a differenza dei precedenti un vocabolo trasposto o traslato da altre religioni, esso gode di un significato troppo ampio (e quindi inevitabilmente generico), indicando approssimativamente tutti quei movimenti che hanno nell'agenda politica una ri-islamizzazione della società. In arabo, i membri affiliati a tale movimenti si definiscono con il termine *al-islamiyyun*. Tale espressione è emblematica nel manifestare una differenza rispetto la comune qualifica di musulmani (*muslimun*), dove (in quest'ultimo caso) l'accento cade sull'adesione alla religione, intesa come credenza, come fede. Mentre, con l'etimologia "islamico", si richiama l'attenzione sull'appartenenza ad un progetto politico-religioso in cui viene enfatizzato l'aspetto istituzionale totalizzante della religione. Oltre a tali terminologie, che nonostante i problemi epistemologici sono le più inflazionate, ve ne sono altre come "estremismo" e "fanatismo", le quali non ci aiutano a definire in modo preciso tali movimenti, dato che si soffermano spesso su un giudizio di valore, in questo caso negativo degli stessi. Lo stesso discorso vale per "rigorismo" e "puritanesimo", che evidenziano la scrupolosa osservanza degli adepti di suddetti movimenti a rigidi precetti religiosi, ma sono molto vaghi sulle implicazioni politico-sociali.

Islamizzare la modernità?

«[...] lo Stato-nazione promotore del principio di unità etnica che sovrasta ogni altra fedeltà è stato l'unica "storia di successo" della comunità in epoca moderna, o piuttosto l'unica entità che ha tentato di acquisire uno status di comunità con un qualche grado di convinzione ed efficacia. L'idea di etnicità (e di omogeneità etnica) in quanto base legittima di unità e autoaffermazione viene quindi a ricevere un fondamento storico»²³. Ecco, quanto affermato da Bauman, non vale per ciò che concerne l'universo musulmano; difatti, la costruzione vesfaliana con le sue tre caratteristiche principali, è essenzialmente un qualcosa di estraneo nei domini del "Dār al-Islām". Nello "spazio dell'Islam" l'idea e i concetti del moderno Stato-nazione sono relativamente recenti, da far risalire al Novecento, e, cosa più importante, sono stati mutuati interamente dall'Occidente. Questa importazione-installazione di un nuovo tipo di ordine sociopolitico (il modello vesfaliano appunto), in un

²³ Zygmunt Bauman, *Modernità, op. cit.*, p. 202

genere di società in cui la lingua, i legami etnici e tribali sono elementi non secondari, non è stata priva di problemi. Le tradizionali (nel senso di pre-moderne) entità sociali islamiche, che prefiguravano un tipo di ordine identitario fondato sulla religione (*Umma* o *millet*), vennero sostituite da una nuova appartenenza civile, che ora separava i musulmani sulla base della cittadinanza statale. «Nel mondo occidentale tendiamo a considerare la nazione come l'unità essenziale che può essere suddivisa in diverse comunità religiose. Da un punto di vista islamico tradizionale, è piuttosto la religione o la comunità religiosa l'unità essenziale suddivisa in stati. Durante il confronto secolare tra gli stati d'Europa e l'Impero ottomano, gli europei hanno sempre visto e discusso le loro relazioni in termini di austriaci, francesi, tedeschi, inglesi, e altre nazionalità, e turchi; i turchi le hanno concepite in termini di musulmani contro cristiani»²⁴. Tale nuovo ordine, che implicava un capovolgimento di prospettiva, si andava imponendo in questa parte di mondo sia per rispondere alle sfide della modernità, sia e soprattutto, al confronto con l'Occidente, visto come modello ispiratore e come antagonista endemico. La costruzione dello Stato-nazione, iniziata durante il processo di decolonizzazione e delle guerre di indipendenza, risultò favorita dal permanere di una serie di antiche specificità locali, mai completamente assorbite (anche volontariamente) dal dominio ottomano. Non solo, il progressivo sgretolamento del potere centrale imperiale si accompagnava al riemergere di tradizioni letterarie e culturali locali che, evitando di mettere in discussione la comune unità islamica, manifestavano l'antica insofferenza nei confronti sia di un'arabizzazione mai compiuta (come nel caso di berberi e persiani) sia dell'egemonia di una determinata etnia all'interno dell'unica *Umma* (ad esempio gli arabi rispetto ai turchi). In questo nuovo contesto, l'esperienza della *Sublime Porta* come impero musulmano multietnico e multiculturale, - nel quale coabitavano il potere temporale (il Sultano) e quello spirituale (il Califfo²⁵) - mal si abbinava al mutato contesto globale, ed era

²⁴ Bernard Lewis, *La rinascita islamica*, Bologna, 1991, p. 103.

²⁵ L'istituzione del califfato se dal punto di vista pratico non influenzava ormai molto la comunità dei credenti, vista l'insanabile crisi precedente la sua soppressione il 13 Marzo 1924, dal punto di vista ideale ed identitario aveva un ruolo ancora rilevante verso il mondo sunnita. La crisi identitaria come il senso di vuoto delle masse musulmane che seguì la sua soppressione sono ben evidenziati da *La fine del cosiddetto califfato ottomano*, Carlo A. Nallino, Oriente Moderno, Anno 4, Nr. 3 (15 Marzo 1924), p. 137-153, pubblicato da: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.

Il ricordo mitico dell'unione del potere temporale con quello spirituale personificata dal Profeta, e il modello organizzativo della prima comunità dei credenti, affascinano tutt'ora alcuni strati di popolazione musulmana; i quali (come Rashid Rida, uno dei principali esponenti del salafismo) reputano tale organizzazione non solo

giunta al termine. «L'affermazione del sistema economico mondiale moderno, iniziata nel XVI secolo, come quella di un sistema di Stati-nazione di portata mondiale, iniziata nel XVIII secolo, ha cambiato notevolmente il corso della storia mondiale. Possiamo definire moderno il mondo delineato da questi sistemi gemelli. Il che non significa affermare l'immutabilità delle società anteriormente all'avvento della modernità. I cambiamenti furono, anzi, numerosi. Né significa sostenere che l'avvento della modernità abbia creato un mondo omogeneo. Le reazioni all'affermarsi dei due sistemi gemelli non furono affatto univoche nelle varie parti del mondo; e neppure all'interno di ciascun paese. Le caratteristiche della "modernità francese" furono, ovviamente, differenti da quelle della "modernità cinese" o della "modernità ottomana"; le caratteristiche della modernità ottomana differirono tra Istanbul e il Cairo, tra ricchi e poveri, tra abitanti di città e parenti di campagna. Nel mondo moderno, ciò nondimeno, l'accoppiata di sistema statale ed economico ha costituito il parametro di qualsiasi società funzionante»²⁶. I nuovi e più potenti Stati-nazione occidentali, burocratizzati, efficienti, rapidi, usarono le insofferenze all'interno dell'impero di Osman²⁷ per ergersi a campioni dell'indipendenza dei popoli, mascherando le reali intenzioni di imperio. D'altra parte l'intera *Umma* percepì la propria debolezza ed impreparazione rispetto a tale cambiamento sistemico; in uno scenario in cui era diventata oggetto di conquista e sfruttamento dell'Occidente, cercò diverse soluzioni per difendersi e reagire all'avanzata occidentale. «[...] Talvolta, i capi di Stato, o pretesi tali, extraeuropei copiarono i metodi di governi europei e li imposero nei loro domini. Operarono questa scelta perché i metodi in questione sembravano fornire gli strumenti più efficaci per proteggerli e, nello stesso tempo, per mobilitare e imbrigliare le energie delle loro popolazioni. In altri casi ancora, gli Stati europei imposero le istituzioni statuali moderne mediante la colonizzazione diretta, l'occupazione o l'amministrazione di territori extraeuropei. In Medio Oriente, la prima forma di evoluzione, nota come "modernizzazione difensiva" (*defensive developmentalism*), si applicò più comunemente della seconda; entrambe, tuttavia, ebbero modo di esplicarsi nella regione, e le rispettive conseguenze

una sempre valida alternativa ai modelli associativi occidentali, ma l'unica attuabile per la comunità musulmana.

²⁶ James L. Gelvin, *Storia del Medio Oriente moderno*, Torino, 2009, p. 92.

²⁷ Osman I oppure "Osmân Gâzi", in turco contemporaneo può essere denominato Osman Gazi o Osman Bey oppure ancora Osman Sayed II. Söğüt, 1258 circa – Söğüt, 1326; egli fu il capostipite della casa regnante ottomana nonché il primo sultano della Sublime Porta.

continuano a farsi sentire»²⁸. Conseguenze dovute alla corsa verso la modernità, all'assorbimento frettoloso di sistemi politico-economici, di istituzioni, e di ideali di stampo occidentale come ad esempio il nazionalismo, che ha avuto in questi paesi un percorso specifico, utilitaristico, nell'obbiettivo di colmare quel gap tra i due universi che si andava sempre più ampliando. «Perché i musulmani hanno accumulato ritardo e gli altri sono andati avanti? Questa è la domanda posta da Shakib Arslan (m.1946) nel titolo di un opuscolo pubblicato negli anni trenta del Novecento [...] Di fatto, dai contraccolpi provocati dai primi attacchi dell'Europa al mondo musulmano fino alla decolonizzazione, e anche successivamente, i rapporti difficili che prevalsero tra Oriente (al-Sharq) e Occidente (al-Gharb) alimentarono i molteplici interrogativi e le riflessioni dei pensatori musulmani. Di fronte ad una modernità importata, imposta, fu necessario prima di tutto individuare la via da seguire per non immergersi in un modello che non era fatto per loro, pur sfruttando il progresso (*taraqqi, taqaddum*). In seguito essi lottarono per l'indipendenza e parteciparono alla formazione degli stati moderni. Restava da definire ciò che poteva essere la modernità (*al-hadatha*), una modernità in sintonia con i precetti e i valori dell'islam, e il modo per coniugarla con l'autenticità (*al-asala*) cui erano legati. Vale a dire che, per tutto il XX secolo, i pensatori musulmani hanno profuso il loro impegno nella definizione della modernità islamica. Ma, tra il riformismo della fine del XIX secolo e i movimenti islamici contemporanei, gli osservatori concordano nel ritenere che si è verificato un rovesciamento di prospettiva. Infatti, schematicamente, si è passati dall'idea di adeguare l'islam all'immagine del mondo al progetto di cambiare il mondo a immagine dell'islam. In questo senso, un militante islamico marocchino, Abd al-Salam Yasin, intitolò una delle sue opere, pubblicata nel 1998, *Islamizzare la modernità*»²⁹. Il problema di coadiuvare questo tipo di modernità occidentale (l'idea di progresso scientifico, laicità/secolarizzazione, razionalismo/empirismo, sovranità popolare/democrazia) con le caratteristiche e le specificità delle società a maggioranza musulmana, è di lunga gestazione. Lo stesso vale per la ricerca di un tipo di modernità che sia propriamente ed unicamente islamica. Tali tematiche non sono oggetto del presente studio, ma è molto importante mettere a fuoco le conseguenze e le necessità avvertite da tali esigenze. La maggior parte dei moderni Stati-nazione a maggioranza musulmana eretti durante il XX secolo, infatti, mostrano peculiarità

²⁸ James L. Gelvin, *Ibidem.*, p. 93.

²⁹ Sabrina Mervin, *Islam, op. cit.*, p. 125.

che sono nella maggior parte dei casi recenti, e, sviluppate in base a differenziazioni non solo ideologiche ed istituzionali ma anche sul piano ideal-simbolico. È vero come afferma Bauman che: «Lo Stato-nazione dovette in ultima analisi il proprio successo alla *soppressione* delle comunità autonome; combatté con tutte le forze il “parrocchialismo”, i costumi locali o i “dialetti”, promuovendo un’unica lingua e memoria storica a spese delle tradizioni comunali; quanto più determinato fu il *Kulturkampf* avviato e monitorato dallo Stato, tanto più pieno fu il successo dello Stato-nazione nel produrre una “comunità naturale”»³⁰. Nei paesi a maggioranza musulmana nello specifico, assistiamo ad un procedimento di “inversione della tradizione”: gli archetipi vesfaliani vennero impiantati senza tener in debito conto il ruolo delle consuetudini locali, delle tradizioni, degli usi, della religione in tutte le sue ramificazioni. Nella maggior parte dei casi non si è tenuto neanche conto degli equilibri di potere a vari livelli e, limitandosi a scendere a compromessi con quest’ultimi (che erano de facto pre-esistenti e legittimati), ne hanno minato la sua futura efficienza ed autorità. La costruzione di una nuova e forte identità “nazionale”, o meglio, la sua necessità di costruzione, ha implicato l’esigenza di nuova simbologia, costruita in genere sul culto del presidente o del re, su una rivendicazione di una continuità storica antica, su una pretesa autonomia ed indipendenza; il tutto per legittimare i nuovi assetti e le coscienze, dare sicurezza e consistenza a confini e leadership (oppure dinastie) di nuova generazione o instabili. Il tutto in una cornice necessariamente laica, o quanto meno non religiosa. Eppure, il millenario ambiguo rapporto con l’Occidente, che, come detto, è considerato un modello ed un ostacolo per l’universo musulmano, si approfondisce di questo nuovo paradosso. I nuovi modelli ideologici come le nuove istituzioni di matrice occidentale non furono in grado di rimuovere del tutto quelli tradizionali, né seppero amalgamarsi con essi per un perfetto sincretismo, una sintesi compiuta; anzi, si sovrapposero piuttosto, in un ulteriore stratificazione precaria. Questo dualismo, tra il “moderno” e il tradizionale, tra Occidente ed Oriente, laicità ed islam, produsse e produce ancora molte schizofrenie, oltre che xenofobia, tribalismi e fondamentalismi: «nella maggior parte dei paesi musulmani l’islam costituisce ancora il supremo criterio di lealtà e di identità di gruppo. [...] Sia nazione sia paese sono naturalmente fatti antichi nel mondo dell’islam, ma in quanto definizioni di identità e lealismo politico sono nozioni moderne e

³⁰ Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. 203.

non autoctone. In alcuni paesi, certo, queste nozioni sono più o meno acclimatate, ma per i musulmani si riscontra una ricorrente tendenza a ritrovare, in tempo di crisi e di emergenza – quando ciò che giace in profondità riprende piede -, la propria identità essenziale nella comunità religiosa, cioè in un'entità definita dall'islam piuttosto che da un'origine etnica, dalla lingua o dal paese di residenza [...] L'islam è ancora la più accettabile, anzi, in tempo di crisi, la sola accettabile base di autorità. Una dominazione politica può anche essere mantenuta con la forza, ma non definitivamente, non su vaste aree e non per lunghi periodi. Per questo la legittimità di un governo è per i musulmani maggiormente garantita dall'islam che non quando deriva da rivendicazioni meramente nazionalistiche, patriottiche, o anche dinastiche, o peggio da nozioni occidentali quali sovranità nazionale o popolare»³¹.

«Globalità» islamica

Il discorso essenzialmente baumiano e la sua paradigmatica metafora della liquidità la intendiamo esplicativa di un processo di decomposizione/liquefazione in atto. La prendiamo in prestito perché essa ci permette di descrivere in modo efficace quanto completo un nuovo tipo di status nel contesto del Dār al-Islām. Contestualizzato, tale concetto si applica/estende non solo dalle crisi di legittimità dei poteri - a vario livello, dagli assetti statali a quelli locali - nello spazio dell'Islam, ma anche a crisi propriamente identitarie, figlie della risposta o meglio dei suoi tentativi di risposta, alla sfida della modernità³².

«L'odierna tensione tra l'Islam e l'Occidente può essere interpretata secondo varie griglie di lettura: teologica, storica, sociologica ed infine culturale. Molto è stato scritto su questo difficile rapporto, ma forse è tempo di rovesciare la problematica, e di spostare la questione partendo non più dall'Islam ma

³¹ B. Lewis, *Il linguaggio*, op. cit, p. 7-8.

³² È facile immaginare che, oltre alla pluralità di sfide, vi siano anche una pluralità di modernità: «The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world – indeed to explain the history of modernity – is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs. These ongoing reconstructions of multiple institutional and ideological patterns are carried forward by specific social actors in close connection with social, political, and intellectual activists, and also by social movements pursuing different programs of modernity, holding very different views on what makes societies modern». S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, Daedalus, inverno 2000, p. 1-29.

dall'Occidente, poiché nell'Islam contemporaneo è il discorso sull'Occidente che produce significato, da quando il mondo musulmano si è trovato costretto a uscire dalla sua geografia culturale e tradizionale. La società nel suo insieme - e in primo luogo teologi, giuristi ed intellettuali, scrittori, artisti - si è trovata coinvolta nel drammatico confronto tra Islam-Occidente. Dunque, per analizzare l'Islam e la sua relazione con la storia, bisogna partire dall'Occidente. Alcuni pensatori del mondo musulmano hanno coniato un nuovo termine, "occidentalite", per esprimere la patologia che affligge le società musulmane: la relazione Islam-Occidente sarebbe tanto contraddittoria e problematica da sviluppare una sorta di malattia. Durante il secolo appena trascorso l'Occidente ha rappresentato il centro delle questioni relative all'identità islamica e le posizioni espresse dal mondo musulmano sono il risultato di un'identità culturale ormai incrinata. Questa frattura, che ha provocato l'attuale cristallizzazione delle identità nell'Islam, è anche la conseguenza di un pensiero che ha sempre considerato il rapporto tra Islam e Occidente nei termini negativi di una opposizione di valori piuttosto che in quelli positivi di una interazione culturale. Il fenomeno dell'"occidentalite" è stato concettualizzato dagli intellettuali iraniani attraverso un nutrito lessico che ne definisce le caratteristiche: "occidentalose" come overdose, "ovestossicazione" come intossicazione, o termine persiano *qarbzadeqi* (composto del nome comune *qarb* -Occidente- e dal suffisso *zadeqi* che, usato per definire una forma di violenza sul corpo rimanda alle azione di battere, possedere, bastonare), la cui immagine lessicale identifica l'Occidente con il nemico dell'uomo, con una malattia o una calamità di cui l'Islam sarebbe la vittima»³³.

Il processo di decomposizione, o meglio, di liquefazione è imperante; nessun assetto e potere nella zona allargata ne è escluso. Ma è opportuno precisare che l'accento vada posto non solo su una trasformazione di tipo "quantitativo", in quanto coinvolge numerosi sistemi

³³ K. Fouad Allam, *L'islam globale*, Milano, 2002, p. 38.

Concordemente al nostro soggetto di studio: «Vi può essere un rapporto di filiazione fra il pensiero dell'Occidentalite e le azioni disperate del nuovo iperterrorismo. [...] L'islam contemporaneo soffre di una forma di alienazione, perché tende a rigettare una cultura da cui si sente rigettato». K. Fouad Allam, *ibidem*, p. 46

concentrici, dal grande “Stato-nazione” alla piccola tribù/clan, dai grandi centri di irradiazione religioso come al-Azhar/Mecca-Medina/Nagaf-Karbala, alla piccola moschea di quartiere, dai grandi poteri (economici e politici) e organizzazioni refrattarie a qualsiasi forma di cambiamento dello status quo, alle coscienze e volontà dei giovani affamati di mondo. Ma anche, e soprattutto, di tipo “qualitativo”: «[...] Dimentichiamo il nostro caro e vecchio Medio Oriente. Quello del conflitto arabo-israeliano, della competizione americano-sovietica per noleggiare lo sceicco o il ra'is di servizio, delle improbabili liaisons post-coloniali francesi, britanniche, financo italiane (non fummo noi a intronizzare Ben Ali a Tunisi e ad accomodare Gheddafi nelle sue megalomanie?) con i regimi “amici”. Paradigmi scaduti. Come il Grande Medio Oriente evocato da Bush figlio per descrivere il campo di battaglia della “guerra al terrorismo”. Il tentativo di riprodurre questi schemi occidentali, venati di esotismo, recitati da petromonarchi addestrati a Sandhurst o a West Point, allevati a cioccolato e champagne nei collegi svizzeri e nelle università americane, è oggi deviante. Almeno quanto lo “scontro di civiltà” o le stenografie georeligiose, come la curiosa idea di una Dār al-Islām compattamente schierata per attentare alle libertà occidentali, quando in quello spazio ci si massacra fino all'ultimo musulmano. Il Medio Oriente esiste ormai solo come cartiglio mediatico. Comodo, ma analiticamente sterile. Evoca territori indefiniti fra Nordafrica e Asia centro-occidentale che non costituiscono più un insieme - ammesso lo siano mai stati. Se fossimo costretti a dichiarare una cifra geopolitica per questa non-regione, sceglieremmo la frammentazione. Dunque una dinamica. Da studiare sullo sfondo del lungo periodo, attenti a non subire gli assalti della cronaca. Senza pretendere di attribuirle un segno positivo o negativo e soprattutto senza presumere di poterne determinare gli esiti. Troppo diverse le sorgenti, dall'esplosione demografica nella seconda metà del Novecento, in via di forte rallentamento, alla concentrazione urbana che ha intaccato secolari strutture patriarcali e tribali, dalle migrazioni all'esposizione allo stile di vita occidentale, dall'emergere di una gioventù frustrata nelle sue aspettative di benessere e protagonismo eppure non sempre rassegnata, fino al fiorire, nel passaggio del millennio, di gruppi e sigle jihadiste. Ma anche di movimenti di massa, persino in ambito salafita, che rivelano la necessità di un nuovo rapporto tra religione e politica, specie nei regimi islamici più ossificati. A segnalare la crisi dei quietismi religiosi e dei conservatorismi (im)politici

che per lungo tempo avevano celebrato matrimoni apparentemente indissolubili»³⁴. “Modernità” certamente significa tante cose, eppure “la differenza che fa la differenza”, cioè il tratto che distingue e caratterizza questa nuova vita moderna, sicuramente è il rapporto tra spazio e tempo. La modernità nasce nel momento in cui spazio e tempo vengono inevitabilmente scissi tra loro e dall’esperienza della vita ordinaria, divenendo variabili indipendenti di strategia e di azione. Quello che porta molti studiosi a parlare di “fine della storia”³⁵, come di “post-modernità”, ovvero a definire la radicale trasformazione della coabitazione umana e lo stravolgimento degli assetti e delle istituzioni precedenti (solide) è appunto la disgiunzione di tali variabili. L’evoluzione tecnologica e quella dei mezzi di trasporto meccanici comprime lo spazio: le informazioni, le idee, il potere corrono alla velocità di un segnale elettrico, divenendo post-panottici³⁶, extraterritoriali. Ciononostante, è da sottolineare parimenti che «[...] sul piano globale l’avvento della “modernità liquida”, come giustamente sottolinea Martin Jay, è tutt’altro che sincronizzato. Nelle diverse parti del pianeta la transizione alla “fase liquida”, come ogni altro passaggio storico, avviene in momenti diversi e a ritmo diverso. Inoltre, cosa di fondamentale importanza, il contesto è ogni volta diverso, poiché è la stessa presenza sulla scena globale di attori che hanno già compiuto la transizione a escludere che il loro cammino possa essere

³⁴ Limes rivista italiana di geopolitica, *Le maschere del califfo*, numero nove 2014, p. 16-17.

³⁵ «Non appena terminò la Guerra fredda, Francis Fukuyama, un neoconservatore che ha in seguito abiurato, scrisse un importante articolo intitolato *Fine della storia? A suo dire, il crollo dell’Unione Sovietica aveva segnato la fine della minaccia alla democrazia liberale rappresentata dal secondo grande «ismo» del XX secolo; ossia il comunismo, l’altro grande «ismo» essendo il fascismo. Benché il nuovo ordinamento avesse bisogno di un po’ di tempo per mettersi a punto, secondo Fukuyama potevamo attenderci l’avvento di un sistema internazionale in cui i principi democratici avrebbero regnato sovrani e incontrastati. Ciò significava, per Fukuyama, che la storia avrebbe raggiunto la sua destinazione finale (dove il titolo dell’articolo); e se la vita rischiava di diventare un po’ più tediosa, sarebbe stata, in compenso, più tranquilla». James L. Gelvin, *Storia, op. cit.*, p. 391.*

Forse non è così, (se non proprio l’opposto) nel contesto del Medio Oriente, per quanto concerne la vita, la democrazia, l’ordine e l’ordinamento post-bipolare; così continua Gelvin: «[...] Non è chiaro che cosa tutto ciò riservi al futuro del Medio oriente. È chiaro, invece, che bisognerebbe nutrire una certa differenza nei confronti di chi proclama che quanto necessita alla trasformazione della regione non è altro che l’applicazione della giusta formula magica; siano gli ingredienti di questa formula la globalizzazione, le nuove tecnologie, le elezioni. E quali che siano le politiche adottate dagli Stati della regione, un’altra cosa è chiara: se la modernità si definisce in base al predominio dei sistemi dell’economia mondiale e dello Stato-nazione, allora il Medio Oriente è per così dire sprofondata nel suo periodo moderno ed è verosimile che vi resti per un po’. Nell’orizzonte mediorientale continua a non profilarsi un periodo postmoderno». James L. Gelvin, *Ibidem*, p. 393.

³⁶ Dal modello del Panopticon adottato da Michel Foucault a sua volta ripreso da Jeremy Bentham come metafora chiave del potere moderno.

copiato e ripetuto (in generale, mi sembra che gli “ultimi arrivati” tendano a condensare e abbreviare, con risultati a volte catastrofici e violenti, i percorsi già seguiti dagli apripista)»³⁷. Tra gli “ultimi arrivati” sicuramente annoveriamo “Stati”, le “società” e gli “individui” del Dār al-Islām. I quali più di altri soffrono un modello di modernità importata eppure non gradita, considerata estranea ma indispensabile secondo vari schemi e necessità. L’incontro/scontro tra una modernità sempre avvertita come avulsa e occidentale, la quale come abbiamo visto, si sovrappone ad un humus sociale non sempre compatibile³⁸, e le esigenze di utilizzarla almeno in alcune sue forme secondo fini ed esigenze contingenti, caratterizza tale scenario. Tutto ciò produce crisi di rigetto, ritorni di fiamma, e l’emergere di risposte di tipo radicale alla crisi, ripercorrendo il passato, almeno quello idealizzato, islamismi, fondamentalismi. Eppure, «dovrebbe essere ovvio ormai che l’Islam, in quanto ideale statico e coerente di principi eterni e permanentemente validi, non è compatibile con niente, se non con se stesso. Come tale, è affar suo respingere, resistere e combattere il laicismo e l’umanesimo fino alla fine – come ogni altra religione considerata dal punto di vista dell’eternità. Ma l’Islam in quanto fede vivente, dinamica, in evoluzione, che reagisce ad ambienti assai diversi e a circostanze storiche in rapido cambiamento, si è dimostrato incontrovertibilmente assai compatibile con tutti i principali sistemi di governo e con le varie forme di organizzazione economica e sociale che la storia umana ha prodotto e

³⁷ Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. XI.

³⁸ «Se nella cultura greca l’uomo era stato la misura di tutte le cose e in quella cristiana lo si definiva creatura forgiata da Dio, a Sua immagine e somiglianza, per essere poi redento per il Suo stesso incarnarsi e farsi vittima sacrificale, non altrettanto poteva avvenire in ambito islamico. Qui, nella serena e incontestata consapevolezza che l’unico essere dotato appunto di esistenza è Dio, si convenne una volta per tutte che le altre creature (uomo compreso) potevano fruire solo di un pallido simulacro di esistenza, mentre l’universo rimaneva — allora come ora — un meraviglioso insieme di atomi, aggregato, annichilito e ricreato dall’ininterrotto intervento di Dio, nel quale non poteva, di conseguenza, esserci posto alcuno per leggi di natura o per un qualsiasi processo evolutivo o involutivo e, di conseguenza, per una storia, umana o no. Non è difficile capire come in questa dimensione teologica non potesse aprirsi alcuno spiraglio per una meccanica razionale o quantistica, per una geometria non-euclidea, per una matematica booleana, per una stocastica. Eppure la carenza di tecnologia era drammaticamente evidente già nel XVIII secolo e i cannoni turchi, che in passato avevano aperto breccie nelle mura della «seconda Roma» e mietuto successi sui campi di battaglia di mezza Europa, erano ormai ben misera ferraglia rispetto a quelli dei vari Stati cristiani, mentre il fragile tessuto economico e finanziario islamico doveva arrendersi alla potenza commerciale della nascente industria occidentale». E, giungendo in epoche a noi più prossime:

«Quando non direttamente la violenza delle armi, fu il tracollo economico ad aprire dunque le porte al colonialismo. In questo dissestato quadro politico, economico, sociale e morale, tra il XIX e il XX secolo sorgeva così un forte movimento elitario, che si proponeva, come oggi, di scuotere il mondo islamico dal suo colpevole torpore: il «riformismo» della Salafiyah». Claudio Lo Jacono, *op.cit.*, p.5.

abbandonato nelle vite dei popoli e delle società: dal regno alla repubblica, dalla schiavitù alla libertà, dalla tribù all'impero, dalle antiche città stato alle moderne nazioni. Allo stesso modo, l'Islam in quanto religione storica mondiale, sviluppatasi nel corso di quattordici secoli, è senza dubbio riuscita a radicarsi in una grande varietà di società, in una grande molteplicità di culture, in una grande diversità di forme di vita, da quella tribale e nomade, a quella burocratica e centralizzata, a quella agraria e feudale, a quella finanziaria e mercantile, a quella capitalistica e industriale. Tutto ciò dimostra che l'Islam ha dovuto essere molto plastico, adattabile, malleabile, disposto a infinite reinterpretaioni e revisioni, per riuscire a sopravvivere e fiorire in condizioni contraddittorie e in circostanze assai variabili. Per questa ragione credo che, in teoria, non c'è nulla che impedisca all'Islam di venire a patti con questioni come il laicismo, l'umanesimo, la democrazia, la modernità e così via. Se lo farà e si evolverà in quella direzione è una contingenza storica e una probabilità socioculturale che dipende da cosa saranno pronti e solleciti a fare i musulmani in quanto agenti storici»³⁹.

Tra utopia e distopia

«Dio e uomo, mondo e società formano una primordiale comunità dell'essere. La comunità, con la sua struttura quaternaria, è e non è un dato dell'esperienza umana. È un dato dell'esperienza in quanto l'uomo ne viene a conoscenza in virtù della propria partecipazione al mistero dell'essere; non lo è in quanto non è data come oggetto del mondo esterno, ma conoscibile soltanto in virtù della partecipazione ad essa. La prospettiva di partecipazione va compresa in tutta la sua potenzialità di disturbo. Essa non comporta che l'uomo, collocato più o meno confortevolmente nel paesaggio dell'essere, possa guardarsi attorno e prendere atto di quanto vede fin dove il suo sguardo può arrivare. Una simile immagine, o variazioni metaforiche affini sul tema dei limiti della conoscenza umana, rovinerebbe il carattere paradossale di questa prospettiva, suggerendo l'idea di uno spettatore autonomo, nel possesso consapevole delle proprie facoltà, al centro di un orizzonte, sia pure ristretto dell'essere. Ma l'uomo non è uno

³⁹ S.J. Azm, *L'Illuminismo islamico*, Roma, 2001, p. 69-70.

spettatore autonomo. È un attore che interpreta, per il mero fatto di esistere un ruolo, in un dramma dell'essere che gli è ignoto. Pure sconcertante per l'uomo è trovarsi accidentalmente nella condizione di non essere affatto sicuro di sapere quale sia il gioco e come comportarsi per non guastarlo; salvo riuscire, con fortuna e destrezza a trarsi d'impaccio e tornare alla meno disorientante routine della sua vita. La partecipazione all'essere, tuttavia, non coinvolge l'uomo soltanto in parte, ma lo impegna nella totalità della sua esistenza, poiché partecipazione è l'esistenza medesima. Al di fuori dell'esistenza, non vi è nessuna posizione di vantaggio dalla quale sia possibile contemplare il suo significato e stabilire un corso d'azione secondo un piano, né vi è un'isola beata dove l'uomo possa ritirarsi per riappropriarsi di se stesso. Il ruolo dell'esistenza deve essere interpretato nell'incertezza del suo significato, nel rischio che la decisione comporta, al confine tra libertà e necessità»⁴⁰.

Nel passo precedente Eric Voegelin sottolinea come ci sia un legame inestricabile tra un'entità ultra mondana e tutto ciò che appartiene al mondo terreno, e che lo compone, dall'uomo alla società. Nello stesso tempo quest'ultimo vive il dramma di una condizione di finitezza, intrinseca alla sua natura di essere "limitato", dotato di una conoscenza "limitata". In questo senso la "partecipazione" alla propria comunità diventa un elemento centrale. Solo all'interno della stessa l'incertezza e la mancanza di significato dell'uomo viene meno (escludendo le ipotesi ascetiche o di tipo Zarathustriano): come in un'osmosi reciproca, l'uomo e la comunità sono koinè, sincretici, giunti per affrontare insieme il dramma dell'esistenza. Tutto questo per dire che in un'epoca "moderna"⁴¹ che ha fatto dell'individualismo uno dei suoi perni, a discapito del ruolo della comunità naturale⁴², ha di

⁴⁰ Eric Voegelin, *Ordine e Storia, volume uno Israele e rivelazione*, a cura di Gian Franco Lami, Roma, 2005, p. 45.

⁴¹ «Modernity is an event that has transformed the relation between the cosmos, its transcendent source, and its human interpreter. To explain this as the outcome of historical precedents is to ignore its most significant quality—namely, its success in rendering all rival views of the real obsolete. Its innovative power made modernity, which began as a local Western phenomenon, a universal project capable of forcing its theoretical and practical principles on all but the most isolated civilizations». Dupre, L. (1993), *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven, CN, Yale University Press, p. 249.

⁴² In questo senso, Alan Touraine evidenzia come la condizione attuale della società segni "la fine della definizione dell'essere umano in quanto essere sociale, caratterizzato dal proprio posto nella società che ne determina la condotta o l'azione». Alan Touraine, *Can we live together, equal and different?*, in «European Journal of Social Theory», novembre 1998, p. 177.

fatto esacerbato lo spaesamento e il sentimento di non appartenenza di molti individui non radicati nella comunità stanziale. Si è detto di come l'Islam sia un potente "conduttore" e "coagulatore" di identità, di appartenenza, a livello sovranazionale ovviamente. Ciò è osservabile specialmente in scenari e contesti di crisi nel Dār al-Islām, ma ultimamente diviene sempre più palese nelle democrazie mature occidentali, dove individui non radicati, emarginati, espropriati, sono sensibili alle varie sirene di identità, non da ultime quelle che approdano al fondamentalismo jihadista. Non ci spingeremo a riconsiderare e riesaminare il modello esattamente opposto, quello prodotto dall'esperienza storica della comunità "carismatica" kharigita. Talché, il suo situarsi nel periodo delle "origini" - durante il quarto califfo "ben guidato" Ali e i suoi nemici -, fa sì che la sua esperienza venga spesso ripresa e rielaborata in chiave simbolica e paradigmatica per quanto concerne la problematica della legittimità del potere da parte dei diversi gruppi "dissidenti". Il successo di alcune parole chiave trasposte dal movimento kharigita, e utilizzate da molte formazioni islamiche moderne, come quella sul "dovere" di combattere i falsi credenti, rende non inutile spendere alcune parole al riguardo. «Dal punto di vista storico in generale, gli avvenimenti legati ai kharigiti sono di scarso rilievo. Nonostante ciò le idee implicitamente presenti all'interno di questo movimento sulla vita politica islamica hanno un'influenza maggiore di quella che potrebbe sembrare sulle prime. In sostanza, si tratta qui di come i movimenti sciita e kharigita abbiano rappresentato due risposte opposte a una stessa situazione, ossia quella che risultava dalla trasformazione degli arabi nomadi in un'élite militare di un impero. Quando si sentirono minacciati, gli sciiti cercarono rassicurazione presso un capo carismatico a motivo del loro attaccamento all'idea della regalità divina originaria del sud dell'Arabia. Allo stesso modo, i kharigiti in pericolo si rivolsero a quella che possiamo definire la comunità carismatica»⁴³. Certamente i "dissidenti" moderni sono cambiati, come pure i loro obiettivi e le modalità con le quali li conseguono. Ma rimane sostanzialmente invariata la simbologia utilizzata a legittimare gli scopi, il richiamo costante a quella mitizzata "Età dell'oro" che la critica storica non è riuscita a relativizzare e quindi a scalfire. Non è troppo complesso in sede storica per un "occidentale" contestare il carattere aureo e utopistico della suggestiva "età delle origini": molte conversioni all'Islam seguite a ruota dai suoi successi militari si rivelarono fugaci e opportunistiche, inoltre, tre dei quattro

⁴³ W. Montgomery Watt, *La pensée politique de l'islam*, Parigi, 1995, p. 66-67. Cit. in Paolo Branca, *Moschee, op. cit.*, p. 51-52.

califfi “ben guidati” morirono di morte violenta a seguito di congiure e lotte particolaristiche per accaparrarsi il potere. Il messaggio alla posterità, soprattutto a quella musulmana è ben altro. A prescindere da quale fosse l’esperienza del Profeta Maometto e dei suoi Compagni da un lato, e l’archetipo che da essa è tratto dall’altro: «[...] il contenuto del Modello ripreso nel corso dei secoli [...] è al tempo stesso più ampio e più povero rispetto all’Esperienza; è più vasto in quanto consiste in una ricostruzione collettiva compiuta sotto l’impulso delle mutevoli necessità storiche; ma è intrinsecamente anche più povero, poiché isolato da quella creatività simbolica che garantiva il dinamismo spirituale e l’apertura metafisica dell’Esperienza»⁴⁴. Perché l’universo musulmano risulta così difficile, se non impossibile, separarsi dal mito delle origini, dalla propria utopia, perché esso ha bisogno di un “modello vincente”, di un modello di condotta paradigmatica e universale per l’individuo⁴⁵, da sempre caratterizzato dal vivere in un contesto frammentato e diviso. Pure, una cultura “logocentrica” come quella araba, e una concezione a-storica del passato non possono che enfatizzare tale fenomeno. «Dopo la morte del Profeta – ma, per i suoi discepoli, già durante la sua vita – i versetti coranici, gli atti e le parole dell’Esperienza di Medina sono altrettanti supporti su cui si regge una rappresentazione che oltrepassa la realtà vissuta assegnandole contenuti paradigmatici per l’intera esistenza umana: è il processo sociale, storico e psicologico attraverso il quale ciascun gruppo costituisce la simbologia della propria identità. Proibendo le immagini e gli idoli, la tradizione islamica, come la Bibbia, ha favorito un simbolismo verbale molto denso che ha come supporto appunto i versetti coranici e gli *hadith* (detti e comportamenti del Profeta) i quali non hanno mai cessato di alimentare un’abbondante espansione simbolica»⁴⁶.

⁴⁴ M. Arkoun, *L’islam, morale et politique*, Parigi, 1986, p. 58.

⁴⁵ «Ed è proprio nei momenti storici “crepuscolari”-, cioè di crisi profonda della coscienza civica, quando si avverte la necessità di ammodernare le strutture istituzionali che regolano una città sempre più estesa, forse di dimensioni mondiali, non si riesce a fare a meno del contributo concreto e puntuale del singolo individuo, il quale, come si diceva nella classicità latina, deve incarnare, con maggiore soddisfazione e serenità, la qualità del probò ed onesto cittadino. Di farsi carico, di una forte carica utopica, per il semplice motivo che non si può chiedere alla città di fornire, sul piano istituzionale, ciò che il singolo non può riversare su di essa, come esigenza concreta e reale, sollevando, dalla stanca immediatezza del “senso comune” ormai acquisito, la mediazione della propria affermazione spirituale, congiunta a volontà di agire per il “meglio”». Dall’introduzione di Gian Franco Lami, *Tra utopia e utopismo*, Rimini, 2008.

⁴⁶ M. Arkoun, *Ibidem*, p. 172-173.

Il passato è sempre «presente»

Senza avventurarci in irenismi enciclopedici, è stato evidenziato come il radicalismo islamico (il modello islamista originario) sia uno dei tentativi di risposta alle sfide della globalizzazione economica, della democrazia planetaria, e alla crisi di identità. Tra un modello occidentale, e un'identità propria, ricavata non tanto dalla fedeltà ai propri costumi particolari⁴⁷, bensì dal “modus vivendi” dettato dalla religione (e da una sua lettura in particolare), la quale non permette lo scorporamento tra la “De Civitate Dei” celeste e la “Città/Comunità” profana e terrena⁴⁸. Tutto ciò ha permesso nel tempo lo svilupparsi di una soluzione che, tra le varie, si propone un ritorno a quel tanto accomodante, sicuro, certo, passato originario. «Il ritorno all'islam diventava per tutti i disillusi l'unica panacea in grado di curare i mali, e le disgrazie patite dalla *Dār al-Islām* tornavano ancora una volta ad esser lette come la diretta conseguenza del corrucio divino. Nessuna tolleranza diventava possibile per la tiepidità religiosa, e le moschee (spesso unico luogo in cui svolgere

⁴⁷ «Contrariamente a ciò che in genere credono gli stranieri, una tipica donna musulmana in una città musulmana non indossa il velo perché così faceva sua nonna, ma perché sua nonna non lo faceva: sua nonna al villaggio era troppo occupata nei campi e frequentava il santuario senza velo, lasciandolo alle donne di condizione superiore. Col velo la nipote festeggia la sua appartenenza a quel gruppo, e non la propria lealtà nei confronti della nonna». E. Gellner, *Ragione e religione*, Milano, 1993, p. 31.

⁴⁸ «While Islam, for millions of believers in the crescent, represents a religion, a faith, it is also a culture, a remodelling of a material and moral environment that provides markers for a specific identity. Foremost to be considered in Islam is its normative quality. Islam offers individuals the code they must submit to in their material and spiritual life, which allows them to adjust to the human environment they live in. In this sense a culture is a law imposed on the individual. Submission to this law, according to Grandguillaume: takes place during the socialisation process by which Muslims renounce their individual nature in favour of Muslim conditioning which is the price of their integration. This is why individuals find advantage in this acceptance: namely to be recognised by the group whose laws they accept, to receive an identity from them». Leonard A. Stone (2002) *The Islamic Crescent: Islam, Culture and Globalization*, Innovation: The European Journal of Social Science Research, 15:2, 121-131.

Della stessa opinione Bernard Lewis, professore emerito di studi sul Medio Oriente alla Princeton University, nel suo “L'Europa e l'Islam” quando sottolinea, sia il cliché tra “Occidente”, inteso nel senso più largo di civiltà, ed Islam, sia il fatto che il credo di Maometto sia molto più che una religione:

«Anche in Europa il concetto di Europa come entità culturale e politica è emerso in tempi relativamente moderni, sotto forma di ridefinizione post-medioevale di quella che un tempo si definiva cristianità. L'Islam non è un luogo; è una religione. [...] Per i musulmani religione significa qualcosa di più e insieme di meno rispetto a ciò che il termine equivalente significa per i cristiani. [...] Per i musulmani l'Islam non è soltanto un sistema di fede e di culto, o per così dire una sfera dell'esistenza distinta da altre sfere cui sono preposte autorità non-religiose che amministrano leggi non religiose. Esso indica piuttosto il complesso della vita e le sue norme comprendono elementi di diritto civile, diritto penale e persino di quello che noi chiameremmo diritto costituzionale». Bernard Lewis, *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Bari, 2002, p. 5-6.

impunemente opposizione politica) si affollavano di conseguenza, mentre lo zelo cresceva e l'ansia di penitente riscatto e di sacrificio prendeva nell'animo di molti musulmani il posto della pietà e della misericordia. Ad agevolare questo processo interveniva anche la frustrante riflessione che nel convulso modello voluto dalla civiltà occidentale era sempre più difficile assolvere appieno i non pochi doveri incombenti su qualsiasi buon musulmano. Come potrebbero essere infatti assolvibili oggi i basilari obblighi religiosi, in quale modo potrebbero essere fortificati quei "pilastri" su cui deve obbligatoriamente fondarsi la fede di ogni credente?»⁴⁹. Rasserena l'animo ripararsi nel tradizionale - il residuo del passato nel presente -, come è generalizzato l'istinto di fuggire da una complessità piena di rischi, e rifugiarsi nella conformità. L'opzione islamica radicale è presente in quanto è una delle ipotesi, e tralasciando i giudizi di valore, è di fatto una delle possibilità. Eppure, è una delle tante, che non deve illuderci sul fatto che i musulmani siano di "natura" intolleranti e insofferenti; ciò contrasta con l'accortezza che essi hanno avuto specialmente verso i "popoli del libro", ma anche considerando un punto di vista storico e non marcatamente teologico, verso tutte le culture e fedi prossime allo spazio dell'Islam. Tutto ciò è evidenziato anche da studiosi non troppo teneri nei confronti dell'Islam: «Nella storia islamica non c'è nulla di paragonabile all'emancipazione, accettazione e integrazione dei credenti di altre fedi e dei non credenti avvenuta in Occidente; ma parimenti non c'è nulla di paragonabile all'espulsione degli ebrei e dei musulmani dalla Spagna, all'Inquisizione, agli autodafé, alle guerre di religione, per non parlare di più recenti crimini commessi o lasciati commettere. Ci furono casi di persecuzione, ma rari ed eccezionali. Entro certi limiti e a certe condizioni, i governi islamici erano disposti a tollerare l'osservanza, anche se non la diffusione, di altre religioni monoteistiche rivelate. Hanno superato anche una prova più difficile, quella di tollerare forme devianti della loro stessa religione. Perfino i politeisti, benché in teoria condannati dalla legge a scegliere fra conversione e schiavitù, furono in pratica tollerati quando il dominio islamico si estese alla maggior parte dell'India. Solo i miscredenti totali – gli agnostici e gli atei – erano al di là dei limiti della tolleranza, ma anche la loro espulsione veniva imposta solo quando il reato diventava pubblico e motivo di scandalo. Lo stesso criterio era applicato nel tollerare forme devianti dell'Islam»⁵⁰. Al lettore poco accorto (come al musulmano incantato) potrebbe palesarsi davvero come

⁴⁹ Claudio Lo Jacono, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁰ Bernard Lewis, *Il suicidio dell'Islam*, Milano, 2002, p. 124-125.

possibile la restaurazione di un ideale ritorno all'età dell'oro. Come se secoli di storia potessero annullarsi tramite l'evocazione di visioni desertiche revisioniste/revansciste, e quindi ristrutturare la realtà con un colpo di bacchetta magica o con l'ausilio della macchina del tempo. Saremmo tentati dal pensare che le attuali formazioni islamiche radicali, rifuggano la modernità *tout court*, o meglio, che esse siano portatrici esclusivamente, di un messaggio totalizzante e totalmente a-moderno (o addirittura antimoderno). In altre parole, potremmo illuderci che i movimenti radicali di matrice islamica rifuggano le dinamiche specificatamente moderne. Eppure, paradossalmente, non è così. E ciò non riguarda unicamente i mezzi con cui propagare, incentivare, sviluppare il messaggio; ma anche gli ideali di fondo, finanche la natura stessa di tali movimenti. «La riforma dell'Islam che essi [i movimenti islamisti] promuovono è una forma di razionalizzazione. Tale rivendicazione, insieme all'impegno politico, è la chiave di volta del radicalismo islamico contemporaneo. [...] Tutta la letteratura islamista insiste sulla razionalità del digiuno, delle abluzioni, delle regole del ripudio, delle pene e delle prescrizioni alimentari. Un tale "razionalismo" militante è il segno più evidente di un'iscrizione profonda della modernità nel cuore stesso del loro discorso»⁵¹. Mantenendo il consueto anti-occidentalismo - più per questioni di compattezza del gruppo o di collante sociale che per una scelta ponderata -, tali movimenti non disdegnano tuttavia, ideologie e prassi tipicamente Occidentali, e moderne. «Contemporary Islamism can be considered a revivalist trend whose constitutive features may be found in its intrinsic political 'projectuality' – that is, its tendency to translate its discursive universe into effective political projects. Islamism not only endeavours to 'revive' religious feelings by ascribing them a substantial role in providing believers' lives with meaning and a sense of horizon. The peculiarity of this revivalist trend is that 'Islam' itself becomes the cornerstone of the political and social order»⁵². È proprio la "progettualità" politica come la tendenza ad inscrivere la religione a strumento per fini politici (come Machiavelli insegna) che rende tali movimenti, nonostante le bandiere inneggianti al Profeta, delle strutture essenzialmente moderne che perseguono obiettivi moderni⁵³. La volontà di ricreare o rifondare un ordine socio-politico legittimato, parte

⁵¹ Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992, p. 36

⁵² Andrea Mura, *Islamism Revisited: A Lacanian Discourse Critique* in *European Journal of Psychoanalysis*, vol. 1, n° 1, 2014, p. 107–126.

⁵³ Essi, nonostante le varie dizioni, etichette, formule calligrafiche o addirittura epigrafiche, con le quali usano denominarsi, sono «caratterizzati da una costruzione politica e ideologica estremamente elaborata che

dalla ricostruzione dell'identità individuale, anche tramite quel tipo di potere che Max Weber definiva di tipo "tradizionale"⁵⁵. In questo senso, la trasformazione funzionale della "religione" diviene essenziale, come strumento⁵⁶, come ideologia politica⁵⁷. La storia d'altronde ha sempre insegnato che le rivoluzioni religiose sono state, prima di ciò, delle rivoluzioni politiche; e che le guerre sante si vendono meglio delle guerre di mera conquista. Vero è che non parliamo di un riflesso pavloviano, come di una reazione causale che parte dal basso, che si propone con l'ausilio di una consapevolezza, anche tramite il messaggio religioso, una trasformazione della realtà. «Most studies of the causes of Islamism offer a

fa parte in tutto e per tutto della moderna agenda politica». S.N. Eisenstadt, *fondamentalismo e modernità*, Bari, 1994, p. 4.

⁵⁴ «Islamic revival, [...] is often described as irrational and anti-modern movement. In contrast, I posit that Islamic revival – of which Islamic movements are the best known representative – is a modern movement, aimed at engaging modernity in ways congruent with Islamic tradition. As a result, the vocabulary of contemporary Islamic revivalists is pre-dominantly modern. Their discourses contain the polemics about modern concepts, i.e., the state, politics, economy, social justice, and social change». Lo studioso continua in questo senso, aggiungendo:

«The ongoing Islamic Revival can best be understood as a modern phenomenon. Its aims are to provide an Islamic answer (or answers) to the questions which modernity posed to all religions, including Islam. Since the Revival engaged modernity from its very beginning, it needed to use the language with which it would be able to converse with modernity. As a result of these conversations with modernity, Islamic Revival created a modern language in which it tried to address questions pertaining to Islam and modernity. The resulting discourses are uniquely modern in Islamic history and point to the essentially modern nature of contemporary Islamic Revival. I am using the word discourses, in plural, because – just like there is no one, single modernity – there is no one, single Islamic Revival. Instead of talking about Revivals in plural, I prefer to use the word 'discourses' which better captures the nature of the philosophical, linguistic, religious, legal, political, social, and economic aspects of contemporary Islamic Revival». Ermin Sinanovic, (2012) *Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity, and Democracy since the 1950s*, *Politics, Religion & Ideology*, 13:1, 3-24.

⁵⁵ Il potere di tipo tradizionale a differenza di quello legale, o carismatico, si ha quando il diritto di esercitare il potere (la legittimità al suo uso) è conferito dal carattere sacrale della tradizione valida particolare (come perpetuazione di un potere/uso/assetto sociale nel tempo in un determinato contesto). In questo caso l'autorità legittimata alla quale si obbedisce, che può essere un "signore", un "re", una "guida religiosa", viene designata dalla tradizione, in virtù della reverenza da parte di coloro che la riconoscono. A differenza delle altre due tipologie, quello tradizionale si adatta meglio al contesto particolareggiato del Medio Oriente, perché si fonda, e si legittima, su strutture sociali dove l'elemento tradizionale ha un proprio peso specifico, per quanto riguarda gli usi e i costumi.

⁵⁶ Le religioni, sottolineava il generale Jean: «svolgono una funzione in taluni casi unificatrice e di identificazione collettiva, in rafforzamento di quella nazionale, come in Polonia, ma in altri divisiva, come in Bosnia o in Cecoslovacchia e come potrebbe capitare in Ucraina e nello stesso Occidente fra i Paesi protestanti e quelli cattolici, fra questi ultimi due e quelli ortodossi, nonché fra la Cristianità e l'Islam, fra l'Islam e l'Induismo, e così via». Carlo Jean, *Geopolitica*, Bari, 1995, p. 77.

⁵⁷ Il movimento chiamato islamismo - con tutte le dovute accortezze -, si tratta sostanzialmente di: «un movimento socio-politico fondato sull'Islam, definito come un'ideologia politica e come una religione». Olivier Roy, *l'échec*, *op.cit.*, p. 57.

grievance-based explanation implicitly rooted in functionalist social psychology accounts of mass behavior, which view collective action as derived from exogenous structural strains, system disequilibrium, and concomitant pathologies (alienation, anomie, atomization, normative ambiguity, etc.) that create individual frustration and motivation for "deviant" social behavior. The model posits a linear causal relationship in which structural strains, such as modernization, industrialization, or an economic crisis, cause psychological discomfort, which, in turn, produces collective action»⁵⁸. Infatti, questo è il secondo paradosso, il radicalismo islamico, al contrario di come potremmo pensare, non fa leva su una consapevolezza autentica del messaggio religioso, su una sua ri-elaborazione coscienziosa (individuale, e specularmente dal basso verso l'alto, a livello comunità/società), in chiave migliorativa della realtà. «Il radicalismo islamico, molto più che l'Islam istituzionale, infiltrandosi nelle coscienze, non fa appello ai sentimenti di religiosità più diffusi e consolidati ma punta piuttosto alla costruzione di un *nuovo senso della fede* [corsivo mio]; disdegnando le forme della religiosità popolare invoca un purismo rituale fondato su un'interpretazione letterale del Corano e della Sunna, strettamente imparentata al rigore wahhabita. L'Islam proposto dai radicali, dalle caratteristiche immutabili e assolute, si presenta come autentico in quanto non intaccato da influenze spurie ma, come si è insistito, esso non riflette la realtà storica e antropologica: le frange intransigenti non trovarono mai particolare ascolto presso la *umma*, che tendeva a respingerle ai margini della civiltà. Come i wahhabiti rimasero confinati alle sabbie arabiche fino all'esplosione dell'economia petrolifera, anche i rigoristi ibaditi, ad esempio, trovarono rifugio solo nelle isolate vallate del Mozab nel deserto sahariano. Ha ragione Olivier Roy quando afferma che il radicalismo è un agente di deculturazione, in conflitto con l'idea stessa di cultura, tanto quella occidentalizzata quanto quella d'origine, presentata come una deviazione da un Islam originale da ricostruire. È grazie a questo processo di deculturazione che un convertito newyorkese può incontrarsi con un neoislamista maghrebino o un talebano. In questo caso non è tanto la religione il punto di condivisione quanto un *worldview* [un mind-set, un modo di vedere il mondo] ideologizzato e, appunto, deculturizzato»⁵⁹.

⁵⁸ Quintan Wiktorowicz and Karl Kaltenthaler, *The Rationality of Radical Islam*, pubblicato da: The Academy of Political Science, fonte: Political Science Quarterly, Vol. 121, No. 2 (Estate 2006), p. 295-319.

⁵⁹ Barbara de Poli, *I musulmani*, op. cit., p. 133.

Capitolo uno

La politicizzazione dell'islam

“Dio non è morto”

Si è parlato di uno stato di crisi - da intendersi quest'ultimo termine nella sua accezione greco antica⁶⁰ -, che coinvolge l'universo musulmano allargato, e che spazia come detto, su vari livelli. Si è detto anche che l'islamismo si inserisce in quella corrente, che si fa portatrice di un processo di “riforma”, e simboleggia allo stesso tempo, uno sforzo di adattamento dell'Islam al mondo moderno. Certamente a differenza dei riformatori⁶¹

⁶⁰ «Il termine “crisi”, di derivazione greca (κρίσις), originariamente indicava la separazione, provenendo infatti dal verbo greco κρίνω: “separare”, appunto. Il verbo era utilizzato in riferimento alla trebbiatura, cioè all'attività conclusiva nella raccolta del grano, consistente nella separazione della granella del frumento dalla paglia e dalla pula. Da qui derivò tanto il primo significato di “separare”, quanto quello traslato di “scegliere”. In origine, dunque, il termine era di derivazione agricola. Da qui “crisi” acquistò poi una serie di significati secondari, già presenti nella lingua greca. Nel Vocabolario della lingua greca di Franco Montanari, oltre al primo significato di “separare”, troviamo così in successione: “scelta”, “giudizio”, inteso anche come “capacità di giudizio”, “discernimento”, “interpretazione” di sogni, prodigi ecc. In ambito giuridico – come quarto significato – “giudizio”, “processo”, ma pure “accusa”, “condanna”. Inoltre – come quinto e sesto significato – “esito”, “soluzione” e “disputa”, “contesa”, “gara”. Infine – come ultima accezione di ambito medico – “crisi”, “fase critica”. [...] La parola “crisi” è così passata ad indicare una condizione prettamente negativa che riguarda appunto un “deterioramento”, un “turbamento”, una “incrinatura”, uno “sconvolgimento” di un certo status quo. Dal suo significato originario, che rimandava alla realtà concreta delle cose (la cernita del grano durante la trebbiatura), la voce è passata attraverso un lento processo di astrazione terminologica fino a giungere alle contemporanee semantizzazioni presenti nei nostri vocabolari. Ciò che ancora sopravvive nel sostrato semantico della parola è l'idea di evoluzione delle cose, di una situazione, di una condizione fisica o psichica nel tempo». Stefania Ragaù, “Nonostante” rivista semasiologica, nonstanterivista, 12 luglio 2011.

⁶¹ Non è oggetto del presente lavoro la complessa analisi del riformismo e le sue molteplici sfaccettature, nondimeno è necessario un accenno seppur breve per far intendere come esso sia un processo fondamentale, e profondamente inerente a quanto precedentemente esposto (e a quanto diremo successivamente), a proposito della questione modernità-Islam.

«Il riformismo musulmano è ritorno alle scritture e, al tempo stesso, riformulazione del dogma, al fine di rispondere alle esigenze della modernità. Nella misura in cui l'idea di riforma è contenuta nel dogma, essa fu esaltata da alcuni studiosi nel quadro del loro magistero individuale durante il periodo classico dell'islam. Il riformismo, però, divenne un movimento sociale soltanto nel quadro della resistenza all'imperialismo europeo. Infatti, si manifestò a partire dal XVIII secolo, in diversi punti del mondo musulmano, come reazione all'intrusione dell'Europa in società che non erano preparate all'impatto economico, culturale e politico provocato da tale intrusione. Il riformismo assunse allora una dimensione diversa e divenne un modo di pensare, una “risposta islamica all'imperialismo”, per riprendere il titolo di un'opera su un famoso

“modernisti” che si contraddistinguono dal ricercare una soluzione all’interno degli archetipi e modelli occidentali, quelli “islamisti” optano per il recupero funzionale di elementi tradizionali e religiosi del passato, ispirati da un modello divino, e utili alla successiva ricostruzione in “via pratica” di un modello che diviene così, ineluttabilmente perfetto ed omnicomprensivo. Escludendo quindi tutto ciò che è considerato esogeno, e non caratteristico del contesto specifico, l’ipotesi islamista propone di risolvere i vari problemi innalzando «[...] la bandiera dell’“autenticità” (*asalah*), dell’attaccamento alle radici e della difesa dell’identità, tutte nozioni interpretate come l’essenza stessa dell’islam: “l’islam vero”, non l’islam quale era vissuto a quei tempi dai musulmani. Si trattava quindi di una lettura ideologica polemica, giustificata per un periodo nel quale essa si risolveva effettivamente in un mezzo per affermare la propria identità e per far rinascere la fiducia. Tale lettura rappresenta un’espressione di un normale meccanismo di difesa, e conserverebbe quindi una sua legittimità qualora venisse inserita nel quadro di un progetto globale di ritorno a quell’epoca. Ma è stato proprio il contrario ad accadere. Il mezzo è divenuto fine: è il passato, frettolosamente ricostruito per servire da trampolino allo “sviluppo”, che è divenuto la finalità stessa del progetto di rinascita. A partire da quel momento, il futuro sarebbe stato sottoposto a una lettura che avrebbe avuto come strumento di interpretazione il passato, non il passato che realmente fu ma “il passato quale avrebbe dovuto essere”. Tuttavia, dal momento che quel passato non è mai esistito se non nella sfera degli affetti e dell’immaginazione, la concezione del futuro-a-venire rimase sempre incapace di distaccarsi dalla rappresentazione del futuro-passato»⁶². In tutto ciò, di fondamentale rilievo, si inserisce il ruolo e la conservazione del fattore religioso. Il cristianesimo orientale ma molto più l’Islam si è rivelato nel tempo una corazza protettiva di coscienze, identità, ma anche di esistenze politiche, rispetto a tutto ciò che sia considerato allogenico, ma che costituisce allo stesso tempo, una struttura inestricabile e pregnante.

riformista. Da allora si è costantemente fatto ricorso al riformismo per fondare le correnti di idee dei musulmani, sia da parte di coloro che si rifanno a una tendenza modernista mirante a mettere la loro religione in sintonia con il secolo, sia da parte dei militanti di un islam rivoluzionario, che non concede nulla a qualsiasi apporto esterno. Il riformismo è apparso in numerosi luoghi del mondo musulmano e sotto forme diverse. È servito da base a movimenti di pensiero differenti, se non contraddittori. In questo senso è più corretto parlare di riformismi, al plurale, anche se tali movimenti si basano sulle medesime dottrine, che consentono agli studiosi di pensare al cambiamento e di operare per il miglioramento della loro società e, questo, mediante un ritorno all’età dell’oro dell’islam». Sabrina Mervin, *L’Islam, op. cit.*, p. 111.

⁶² M. Abed al-Jabri, *La ragione araba*, Milano, 1996, p. 34-35.

Eppure, l'esordio di questo paragrafo focalizzava la sua attenzione sul termine "crisi", e su i suoi prismatici significati, che possono essere declinati in tutte le sue possibili sfumature nei riguardi dell'universo musulmano. Soffermandoci su quel senso che attribuisce a tale termine un'accezione di "cambiamento", una "mutazione" dello status quo, è opportuno sottolineare - come fanno acuti studiosi come Olivier Roy e Paolo Branca nei loro volumi -, che tale "processo" in fieri, il quale implica la possibilità di miglioramento dell'esistente come di un suo peggioramento (l'elemento della "scelta", non è secondario), non riguarda la fede, ovverossia la credenza religiosa, in sé. In altre parole, «[...] se quindi si può parlare di crisi all'interno dell'islam, non sarebbe affatto appropriato configurarla come crisi di fede. Non sono i principi del credo o i precetti del culto ad essere messi in discussione. Non l'esistenza di Dio né la pratica religiosa si trovano ad essere minacciate. È piuttosto la religione come sistema a dover riconquistare il diritto e gli spazi che le sarebbero stati indebitamente sottratti da un tipo di società ispirata ai modelli occidentali. [...] D'altra parte, se spesso persino tra i musulmani finiscono per imporsi termini occidentali per definire quanto sta accadendo all'interno dei loro paesi, ciò dimostra quanto i conti con la modernità siano tutt'altro che chiusi anche in questa fase che, apparentemente, sembrerebbe la più determinata a eliminare ogni influsso esterno per una presunta riappropriazione del proprio modello originario nella sua forma più pura e incontaminata»⁶³. L'islam se non considerato come una struttura sociale pervasiva⁶⁴, è una confessione da sempre in "evoluzione", la quale - non sacrificando i suoi dogmi principali -, si è sempre saputa modellare (tra legge sacra ed esigenze profane) ai vari spazi e civiltà con i quali entrava in

⁶³ Paolo Branca, *Moschee inquiete*, op. cit., p. 124-125.

⁶⁴ «L'Islam quale referente identitario rimane un fondamentale fattore di coesione del campo sociale – indubbiamente consolidato negli ultimi decenni dalle politiche islamiste – a prescindere dal fatto che la umma musulmana sia una comunità socialmente costruita, in cui il rispetto della norma collettiva prevale sul rispetto dei precetti religiosi. L'Islam, in tal senso, si mostra al servizio di una società patriarcale più di quanto la società si mostri al servizio all'Islam. Nondimeno, costume e legge religiosa costituiscono un tessuto normativo saldamente intrecciato, matrice di conformismo e capace di porre freni decisivi alle spinte riformiste che intervengono soprattutto su alcuni ambiti di tradizionale pertinenza religiosa. La realtà odierna, sotto questo aspetto, non è troppo diversa da quella di sue secoli fa e gli attuali governi coltivano la medesima consapevolezza del rischio implicito nei processi di riforma di cui avevano perfetto sentore i visir ottomani all'alba delle *Tanzimat*. Nel 1884, Rifa'a Pascià, ministro della Sublime Porta, alla richiesta di lord Stratford di abolire la pena di morte per apostasia, rispose: «Possiamo e vogliamo promettervi confidenzialmente di impedire gli atti che feriscono la vostra coscienza; ma chiederci un decreto che abolisca virtualmente uno degli assiomi del nostro diritto significa colpire il nostro potere alla radice; significa distruggere nelle nostre popolazioni il sentimento d'obbedienza; significa portare il caos nell'impero». Barbara de Poli, *I musulmani*, op. cit., p. 200.

contatto. Ciononostante, questa attuale doppia ondata – una simboleggiata dalla modernità occidentale come sistema dominante e pervasivo, l'altra dallo pseudoritorno all'islam "originario" - scava immensi vuoti, bagna, umidifica, scalfisce gli assetti esistenti "solidi". In geopolitica, ma non solo, i vuoti di potere (come di identità) non possono rimanere a lungo tali, tendono ad essere occupati dalle forze che sono in grado di imporsi, ovvero che sono capaci di imporre, a scapito di altri, la propria concezione di potere-dominio, con tanti saluti alle teorie sulla legalità-legittimazione. E come se non bastasse, l'attuale epoca moderna, o post-moderna che si voglia, offre una cornice dove la velocità, la leggerezza, la mutabilità, la irrefrenabilità sono elementi costitutivi di questo nuovo ordine ma, anche connotati degli strumenti di potere all'interno di quest'ultimo, dalla finanza mondiale al terrorismo internazionale. Olivier Roy invece, sottolinea come da un lato il cambio di religiosità si inserisca nel (e nasce dal) confronto con l'Occidente e il suo tipo di modernità, in cui, in tale affermazione, per l'Islam diviene necessario utilizzare le categorie del discorso dell'altro, in modo esplicito e speculare (in senso negativo). Strumento di difesa, certo, ma talvolta è causa di reazioni schizofreniche e paranoide: l'omosessualità (nel mondo musulmano) per esempio, «vietata, ma sempre vissuta nel non detto», diventa improvvisamente causa di scalpore e sgomento, dato l'inserirsi di elementi di "occidentalizzazione" nel sistema dei valori (e come tali, ritenuti profondamente estranei, ostili). Un riflesso condizionato, non dettato da una coscienziosa auto-critica o semmai da un'analisi che segue il consiglio dell'Oracolo di Delfi "conosci te stesso", e ciò evidenzia il rapporto ambiguo tra i due universi, disvelando i non empatici sentimenti reciproci. In tale flusso di coscienza, complice della propria memoria potremmo dire "storica"⁶⁵, che, come una "forma mentis" tende quasi ad una anaclosi sia individuale sia collettiva, si ripercorrono le orme del passato, annullando l'umanizzazione dell'individuo, e quindi il suo ruolo nella storia. L'affermazione di se stessi – soprattutto in un periodo di "crisi" - è molto più semplice quando avviene tramite contrasto, quando si forma dalla contrapposizione ad un'altra identità/civiltà certa e ben definita, un polo negativo riconoscibile; il "diversi" perché "diversi da noi" non di rado è prodromo di ben altro, e appunto, spiana il terreno ad interpretazioni della realtà che giustificano visioni estremiste, violenza, terrorismo. Lo studioso francese infatti, ci avverte di come l'inserimento di alcuni connotati occidentali nel

⁶⁵ Le virgolette sono inserite, semplicemente per evidenziare come tale memoria storica di fatto non sia tale, dato l'elevato ruolo della tradizione locale fortemente imbevuta di elementi della sfera sacro/religiosa.

“discorso” islamico possa comportare dei pericoli concreti: «Incontriamo qui un malinteso frequente: l’idea che l’occidentalizzazione dell’Islam porti necessariamente a una sua “liberalizzazione”. In realtà l’occidentalizzazione, che comporta l’adozione di una visione occidentale dei valori e delle poste in gioco (difesa della famiglia e non più strettamente delle punizioni per le colpe commesse contro Dio – *hudud*), non solo è compatibile con un nuovo discorso fondamentalista, ma lo può anche favorire. L’occidentalizzazione dell’Islam non ha niente a che vedere con una rivalutazione dei dogmi. Cambia la religiosità, non la religione: cambia il rapporto personale del credente con la religione, il modo in cui la formula e la mette in scena, non il contenuto dei dogmi. D’altra parte, se ogni modernizzazione dovesse comportare una liberalizzazione teologica, lo si sarebbe notato anche nel caso del cristianesimo e dell’ebraismo»⁶⁶. Tali movimenti che sbandierano la propria emancipazione da correlazioni estranee, si pongono in netta rottura con il passato che “è stato”, quasi a negare la storia, per riproporre utopicamente dei “giorni di un futuro passato”⁶⁷. Malgrado ciò essi tendono ad assumere (volenti e nolenti) alcune caratteristiche e modalità della cultura che pretendono di combattere. D’altra parte, pur essendo vero che,

⁶⁶ Olivier Roy, *Global muslim, op.cit.*, p. 24.

⁶⁷ Anche se è palese l’introduzione di elementi utopici - per varie ragioni, tra cui non ultima la mobilitazione di massa - nel discorso di “tutti” i movimenti islamisti, sono opportune alcune precisazioni al riguardo. Innanzitutto il presente lavoro non verte sui movimenti islamisti che Olivier Roy inserisce (anche) nel quadro della politica, ovvero, come i partiti politici (si veda Olivier Roy, *Global muslim, op.cit.*, p. 23-33). È risaputo infatti, delle tenui sfumature di alcuni di questi, che spaziano facilmente dalla lotta politica a quella meno retorica, violenta e terrorista (e che a volte si istituzionalizzano a partire da un’organizzazione terrorista). È anche obiettivo di questo lavoro fare chiarezza (o almeno di non aggravarne la confusione) su tali questioni; il focus ciò nonostante, rimane sui movimenti specificamente terroristi di matrice islamista, ed è forse indubbio (anche se manca una definizione condivisa erga omnes nella comunità internazionale sul crimine di terrorismo) che essi perseguano obiettivi politici. Eppure, Olivier Roy coglie bene il “falso sogno-ideale” di alcuni partiti islamisti istituzionalizzati:

«Che coda resta allora dell’utopia? Gli islamisti non hanno alcun progetto sociale né economico. L’islamismo al potere diventa conservatore e assomiglia al neofondamentalismo su un punto: quello dei costumi, che diventa centrale. L’islamismo si definisce allora in gran parte per reazione all’imperialismo culturale dell’Occidente, ma è portatore solo di un modello di cultura reattivo, e finisce per confondere cultura e buon costume. Ha integrato la modernizzazione (sia sociale sia tecnologica), di cui ha rappresentato un fattore, ma si scontra con l’aporia di una “cultura islamica”, e questo si traduce in un approccio neofondamentalista agli svaghi, fondato sul divieto e sulla limitazione. Non è semplice ironia notare che, a Teheran e a Gedda, il sistema per “rimorchiare” fra giovani di buona famiglia è perfettamente identico: in via Jourdan per la prima e in via Tahliyya per la seconda, ragazze velate in gruppo vengono seguite da un altro gruppo di ragazzi, e il contatto avviene lasciando cadere un foglietto con un numero di telefono, il tutto evitando la polizia religiosa. La sola differenza è che in Iran le ragazze arrivano al volante della loro macchina. La rivoluzione non è stata fatta per niente. Ma la convergenza fra il modello iraniano e saudita è evidente, il che per l’Iran equivale a un’ammissione di fallimento». Olivier Roy, *ibidem*, p. 34.

come evidenzia Bernard Lewis: «un numero sempre maggiore di musulmani ha cominciato a guardare al proprio passato – almeno a quanto è sentito come tale – per diagnosticare i problemi attuali e per ritrovare rimedi atti a procurare un futuro benessere»⁶⁸. È anche vero, che questi movimenti di rottura sono largamente debitori di un linguaggio che è opportunamente sincretico, una studiata koinè di elementi: avente allo stesso tempo, una forma-contenitore antica (l'uso di locuzioni semplici che rimandano agli eventi “fondatori” della religione) ma un sostrato-messaggio che si propone di perseguire obiettivi moderni. In questo senso si colloca il termine arabo *Jahiliyya/gahiliyya*, ovvero corrispondente al periodo di “ignoranza” pre-islamica, quella del paganesimo e degli idoli ferocemente combattuti dal Profeta.

“Una rivoluzione culturale”

Non è un caso che Gilles Kepel, fine analista e acuto studioso francese, intitoli il primo capitolo del suo testo⁶⁹ “Una rivoluzione culturale” all'interno del prologo denominato “La gestazione”. E soprattutto inizi il suo prezioso lavoro a partire dalle “rovine del nazionalismo arabo”, ovverossia dagli anni sessanta – settanta del Novecento. Questo, non perché egli ignori il ruolo (e soprattutto l'esistenza) che il jihad assunse prima dell'epoca moderna, ma perché ha ben inteso che è proprio a partire dall'era moderna che tale fenomeno (il revival islamista) si inserisce nel quadro delle ideologie, e come nuova modalità non solo di lotta politica. Lo studioso, infatti, afferma dall'introduzione: «L'ultimo quarto del ventesimo secolo è stato segnato dalla nascita, l'ascesa e il declino dei movimenti islamisti – un fenomeno tanto spettacolare quanto impreveduto. Mentre il rientro della religione nella sfera privata sembrava ormai un dato acquisito del mondo moderno, l'affermazione improvvisa di gruppi politici che volevano istaurare lo stato islamico, giuravano solo sul Corano, proclamavano la jihad, guerra santa in nome di Dio, e facevano proseliti tra le popolazioni urbane, ha rimesso in discussione un buon numero di certezze.

⁶⁸ Bernard Lewis, *il Linguaggio politico, op. cit.*, 132

⁶⁹ Gilles Kepel, *Jihad ascesa e declino, storia del fondamentalismo islamico*, Roma, 2013.

[...] Ci troviamo in effetti al termine di un ciclo storico: come vedremo, i movimenti islamisti sono entrati, dalla metà degli anni novanta, in una fase di declino sempre più rapida. Interpretarne la cause, valutarne l'impatto, considerarne le conseguenze sono poste in gioco cruciali per il futuro prossimo di un mondo musulmano che conta, all'inizio del terzo millennio, più di un miliardo di fedeli – un numero ormai superiore a quello dei cattolici. Considerata a posteriori, l'era islamista, dall'inizio degli anni settanta alla fine del ventesimo secolo, si è rivelata un indicatore dei significativi e drammatici sconvolgimenti avvenuti nell'era in cui si è svolta, una generazione dopo la conquista dell'indipendenza. Essa ha costituito, in larga misura, la negazione dell'epoca precedente, quella del nazionalismo. Oggi, l'esaurirsi dell'ideologia e della mobilitazione islamista spiana la strada ad una terza fase, di rinnovamento. Questa fase, che si apre nel ventunesimo secolo, vedrà probabilmente il mondo musulmano entrare senza indugi nella modernità, secondo modalità di fusione del tutto nuove con l'universo occidentale – in particolare attraverso le emigrazioni e i loro effetti, la rivoluzione delle telecomunicazioni e dell'informazione»⁷⁰. Pur non concordando sulla possibilità di “declino” dell'islamismo come ideologia, come neanche sulla “presunzione” del totale assorbimento della religione (o almeno la sua provvisoria destituzione), intesa come sfera del sacro, nella fredda individualità e nel nazionalismo - che era assunto a vessillo identitario in quegli anni -, è opportuno evidenziare come Kepel colga perfettamente gli sviluppi venturi di un'era di mutabilità, di trasformazione, subentrata all'inizio del secolo. Certamente il nazionalismo ha avuto il merito di offrire un secondo criterio di “collettività”, di “unificazione”, di “comunità” rispetto a quello marcatamente teologico della *Umma*, la comunità dei credenti, spazialmente ultra-nazionale, a-temporale ed a-storica. Talché tale nuovo criterio ha offerto un nuovo simbolo, questa volta incarnato dallo Stato-nazione, che ha avuto l'enorme merito di guidare i popoli musulmani all'indipendenza politica, proprio da quell'Occidente che aveva fatto il doppio gioco e, per di più, padre di quella stessa ideologia. Non è affare di poco conto. Difatti il nuovo collante identitario, la nuova formula magica, sembrava tenere bene, visto che poteva adattarsi ai più disparati contesti antropologici, sociali, politici dei diversi territori, che di lì a poco, sarebbero diventati dei “moderni” Stati-nazione. Non solo, tale ideologia piegava freddamente i variopinti particolarismi che, come in un mosaico

⁷⁰ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 11-13.

venivano incastrati, nonostante le diversità di tribù/etnia, di usi/costumi, di lingue/dialetti, di religioni/credenze, nella cornice della “ragion di Stato”, attenuando conflitti ed insofferenze ora divenuti intra-statali. Un vero e proprio *KulturKampf*⁷¹ fu necessario in tal senso, il quale, almeno osservando la situazione internazionale attuale, può dirsi riuscito solo in un paio di contesti, tra i quali spiccano la Turchia e l’Iran. Nella maggior parte dei casi, i correnti confini degli Stati (ma non Nazioni) musulmani tradiscono un passato troppo difficile da cancellare (colonialismo e imperialismo), e la loro artificialità - ovvero il non essere confini “naturalisti” né tantomeno “storici” -, è disvelato dai problemi legati alle popolazioni affini non incluse oppure dalle loro condizioni di sostenibilità e di autosufficienza economica. Insomma, non ci troviamo alla “fine della storia”, ma sicuramente (come lo studioso francese suggerisce) alla fine di un ciclo, che ha visto il progressivo fallimento dell’ideologia del nazionalismo e poi di alcuni dei modelli vesfaliani nello spazio musulmano allargato, incapaci di liquefare i pre-moderni legami tradizionali-religiosi per poi ri-fondarne di protonazionali. Proprio da qui parte l’analisi di Kepel, dalla “rivoluzione culturale” islamista che rientra, o meglio riemerge, come un’onda e si infrange “sulle rovine del nazionalismo arabo”: «l’ideologia islamica non è nata dal nulla, ma si è inserita, in maniera contraddittoria, in una tradizione di cui ha ripreso diversi elementi, radicalizzandone alcuni e attenuandone altri, con successi variabili a seconda dei paesi e delle situazioni. Inizialmente, è nel settore della cultura, nel senso più ampio del termine, che l’islamismo porta avanti la sua battaglia, prima di rivolgersi alla società e alla politica [ed infine all’anti politica]. Questa lotta è diretta contro il nazionalismo, e mira ad imporre una nuova visione del mondo e una nuova comunità di riferimento. [...] Il primo fronte aperto di questa battaglia culturale fu quello della Storia e del tempo. Proclamando i nuovi stati, i nazionalisti avevano voluto fondare una Storia di cui erano ormai attori protagonisti, segnando una rottura netta e radicale con il passato»⁷². Sostanzialmente parliamo della lotta tra due utopie, tra due visioni del mondo, due sistemi di valori, che almeno apparentemente possono sembrare l’alfa e l’omega, ovvero, possono apparire inconciliabili per definizione. Ciononostante, si scopre ben presto che sia le grandi ideologie sia l’islam (considerato come religione che come ideologia politica) non sono elementi immutabili, essi dipendono dalle

⁷¹ Si veda la nota numero 28.

⁷² Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 24-25

contestualizzazioni, o per meglio dire, essi risiedono all'interno della storia, e non all'esterno di essa.

«La relazione tra islamismo (come spesso lo si chiama) e nazionalismo è assai complessa. Si considerino, per esempio, i seguenti stralci di un documento denominato *Carta di Dio: il programma del Movimento di resistenza islamica*. Dopo un preambolo, la Carta di Hamas (acronimo del nome arabo del Movimento di resistenza islamica) afferma tra l'altro:

La base del Movimento di resistenza islamica è l'islam. Dall'islam derivano le sue idee e i suoi precetti fondamentali, nonché la sua visione della vita, dell'universo e dell'umanità; e giudica tutte le sue azioni secondo l'islam, ed è ispirato dall'islam a correggere i propri errori [...]

- Poiché il Movimento di resistenza islamica adotta l'islam come suo stile di vita, le sue concezioni storiche risalgono alla nascita del messaggio islamico, all'epoca degli antenati virtuosi (*al-salaf al salih*). [Pertanto] Allah è il suo scopo, il Profeta il suo modello, il Corano la sua costituzione. Il suo spazio si estende ovunque vivano musulmani (coloro che adottano l'islam come stile di vita), in ogni luogo sulla faccia della Terra. Perciò si estende alle profondità della Terra e alle sfere più alte dei cieli. [...] Il movimento è universale.

Questo è, ovviamente, una specie di calderone che ci si aspetta di trovare nel documento costitutivo di un movimento politico islamico. In questa sezione della sua *Carta*, il Hamas conferma di essere fondato sull'islam il cui messaggio è ritenuto eterno e universale. In alcuni passi che seguono però, sembra manifestarsi una certa contraddizione. Si legge, infatti:

- Secondo il Movimento di resistenza islamica, il nazionalismo è parte legittima del suo credo religioso. Nulla è più elevato e profondo, nel nazionalismo, che combattere il jihad contro il nemico e affrontarlo a viso aperto quando mette piede sulla terra dei musulmani. [...] Tutte le correnti nazionaliste che operano nell'arena palestinese per la liberazione della Palestina possono essere sicure che [Hamas] è, definitivamente e irrevocabilmente, [una fonte] di aiuto e assistenza per loro, nella parola e nell'azione, nel presente e nel futuro.

Si può anche sostenere che i passi contenuti in questa seconda citazione non contraddicono per nulla il messaggio eterno e universale dell'islam dei movimenti islamici; che affermano e confermano che il musulmano, per usare uno slogan dei movimenti verdi, deve «pensare globalmente e agire localmente».

Il primo gruppo dei passi citati, però, indica nella religione il fondamento unico del Hamas, mentre l'altro gruppo di passi citati riconosce una seconda fonte di autorità: l'ideologia nazionalistica. [...] il nazionalismo di presta a una duplice caratterizzazione: principio guida dell'organizzazione delle comunità politiche del mondo contemporaneo; incarnazione specifica di questo principio (ossia il nazionalismo arabo o quello palestinese, per esempio). Nella prima accezione, il nazionalismo è un insieme di assunti sul consorzio umano. Tutti i movimenti nazionalistici sostengono che l'umanità si divide naturalmente in nazioni dotate di una loro identità e di una loro patria; [...] l'islamismo condivide con l'ideologia del nazionalismo questi stessi assunti. Nei loro scritti e nei loro proclami, i militanti politici islamici fanno costante riferimento all'islam quale essenza vera ed inalterabile della nazione, che ha definito la loro nazione nel corso della storia. Al pari dei nazionalisti, i militanti politici islamici ritengono che sia loro compito recuperare l'essenza islamica nella sua purezza originaria e salvaguardarla nel suo proprio territorio»⁷³.

Apparentemente inconciliabili, superficialmente agli antipodi, si è osservato come sia imprescindibile la “contraddizione” all'interno dei movimenti islamici e dell'islamismo moderno. Perché? Perché, banalmente, esso è moderno. In altre parole, i vari movimenti che di lì a poco prenderanno piede (“*dalle/sulle* rovine del nazionalismo arabo”) e che a vari gradi spazieranno dalla legale lotta politica al terrorismo di matrice fondamentalista, sono un prodotto delle contingenze moderne (a livello sistemico), e specificamente del nazionalismo. Così, infatti continua Gelvin: «Perciò, durante il XIX secolo, quando governanti e popolazioni [musulmane] dovettero fare i conti con le nuove condizioni sociali, economiche e politiche create dall'espansione dei sistemi statale ed economico del mondo moderno, iniziarono ad adattare l'islam alle condizioni nuove. Sotto quest'aspetto per colmo d'ironia, l'islamismo presenta numerosi elementi in comune con il sionismo. Entrambi si

⁷³ James L. Gelvin, *Storia del Medio, op. cit.*, p. 372-373.

svilupparono come reazione alle stesse condizioni e la loro comune risposta fu la <nazionalizzazione> della religione. Ossia, sionismo e islamismo trasformarono le comunità religiose in comunità nazionali»⁷⁴. A prescindere da quest'ultimo raffronto, ma seguendo quello che il docente di storia della UCLA evidenzia, possiamo sostenere come l'islam e le popolazioni del Medio Oriente più in generale, siano forse geograficamente (dato il situarsi al crocevia tra Occidente, l'Africa e l'Estremo Oriente) esposte più di altre al cambiamento. Un cambiamento che ha fortemente arricchito l'islam quando quest'ultimo ne ha sapientemente saputo attingere, a partire dalle grande varietà di popolazioni, scienze, culture, religioni, con cui i grandi imperi Ommayade, Abbaside e Ottomano confinavano (e inglobavano). Eppure, quando l'universo musulmano non ha più saputo attingere dall'esterno e si è chiuso in sé stesso, il cambiamento si evolve in negativo, in un'involuzione culturale prima che politica. Certamente, l'Occidente a partire da due momenti storici ben precisi, diventa un competitor attivo - in tutti i campi -, arretrante ed espansionista. Secondo Scarcia Amoretti: «due date funzionano da spartiacque nella cronologia dell'avanzata coloniale europea nel mondo musulmano. La prima è la spedizione di Bonaparte in Egitto (1798) che rappresenta il tentativo, fallito sul piano politico-militare ma non culturale-ideologico [...], di controllare il Crescente Fertile, e soprattutto gli accessi al Mar Rosso, poi divenuti fondamentali, con il Canale di Suez, anche per ogni operazione nell'Oceano indiano e nel sud-est asiatico; la seconda è il Congresso di Berlino (1878) che ratifica la perdita della quasi totalità dei possedimenti dell'Impero Ottomano in Europa e ne autorizza, nei fatti, lo smembramento»⁷⁵. E, sebbene l'invasione mongola che rase al suolo Baghdad (1258) e disintegrò l'impero califfale Abbaside (Abbasidi -Abbāsiyyūn) costituì un trauma notevole, ben altra cosa è confrontarsi con una civiltà che di lì a poco avrebbe dominato il mondo. Due date cruciali, che comunque segnano e “svegliano” l'universo musulmano dal proprio torpore ed inaugurano un processo di modernizzazione seppure difensiva. Da lì in poi infatti, l'universo musulmano volente o nolente, si è ritrovato ad emulare un modello di sviluppo, quasi nella sua totalità. Le missioni di studio inaugurate da Rifa'a al-Tahtawi furono l'inizio di un lungo processo di assimilazione (anche frenetica) per rispondere al “ritardo” accumulato, non così manifesto fin quando non emerse la brutalità occidentale. Nonostante i vari sforzi effettuati, il mondo musulmano al giorno d'oggi è “alla

⁷⁴ James L. Gelvin, *Storia del Medio*, op. cit., 374.

⁷⁵ Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano*, Roma, 1998, p. 175.

fine di un ciclo”, che vede la fine, o almeno il tramonto (per via di qualche eccezione), di quei valori ed ideali così frettolosamente importati⁷⁶, e via via miscelati (precaramente) con esigenze molto più specifiche, molto più immanenti; tale sincretismo di elementi caratterizza l’attuale limbo, nel quale vivono milioni di musulmani. Nessuno Stato-nazione della regione appare oggi incontestato⁷⁷, nessun potere/governante/istituzione può

⁷⁶ È sempre vivo il dibattito, e a dire il vero mai sopito, che vede come contrapposti i valori ed ideali occidentali, ma più in generale tutto quello che proviene dall’Occidente (anche se vi sono importanti eccezioni) ad una pseudo-autentica identità musulmana/islamica. «[...] This question, which was implicitly posed by the break-up of the Ottoman Empire and later at the decolonisation of countries with large Muslim populations, has been widely seen as more pressing after the end of the Cold War, and particularly after the events of 11 September 2001 (Huntington, 1993, 1997; Esposito and Burgat, 2003; Abou El Fadl, 2004)». Mohammed Zahid & Michael Medley (2006) *Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan*, *Review of African Political Economy*, 33:110, 693-708.

A volte non è neanche così semplice identificare se i soggetti in questione, ovvero quei valori ed ideali di matrice occidentale, siano un prodotto dell’evoluzione del Cristianesimo in Europa o del secolarismo: «Does the integration of Islam in Europe presuppose a prior ‘religious reformation’ that would make Islam compatible with so-called ‘European values’? And what are these European values? Are they Christian values or secular values? While all European constitutions and treaties stress the commitment towards ‘human rights’, ‘religious freedom’ and ‘democracy’, the status of ‘secularism’ is more complex. If we define secularism as the separation of state and religion, this is not the case in many European countries which grant a specific status to one or more recognised religions (for example, England, Italy and Germany). If secularism is taken to mean that the religious reference is more and more irrelevant in society, daily life and culture, accompanied by a decrease in individual religious practices, which is the case in all European countries, then Europe is certainly secular. But in this case, secular values conflict with Christian ones: issues like abortion, contraception and gay marriages are largely opposing ‘believers’ on one hand, and ‘non-believers’ on the other. How can we refer to the Christian roots of secular Europe if Europe’s values contradict the teachings of the Church?» Olivier Roy (2013) *Secularism and Islam: The Theological Predicament*, *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, 48:1, 5-19.

Tale dibattito è di lunga gestazione e di certo al momento non può concludersi come credo, neanche nei prossimi anni. Talché appare assodato che alcuni valori ed ideali sono stati assimilati anche negli spazi della mezzaluna, è ciò evidenzia come la demonizzazione e la strumentalizzazione siano alleati di ferro di non troppo stabili assetti di potere, governanti e regnanti.

«Rivoluzione islamica (o indù, o buddista ...): quale dei due termini è il più attivo, il più determinante? Rivoluzione o Islam? È la religione che cambia la rivoluzione, la santifica, la risacralizza? O è al contrario la rivoluzione che storicizza la religione, che fa di essa una religione impegnata, in breve, un’ideologia politica? [...] Così facendo, la religione cade nella trappola dell’astuzia della ragione: volendo ergersi contro l’occidente, si occidentalizza: volendo spiritualizzare il mondo, si secolarizza; e volendo negare la storia, si inabissa completamente». D. Shayegan cit. in K. Fouad Allam, *L’islam*, op. cit., p. 79.

⁷⁷ «Negli anni Settanta, tuttavia, gli Stati della regione furono travagliati da profonde crisi. Sovente, le realizzazioni dei regimi mediorientali non furono per nulla all’altezza degli impegni assunti in fatto di sviluppo ed equità sociale. Non uno era riuscito a realizzare il miracolo economico promesso, né la trasformazione sociale tanto attesa; nessuno aveva messo fine all’imperialismo né, in seguito, sconfitto Israele sul campo di battaglia. [...] sono però, d’importanza primaria proprio agli impegni assunti; perché negli impegni alla realizzazione dell’equità sociale, di un’effettiva indipendenza politica ed economica, di una vera democrazia e via dicendo, individuiamo aspirazioni ed aspettative di molti abitanti della regione.

dirsi assolutamente sicuro, nessuna struttura-apparato può prescindere da un rapporto anche indiretto con la sfera religiosa; a dimostrazione di come, ancora nel XXI secolo, la religione sia un criterio imprescindibile di legittimazione (per dirla alla Guglielmo Ferrero) e di identità, in un'epoca, questa, sempre più "liquida". «La consapevolezza della stretta interrelazione tra potere e gestione del campo religioso ha segnato indubbiamente la storia del Novecento, contribuendo anche a determinare la distanza tra il successo e il fallimento di un'opzione politica. I leader di orientamento laico che non compresero il peso dell'Islam sull'immaginario collettivo e il suo impatto sociale non furono in grado di costruire un consenso di massa e non riuscirono ad imporre le loro visioni nella società. [...] L'introduzione dell'Islam sul piano ideologico e istituzionale ha dunque rappresentato nel corso del XX secolo una irrinunciabile garanzia di continuità per le leadership impostesi nel post-indipendenza. Tuttavia, tale percorso non ha reso altrettanto servizio all'Islam, alterato non solo dai processi di secolarizzazione, ma anche dall'eccessiva politicizzazione, soprattutto di parte estremista»⁷⁸.

L'islamismo come ideologia politica nasce dalla salafīyya, ovvero da quella scuola di pensiero sunnita che identifica i *salaf al-ṣāliḥīn* (i pii antenati), i *Ṣaḥābi* (i Compagni del Profeta), i *Tābi'ūn* (i Seguaci, la generazione successiva a quella di *Muhammad*) e i *Tābi' al-Tābi' iyyīn* (Coloro che giungono dopo i seguaci, la terza generazione), come modelli paradigmatici di condotta ideale⁷⁹. Seppure con il termine mutuato dai "pii antenati", spesso si associa il salafismo ad un movimento moderno di tipo conservatore e di stampo reazionario, nondimeno vi è da dire che esso è di natali ben più antichi e spazia cronologicamente, grazie agli studi dei suoi principali esponenti, in varie epoche: *Ahmad*

Senonché, gli impegni si scontrarono con le pressioni occidentali, con le tendenze autoritarie dei regimi della regione,. Con l'inefficienze del dirigismo economico. Di conseguenza, i regimi iniziarono a far retromarcia rispetto agli impegni presi, cedendo il campo a chi continuava a prendere questi impegni sul serio e non aveva perso la faccia a causa dei fallimenti. Tra quelli che continuavano a prendere questi impegni sul serio c'erano i gruppi islamici». James L. Gelvin, *Storia del Medio*, op. cit., p. 378.

⁷⁸ Barbara de Poli, *I musulmani*, op. cit., p. 200-201.

⁷⁹ L'enciclopedia Treccani indica sinteticamente: «salafismo s. m. [dall'arabo *salaf ṣāliḥ* «antenati pii»]. – Movimento riformista islamico (arabo *Salafīyya*), sorto in Egitto verso la metà dell'Ottocento e ispirato al pensiero di *Ḥamāl al-Dīn al-Afḡānī* (1837-1897), che postulava la rivivificazione dell'Islam attraverso il ritorno alle fonti originarie (Corano e sunna del profeta), tramite uno sforzo interpretativo (*īḡtihād*) per adattare le norme coraniche alla vita moderna, l'unità della comunità islamica attraverso un sistema democratico e l'avversione verso i particolarismi nazionalisti». (<http://www.treccani.it/enciclopedia/salafīyya/>)

ibn Hanbal (780-855), *Ibn Taymiyya* (1263–1328) e *Muhammad ibn Abd al-Wahhab* (1703-1792). Il salafismo più antico era un movimento profondamente e onestamente religioso, il quale si contraddistingueva per il recupero di un Islam scevro da scorie sovrastrutturali, fautore di una interpretazione meno intellettualistica del Testo Sacro, ostile per un verso ad una sua lettura troppo letterale che rischiava seriamente di sfociare in un vero e proprio torto alla ragione umana, ma per altro verso anche alla dottrina di alcuni movimenti sufi, considerata troppo ambigua, elastica e sostenitrice di una lettura eccessivamente metaforica e potenzialmente fuorviante del vero messaggio coranico per essere accolta dai salafiti. È vero, da una parte, che tale scuola di pensiero suggerisce il “ritorno” alle fonti dell’Islam (principalmente il Corano e la Sunna) in risposta all’emergere con forza dell’influenza culturale occidentale; eppure è anche vero, d’altra parte, che non bisogna pensare e classificare pregiudizialmente tali movimenti come immediatamente integralisti o addirittura proto-fondamentalisti. Per il semplice motivo che un reale intento modernizzatore/rigeneratore muove i suoi pensatori, sebbene l’idea alla base di tale processo di riforma sia focalizzata sul ripristino del puro modello islamico originario, la comunità musulmana primitiva ed egualitaria. A volte, inoltre, sono necessarie opportune distinzioni, a ragione del fatto che parliamo sempre di uno scenario complesso ed in evoluzione: «V’è incertezza nel distinguere all’interno dell’eredità islamica quanto è prescrittivo, essendo relativo alla Sunna di Dio, del Suo Inviato e dei credenti dell’epoca della rilevazione del Corano, e quanto è invece storia che si riallaccia alla successiva Sunna delle prime pie generazioni (*Salaf*). Il primo è un paradigma esemplare che è necessario seguire, poiché di diretta ispirazione di Dio ed espressione dell’autorità del Suo impeccabile Inviato. Le cose che storicamente sono seguite costituiscono tentativi di interpretazione e di azione tendenti a uniformarsi a quel primo paradigma, necessariamente inadeguati e che a quello si avvicinano o meno a seconda che siano buoni o no e rappresentano un’esperienza alla quale chi vuole uniformarsi (a quel modello) può attingere o meno e non un fattore vincolante»⁸⁰. Tutto ciò ci occorre per comprendere meglio che dietro l’emergere della “rivoluzione culturale” islamista vi sono sia le dottrine dalla salafiyya, ma anche delle modalità di elaborazione di un tipo di discorso politico estremamente efficace, semplice nello stile ma pregno di significato. «I concetti usati dagli islamisti sono tratti dal Corano o

⁸⁰ H. al-Turabi, *Qadaya al-tajdia* (Problemi di rinnovamento), Khartum, 1990, p. 35; in Paolo Branca, *Moschee, op. cit.*, p. 96.

attinti alla storia di quel periodo: *gahiliyya* (ignoranza), *hizb* (partito), *shura* (consultazione), *da'wa* (appello), *mustaz'afun* (diseredati), *hakimiyya* (sovranità divina). Ma tali concetti sono rivisitati e inseriti in un discorso di tono moderno, ispirato alle scienze sociali o a una fraseologia che ricorda il marxismo. In tal modo la storia viene cancellata. Il termine *haraka*, movimento, è mutuato dal lessico “occidentale” contemporaneo e islamizzato mediante l'uso che se ne fa. Al contrario, alcuni termini sono mutuati dal lessico delle scienze islamiche tradizionali e “modernizzati”. È il caso di *fiqh*, che diventa il *fiqh haraki* (il diritto islamico dinamico) negli scritti di Sayyid Qutb e dei suoi epigoni. Altre discipline islamiche, quali l'esegesi o la predicazione (*wa'z*), sono rinnovate mediante un movimento di *tagdid*. Una simile modernizzazione islamica a tutto tondo si serve evidentemente di moderne tecniche di comunicazione per raggiungere un pubblico sempre più vasto: audiocassette, video, e attualmente Internet»⁸¹. Come la studiosa francese evidenzia, ci troviamo di fronte agli esordi di un movimento che si apprestava a diventare ibrido, almeno nella sua metodologia del linguaggio politico, che miscela sapientemente elementi del sacro ad altri squisitamente moderni. Quale altra poteva essere, in fondo, quella “rivoluzione culturale” precedentemente citata da Kepel? Il crollo delle grandi ideologie laiche, sciolte dalle nuove istanze di cambiamento della nuova era, e dalle esigenze di protagonismo di masse di popolazioni escluse dalla distribuzione di potere, preparava il terreno all'avvento dell'Islam nel campo profano della politica, come nuova fonte di legittimazione del gioco politico. È proprio in tale contesto che irrupero sulla scena Fratellanza musulmana di Hasan al-Banna e Sayyid Qutb.

La Fratellanza musulmana (*Jama'at al-Iḥwān al-muslimīn*, letteralmente “Associazione dei Fratelli Musulmani”; il più delle volte solo *al-Iḥwān al-Muslimūn*, “Fratelli musulmani”, o semplicemente *al-Iḥwān*, “i Fratelli”) come ha evidenziato giustamente Andrea Mura (si veda la nota 79), viene fondata in una congiuntura storica di profondo smarrimento per l'universo musulmano. Si ricordi che questo periodo coincide con la massima espansione del colonialismo europeo (gli anni dal 1920-1930), con l'abolizione del Califfato islamico nel 1924 (che nonostante la profonda decadenza della carica manteneva un'importante funzione ideal-simbolica), e con gli scontri tra le varie correnti musulmane “moderniste” ed “ortodosse” sulla questione della modernità. È facile

⁸¹ Sabrina Mervin, *Islam, op. cit.*, p. 130.

immaginare quindi, che la fondazione della Fratellanza ad Isma'iliyya (sulle rive del Canale di Suez) rappresenti una reazione a tale smarrimento. Ciononostante, la Fratellanza diventa ben presto cosa diversa dall'essere esclusivamente una reazione convogliata in associazione (e quindi partito politico), seppur islamista⁸²; anzi, forse è proprio per tale aspetto "ideologico" che non può essere unicamente ciò. Hasan al-Banna e gli altri fondatori avevano un progetto ben più ambizioso, il quale, non esageratamente, potrebbe essere definito totalizzante: «I Fratelli Musulmani credono che la base e la fonte dei loro insegnamenti islamici siano il Libro di Dio e la tradizione del Profeta. Se la comunità prende entrambi come regola di vita, non sarà mai nell'errore. Molte delle teorie e delle scienze che sono entrate in contatto con l'islam e se ne sono impregnate portano il segno delle epoche che le hanno viste nascere e dei popoli che furono loro contemporanei. Per questo, occorre che le leggi islamiche che la comunità prende a riferimento attingano alla fonte pura, la fonte del primo zampillo. Occorre comprendere che l'islam come lo compresero i Compagni e i loro successori di buona stirpe. Occorre che ci adeguiamo a questi precetti divini e profetici per non scegliere una linea di condotta diversa da quella donata da Dio e non imporre alla nostra epoca il marchio di non conformità a essa, poiché l'islam è la religione di tutta l'umanità. Parallelamente i Fratelli Musulmani credono che l'islam, in quanto religione universale, abbracci tutti gli aspetti della vita, per ogni popolo e comunità, in ogni epoca e periodo storico. L'islam è così completo e vasto da non poter essere esposto alla frammentarietà di questa vita, specialmente alle semplici contingenze mondane. Offre piuttosto principi universali che regolano tali contingenze, mostrando agli uomini il modo pratico in cui li si deve applicare, camminare sulla loro linea e vigilare, o almeno cercare, che l'applicazione sia corretta»⁸³. Come si può notare emergono elementi riconducibili alla scuola di pensiero della *Salafīyya* per quanto concerne il ritorno alle fonti

⁸² «In hindsight, the establishment of the Muslim Brothers' Society [*Jam'iyyat al-Ikhw an al-Muslimin*] in the Suez Canal town of Ismailia in 1928 or 1929 was one of the most significant events in the development of political Islam. However, the Society started off as just another reformist association inspired by the conviction that the sorry state of the Muslim world was to be attributed to its departure from religion. Its original concerns were to spread a 'correct' understanding of Islam, to offset Christian missionary efforts in Islamic heartlands and to combat the perceived moral decline brought about by western influences. Its first project was the *madrasat al-tahdhib* [school of moral education], in which the initial Brothers gathered to memorise and recite the Koran, as well as study the Sunna and the exemplary lives of the prophet Muhammad's Companions». Ana Belén Soage (2008) *Hasan al-Bannā or the Politicisation of Islam, Totalitarian Movements and Political Religions*, 9:1, 21-42.

⁸³ AA.VV., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Torino, 1996, p.15-16

quali il Corano o la Sunna del Profeta (e la buona condotta dei *Salaf-Ṣaḥābi*), che in questo caso vengono innalzate per forgiare un progetto squisitamente etico a-spaziale/a-temporale, e come soluzione alla banale mutabilità della contingenza intramondana. Ma anche, per lo stile retorico tipicamente wahhabita, lineare, privo di ampollose glosse, che non mira assolutamente a scorporare qualcosa che è nato unito, individuo e società, sacro e profano, e di diretta emanazione della fonte (del primo zampillo) più aulica che possa esistere, Dio. In altri termini, si propaga un messaggio di coinvolgimento comunitario, che rende impossibile una “fuga dal Mondo”, un modello “zarathustriano” di approccio all’esistenza; bensì si suole inoltrare un messaggio di cambiamento della società a partire dalla “fede” dello sforzo individuale. Certo, è inutile dire che tale progetto politico non è unicamente olistico – totalizzante, ma a dir poco utopico. Eppure, non bisogna dimenticare che dietro tale sovrastruttura, vi sia una sostrato, un progetto politico concreto, pratico, esplicitato (direi anche abilmente) con questo nuovo tipo di linguaggio politico. Lo studioso Richard Mitchell cita le parole di Hasan al-Banna sulla natura “profetica” del movimento della Fratellanza Musulmana e la sua missione verso la Nazione: «Fratelli, voi non siete una società benefica, né un partito politico, né un’organizzazione locale con obiettivi limitati. Siete una nuova anima nel cuore di questa nazione e avete il compito di portare la luce tramite il Corano [...] e di distruggere le tenebre del materialismo attraverso la conoscenza di Dio»⁸⁴. E ancora, questa volta con maggior enfasi sul ruolo politico della religione: «Se si vuole che l’islam agisca, esso deve governare. Questa religione non è sorta per ritirarsi negli eremi e nei templi, né per rifugiarsi nei cuori e nelle coscienze. Essa è venuta per esercitare il potere sulla vita e disporne liberamente per forgiare la società secondo la concezione globale che essa ha della vita; non solo attraverso l’esortazione e il consiglio, ma anche grazie ai poteri legislativo e amministrativo. Questa religione si è manifestata per tradurre i suoi principi e punti di vista in forma di vita concreta, per imporre i suoi ordini e i suoi divieti a una società e a un popolo fatto di carne e di sangue, che si muova su questa terra e che nel comportamento, nell’organizzazione della vita, nei legami sociali e nella forma di governo sia un modello di applicazione di principi, delle concezioni delle regole e delle leggi di questa religione»⁸⁵. Da un punto di vista storico, è imprescindibile, al fine di

⁸⁴ Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, Londra, 1969. Cit. in Malise Ruthven, *Il seme del terrore*, Torino, 2003, p. 84.

⁸⁵ AA.VV., *I Fratelli Musulmani*, op. cit., p. 35.

per scoprire come nasce, si sviluppa ed estende la Fratellanza non iniziare dalla biografia (anche spirituale) del suo fondatore, Hasan al-Banna. In questo senso, è interessante notare come una ripresa di un'interpretazione marcatamente "salafita" della religione, di alcune pratiche sufi, ed di una propensione socratica "levatrice"⁸⁶, convergano tutte in un'unica personalità.

Hasan al-Banna nacque nel 1906 nel villaggio egiziano di Mahmudiyya, figlio maggiore dell'imam e ma'dhun locale, shaykh Abd al-Rahman al-Sa'ati. Suo padre, che si era guadagnato una certa fama come esperto sulla Sunna (del Profeta), lo introdusse in tenera età, alle scienze islamiche presso il "Rashid Rida al-Manar", per conferirgli immediatamente un senso stretto della moralità. Quando Hasan era ancora studente, fu eletto presidente della "Società per la Morale e il Comportamento", società istituita da uno dei suoi insegnanti, al fine di favorire buoni costumi tra gli alunni. Tuttavia, il giovane Hasan, insieme ad alcuni dei suoi amici, desiderava creare una propria organizzazione fuori dal contesto scolastico, e perciò fondò la "Società per la Prevenzione del Proibito". Quest'ultima inviava segretamente delle missive agli abitanti dei villaggi circostanti che trascuravano le loro preghiere, ma anche ai proprietari dei caffè, accusati di assumere le

⁸⁶ Dal dizionario di filosofia Treccani (2009): «Maieutica dal gr. *μαιευτική [τέχνη]* «[arte] ostetrica», «ostetricia» (deriv. da *μαῖα* «mamma, levatrice»). Espressione con la quale Platone indica nel Teeteto (→) quella che si potrebbe considerare la *pars construens* del metodo socratico fondato sul dialogo. Se la confutazione (*ἔλεγχος*) costituisce il procedimento attraverso il quale Socrate conduce il suo interlocutore alla consapevolezza dell'ignoranza o della fallacia delle sue opinioni, l'arte m. è quella che porta Socrate – sterile quanto alla possibilità di generare sapienza, esattamente come sterili sono le levatrici che aiutano le partorienti a dare alla luce i loro figli («il dio mi costringe a fare da levatrice, ma mi ha proibito di generare», Teeteto, 150 c) – a suscitare dagli animi quelle verità che essi stessi non erano consapevoli di possedere («da me non hanno imparato mai nulla, ma da loro stessi scoprono e generano molte cose belle»). Ricordando come sua madre Fenarete fosse un'abile e stimata levatrice, Socrate rivendica l'ascendenza divina dell'arte di entrambi, «ricevuta in dono da un dio: lei per le donne, io per i giovani nobili e per quanti sono virtuosi» (210 c-d). Naturalmente l'arte di Socrate si applica non ai corpi ma alle anime, che tra dubbi e perplessità simili alle sofferenze del parto, danno vita a pensieri e, in alcuni casi, a verità. L'arte di Socrate è in questo più nobile di quella delle levatrici, perché deve poter distinguere se il pensiero partorito dal suo interlocutore sia «un fantasma e una falsità, oppure qualcosa di vitale e di vero» (150 c). Alcuni interpreti hanno posto in relazione la dottrina dell'anamnesi formulata nel Menone (→) con l'arte maieutica descritta nel Teeteto come la capacità di liberare i pensieri sulla scienza già posseduti dall'interlocutore del dialogo e fatti riemergere sotto lo stimolo del *διαλέγεσθαι*. In età moderna il concetto di m., insieme a quello di ironia, è tornato a svolgere un ruolo centrale nel pensiero di Kierkegaard e mantiene la sua vitalità negli indirizzi psicopedagogici che privilegiano l'aspetto del confronto e dello stimolo creativo in luogo di proposte educative cristallizzate in forme di sapere rigidamente predefinite». (http://www.treccani.it/enciclopedia/maieutica_%28Dizionario-di-filosofia%29/)

danzatrici del ventre. Più tardi, ispirato dall'ordine Sufi che era solito frequentare, co-fondò il "Hasafi Welfare Society" al fine di promuovere i valori musulmani e per contrastare allo stesso tempo, le attività di tre donne missionarie – sospettate di insegnare il Cristianesimo dietro le loro mansioni caritatevoli. Mentre era studente per la formazione degli insegnanti presso l'università del Cairo "Dar al-'Ulum" si unì alla "Società islamica per la Morale Nobile", che regolarmente organizzava lezioni sulla morale islamica. Avendo la sensazione che il suo messaggio fosse estraneo alla gente comune, al-Banna organizzò con un gruppo di studenti della Dar al-'Ulum e di al-Azhar, la predicazione non solo nelle moschee, ma anche nei caffè, dove i lavoratori erano soliti riunirsi. Nel suo ultimo anno alla Dar al-'Ulum, al-Banna scrisse in un saggio la sua più grande aspirazione: diventare un consigliere e un insegnante per i bambini durante il giorno, e ai loro genitori la sera. Tale obiettivo, ispirò la creazione della Società dei Fratelli musulmani a Ismailia, dove egli ebbe la sua prima lezione. I membri co-fondatori della Società erano i sei operai incontrati durante l'opera di proselitismo, che manifestarono l'intenzione di servire (con l'ausilio della fede) la loro nazione e l'umma' intera [comunità dei credenti]. Al-Banna, che era stato coinvolto negli studi sufi sin dalla sua adolescenza, adottò da tale corrente molti principi e pratiche: si avvale del titolo di al-Murshid al-'Amm [Guida generale], e i membri della Fratellanza gli prestarono la *bay'a* [giuramento di fedeltà] aderendo così, a rigide regole di auto-disciplina e obbedienza. Secondo Jamal, fratello minore di al-Banna - che risiedeva con lui in Ismailia all'epoca - i loro incontri settimanali non erano dissimili da quelli delle congregazioni Sufi. Questo particolare carattere Sufi, mentre era appropriato alle classi popolari - le quali hanno offerto il maggior numero di membri alla Società -, poco si confaceva alle classi medie o borghesi, che ne disprezzavano alcuni suoi aspetti.

Come si può notare da questa breve biografia, la storia di Hasan al-Banna è la storia di un uomo che ha vissuto precocemente un'intensa vita interiore. Ciò malgrado, nello stesso momento in cui egli matura tutto il suo ardore con lo studio delle scienze islamiche presso diverse e prestigiose istituzioni in Egitto, il mondo musulmano vive un momento di declino. L'attività d'insegnamento, come il contatto con i ceti meno abbienti, corroborano la sua opera (e le sue convinzioni) per quanto concerne un tipo di proselitismo che parta "dal basso". Parliamo di un modello nuovo, di una struttura potremmo dire "ibrida", che è capace di coadiuvare e coinvolgere la popolazione comune (spesso esclusa per via dell'elitismo

politico) nel nuovo “progetto politico”. Tutto ciò va oltre la mera reazione compulsiva a questa crisi esterna ed interna; ma come ci ricorda il professor Enzo Pace, è indubbio che anche questa fu, una reazione, e che la stessa fondazione (della Fratellanza) ad Isma'iliyya assurge a simbolo di rivalse: «La città in cui egli [Hasan al-Banna] agiva aveva allora una particolarità: ad ovest era installato un campo militare inglese e la presenza dello “straniero” si faceva sentire nella vita quotidiana. Isma'iliyya – scriverà al-Banna - <fu una strana rivelazione con il suo campo militare inglese [...] che ostentava tutta la sua forza, il suo potere, [...] che suscitava nei cuori dei patrioti amanti del loro paese un senso di malessere e un sentimento di vergogna>»⁸⁷. Il Pace ci offre, inoltre, una efficace glossa a proposito del successo di tale organizzazione “ibrida”: «[...] Se questo modello ha avuto successo è perché la formula creata da al-Banna si è rivelata efficace nel lungo periodo. L'originalità e la specificità della formula può essere sintetizzata così: unire il lavoro di base di reislamizzazione dal basso della società alla mobilitazione più strettamente politica al fine di far corrispondere le strutture dello Stato alla nuova identità musulmana ricostituita nella società civile. In altre parole, far crescere in seno a quest'ultima un movimento innervato nelle pieghe della società per poter piegare la logica del potere politico al primato della Legge coranica. O, detto in altri termini ancora, alla possibilità da parte del movimento di accedere al potere e di imporre così un modello statale ispirato alla Legge coranica a partire da un reale potere popolare ramificato, dai quartieri delle grandi città ai piccoli villaggi»⁸⁸. Si intravede la concezione di un nuovo progetto olistico, di una nuova utopia, che parte dagli strati più bassi della comunità questa volta (come dimenticare che tra i sei fondatori della Fratellanza vi sono un biciclettaio, un autista di taxi, un barbiere, un falegname, uno stiratore, un bracciante agricolo), attraverso la creazione di una capillare rete sociale, grazie a nuove scuole coraniche, associazioni sportive e centri sociali culturali. L'obiettivo era quello di ricostituire dalle basi un “nuovo modello” di società islamica all'interno di una società più ampia, ormai secolarizzata e contaminata dall'invasione culturale e materiale dell'Occidente. Gli aderenti venivano incentivati a praticare diversi tipi di attività come a rifuggire dalla corruzione dei costumi del gioco d'azzardo, dell'usura, del consumo di alcolici e dell'adulterio. Questo ritorno alla “buona condotta” islamica doveva

⁸⁷ Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau*, Bayard, Paris, 1998, p. 194. Cit. in Enzo Pace, *Sociologia dell'Islam*, Roma, 2007, p. 179.

⁸⁸ Enzo Pace, *Ibidem*, p. 178.

fungere da esempio, e monito di reazione allo smarrimento della Comunità dei credenti. Kepel è laconico al riguardo:

«L'Associazione infatti incarna la dimensione politica dell'islam, sostituendosi al califfato scomparso, cui sarebbe spettato il compito. Ai partiti nazionalisti egiziani dell'epoca, che reclamavano l'indipendenza, la partenza dell'occupante inglese e una Costituzione democratica, i Fratelli opponevano uno slogan che è rimasto assai in voga nella corrente islamista: «La nostra Costituzione è il Corano». Il che voleva dire, secondo un'altra formulazione, che «l'islam è un sistema completo e totale», e che non c'era perciò alcun bisogno di andare a cercare in valori esogeni, europei e quindi particolari, la base dell'ordine sociale, perché già la si poteva trovare nel Corano – che per loro è universale»⁸⁹.

Colmare il vuoto, coagulare il consenso delle masse musulmane abbandonate e frustrate da decenni di soprusi in un qualcosa di riconoscibile, di proprio. Meglio se poi tale sistema fosse stato autosufficiente, ovvero universale, che non avesse avuto bisogno di innesti esterni per funzionare. L'islam contiene tutto:

«La dottrina dei Fratelli Musulmani ingloba tutte le concezioni riformiste. E' perché noi concepiamo l'Islam come universale e totalizzante che la nostra dottrina copre tutti gli aspetti del riformismo e ogni sincero riformista vi trova l'oggetto della sua aspirazioni. Noi, Fratelli Musulmani, riteniamo che i precetti e gli insegnamenti universali dell'Islam contemplino tutto quanto concerne l'uomo in questo mondo e nell'altro, e che quanti ritengono che tali insegnamenti riguardino solamente l'aspetto del culto o quello spirituale escludendo gli altri sono in errore. L'Islam è infatti fede e culto, patria e nazionalità, religione e Stato, spiritualità ed azione, Libro e Spada»⁹⁰.

Libro e Spada. Soffermandoci su queste due ultime locuzioni, si può pensare che forse non è un caso che entrambi tali oggetti-simbolo si trovino nell'emblema della Fratellanza. La lingua araba possiede svariate migliaia di sinonimi per designare “spada” o “leone”, eppure conosce seri problemi - esposti anche da coloro che effettuarono le prime famose

⁸⁹ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 28.

⁹⁰ Dal messaggio di Hasan al-Banna al V Congresso dei Fratelli Musulmani. Cit. in Agostino Spataro, *Il fondamentalismo islamico*, Roma, 2001, p. 60.

“missioni di studio” nel Vecchio Continente -, di correlazione rispetto alla terminologia scientifica e sociale di matrice occidentale; tutto ciò fa supporre che, anche ad un livello propriamente attinente all’iconografia, si segua un percorso rodato, una strada dove le impronte del “passato” sono ampiamente riconoscibili anche (e soprattutto) a chi, vivendo nel presente, non ha avuto l’esperienza pratica di calcarle. E specularmente, avvale la tesi di come l’unione del “Testo e della Spada” sia un *modus operandi* non esclusivo della tribù beduina che ha conquistato il potere nella penisola arabica nel XIX secolo, i Saud⁹¹⁹², ma anche della Fratellanza Musulmana, e in seguito dei gruppi terroristici. Stando a quanto afferma il professor Enzo Pace nella sua opera: «Questi [Hasan al-Banna], infatti, può essere considerato in senso metaforico il ponte che collega idealmente l’esigenza di ritornare alle origini dell’islam, che era già stata espressa da una parte dei riformisti, e l’urgenza di rifondare dal basso un’identità religiosa e culturale che rischiava, a parere di molti, di andare perduta sotto l’influenza della cultura occidentale»⁹³. Un ponte di congiunzione, incarnato dalla figura emblematica di un leader che profetizzava una non precisata “modernità islamica”, da contrapporre al de-localizzante e massificante modello occidentale. E non a caso Kepel evidenzia che: «L’islam dei Fratelli si rifiutava di rinchiudersi nel pietismo e nel culto, e opponeva a quella europea una modernità “islamica”. Il senso di tale espressione non è mai stato veramente precisato – tanto che l’equivoco ha permesso di riunire sotto la stessa bandiera gruppi sociali dalle origini e dalle aspirazioni

⁹¹ «Il *big bang* della storia saudita avviene nel 1744 nel Nagd, cuore nonché unico spicchio fertile dell’Arabia. Nel villaggio di al-Dir’iyya, uno sayh di scarso rilievo chiamato Muhammad ibn Sa’ud si allea con un qadi, un giudice, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab – seguace della scuola hanbalita che predica il ritorno alla purezza dell’islam – per conquistare e purificare la penisola. Nel giro di sessant’anni, l’attrattività del messaggio wahhabita, che trascende i legami tribali senza sacrificare l’*ethos* beduino, permette ai Sa’ud di costruire un impero che va dalla Mecca al Mare Arabico, sino a lambire con le razzie i monti dell’Hadramawt e le città arabe a nord del Golfo: nel 1801 a Karbala’, nell’odierno Iraq, vengono massacrati 5 mila sciiti, tragedia ancora presente nella retorica settaria. [...] Nella conquista materiale gioca un ruolo determinante il fanatismo religioso. Grandi protagonisti, gli ihwan (“fratelli”), ferventi wahhabiti organizzati in milizie e aizzati dalla promessa di purificare il mondo musulmano». Limes rivista italiana di geopolitica, *Le maschere*, op. cit. p. 91-93.

⁹² «Quel che conquistammo con la Spada, lo conserveremo con la Spada», tale affermazione del principe saudita Nayif ibn ‘Abd al-Aziz, per trenta anni ministro dell’interno del regno eponimo, evidenzia come a prescindere dalle sovrastrutture ideologiche (l’Islam non è escluso) con le quali si intende nella maggior parte dei casi mascherare i propri intenti, e scopi, il modo tutt’oggi efficace di stabilire e perpetuare una posizione di dominio resti incentrato sull’uso della forza. M. Darlow, B. Bray, *Ibn Saud: The Desert Warrior Who Created the Kingdom of Saudi Arabia*, New York, 2012, Skyhorse Publishing, p.50. Cit., in Limes rivista italiana di geopolitica, *Le maschere*, op., cit., p. 89.

⁹³ Enzo Pace, *Sociologia*, op. cit., p. 177.

diverse»⁹⁴. Ora, è interessante notare che le soprastanti affermazioni di Pace e Kepel convergono in un punto. Anzi in due. Innanzitutto sul fatto che il fondatore della Fratellanza si colloca su uno spartiacque storico del mondo musulmano tra lotta politica e lotta antipolitica – anche se è indubbio il fine politico degli atti di lotta antipolitica o “terrorismo”, e per tale motivo, forse sarebbe più opportuno dire “anti-sistema”. In secondo luogo, sull’idea per cui la sincronizzazione dell’ideale totalizzante e purificatore wahhabita in un “progetto politico”, si nutra paradossalmente dell’ambivalenza sia del sistema nel quale è inserito (una modernità di stampo occidentale), sia della società che pretende di rappresentare (sempre più evanescente se non virtuale).

Ciò che distingue Hasan al-Banna rispetto Sayyid Qutb, è che il primo è ancora convinto che si possa ricostruire, partendo dal tessuto sociale, un tipo di società sul modello originario della prima comunità dei credenti, mentre il secondo, presto persuaso dalle contingenze storiche di tale fallimento, orienterà gli sforzi verso la conquista del potere e quindi verso l’instaurazione di uno Stato fondato sulla Shar’ia, e dunque non compromesso con modelli culturali allogeni. Infatti se in un primo momento «i Fratelli poterono trovare un buon radicamento in un gruppo sociale politicamente escluso, emarginato e insoddisfatto (la piccolissima borghesia urbana, i piccoli funzionari, gli insegnanti) e mantenere allo stesso tempo rapporti cordiali con l’entourage del re d’Egitto Faruk, che vedeva nell’Associazione un utile contrappeso ai nazionalisti laici»⁹⁵ appare evidente che, quando nel luglio del 1952 Nasser prese il potere, la situazione mutò rapidamente. Kepel, non a caso, segue evidenziando che, ben presto, i Fratelli si ritrovarono coinvolti in una contraddizione tra la propria ideologia di fondo e la loro base sociale di riferimento. Essi esultarono inizialmente al golpe nasseriano, data la simile estrazione popolare dei Liberi ufficiali e la volontà di questi di sbarazzarsi dei partiti politici che dividevano e disgregavano la Comunità dei credenti. Inoltre il progetto nasseriano poteva ben introdurre la tanto auspicata società senza divisioni, sostenuta dall’introduzione di un ordinamento propriamente islamico. Nonostante tali ottime premesse, gli Iḥwān⁹⁶ presto scoprirono che il programma politico del raīs era di ben altra taratura; ovverossia puntava all’edificazione di uno stato laico e moderno, eretto su

⁹⁴ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 28.

⁹⁵ Gilles Kepel, *Ibidem*, p. 29.

⁹⁶ Da non confondere con i ben più antichi Iḥwān wahabbiti che presero parte, e anzi, furono fattore non di scarso rilievo nella conquista dell’Arabia da parte dei Sa’ud.

basi nazionaliste e panarabiste. E come se non bastasse entrambi i movimenti si contendevano la stessa base sociale (la piccola borghesia urbana), punto di partenza di un coinvolgimento che, nei piani, doveva incrementare ed estendersi sempre più. Tali attriti sfociarono in scontro aperto con il fallito attentato a Nasser nel 1954, di cui gli Iḥwān furono ritenuti colpevoli. L'Associazione venne così sciolta con la forza, molti dirigenti e membri furono incarcerati altri impiccati. Concordemente con quanto afferma Kepel, il successo della Fratellanza si situa nella comprovata capacità di coinvolgere gruppi sociali diversi attorno ad un comune programma, anche grazie ad un tipo di proselitismo che abilmente adattava il proprio messaggio ai destinatari, che fossero giovani adulti, donne, colti e meno colti. L'Associazione, nel periodo della sua massima estensione, si considerava l'acme della società egiziana, destinata ad illuminare quest'ultima verso l'instaurazione dell'archetipo islamico atavico. Con la feroce repressione da parte del raïs, ma ancor prima con la morte di Hasan al-Banna nel 1949, l'Associazione inizia un processo di metamorfosi. Alienata sia fisicamente (con dirigenti imprigionati o esiliati) che spiritualmente (è innegabile il successo di Nasser nel cooptare il consenso popolare) e decapitata del suo leader, ben presto inizia «in Egitto una traversata del deserto che durerà due decenni, ma che gli fornirà l'occasione di diffondersi all'estero e ritrovare le sue radici, a partire da una riflessione sulla sconfitta da parte del nasserismo. Questa riflessione, e le prospettive contrastanti che ne deriveranno, definiranno la maggior parte delle tendenze presenti oggi nella galassia islamista, dalle più radicali alle più moderate, che si distingueranno poi rispetto alle posizioni prese da Sayyid Qutb»⁹⁷.

Se Hasan al-Banna può giustamente collocarsi in posizione “neutra” sullo spartiacque storico dell'islamismo, inteso come ideologia politica e come radicalismo terrorista, con Qutb si giunge all'eversione del messaggio originario della Fratellanza, non più fondato su posizioni ireniche.

Sayyid Qutb nacque nel 1906 nel villaggio di Musha, nell'Alto Egitto, primogenito di una famiglia rurale che era caduta in disgrazia. Suo padre era un membro del Mustafa Kamil al-Hizb al-Watani (il Partito Nazionale), e, molto spesso, per tale motivo, la casa di famiglia era utilizzata come luogo di incontro per l'élite politica della regione. Sua madre era certa che il suo giovane figlio avrebbe ristabilito le fortune di famiglia, e questo, può essere uno

⁹⁷ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p.30.

dei motivi che spiegano perché Qutb non si sia mai sposato (forse vi è anche una delusione amorosa). Quando aveva quindici anni, Sayyid fu inviato al Cairo per completare la sua formazione presso l'università Dar al-'Ulum. Qui, rimase con uno zio, che lo introdusse ai circoli intellettuali della capitale e al Partito Wafd. Sayyid presto divenne un membro di quest'ultimo, nonché, discepolo dello scrittore e filosofo 'Abbas al-'Aqqad. Con il passare del tempo, all'incirca all'età di venti anni, Qutb pubblica articoli, saggi, recensioni di libri, poesie, due autobiografie, anche un romanzo romantico. E tale abilità nello scrivere fu coronata dalla carriera di insegnante, che invero trovò poco gratificante e soddisfacente, presentando così le dimissioni alla fine del 1930. Tuttavia, Taha Husayn, che presso il Ministero della Pubblica Istruzione, lo convinse momentaneamente, a ritirare le sue dimissioni. A metà degli anni Quaranta gli scritti di Qutb cominciano a delineare connotazioni politiche chiare. In questo senso, attaccò le élite egiziane, le quali, invece di scontrarsi con gli occupanti inglesi, curavano esclusivamente i propri interessi. Nello stesso periodo abbandonò il partito Sa'adista⁹⁸ - una fazione secessionista del Wafd -, e iniziò a criticare il sistema multipartitico. Fu anche interessato e coinvolto da quello che definì come il “decadimento morale” del Paese. I suoi scritti tuttavia, diventarono inequivocabilmente “islamisti” solo nel 1948, quando scrisse *al-'Adala al-ijtima'iyya fi-l-Islam* (Giustizia Sociale nell'Islam). In questo lavoro, Qutb sosteneva apertamente come l'Islam fosse l'unico sistema capace di garantire la giustizia poiché esso si fondava sull'uguaglianza e la solidarietà sociale. Inoltre, egli considerava il capitalismo e il comunismo delle ideologie simili in quanto prodotti di una “filosofia materialista”. Affermò poco dopo, infatti, che la vera battaglia consistesse proprio nello scontro tra questi due sfidanti: le ideologie materialistiche da una parte e l'Islam dall'altra. Tali idee erano vicine a quelle della *Jama'at al-Ikhwān al-Muslimīn* (la “Società dei Fratelli Musulmani”, meglio conosciuta come Fratellanza Musulmana, o Fratelli Musulmani). Inoltre, in una chiara allusione alla Fratellanza, Qutb dedicò a quest'ultima il libro “L'avanguardia dei musulmani che hanno consacrato la loro vita all'Islam”. L'anno successivo, Qutb fu inviato negli Stati Uniti, formalmente, per studiare la metodologia pedagogica moderna, anche se i suoi superiori auspicavano, indirettamente, che il soggiorno nel paese più ricco del mondo, attenuasse la sua deriva islamista. Accadde esattamente il contrario. Qutb, basandosi su quello che vide,

⁹⁸ Il nome deriva dal fondatore del partito ed ex primo ministro Sa'ad Zaghlul.

rimase sconcertato da quelli che definì gli aspetti più negativi della società americana: il materialismo, il permissivismo sessuale e il razzismo. Inoltre, rimase particolarmente colpito dal fatto che, mentre i musulmani che vivevano negli Stati Uniti tendevano ad adottare un'attitudine apologetica (rispettosa) per quanto concerneva la loro fede (e non solo), tutto il contrario avveniva da parte del suo offensivo paese ospitante (accusa estesa a tutto l'Occidente nel suo complesso).

«Its shaky religious convictions. Its harmful social, economic and ethical condition. Its notions of the Trinity, sin and sacrifice, which do not convince the mind nor the conscience. Its capitalism, with its monopolies, its usury and its ugly sordidness. Its selfish individualism, which lacks solidarity except when forced by law. Its materialist, trifling and dry conception of life. Its beastly freedom, which they call 'the mingling of the sexes.' Its white slavery, which they refer to as 'the emancipation of women.' It's stupid, clumsy, aberrant and unrealistic marriage and divorce laws. Its harsh and evil racial segregation»⁹⁹.

Qutb era negli Stati Uniti quando il fondatore e leader dei Fratelli Musulmani, Hasan al-Banna, fu assassinato. In seguito a tale evento descrisse con molta amarezza la gioia del popolo americano alla notizia. Dopo aver terminato la sua specializzazione accademica, Qutb decise di ritornare in Egitto invece di completare un dottorato. Al suo arrivo, gli fu dato un benvenuto da eroe dalla sezione giovanile dei Fratelli Musulmani. Fu nominato consulente per il Ministero della Pubblica Istruzione, posizione prestigiosa, precedentemente tenuta da Taha Husayn. Insomma, aveva finalmente trovato la sua missione nella vita: lavorare per il trionfo dell'Islam. Si unì ai Fratelli Musulmani e fu messo a capo della sezione propaganda. Divenne presto l'ideologo principale della Fratellanza, contribuendo regolarmente al settimanale del gruppo, al-Da'wa, con notevoli pubblicazioni. Pure, scrisse un certo numero di libri, con titoli come *Ma'rakat al-Islam wa'l-ra'smaliyya* (La battaglia tra l'Islam e il capitalismo) e *Al-Islam wa'l-salam al-'alami* (Islam e la pace nel mondo), entrambi, apparsi nel 1951. L'anno successivo vide la pubblicazione del primo di

⁹⁹ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi'l-tariq*, Damasco, Dar Dimashq, 1964, p. 215 – 216. Si evidenzia lo studio di Calvert per quanto concerne il periodo di Qutb negli Stati Uniti (e come ciò ha influenzato il suo pensiero): John Calvert, *The World is an Undutiful Boy': Sayyid Qutb's American Experience*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 11/1 (2000), p. 87–103. Cit. in Ana Belén Soage (2009) *Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10:2, 189-203.

otto volumi del suo commentario coranico, *Fizilal al-Qur'an* (All'ombra del Corano). Tuttavia, non passò molto tempo prima che i Fratelli Musulmani, rendendosi conto che il nuovo regime non aveva la benché minima intenzione di attuare un programma islamico, divennero sempre più critici verso gli Ufficiali Liberi. Nasser, da parte sua, non essendo riuscito a trasformare il movimento in una componente (inglobata) del suo regime, arrivò presto a categorizzarli come rivali pericolosi. In questo senso, gli eventi del mese di ottobre 1954 confermarono tale ipotesi. La Fratellanza, di conseguenza, fu bandita e decine di migliaia di suoi membri e simpatizzanti furono arrestati. La maggior parte di quest'ultimi fu sottoposta a torture atroci e, dopo un processo farsa, centinaia di essi furono condannati a lunghi periodi di prigione con lavori forzati; inoltre sette di loro furono condannati a morte - tra cui il generale guida al-Hudaybi, anche se la sua pena fu poi commutata in ergastolo. Qutb fu condannato a 15 anni di lavori forzati, eppure, a causa della sua fragile salute, trascorse molto del suo tempo nell'infermeria del carcere. Fu proprio in carcere che Qutb scrisse la maggior parte delle sue opere "islamiste". Finì *All'Ombra del Corano*, e iniziò a riesaminarlo quasi subito. Egli rivide anche *La giustizia sociale nell'Islam*, opera che ebbe ben cinque edizioni tra il 1950 e il 1964. Dedicò inoltre due dei suoi lavori ai giovani islamisti, le cui sofferenze per mano del regime Di Nasser, avevano minato non solo il loro impegno per la causa, ma anche la loro fede: *hadha al-din* (Questa religione) e *Al-Mustaqbal li-hadha al-din* (Il futuro appartiene a questa religione). Successivamente, scrisse anche *Al-Islam wa mushkilat al-Hadara* (Islam e i problemi di civiltà), opera filosofica in due parti, *Khasa'is al-al-Islami tasawwur wa muqawwimatuh* (Caratteristiche e componenti della Concezione islamica). Nel 1962 iniziò a lavorare su *Ma'alim fi 'l-Tariq* (Pietre miliari), che fu fatto circolare immediatamente tra un gruppo di giovani che si riunirono intorno alla Sorella Zaynab al-Ghazali. In questi e altri lavori, Qutb criticò apertamente il materialismo dell'Occidente, ne profetizzava il suo imminente collasso e proponeva, allo stesso tempo, l'Islam come l'unico "sistema" in grado di garantire una società e un mondo basati sulla giustizia e sulla pace. Dopo soli otto mesi di libertà, Qutb fu nuovamente arrestato, insieme a migliaia di altri Fratelli, tra cui i suoi tre fratelli di sangue. Le accuse contro di loro furono sostanzialmente focalizzate sul perseguimento di un'attività sovversiva antigovernativa: pianificazione di una rivolta armata, cospirazione volta all'eliminazione di personaggi pubblici, e complotto finalizzato alla distruzione della diga di Assuan. La polizia, scovando una copia di *Ma'alim fi 'l-Tariq* praticamente in ogni casa, fece sì che, il libro diventasse, la

principale prova accusatoria della procura. Qutb fu condannato a morte e giustiziato nel mese di agosto 1966. Il regime uccise un uomo, ma inavvertitamente creò un martire della verità. L'anno successivo, molti musulmani interpretarono la sconfitta araba nella guerra dei Sei Giorni come una punizione divina per la persecuzione da parte di Nasser, dei “veri” musulmani.

Da questi cenni biografici, è evidente, innanzitutto, come Qutb, a differenza di Hasan al-Banna, fosse originario di un ambiente familiare e sociale sostanzialmente laico. E che, solo successivamente, ed in seguito ad eventi che segnarono la sua persona come anche il destino della Fratellanza, egli mutò la sua critica politica verso un'impostazione di tipo revivalista islamica. La sua iniziale ostilità verso l'occupazione inglese, e soprattutto verso gli accondiscendenti leader egiziani, fu l'inizio di una riflessione che si concluse dopo il ritorno dagli Stati Uniti e con la morte di al-Banna (e con lui del suo progetto politico), nella volontà di istaurare un nuovo tipo di stato etico. La critica alle ideologie “moderne” come il capitalismo o il comunismo si iscrive, infatti, in tal senso. Anzi, queste ultime vengono accumulate in quanto simili prodotti di una più generale filosofia materialistica di stampo occidentale, a cui contrapporre l'islam, l'unico “sistema” funzionale ad una società più giusta, egualitaria e solidale. Ora, non si deve credere che Qutb o al-Banna prima di lui, siano dei pensatori assuefatti ad una realtà immaginifica che ripropone un calco fedele del “mito delle origini”; essi sono ideologi moderni, che vivono scenari particolari e in un'epoca moderna in trasformazione. In questo senso, la lettura di Qutb dell'Islam è, in gran parte, un prodotto della modernità o, meglio, della sua crisi. Negli ultimi decenni del XIX secolo, infatti, i salafiti “tradizionali”, come Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad 'Abduh, inizialmente sostenitori di una supposta “razionalità” dell'Islam, si fecero presto fautori di una interpretazione allegorica del Corano – quando scoprirono che tale “razionalizzazione” delle Sacre Scritture mal si accordava con la scienza moderna. Hasan al-Banna, successivamente, respinse questa interpretazione “modernista” perché era sospettoso del ruolo della “Ragione” negli spazi islamici, nonché fermamente convinto che gli uomini necessitassero invece, di un più stretto rapporto con la sfera del Sacro. Qutb seguendo l'esempio di al-Banna sostenne una comprensione diretta, personale ed intuitiva del messaggio offerto dalla Rivelazione. Perciò lo stesso Qutb non si presenta solo come un comune leader politico, l'ideologo della Fratellanza, bensì come esegeta del Corano, capace

di coadiuvare una nuova interpretazione del Testo Sacro (la sua riflessione religiosa) per fini sostanzialmente politici, in un contesto moderno, il suo. Tralasciando il discorso sull'”attivismo sociale” dell'Islam inteso come un sistema autosufficiente ed omnicomprensivo (olistico), come accennato precedentemente, è necessario ed opportuno evidenziare come a partire da Sayyid Qutb ci si attenga non più, o almeno non solo, ad un modus operandi salafita (interpretazione del Testo e modalità di azione), bensì si giunga ad uno marcatamente neo-fondamentalista. Tale ultimo termine è stato fatto proprio sia da Enzo Pace che da Olivier Roy nei rispettivi studi citati; e sebbene esso sia un'emanazione del movimento salafita, si contraddistingue da quest'ultimo in quanto fenomeno squisitamente moderno:

«Il termine “salafismo” risale alla fine del Diciannovesimo secolo, con Gamal al-Din al-Afghani. L'idea è quella di aggirare l'ostacolo di una tradizione religiosa sclerotizzata e di una storia politica che aveva visto i musulmani perdere la propria identità a causa del colonialismo, tornando ai testi originali e al modello di società del tempo del Profeta e dunque riaprendo le porte dell'interpretazione (*ijtihad*). Ma, al di là di questa intenzione, non è facile definire il salafismo, tanto è inafferrabile. [...] Il termine “salafismo” rimanda più a un'interpretazione di rifondazione dell'Islam contro i prestiti e, oggi contro l'occidentalizzazione, che a un corpo concreto di dottrine. Può sfociare in diverse forme di Islam, che a volte si smentiscono a vicenda. Per questo motivo, per caratterizzare il fondamentalismo contemporaneo [post-moderno] preferiamo il termine “neo-fondamentalismo”»¹⁰⁰.

Tale differenza non è di poco conto. Non è solo una mera questione epistemologica, bensì di un vero e proprio salto qualitativo, che esattamente a partire dalla riflessione di Qutb diverrà una “pietra miliare sulla via” del neo-fondamentalismo contemporaneo. E non a caso è stata richiamata l'opera più nota dell'ideologo egiziano, forgiata nella dura esperienza del carcere. La maggior parte delle sue riflessioni, infatti, non possono essere scorperate dal vissuto storico personale, perché sono, nella maggior parte dei casi, un suo prodotto:

¹⁰⁰ Olivier Roy, *Global muslim, op.cit.*, p. 103-104.

«[...] Qutb non era su posizioni ireniche. Esperienze formative per l'elaborazione delle sue teorie radicali furono la persecuzione subita dal regime egiziano e la consapevolezza che numerosi musulmani erano stati parimenti imprigionati, torturati e talvolta, condannati a morte o assassinati dalle autorità [...]. In base a queste esperienze, acquisì una convinzione assoluta per quanto riguarda i problemi che il mondo musulmano si trovava a dover affrontare, ossia che questi problemi erano originati dal fatto che le società musulmane non erano più rette dalle norme e dalle leggi musulmane (*shari'a*), e avevano abbandonato la loro religione. I (veri) musulmani erano chiaramente in minoranza: avevano pertanto il dovere di impegnarsi alla (ri)costruzione della società musulmana»¹⁰¹.

Qutb, che è debitore di un linguaggio o meglio di una terminologia propria di Abu al-A'la al-Mawdudi, ristruttura nelle sue opere alcuni concetti fondamentali di origine coranica. La sua visione manichea¹⁰² della vita è esemplificata dall'estensione di senso che egli attribuisce al termine *jahiliyya*; termine che storicamente è utilizzato (nel Testo Sacro) per designare il periodo dell'ignoranza pre-islamica, dell'idolatria, del politeismo¹⁰³; ovvero quel periodo che è antecedente alla rilevazione coranica di Jibril. Il pensatore egiziano invece estende l'accezione di tale locuzione alla condizione a lui contemporanea della Umma, a tutto il mondo sostanzialmente, compresi gli stessi paesi musulmani. «La *Jahiliyya* va abbattuta, come il Profeta aveva distrutto la *Jahiliyya* originaria, per costruire

¹⁰¹ David Cook, *Storia del Jihad da Maometto ai giorni nostri*, Torino, 2007, p. 153.

¹⁰² Dal Dizionario Treccani Online: «manicheismo s. m. [der. di manicheo].

1. Religione fondata nell'antica Persia da Mani, noto in Occidente anche come Manicheo, nel 3° sec. d. C.: muovendo probabilmente da un'esperienza etica vissuta come continua tensione tra bene e male, questa religione concepisce tutta la realtà come lotta perenne tra due principi opposti, il bene e il male, lo spirito e la materia, la luce e le tenebre, Dio e il suo antagonista.

2. estens. Tendenza a contrapporre in modo rigido e dogmatico principi, atteggiamenti o posizioni ritenuti inconciliabili, come fossero opposte espressioni di bene e male, di vero e falso». (http://www.treccani.it/vocabolario/manicheismo_%28Sinonimi-e-Contrari%29/)

¹⁰³ «*Jahiliyya vs Islam* – the term *jahiliyya* normally refers to the state of ignorance of God in pre-Islamic Arabia but, following al-Mawdudi, Qutb explained that *jahiliyya* is not a period in time, but a state that repeats itself every time society deviates from the programme of Islam, be it in the past, in the present or in the future'. In Qutb's Manichaean mind, there are only two types of society: Islam, or *jahiliyya*. Between them, there is no meeting point: Either Islam or *jahiliyya*. There is no intermediate state, half Islam and half *jahiliyya*, that Islam can accept. Islam clearly indicates that the truth is one, not multiple, that everything which is not truth is perdition, and that the two cannot be mixed. Either God's government or *jahiliyya* government. Either God's *shari'a* or human caprice [*hawa*]». ¹⁰³ Ana Belén Soage (2009) *Islamism and Modernity*, *op. cit.*, 10:2, 189-203.

sulle sue rovine lo stato islamico. Rispetto al precedente modo di operare dei Fratelli, fondato sul radicamento nella società e privo di particolare acrimonia contro il monarca, la nozione di *Jahiliyya* segna una rottura. Essa implica che i membri del corpo sociale non sono più considerati musulmani. Nella dottrina islamica, si tratta di un'accusa gravissima, il *takfir*¹⁰⁴. Con questo termine, che deriva da *kufir* (“empietà”), si definisce empio qualcuno che è, o pretende di essere, musulmano, lo si scomunica e lo si mette al bando della Umma, la Comunità dei credenti»¹⁰⁵. Tale riflessione aprirà una faglia all'interno del mondo musulmano, tra poteri costituiti e legittimati più o meno precariamente da una supposta autenticità (o legittimità) religiosa, ed altri, che sfideranno e combatteranno i primi, proponendo la loro versione di un islam “autentico”. Appare palese che tutto questo discorso crea un ulteriore elemento di divisione all'interno dell'universo musulmano, già fortemente provato dal lungo conflitto non solo culturale, contro l'Occidente. «[...] In questa situazione chi si dichiara rivoluzionario non ha un referente sostanzialmente diverso da quello del potere costituito che dice di voler combattere. All'uno e all'altro dei due contendenti si offrono legittimazioni teoriche del tutto analoghe, tanto che diventa difficile stabilire se un movimento sia innovatore o restauratore, e in definitiva si assiste a una gara in cui ciascuno pretende di presentarsi tanto più credibilmente innovativo quanto più autenticamente ed efficacemente interprete del perduto ordine originario»¹⁰⁶.

È interessante notare che nella più volte citata opera di Gilles Kepel, fine conoscitore della materia, non sia presente nei vari paragrafi e pagine riservate a Sayyid Qutb e al suo pensiero, la parola *jihād*. Essa tuttavia, è ben presente nella sezione successiva rivolta a Mawdudi¹⁰⁷; e questo non solo perché l'ideologo pakistano denomina la sua prima opera appunto “*La jihād nell'islam*”. Egli è stato il primo pensatore, infatti, nell'epoca moderna, a

¹⁰⁴ «Il *takfir* costituisce una sorta di sentenza di ultimo grado. I dottori della legge, gli ulema, che in teoria, con le dovute precauzioni giuridiche, sono gli unici abilitati a pronunciare questo tipo di sentenze, sono sempre stati piuttosto restii a utilizzarle, perché, impiegate a sproposito e senza restrizioni, potrebbero essere causa di discordia e conflitti tra i credenti, che rischierebbero di scomunicarsi a vicenda senza lacuna remore e condurre l'Umma alla rovina. Qutb, morto prima di aver potuto precisare il suo pensiero in proposito, lascia aperta l'interpretazione sull'uso che ne fa del termine *jahiliyya* e sul concetto che ne deriva, il *takfir*, con tutti i suoi imprevedibili effetti». Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p.32.

¹⁰⁵ Gilles Kepel, *ibidem*, p.31.

¹⁰⁶ Paolo Branca, *Moschee, op., cit.*, p. 56.

¹⁰⁷ Abu l-A'la Mawdudi (Aurangabad, 25 settembre 1903 – Buffalo, 22 settembre 1979), secondo la variante dall'arabo, Abū l-A'la al-Mawdūdī, talvolta denominato in lingua inglese con il nome Mawdoodi o anche, appunto, Mawdudi.

«teorizzare in chiave politica quella rottura originaria su cui si basa l’islam, e a trasformarla in strategia d’azione»¹⁰⁸. Ma nonostante ciò, osservando ed analizzando i più autorevoli “journals” di studi sul terrorismo¹⁰⁹, si rileva come il pensiero di Qutb non solo sia ancora di vivido interesse, dipanando ed estendendo la sua influenza quasi sino ai nostri giorni¹¹⁰, ma di come esso sia legato, più di quello di Mawdudi, all’evoluzione del radicalismo islamico e del jihadismo internazionale. I motivi di ciò sono sostanzialmente due. Innanzitutto, poiché la rivelazione (o rivoluzione?) musulmana è avvenuta in Arabia e l’arabo è la lingua del suo Testo sacro, si tende a confondere il mondo islamico con il mondo arabo. E in questo senso, «Il pensatore indo-pakistano [Mawdudi] scriveva ai margini del mondo musulmano, più in urdu che in arabo, e aveva ben presente la posizione minoritaria dei musulmani nell’India britannica; non era pertanto nella condizione di dare inizio ad un movimento su larga scala nel nucleo centrale dell’islam. Sayyid Qutb, invece, viveva in Egitto, ossia al centro del dibattito religioso, culturale e politico dei musulmani arabi; inoltre, la sua vita e il suo impegno si svilupparono parallelamente alla nascita dell’islam radicale, e ne sono un esempio per eccellenza»¹¹¹. Sebbene entrambi gli ideologi abbiano diverse affinità, come per esempio il ruolo da essi evidenziato dell’“avanguardia” dei credenti, che, nella teoria doveva equipararsi idealmente al nucleo primordiale (e alla missione) dei “primi musulmani”, tale “impostazione” si rivela più, una palese e transeunte importazione (imitazione) del modello marxista-leninista. Il secondo motivo concerne sul come organizzare e costituire tale avanguardia e sul chi/come avviare “l’azione” del proprio programma politico. Ora, mentre Mawdudi progetta e coagula tale “avanguardia islamica” in un partito politico vero e proprio, fondato nel 1941 (*jama’at-e islami*), Qutb, per ragioni

¹⁰⁸ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁹“ Perspectives on Terrorism”, “Critical Studies on Terrorism”, “Journal of Terrorism Research”, “Studies in Conflict and Terrorism” e “Terrorism and Political Violence”; tutti appartenenti al Taylor and Francis Group.

¹¹⁰ Si confronti gli articoli di: John C. Zimmerman (2004) *Sayyid Qutb’s influence on the 11 September attacks*, *Terrorism and Political Violence*, 16:2, 222-252. Danny Orbach (2012) *Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj*, *Middle Eastern Studies*, 48:6, 961-972. Hendrik Hansen & Peter Kainz (2007) *Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb’s Islamism with Marxism and National Socialism*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8:1, 55-76. Sayed Khatab (2009) *The Voice of Democratism in Sayyid Qutb’s Response to Violence and Terrorism*, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 20:3, 315-332.

¹¹¹ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 152.

anche storico-contingenti, costituirà un tipo di associazione clandestina che segnerà la frattura tra i suoi appartenenti ed affiliati, e tutti i restanti *takfir* nella società.

Jihad: tra definizione classica e modernità, concezioni a confronto

L'esordio del precedente paragrafo ha focalizzato la sua attenzione sul perché Gilles Kepel inizi il proprio studio sul jihad a partire dai postumi del nazionalismo arabomusulmano. Si è anche detto che tale motivazione non è da ricercarsi in un'illusoria disconoscenza o nell'errore di valutazione di tale fenomeno, che è precedente l'avvento della modernità. Ciò accade per il semplice motivo che proprio a partire da un determinato contesto storico, vale a dire la crisi del nazionalismo negli spazi islamici, e l'avvento sempre più arretrante di una modernità occidentale, che, il jihad trasforma i suoi connotati. Si è evidenziato anche, in tal senso, la tipologia di rivoluzione culturale trattata, una vera e propria "rinascita islamista" che, a vari livelli, si staglia e tenta di arginare i frangenti occidentali¹¹². Interprete di tale risveglio è stato senza dubbio Sayyid Qutb, autore di nuove "Pietre miliari", non solo dell'islam politico, ma anche di una nuova versione neofondamentalista dello stesso. Infatti, oltre alla rielaborazione del concetto di *jahiliyya* - inserito in un discorso studiatamente dicotomico concernente la società, tra "autentici credenti" e i restanti *jahili/kufr* - vi è senza dubbio la ristrutturazione del concetto del jihad. Non sorprende che, anche quest'ultimo sia un prodotto delle contingenze storiche

¹¹² In un bellissimo libro Luciano Pellicani espone in modo brillante tale sfida "continua" che la modernità occidentale oppone all'universo musulmano. Mentre la prima è caratterizzata dall'essere de-localizzata, capitalistica, secolarizzata, rapida, irrefrenabile, liquida, il secondo ha quasi caratteristiche diametralmente opposte: è geo localizzato (il Dar al islam), fondato sui modelli di rendita economica (dove vi è il petrolio) altrimenti proletarizzato, religioso, immobile, solido. Tale "solida" caratteristica, diviene relevantissima in rapporto alla "rivoluzione permanente" esposta da Pellicani nel suo prezioso lavoro: «È per questo che l'*aggressione culturale permanente* è ciò che caratterizza i rapporti tra l'Occidente e l'Oriente nell'attuale fase storica. È vero che è uscito di scena il colonialismo nella sua forma classica; ma, ciò non di meno, le colonie e le ipocolonie di un tempo sono rimaste alle prese con una tremenda sfida. Esse si trovano di fronte una cultura allogena che tende a sommergerle con il suo impressionante flusso di tecniche, di merci, di messaggi, di simboli e di valori, il quale non può non alternare profondamente il loro tradizionale modo d'essere e l'immagine che esse hanno di se stesse». Luciano Pellicani, *Jihad le radici*, Roma, 2004, p. 19-20.

specifiche, che plasmarono in un secondo momento, una sua ri-elaborazione teorica. Ma è anche l'esperienza "storica" di un paese (l'Egitto) al centro del dibattito religioso e politico:

«Il fallimento degli islamisti, nel loro tentativo di impadronirsi del potere in Egitto e di fondare uno «Stato islamico», ha generato frustrazione tra i militanti; a sua volta, questa frustrazione ha incitato alcuni di loro a diffondere a livello mondiale la violenza che a casa loro non erano riusciti a mettere a frutto. [...] Oltre vent'anni dopo l'omicidio di Sadat, nell'ottobre del 1981, gli estremisti islamici egiziani si sono sparsi in tutto il mondo, interpretando un ruolo centrale, insieme ai militanti sauditi e algerini nella proliferazione del *jihad*»¹¹³.

Renzo Guolo, professore di Sociologia dell'Islam nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino, non a caso inizia la sua opera "*Jihad e violenza sacra*" proprio a partire dalla "nuova interpretazione" del jihad associata a Sayyid Qutb: «La pratica dei movimenti islamisti radicali è caratterizzata dalla dilatazione del concetto di *jihad*. La trasformazione che nel Novecento, il secolo delle ideologie, tale concetto subisce per opera di intellettuali e movimenti radicali è significativa. E contribuisce a delineare la traiettoria che ha condotto i movimenti radicali a vivere l'Islam, più che come religione, come un'ideologia totalizzante. Ideologia strettamente legata alla dimensione del Politico: inteso nella sua duplice veste di dimensione di potere e di relazione fondata sulla coppia antagonista amico/nemico»¹¹⁴. Eppure, tali versioni non esauriscono i dubbi su una locuzione che ha avuto la fortuna e la sfortuna di avere una certa fama, in seguito appunto, all'emersione del radicalismo islamico contemporaneo. Essa più di altri termini non è rimasta immune a quel contagio linguistico che in seguito alla globalizzazione è divenuto imperante; come la necessità di rendere necessariamente tutto spiegabile, tutto ineluttabilmente comprensibile e, digeribile per l'intelletto Occidentale. Un contagio linguistico che innesta passioni, produce universi psicologici se non addirittura stereotipi e *wishful thinking* a seconda dello stato d'animo (e degli orientamenti/interessi) del soggetto. È infatti solare che i sentimenti più atavici dell'essere umano, come la paura, emergono soprattutto dalla mancanza di una spiegazione di tipo razionale ad un fenomeno

¹¹³ Gilles Kepel, *Il profeta, op. cit.*, p. X-XII.

¹¹⁴ Renzo Guolo, *Jihad e "violenza sacra"*, in *Terrorismo internazionale e diritto penale*, a cura di Cristina de Maglie e Sergio Seminara, pubblicazioni della università di Pavia studi nelle scienze giuridiche e sociali, volume 125, Padova, 2007, p.1.

estraneo/alieno; un fenomeno che non sia declinabile e quindi comprensibile nelle categorie Occidentali del razionalismo ed empirismo. Pertanto, è proprio per questa necessità smaniosa di offrire una spiegazione, seppur superficiale, che vengono alla luce falsi miti, o letture pericolose, che non tengono conto né del passato storico né dell'opinione dei soggetti interessati. Questo studio non ha certamente la pretesa di essere definitivo o di fornire superbamente la "giusta interpretazione" ad un tema come quello del jihad, che, sebbene possieda una nutrita letteratura, essa non è omogenea in quanto a scientificità ed autorevolezza. Inoltre, dato che lo stesso Corano non si offre ad un lettura ed interpretazione univoca, ciò avvale la tesi dell'essenza mutevole, dell'accezione caleidoscopica di tale termine.

Jihad: le origini

“Jihād”, è un termine arabo (ǧihād) che discende dalla radice <'ǧ-h-d> il cui significato primario può essere reso dall'espressione italiana: "esercitare il massimo sforzo"¹¹⁵. Ad esso, non è possibile attribuire un'unica sfera di significato tanto è polisemantico: spazia infatti, dalla lotta interiore spirituale, finalizzata ad una sorta di auto miglioramento individuale, fino alla “guerra santa”. Infatti, <<jihād is a multi-faceted phenomenon both in theory and practice. There is no, single, all-embracing concept that has been applied within the long, complex and sometimes even tortuous, course of Islamic history>>¹¹⁶. Attualmente, non pochi autorevoli studiosi enfatizzano, rispetto ad altri, determinati connotati o particolari sue sfumature, come quella nell'ultima accezione, specificatamente belligerante.

¹¹⁵ <<Literally, “extraordinary efforts”, “utmost exertion,” or to “strive hard;” but in strict Islamic terminology, fighting with arms, primarily to give ascendancy to the Word of Allah, meaning, to establish His lordship on the earth, where none is worshipped but Allah, and none is obeyed but Allah:

A man went up to the Prophet and said, “A man fights for tribal (or national) honor, or to display his valor, or to show off, so which one of these is in the way of Allah?” He answered, “He who fought in order to achieve ascendancy for Allah’s word, is in the way of Allah)>>. In “Islamic Encyclopedia” <http://islamicencyclopedia.org/public/index/topicDetail/id/500>.

¹¹⁶ Richard Booney, *Jihād: from Qur’ān to bin Laden*. New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 399. Cit. in David D. Grafton (2011) *Defining the term jihād in the Arabic New Testament: Arab Christian identity within the current Islamic environment of the Middle East*, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 22:3, 235-248.

«Il Messaggio profetico di Maometto – ultima e definitiva Rivelazione – si basa su una visione nettamente dicotomica e fortemente bellicista del mondo. Infatti, il *Rasul Allah* – l’inviato di Dio – non si limita a dividere il mondo in due territori – il *Dar al-Islam* e il *Dar al-kufr*, vale a dire la «Casa della Vera Religione» e la «Casa della miscredenza» - afferma a più riprese che fra questi due territori non ci può essere pace fino a quando l’Islam non avrà trionfato; fino a quando, cioè, il territorio della miscredenza non sarà stato conquistato dai «veri credenti». Talché il *Dar al-Kufr* è anche il *Dar al-harb*, la «Casa della guerra». E si tratta di una guerra santa, di una guerra voluta da Dio. Come tale, essa è una «missione di verità» tesa a «distruggere la falsità» nel mondo intero, poiché – come recita il celebre *Hadith* - «Dio ha rimesso la Terra ai musulmani»¹¹⁷.

Lo stesso Luciano Pellicani continua la propria dissertazione sostenendo l’esistenza di un’obbligazione religiosa, di un *Jihad* belligerante, addirittura aggressivo, in contrapposizione ad altre tesi di autori che sostengono, invece, un’interpretazione più “moderata” se non addirittura univocamente spirituale e pacifica¹¹⁸.

«La guerra santa, dunque, contrariamente a quello che certi studiosi sembrano credere, nel Corano è concepita come un dovere religioso, anche se è vero che gli *ulama* – i dottori della Legge Sacra – non l’hanno mai inclusa fra i «pilastri dell’Islam». E non si tratta solo di una guerra difensiva, bensì di una guerra offensiva, di una guerra imperialistica, che cesserà solo quando la «religione della verità» trionferà su tutto il pianeta Terra, poiché «il suo fine supremo è quello di costituire una sola comunità organizzata sotto una autorità unica, l’Islam della *Umma islamiyya*»¹¹⁹.

Tariq Ramadan, professore di filosofia e di islamologia in Svizzera, nella sua opera sottolinea invece, quanto sia vivido ma anche pregiudizioso il timore di un islam espansionista ed imperialista, dato il suo innestarsi in obsolete concezioni medievali.

¹¹⁷ Luciano Pellicani, *Jihad, op. cit.*, p. 47.

¹¹⁸ Come quella di Franco Cardini, che afferma: «al pari del *Jihad*, neppure la crociata è una guerra santa». Franco Cardini, *Noi e l’Islam*, Bari, 2001, p. 54. Cit. in Luciano Pellicani, *Ibidem*, p.102. Una tesi che a dire di Pellicani lascia quantomeno perplessi.

¹¹⁹ Luciano Pellicani, *Ibidem*, p. 47.

«Ritroviamo così vecchie concezioni, idee che erano proprie del Medio Evo e che credevamo desuete: nell'islam ci sono orde di musulmani che desiderano imporsi o far convertire gli altri, sciabola o altre armi alla mano. A questo proposito conosciamo l'opinione di Chateaubriand, uno dei più grandi scrittori francesi della cristianità: *“è una fortuna che ci siano state le crociate perché hanno messo fine alla possibile espansione dei maomettani irresistibilmente desiderosi di imporre la loro legge”*. Si pensava che tali concetti fossero superati; invece non è così, questa stessa visione del “pericolo islamico”, del “pericolo verde” è ben radicata oggi. In una delle sue opere Bat Ye'or esprime un concetto simile: *“per i musulmani, e dunque secondo i riferimenti islamici, le cose sono semplici: ci sono due mondi, due partiti, da un lato i musulmani e dall'altro i non musulmani. I musulmani fanno parte di dar al islam, i non musulmani di dar al harb, il mondo della guerra, nel quale non ci sono che due cose da fare: convertire o attenersi a far applicare la “brutale sharia”; finché ciò non viene fatto i musulmani non saranno soddisfatti perché la loro religione non sarà perfettamente applicata”*»¹²⁰.

Analizzando tale studio diventa immediatamente palese quale sia l'orientamento di Tariq Ramadan (nipote di Hasan al-Banna) in merito alla definizione del jihad. E ciò, è palesato dal titolo del capitolo nel quale è contenuta la sua descrizione, *“La pace nel cuore dell'islam”*, e nel sotto paragrafo *“Una tensione naturale ed umana”*, dove è esplicitato:

«Siamo qui in prossimità dell'essenza della nozione di *jihad*, che non si può comprendere se non guardando alla concezione dell'uomo che la ispira. La tensione è naturale, il conflitto dell'intimità è propriamente umano e l'uomo cammina e si realizza nello sforzo che fornisce per dare forza e presenza all'inclinazione meno violenta, collerica, aggressiva del suo essere. [...] Questo sforzo intimo, questa lotta tra le “postulazioni” dell'interiorità è la traduzione più appropriata – letterale e figurata – del termine *jihad*. Qui non si tratta di ridurre il *jihad* alla dimensione personale ed intima (*jihad an nafs*), ma si tratta, molto chiaramente, di tornare ad all'espressione della sua realtà più immediata: il *jihad*

¹²⁰ Tariq Ramadan, *Jihad, violenza, guerra e pace nell'islam*, Milano, 2006, p. 15-16.

è, per l'umanità dell'uomo, quello che l'istinto è per il comportamento animale»¹²¹.

Appare evidente come la natura polisemica del termine non aiuti a definirne neppure i contorni semantici, lasciando spazio a svariate interpretazioni, nessuna assolutamente vera, come nessuna assolutamente falsa. L'approccio storico si rivela fondamentale, quindi, per scandagliare e ricercare non tanto una verità assoluta - di per sé di improbabile esistenza in una "Storia" così pregena di Sacro -, ma quantomeno tentare di fornire un'analisi il più possibilmente scevra dai condizionamenti esterni.

«Il *ghihad* risale ai costumi guerrieri degli antichi arabi preislamici. Tali costumi comprendevano combattimenti rituali che vedevano regolarmente contrapporsi le tribù ed erano riportati nelle «giornate degli arabi» (*ayyam al-'arab*), racconti in prosa o in versi che esaltavano le gesta degli eroi. [...] I primi combattimenti dei seguaci di Maometto, a Medina, furono razzie contro le carovane meccane, che consentirono ai *muhagirun* di garantirsi l'indipendenza economica dagli *ansar*, grazie al bottino così realizzato. Alcune rivelazioni legittimarono questi colpi di mano; [...] Altri assimilarono le battaglie scatenate da Maometto a combattimenti "sulla via di Dio", in cui i fedeli erano assistiti da legioni di angeli e si vedevano promettere un abbondante bottino. Dopo la morte del profeta, le guerre tribali si trasformarono in conquiste (*futuhāt*), miranti a diffondere la nuova religione e ad ampliare l'impero»¹²². La studiosa continua poco dopo specificando meglio il significato dell'espressione "sulla via di Dio", che è chiave di tutto il discorso: «La lotta "sulla via di Dio" ritorna a più riprese nel Corano, espressa in termini differenti. L'uso fissò il verbo *gahada*, che connota uno sforzo costante, tendente verso un obiettivo difficile da raggiungere: da qui discende il termine *ghihad*. Riguardo alle regole di questa battaglia sacra il Corano contiene affermazioni contraddittorie, per cui, per deliberare fu necessario ricorrere alla dottrina dell'abrogazione. Le regole coraniche, inoltre, furono completate attingendo dalla *sira* e dal *hadith*. In questo modo i giuristi-teologi si applicarono a codificare e sistematizzare il *ghihad*. [...] I musulmani hanno il dovere di combattere coloro che non hanno ancora abbracciato l'islam, a eccezione degli adepti di religioni monoteiste che possono godere dello statuto di protetti (*dhimmi*). La teoria del *ghihad* così formulata

¹²¹ Tariq Ramadan, *ibidem*, p. 26-27.

¹²² Sabrina Mervin, *l'islam op. cit.*, p. 146-147.

autorizza una atteggiamento offensivo. Fu brandita contro i non musulmani e contro rami dell'islam considerati eretici. Nondimeno, nella storia della civiltà islamica, il *ghihad* fu spesso difensivo, in particolare contro le crociate, poi, in seguito, contro la colonizzazione»¹²³. Uno sforzo costante che innalza l'esempio virtuoso, paradigmatico, del Profeta (la sua Sunna, appunto) a *modus vivendi* di tutta l'umanità, e parallelamente, contribuisce alla formazione dell'"uomo nuovo" nella grazia del suo Signore¹²⁴. Sebbene tale processo sia eminentemente religioso o spirituale, è profonda convinzione di chi scrive che, nonostante il portato storico di tale "rivoluzione religiosa" - fondata in Arabia nel VII secolo -, essa sia molto più che esclusivamente spirituale; ovvero, essa è, innanzitutto, una "rivoluzione politica". Inteso questo, assumono contorni chiaramente più delineati il ruolo e l'evoluzione stessa che ha avuto il jihad nel corso dei secoli; esso si adatta, si plasma, in base alle contingenze storiche del nascente mondo musulmano. E, in questo senso, divengono legittime e quasi naturali le molteplici interpretazioni del termine, che come un velo avvolgono e nascondono il concetto, offrendo plurime letture a seconda di chi, in un preciso momento storico-temporale, cerca di capirne il senso profondo:

«Un'altra concezione del *ghihad* è coesistita con questa ed è quella di un *ghihad* morale o spirituale, una lotta da condurre contro se stessi. Coloro che lo raccomandavano, principalmente i sufi, lo consideravano il *ghihad* "primario". Oggi l'idea si ritrova nei pensatori musulmani modernisti che, rileggendo il Corano, vi trovano unicamente appelli alla pace. Una simile tendenza è stata inaugurata dagli ulema riformisti come il rettore di al-Azhar, Mahmud Shaltut

¹²³ Sabrina Mervin, *ibidem*, p.147.

¹²⁴ «The purpose of Jihad is to remove the forces obstructing men from following the Way of Allah so that they may be able to serve Allah unhindered. It is done by subduing unbelief and rebellion against Allah. The foremost target of this struggle is one's own self which always prompts rebellion against Allah's commands. Therefore, Jihad was not a passing phenomenon in the history of the Ummah. Had it been so the Qur'an would not have devoted so much space, in its best parts, and in the style that it reserves for it; nor would the Sunnah have granted it so much attention».

Ma, è anche vero che, a scanso di equivoci come di fraintendimenti: «Nonetheless, Islam desires not its adherents to saunter in the streets and highways with a naked sword chopping off heads, as the concept is propagated by its adversaries. Given the realities of existence on this earth, the tendency of men to invade, destroy, plunder and enslave others, require that the Ummah adopts a realistic attitude towards Jihad, so that it does not remain talking of peace, while its enemies arm themselves to the teeth and begin to dictate terms and conditions (for peaceful co-existence!), or face humiliation, destruction and annihilation». Entrambi tali passi provengono da: "Islamic Encyclopedia", <http://islamicencyclopedia.org/public/index/topicDetail/id/500>.

(1893-1963), che i dedicarono a ridefinire il concetto di *ghihad*: nei loro scritti esso divenne un impegno pacifico teso alla diffusione della fede e alla conversione degli infedeli. Per loro, il *ghihad*, in quanto guerra, poteva essere solo difensivo. Al contrario, e quasi in risposta a tale corrente, una visione estremista della teoria classica del *ghihad* fu sviluppata da militanti islamici che predicavano la lotta persino all'interno delle stesse società musulmane, colpite, secondo i loro criteri, dalla corruzione (*fasad*). L'indiano al-Mawdudi, poi l'egiziano Sayyid Qutb fornirono al movimento le indispensabili basi dottrinarie. Negli anni settanta del Novecento, sotto il governo di Sadat, i Fratelli musulmani passarono ai fatti: si misero a esaltare la rivoluzione islamica e a lottare non solo contro i nuovi "crociati", ma anche contro lo stato, giudicato iniquo, in nome del *ghihad*. Da quel momento altri movimenti proseguono la stessa lotta; il loro riferimento in materia è assai spesso Ibn Taymiyya che, nel XVI secolo, autorizzò il *ghihad* contro i mongoli, ritenendo che non fossero veri musulmani e non rispettassero la *shari'a*¹²⁵.

Risulta davvero complesso, anche con un approccio di tipo storiografico, discernere la nascita e l'evoluzione di fenomeni che, essendo di tipo "sociale", mal si prestano, per definizione, a criteri di scientificità ed oggettività. È il peccato originale delle scienze sociali *tout court*, le quali sono costantemente, in "evoluzione" o in progressivo divenire - rifuggendo e respingendo quegli schemi razionali che più volte, nel corso della Storia, hanno provato a rendere intellegibile e spiegabile la realtà circostante. In questo contesto si può sostenere che la "Scienza Nuova" cara a Gian Battista Vico sia l'unica ad offrire una lettura libera da scorie ideologiche, senza mai pretendere di essere definitiva. A dispetto di quanto esposto poc'anzi da Luciano Pellicani, David Cook, professore alla Rice University di Houston, ed autore di un eccellente saggio sulla storia del jihad, evidenzia come «L'Islam non iniziò con la violenza. Iniziò, invece, con la proclamazione, pacifica, dell'assoluta unicità di Dio da parte del Profeta Muhammad (circa 610 d.C.), in una Mecca dominata dai politeisti»¹²⁶. Un messaggio che, come quello di un altro precedente profeta (Gesù di Nazareth), non ottenne immediatamente le simpatie degli assetti di potere esistenti.

¹²⁵ Sabrina Mervin, *l'islam, op. cit.*, p. 147-148.

¹²⁶ David Cook, *Storia, op. cit.*, p.3.

Anzi, fu parimenti perseguitato, visto che non mirava a scalzare un culto sostituendolo con un altro, o, introdurre una nuova o superiore divinità nella schiera delle preesistenti. La nuova credenza era portatrice di un nuovo ordine, che non si caratterizzava dall'essere esclusivamente cosmogonico e trascendente, bensì mondano ed immanente. Almeno inizialmente, l'obiettivo era religioso: far pulizia "nei cieli", con la proclamazione: «Dì [pronuncia]: "Egli, Allah, è Uno, Allah, l'Eterno. Non generò né fu generato, e nessuno gli è pari"»¹²⁷. Un monoteismo sulla scia delle profezie ebraico/giudaiche e cristiane, ma migliore di quest'ultime, in quanto ultimo e più compiuto, nonché "sigillato" dall'ultimo dei Profeti. Ma ciò non impedì, anzi forse a maggior ragione contribuì, all'ostilità da parte delle élites meccane dei Qurayshiti, che intorno ai loro idoli pre-islamici come la Ka'ba e la sua area sacra (haram), avevano eretto ampi flussi commerciali. Il jihad, sostiene Cook, nasce in seguito alla hijra (l'egira), ovverossia nel momento in cui il Profeta e il primo gruppo di credenti musulmani si stabiliscono presso l'oasi di Yathrib, poi Medina. Qui, «Il jihad nacque [...], e le campagne per fare proseliti e assumere il dominio del territorio furono l'elemento centrale dell'attività della comunità negli ultimi nove anni di vita del Profeta»¹²⁸. Ora, per quanto se ne voglia dire, e per quanto si voglia enfatizzare un'accezione rispetto ad un'altra, e indubbio che, nella fase di affermazione ed espansione della religione, il jihad abbia avuto un carattere guerresco. Lo evidenzia anche la trasformazione del Profeta stesso, non unicamente capo spirituale, bensì anche capo etico, militare e politico. D'altronde appare evidente il fatto che non potesse essere altrimenti, data la necessità di "diffondere" il messaggio divino in un contesto fortemente ostile e persecutorio. Il Corano stesso evidenzia le giuste motivazioni del jihad, e l'intima correlazione con l'attività militare: «È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia. Di certo [Dio] è ben possente a soccorrerli; cioè a coloro che sono stati scacciati dalla loro patria ingiustamente, soltanto perché dicevano: «Il nostro Signore è Dio!» E certo se Dio non respingesse alcuni uomini per mezzo di altri, sarebbero ora distrutti monasteri e sinagoghe, oratori e templi, nei quali si menziona il nome di Dio di frequente. Orbene, Dio soccorrerà per certo chi soccorre Lui. In verità Dio è potente e possente»¹²⁹. In tale passo non solo si evidenzia un principio di giustizia

¹²⁷ Corano, 112.

¹²⁸ David Cook, *Storia, op. cit.*, p.4.

¹²⁹ Corano, 22, 39-40.

presente nel jihad, ma anche la certezza che Dio aiuti coloro che sono stati scacciati dalla propria terra e ingiustamente perseguitati per aver professato l'appartenenza alla Sua religione. in tal senso è possibile rintracciare altri passi:

«Combattetevi contro coloro che vi combattono, ma senza eccessi»¹³⁰

«Se vi assalgono uccideteli, se però cessano allora Allah è perdonatore»¹³¹

«Combatteteli finché non ci sia più persecuzione»¹³²

Un invito alla moderazione il primo, alla riflessione il secondo, alla pace armata il terzo. Il fenomeno del jihad risulta così essere un potente elemento di mobilitazione per la nascente Umma. Un elemento che richiama costantemente una partecipazione attiva alle contingenze della società, e che allo stesso tempo non è senza retribuzione. Anzi, quest'ultima è chiaramente proclamata dal patto (salvifico) che Allah stringe con i suoi credenti (soldati):

«Dio ha comprato dai credenti le loro persone e i loro averi pagandoli con i giardini del Paradiso: essi combattono sulla via di Dio, uccidono e sono uccisi. Dio l'ha promesso, con una promessa solenne e obbligante, nella Torah, nel Vangelo e nel Corano, e chi, più di Dio [è] fedele ai patti? Rallegratevi, dunque, per il contratto di vendita che avete stipulato [con Lui]. Questo è il successo supremo»¹³³.

Come se Dio avesse acquistato i “corpi” dei credenti-combattenti per la propria missione, e avesse promesso allo stesso tempo, con un patto, amenità ultraterrene per le anime affamate. Tralasciando la puntuale descrizione del paradiso, come delle delizie ivi contenute (donne, vino e vesti lussuose), si comprende benissimo la necessità prioritaria di attirare il più possibile nuovi accoliti, e di evitare parimenti lo sfaldamento del gruppo¹³⁴. Il

¹³⁰ Corano 2, 190.

¹³¹ Corano 2, 191-192.

¹³² Corano 2, 193.

¹³³ Corano, 9, 111.

¹³⁴ Si ricordi in questo caso l'esperienza di coloro che sono denominati nel Corano “Ipocriti”, ovvero, coloro che poco prima della battaglia contro i meccani (parliamo della battaglia di Uhud, successiva allo stabilimento a Medina del Profeta, ma precedente la conquista della Mecca) abbandonarono il campo di battaglia. Essi erano guidati da ‘Abdallah ibn Ubayy, capo dei tiepidi o autonomi musulmani. In questa

jihad successivamente indirizzò la lotta, mai esclusivamente di reazione, verso un *genus* di combattimento esplicitamente di tipo offensivo nei confronti degli idolatri.

«Quando, poi, saranno trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate, catturateli, assediateli e tendete loro ogni sorta di imboscate. Se poi si pentono, compiono la preghiera e pagano la *jizya*, allora lasciateli andare, poiché Dio è indulgente e clemente»¹³⁵.

Come altri autorevoli studiosi hanno evidenziato¹³⁶, David Cook sottolinea l'importanza primaria di tale versetto, che insieme a quello concernente il “patto salvifico” è uno dei più rilevanti sul tema del jihad. Esso, «È abitualmente chiamato <Versetto della spada> e si dice che annulli tutti gli altri versetti del Corano in materia di pace e di guerra. Il suo riferimento immediato sono gli arabi politeisti, e i primi commentatori hanno sostenuto che si applicava unicamente a costoro; in seguito, però, i giuristi musulmani avrebbero utilizzato il versetto per proclamare un jihad universale contro tutti i non musulmani»¹³⁷. Successivamente, infatti, l'accezione fu ampliata, ovverossia fu esteso il campo del nemico, a cui applicare il jihad. Nello specifico, furono inclusi i popoli del Libro, che sebbene protetti da un regime di tutela particolareggiato (*dhimmi*) - in quanto popoli che hanno abbracciato il monoteismo, sebbene in forme incomplete o corrotte -¹³⁸, sono colpevoli di intralciare l'espansione della “vera” religione.

«Combattete tra il Popolo del Libro coloro che non credono in Dio e nell'Ultimo Giorno, che non ritengono illecito ciò che Dio e il Suo Messaggero hanno

occasione, perse la vita lo zio del Profeta, Hamza (il “principe dei Martiri”) e lo stesso Muhammad riuscì a stento a mettersi in salvo.

¹³⁵ Corano, 9, 5.

¹³⁶ «[...] Esposito argues early military expansion and modern terrorism have been justified by a selective reading and misapplication of what are often referred to as the ‘sword verse’ (Q 9.5) and the ‘jizya verse’ (Q 9.29)». Christopher J. van der Krogt (2010) *Jihād without apologetics*, Islam and Christian–Muslim Relations, 21:2, 127-142.

¹³⁷ David Cook, *Storia*, op. cit., p.10.

¹³⁸ Sicché, vi è da dire per quanto concerne i *dhimmi*, che: «[...] Peace with People of the Book (originally Jews and Christians, but the category was greatly extended over time to Zoroastrians and others) was conditional on their accepting *dhimmi* (‘protected’) status as subjects of the Islamic state. While they could practise their religion (unostentatiously), they had to pay a poll tax (*jizya*) and suffer other indications of their second-class status, such as sumptuary laws [...]. Christopher J. van der Krogt (2010) *Ibidem*.

dichiarato illecito, [...] che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati»¹³⁹.

L'obiettivo della nascente comunità musulmana non era quello di ritagliarsi un proprio spazio, un proprio pezzo di deserto per praticare il proprio culto e convivere armoniosamente con le molteplici culture e tribù del Higiiaz. Essa riconosceva nel particolarismo beduino come nei variegati costumi etnici locali un potenziale ostacolo alla propria diffusione. E in tale contesto che il jihad si rivela come parte costitutiva fondamentale del mondo musulmano, legato intrinsecamente alla sua esistenza ed espansione. Non si tratta di mero opportunismo, nel senso di categorizzare tale funzione esclusivamente come mobilitante, una chiamata alle armi comprata con l'ausilio di promesse e ricchezze ultraterrene. I combattenti, prima di essere tali, erano credenti. Eppure, non deve stupire che molti, soprattutto tra coloro che erano emarginati, poveri, o esclusi dai circoli di potere, si unissero alla causa soprattutto per arricchirsi, in senso materiale si intende. È quindi, in questo senso che deve essere declinata la lotta contro gli arabi politeisti e in seguito contro le popolazioni citate dal Libro. Si tratta di una lotta per priorità, che inizia con i nemici più prossimi, e poi si espande e coinvolge i popoli che vengono percepiti come ostacoli alla diffusione della religione e del nuovo ordine. Concordemente, Cook sostiene che: «un obiettivo del jihad era conquistare e dominare i non musulmani. [...] Il Corano fornisce, tuttavia, una giustificazione religiosa ben articolata della guerra contro i nemici dell'islam e affronta, inoltre, questioni relative ai prigionieri, al destino e alla ricompensa dei martiri, alle divisioni e ai dubbi nelle file musulmane, e a molte altre questioni»¹⁴⁰. Ovviamente la premura di “legiferare” su tutti gli aspetti, anche su tale delicata questione, può essere individuata nella volontà di fugare il più possibile i dubbi e le perplessità sul nascere, insieme a quei “vuoti normativi” che avrebbero consentito l'entrata di quei “germi di distruzione” endemici a qualsiasi sistema mondano. Un'altra spiegazione può essere rintracciata nel desiderio di apporre un'unica *Lex*, o almeno far primeggiare un unico sistema legislativo-culturale, tra la miriade di sistemi arabo-beduini preislamici. Un'esigenza di ordine, ma anche di ordinamento. Ed infine, la volontà di creare una nuova comunità, o meglio, un nuovo senso di comunità, che travalicasse i legami sanguigni delle

¹³⁹ Corano, 9, 29.

¹⁴⁰ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 10-11.

tribù, le differenziazioni sociali e di ceto, le disuguaglianze di ricchezza e benessere. Il jihad diventa un momento che lega indistintamente tutti coloro che credono in tale “progetto”, a prescindere da differenze di qualunque tipo, per l’edificazione di un nuovo Ethos. Si erge inoltre, (più pragmaticamente), un nuovo progetto politico, un vero e proprio “Stato” fondato sul territorio; il quale, legando ed inglobando a sé le molteplici tribù prospicienti, si proietta oltre l’Higiaz e la penisola arabica. In seguito, il miracolo delle future conquiste militari fu decisivo nel porre il jihad al centro dell’universo musulmano. D’altronde, come giustamente mette in risalto Cook: «Senza conquiste, la religione non avrebbe avuto la stessa diffusione, né avrebbe esercitato la stessa attrattiva. L’islam non fu, di fatto, <diffuso con la spada>, perché gli abitatori delle terre conquistate non furono costretti a convertirsi; le conquiste crearono però le precondizioni necessarie alla diffusione dell’islam»¹⁴¹. Cook parla implicitamente del Dar al-Islam, ovverossia quello spazio/casa dell’islam costruito sulle vittorie militari, a cui si contrappone il Dar al-kufr, lo spazio della miscredenza, che è anche – come evidenziava Luciano Pellicani - il Dar al-harb, lo spazio della guerra. Questo a simboleggiare il profondo legame dicotomico esistente nel mondo musulmano, tra il “Noi” e i “miscredenti”, lo spazio della “fede” e quello della “guerra”. Certamente tra i fattori che consentirono la rapida espansione dell’impero musulmano, unitamente all’impiego di nuove tecniche militari - come l’uso della cavalleria leggera, che consentiva una mobilità tattica rilevante in contesti di guerra statici – possiamo annoverare quelli concernenti il fattore “morale” delle truppe – corroborato dalla forza unificante della religione. I musulmani, inoltre, si confrontarono con imperi come quello bizantino e sasanide, profondamente in crisi, mentre dilagavano negli spazi instabili controllati dai nomadi, i quali, successivamente, andarono ad ingrossare le file dell’esercito califfale. Tali motivi influirono sulla rapidità delle conquiste, che ricordano quelle di Genhiz Khan o di Alessandro Magno, e suggestionarono a loro volta i credenti-guerrieri sulla veridicità della rivelazione islamica. Quest’ultima, a sua volta, fu fortemente integrata ed ampliata dalla letteratura degli *Hadith*, ovvero dalla letteratura della tradizione, che svolse in generale, una funzione determinante nell’orientare il *modus vivendi* del credente; e parimenti rilevante, nella funzione particolare di una maggior definizione del jihad. Parliamo di racconti e narrazioni della vita di Muhammad, tramandati posteriormente dai suoi “Compagni”.

¹⁴¹ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 14-15.

Queste tradizioni, seguendo l'esempio e la condotta del Profeta, integrano ed espandono un'ampia serie di tematiche, talune presenti nel Testo sacro, e altre assenti. L'argomento del jihad viene affrontato, nella maggior parte di queste antiche raccolte (datate VIII-IX sec.), nella parte di testo immediatamente successiva a quella in cui venivano trattate le questioni concernenti i cinque pilastri dell'islam, e ciò nonostante si tratti di raccolte per costituzione eterogenee e casuali. Ciò a rimarcare la rilevanza tutt'altro che secondaria di tale questione. Tra gli autori più antichi e afferenti al tema del jihad vi è senza dubbio 'Abdallah ibn al-Mubarak (797), guerriero-asceta di origini centro asiatiche, che emigrò successivamente nel Levante per combattere i "romani", ovvero i bizantini. La sua opera "*Kitab al-jihad*", espone in maniera molto più dettagliata rispetto al testo del Corano la concezione spirituale del jihad, e come quest'ultimo si sia evoluto successivamente alla scomparsa del Profeta:

«Gli uccisi [nel jihad] sono tre [tipi] di uomo: il credente, che combatte con la propria persona e con i suoi averi sulla via di Dio, talché quando s'imbatte nei nemici li uccide finché non resta ucciso. Questo martire (*shahid*) ha dato prova di sé [ed è] nel campo di Dio sotto il suo trono. [...] [Poi] il credente che commette offese e peccati contro se stesso, che combatte con la propria persona e i suoi averi sulla via di Dio, talché quando incontra il nemico e combatte finché non resta ucciso. Questa purificazione cancella le sue colpe – attenzione, «la spada spazza via i peccati»! – e verrà lasciato entrare in Paradiso dalla porta che vorrà. Poi l'Ipocrita, che combatte con la propria persona e i suoi averi sulla via di Dio, talché quando s'imbatte nel nemico combatte finché non resta ucciso. Costui è all'Inferno perché la spada non spazza via l'ipocrisia»¹⁴².

È interessante notare, nel precedente passo, che oltre alla triplice distinzione dei credenti-combattenti, il jihad viene ripresentato come una guerra spirituale, analogamente a quanto detto precedentemente in Corano 9, 111. Pure, una guerra spirituale che presenta dei forti connotati redentivi, attraverso la quale - ed eccetto in un solo ed imperdonabile caso - , espiare i propri peccati, e quindi, accedere al Paradiso. È presente inoltre, ma questa è una caratteristica propria della religione in questione, una forte tensione apocalittica. Infatti, il binomio «uccide finché non resta ucciso» è di vitale importanza per comprendere non solo la figura del "martire" della religione, che muore per l'affermazione della Verità, ma anche

¹⁴² Ibn al-Mubarak, *Kitab al-jihad*, Bayrut, 1971, p. 30-31. Cit. in David Cook, *Storia, op. cit.*, p.16.

per offrire una valida spiegazione della rapidità delle conquiste islamiche. È possibile pertanto affermare che una delle cause per cui esse sono state così rapide ed impetuose, si trovi nella convinzione della imminente fine del mondo. Convincimento forse amplificato, come sostiene Cook: «[...] da avvenimenti verificatisi verso la fine del VI e gli inizi del VII secolo: calamità (la cosiddetta «Peste di Giustiniano» che devastò il bacino del mediterraneo nel 541-543, per esempio); guerre (quella tra bizantine ed impero sasanide nel 602-628); comparsa di comete ed altri fenomeni celesti»¹⁴³. Lo stesso profeta Muhammad è il profeta del giorno del Giudizio – il Profeta dell'Ultimo Giorno, Corano 9, 29 -, inviato poco prima della fine del mondo per avvisare coloro che rispettano i precetti della religione, e per condannare coloro che li infrangono. L'«introduzione» di tale fatalismo o predestinazione, può spiegarsi nella necessità di mantenere una tensione costante all'interno dell'universo religioso-culturale islamico. È evidente che, se il mondo conosciuto ha una scadenza, e l'Ultimo giorno è indubbio (Corano 22,7; 40,54; 45,32), o addirittura può presentarsi improvvisamente (Corano 12,107; 22,55; 43,66; 47,18) si deve cercare di vivere la vita nel modo «migliore» possibile, ovverossia, nel modo conforme ad un determinato copione/paradigma, onde essere esclusi alla fine della Storia dal Paradiso. Questo tipo di conformazione religioso-culturale sarà, paradossalmente nei tempi venturi, causa e prodromo di quietismo politico, proprio per le ragioni poc'anzi esposte. È paradossale, perché nei tempi dell'«Arabia felix» esso era vissuto dai numerosi credenti-combattenti come un stimolo-vocazione, o per meglio dire, una propensione al jihad permanente. Non a caso numerosi *hadith* evidenziano tale aspetto:

«Guardate! Dio mi [a Muhammad] ha inviato con la spada, giusto prima dell'Ora [del giudizio finale], e ha posto la mia sopravvivenza quotidiana all'ombra della mia lancia; umiliazione e disprezzo a chi mi si oppone»¹⁴⁴.

«il jihad continua sino al giorno della Risurrezione»¹⁴⁵.

«Un gruppo (*ta'ifa*) della mia comunità continuerà a combattere per la Verità, vittorioso su chi gli si opporrà, finché l'ultimo di loro combatte l'Anticristo»¹⁴⁶.

¹⁴³ David Cook, *Storia*, op. cit., p. 29.

¹⁴⁴ Ibn al-Mubarak, *Kitab ... op. cit.*, p.89-90. Cit in David Cook, *Ibidem*, p. 30.

¹⁴⁵ Abu Da'ud, *Sunan*, Dar al_Jil, Bayrut, 1988, p.18, n. 2532. Cit in David Cook, *Ibidem*, p. 31.

¹⁴⁶ Abu Da'ud, *Sunan op. cit.*, p.4. n.2484. Cit in David Cook, *Ibidem*, p. 31.

Si ricordi che la motivazione primaria, sottostante alla conquista militare, era quella di facilitare l'espansione e il radicamento della religione. In altre parole, la diffusione dell'islam come la conversione o proclamazione erano le finalità ultime del jihad. Quindi non è sbagliato affermare che si trattava di una guerra religiosa, dato che, sebbene non l'unica, la motivazione religiosa ne fu la causa primaria e, parimenti, la sua legittimazione.

1.5 Definizione del martire

Una definizione quella di martire, che appare necessaria al nostro studio, sia (soprattutto) per quanto si dirà successivamente, sia per procedere in modo complementare la nostra analisi sul jihad. Sebbene lo stereotipo congiunga implicitamente oltre che pregiudizialmente il martirio con l'islam, vi è da dire, a dispetto di ciò, che esso è ben più antico. Il termine "martire" è di origine greca, ovvero *martys* (dal greco μάρτυς) e si traduce con "testimone". Esso era diffuso anticamente in senso giuridico-filosofico, attestando la testimonianza della "verità" (spesso durante un processo, o una disquisizione filosofica), e solo successivamente si legò alla sfera del sacro, denotando una testimonianza di fede da parte del credente. Una testimonianza di fede che a differenza della "concezione classica", viene rimarcata dal costo della vita. Tale influenza è senza dubbio affluita dai primi due monoteismi, quello giudaico¹⁴⁷ e quello cristiano¹⁴⁸, per poi diffondersi successivamente, in tutto il mondo classico. Ciò che è interessante evidenziare è come tale manifestazione di "vera" fede si trasformi nel contesto religioso musulmano. Infatti, «[...] the word *shahid* "martyr" is not mentioned in the Quran (Gibb & Kramers 1974), it or one of its variants (i.e.

¹⁴⁷ « E voi siete i miei edim, testimoni [Oracolo del Signore], detto di Adonai, e Io sono Dio». Isaia 43, 12.

«Per quale motivo sei condotto al patibolo?

Perché ho circonciso mio figlio.

Per quale motivo sei condotto al rogo?

Perché ho letto la Torah.

Per quale motivo sei condotto alla crocifissione?

Perché ho mangiato il pane azzimo.

Per quale motivo sei percosso dal flagello?

Perché ho agitato il lulav». Mekhilta su Esodo 20, 6.

¹⁴⁸ «Christus in martyre est». Tertulliano, De Pudicitia, 22.

the verb *istashhada* “was martyred”, *Shuhada* “martyrs” and *shahāda* “martyrdom”) appears in 73 Hadiths narrated by Bukhari (*Translation of Sahih Bukhari* 2013)>>¹⁴⁹; ciò evidenzia come il fenomeno sia tutt’altro che irrilevante nel mondo musulmano. Storicamente, furono numerosi i seguaci dei grandi monoteismi duramente perseguitati unicamente per la propria appartenenza religiosa. Soprattutto da parte dei poteri al vertice e legittimati, che vedevano in tali credenze un contrasto alla cultura dominante, se non addirittura dei riferimenti potenzialmente anti-sistema (in fondo in ciò non sbagliavano). Ma diversamente dal giudaismo o dal cristianesimo, l’islam si identificò strettamente e quasi immediatamente con il potere. Difatti, dopo l’egira, l’emigrazione del Profeta a Yathrib, sono relativamente esigue le testimonianze di persecuzione ai danni dei musulmani, univocamente per motivi di fede. E pertanto, il martirio nell’islam ebbe un’evoluzione differente, quasi opposta, rispetto quella giudaica o cristiana: «Nell’islam, il martirio è ricercato più che subito: chi ha fatto la scelta del martirio è esortato a ricercare la soluzione che glielo consenta»¹⁵⁰.

È possibile rintracciare una spiegazione a tale pulsione - che beninteso non deve intendersi in una volontaria ricerca del suicidio, o come intrinsecamente legata all’attività militare o terrorista¹⁵¹ -, nei connotati stessi della religione musulmana. L’elemento della sottomissione del credente alla realtà trascendente è la chiave di lettura per comprendere questo controverso aspetto. Si è detto come l’islam non sia unicamente una religione fondata su un corpus di dogmi e di precetti teologici da memorizzare, bensì è anche, e non secondariamente, un’ortoprassi. Ovverossia, una religione che prevede una “prassi dei comportamenti”, vale a dire, l’uso di pratiche corporee più o meno sacralizzate e ritualizzate

¹⁴⁹ Sandy Habib (2014) *Dying in the Cause of God: The Semantics of the Christian and Muslim Concepts of Martyr*, Australian Journal of Linguistics, 34:3, 388-398.

¹⁵⁰ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 35.

¹⁵¹ «[...] il Messaggero di Allah dice: l’Altissimo ha stabilito la ricompensa [del martire] secondo la sua intenzione. Quali sono secondo voi le condizioni del martirio? Risposero: Morire sulla via di Allah. Il Messaggero di Allah disse: «Ci sono sette categorie di martire oltre quella di essere uccisi sulla via di Allah. Chi muore di mal di stomaco è martire; chi annega è martire; chi muore di peste è martire; chi muore di pleurite è martire; chi muore di collasso è martire; chi muore nel fuoco è martire; e la donna che muore di parto è martire». Ibn al-Mubarak, *Kitab, op. cit.*, p. 278. Cit. in David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 35.

Dello stesso avviso la studiosa della Salesian Pontifical University: «[...] As has been mentioned above, from a theological perspective, *shahīd* can be used to talk about a Muslim person who dies because of a certain disease, drowning, the collapse of a building, or who is killed while defending his or her property». Sandy Habib (2014) *Dying in the Cause of God, op. cit.*

perché associate ad un idealtipo/modello di credente ben preciso. Quest'ultimo vive una religione che è totalizzante, in un contesto in cui è difficile trovare un aspetto della vita escluso dalla "normazione" religiosa: essa si estende e dipana orizzontalmente, su tutti gli aspetti del vissuto, e verticalmente, dall'individuo considerato *uti singulo* alla società-Stato. Pertanto, se tale religione non stimola una capacità di discernimento critico dell'individuo, una sua riflessione ponderata, o una rielaborazione coscienziosa della sincerità della propria fede grazie ad una critica esegetica del Testo, è tramite il corpo e le sue manifestazioni visibili, che il credente professa la sua autentica appartenenza religiosa. È vero infatti, che l'islam, nonostante sia caratterizzato dall'essere fortemente antirelativo da un punto di vista intellettualistico - più da "studiare" che da "comprendere" -, è una religione che bada molto alla corporalità dell'individuo. Alla sua mimica, e alla sua necessità di purificazione, nello specifico. Difatti, non sono poche le prove con cui il corpo fisico del credente è chiamato a confrontarsi per manifestare l'autentica fede, la sincera appartenenza religiosa. Complice la dimensione "sociale" della religione, spesso è proprio tramite diverse pratiche "espiatorie" corporali, che il credente celebra il suo legame sia con la volontà trascendente, sia con la comunità terrena. Il digiuno corporale durante il mese sacro di Ramadan (موصلا Şawm), inserito negli *Arkān al-Islām*, rimarca l'importanza dall'astensione, del mettersi alla prova sul piano sia fisico che mentale, eliminando tutti i piaceri (e le necessità) del corpo quasi in un rigorismo ascetico. Ora, tralasciando tutti i vari divieti come le pratiche *haram*, è possibile tracciare un collegamento tra l'espiazione corporea come vera affermazione religiosa e la pulsione o ricerca del martirio. Infatti, si è detto precedentemente, che viene considerato martire (e degno di ricompensa) chi muore sulla via di Allah non necessariamente in una attività militare. Eppure il *shahid* «[...] appears in 73 Hadiths [...]. In 58 of these Hadiths, shahīd is used to describe a Muslim who was killed in a battle»¹⁵²; rimarcando quindi, una differenziazione per quanto concerne coloro che sono defunti manu militari. Questo aspetto è enfatizzato o per meglio dire rimarcato, dall'importanza dei credenti-guerrieri nella fase di espansione dell'islam. È stato senza dubbio un beneficio per l'espansione stessa della religione e il suo dominio temporale, che l'indomabile spinta "jihadista" degli accoliti, fosse congiunta ed alimentata da una pulsione fatalistica verso il martirio. L'assenza della paura della morte, e al contrario la sua ricerca come estremo

¹⁵² Sandy Habib (2014), *Dying in the Cause of God*, op. cit.

sacrificio espiatorio, fu sicuramente oltre che la massima manifestazione di fede¹⁵³ anche una forza irrefrenabile, degna di essere elogiata negli Hadith venturi, e ricompensata con l'accesso al Paradiso¹⁵⁴:

«E vi fu certo un segno di Dio per voi nei due eserciti che si scontrarono [nella battaglia di Badr del 624], combattendo l'uno sulla via di Dio e l'altro infedele [...] è reso attraente agli occhi degli uomini l'amore dei piaceri, come le donne, i figli, e le misure ben colme d'oro e d'argento, e i cavalli di purissima razza, e i greggi e i campi [...] Dì: «Posso indicarvi qualcosa che è migliore di tutto ciò?» Per i credenti, ci sono, presso il Signore, giardini nelle cui ombre scorrono ruscelli, e nei quali dimoreranno in eterno [con] spose pure e il compiacimento di Dio»¹⁵⁵.

«La terra non sarà ancora secca del suo [martire] sangue che già due di queste mogli lo raccoglieranno – come se fossero due nutrici che hanno perso il loro piccolo nel deserto – nelle mani di ciascuna di loro c'è un vestito migliore del mondo e di tutto quello che vi si trova»¹⁵⁶.

1.6 Jihad, ideologia in evoluzione

Non per amore della speculazione storica che si è tornati così indietro nel tempo, ma in quanto indispensabile per comprendere fenomeni che moderni non sono. Tale approccio si rivela fondamentale specialmente per quanto concerne fenomeni che, come il jihad, sono a cavallo tra storia sacra e profana. Delinearne i confini per poi analizzarne le specificità non

¹⁵³ A conferma di ciò, la locuzione utilizzata per designare il martire è "shahid" ed ha la stessa radice di "shahada" che denota la professione o testimonianza di fede. Il martirio simboleggia, pertanto, la testimonianza di fede per eccellenza.

¹⁵⁴ Come evidenzia giustamente Renzo Guolo, nella religione islamica il suicidio è altamente proibito. Ciononostante: «Sotto la spinta dei teorici del diritto dinamico, gli islamisti interpretano estensivamente un versetto coranico che recita “coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio non sono morti ma vivono nella grazia del Signore. Per loro non vi è afflizione ma ricompensa immensa” (Corano, 3, 169). Ricompensa che, secondo la credenza religiosa, consiste nella loro ascesa al paradiso, dove potranno sedersi alla destra di Allah, nel prendere in moglie 72 vergini; nel congiungersi con la famiglia nel giorno del Giudizio». Renzo Guolo, *Jihad, op. cit.* p. 21.

¹⁵⁵ Corano, 3, 13-15.

¹⁵⁶ Ibn al-Mubarak, *Kitab, op. cit.*, p. 37, n.20. Cit. in David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 38.

è opera semplice, eppure è doverosa se si vuole approfondire un discorso collegato al terrorismo di matrice jihadista, nel quale, il jihad (come in tutta la storia musulmana) occupa una posizione centrale da un punto di vista ideologico. Certamente, si è tentato di offrire, nella parte riguardante le “origini”, una lettura che rifugga un approccio laicista ed eurocentrico, e tentando parimenti di non scadere di contro in un approccio confessionale ed orientalista. Si è visto, anche grazie all’ausilio di alcuni stralci del Corano e di alcuni Hadith, come durante i primi secoli dell’islam l’interpretazione del jihad fosse essenzialmente focalizzata su un orientamento bellicista ed espansionista. Quest’ultimo, dettato a sua volta da contingenze e da necessità marcatamente storico-temporali, e forse in secondo luogo teologiche. Non che queste non fossero importanti, anzi, esse ebbero un ruolo determinante nel “ricoprire” di una interpretazione religiosa le vittorie che via via si succedevano, e che autoalimentavano sempre di più tale processo. In questo senso, le numerose ed arrembanti vittorie militari non furono solo il prodotto durevole e definitivo di questa pulsione jihadista - che contribuirà a portare il Verbo dell’islam fino in Europa a ovest, e quasi in Cina ad est -, ma furono anche causa di orgoglio, di mito e, per di più, conferma della veridicità della rivelazione stessa. «Data la profonda identificazione tra questo avvenimento miracoloso [le vittorie militari] e l’ideologia del jihad che lo rese possibile, il jihad ha conservato un’importanza cruciale nella cultura islamica. Il che non significa, necessariamente che l’importanza del jihad sia sempre legata al suo aspetto aggressivo; in numerosi casi si percepisce più che altro un senso di nostalgia che rimanda a questo periodo della storia musulmana come a un tempo ideale»¹⁵⁷. Non a caso il professore della Rice University di Houston parla di “ideologia” del jihad. Egli utilizza tale termine consapevole del ruolo che quest’ultima ha giocato (e gioca) nel progetto politico islamico, vero soggetto della questione. Benché, infatti, sia indubbio che le conquiste militari aprirono lo spazio alla proclamazione e alla conversione (*da’wa*), è bene rilevare che esse furono, allo stesso tempo, di valore squisitamente politico. Comunque sia, il termine appare appropriato, proprio perché tale fenomeno (il jihad) è molto più che una “motivazione religiosa”, o un puro calcolo utilitaristico e manipolativo, visto che vi erano persone disposte a morire per esso. Definirlo ideologia, rende più intellegibile la sua evoluzione, che adattandosi alla contingenza del contesto storico e alle differenti esigenze della nascente

¹⁵⁷ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 41.

Umma, si rimodella, e ricalibra gli obiettivi. Questo è quanto capitò, a seguito della fine delle conquiste gloriose, che avevano cucito vasti e sperduti territori in un unico dominio, legittimato dall'ultima rivelazione monoteistica. L'impressionante velocità, con la quale i musulmani mossero guerra al mondo fu, infatti, anche determinata dalla precarietà dei domini adiacenti, che mal potevano opporre una valida resistenza. Quest'ultima fu appannaggio esclusivo di due imperi che si frapponevano nella linea di espansione est-ovest dell'islam, l'impero bizantino (i romani) e il remoto impero celeste dei cinesi. Tutto questo per dire che nel momento in cui le campagne militari iniziarono ad interessare regioni più distanti, molti credenti-combattenti non furono in grado, o in taluni casi, più disposti ad abbandonare le proprie famiglie per partire alla volta della guerra. È proprio in tali circostanze che la concezione classica del jihad, o meglio, quella concernente le "origini", amplia la sua accezione, ricomprendendo anche la "lotta" e lo "sforzo". Concordemente con il più volte citato Cook, la maggior parte delle sure coraniche lasciano poco spazio a dubbi o ambivalenze, circa i connotati del jihad, e concernenti espressamente chi «crede, emigra, e combatte sulla via di Allah (2, 218; 8, 72; 9, 20; 49, 15)»¹⁵⁸. Ciononostante, sono anche presenti versetti che indicano uno sforzo esclusivamente spirituale:

«Sforzatevi (*jahidu*) per Allah com'è vostro dovere sforzarvi (*haqq jihadihi*). Egli vi ha prescelti e non vi ha imposto nella religione pesi gravosi: la religione del vostro padre Abramo. Egli vi ha chiamati musulmani già in antico e ancora in questo [Libro] affinché il Messaggero sia testimone contro di voi e voi siate testimoni contro il resto degli uomini. Eseguite, dunque, la preghiera, versate la decima e tenetevi stretti a Dio. Egli è vostro Patrono, sublime Patrono, Alleato glorioso!»¹⁵⁹

Nonostante tale definizione riprenda il significato originale in lingua araba di "sforzo", non è sufficiente ad avvalorare la tesi di chi sostiene l'esclusiva esistenza di un jihad non bellico, se non addirittura, univocamente spirituale ("combattimento interiore"). Questo non solo perché non tiene debitamente in conto il peso delle contestualizzazioni storiche, ma anche perché, tralascia il trattamento preferenziale riservato ai guerrieri rispetto

¹⁵⁸ David Cook, *Storia, op. cit.*, p.43.

¹⁵⁹ Corano, 22, 78.

ai non guerrieri: non solo per quanto concerne il prestigio e il ruolo nella società, ma anche per la futura ricompensa e per la posizione di distinguo nell'aldilà.

«Non sono uguali agli occhi di Dio quelli che fra i credenti che se ne restano a casa (eccettuati i malati) e quelli che combattono sulla via di Dio con i loro averi e la loro persona, poiché Dio ha esaltato d'un grado coloro che combattono sulla via di Dio con i loro averi e la loro persona, sopra quelli che se ne restano a casa. A tutti Dio ha promesso il bene supremo, ma ha preferito i combattenti ai non combattenti per una ricompensa immensa»¹⁶⁰.

Certamente è presente, come sostiene Sabrina Mervin (nota 134), un tipo di jihad non esclusivamente bellicista, e ciò si deve alla dottrina degli ordini sufi e degli asceti, di cui il più famoso è 'Abdallah ibn al-Mubarak, autore del più volte citato *Kitab al-jihad*. Il sincretismo tra queste dottrine e quella originaria darà i natali alla famosa definizione di "Grande jihad" e "Piccolo jihad", alimentando ulteriore confusione tra gli studiosi contemporanei¹⁶¹. Non è oggetto di ricerca di questo studio approfondire tale dibattito, che è in verità di lunga gestazione. Ma è interessante notare come tale impostazione sia fatta propria anche da rilevanti studiosi attuali che, coadiuvati da categorie moderne, creano sincretismi quanto meno azzardati. Per il professore di Sociologia del mondo musulmano, Khaled Fouad Allam, è possibile distinguere due accezioni a proposito del Jihad:

«a) Minimalista: ha il significato di ricerca interiore, di sforzo individuale e collettivo teso alla ricerca di un ideale, che affermi la giusta protezione dell'Islam e l'unità della comunità.

b) Massimalista: una teoria della guerra giusta che come afferma Jean-Paul Charnay, sancisce l'uso della violenza in una situazione di guerra, legittima l'azione violenta e trasforma il musulmano in un combattente. Con lo Jihad si rinnova il patto fra Dio e gli uomini nel momento di tensione»¹⁶².

¹⁶⁰ Corano, 4, 95.

¹⁶¹ Si confronti i punti di vista di: J. Esposito in *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York, 1999, p. 30; R. Crane, *Hirabah versus Jihad*, in www.cuii.org/hirabah.htm, 9 febbraio, 2003; A.R. Kilani, *Jihad: A Misunderstood Aspect of Islam*, in *Islamic Culture*, LXX, 1996, p.35-46; A.G. Noorani, *Islam and Jihad: Prejudice versus Reality*, New York, 2002, p. 45-60; A. Schleifer, *Understanding Jihad: Definition and Methodology*, in *Islamic Quarterly*, XXVII, 1983, p. 18-31.

¹⁶² Khaled Fouad Allam, *L'Islam globale*, Milano, 2002, p. 125-126.

Bruno Etienne, invece, inverte l'ordine dei significati del termine polisemantico:

«Nella teologia come nell'ermeneutica araba, il jihad è invece un concetto polisemico; la parola Jihad ha connotazioni complesse e almeno tre significati: combattimento contro se stessi, lotta per l'espansione dell'Islam, dunque combattimento contro gli infedeli, e combattimento contro i cattivi musulmani».¹⁶³

Tariq Ramadan, già precedentemente citato, espone una concezione del jihad che addirittura supera la distinzione tra Grande jihad (focalizzato sulla lotta per il controllo di sé) e Piccolo jihad (specificamente belligerante), orientandosi verso posizioni di atarassia spirituale, impregnate di irenismo:

«Di ritorno da una spedizione che aveva opposto i musulmani ai loro nemici, il Profeta avrebbe definito la guerra come un “piccolo jihad” in confronto al “jihad maggiore” che è lo sforzo di purificazione interiore, della realizzazione spirituale dell'essere davanti al suo Creatore. Più che il confronto, ciò che qui bisogna considerare è l'associazione della fede all'esperienza dello sforzo per ottenere l'armonia e la serenità. [...] il *jihad* è l'espressione del rifiuto totale di tutte le ingiustizie nonché la necessaria affermazione dell'equilibrio e dell'armonia nell'uguaglianza»¹⁶⁴.

Per quanto risulti interessante esporre i vari punti di vista degli studiosi contemporanei sull'evoluzione del Grande e Piccolo Jihad, l'obiettivo di questa parte di lavoro è di focalizzare il suo significato “originario”, evitando parimenti di impelagarsi nella lunga diatriba concernente la sua evoluzione più o meno ascetica. Come detto all'inizio, nessuna delle definizioni è assolutamente falsa, come nessuna è assolutamente vera. Questo perché parliamo di un fenomeno storico-religioso dinamico innanzitutto, se non addirittura relativo. Ovvero, esso osservato dalla posterità (con dei distinguo nel caso essa sia occidentale o musulmana) appare come una somma di processi, che via via si sono addizionati nel corso del tempo, per poi pervenire ad un qualcosa di estremamente complesso e poliforme. Un'evoluzione quantitativa ma anche qualitativa del processo stesso, sennonché naturale

¹⁶³ Bruno Etienne, *L'islamismo radicale*, Milano, 1988, p. 118.

¹⁶⁴ Tariq Ramadan, *Jihad, op. cit.*, p. 28-39

nelle lunghe trasformazioni sociali e storiche. Ciò è inevitabile, ma non bisogna ignorare i vari addendi, i vari segmenti che tutt'oggi lo costituiscono, per considerare esclusivamente il prodotto finale. E ciò vale in modo particolare per il segmento iniziale, cioè, quello che, in qualche modo, è il principio del tutto. In questo senso, l'evidenza dei fenomeni storici parla da sé, e per quanto alcune spiegazioni postume vogliano volutamente ignorare taluni aspetti, la Storia provvederà poi a smentire e rammentare. Il focus di questa prima parte è stato dedicato specialmente al jihad delle origini, bellicoso ed aggressivo. Questo perché è proprio il “ritorno” a questo tipo di jihad l'obiettivo degli islamisti radicali a partire da Sayyid Qutb.

1.7 Il jihad di Sayyid Qutb

Molto spesso la maggior parte degli studiosi delle scienze sociali, mossi dal desiderio (o dal complesso di inferiorità) di emulare coloro che studiano le scienze “esatte”, tentano di analizzare determinati fenomeni sociali in ambienti aseptici. In questo senso, scorporano il fenomeno sociale dal proprio contesto storico di origine, e ne elaborano una legge/spiegazione universale secondo diversi parametri più o meno razionali. Il risultato è che si producono spiegazioni e formulazioni astratte, se non metafisiche, per fenomeni perfettamente spiegabili, forse troppo scomodi o indigeribili per un tipo di cultura, come quella occidentale, così narcisistica (e dominante). Lo stesso accade per quanto concerne il concetto di jihad, e nello specifico la sua definizione “bellicista”. Molto spesso smussata dagli stessi studiosi e teologi musulmani, attenti a non aizzare i fuochi sotto la sabbia e, nello stesso tempo, a rassicurare i partner occidentali del disinnescamento delle potenziali cariche eversive. Tutti tengono alla pace, questo è solare, ma molto di più alle rispettive posizioni di dominio. Le stesse che Sayyid Qutb nella sua opera mirava a scardinare.

Giunti a Sayyid Qutb l'ideologia del jihad cambia nuovamente forma. Il flusso del jihad viene ristrutturato teoricamente in base alle contingenze particolari del contesto dell'ideologo e cambia (ancora) connotati ed obiettivi. Il concetto di jihad ora viene ripreso nell'opera-manifesto di Qutb assumendo alcune delle sue caratteristiche “originarie”, violente e belliciste. Questa esigenza fu richiamata dal fallimento della modernizzazione

tentata in Egitto dalla classe politica egiziana. La dirigenza laica, al pari di quella religiosa, non fu capace di avviare quel processo di sviluppo tanto agognato e bramato dalla popolazione, per di più la guerra contro il nemico dichiarato, Israele non ebbe esito positivo. La sconfitta nella guerra dei Sei giorni, infatti, combattuta nel 1967, dimostrò l'inconsistenza e la fragilità dei regimi e delle loro promesse, come dei modelli ideologici così frettolosamente importati per rispondere al processo e alla sfida della modernizzazione. Il crollo di tali ideologie, del socialismo e del nazionalismo, in modo particolare, fu fragoroso. Non solo fornì un valido capro espiatorio ai diversi movimenti islamisti, sempre vividi nelle pieghe della società, ma rafforzò quella antica e serpeggiante idea presente nella Umma (e in alcune sue classi dirigenti), della sostanziale estraneità di tali ideologie negli spazi musulmani. E ciò si traduceva non in un'avversione al socialismo o al nazionalismo in modo astratto, ma in modo palese verso l'Occidente in toto, ritenuto un contro modello, se non un ostacolo ad una via specificamente musulmana alla modernità. In questa situazione di scoramento e fallimento, vi era chi, più di altri, aveva pagato il prezzo della propria opposizione politica al sistema dominante, prima con il carcere e poi con la morte. Anche per tali motivi, Qutb si eresse come un "martire" della verità, e questo contribuì a dare notevole peso alle sue idee. Esse, focalizzano la loro attenzione su una critica di tipo dicotomico della società a lui contemporanea. Una critica che aveva l'obiettivo ben preciso di denunciare e parallelamente "svegliare" il popolo musulmano dai nuovi falsi idoli. Un popolo chiamato a recuperare il proprio elemento di caratterizzazione, l'islam, per l'edificazione di un nuovo tipo di società:

«Instaurare il regno di Dio sulla Terra, sopprimere quello degli uomini, sottrarre il potere a coloro dei Suoi adoratori che lo hanno usurpato, per renderlo a Dio solo, darà autorità alla legge divina (*shari'at allah*) solamente, e sopprimere le leggi create dall'uomo ... tutto questo non si fa con prediche e discorsi. Perché coloro che hanno usurpato il potere di Dio sulla terra per fare dei Suoi adoratori i loro schiavi non se ne priveranno in virtù del solo Verbo, altrimenti assai semplice sarebbe stato il compito dei Suoi Inviati»¹⁶⁵.

Un'edificazione che non poteva essere di tipo irenico ("*tutto questo non si fa con prediche e discorsi*"), o meramente dialettico: lo stesso Qutb ne era ben consapevole.

¹⁶⁵ Sayyid Qutb, *Pietre miliari*, p. 60-61. Cit. in Gilles Kepel, *Il profeta, op. cit.*, p. 31.

Pertanto era necessaria una nuova elaborazione di quello “sforzo” (il jihad) per il momento contingente:

«Ciò che caratterizza il credo islamico, così come la società che a esso si ispira, è di essere un movimento (*haraka*) che non consente a nessuno di tenersi in disparte [...]; la battaglia è continua, e la lotta sacra (*jihad*) dura fino al giorno del giudizio»¹⁶⁶.

Una elaborazione, quella di Qutb, che riprende in toto alcuni elementi e circostanze della società delle origini. La stessa rielaborazione del concetto di *Jahiliyya*, e l'uso che egli ne fa, è un esempio in proposito. Seppure di più ampio significato, nel passo citato, esso riguarda quei governanti “empi” (il regime laico di Nasser), che “*hanno usurpato il potere di Dio*” e perseguito i “*Suoi Inviati*”. Pertanto, Qutb ricrea un paragone con l'epoca pre-islamica, con quelle tribù meccane politeiste, che avevano osteggiato e perseguitato Muhammad (e la prima comunità di credenti) costringendolo all'esilio. La stessa esperienza del Profeta aveva dimostrato che la lotta per la distruzione della *Jahiliyya* e la conquista del potere non può compiersi unicamente con il proselitismo del “Libro” – e qui Qutb prende definitivamente le distanze del resto della Fratellanza – bensì anche tramite la “Spada”, la lotta armata. L'ideologo egiziano, infatti, di fronte all'avanzata dello stato totalitario, a cui il regime nasseriano imprime una considerevole spinta, formula una concezione del jihad che legandosi alle sue vicende personali, come quelle della Fratellanza, diverrà il punto di svolta verso il jihadismo di tipo terrorista. Ora, è possibile scindere in due punti fondamentali il suo approccio teorico su tale questione:

- 1) Qutb, nel suo lungo capitolo di *Pietre miliari*, intitolato *Al-Jihad fi sabil allah* (La lotta sacra sulla strada di Dio), afferma di intendere tale fenomeno (il jihad) in tutti i suoi significati. Ovvero, l'ideologo egiziano contempla ed abbraccia la natura olistica di tale termine, non escludendo alcuna accezione, «contrariamente ai “disfattisti” che vorrebbero edulcorarlo riducendolo a una “guerra difensiva” – per non spaventare i non musulmani – o limitandolo al solo combattimento interiore del credente contro le tentazioni, per non sporcarsi le mani nel contatto con il mondo»¹⁶⁷. Se è vero infatti, che l'evoluzione del jihad è giunta ad abbracciare l'interpretazione di uno “sforzo

¹⁶⁶ Sayyid Qutb, *Pietre miliari*, p.129-130. Cit. in Gilles Kepel, *Il profeta, op. cit.*, p. 30.

¹⁶⁷ Gilles Kepel, *Ibidem*, p. 31.

ascetico” di distacco dal mondo e dalle passioni (il Grande jihad), rimane comunque, sempre vivido il suo significato “originario”. Ed infatti, concordemente, Renzo Guolo scrive: «La battaglia di cui parla Qutb non è che il *jihad*, inteso nel suo duplice significato di “sforzo su di sé sulla via di Dio” e di “combattimento per Dio”. Lo *jihad* dell’anima (*jihad al-nafs*) è, infatti, inseparabile dalla guerra per Dio (*jihad bi-l-saif*)»¹⁶⁸. Non solo il passo ulteriore compiuto da Qutb sta nell’andare oltre la “logica difensiva”, aprendo alla possibilità di un jihad di tipo offensivo, al fine di essere un «[...] movimento per la liberazione dell’uomo su questa terra che ricorre a tutti i mezzi adeguati»¹⁶⁹. Questo ribaltamento nella concezione classica non sarà privo di conseguenze, ed aprirà alla ulteriore trasformazione del jihad da obbligo “collettivo” ad obbligo di tipo “individuale”.

- 2) In secondo luogo troviamo l’evoluzione organizzativa e la metodologia di lotta politica. A differenza dell’ideologo pakistano Mawdudi, che convoglierà il suo programma politico in un quadro legale - nel partito *jama’at-e islami* ovvero “l’avanguardia della rivoluzione islamica” -, Qutb, a causa della feroce repressione del regime, fu costretto ad agire fuori da qualsiasi contesto lecito. La repressione del regime nasseriano inoltre, ambiva in modo particolare a sradicare una volta per tutte la Fratellanza musulmana e la sua formidabile rete social-religiosa dall’Egitto. Ragion per cui, con la messa a morte del suo maggior ideologo, il regime ottenne sostanzialmente l’effetto opposto a quello desiderato. Le opere di Qutb divennero di dominio pubblico e rilegate dall’atavica idea del martirio. Ma non è tutto. Tale atto ebbe conseguenze di lunga gestazione per due motivi; partiamo dal primo:
 - a) «[...] la morte prematura di Sayyid Qutb sul patibolo ha consegnato le sue teorie al pubblico dominio con tutto ciò che ancora potevano avere di impreciso, e l’arma della scomunica è in effetti caduta nelle mani di settari incontrollabili»¹⁷⁰. Come dice giustamente Kepel, da questo momento, lo strumento della scomunica, così accortamente custodito dagli ulama, divenne un’arma utilizzabile nella lotta per la legittimazione politica. Porre il “principe” al di fuori dell’islam non è questione di

¹⁶⁸ Renzo Guolo, *Jihad, op. cit.*, p. 4.

¹⁶⁹ Sayyid Qutb, *Ma’alim fi al-tariq*, Beirut, 1978, p. 65.

¹⁷⁰ Gilles Kepel, *Il profeta, op. cit.*, p. 33

poco conto, dato che già agli albori della sua storia terrena, l'islam si identificò strettamente con il potere (temporale). Ed intensificò tale legame via via in seguito, dato che, a differenza dell'approccio kharigita, l'islam maggioritario preferì ordinarsi immediatamente in uno Stato; capace quest'ultimo di difendere la comunità dei credenti, di spazzare via il disordine e l'anarchia, anche se al prezzo del quietismo politico.

- b) Il secondo motivo consiste in un prodotto sia delle “teorie” poc'anzi esposte, sia della situazione specificità politica dell'Egitto: tutto ciò diverrà il substrato di azione per le organizzazioni jihadiste nelle future lotte insurrezionali¹⁷¹. Si è detto, infatti, che a causa della feroce repressione nasseriana l'associazione della Fratellanza musulmana si ritrovò fuorilegge e duramente perseguitata. Inoltre, la morte di Hasan al-Banna prima, e di Sayyid Qutb poi, decapitò l'organizzazione, che invero poteva contare su una formidabile rete sociale innervata nelle pieghe della società. Essa fu fondamentale per la sopravvivenza dell'Associazione nel tempo (esiste tutt'oggi), e in secondo luogo, per creare/mantenere un bacino di “potenziali” accolti-guerriglieri facilmente “attivabili”. Parliamo di potenziali cellule jihadiste nel magma della società, indipendenti da una autorità centralizzata, facilmente indottrinabili, facilmente arruolabili. Questo *modus operandi* sarà a vari gradi imitato dalle organizzazioni terroristiche di matrice jihadista moderne, che sapranno abilmente destreggiarsi tra i vari scenari operativi. E, cosa fondamentale, avranno acquisito ed elaborato anche grazie al fallimento della Fratellanza in Egitto, nuove modalità di indottrinamento, arruolamento e combattimento.

¹⁷¹ Ad esempio quella che ha portato il 6 ottobre 1981 alla morte del presidente-faraone Anwar al-Sadat, per mano del gruppo islamista al-Jihad (“La lotta sacra”). Secondo il pensatore del gruppo, un ingegnere elettronico di nome ‘Abd al-Salam Faray, nella sua opera intitolata *Al-Farida al-gha’iba* (L'imperativo occultato): «[...] Riprendendo l'esame del punto debole del pensiero islamista da Hasan al-Banna' in poi, la strategia della conquista del potere, dà la priorità assoluta al *jihad* contro il principe perverso, a una lotta sacra che prende la forma della sollevazione contro il regime e dell'assassinio del capo dello Stato. In questo modo, Faraj rompe con la strategia di *Pietre miliari* e delle sue rielaborazioni successive nel corso degli anni Settanta». Gilles Kepel, *Il profeta, op. cit.*, p.170-171.

Capitolo due

Al Qaeda

2.1 Azzam e il Jihad globale

«La minaccia è grave. Trent'anni fa una nuova ideologia politica islamica cominciò a diffondersi tra milioni di giovani, uomini e donne, in tutto il mondo musulmano. Questa ideologia era uno sforzo intellettuale sofisticato e genuino mirante a trovare una risposta islamica alle sfide poste dalla superiorità culturale, economica e politica dell'Occidente. Nel corso dei decenni questa ideologia è cambiata trasformandosi in qualcosa d'altro. Un tempo gli attivisti islamici pensavano principalmente nei termini di acquisire potere o riformare la loro nazione. [...]»¹⁷².

Quanto dice Jason Burke, capo reporter presso il prestigioso settimanale londinese “Observer”, è sostanzialmente una breve sintesi di quanto si è detto in questo capitolo. Abbiamo infatti evidenziato come, a partire da cause di vario genere, la “politicizzazione dell'islam” fu un tentativo di risposta alle diverse crisi nello spazio musulmano allargato. Certo, l'islam come ideologia politica può essere considerato un ossimoro, al pari di quelle interpretazioni che ne immaginano una sua versione “laica”. Ma si è visto che, e la sua storia delle origini lo ricorda, l'islam è intimamente legato con il potere. E in questo senso, la divisione moderna ed Occidentale tra potere “sacro” e “profano” o “temporale”, perde non solo di significato, ma si iscrive a quella lunga lista di problematiche che il mondo musulmano è chiamato a risolvere con l'avvento della modernità. Tra le varie questioni irrisolte forse la più preoccupante è, appunto, la trasformazione citata poc'anzi da Burke, quella concernente l'islamismo. Trasformazione avvenuta molto prima di quando afferma il giornalista in realtà; invero essa si fa risalire alla pubblicazione di *Ma'alim fi al-Tariq* nel 1964. A partire dalla pubblicazione dell'opera-manifesto di Qutb, infatti, l'islamismo deraglierà dai binari pacifici della lotta per la proclamazione (*da'wa*), espandendo parimenti il ruolo del jihad. In altre parole, la repressione politica, i carceri e i campi di lavoro in

¹⁷² Jason Burke, *Al Qaeda la vera storia*, Milano, 2004, p. 17-18.

Egitto, saranno all'origine di una presa di coscienza da parte della popolazione della necessità di utilizzare "tutti i mezzi adeguati" nella lotta politica, per usare le stesse parole di Qutb. Ciò significava semplicemente che la lotta contro il "governante empio" poteva essere anche di tipo violento. Sennonché, l'asfissiante frustrazione del contesto sociale egiziano, fortemente deluso dalla mancata modernizzazione economica, e allo stesso tempo colpito nelle sue aspettative di protagonismo - anche a livello ultra-nazionale e panarabo¹⁷³-, produsse delle conseguenze difficilmente prevedibili. Ovvero, non solamente una diversificazione degli obiettivi per quanto concerne le nuove organizzazioni jihadiste antigovernative, ma l'emersione di tutta una serie di potenziali "cellule impazzite":

«[...] Queste difficoltà a indirizzare la violenza islamista contro l'apparato statale, nonché la necessità di fornire ai militanti delle valvole di sfogo, spiegano in parte perché si siano affermati altri obiettivi, alternativi allo Stato, contro cui cristallizzare l'aggressività degli studenti delle Jama'at o dei membri del gruppo al-Jihad»¹⁷⁴.

Inoltre, condizioni come la globalizzazione, l'esplosione del fattore demografico e l'ampio accesso all'istruzione si accompagnano, paradossalmente, all'emergere di nuove e più radicali letture del jihad, come quella di 'Abdallah 'Azzam:

«La storia traccia le sue linee esclusivamente con il sangue. La gloria edifica le sue somme costruzioni unicamente con i teschi. Onore e rispetto si costruiscono soltanto su fondamenta di mutilati e di cadaveri. Imperi, popoli, stati e società si creano unicamente con l'esempio. Coloro che credono di cambiare la realtà o la società senza il sangue, i sacrifici, i mutilati, senza le anime pure innocenti, non comprendono l'essenza di questo *din* [islam] e non conoscono il metodo del Messaggero più grande [Maometto]»¹⁷⁵.

Non è del tutto inutile soffermarci brevemente su tale autore, il quale si colloca sullo spartiacque storico fra i teorici contemporanei del jihad radicale a quel tipo di jihad

¹⁷³ Si ricordino in tal senso le sconfitte militari subite nelle guerre arabo-israeliane nel 1956-1967-1973, e in seguito gli accordi di pace di Camp David del Settembre 1978 ("Un quadro per Pace in Medio Oriente" e "Un quadro per la Conclusione di un Trattato di pace tra Egitto e Israele") che causarono non poco sconforto tra i vari strati della popolazione.

¹⁷⁴ Gilles Kepel, *Il profeta, op. cit.*, p. 213.

¹⁷⁵ 'Azzam, *Martyrs: the Building of Nations*, in www.azzam.com, 30 Novembre, 2001.

specificamente fondamentalista e globale. Abdullah Yusuf Azzam (1941 – 24 Novembre 1989) era palestinese di nascita; in seguito all'invasione sovietica dell'Afghanistan nel 1979 si trasferì a Peshawar in Pakistan. Qui iniziò un'opera di predicazione focalizzata su un jihad di portata globale e salvifico di fronte ad un vasto numero di credenti-combattenti giunti da tutto il mondo musulmano. Per molti di questi la guerra in Afghanistan acquisirà un nuovo senso e significato. Non solo perché combattuta contro la seconda potenza del globo, un avversario dichiaratamente antireligioso, materialista ed espansionista, ma perché per la prima volta, in secoli di storia, essa (la guerra) unì tutti i musulmani a prescindere da divisioni nazionali, etniche o talvolta dottrinali, per combattere unicamente per l'islam. Tale campagna acquisì in questo modo un vero e proprio senso di "liberazione". Si può quindi, pacificamente asserire che il conflitto di Afghanistan fu una sorta di incubatore sociale e religioso dell'islam radicale globale, in quanto collegò ed amalgamò una vasta schiera di guerriglieri dalle più diversificate esperienze ed ideali radicali. Gli scritti di Azzam, furono molto diffusi inizialmente, ma presto banditi, specialmente nei paesi di lingua araba per il loro contenuto altamente radicale. L'autore palestinese, infatti, sulla scia di Qutb - ma al tempo stesso differenziandosi dall'ideologo egiziano -, pone il concetto del jihad al centro del suo pensiero. Per Azzam, il jihad è l'unico elemento che farà «risorgere il mondo musulmano, restaurerà la società musulmana originaria del tempo del profeta Muhammad, unificherà il mondo musulmano, istituirà lo stato di tutti i musulmani che assurgerà a potenza mondiale per la proclamazione dell'islam»¹⁷⁶. E, a tal fine, il jihad profetizzato dal pensatore palestinese si spoglia di tutti i connotati "spirituali" (tra l'altro presenti anche nella concezione del radicale Qutb), per assumere la veste di un jihad esclusivamente bellicista ed intimamente legato all'idea del martirio:

«La vita della *Umma* dipende unicamente dall'inchiostro dei suoi studiosi e dal sangue dei suoi martiri. Nulla è più bello che scrivere la storia della *Umma* con l'inchiostro di uno studioso e con il suo sangue, affinché la mappa della storia islamica si colori di due linee: una nera, ossia quella che lo studioso ha scritto con l'inchiostro della sua penna; l'altra rossa, ossia quella che il martire ha scritto con il suo sangue. [...] quanto più il numero degli studiosi martiri cresce, tanto

¹⁷⁶ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 194.

più le nazioni sono liberate dall'apatia, salvate dal declino, risvegliate dal sonno»¹⁷⁷.

La concezione di Azzam non prevede minimamente un'analisi storica o sociologica della situazione contingente del mondo musulmano. Parimenti, non è presente uno studio o un'indagine sulle problematiche moderne dell'islam, come il rapporto tra il "sacro" e il "profano", la possibilità e le conseguenze del "tirannicidio", oppure una maggiore definizione del concetto di *jahiliyya* e di *takfir*. Ma, d'altra parte, Azzam è fermamente convinto che, la risoluzione a tutti i mali contemporanei dell'islam è solo una: la chiamata alle armi, il jihad salvifico. Nel suo pensiero il jihad si riappropria non solo dell'idea di martirio, ma anche di quell'antica aura di fatalismo che aveva fortemente esaltato le conquiste del VII-VIII secolo. Il titolo della sua opera più famosa è paradigmatico in questo senso: *Ilhaq bi-l-qafila* ("Unisciti alla carovana"), essendo sostanzialmente una chiamata alle armi rivolta a tutti i musulmani del mondo, invitati ad unirsi al "simposio" in Afghanistan. Azzam stesso inoltre, si propose personalmente come un esempio paradigmatico da seguire, un modello di studioso-martire; il quale, allontanandosi dalla sua terra natale, la Palestina, va alla ricerca del jihad, vivendo di solo islam. La terra di Afghanistan diviene, pertanto un luogo ideale dove coltivare e sviluppare il jihad, sia per la sua lontananza dai regimi laici – famosi per reprimere le interpretazioni troppo radicali dell'islam –, sia per la possibilità successiva di traslare la lotta contro gli stati occupanti, come l'Urss e Israele. Tutto il pensiero di Azzam ruota e si incentra sul ruolo del jihad, che secondo il suo punto di vista è un obbligo addirittura "sacro", paragonabile ai cinque pilastri dell'islam (*shahada*, *Salah*, *Zakat*, *Ṣawm* e *Hajj*). Non solo, dal suo pensiero emerge forse l'anticipazione di un "obbligo imperativo" che ricade sul credente: ovvero l'obbligatorietà di prender parte al jihad.

«Ritengo che ogni musulmano sulla Terra sia responsabile dell'abbandono del jihad e [colpevole del peccato di abbandonare il fucile. [...]] Il jihad è obbligatorio per ogni musulmano sulla Terra salvo per chi ne sia esentato e, per

¹⁷⁷ 'Azzam, *Martyrs*, op. cit.

definizione, un atto obbligatorio è un atto che comporta ricompensa o punizione»¹⁷⁸.

Tale pensiero, quindi, rivoluziona completamente il fenomeno-concetto del jihad per tre rilevanti motivi:

- 1) Trasforma il jihad in una “manifestazione di fede” palpabile, sociale, oltre che visibile. Lo sacralizza al pari dei pilastri dell’islam, al fine di attribuirgli non solamente più dignità, ma anche per assegnargli la qualità di obbligo precettivo. In questo senso, diviene una grave colpa l’abbandono del jihad, e causa ultima del declino del mondo musulmano.
- 2) In secondo luogo, il jihad si spoglia di tutte le sue caratteristiche marcatamente “spirituali” per recuperare la vocazione “originaria”, esclusivamente bellicista ed aggressiva.
- 3) Il contesto nel quale si sviluppa tale “rivoluzione” è estremamente funzionale al progetto nel quale Azzam spese la sua vita. Tale flusso di militanti andava oltre la mera “solidarietà islamica”, in quanto l’Afghanistan stava diventando la fucina di un nuovo tipo di jihad, un nuovo tipo di lotta transnazionale. «In Afghanistan decine di migliaia di militanti, provenienti da una quarantina di paesi musulmani, discutono della situazione politica e religiosa dei loro paesi e combattono. I campi di addestramento diventano, così, le università del radicalismo islamista; luoghi in cui “la comunità del fronte” jihadista mette a punto le strategie per instaurare lo stato islamico nei diversi paesi musulmani e i mujaheddin instaurano rapporti e solidarietà che torneranno utili in futuro»¹⁷⁹.

Certo, ha ragione lo stesso Guolo quando afferma che la nascita del jihad di tipo globale è causa ma anche necessità di mantenere vivo il mito “panislamista”. È causa, sostanzialmente, in quanto tentativo di sottrarsi allo spazio localizzato, ha dato prova di essere fallimentare nei contesti in cui ha tentato di prendere il potere, si veda il caso

¹⁷⁸ ‘Azzam, *The Will of ‘Abdallah Yusuf ‘Azzam, Who Is Poor unto His Lord*, dettato il 20 aprile 1986, in www.alribat.com, 27 settembre 2001.

¹⁷⁹ Renzo Guolo, *Jihad, op. cit.*, p. 10.

dell'Egitto o dell'Algeria. E allo stesso tempo, perché tale ideale rifugge teoreticamente, anzi sarebbe più corretto dire teologicamente, uno spazio fisico dato. In altre parole, l'instaurazione di un nuovo stato etico, sull'orma dell'eccelso modello delle origini, non può seguire le divisioni terrene degli Stati moderni – per esempio gli artificiali confini degli attuali stati musulmani –, nemmeno identificarsi precisamente in uno spazio fisico. Sarebbe di per sé “limitativo”, ed imporrebbe l'esigenza, e la coerenza, di perseguire un obiettivo politico concreto, e, di conseguenza, di effettuare delle scelte anche difficoltose. D'altra parte è necessità perché ciò implicherebbe in primo luogo ammetterne il fallimento. In secondo luogo perché rinfresca l'antico e mai abbandonato mito califfale: antica utopia che si oppone con veemenza all'ideale moderno degli Stati-nazione, colpevoli di aver diviso la comunità dei credenti in pseudo nazionalità. Ed ha ragione ancora Guolo, quando afferma: «Se la lotta armata contro il “Nemico vicino” costituito dai “regimi dell'empietà” si affianca quella contro il “Nemico lontano”, dal momento che lo scontro mondiale tra *jahiliyya* e Islam non conosce confini, anche il Politico islamista, nella sua dimensione amico/nemico, deve deterritorializzarsi»¹⁸⁰. Assistiamo qui ad una traslazione del concetto qutbiano di *jahiliyya*, per cui, esso ora si estende dai “regimi dell'empietà” localizzati (ad esempio l'Egitto) ad una dimensione globalizzata ma non meglio specificata (“Nemico lontano”). Ma anche la nuova lotta “globale”, che come sostiene il professore dell'università di Torino, si affianca a quella precedentemente “locale”, divenendo così bi-direzionale, per perseguire questo nuovo obiettivo, smarrisce la bussola. Ciò che Guolo, e altri insigni studiosi dimenticano è l'importanza di fenomeni che apparentemente hanno ben poco a che vedere con l'islam e il progressivo ri-emergere di una interpretazione fortemente aggressiva del jihad. Nello specifico, fenomeni che da “dietro le quinte” creano le condizioni non solo logistiche, ma anche propriamente teoretiche per la crescita e l'espansione del jihadismo globale. Essi sono l'avvento della modernità “liquida” e della globalizzazione, considerata quest'ultima nella totalità delle sue accezioni. Non a caso, l'acutissimo Olivier Roy afferma in un titolo della sua opera: «Il neofondamentalismo [islamico] va di pari passo con la globalizzazione»¹⁸¹. Ribadendo sostanzialmente l'importanza del contesto globale, e delle

¹⁸⁰ Renzo Guolo, *Jihad, op. cit.*, p. 11

¹⁸¹ L'affermazione di Olivier Roy è la chiave di lettura per comprendere le recenti trasformazioni che attraversano il mondo musulmano in generale e i movimenti radicali islamici in particolare. Inoltre, essa è uno dei perni di questo studio, fortemente correlata ed alimentata dal processo osmotico della post-modernità:

sue ultime sbalorditive trasformazioni in modo particolare, per comprendere la speculare trasformazione del jihad e dei movimenti radicali islamici. Questo sincretismo, di cui l'organizzazione di Al Qaeda sarà l'esempio più vistoso, può essere rintracciato nell'atavico confronto-scontro tra islam ed Occidente, un lungo rapporto imitativo/repulsivo non unicamente legato alla dimensione militare, ma soprattutto culturale. Ciò tuttavia non deve portarci ad ipotizzare uno scenario da "scontro di civiltà", come se quest'ultime fossero elementi statici, oltre che precisamente identificabili ed omogenei al loro interno; ciò significherebbe fare il gioco degli islamisti radicali e collocarci nell'ottica dicotomica qutbiana dall'"altra parte" dello schieramento.

«Demonizzare il miliardo di musulmani che esistono nel mondo significherebbe cadere nella trappola tesa da Bin Laden e fare esattamente ciò che vogliono i terroristi. Incitare i paesi a dichiararsi indistintamente ostili all'"islam" farebbe uscire fuori migliaia di Bin Laden. Come George W. Bush assicura di parlare "in nome della civiltà", così Bin Laden pretende di parlare "in nome dell'Islam". Prenderlo in parola significa aderire allo schema bipolare, riduttivo, che egli sogna di imporre. Lottare contro Bin Laden e i suoi emuli impone viceversa di dimostrare la falsità di tale pretesa. Gli ambienti che sottoscrivono la tesi dello "scontro di civiltà" sono proprio i migliori alleati dell'estremismo islamico: chi aderisce allo schema "Islam contro Occidente" parla il linguaggio di Bin Laden»¹⁸².

Lo stesso pensiero politico di Azzam, per quanto ad una prima osservazione possa sembrare un coacervo di richiami sanguinari alla "guerra santa", ed eretto su un orientamento fortemente reazionario nei confronti dell'Occidente, può essere declinato secondo gli schemi "incontro-scontro", e collocato in un contesto che si avvia a divenire globalizzato. Il ripristino della concezione originaria del jihad, infatti, è studiatamente funzionale all'obiettivo di restaurare la gloria della comunità dei credenti, prostrata al

«[...] Ma questa capacità di adattamento del neofondamentalismo costituisce un problema: come è possibile che una stessa ideologia si radichi fra persone diverse come i talebani afgani, provenienti da un mondo tribale chiuso in se stesso, degli studenti educati in Occidente, un imprenditore come Bin Laden e dei notabili sauditi? La diffusione del neofondamentalismo si spiega perché corrisponde ai fenomeni della globalizzazione contemporanea: destrutturazione delle società tradizionali, rifondazione di comunità immaginarie a partire dall'individuo». Olivier Roy, *Global, op. cit.*, p. 111.

¹⁸² A. de Benoist, *11 settembre 2001*. Cit. in F. Cardini, *La paura e l'arroganza*, Roma, 2002, p. 93.

“nemico” occidentale: «L'appello di 'Azzam a scendere in battaglia si basava sulla speranza che la guerra avrebbe rivoluzionato la società musulmana riscattandola dal fallimento e dall'impotenza»¹⁸³. Un tentativo di risposta bellico che avrebbe dovuto riunificare sotto un'unica bandiera tutti i musulmani del mondo, e allo stesso tempo fungere da base per la successiva edificazione di un contro modello di società. Esso, inoltre, si colloca in uno scenario che rende agevole la circolazione delle idee, lo scambio di informazioni, e la possibilità consequenziale di creare un network. Tutte queste cose esistevano anche prima, ma con la progressiva facilità di comunicare e di spostarsi, in modo incomparabilmente più veloce rispetto a decenni or sono, crearono nuovi presupposti e nuove minacce. Ad esempio, tra le molteplici, il ritorno dal laboratorio afghano di migliaia di mujaheddin nei rispettivi paesi, più radicalizzati, addestrati ed armati. Azzam non visse abbastanza a lungo (fu assassinato nel 1989) per vedere la vittoria dei miliziani mujaheddin - fortemente sovvenzionati direttamente ed indirettamente dagli USA ed alleati - sull'Armata rossa, e neppure la successiva guerra civile in Afghanistan. Eppure, egli fu fonte di ispirazione per molti miliziani combattenti, nonché maggior contribuente alla definizione di jihad globale.

2.2 Che cos'è Al Qaeda?

Prima di accingerci a definire che cosa sia Al Qaeda, la sua storia, la sua “struttura” e il suo ruolo/significato nella lunga evoluzione del jihad, è bene evidenziare come prima di essere un movimento “fondamentalista” (seppure atipico), esso sia un movimento collettivo. Può essere infatti, facilmente declinato alla luce delle più importanti teorie sociologiche concernenti le forme contemporanee di mobilitazione sociale. In questo senso, i movimenti radicali islamici, in generale, possono essere più o meno grandi, e da attori collettivi quali sono, debbono badare a risorse umane e simboliche nel contesto in cui essi mobilitano la loro azione politica. Quest'ultima può essere di protagonismo o di antagonismo nei riguardi del potere costituito, e si colloca all'interno di vincoli che possono essere interni o

¹⁸³ David Cook, *Storia, op. cit.*, p.196.

internazionali. Tali attori collettivi, inoltre, inventano forme di aggregazione, testano varie tipologie di azione per raggiungere obiettivi che possono essere di lungo termine, e strutturano la loro organizzazione (e fondano la loro legittimazione/identità) su i più diversificati ideali religiosi e politici. Come il professore Enzo Pace evidenzia, dunque, è possibile sostenere abbastanza pacificamente che la tipologia sociologica utilizzata a suo tempo da Smelser¹⁸⁴ può essere estesa anche ai movimenti in questione. Smelser individua fra i requisiti alla base dell'azione collettiva:

- a) «La *propensione strutturale*, cioè l'esistenza di condizioni sociali favorevoli allo sviluppo di movimenti collettivi, di canali che oggettivamente permettono ad un attore sociale di muoversi e di organizzare forme di protesta o di alternativa di potere;
- b) La *tensione strutturale* che produce le premesse per il manifestarsi di contraddizioni economiche, sociali e culturali sulle quali si innestano i movimenti collettivi;
- c) La diffusione di *credenze generalizzate*, cioè di un universo di simboli che danno forza e senso al repertorio di azioni concrete»¹⁸⁵.

Le propensioni strutturali possono essere quindi rintracciate nel fatto che nell'islam non vi sia una "Chiesa", oppure un'autorità religiosa (sul modello di quella papale), che possa con riguardo disciplinare la condotta di tutta la comunità dei credenti. Ciò implica, di conseguenza, che in tale collettività sia abbastanza frequente l'emersione di leader che vadano a colmare tale vuoto. Quest'ultimi molto spesso si fanno portatori di interpretazioni religiose, o, si accreditano come esegeti del Corano, senza che abbiano mai fatto studi religiosi. Per quanto riguarda le credenze generalizzate, esse possono essere facilmente le letture ma anche le interpretazioni radicali del jihad, che sostengono azioni aventi l'obiettivo di tradurre in concreto quanto ideato sul piano meramente astratto (ad esempio l'appropriazione del martirio nella sua versione suicida). Ha ragione ancora Pace quando afferma: «Le contraddizioni sociali che favoriscono l'insorgere dei movimenti in questione [...] non mancano: le promesse della modernizzazione sono andate deluse [...], sia quelle di

¹⁸⁴ N. J. Smelser, *Il comportamento collettivo*, Firenze, 1978.

¹⁸⁵ Enzo Pace, *Sociologia ... op. cit.*, p. 187.

un benessere più diffuso che di uno Stato meno corrotto di quanto non appaia agli occhi della maggioranza dei cittadini delle principali nazioni di tradizione musulmana. L'islam diventa allora in molti casi la *voce* per gridare i motivi della delusione e della protesta e per articolare il linguaggio dell'opposizione politica ai regimi al potere [...]»¹⁸⁶. Ciò, tuttavia nel caso di Al Qaeda non basta. Tale ultima affermazione può non difficilmente calzare per quanto concerne un movimento radicale “localizzato”, ovvero limitato localmente ad un contesto statale (come nel caso dell'organizzazione al-Jihād); ma si rivela non sufficiente quando si parla dell'organizzazione Al Qaeda, che di per sé, come vedremo, è un “organizzazione” sui generis. Essa va infatti oltre lo schema di jihad locale, situandosi in un ottica di jihad a livello globale.

Le informazioni e il dibattito intorno alla natura, di Al Qaeda sono potenzialmente inesauribili dopo gli attacchi dell'undici Settembre. Potenzialmente inesauribili come parimenti non verificabili. Si tratta di un fenomeno non facilmente spiegabile. Jason Burke nel suo brillante libro¹⁸⁷ al primo capitolo “Che cos'è Al Qaeda?” sostiene principalmente questo. Espone come, a seguito dell'attacco alle Torri Gemelle, vi sia stata un'impressionante proliferazione di notizie concernenti lo sceicco del terrore, Osama bin Laden, e la sua “organizzazione” Al Qaeda. Tale immenso flusso di notizie era dovuto alla volontà smaniosa (dell'opinione pubblica e non solo) di sapere, di capire, di comprendere, attribuire un volto e dare un nome al mandante degli attentati (e alla sua organizzazione). Esigenza razionale, di per sé comprensibile, ma frutto di un tipo di mentalità che deve fugare necessariamente l'ignoto e il vuoto. Ora, senza inoltrarci troppo in disquisizioni psicologiche o filosofiche, possiamo trovare l'origine di ciò negli elementi fondanti la società Occidentale: innanzitutto, il primato incontrastato della scienza (il “metodo scientifico”), poi, quello della ragione (ai danni del “sacro”) ed infine il riposizionamento dell'individuo, considerato *uti singulo*, al centro dell'universo (progressiva individualizzazione ai danni dell'ideale comunitario). Comprendere ciò, fa capire come identificare una minaccia con un “volto” o un “nome” è per certi versi comodo, se non addirittura rassicurante. In altre parole, questo *mind-set* o *forma mentis* comporta, molto semplicemente, il non sforzarsi per comprendere un fenomeno che, come quello della

¹⁸⁶ Enzo Pace, *Sociologia, op. cit.*, p. 188.

¹⁸⁷ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*

moderna militanza islamica radicale, è antico ma allo stesso tempo complesso e mutevole. Si tratta di un meccanismo cognitivo-psicologico assimilabile a quello della colpevolizzazione del capro espiatorio, per il quale, si è portati a credere che l'eliminazione del leader, in cima alla piramide dell'organizzazione, risolva in modo definitivo il problema. Altro motivo, in realtà per nulla secondario, che spiega tale sterminata quantità di informazioni, si situa nella volontà di editori, redattori e giornalisti di lucrare su tutto ciò. Questo implica in modo consequenziale che una parte consistente di tali "informazioni" sia non solo falsa, ma anche deviante. Non è infatti raro trovare spiegazioni alla creazione di Al Qaeda, o agli attentati dell'undici Settembre, in supposte devianze mentali o deformazioni fisiche dello sceicco del terrore: «Nei mesi dopo l'11 settembre si è affermato spesso che bin Laden da adolescente avesse condotto una vita debosciata a Beirut. In realtà, bin Laden è stato un ragazzo religioso, studioso, educato e piuttosto riservato, e a diciassette anni era già sposato. Né ci sono prove, come qualcuno ha sostenuto, che bin Laden fosse un tifoso della squadra londinese dell'Arsenal e che avrebbe ordinato personalmente l'assassinio di David Beckham, il campione di calcio inglese. Per la cronaca, bin Laden non ha un pene piccolo o deforme e non è neppure omosessuale»¹⁸⁸. Questa risibile controinformazione purtroppo non è esclusivamente opera dell'avidità di giornalisti e di editori che, nell'intento di vendere il più possibile, costruiscono intorno al nome di bin Laden le più sorprendenti fantasticherie, ma anche dei "servizi di sicurezza" di vari paesi, specializzati nel raggirare, mentire ed ingannare. Ciò, ovviamente per il "bene comune" e la "ragion di Stato". Non di rado, tuttavia, sono presenti anche altre motivazioni, più coscientemente ciniche. Etichettare potenziali nemici come "Al Qaeda", infatti, permette a governi più o meno democratici di trovare una valida giustificazione per gestire liberamente i propri interessi, riducendo allo stesso tempo le critiche internazionali. Non si tratta di complottismo, dato che è dimostrato come la propaganda sia una delle migliori armi a disposizione dei "servizi". Molti stati si sono avvalsi (a volte creandone appositamente) di informazioni manipolate se non totalmente false per i propri scopi politici. Così molti di questi hanno "avvertito", dopo l'undici Settembre, i tentacoli di Al Qaeda in diverse aree "sensibili" dei loro paesi, come è avvenuto ad esempio per il governo cinese in Xinjiang (la provincia popolata dai cinesi musulmani, gli Uiguri), per governo indiano nel Kashmir (per via del conflitto regionale con

¹⁸⁸ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 37.

il vicino Pakistan musulmano), oppure quando si è sostenuto il coinvolgimento di Al Qaeda nel traffico internazionale di stupefacenti dall'Afghanistan. In tutti questi casi i governi, agitando lo spauracchio del terrorismo islamista, coprono con manovre manipolative i propri secondi fini, non sempre digeribili dalla propria opinione pubblica o da quella internazionale¹⁸⁹. A volte tali costruzioni, facendo leva su aspetti essenzialmente "emotivi" (come immaginare che dietro all'enorme traffico di eroina vi sia Al Qaeda), tendono a giustificare e suffragare addirittura la possibilità di un coinvolgimento bellico.

Vista la problematica delle fonti, non risulta difficile comprendere che affinché si voglia scrivere qualcosa di vero e documentabile, ma anche non banale e tedioso, si dovrà ricorrere a fonti "certificate", come le opere dei più rinomati studiosi dell'argomento e le più autorevoli riviste sul terrorismo. Come si è visto, l'enorme flusso di informazioni prodotte può distorcere la percezione dell'argomento in questione, e creare enorme confusione in chi ne usufruisce. Ebbene, la stessa natura mutevole di Al Qaeda si presta a tale confusione, e lo stesso Jason Burke nel suo libro spende molte pagine non solo nella definizione di "Al Qaeda", ma anche nell'evidenziare come quest'ultima organizzazione fosse una delle tante e non di certo la più famosa e potente in Afghanistan. Con la conseguenza che il "progetto terrorista" di bin Laden (ancora non ufficialmente divenuto operativo) dovette vedersela con molteplici ostacoli, tra i quali la concorrenza e gli obiettivi di altre organizzazioni jihadiste. In tal senso il contesto Afgano, come detto, era un cantiere aperto, una fucina di idee e di opinioni, oltre che di armi e di bombe - peraltro in senso retorico, visto che la maggior parte degli armamenti dei mujaheddin era a "stelle e strisce". Il richiamo alla lotta di "liberazione nazionale" afgana riunì un ampio spettro di musulmani dalle più diversificate idee, obiettivi e desideri. Ma «Quel che bin Laden è riuscito a fare, tra la fine del 1996 e la fine del 2001 [quindi in seguito al conflitto contro l'Urss, e la successiva guerra civile], è stato offrire un punto focale di riferimento a molti di questi elementi disparati [la differenza di dottrine, aspirazioni e di obiettivi dei vari gruppi jihadisti]. Un fatto che ha portato non tanto

¹⁸⁹ Si veda in questo caso l'ampia politica di "rimescolamento etnico" perpetuata dal governo cinese proprio in Xinjiang, con esodi forzati di migliaia di lavoratori di etnia han, per lo più costretti quest'ultimi, ad emigrare proprio nel "Turkestan cinese" in maniera coatta sulla base di campagne statali di ricollocamento della popolazione. Si veda in questo senso l'interessante lavoro del Cemiss Osservatorio Strategico, *Shanghai Cooperation Organization, Un modello di cooperazione regionale in Asia Centrale* di Lorena Di Placido, 6 Giugno, 2006, http://www.difesa.it/SMD_/CASD/IM/CeMiSS/Pubblicazioni/OsservatorioStrategico/Documents/53205_suppl_diplacido06_06.pdf.

alla formazione di un gruppo molto grande e disciplinato, ma a una temporanea focalizzazione sull’Afghanistan di vari filoni differenti all’interno della moderna militanza islamica e a quanto in termini di risorse e strutture, bin Laden e i suoi associati più stretti sono stati in grado di fornire»¹⁹⁰. Prima della data menzionata da Burke, infatti, l’organizzazione neppure esisteva in modo “ufficiale”, forse neanche in senso ufficioso, essendo un progetto politico ancora in fieri nella mente del suo ideatore. Al fine di esporre una trattazione il più possibilmente “scientifica” e scevra da scorie ideologiche di qualsiasi genere, è necessario affidarsi ad autorevoli articoli specializzati sugli studi dei conflitti e del terrorismo. Ciò permette di avere un’impostazione che segue con logica il criterio cronologico, a vantaggio di una maggiore intelligibilità del fenomeno. Il limite di questa impostazione è lo smarrimento di fenomeni trasversali o precedenti che potrebbero corroborare e definire meglio quanto si sostiene. In realtà, questo studio è stato orientato e strutturato fin dall’inizio, al fine di possedere tutti gli “attrezzi” e le conoscenze necessarie per comprendere al meglio “il mutante Al Qaeda”¹⁹¹. Si seguiranno quindi con particolare cura i lavori Peter Bergen & Paul Cruickshank¹⁹², di Martin Rudner¹⁹³ e di Steven Brooke¹⁹⁴, che offrono un’analisi complementare per quanto concerne l’oggetto di studio.

Fase uno: la fondazione di Al Qaeda (Agosto 1988 – Febbraio 1989)

P. Bergen e P. Cruickshank, nel loro brillante lavoro, sostengono che le migliori fonti sull’origine di Al Qaeda provengono dall’organizzazione stessa. Nello specifico, nel Marzo del 2002 le autorità bosniache hanno rinvenuto della documentazione attinente all’organizzazione presso la Fondazione Internazionale di Benevolenza, un ente di carità musulmano, specializzato nel supporto del jihad in tutto il globo. Durante le indagini, i bosniaci scoprirono un ampio numero di file e documenti all’interno di alcuni computer e,

¹⁹⁰ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.* p. 27.

¹⁹¹ Renzo Guolo, *Jihad, op. cit.* p. 17.

¹⁹² Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting the Early Al Qaeda: An Updated Account of its Formative Years*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 35:1, 1-36.

¹⁹³ Martin Rudner (2013) *Al Qaeda's Twenty-Year Strategic Plan: The Current Phase of Global Terror*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 36:12, 953-980.

¹⁹⁴ Steven Brooke (2008) *Jihadist Strategic Debates before 9/11*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 31:3, 201-226.

nello specifico, un file denominato “Tareekh Osama” (la storia di Osama) di particolare importanza. Le autorità balcaniche rinvennero anche altri documenti, come una raccolta di corrispondenza di bin Laden, stralci di riunioni, e alcuni documenti che si fanno risalire alle attività del gruppo durante il suo periodo in Afghanistan. L’autenticità di tale documentazione è stata accertata dal pubblico ministero Patrick Fitzgerald, che ha perseguito diversi importanti casi di terrorismo a New York durante gli anni Novanta, e successivamente fu nominato Procuratore speciale nel caso di Valerie Plame. Tra i vari dossier rinvenuti sono presenti alcuni verbali in cui si afferma che Al Qaeda è stata formalmente fondata il 18 Agosto del 1988 - successivamente un incontro durato tre giorni nella casa di bin Laden a Peshawar. Da tale documentazione emerge come l’organizzazione sia stata creata durante il conflitto con l’Urss, e non nell’immediato ritiro dell’Armata rossa (Febbraio 1989) come alcuni studi affermano¹⁹⁵. Di seguito verrà esposto il contenuto del file “Tareekh Osama”, dal quale si desume che i partecipanti al meeting hanno costituito in modo formale, un collegio consultivo, un elenco dei requisiti per la partecipazione, e un giuramento di fedeltà per i nuovi componenti di Al Qaeda:

«TAREEKHOSAMA/54/Tareekh Osama 127 - 127a

In the Name of God, the most Compassionate, the most Merciful.

The brothers mentioned attended the Sheikh [bin Laden] house. Most of the discussion was about choosing an Advisory Council. [Vi è anche] a summary of what happened [con il] Maktab Al Khadamat [Ufficio di servizio/assistenza o Mak, il gruppo di Azzam]. The meeting was held for two days in a row and the Advisory Council on Friday, with the following brothers:

Friday, with the following brothers:

1. Sheikh Usama (bin Laden)
2. Abu Ubaidah Al Banjshiri (comandante militare di Al Qaeda)
3. Abu Burhan.

¹⁹⁵ Per esempio lo studioso Rohan Gunaratna sostiene che Al Qaeda è stata fondata nel 1987 da Abdullah Azzam. Mentre Gilles Kepel, indica l’anno 1988 per la nascita del “database” Al Qaeda. Dello stesso avviso di Kepel, David Cook e Martin Rudner, che indicano il 1988 come l’anno dei natali di Qa’idat al-Jihad.

4. Sheikh Tameem.
5. Abu Hajir (Consigliere religioso di Al Qaeda)
6. Abu Anas.
7. Abu Al Hasan Al Madani.
8. Abu Al Hasan Al Maki.
9. Abu Ibraheem.

The meeting [è stato] summarized in 2 points by the Sheikh [bin Laden]:

- The complaints.
- Mismanagement and bad treatment in Maktab Al Khadamat (Ufficio di servizio/assistenza).

The Sheikh decided to engage the Council in making a change. The meeting stayed from sunset until two at night. And on Saturday morning, 8/20/1988, the aforementioned brothers came and started the meeting, and the military work was suggested to be divided in two parts, according to duration:

- Limited duration: They will go to Sada Camp, [un campo sul confine Afgano-Pakistano] then get trained and distributed on Afghan fronts, under supervision of the military council.
- Open duration: They enter a testing camp and the best brothers of them are chosen to enter Al Qaeda Al Askariya (la base militare).

Al Qaeda is basically an organized Islamic faction; its goal will be to lift the word of God, to make His religion victorious.

Requirements to enter Al Qaeda:

- Members of open duration (un apparente riferimento a un impegno illimitato).
- Listening and obedient.
- Good manners.
- Referred from a trusted side.

– Obeying statutes and instructions of Al Qaeda.

The pledge [di entrare in al Qaeda]:

The pledge of God and his covenant is upon me, to listen and obey the superiors, who are doing this work, in energy, early-rising, difficulty, and easiness, and for his superiority upon us, so that the word of God will be the highest, and His religion victorious. The meeting ended on the evening of Saturday, 8/20/19. Work of al Qaeda commenced on 9/10/1988, with a group of fifteen brothers, including nine administrative brothers»¹⁹⁶.

Il contenuto del file è di particolare rilevanza perché conferma la tesi di Gilles Kepel, quando fa notare che: «Intorno al 1988 [bin Laden], creò un *database* in cui erano inseriti tutti gli “jihadisti” e gli altri volontari che erano passati per i suoi campi: cioè diede vita ad una struttura organizzata intorno ad un archivio elettronico il cui nome arabo *al Qa’ida* (“la base” dei dati) sarebbe diventato celebre una decina di anni dopo, quando le autorità americane avrebbero descritto questa struttura come una rete terroristica ultrasegreta, accusando bin Laden di “cospirazione”»¹⁹⁷¹⁹⁸. Evidenziando come l’organizzazione, almeno nella sua prima fase, non possa neanche essere definita come tale, data la mancanza di una qualsiasi strutturazione. È possibile utilizzare, pertanto, un altro termine in proposito, una locuzione/concetto molto cara a Sayyid Qutb: ovvero possiamo definire Al Qaeda, in

¹⁹⁶ Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

¹⁹⁷ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 361.

¹⁹⁸ La creazione di un archivio o database del genere, nasconde una pulsione sistematica, un approccio meticoloso se non programmatico, verso il reclutamento. Bin Laden sapeva che il successo del suo progetto e della sua “organizzazione” passava dagli aderenti, dai fratelli che ne facevano e ne avrebbero fatto parte. Ragion per cui quest’ultimi dovevano essere attentamente selezionati in base a determinati criteri: «[...] The available evidence indicates that recruitment for Al Qaeda was meticulously carried out. From the beginning the organization kept detailed files on its recruits. The founding minutes of Al Qaeda are precise about the requirements needed to join the organization. Al Surayhi, the Saudi Lion’s Den recruit, recalled that the most important criteria were that recruits should be “young, zealous, obedient, and with a weak personality that obeys instruction without question”». Pure, un documento attendibile (“Employment Contract,” CTC’s Harmony Document Database, West Point Combating Terrorism Center, Released 14 February 2006) evidenzia l’estrema attenzione di Al Qaeda per quanto concerne il settore delle “risorse umane”, esponendo e chiarificando i benefit, salari, vacanze, biglietti per il ritorno a casa, punizioni e premi per la lealtà e l’obbedienza. Addirittura sono previste anche le ipotesi in cui il combattente sia sposato o celibe (vi è una differenza di salario). Insomma, traspare il messaggio che lavorare nell’organizzazione Al Qaeda può essere una vera e propria carriera.

Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

questa prima fase, come una “avanguardia”: «Ogni principio necessita di un’avanguardia che lo sospinga e sostenga compiti immensi ed enormi sacrifici. Non esiste ideologia, terrena o celeste che non richieda [...] un’avanguardia pronta a dare tutto ciò che possiede per conseguire la vittoria [...]. Essa porta la bandiera lungo l’erto, interminabile e aspro cammino finché raggiunge la sua meta nella realtà della vita, giacché Allah ha stabilito che debba realizzarsi e manifestarsi. Quest’avanguardia costituisce il solido fondamento (*al qaeda al sulbah*) per la società che verrà»¹⁹⁹. Queste parole non furono pronunciate da Sayyid Qutb in Egitto, bensì da Abdallah Yusuf Azzam in Afghanistan nel 1987. Ciò, non conferma solamente l’esistenza di una sottile linea rossa che collega l’evoluzione del pensiero islamista radicale quasi sino ai giorni nostri, ma anche la possibilità della trasposizione di concetti particolari (che poi vengono ripresi e ricalibrati al fine di obiettivi differenti) nella moderna militanza islamica; eccellente esempio in questo senso, infatti, è proprio quello di “avanguardia”. Molti analisti hanno identificato in quel “*al qaeda al sulbah*” un gruppo militante specifico, ma - anche ricordando quanto si è detto - è chiaro che tale termine si riferisce ad una forma particolare di attivismo, se non ad una tattica.

Per quanto concerne il contesto afghano, si è detto precedentemente quanto sia stato determinante nel coinvolgere e coagulare un ampio spettro di militanti - per lo più provenienti dall’Arabia Saudita, Yemen e Algeria. Quest’ultimi, attirati dalla possibilità “romantica” di ripercorrere le orme dei primi credenti-combattenti musulmani, furono altamente invogliati a partire dai propri stati di residenza. Volontari sauditi di buona famiglia, militanti islamisti egiziani, “bouyalisti” algerini, giovani dalle *banlieues* francesi, non furono affatto trattenuti dagli stati di cittadinanza. In un caso particolare però, tale politica era stata accuratamente programmata. È vero che in tal contesto, una buona accoglienza era riservata a tutti i militanti, ma per il governo saudita (cui bin Laden ed Azzam erano vicini) il richiamo al “sacro” jihad in Afghanistan, era più che un’occasione. Era l’opportunità di sottrarre ad eventuali agitatori la possibilità di contestare i poteri costituiti nel Dar al-Islam, evitare che questi nuocessero al grande alleato statunitense, e fare in modo che non finissero sotto l’influenza iraniana. Ma tra i vari motivi, sicuramente il più importante era di allontanare questi potenziali elementi sovversivi dal territorio del Regno, magari sperando in un loro non ritorno. Tutto questo rispecchiava anche gli interessi

¹⁹⁹ Rohan Gunaratna, *Inside Al Qaeda*, p. 3. Cit. in Jason Burke, *Al Qaeda*, op. cit. p. 22.

dell'establishment americano. Vale a dire, fare in modo che i jihadisti mujaheddin (con un valido aiuto) combattessero l' "Impero del Male" sovietico, al fine di evitare un coinvolgimento dei boys del Middle West, con annesso sollievo del contribuente americano.

In questa prima parte che vede la fondazione dell'organizzazione Al Qaeda nel contesto particolareggiato dell'Afghanistan, la figura dello sceicco Osama bin Laden è centrale. Nato nel 1957, da Mohammed bin Laden, Osama ha cinquantatre fratelli. Il padre, muratore yemenita, emigrò negli anni trenta in Arabia Saudita, dove seppe mettersi in mostra una volta assunto dal casato reale. Qui iniziò una carriera straordinaria, grazie all'influenza guadagnata sul monarca, che gli permise di diventare il principale imprenditore di lavori pubblici del Regno, e uno dei più importanti di tutto il Medio Oriente. Parimenti sorprendente fu la fortuna che lasciò al momento della morte (avvenuta accidentalmente nel 1968), stimata in 11 miliardi di dollari. Osama, come i suoi fratelli, crebbe e fu educato insieme ai principi sauditi, nonostante la provenienza popolare e yemenita del padre, che fu comunque bilanciata da rilevanti investimenti nel campo religioso. Era solito in ogni pellegrinaggio, infatti, dare banchetti sul modello del casato reale, in favore di ulema ed alti esponenti religiosi, oltre che per i dirigenti di organizzazioni islamiste provenienti da ogni dove.

«Osama crebbe quindi a contatto con questi ambienti, entrando nelle grazie delle cerchie di potere wahhabite. Mentre studiava ingegneria all'università del re Abd-al-Aziz a Gedda, avrebbe seguito gli insegnamenti dispensati, nelle obbligatorie materie islamiche da Mohammed Qutb (fratello di Sayyid Qutb), e Abdallah Azzam [...]. Giunto in età adulta, era quindi un giovane miliardario per il quale il mondo delle idee e del pensiero traeva nutrimento dalla dottrina dei Fratelli musulmani e dal salafismo di stampo saudita»²⁰⁰.

Quando scoppiò il conflitto e l'Urss invase l'Afghanistan, questi si recò a Peshawar e qui ritrovò alcuni dirigenti appartenenti ai partiti islamisti dei mujaheddin che aveva conosciuto precedentemente, durante i banchetti familiari. L'iniziale proposito di bin Laden era fornire supporto ed assistenza nei confronti dei rifugiati e delle popolazioni sfollate. Presto però divenne uno dei maggiori sostenitori di tutta l'Arabia Saudita. Successivamente,

²⁰⁰ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 360.

dopo essersi trasferito in Afghanistan (1982), aprì nel 1984 il primo centro di accoglienza per jihadisti a Peshawar, in collegamento con il suo ex docente Azzam, che creò l'Ufficio di servizio/assistenza. Da ciò risulta evidente che bin Laden, almeno inizialmente, ragionasse in un'ottica limitata, concentrata sul contesto afgano, e per di più, in sinergia con il suo ex maestro. Coordinamento con Azzam, che venne successivamente meno per differenti obiettivi e scelte strategiche. Bin Laden infatti, desiderava incorporare un gruppo "arabo-jihadista" per combattere in modo più efficiente i sovietici. Tale prospettiva era fortemente avversata da un attonito Azzam, per ragioni più che comprensibili:

«Abdullah Azzam was opposed to the idea of a separate Arab-Islamist military force because he saw the presence of Arabs scattered throughout all of the Afghan factions and regions functioning as morale boosters who could simultaneously teach the Afghans about true Islam, aid them with education and medicine, and bring news of the Afghan jihad to wealthy donors in the Middle East. A single Arab-Islamist military force would end this effort, and in any event could have no strategic impact on the conduct of the war because the number of Afghan Arabs fighting the Soviets at any given moment inside Afghanistan never amounted to more than several hundred»²⁰¹.

Ma bin Laden, il quale vide crescere enormemente la sua influenza e il suo rispetto – oltre che le sue qualità di leader - in seguito al combattimento contro i sovietici nella primavera del 1987 (battaglia di Jaji) aveva altre idee in proposito:

«[...] He [bin Laden] believed that an Arab military force would stand its ground against Soviet attacks because his recruits were so willing to martyr themselves, unlike the Afghans who had a much more lackadaisical approach to fighting, and might leave the battlefield if they faced serious opposition, or sometimes simply because they had to go home to their villages to plant fields, or to attend weddings and funerals. Bin Laden felt that his Arab force could deliver an important psychological victory for the Afghans and the entire Muslim world if it stood up to the Soviets. After the battle of Jaji in 1987 he started to

²⁰¹ Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting ... op. cit.*

implement his idea to create his own Arab force, moving his recruits to camps in the Jalalabad area»²⁰².

Certamente gli stretti collaboratori arabi, o meglio, egiziani, di bin Laden ebbero un ruolo preponderante nell'influenzare lo sceicco in questo senso, coadiuvati dalla sua accresciuta immagine di leader agli occhi dei combattenti.

Fase due: nuovi obiettivi (Febbraio 1989 – Novembre 1989)

Dopo la vittoria e il ritiro delle truppe dell'Armata rossa dall'Afghanistan nel Febbraio del 1989, era necessario un ripensamento in seno al movimento jihadista internazionale sul "che fare?". Occorreva infatti, non solo effettuare una valutazione degli obiettivi strategici, ma anche di quelli tattici a breve termine, visto che ora veniva a mancare il nemico comune. Problematica di non poco rilievo anche per l'organizzazione di Al Qaeda, che vedeva attorno a sé sfaldarsi quella solidarietà militante che aveva legato precedentemente, in un progetto comune, musulmani di ogni estrazione sociale.

«[...] Following their victory in Afghanistan and the subsequent collapse of the Soviet Union, the Arab-Afghan leadership of Al Qaeda found itself divided as to future geostrategic priorities or axes of advance. Certain elements in the leadership aimed to carry forward with the struggle against Soviet/Russian rule over historically Muslim societies in the Caucasus and Central Asia. Others sought to reorient their struggle towards overthrowing secular ("apostate") regimes within the Arab world itself. Some also called for a far-reaching jihad against enemies of Islam in the Dar ul-Harb, commencing in the Balkans and in Kashmir»²⁰³.

È interessante notare come sia presente, nel passo di Martin Rudner, la concezione di jihad come "sforzo" (*struggle*), ovviamente sempre inteso nella sua accezione militare. Peraltro, le differenti ipotesi evidenziate dello studioso della Carleton University, erano tutte al vaglio del gruppo di bin Laden. Esse implicavano una ristrutturazione rilevante

²⁰² Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting ... op. cit.*

²⁰³ Martin Rudner (2013) *Al Qaeda's, op. cit.*

dell'organizzazione, e prefiguravano la possibilità di quest'ultima di aprirsi verso una possibile internazionalizzazione del jihad. Una possibilità che per alcuni militanti era fuori dalla portata dell'organizzazione²⁰⁴. Pure, emerge da un documento recuperato dai militari statunitensi, una volontà di estendere e traslare la lotta sacra secondo nuovi obiettivi:

- 1) «Spread the sentiment of Jihad in the Islamic nation.
- 2) Preparation of the Islamic cadre through training and participation in fighting operations.
- 3) Backing and supporting the Jihad movements in the world according to ability.
- 4) Coordination between Jihad movements in the world according to ability»²⁰⁵.

Come si è analizzato, la fondazione di Al Qaeda sanciva in modo irredimibile la fine del matrimonio di intenti con l'ex maestro Abdullah Azzam. Per l'ideologo palestinese, infatti, il jihad si prefigurava sì, in un ottica violenta ed aggressiva, ma doveva indirizzarsi in senso funzionale, verso obiettivi determinati: ovvero, doveva mirare a bonificare tutti i territori di appartenenza musulmana, ma occupati dagli infedeli (come la Palestina, l'Afghanistan, e persino la Spagna). Mentre i collaboratori egiziani più vicini a bin Laden sostenevano qualcosa di ben più radicale: cioè estendere il concetto di *takfir* ai governi apostati musulmani e, *de facto*, ritenerli alla stregua dei non musulmani infedeli. In altre parole, il jihad poc'anzi menzionato amplia il suo "campo di applicazione" a coloro che nonostante l'esser nati musulmani, hanno perso, perché scomunicati, tale attribuzione. Il passaggio è di fondamentale importanza, non solo per via del recupero dell'eredità qutbiana – la cui dialettica dicotomica verrà successivamente estesa da bin Laden fino a creare uno

²⁰⁴ *Cracks in the Foundation-Leadership Schisms in Al Qaeda from 1989–2006*, p. 11.

²⁰⁵ "Al-Qa'ida Goals and Structure", CTC's Harmony Document Database, West Point Combating Terrorism Center, Released 14 February 2006. Available at <http://www.ctc.usma.edu/posts/alqaida-goals-and-structure-english-translation>. Cit. in Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting*, *op. cit.*

scontro tra il bene e il male -, ma anche per la rottura con qualsiasi tradizione ed obiettivo precedente. Quindi i nuovi obiettivi di Al Qaeda, possono essere così ripartiti:

<< - General Goals

1. Preparation of freedom fighting young men, their training, and organizing them for combat.
2. Organization and supervision for combat participation on the battlefield.
3. Preparation of programs and military procedures.
4. Offering what is needed of military mechanics for combat.

- Special Goals

1. Recruitment of individuals for enlistment in Al Qaida.
2. Upward development in the level of fighting Al Qaida members.
3. Making Al Qaida an establishment for combat and training experts²⁰⁶.

Per P. Bergen e P. Cruickshank l'allontanamento dall'ex maestro Azzam e il suo successivo "misterioso" assassinio sono fatti decisivi, forse, addirittura, il punto di svolta nella storia dell'organizzazione.

Fase tre: lo sceicco ritorna in Arabia Saudita (Novembre 1989 – Gennaio 1991)

È complesso qualificare l'evoluzione di Al Qaeda in questo intervallo temporale, per via del fatto che bin Laden fu fisicamente assente dalla pianificazione dei campi jihadisti in Afghanistan e Pakistan. Infatti, nel novembre del 1989, lo sceicco abbandonò i campi di addestramento, insieme ad altre reclute saudite dell'organizzazione per tornare in Arabia Saudita. Ufficialmente, almeno per quanto concerne quest'ultime, fu un viaggio non per "esportare" il jihad, bensì, per studiare la shari'a (ciò è sostenuto da alcuni jihadisti vicino a

²⁰⁶ Al-Qa'ida Goals and Structure," CTC's Harmony Document Database, West Point Combating Terrorism Center, Released 14 February 2006.

bin Laden, come il libico Noman Benotman²⁰⁷). Qui, nel regno saudita «durante i mesi che precedettero l'invasione del Kuwait da parte dell'Iraq, avvenuta nel giugno 1990, le spaccate di Saddam Hussein, da sempre vituperato dalla corrente "salafita jihadista" in quanto "apostata" laico, preoccuparono a tal punto bin Laden da spingerlo ad offrire alla monarchia i servizi degli "jihadisti" della sua "base" per difendere le frontiere del paese»²⁰⁸. Come la storia dirà, invece, il monarca Fahd scelse le truppe della coalizione intenzionale capeggiata dagli USA. Quest'ultimo atto matura la convinzione in bin Laden, di estendere ed indirizzare il jihad, verso coloro che, più di altri popoli, sono considerati infedeli, ovvero gli Stati Uniti. Questo smacco, infatti, rinsaldava in modo speculare l'alleanza sancita dal patto fra Franklin Delano Roosevelt e 'Abd al-'Aziz al-Sa'ud (fondatore del regno eponimo) del 14 febbraio 1945²⁰⁹. Questo patto, che può essere giustamente considerato l'alfa e l'omega degli equilibri geopolitici mediorientali, consegnava di fatti la sicurezza esterna saudita ai marines statunitensi (in cambio di petrolio). Un presidio militare che valeva in special modo per i luoghi santi di Mecca e Medina. Nulla di più inaccettabile per un "salafita jihadista" - per utilizzare la dizione di Kepel -, come bin Laden²¹⁰. E, pertanto, anche il casato reale dei Saud è messo all'indice, considerato un governo "apostata", perché considerato asservito agli infedeli.

Fase quattro: Gli anni in Sudan (1992 – 1996)

Stabilitosi in Sudan, dopo un breve ritorno in Pakistan (1991 – 1992), bin Laden aderì all'eterogenea congregazione che Turabi aveva eretto con le quattro conferenze popolari islamiche tenute a Khartoum a partire dal 1991. Quest'ultime radunavano panarabisti, Fratelli musulmani e islamisti radicali, tutti riuniti dal comune dissenso verso l'operazione "Tempesta nel deserto" e la conseguente vittoria americana. L'obiettivo di Turabi era

²⁰⁷ Bergen, *The Osama bin Laden I Know*, p. 110. Cit. in Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

²⁰⁸ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 361-362.

²⁰⁹ Concluso a bordo dell'incrociatore "Quincy", al largo del Grande Lago Salato.

²¹⁰ Secondo Jamal al Fadl (anche se considerato una fonte non troppo attendibile da Burke, si veda in questo senso, Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.* p. 26), il leader di Al Qaeda avrebbe pronunciato tali parole: «"We cannot let the American army stay in the Gulf area and take our oil, take our money. We have to fight them."». Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

coagulare un polo antagonista alla visione monolitica e reazionaria dell'islamismo saudita, sfruttando le fratture dei diversi movimenti, ancora in fase di assestamento in seguito al conflitto. Il Sudan, in questo periodo, divenne un teatro molto attivo, per quanto concerne il jihadismo internazionale, e non solo da un punto di vista speculativo e teoretico. Il paese, infatti, in questi anni accolse un numero considerevole di jihadisti afgiani in cerca di rifugio, molto spesso assunti dalle varie imprese di bin Laden dislocate nel paese. In questo senso, la presenza delle ricche società dello sceicco, nel tessuto economico del Sudan, era un elemento tutt'altro che secondario per il paese africano. Ciò coadiuvava, parallelamente, a fondare sul reciproco interesse le relazioni di bin Laden con il governo sudanese. Bin Laden, da parte sua, per il tramite delle sue imprese, assumeva migliaia di lavoratori sudanesi, ed effettuava importanti investimenti nelle infrastrutture e nell'agricoltura. Mentre, d'altra parte, il governo sudanese offriva un "asilo politico" sui generis a lui, e ai molteplici jihadisti provenienti dall'Afghanistan e dal Pakistan. L'affermazione del leader di Al Qaeda a Jamal al Fadl, un suo stretto collaboratore, conferma l'intesa bilaterale con il governo di Khartum:

«Bin Laden told Jamal al Fadl, that "the agenda was bigger than business . . . we need to help the government [il governo sudanese] and the government [successivamente] help our group"»²¹¹.

Da come si evince, gli interessi dello sceicco erano profondamente estesi anche a settori non apparentemente legati all'attività di militanza. Le imprese di famiglia, disseminate in tutto il Medio Oriente, non erano solo potenziali coperture per "dormienti" jihadisti, ma assolvevano anche la funzione di alimentare il "welfare" di Al Qaeda. Tutto ciò, insomma, rendeva il Sudan la nuova centrale del jihadismo mondiale, e per tale motivo, molto spesso oggetto di dure pressioni a livello internazionale. Sono proprio questi gli anni in cui Al Qaeda estende la sua "rete" di connessioni ad altri gruppi islamisti come il GIA algerino, la Jamaat-Jihad al Suri siriana, e il Libyan Islamic Fighting Group (LIFG), che proprio in Sudan aveva un numeroso contingente. Allo stesso tempo, l'organizzazione di bin Laden cominciava a dislocarsi, a periferizzarsi, in punti strategici come il Caucaso (Daghestan – Chechnya), l'Asia centrale (Tajikistan – Uzbekistan), i Balcani (Bosnia), e il corno d'Africa (Somalia), inviando jihadisti, oppure aprendo degli uffici satellite (Baku,

²¹¹ Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

Azerbaijan)²¹². L'arrivo delle truppe della coalizione internazionale a guida americana in Somalia²¹³, fu visto da bin Laden e dalle varie cerchie islamiste, come un'ingiustificata aggressione. Un'aggressione che puntava a consolidare il dominio occidentale in quest'area strategica, prospiciente il Medio Oriente e il Sudan. Ancora dal documento-database "Harmony" di West Point emergono le nuove priorità della "base", alla luce del nuovo e mutato contesto:

1. «Find a location for military operations that would replace Afghanistan.
2. [T]he location must be near the Arab region.
3. [A]ttempt to help the brothers in Somalia and Ogaden»²¹⁴.

Inizialmente, l'organizzazione di Al Qaeda, consapevole della peculiarità del contesto somalo, cercava di sfruttare i molteplici guerriglieri appartenenti alle tribù locali, ed aizzarli contro l'invasore statunitense. La situazione di anarchia presente nel corno d'Africa, quindi, poteva rappresentare un'opportunità di espansione per la "base", ma parimenti, una potenziale perdita di risorse e di uomini. Ciò rende esplicito come, per l'organizzazione, sia particolarmente difficile infiltrarsi in contesti destrutturati, dove predominano logiche amoderne se non tribali. Molto spesso proprio per tale motivo, questo tipo di società, così fortemente legate al proprio contesto particolareggiato, sono lontane dal richiamo del jihad globale. A meno che non vi siano pesanti investimenti in denaro e sostegno ideologico. Nonostante gli obiettivi (militari) di Al Qaeda fossero non differenziati, pure vi era una particolare attenzione nei riguardi delle truppe statunitensi:

²¹² Vi è da dire, per obbligo di completezza, che tra i vari "punti strategici" annoverati è sicuramente presente anche lo Yemen. Lo stato yemenita, infatti, terra natale della famiglia bin Laden, oltre che per motivazioni romantiche era un'importante pedina nella scacchiera geopolitica di Al Qaeda. Diviso in due stati, poi dominato da una forte dittatura comunista, infine riunificato nel 1990, esso era rilevante per il disegno della "base", per la sua contiguità rispetto l'Arabia Saudita. Infatti, poteva fungere da potenziale "testa di ponte" jihadista, e quindi mirare a destabilizzare il potente vicino. Eppure, per lo scorcamento di bin Laden: «Qui [in Yemen] era nato un potente movimento islamista, che restava però piuttosto freddo rispetto agli obiettivi che si era prefissato bin Laden». Gilles Kepel, *Jihad ... op. cit.*, p. 362. Ciononostante, non sono infrequenti tutt'ora gli scontri presso la frontiera tra Yemen ed Arabia Saudita, questo anche per via di una vivida ed indurita componente sciita presente nel piccolo paese sul golfo di Aden.

²¹³ Operazione ONU "Restore Hope" ("riportare la speranza").

²¹⁴ Al Qaida's [Mis]Adventures in the Horn of Africa, Harmony Project, Combating Terrorism Center at West Point, p. 5.

«Al Qaeda's most prized target in Somalia was U.S. troops. A letter dispatched by Egyptian operative AbuWalid al Misri to al Adel in September 1993 stated, "The American bald eagle has landed within range of our rifles. You can kill it or leave it permanently disfigured. If you do that, you will have saved Sudan, Yemen, Bab al-Mandab, the Red Sea, the Arabian Gulf, and the waters of the Nile. Could you want more magnificent objectives of war than those?"»²¹⁵.

Non a caso, il successo più brillante in Somalia dell'organizzazione di bin Laden, fu quello di abbattere un elicottero statunitense a Mogadiscio nell'ottobre del 1993²¹⁶. Attacco che fu rivendicato solo in modo indiretto, ma che precipitò il ritiro degli Stati Uniti - che attribuiranno la responsabilità dell'attacco all'organizzazione dello sceicco -, come di tutta la coalizione, il successivo marzo del 1994. Questa ritirata sarà poi celebrata come una disfatta degli Stati Uniti da parte dei suoi nemici²¹⁷. Sostenendo degli accostamenti alquanto discutibili con l'esperienza vietnamita, gli islamisti-jihadisti volevano dimostrare che anche l'America poteva perdere, che la si poteva sconfiggere sul piano militare. Dal punto di vista della pianificazione degli attacchi, la metodologia di Al Qaeda si caratterizzava, anzi, si plasmava sulle peculiarità dell'organizzazione stessa. A dispetto di quanto si creda le posizioni all'interno della "base", in verità, non erano monolitiche. In questo senso vi sono diverse testimonianze di membri vicini al leader, che evidenziano come, all'interno di Al Qaeda, la gestione degli attacchi e delle scelte strategiche non fossero prerogativa esclusiva di Osama bin Laden. Fermo restando la sua qualifica di leader, riconosciuta più o meno sul modello del "leader carismatico" weberiano – capace di attrarre consenso e coagulare la militanza attorno alla sua persona – la mancanza di un vero e proprio "ordinamento" nell'organizzazione, anche a causa delle mutevoli alleanze, come dei diversi contesti operativi, comportava l'impossibilità di scelte unilaterali. Osama bin Laden risulta quindi essere sicuramente qualcosa di più di un *primus inter pares*, ma allo stesso tempo, qualcosa di meno che un leader autoritario. Di seguito è riportato un passo in cui Abu Jandal, guardia del corpo dello sceicco, espone in modo chiaro l'importanza delle opinioni e delle osservazioni, degli agenti (i fratelli) sul campo:

²¹⁵ Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting*, *op. cit.*

²¹⁶ I morti in totale furono diciotto soldati statunitensi.

²¹⁷ «Voi avete subito la sventura di Allah e siete stati costretti a ritirarvi»». Gilles Kepel, *Jihad*, *op. cit.*, p. 368.

«The brothers in the al Qaeda organization [inizialmente] objected. They [i fratelli] objected to the idea of bombing the two embassies [si parla del futuro attacco terroristico del 7 agosto 1998] because they considered Kenya an important passageway to Somalia and they did not want it closed. How could they close this passageway? How could they enter Somalia then? Therefore, at the beginning the brothers in al Qaeda did not want to do that—so that they might not invite Kenya’s wrath against them. However, eventually, when restrictions imposed on them increased and after they left Somalia, they decided to carry out the two attacks»²¹⁸.

Dal passo citato emerge come la natura dell’organizzazione sia, almeno in questi primi anni, estremamente dinamica. In questo senso “La Base”, seppure contraddistinta dall’aver una “struttura” indefinita, cioè una rete di legami, alleanze, ed obiettivi, in continua ridefinizione, era comunque identificabile. Jason Burke nel suo saggio, infatti, scinde Al Qaeda in tre elementi caratterizzanti, validi per il periodo temporale dal 1996 al 2001: «Questo è il periodo, dal 1996 al 2001, in cui Al Qaeda matura. Ma è ancora lontana da quel gruppo terrorista strutturato ipotizzato da molti commentatori. Al Qaeda a quel tempo consisteva in tre elementi, un nocciolo duro, una rete di gruppi cooptati e un’ideologia. Questa tripartizione è essenziale per comprendere la natura del fenomeno “Al Qaeda” sia della moderna militanza islamica»²¹⁹. Il “nocciolo duro” si riferisce non solo al gruppo “storico” degli anni ottanta (composto più o meno da una decina di individui), ma anche dai nuovi, micidiali militanti, subentrati nel periodo immediatamente successivo. Per quanto concerne invece la “rete di gruppi cooptati”, ciò intende le alleanze, le collaborazioni, come i vari rapporti, che Al Qaeda stabiliva con i più diversificati gruppi islamisti, come il Group Islamique Armée (Gruppo Islamico Armato, GIA), il Libyan Islamic Fighting Group (Gruppo dei combattenti islamici libici, LIFG), il Groupe Islamique Combattant Marocain (Gruppo islamico combattente marocchino, GICM), il Syrian Jamaat e-Jihad al Suri e infine, la Jemaah Islamiyah (attiva nel sud-est asiatico, Thailandia, JI). Pure, la “partnership” più importante che Al Qaeda stabilì proprio durante gli anni sudanesi, è sicuramente quella con il Jihad islamico egiziano, noto anche come “Gruppo al-Jihād” (EIJ),

²¹⁸ Al Hammadi, *Bin Laden’s Former Bodyguard Interviewed on al Qaeda Strategies*. Cit. in Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting*, op. cit.

²¹⁹ Jason Burke, *Al Qaeda*, op. cit., p. 27-28.

di cui Ayman al-Zawāhirī era il principale leader. Anche se formalmente le due organizzazioni unirono le forze solo nel 1998 (fu più che altro Al Qaeda ad assorbire il gruppo egiziano), la loro collaborazione è ben più antica, e può farsi risalire appunto, agli anni in cui bin Laden era in Sudan. Furono molteplici infatti, i punti di contatto tra le due organizzazioni, come la condivisione degli obiettivi strategici e la pianificazione di quelli tattici: «During this period the EIJ carried out its own attacks in Egypt as well as assisting Al Qaeda with planning the African embassy attacks. EIJ's operations included an attack that injured the Egyptian interior minister in August 1993 and a failed attempt to kill the Egyptian prime minister in November 1993 that killed a young girl. In 1995, the EIJ and Egypt's Islamic Group collaborated in a failed assassination attempt on the Egyptian president, Hosni Mubarak, in Addis Ababa»²²⁰. La successiva feroce repressione da parte del governo egiziano contribuì, insieme ad altre concause, al ri-orientamento della “lotta sacra” da parte dell’organizzazione di al-Zawāhirī . La mancata possibilità di continuare il jihad nel proprio paese di origine, fu una delle motivazioni che spinsero il gruppo egiziano ad accettare la proposta di Osama. Una proposta che mirava ad ricalibrare il jihad verso il paese che, più di altri, poteva essere considerato apostata, nonché braccio armato dei regimi islamici considerati nemici, come l’Arabia saudita. Era un’alleanza funzionale ad entrambi i leader, che potevano beneficiare dei rispettivi punti di forza. Al-Zawāhirī rispettava bin Laden poiché dotato di un *appeal* carismatico, e non secondariamente, per via delle sue ampie fortune economiche. Bin Laden, da parte sua, era affascinato dall’intelligenza di al-Zawāhirī, e compiaciuto dal grado di professionalità dei militanti del EIJ. L’alleanza fu proficua anche dal punto di vista ideologico e dottrinario. Il richiamo al jihad globale di bin Laden si accordava pienamente con la definizione di “nemico lontano” (riferito agli USA) di al-Zawāhirī. Quest’ultimo, recuperando e rafforzando la dialettica dicotomica qutbiana (nota anche a bin Laden) condannerà in modo deciso il “nemico lontano”, per via dell’appoggio fornito sul piano militare e non solo, ai “nemici vicini”, ovvero i regimi musulmani *takfiri*. A tal proposito, in una lettera scritta da bin Laden ed indirizzata al re saudita Fahd, la famiglia reale viene fortemente criticata sia per la sua corruzione, sia per la scelta di allearsi agli USA:

²²⁰ Youssef Ibrahim, *Egyptian Group Says it Tried to Kill Mubarak*, New York Times, 5 luglio 1995; Holly Fletcher, *Background: Egyptian Islamic Jihad*, Council of Foreign Relations, 30 maggio 2008. Cit. in Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting*, op. cit.

«O King, that your regime has committed the forbidden things in Islam which nullify its validity before God. The devastating failure and the dishonorable corruption which have been proven against your regime are enough reasons to overthrow it. By legislating the positive blasphemous laws and obligating people to seek judgment by them [invece di rivolgersi alla Legge sacra, la shari'a], by pledging your allegiance and support to the infidels against the Muslims [gli Stati Uniti], you have committed many of the things which are contrary to the teachings of Islam and which demand that you be revolted against and removed»²²¹.

Peter Bergen, in questo senso, espone come proprio nel periodo sudanese, bin Laden maturi l'approccio strategico per abbattere la monarchia saudita. Screditare dall'interno il regno poteva risultare infruttuoso, visto il profondo legame (se non alleanza) tra la classe religiosa degli ulema e la dinastia beduina. Era necessario, quindi un approccio diverso, più "globale", per poter screditare agli occhi della popolazione saudita una dinastia corrotta ed infedele. Traendo lezione dalla vittoriosa guerra afghana e la conseguente implosione dell'Unione sovietica, bin Laden ipotizzava qualcosa di molto simile per quanto concerne gli USA e i rispettivi alleati mediorientali:

«His long stay in Sudan gave him enough time for contemplation. His rhetoric changed from lenient media opposition to the Saudi Royal Family to calling for serious reforms through harsh speeches and criticism of the government as well as the hypocrite official religious institutions. There were two methods to confront the Saudi royal family. Either by confronting the Saudis, thereby necessitating confrontation with the Islamic clerics to unveil their hypocrisy, in order to overthrow the Saudis' legitimacy. This is a losing battle in the eyes of the people due to the size and influence of the religious establishment. Or a safer route, which is to attack the American presence [in Arabia saudita]. Thus the Saudis will be forced to defend them, which mean they will lose their legitimacy in the eyes of Muslims. This will lead the religious establishment to defend [gli statunitensi] which in turn will make them lose their legitimacy. Then the battle

²²¹ "Open Letter to King Fahd from bin Laden," CTC's Harmony Document Database, West Point Combating Terrorism Center, Released 14 February 2006.

will be on clearer grounds in the eyes of the people. Sheikh Osama chose the second option, and I think he was right to a large extent. Furthermore, Sheikh Osama had studied the collapse of the Soviet Union and of the dictator governments in Warsaw Pact countries and [...] was convinced that with the fall of the United States all the other components of the existing Arab and Islamic regimes will fall as well. Therefore he was convinced of the necessity of focusing his effort on fighting Jihad [Guerra Santa] against America. He then started to call upon those around him to the idea of fighting the war against the ‘Head of the Snake’, as he would call it, rather than against ‘its many tails’ (i.e. the authoritarian governments of the Middle East)>>²²².

Fase cinque: il ritorno in Afghanistan e la dichiarazione di guerra (Estate 1996 – 2001)

Sebbene il leader di Al Qaeda maturi la sua visione strategica proprio negli anni sudanesi, le forti pressioni intenzionali dirette al governo di Khartum obbligarono quest’ultimo a liberarsi di un ospite divenuto oramai troppo ingombrante. Il sostegno di Al Qaeda ai gruppi jihadisti antigovernativi egiziani fu determinante in questo senso²²³. Il ritorno al santuario afgano si dimostrava, quindi, come inevitabile al fine di perseguire gli obiettivi contro il nemico “lontano” e “vicino”. L’Afghanistan era infatti più di una base operativa, era un punto di raccordo, una centrale ideologica, e soprattutto, l’esempio ideale

²²² Peter L. Bergen, *The Osama bin Laden I Know*, Free Press, 2006, p. 114–116.

²²³ «Dal 1995, Gama’at effettuò una serie di attentati terroristici in Egitto con l’obiettivo di rovesciare il governo. Tra questi: il fallito attentato al presidente Mubarak il 26 giugno 1995; il massacro di trenta turisti greci il 28 aprile 1996 (l’obiettivo era, in realtà, un gruppo di turisti israeliani ma, all’ultimo momento, furono turisti greci a salire sul bus). La campagna culminò nell’uccisione di cinquantotto turisti (per la maggior parte svizzeri) al Tempio della regina Hatshepsut a Luxor, il 17 novembre 1997».²²³ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 200.

Da come emerge, gli obiettivi dei movimenti islamisti egiziani erano sia i simboli del potere istituzionale (attentato a Mubarak sull’esempio di quello di Sadat), sia le principali fonti di sussistenza del regime come il turismo. Il successivo rastrellamento da parte delle autorità egiziane, e la mancata sollevazione popolare contro lo stato (obiettivo ultimo del gruppo islamista), implicò un ripensamento degli obiettivi dello stesso al-Zawāhirī, il quale, in seguito, affermerà che la topografia egiziana non era funzionale all’attività di guerriglia, divenendo così, necessario abbandonarla.

di guerra di “liberazione islamica”²²⁴. Un esempio che, rimasto vivo nella percezione di tutta la *Umma*, poteva ben ritornare a proiettare l’immagine di un islam unito, questa volta contro l’altra, ed oramai unica, super potenza. Ora, sebbene le motivazioni testé esposte inducano a considerare il ritorno di bin Laden in Afghanistan come la scelta più logica per svariate motivazioni, non mancano alcuni autori che vedono in tale ritorno, un vero e proprio “fiasco” dell’organizzazione jihadista in Sudan²²⁵. Per altro verso è vero che il contesto afgano, dopo la cacciata dei sovietici, si presentava radicalmente mutato, ovverossia, profondamente frammentato. Per molti militanti vicini allo sceicco, esso non era più un teatro funzionale al perseguimento della lotta globale, non solo per il venir meno dei motivi di “solidarietà jihadista”, ma per il progressivo apparire di ulteriori elementi di frammentarietà all’interno dello Stato.

«Afghanistan, racked by more than a decade of civil war and Soviet occupation, struck many as unfit to be the capital of global *jihad*. *Jihadist* complained about the food, the bad roads, and the Afghans themselves, who, they said, were uneducated, venal, and not to be trusted»²²⁶.

Erano numerosi, inoltre, i signori della guerra e i vari capi locali che si ritagliavano porzioni di territorio per esercitare il proprio dominio favorendo, in un’ottica più estesa, un’anarchia generalizzata. All’interno di tale contesto, il movimento chiamato dei *taliban*

²²⁴ Con “guerra di liberazione islamica” non può intendersi, in questo caso, solamente il processo di conquista dell’indipendenza, o della sovranità politica nazionale afgana. Perché significherebbe sovrastimare i connotati “laici” (conquista dell’indipendenza politica e sovranità) rispetto la valenza religiosa di tale processo. I due termini, “liberazione” ed “islamica” hanno eguale peso, dato che non vi sarebbe stata liberazione senza l’ausilio del fattore religioso. In questo senso, l’invasione sovietica fu subito vista come un’aggressione alla comunità musulmana, al modesto stato dell’Afghanistan. La reazione congiunta del mondo musulmano coadiuvata dal richiamo jihadista ne fa, infatti, quasi una guerra santa.

²²⁵ Secondo il documento “Harmony”, vi erano numerosi attriti all’interno dell’organizzazione, non tutti i militanti infatti, erano ben disposti a tornare nuovamente in Afghanistan: «The financial losses, coupled with a lack of employment prospects, suitable schools and other perceived elements of Afghanistan’s “backwardness” led at this point to a significant degree of personnel attrition; for example, according to testimony from L’Houssaine Kherchtou, almost the entire Libyan contingent of al-Qa’ida members broke from the organization at this time (U.S. v. Usama bin Laden et al. S(7) 98 Cr. 1023, S.D.N.Y., February 22, 2001, pp. 1281-82). Cit. in “Cracks in the Foundation: Leadership Schisms in al-Qa’ida from 1989-2006”, *CTC’s Harmony Document Database*, *op. cit.*

²²⁶ *Inside Al-Qaeda’s Hard Drive*, The Atlantic Monthly, September, 2004, disponibile online presso l’indirizzo: <http://www.theatlantic.com/doc/200409/cullison>.

(ovvero “studenti delle scienze islamiche”²²⁷) nacque nel 1994 presso la zona di Kandahar, e, progressivamente estese la propria egemonia in tutto l’Afghanistan. Tale movimento islamista, analogamente a quelli egiziani, può essere concepito come una forma di reazione al mancato conseguimento degli obiettivi delle elites politiche, sia laiche che religiose. La mancanza di miglioramenti sostanziali delle condizioni di vita della popolazione come della giustizia sociale, prepararono il terreno a nuove versioni più violente, nichiliste e mitiche dell’islam. La comprovata incompetenza delle elites politiche islamiste afgane (nel 1993 erano al potere gli uomini che nel 1975 avevano fallito un’insurrezione islamista nel paese) era manifestata dalla mancanza di un’idea coerente sul come agire (pragmaticamente) una volta acquisito il potere. Tutto ciò, se inserito in un paese in preda alle razzie ed alle scorribande di guerriglieri al soldo del potente di turno, rende abbastanza spiegabile il successo folgorante delle milizie talebane. Jason Burke nel suo brillante e più volte citato saggio, espone chiaramente come il clima di violenza e di caos imperante nel paese contribuisca in modo determinante al successo delle milizie talebane. Quest’ultimi presero la capitale Kabul nel 1996 e successivamente ampliarono il loro dominio su tutto l’Afghanistan. I taliban erano, almeno in un primo momento, orfani di guerra che erano stati istruiti presso gli istituti religiosi gestiti dai mullah. La loro educazione era costituita, principalmente, da una versione molto radicale dell’islam. Principalmente impostata quest’ultima su un sincretismo tra il rigorismo wahabita (essendo la monarchia saudita molto “generosa” in sovvenzioni e borse di studio religiose) e precetti di tipo tribale, come per esempio il *pashtunwali*, il codice culturale dei pashtun²²⁸. Il movimento era guidato dal mullah ‘Umar Muhammad Mujahid, il quale si proclamò unilateralmente nel 1996 *Amir al-mu’minin* (ovvero “Comandante dei credenti”), titolo, peraltro, prerogativa del *Khalifa*. I taliban, caratterizzati dal vivere in un contesto tribale e in una dialettica autoreferenziale, se

²²⁷ «[...] i Taliban, letteralmente: studenti di teologia, in realtà giovani cresciuti nei campi profughi afgani nel Pakistan durante il regime comunista e che nelle povere scuole coraniche installate nelle tendopoli che li ospitavano hanno ricevuto un superficiale e perciò pericoloso indottrinamento alla religione islamica, secondo il paradigma di una fede combattente dapprima contro il comunismo e poi contro il modernismo». Enzo Pace, *Sociologia, op. cit.*, p. 190.

²²⁸ L’etnia pashtun è «una delle più importanti [tra le varie in Afghanistan], giacché essa rivendica per sé il privilegio di aver rappresentato la continuità storica dell’Afghanistan durante tutti i domini coloniali, da quello inglese a quello sovietico». Enzo Pace, *Ibidem*, p. 191.

non isolazionista²²⁹, non facevano parte della corrente di pensiero dell'islam radicale globale. Poiché, appunto, erano legati maggiormente, se non esclusivamente, alle logiche locali e agli interessi tangenti l'Afghanistan. Certamente, essi nutrivano simpatia per l'operato di bin Laden, memori dell'aiuto ricevuto dalle truppe dello sceicco - come di tutto il movimento panislamista d'altronde - durante l'occupazione sovietica, e pertanto disposti ad offrirgli asilo dopo l'espulsione dal Sudan nel 1996.

«Con il tempo, questi gruppi [i talebani e gli altri movimenti islamisti localizzati] finirono per fondersi o, se non altro, per realizzare compromessi sul piano ideologico e accordi su quello operativo. Molti, come per esempio i ceceni o i taliban, nutrivano forti riserve circa l'affiliazione al movimento radicale globale, temendo i essene oscurati»²³⁰.

Preoccupazione legittima da parte di tali gruppi islamisti che temevano giustamente di perdere la propria "identità", se non la focalizzazione sui propri obiettivi concreti. Era palese infatti, il rischio di diluizione dei propri interessi nel perseguimento di una lotta a livello "globale". La stessa Gama'at al-Islamiyya si era perfino spaccata su tale questione, e non pochi gruppi radicali (soprattutto in Kashmir) si domandavano se tale "affiliazione" al gruppo dello sceicco, comportasse l'allontanamento dei loro interessi più immediati. A giugno (1996) fu attribuito all'organizzazione di Al Qaeda la responsabilità di un attacco terroristico all'accampamento militare di Khobar in Arabia Saudita, in cui morirono ben diciannove soldati. Benché Osama bin Laden non avesse rivendicato l'attacco, il 23 agosto diffuse una dichiarazione, anzi una *fatwa*, contro gli statunitensi infedeli, accusati di occupare la Terra dei due Luoghi Santi. Questa, meglio nota con il titolo "*Cacciate gli infedeli [oppure i politeisti] dalla Penisola Arabica*"²³¹ era «[...] un testo di undici pagine,

²²⁹ «[...] Questi movimenti però non sono puramente "fondamentalisti". Se il loro quadro di riferimento può essere islamico, il loro obiettivo, benché spesso indistinto, è creare, o farvi ritorno, una sorta di fantasticata società tradizionale "giusta". [...] Le convinzioni dei talebani erano dichiaratamente e spudoratamente antirazionali, e quindi antimoderniste. Non tentavano di affrontare di petto, secondo la tradizione di Afghani, al-Banna, Maududi e perfino Qutb, il mondo contemporaneo ma lo ignoravano. [...] A Kabul, uno slogan dipinto nel 1998 sulla facciata del ministero per la Prevenzione del vizio e la promozione della virtù, la base della "politica religiosa" dei talebani, recitava: "La ragione gettala ai cani. Puzza di marcio" [...]. Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 132.

²³⁰ David Cook, *Storia, op. cit.*, p. 204.

²³¹ Secondo Burke, il messaggio è intitolato «"Dichiarazione di guerra agli americani che occupano la terra dei due luoghi santi"». Jason Burke, *Ibidem*, p. 169.

colmo di citazioni del Corano, di *hadith* (pronunciati e narrati) del Profeta e di riferimenti a Ibn Taimiyya, ricorda nello stile la produzione della corrente “salafista jihadista” – come la si poteva trovare nella rivista “Al Ansar” –, ma sviluppa nel contempo una “visione” geopolitica»²³². Si trattava, infatti, di un velato manifesto politico, in cui il leader di Al Qaeda, usando una terminologia preta di elementi religiosi, filtrava una feroce critica alla monarchia saudita - il costante “Nemico vicino”. Non che l’elemento religioso fosse marginale, o un mero stratagemma. Esso, invero, occupava un ruolo di primo piano all’interno della “deviazione dalla retta via islamica”, dichiarazione che evidenzia come la mancanza di applicazione della Legge sacra, la *shari’a*, all’interno della Penisola araba, fosse per bin Laden causa di decadenza ed “ingiustizia”. Decadenza incarnata dalla corrotta classe regnante saudita, presto bollata come ipocrita, se non addirittura pagana, perciò incapace di perseguire ed esaltare un corretto *modus vivendi* propriamente islamico. Anziché esplicitare un esempio paradigmatico di condotta ideale, da cui tutta la Umma avrebbe potuto trarre esempio e rispecchiarsi, la dinastia Saud, gonfia nella sua opulenza, si rendeva colpevole agli occhi di bin Laden di ipocrisia. Una scomunica informale, che, pur non essendo formulata dallo sceicco in modo solenne (non era un *alim*, né tantomeno aveva svolto studi religiosi), espandeva un’eco moltiplicata dalla sua esperienza di mujāhid e dalla sua condotta ascetica. Non è un caso che, proprio a partire da questo momento infatti, il leader di Al Qaeda ristrutturava parte della sua dialettica, riscoprendosi ideologo oltre che organizzatore, finanziatore e combattente. La necessità di raggiungere un vasto e stratificato numero di uditori imponeva, invero, di riorganizzare il discorso tramite l’innesto di nuove chiavi terminologiche. Più in generale, l’obiettivo dello sceicco era unificare due tipi di correnti: la chiamata al jihad per la liberazione dei Luoghi santi sul modello delineato da Azzam, e l’opposizione islamista saudita, le cui programmazioni erano ancorate su codici di comportamento rigoristi wahabiti. Radicalizzando quest’ultima, e direzionando il jihad contro gli Stati Uniti, lo sceicco mirava a ricreare l’esperienza afghana: l’invasore infedele del Dar al-Islam (Unione sovietica – USA) e il suo complice apostata (Afghanistan comunista – Arabia saudita). Ovviamente sperando di emulare i risultati positivi, benché

²³² Gilles Kepel, *Jihad*, op. cit., p. 363. Lo stesso Kepel però evidenzia nella nota a pagina 367 dello stesso testo: «Questa formula figura, in arabo, in una versione “modificata” (*Akhriju al yahud wa-l nassara min jazirat-al arab*: “Cacciate gli ebrei e i cristiani dalla penisola Arabica”) sulla maggior parte dei documenti, manifesti, ecc., che esaltano bin Laden». Palesando se non un tono più pacato, certamente diverso della dichiarazione stessa.

egli fosse profondamente consapevole di non disporre minimamente, rispetto l'esperienza passata, degli appoggi strategici (dagli USA, dalle petromonarchie del Golfo), come delle risorse (i combattenti "volontari") per sostenere tale battaglia.

«I pochi *rogue States* che lo sostengono (il Sudan di Turabi, l'Afghanistan dei talebani) sono poveri e privi di autonomia. All'interno della corrente islamista mondiale, l'entusiasmo della gioventù urbana povera, mobilitata in suo sostegno dai partiti religiosi pakistani e da qualche altro gruppo, non è sufficiente per creare un apparato potente. Infine, i contributi versati dai suoi vari simpatizzanti facoltosi non riescono a mascherare la generale disaffezione della borghesia religiosa nei confronti di una corrente che, attaccando frontalmente Riyadh e Washington, minacciava i vari interessi costituiti»²³³.

Dalla dichiarazione del 23 agosto traspare la forte influenza di Sayyid Qutb (anche se non citato nel testo a differenza di Ibn Taimiyya) nel pensiero politico dello sceicco. Ciò emerge in modo preponderante non solamente per l'accusa rivolta alla classe regnante saudita (il concetto di "governante empio"²³⁴), ma anche per l'ottica dicotomica che bin Laden riformula in funzione di un supposto "scontro di civiltà" tra Occidente ed Islam. Tale concezione bipolare viene sviluppata ed esaltata per diverse motivazioni. Da un punto di vista teoretico, sviluppa un'interpretazione della realtà favorevole alla semplificazione o riduzione dell'Occidente *tout court*, alla sfera del "nemico". Tale processo avviene in senso omnicomprensivo ed indiscriminato, senza la possibilità di posizioni neutrali (*Dar al-islam – Dar al Harb*). Ancora da un punto di vista teoretico, i binomi "nemico vicino - nemico lontano" o "nemico minore - nemico maggiore", sono dei legami di tipo osmotico, con l'effetto di reciproca dipendenza e quindi vulnerabilità. In altre parole, l'uno è lo specchio dell'altro, colpire produce effetti consequenziali. Sebbene, la teoria politica dello sceicco non fosse molto originale, e traesse la maggior parte delle sue nozioni dalla corrente

²³³ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 365.

²³⁴ La dichiarazione è un documento in cui, prima di tutto, il leader di Al Qaeda delinea i mali dell'Arabia saudita causati dall'empietà dei propri governanti. In questo senso, la guida offuscata dell'establishment è causa non solo della decadenza culturale e dell'asservimento agli infedeli, ma soprattutto di "ingiustizia" a livello sociale. Un'ingiustizia che toccava collettivamente tutti gli strati della società saudita, partendo dalle migliaia di laureati disoccupati, arrivando fino all'insoddisfazione dei grandi mercanti ed appaltatori, non stipendiati dall'esecutivo saudita.

dell'islamismo egiziano²³⁵ e dagli studi di Azzam, essa aveva una peculiarità. L'elemento autenticamente nuovo, all'interno della sua rielaborazione critica, è il mutamento dell'obiettivo. Ovvero, focalizzare l'attenzione sul rappresentante del *Kufr* globale a dispetto dell'obiettivo più imminente e locale. A differenza dei precedenti movimenti islamisti – jihadisti, ancorati ad una strategia di azione diretta a spodestare i propri governi tacciati di empietà, la metodologia di lotta dello sceicco, e quindi della sua organizzazione, puntava a scardinare il nemico che assicurava la perpetuazione dell'empietà. «Dalla Dichiarazione risulta chiaro che per il saudita [bin Laden] la priorità sta nell'attaccare l'alleanza sionisti – crociati, anche se il punto focale sull'Arabia saudita in gran parte del documento chiarisce che tale attacco non è altro, per lui, che un mezzo per un fine specifico e locale»²³⁶.

«The situation can not be rectified (the shadow cannot be straighten when its' source, the rod, is not straight either) unless the root of the problem is tackled. Hence it is essential to hit the main enemy who divided the Umma into small and little countries and pushed it, for the last few decades, into a state of confusion»²³⁷.

«The Arabian Peninsula has never – since God made it flat, created its desert, and encircled it with seas – been stormed by any forces like the crusader armies spreading in it like locusts. For over seven years the United States has been occupying the lands of Islam, the holies of places, the Arabian Peninsula, plundering its riches, dictating to its rulers, humiliating its people, terrorising its neighbors (...). The world is on fire. Endless suffering, increasing corruption, horrendous abuse. Just look at Iraq. Look at Palestine. Look at Kashmir.

²³⁵ Si confronti a tal proposito l'opera di John C. Zimmerman (2004) *Sayyid Qutb's influence on the 11 September attacks*, *op. cit.*

²³⁶ Jason Burke, *Al Qaeda*, *op. cit.* p. 172.

Dello stesso avviso Brooke: «In a 1996 interview bin Laden provided more clues to his goals and how he hoped to accomplish them. Bin Laden framed the possibility of a rebellion in Saudi Arabia in the context of an attack on the American presence, but noted that “its most important goal would be to change the current regime.”» Steven Brooke (2008) *Jihadist Strategic Debates before 9/11*, *op. cit.*

²³⁷ Osama Bin Laden, *Declaration of Jihad*, 23 August 1996. Questa è la versione completa, differente alla versione rivisitata di *Messaggi al Mondo*. Questo documento è disponibile sul sito: <http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A4342-2001Sep21>.

Atrocities are committed against our brothers and sisters. Yet they are part of our community, and they deserve our sympathy and our support»²³⁸.

In altre parole, la riconversione dell'obiettivo primario, peraltro fortemente osteggiata dallo zoccolo duro dell'organizzazione, compreso lo stesso al-Zawahiri, era un'esigenza sia teorica ma soprattutto concreta. Focalizzare l'attenzione verso un nemico comune, come gli Stati Uniti, poteva aiutare a superare le differenze dovute ai particolarismi, all'interno dell'ampio spettro della militanza islamica radicale. Coinvolgere, quindi, non unicamente le organizzazioni più o meno affermate, ma anche (anzi, in modo particolare) tutti i gruppi e gli individui disparati presenti in questa variegata galassia. L'obiettivo era emulare nuovamente quella *koinè* avvenuta in Afghanistan nel 1979 contro l'Unione sovietica. Intento difficile da perseguire invero, poiché si scontrava con numerose complicazioni. Tra queste le più rilevanti sono l'assenza di influenti contatti a livello internazionale e il mancato supporto di una identificata e consistente base sociale. Tutto ciò ha favorito, progressivamente, lo scivolamento di bin Laden e dei suoi militanti in un progetto sempre più vago. Non si intende né tanto meno si distingue quali interessi difenda e quali minacci²³⁹. Diametralmente, si comprende molto bene lo strumento utilizzato da bin Laden soprattutto in funzione (almeno in questa fase) del reclutamento, ovvero, la comunicazione verbale e non verbale. Le numerose interviste rilasciate in questo periodo, non solamente a media arabo-islamici, convergono su un tipo di messaggio dallo stile semplice, quasi scarno, e dal contenuto denso di elementi religiosi²⁴⁰. Vero è che lo sceicco non aveva una preparazione in “scienze islamiche”, eppure era consapevole di dover utilizzare un *format* facilmente comprensibile (nello stile), e che ispirasse identificazione (nel contenuto). A ciò

²³⁸ C. Hellmich, *Al-Qaeda: From Global Network to Local Franchise*, Londra, 2011, p.89.

²³⁹ A ciò va aggiunto la mancanza di un programma politico delineato. Problema, fisiologico della moderna ideologia estremista islamica, a cui bin Laden e la sua organizzazione non fanno eccezione. In un'intervista rilasciata alla Cnn nel 1997, gli fu chiesto quale tipo di società sarebbe nata se la militanza islamista avesse conquistato l'Arabia. Sebbene conoscesse anticipatamente le domande, lo sceicco ebbe difficoltà ad articolare un discorso valido, limitandosi a rinviare ai testi principali dell'islamismo e al modello della comunità dei credenti delle origini.

²⁴⁰ La stessa Dichiarazione del 23 agosto 1996 è definita come “*fatwa*” (per il grande scorno del Mullah Omar). L'emissione di una *fatwa* (parere consultivo) è prerogativa esclusiva di un *faqīh* (esperto di legge coranica). Tale parere consultivo è richiesto spesso da un *qāḍī*, cioè un giudice musulmano. La rivendicazione di bin Laden di emettere tali chiarificazioni si iscrive nella logica della sua dialettica: funzionale all'autorevolezza della sua immagine (come esegeta del Corano) e veicolo per un messaggio intellegibile ed identitario.

si aggiunge una forte comunicazione non verbale, alimentata dal mito della sua persona. Elementi come la borraccia (essere continuamente in viaggio), il kalashnikov in spalla (la forza del jihad), la calma stoica (condizione di chi risiede nella verità e nella pace), sono tutti annoverabili come validi esempi di comunicazione non verbale. Egli svolse, inoltre, una vita ascetica (se non votata quasi all'atarassia) completamente dedicata all'islam - nonostante le sue immense fortune -, e ciò contribuì ad ampliarne il suo rispetto e il suo fascino.

Si è analizzato come, a livello sistemico, bin Laden e la sua organizzazione non disponessero più degli appoggi necessari per il “riadattamento” strategico. A livello locale, nel teatro operativo afghano, la congiuntura non era certamente migliore. Non erano poche le complicazioni insorte successivamente alla guerra civile combattuta tra 1992 e il 1996. Quest'ultima lasciava in eredità un paese distrutto, in anarchia, e quindi pronto alla comparsa del movimento dei taliban. Dopo un'iniziale intesa, i rapporti tra bin Laden e quest'ultimi presto si deteriorarono, lasciando il posto a diffidenze e sospetti²⁴¹. In quel frangente, allo sceicco mancavano la manodopera e la sicurezza necessaria per l'allestimento di una base sicura. Pure è certo che bin Laden non fosse privo di capitali. Anche se le proprie risorse economiche scarseggiavano, erano comunque abbondanti quelle dei ricchi e generosi sostenitori privati del Golfo. «Il saudita rientra in Afghanistan fornito di un'ideologia ma non dei mezzi per metterla in atto. Nei campi [di addestramento] trova le sue armi. Nel giro di cinque anni, lui, al-Zawahiri, Mohammed Atef e altri saranno in grado insieme di costruire un'infrastruttura straordinariamente sofisticata per l'addestramento dei terroristi»²⁴². Con lui era presente, infatti, tutto il “nocciolo duro” dei militanti, oltre agli accolti che lo avevano seguito in Sudan. Tale squadra sarà fondamentale, come giustamente evidenzia Burke, nella fase di organizzazione dei campi di combattimento nelle città di Jalalabad, Peshawar, Kabul e Kunar. Bin Laden non gestiva personalmente i propri campi, non vi era il motivo di farlo. Nessuno dei molteplici gruppi islamisti-jihadisti presenti in Afghanistan aveva come obiettivo colpire gli interessi statunitensi. Se i vari “potenziali” jihadisti desideravano combattere in Kashmir, o al servizio dei talebani, oppure contro gli

²⁴¹ Dopo la promulgazione della Dichiarazione del 23 agosto 1996 i talebani invasero Jalalabad (città al confine con il Pakistan in cui erano presenti diversi campi di addestramento dello sceicco) tre settimane dopo.

²⁴² Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.* p. 174.

sciiti in Pakistan, erano presenti organizzazioni in grado di aiutarli. Perciò, nel promuovere la sua battaglia globale, e nello specifico lo scontro contro il *Kufr* statunitense, bin Laden effettuava una importante scrematura delle reclute più volenterose ed abili. Vi era solo un'organizzazione che perseguiva l'obiettivo del jihad globale, la sua. Mohamed Rashid al-Owhali giunse verso la fine dell'estate del 1996, proprio in uno dei suoi campi di addestramento, precisamente in quello di Khaldar, situato al confine tra Pakistan e Afghanistan²⁴³. Al-Owhali è uno degli attentatori che il 7 agosto 1998 – ottavo anniversario dell'arrivo dei militari USA in Arabia Saudita in soccorso del re Fahd – fece esplodere un ordigno presso l'ambasciata statunitense a Nairobi (Kenya) causando 213 vittime (fra cui 12 statunitensi) e più di 4500 feriti. Contemporaneamente un altro ordigno distruggeva l'ambasciata americana a Dar es-Salaam (Tanzania) causando 11 morti e 85 feriti (nessuno di questi statunitense).

«Le autorità degli Stati Uniti incolparono subito bin Laden: dopo un attacco con missili cruise che distrusse un'industria chimica a Khartoum ed alcuni campi di addestramento in Afghanistan il 20 agosto, bin Laden venne accusato di cospirazione e sulla sua testa fu messa una taglia di 5 milioni di dollari. In un'intervista rilasciata alla stampa dal suo covo afgano, quest'ultimo, pur felicitandosi degli attentati, lasciava tuttavia aleggiare più di un dubbio su un suo coinvolgimento diretto»²⁴⁴.

Le autorità americane, sebbene non avessero la benché minima certezza della responsabilità di bin Laden negli attentati africani, non esitarono a rispondere con la forza. L'attacco all'industria chimica Al Shifa, in Sudan, serviva a mettere sotto pressione il governo di Khartoum, benché nessuna prova dimostrasse che tale impianto chimico avesse prodotto, in precedenza, composti destinati a bin Laden. Per quanto concerne i campi di addestramento afgani bombardati, essi non erano il rifugio di bin Laden, ma di reclute jihadiste che erano impegnate nella preparazione di operazioni nel Kashmir indiano. Le misure ritorsive americane furono contestate da vari paesi islamici, e accolte freddamente anche da alcuni fedeli alleati degli Stati Uniti. Mentre in Pakistan diedero avvio a un vero e proprio culto della persona di bin Laden, la cui raffigurazione accompagnava i cortei dei

²⁴³ <http://www.theguardian.com/world/2001/sep/30/terrorism.afghanistan5>.

²⁴⁴ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 365-366.

movimenti islamisti radicali di orientamento sunnita. Stava iniziando così a delinearci la strategia dello sceicco. In fondo, non è davvero rilevante accertare la sua responsabilità “diretta” negli attentati africani (come quelli avvenuti in Somalia nell’ottobre 1993, e a Khobar nel giugno 1996), perché si rischia di perdere di vista il fenomeno nella sua complessità. Come focalizzare l’attenzione su di un’unica stella (studiatamente illuminata e si badi bene, non luminosa) si rischia di perdere di vista l’intero firmamento; invero, la strategia dello sceicco era questa, sì, a dir poco brillante. Essa si adattava con vari equilibrismi (forse addirittura non intenzionali)²⁴⁵ ai contesti specifici, traendo opportunità e convenienze, per l’espletamento del proprio progetto geopolitico. Diverrà sempre più chiaro, da questo momento in poi, il *modus operandi* dell’organizzazione. Pure, non si è chiarificato perché non sia poi così necessario accertare il coinvolgimento “diretto” di bin Laden negli attentati poc’anzi esposti. Le motivazioni sono molteplici e correlate. Per una migliore intelligibilità sarà utilizzata una schematizzazione.

Il coinvolgimento diretto

- La ricerca impulsiva di un coinvolgimento “diretto” di bin Laden negli attentati evidenzia un’esigenza di certezza. Così, la necessità di identificazione del “potenziale nemico” è processo necessario al fine di poterlo distruggere. In questo senso, l’insopprimibile esigenza razionalistica di fugare il vuoto, è spesso prodromo di stridenti semplificazioni. Vero è che il bisogno di trovare un “responsabile” è motivato da molteplici incombenze, sia sul piano interno, sia sul piano internazionale. Ma ciò non toglie che tale impostazione si presenti estremamente fallace sia nella lettura di fenomeni sociali “strutturati”, sia maggiormente, in quelli potenzialmente

²⁴⁵ È palese come l’organizzazione fosse solita sfruttare le contingenze dei teatri operativi nei quali spesso agiva, anzi forse erano proprio quest’ultime a condizionarne l’operatività. Questo è capitato nello stesso Afghanistan durante l’occupazione sovietica nel 1979. Allo stesso modo nel Pakistan, nel Sudan, e nello Yemen di sempre. Tutti questi contesti, profondamente destabilizzati, hanno permesso l’infiltrazione e la proliferazione dell’organizzazione a più livelli. Si aggiunga, inoltre, l’abilità e il carisma di bin Laden nel creare “network” ovunque fosse possibile.

“destrutturati” come Al Qaeda²⁴⁶. Personificare Al Qaeda con il suo leader è un errore non da poco, che non tiene conto della natura specifica dell’organizzazione. L’eliminazione del suo “leader”, pertanto, non risolve il problema Al Qaeda. Quest’ultima, invero, tripartita in tre entità²⁴⁷. Benché siano presenti prove che dimostrano come gli americani conoscessero bin Laden e la sua organizzazione (anche se non proprio con la denominazione di Al Qaeda²⁴⁸) già dai primi anni Novanta, in quel frangente, l’operato dello sceicco fu sottovalutato. È lecito dubitare, a tal proposito, che gli organi di sicurezza americani sottovalutino anche la conoscenza del mostro mitologico greco chiamato Hydra.

Esempio di condotta

- Intimamente legato al punto precedente è il ruolo ricoperto da bin Laden all’interno dell’organizzazione. O meglio, la percezione che si può avere dall’esterno riguardo alla sua funzione interna ad Al Qaeda. Tra le due vi è una differenza notevole. E lo stesso bin Laden, inoltre, alimenta tale ambiguità sul suo ruolo effettivo. Si è assodato come egli sia qualcosa di più di un *primus inter pares* all’interno del “nocciolo duro”, sicché la stessa esistenza di tale *board* esecutivo, ne limiti d’altra parte il ruolo autoritario. Il determinante ruolo di raccordo e sintesi tra le varie anime del movimento islamista radicale è oscurato rispetto all’etichetta (attribuita dagli americani) di potenziale nemico pubblico numero uno²⁴⁹. Si assiste, pertanto, al proliferare di più “interpretazioni” riguardo al ruolo-funzione, che non corrispondono minimamente alla realtà. Ognuna espressa per determinate esigenze contingenti, ovviamente. Benché,

²⁴⁶ Questo sarà profondamente evidente non tanto in questa fase dell’organizzazione, data la presenza di una benché minima strutturazione-ordinamento - seppure abbastanza mutevole alla base - ma soprattutto in seguito alla sua “trasformazione”, avvenuta in seguito ai bombardamenti di Tora Bora.

²⁴⁷ 1) Il “nocciolo duro” dei componenti dell’organizzazione; 2) i legami associativi mutevoli con le altre organizzazioni islamiste-jihadiste, ed il network dei potenziali militanti che costituiscono la “base”; 3) l’ideologia.

²⁴⁸ Si confronti la più volte citata opera di Jason Burke *Al Qaeda, op. cit.*, da pagina 21 a 25.

²⁴⁹ È vero che «Without bin Laden there would have been no Al Qaeda. It was not just his funding that was crucial to the early Al Qaeda, but also his charismatic ability to recruit individuals to his cause and ability to maintain unity among jihadis known for their factionalism». Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

quindi, bin Laden si presenti (anche grazie alle proprie indiscusse capacità carismatiche e di “marketing”) come leader *solutus*, mente e braccio di Al Qaeda, egli è, invero, una delle tante teste dell’Hydra. Seguendo l’esempio qutbiano costruisce un’avanguardia dei credenti (il nocciolo duro), cerca di creare una potenziale “rete sociale” per le proprie operazioni (il network dei militanti), il tutto grazie ad un’opera esegetica del Corano (l’ideologia). Ancora seguendo la dottrina di Sayyid Qutb, egli si fa critico della realtà a lui contemporanea, e propone un contro modello di identità-società incarnato dalla sua persona e dal progetto politico che intende realizzare. Bin Laden si fa esempio di condotta paradigmatica per tutti i musulmani del mondo, e coadiuva la (moderna) dottrina americana del *leading from behind*, al concetto religioso del martirio islamico (*shahid*).

«Il nostro lavoro consiste nell’istigare, per grazia di Allah; l’abbiamo fatto, e qualcuno ha risposto a questa istigazione»²⁵⁰.

L’eliminazione fisica di bin Laden – soprattutto se realizzata per mano del *Kufr* supremo statunitense -, non solo è potenzialmente inutile al fine dello sradicamento dell’organizzazione di Al Qaeda, ma può avere l’effetto indesiderato dell’emulazione²⁵¹.

«Che Osama venga ucciso o sopravviva, il risveglio è iniziato, ringraziando Iddio»²⁵².

Confusione

- Il leader di Al Qaeda nella sua veste di nuovo modello della comunità musulmana è molto abile nel gioco delle prospettive. Il messaggio che intende trasmettere è

²⁵⁰ Dichiarazione a “Time”, 23 dicembre 1998. Cit. in Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 368.

²⁵¹ Si ricordi a tal proposito come il martirio di Sayyid Qutb contribuì non secondariamente, alla diffusione e fama delle sue opere. Il *shahid*, come manifestazione estrema di fede è un elemento centrale nell’islamismo radicale, e molto spesso un’arma a disposizione di personaggi senza scrupoli.

²⁵² Osama bin Laden, discorso registrato in video, trasmesso il 27 dicembre 2001. Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 9.

l'elemento più importante della sua strategia; in fondo, anche il profeta Muhammad era un uomo. Tutto deve essere adeguato alla massima propagazione di tale principio-concezione. E, quindi, affinché ciò avvenga nel migliore dei modi, egli si erge a testimone vivente di ciò che intende comunicare²⁵³. Si è visto come il suo comportamento ascetico²⁵⁴, il linguaggio verbale e non, puntino alla costruzione di un vero e proprio idolo da emulare. Non che bin Laden fosse effettivamente (totalmente) l'individuo stoico e *ghazi* che traspare dalle sue dichiarazioni²⁵⁵. Eppure insiste, nella costruzione di un personaggio autorevole, forte, che personifichi la "musulmanità" che reagisce contro il tiranno idolatrico. Parallelamente, da un punto di vista Occidentale, si associa (erroneamente) Al Qaeda con l'immagine acquisita del suo leader. In questo senso l'Occidente, in modo implicito, fruisce della percezione che Al Qaeda sia una organizzazione terroristica ubiqua e devastante. Lo stesso bin Laden ha ben gioco nello sviluppare ed accrescere questa sovrastima di forza della sua organizzazione, e in modo consequenziale, la paura di chi può essere una potenziale vittima.

Creazione di una nuova realtà

- La creazione di un nuovo modello di società è parte della dialettica di molteplici movimenti islamisti radicali. Quest'ultimi, solitamente partendo da un'analisi dei mali della società moderna, si fanno carico di pulsioni ed ideali rivoluzionari. Molto spesso

²⁵³ Paradossalmente, rispetto ai musulmani che osservano un tipo di rivelazione divina esplicitata in un Libro sacro, egli segue l'esempio di un precedente profeta, che tramite la sua condotta di vita esemplare mirava a creare un nuovo modello di vita, oltre che un nuovo ordine, Gesù di Nazareth.

²⁵⁴ «The way bin Laden lived his life was also attractive to his followers; he was a man who abjured all the comforts of modern life, sleeping on the floor, eating little, a man of disarming personal modesty, who displayed an almost freakish religiosity. The fact that he self-consciously modeled his life of jihad on the life of the Prophet Mohammed was also not lost on his followers». Peter Bergen & Paul Cruickshank (2012) *Revisiting, op. cit.*

²⁵⁵ Che lo fosse o meno, con assoluta certezza forse non si saprà mai. Pure, un ruolo non secondario nel filtrare la sua immagine al mondo Occidentale, o meglio, nella proposizione di un tipo di interpretazione su chi fosse bin Laden, la hanno avuto i media, soprattutto statunitensi.

«Secondo Milton Bearden, ex funzionario d'alto rango della CIA (ora in pensione), già incaricato dell'aiuto all'agenzia della jihad afghana, e poi responsabile della sezione sudanese, il trattamento giudiziario e mediatico riservato a bin Laden dagli Stati Uniti è assolutamente semplicistico: «Stabilire un legame tra lui e ogni atto terroristico che ha avuto luogo nell'ultimo decennio è un insulto [all'intelligenza] della maggioranza degli americani. E ciò non incoraggia i nostri alleati a prendere la cosa sul serio». Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 366.

essi sono parti di frange alienate, oppure emarginate dai circoli di potere politico-economici e, quindi, dalla distribuzione di benefit conseguente. Vero è che, soprattutto nei movimenti radicali più intransigenti, non compare spesso il termine “rivoluzione”, spesso associato all’ideologia marxista. Pure, la destrutturazione della società implica necessariamente un processo di tipo rivoluzionario. Compreso ciò, tale concezione nello spazio islamico non va intesa nel suo significato di “rinnovamento attualizzato tramite l’ausilio di mezzi pacifici e non”²⁵⁶. Questo perché, se è vero che generalmente esso concerne un processo di rottura dell’ordine socio-politico in un determinato periodo storico, in questo caso, tale accezione non si confà ai soggetti e all’ambito specifico. Paradossalmente, il condizionamento sempre presente all’interno del Dar al-islam, del mito delle origini, si accorda perfettamente al significato atavico di rivoluzione, ovvero “rivolgimento”, o “ritorno”²⁵⁷. Nella mente dei gruppi islamisti perciò, quando si parla di edificare una nuova società, si intende ri-tornare indietro a questo archetipo perfetto e atemporale. Come il mondo greco antico era famoso per la concezione dell’anaciclosi, nell’universo musulmano in modo analogo, la concezione del tempo perde di significato (tranne che per scandire le mensilità sacre). Ovviamente i presupposti sono diversi, ma è lecito sostenere come in entrambi i casi, il valore del tempo sia potenzialmente nullo, di fronte ad un’eternità dominata dalla volontà dell’elemento trascendente. Ora, tutti movimenti islamisti radicali hanno ben presente il progetto utopico che intendono realizzare - appunto quello della restaurazione del califfato islamico -, eppure essi sono consci allo stesso tempo (invero non sempre), dell’impossibilità materiale di metterlo in pratica. A tal proposito, sebbene sia sostanzialmente “semplice” imporre il rispetto della *shari’a*, non lo è scorporare una intera società dal mondo moderno. Lo stesso Osama bin Laden nella citata intervista alla CNN nel 1997, non possiede argomentazioni a sostegno su come instaurare tale realtà. Seguendo pedissequamente il suo modello qutbiano, bin Laden si fa feroce critico della realtà moderna (soprattutto del *Kufr* statunitense), ma come il primo, non ha idea di come costruire oltre che distruggere. È opportuno sottolineare, infine, come tali discorsi siano secondari rispetto alle motivazioni squisitamente “pratiche” e

²⁵⁶ Enciclopedia Treccani Online, (<http://www.treccani.it/vocabolario/rivoluzionario/>).

²⁵⁷ Rivoluziōne s. f. [dal lat. tardo *revolutio* -onis «rivolgimento, ritorno», der. di *revolvĕre*: v. *rivolgere*]. Enciclopedia Treccani Online, (<http://www.treccani.it/vocabolario/rivoluzione/>).

strategiche che impongono a bin Laden la lotta con gli Stati Uniti. In altre parole, bin Laden, presentandosi come nuovo Saladino nello scontro finale contro i crociati, dissimula una guerra che santa non è. Ma una guerra santa si vende meglio di una guerra convenzionale.

Gli americani si erano definitivamente persuasi della responsabilità diretta di bin Laden negli attentati africani del 7 agosto 1998, anche per via di un'azione concretizzata dello sceicco ben sei mesi prima. Nel febbraio dello stesso anno, infatti, bin Laden annuncia la creazione del Fronte islamico mondiale (o internazionale) contro gli ebrei e i crociati. La carta costitutiva del “gruppo” fu firmata da al-Zawahiri e da altri rappresentanti di poco conto, appartenenti a gruppi islamisti attivi nel sub continente indiano. All'interno di questo breve testo²⁵⁸, preguo di citazioni del Corano e di riferimenti all'immaneabile Ibn Taimiyya, c'è poco di nuovo. L'interesse verso gli Stati Uniti è però maggiore. In questo senso, bin Laden cita i versetti della Spada all'interno del Corano:

«Combattete tra il Popolo del Libro coloro che non credono in Dio e nell'Ultimo Giorno, che non ritengono illecito ciò che Dio e il Suo Messaggero hanno dichiarato illecito, [...] che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati»²⁵⁹.

Sapientemente, li riadatta alla sua visione dicotomica da “scontro di civiltà” tra bene e male, e quindi, come strumento di legittimazione per il suo progetto di jihad globale: “combattete ed uccidete i miscredenti ovunque li troviate”. All'interno della dichiarazione è presente anche una “*fatwa*”:

«To kill the American and their allies — civilians and military — is an individual duty incumbent on every Muslim in all countries, in order to liberate the al Aqsa mosque [a Gerusalemme] and the Holy Mosque [della Mecca] from their grip, so that their armies leave all the territory of Islam, defeated, broken, and unable to threaten any Muslim. This is in accordance with the words of

²⁵⁸ «Datato 23 febbraio 1998, questo testo è stato pubblicato in arabo dal giornale arabo di Londra “Al Quds al Arabi”, e tradotto in inglese con il titolo *World Islamic Front Statement Urging Jihad Against Jews and Crusaders* sul sito <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.html>». Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 368.

²⁵⁹ Corano, 9, 29.

Almighty Allah, “and fight the pagans all together as they fight you all together,” and “fight them until there is no more tumult or oppression, and there prevail justice and faith in Allah»²⁶⁰.

Se la dichiarazione, da un punto di vista teorico, può essere considerata nell'insieme non troppo originale, pure d'altra parte, sono presenti alcuni elementi di rilievo (soprattutto) nella *fatwa* in “allegato”. Quest'ultima non solo alza il livello dello scontro di civiltà - nei confronti dell'”alleanza crociata sionista” – in modo parossistico, ma contiene al suo interno un elemento da non sottovalutare. Anche questo non originale invero, eppure se combinato al tipo di lotta globale esplicitata da bin Laden, può avere delle conseguenze potenzialmente devastanti. Nella *fatwa* lo sceicco, rivolgendosi a tutti i musulmani dichiara che: “uccidere gli americani e i loro alleati ... è un obbligo (di tipo) individuale”. Tale concezione, ripresa dal suo ex maestro Azzam, che considerava il jihad un “dovere individuale” (*fard 'ayn*) – fu utilizzata specialmente per giustificare lo “sforzo” in Afghanistan – viene sviluppata nell'ottica di una guerra senza frontiere.

«Lo *jihād* contro gli infedeli è di due tipi: il *jihād* offensivo [quando si attacca in territori non musulmani] ... [e] il *jihād* difensivo. Questo consiste nell'espulsione degli infedeli dalla nostra terra, ed è *fard 'ayn* [obbligazione religiosa personale per ogni musulmano], un dovere assolutamente obbligatorio. [...] Laddove gli infedeli non si uniscono per combattere i musulmani, combattere diventa *fard kifāya* [obbligazione religiosa per la società musulmana] col requisito minimo di arruolare fedeli a guardia delle frontiere, e di inviare un esercito almeno una volta all'anno a terrorizzare i nemici di Allah. È dovere dell'Imam radunare e inviare un'unità dell'esercito nella Casa della guerra *Dar al-Harb* [i territori non musulmani] una o due volte all'anno. Inoltre, assisterlo è responsabilità della popolazione musulmana, e se egli non invia un esercito commette peccato. - E gli *'ulamā'* hanno ricordato che questo tipo di *jihād* serve a mantenere il pagamento della *jizya* [la tassa pro capite per i non musulmani]. Gli studiosi dei principi religiosi hanno detto inoltre: "Il *jihād* è *da'wa* [richiamo all'Islam] con l'uso della

²⁶⁰ Osama Bin Laden et al., “*Declaration of the World Islamic Front Against the Jews and Crusaders*”, 23 Febbraio 1998. Cit. in Bruce Lawrence, *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, Londra, 2005, p. 61.

forza, ed è obbligatorio prestarlo con ogni potenzialità disponibile, finché rimarranno soltanto musulmani o gente che si sottomette all'Islam»²⁶¹.

Al di là dei proclami fatalistici da scontro finale, molto più ad uso propagandistico che per un fine concreto, il rispolvero e il riadattamento della concezione di Azzam alla lotta globale innesca tutta una serie di pericoli. Allo stesso modo di Qutb – che si era arrogato l'uso del potente atto di scomunica –, lo sceicco si appropria di uno strumento che è prerogativa della classe religiosa più autorevole. Solo quest'ultima, infatti, è abilitata ad indire lo jihad, anche se nella sua accezione (originaria) bellica non era un'obbligazione esclusivamente di tipo “sociale”. Analogamente alla scomunica, è facile comprendere come tali strumenti siano scivolati, nel corso del tempo, sotto un controllo di tipo ristretto e a volte collegiale. Sostanzialmente per questione di ordine, interno per quanto concerne la scomunica, esterno (i rapporti con l'Occidente e il resto del mondo) per quanto concerne il jihad. Se tutti i musulmani, infatti, si avvalessero di tali strumenti, non solo quest'ultimi perderebbero di efficacia, lasciando perciò vuoti considerevoli, ma soprattutto creerebbero una situazione di anarchia e di caos. La combinazione tra il jihad globale e l'obbligazione individuale (*fard 'ayn*) di ogni musulmano a sostenerlo, è il lascito più pericoloso di Al Qaeda dopo i bombardamenti americani di Tora Bora. Questo tipo di sincretismo non solo attiva le “cellule dormienti” collegate in modo tangente con eventuali fonti di radicalizzazione, ma “ispira” nuovi individui a ricercare un proprio percorso estremista. In altre parole, questa combinazione di concezioni - insieme ad altri elementi tipici del nostro tempo -, è prodromo di quel terrorismo definito “*homeground*”. Evitando di anticipare temi successivi, è importante comprendere che è proprio alla luce di tale mutamento, invero sostanziale, che vanno letti gli attentati inerenti al “complotto del millennio”. Quest'ultimi, sebbene entrambi falliti, svelano come l'appello-stimolo di bin Laden non sia rimasto inascoltato. E cosa ancora più rilevante, anticipano la pericolosità di questa nuova metodologia di lotta jihadista:

«Quelli coinvolti nel complotto agivano di loro iniziativa. Non facevano neppure parte di consolidati e noti gruppi militanti islamici locali. Cosa più importante, avevano preso l'iniziativa di mettersi in contatto con il “nocciolo duro di Al

²⁶¹ ‘Abd Allāh Yūsuf al-‘Azzām, fatwa *Difesa dei territori islamici: il primo obbligo secondo la fede*, Religioscope - Document - Azzam - Defence of the Muslims Lands – 3.

Qaeda” decidendo di rivolgersi all’organizzazione per ricevere un aiuto in fatto di addestramento e finanziamento e, con l’avvicinarsi dei loro piani alla conclusione, per chiedere il permesso di rivendicare gli attentati in nome di bin Laden. Non agivano ai suoi ordini o a quelli dei suoi associati, ma utilizzavano semplicemente le risorse che lui poteva mettere a disposizione per eseguire i piani e i progetti da loro stessi ideati»²⁶².

I falliti attentati negli Stati Uniti (aeroporto di Los Angeles) e in Giordania (interessi israeliani e americani nel paese) alla fine del 1999 dimostrano, come giustamente rileva Burke, l’emersione di un nuovo tipo di militanza, composta da individui “auto-radicalizzati”, nonché spesso slegati dai circuiti di gruppi islamisti consolidati, figurarsi membri di Al Qaeda. Pure, l’organizzazione fungeva da terminale ultimo per il sostegno logistico ed economico a progetti considerati validi ed eseguibili. Ancora in modo arguto, il giornalista inglese evidenzia il vero nocciolo della questione, consistente nel ribaltamento della militanza in azione. Non sono più i “membri” (a vari livelli) di Al Qaeda a sviluppare, dalla fase teorica a quella pratica, un progetto operativo, e quindi reperire gli accoliti disposti ad eseguirlo. Sono quest’ultimi che devono farsi carico di un progetto valido e quindi sperare in una approvazione da parte dell’organizzazione. Un’approvazione delle personalità vicine ad Al Qaeda significherebbe addestramento (di vario genere, armi leggere, pesanti, esplosivi, reperimento ed uso di informazioni, occultamento), e un finanziamento economico (variabile, ma in genere non molto cospicuo) per il sostegno dell’operazione. Tali individui non possono essere considerati “Al Qaeda” ma, è facile desumere dalla stampa e dai media, che l’organizzazione di bin Laden funge da gigantesco semplificatore. E ciò non contribuisce, in maniera evidente, a comprenderne gli sviluppi e, in modo consequenziale, a ipotizzare e quindi sviluppare dei possibili strumenti di *debellatio*.

Definire cosa sia Al Qaeda, la sua struttura, la sua organizzazione, il suo personale, all’alba del settembre 2001 rimane un compito arduo. Paradossalmente è più semplice definire cosa non sia. Il nucleo centrale di base in Afghanistan, definito “nocciolo duro”, è l’unica entità che possa definirsi propriamente Al Qaeda, benché non sia solita proclamarsi. Poi vi sono tutta la miriade di uomini-collegamento come Hambali, Abu Doha a Londra,

²⁶² Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 203.

Abu Abdullah al-Shami in Giordania, e al-Nashiri in Yemen, che fungono da ponte tra il “nocciolo duro” e la sottostante base “fluttuante”. Quest’ultimi svolgevano la determinante funzione di raccordo, accanto ad individui come Beghal, Ressam, Abu Hoshar, Khalim, tra il nucleo centrale e il sottostante amorfo movimento islamista radicale. Una vera e propria galassia, composta da individui sradicati, gruppi affermati e gruppuscoli modesti, compagini precarie di interessi, cellule e schegge impazzite. Il lavoro di filtro, invero, era essenziale all’interno dell’organizzazione: riuscire a coagulare questa “rete di reti” agli obiettivi del “nocciolo duro” era imprescindibile per la riuscita del progetto. Senonché, alcune volte, ciò era reso difficile per diffidenze personali e per i diversi obiettivi strategici. Come si è visto, infatti, non tutti (individui e gruppi) erano disponibili a sacrificare i propri obiettivi locali e concreti per la chiamata ad un jihad globalizzato e senza frontiere.

«[...] Spesso [gli individui come i gruppi] non avevano interesse a cedere una parte della propria autonomia in cambio di un accesso ai fondi o di addestramento, per quanto fortemente necessarie fossero entrambe le cose. Di frequente altre figure, come Abu Qutada a Londra o ibn Khattab, il leader militante giordano-saudita in Cecenia, o anche il governo pachistano o indonesiano, erano in grado di fornire l’occorrente, ch si trattasse di una fatwa, armi o fondi, senza ricorrere a bin Laden e ai suoi stretti associati»²⁶³.

Per un delineamento accurato dell’organizzazione Al Qaeda è molto interessante il saggio di Vincenzo Mastronardi, psichiatra e criminologo, nonché professore di psicopatologia presso l’università “La Sapienza” di Roma. Il saggio, è tratto da una rivista determinante in tema di terrorismo: “Migrazione e terrorismo due fenomeno impropriamente abbinati”. L’opera di Mastronardi, di carattere essenzialmente introduttivo, contiene diverse informazioni importanti, nonché due interessanti schematizzazioni che aiutano a disegnare i contorni del “mutante” Al Qaeda:

«Il Rapporto dell’ONU del 9 marzo 2002

Comunicava i seguenti dati:

- a) In Afganistan vi troviamo 55 Basi di Al Qaeda, 15 mila militanti (più centinaia di militari ceceni, europei e cinesi integrati nell’esercito islamico).

²⁶³ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 231.

b) Dai campi di addestramento in Afghanistan, sarebbero transitati almeno 70 mila uomini di oltre 50 paesi»²⁶⁴.

«Tra i terroristi islamici più ricercati dall’FBI (maggio 2004) troviamo:

Al Zawahiri: Braccio destro e medico di Bin Laden, Ministro degli Esteri di Al Qaeda.

Anas Al-Liby: Responsabile organizzativo di cellula europea e sospetto pianificatore dell’11 settembre.

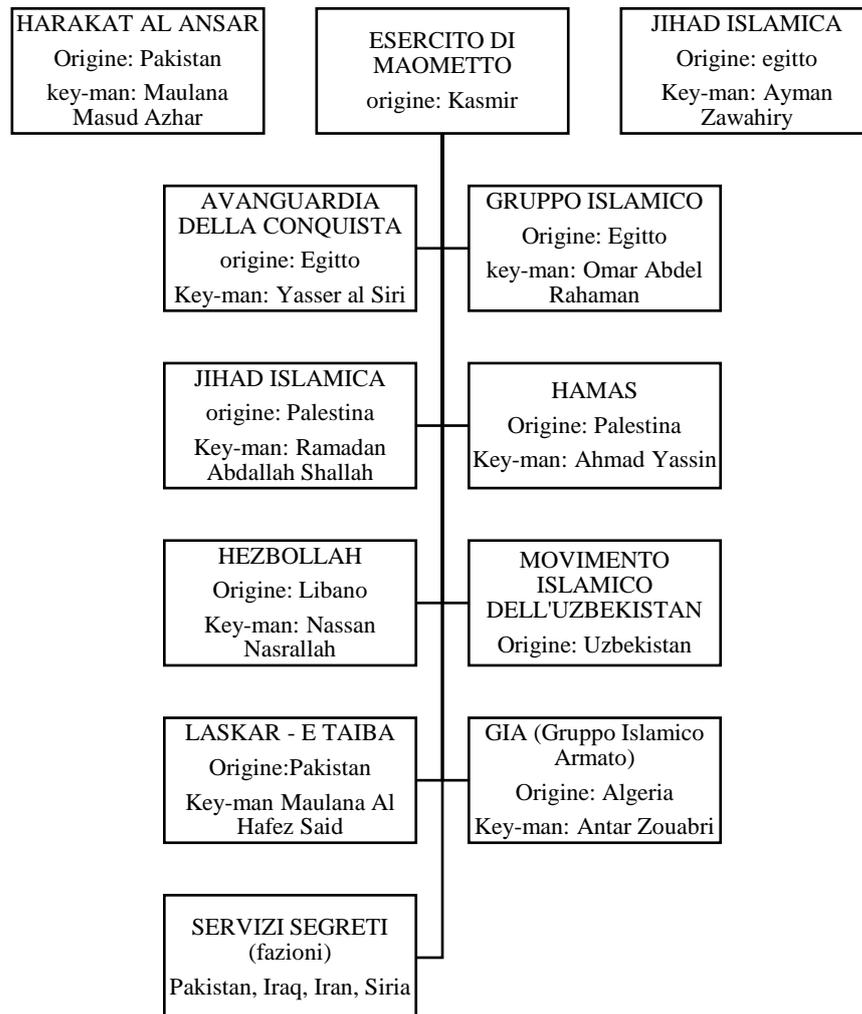
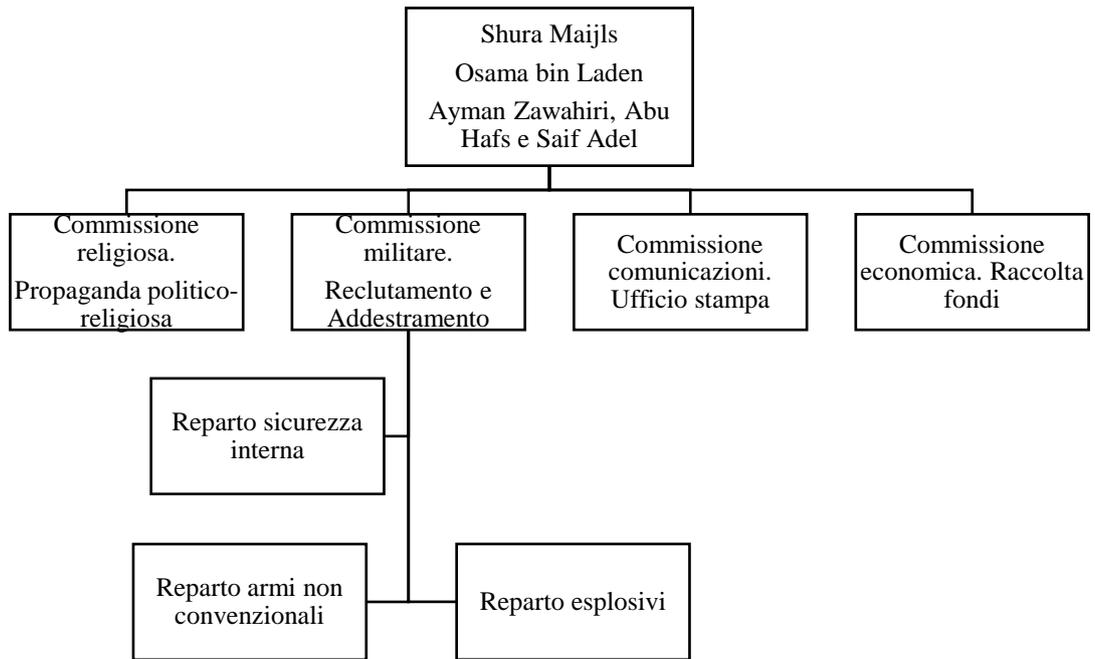
Ahmed Khalfan Ghialiani: Cellula africana, dispone di un fidatissimo esercito personale in Tanzania, ricercato per l’attentato di Dar es Salaam del ’98.

Fazul Abdullah Mohammed: Attivo in tutta l’Africa orientale. Temutissimo da Washington per le sue abilità informatiche, si nasconde in Somalia.

Saif Al-Adel: Affiliato alla Jihad egiziana e responsabile della sicurezza di Al Qaeda»²⁶⁵.

²⁶⁴ Vincenzo Mastronardi, *Terrorismo islamico. Uomini, mezzi ed obiettivi*. P. 42. In “*Migrazione e terrorismo due fenomeni impropriamente abbinati*”, a cura di Maria Rita Saulle e Luigino Manca, Napoli. 2006.

²⁶⁵ Vincenzo Mastronardi, *Ibidem*, p. 42.



Dallo stesso saggio sono stati tratti due organigrammi di capitale importanza, a proposito sia dell'ordinamento "gerarchico" di Al Qaeda, sia del "fronte islamico internazionale" da cui l'organizzazione attingeva i volontari e allacciava i suoi rapporti. Per quanto concerne il primo organigramma, è opportuno sottolineare, ancora una volta, che resta valido fino alla guerra in Afghanistan iniziata dall'amministrazione Bush nel 7 ottobre 2001, peraltro ancora in corso. A proposito del secondo schema, invece, esso verosimilmente non rappresenta appieno il fluido e multiforme movimento islamico internazionale; eppure tale strutturazione, esposta nel saggio di Mastronardi, può considerarsi valida. Sull'attacco terroristico dell'11 settembre è incalcolabile quantificare quanto è stato scritto. E benché siano passati quasi quindici anni, ciò non basta ad offrire una prospettiva valida per la comprensione (omnicomprensiva) di un evento che a parer di molti commentatori, è senza precedenti, nonché unico nel suo genere. Certamente, da una parte, questa interpretazione è ampiamente giustificabile, ma trascura diverse verità importanti. Vero è che, dal punto di vista dell'ambizione degli attentatori, dell'elaborazione dei piani e dalla complessità di esecuzione, gli attentati dell'11 settembre si collocano in una prospettiva nuova. In questo senso, i danni provocati e la reazione consequenziale non hanno paragoni con il passato. Pure, da un'altra angolazione essi si iscrivono in una soluzione di continuità che evidenzia come tali attacchi, più che una frattura radicale con le precedenti modalità operative, ne rappresentino, invece, la somma. Non è oggetto di questo studio l'analisi dei fatti avvenuti a partire dalle ore 7,58-7,59 (gli orari di partenza dei voli UA175 e AA11 dall'aeroporto di Boston, schiantati sulla North e sulla South Tower) dell'undicesimo giorno del settembre 2001. La mole di informazioni nonché la densità dell'argomento mal si prestano ad una trattazione sintetica. Invero, sarebbe necessaria una trattazione a parte, che con piglio scientifico, coaguli tutti gli elementi in un'analisi dei fattori scatenanti – quindi in una logica storica. In secondo luogo, perché oggetto del presente studio è l'evoluzione dell'organizzazione "Al Qaeda" proprio successivamente a tale evento, che senza dubbio resta l'attacco che per spettacolarità, danni, vittime, e protagonisti in gioco, è il più rilevante, sebbene non quello distintivo o identificativo.

Non identificativo per il semplice motivo che Al Qaeda può essere definita come un “sistema non [più che] un’organizzazione”²⁶⁶. In altre parole, l’affermazione a livello internazionale del *Trust* di bin Laden (tutt’altro che sconosciuto anche alle intelligence), implicava un riposizionamento verso compiti di “regia”, più che da coinvolgimento diretto. «[...] In una discussione con un religioso saudita registrata in Afghanistan qualche tempo dopo l’11 settembre del 2001, bin Laden fa capire di essere stato all’oscuro dei particolari operativi del piano, pur avendo una generica conoscenza degli obiettivi. Ha utilizzato dice, le sue competenze di ingegnere civile per calcolare i danni che gli aerei avrebbero arrecato colpendo le torri. La cosa è confermata dalle dichiarazioni di Ramzi bin al-Shibh, uno dei componenti della cellula di Amburgo, intervistato da un giornalista di al-Jazeera mentre era nascosto a Karachi alla fine dell’estate del 2002»²⁶⁷. Quanto espone Burke conferma perfettamente la progressiva trasformazione di Al Qaeda, da “organizzazione commissionaria” a “sistema di network” terroristico. Benché, infatti, è indubbio un suo coinvolgimento negli attentati - anche per il tramite di personalità conosciute ed “allevate” nei campi di addestramento afgani come Khalid al-Midhar e Nawaf al-Hazmi²⁶⁸ -, è bene evidenziare come gli attacchi siano il prodotto di individui volenterosi che, nella maggior parte dei casi, seguono un proprio percorso di radicalizzazione (e in cui Al Qaeda è solo l’ultimo step). Allo stesso tempo, questi nuovi “mujaheddin” rappresentano il lascito più importante e pericoloso della retorica di bin Laden, capace di coadiuvare il progetto del jihad globale del suo ex maestro Azzam, all’obbligazione individuale (*fard 'ayn*) di ogni musulmano a sostenerlo. Pure vi è da dire che la crescente ambizione degli attacchi sostenuti da Al Qaeda, già a partire del 1998²⁶⁹, doveva manifestare un chiaro segnale di preoccupazione nell’intelligence statunitense. Forse, addirittura, qualche esperto poteva azzardare un modello di previsione, visto il progressivo scivolamento dell’organizzazione verso lo scontro frontale con gli Stati Uniti, nonché il parallelo scollamento tra Al Qaeda e i

²⁶⁶ Cit. in Brynjar Lia, *The al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri: A profile*, OMS-Seminar Presentation, Oslo, 15 Marzo 2006, p. 17, disponibile presso il sito, http://www.mil.no/multimedia/archive/00076/_The_Al-Qaida_strate_76568a.pdf.

²⁶⁷ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 247.

²⁶⁸ Due giovani arabi sauditi morti sul volo AA77, veterani mujaheddin della guerra in Bosnia e forse anche di quella combattuta in Cecenia.

²⁶⁹ Per quanto concerne esclusivamente obiettivi ed interessi statunitensi: gli attentati africani alle ambasciate statunitensi del 7 agosto 1998, il fallito “complotto del millennio” all’aeroporto di Los Angeles del 14 dicembre 1999, l’attacco al cacciatorpediniere americano “*Uss Cole*” il 12 ottobre 2000.

magnati del Golfo. Con il passare del tempo e la progressiva recrudescenza degli attacchi, infatti, anche le posizioni di velato appoggio dei non pochi simpatizzanti sauditi iniziarono ad incrinarsi²⁷⁰. L'organizzazione di bin Laden, pian piano, stava smarrendo la sua "base sociale". La precedente dialettica critica dello sceicco verso i regimi musulmani apostati era stata un ottimo strumento per coagulare l'insoddisfazione di chi, vivendo in contesti di forte disagio sociale, si ritrovava in condizioni di emarginazione. Tale strategia forniva un serbatoio potenzialmente inesauribile di "volontari". Nello scenario saudita, il venir meno di questa "identificazione" (non solo di scopi), stava scardinando la possibilità di coinvolgere ampie fasce della popolazione più disagiata (la quale nella maggior parte dei casi veniva "addomesticata" dalle manne petrol-finanziarie del Regno), che comprendeva oramai, come fosse funzionale ed obbligatoria, - scomoda - alleanza con il gendarme del mondo, in ottica anti-iraniana. La ri-calibrazione dell'orientamento strategico pertanto, antepoendo l'attacco al nemico "lontano" - sostenitore dei governi islamici apostati -, stava abbattendo parallelamente l'iniziale entusiastico sostegno di chi, come gli Asiri, viveva in condizioni di forte esclusione sociale. Non casualmente erano asiri sauditi i due fratelli Wail e Waleed al-Shehri, componenti del "muscolo", ovvero il gruppo (tredici uomini di cui dodici sauditi²⁷¹) la cui mansione era controllare i passeggeri a bordo degli aerei, mentre i piloti più esperti eseguivano lo schianto. Ma questo fenomeno non riguardava solamente lo spazio Asiro, o quello della zona di Buraydah, una delle più povere nonché conservatrici dell'Arabia

²⁷⁰ Non che l'appoggio nello specifico finanziario venisse meno completamente, ma di certo divenne più complesso erogare fonti a scopi "assistenziali" ad organizzazioni come quella di bin Laden. Un ruolo di primo piano, in questo senso, lo ebbero e lo hanno ancora gli enti caritatevoli islamici transnazionali che, tramite la *zakat*, cumulano fondi che fanno impallidire l'eredità di bin Laden. Per quanto concerne il supporto inteso come "condivisione degli obiettivi e delle modalità espresse per attuarli", anche questo, ebbe un calo considerevole. Pure, non si attenuò mai del tutto divenendo sicuramente, ancor meno esplicito e più trasversale.

²⁷¹ La componente saudita era di estrema rilevanza nel progetto degli attentati dell'11 settembre. A spiegare il numero elevato dei partecipanti sauditi agli attacchi, concorrono ben due motivazioni. Innanzitutto, l'Arabia saudita è casa del wahabismo, una delle interpretazioni più rigoriste e conservatrici (se non reazionarie) dell'islam. Nel Regno, inoltre, sono presenti importanti sacche di resistenza politica, avverse alla monarchia beduina dei Saud. Esse possono localizzarsi nelle aree più tardamente congiunte al Regno dal fondatore Abd al-'Aziz e, nello specifico, sia quelle al confine con il vicino Yemen, sia quelle sulla costa del golfo persico, popolate entrambe da minorante sciite. Non è insolito, quindi, che un giovane (alienato) di periferia, già assuefatto ad una visione abbastanza rigorista dell'islam, e desideroso di perseguire il jihad contro la Monarchia o il suo maggiore alleato, segua un percorso di auto-radicalizzazione che può sfociare in atti rasenti il terrorismo - di cui l'aggregazione ad Al Qaeda è solo l'ultimo passo. La presenza cospicua di molti sauditi all'interno di questa operazione si spiega, oltre che per i motivi testé citati, anche per il fatto che i buoni rapporti tra la monarchia saudita e gli Stati Uniti permettono un facilitato rilascio dei visti.

saudita²⁷², ma era esteso a tutto lo spazio musulmano, sempre meno attirato (oltre che economicamente interessato) dalla lotta globale. Forse è anche la volontà di recuperare parte di questo sostegno smarrito, nonché la prospettiva congiunta di attirare nuovi simpatizzanti (ed investitori), che indusse bin Laden a promuovere e sponsorizzare l'esecuzione degli attacchi dell'11 settembre. Le modalità di pianificazione, i mezzi impiegati²⁷³, il coinvolgimento determinante dei mass media offrirono, altresì, un palcoscenico di portata globale per la "guerra cosmica" in atto. Allo stesso modo l'immagine di un islam revanscista che abbatte i simboli del potere economico e militare degli Stati Uniti (e simmetricamente di tutto l'Occidente) iniettava fiducia a sostegno dell'idea della non invincibilità del nemico.

«[...] La corrente islamista estremista, che ha perso la sua base sociale, fa ricorso ad un terrorismo più o meno adornato di giustificazioni religiose, le cui vittime non hanno spesso generalmente nulla a che vedere con il nemico designato dagli "jihadisti". Il terrorismo spettacolare non è altro che un'occasione, grazie alla copertura mediatica che fornisce, per assumere il ruolo di campione della causa e riconquistare il favore del popolo, ovviando, attraverso la rappresentazione televisiva, allo scarso radicamento sociale»²⁷⁴.

«[...] E qualsiasi analista poteva dichiararsi sicuro che, visto il fallimento totale dell'obiettivo di bin Laden e associati, dopo anni di campagne, di radicalizzare e

²⁷² «Mamoun Fandy la definisce "fertile terreno per l'elaborazione di un'ideologia di resistenza colorata di religione". Mamoun Fandy, *The Politics of Dissident*, p. 91. Cit. in Jason Burke, *Al Qaeda ... op. cit.*, p. 246.

²⁷³ Jason Burke nel suo ampiamente citato testo "*Al Qaeda ... op. cit.*", sostiene che gli aeroplani - utilizzati come armi offensive negli attacchi dell'11 settembre 2001 - rappresentino uno strumento di attacco inedito, sebbene in precedenza alcuni jihadisti avessero dibattuto sulla possibilità di impiegarli per il martirio: «[...] Anche se nel 2001 nessuno era ancora riuscito a mettere in atto un attacco utilizzando aerei come armi offensive, una tattica di questo genere era stata discussa spesso dai militanti islamici». Jason Burke, *Al Qaeda ... op. cit.*, p. 236.

Vi è da dire inoltre, che l'impiego di apparecchi volanti come armi da collisione è ben più antico, da far risalire all'uso che ne fecero i giapponesi nella seconda guerra mondiale. I famosi Kamikaze erano aviatori eroi/suicidi (analogamente ai martiri *shahid* musulmani) che pilotavano aerei carichi di esplosivo con l'unico obiettivo di schiantarsi contro le navi alleate.

«Voi siete il tesoro della nazione; con lo stesso spirito eroico dei kamikaze, battetevi per il benessere del Giappone e per la pace nel mondo». La lettera è scritta dall'ammiraglio Takijiro Onishi, principale promotore dei kamikaze, e inviata ai giovani giapponesi, prima di suicidarsi il 15 agosto 1945, in M.Ledt, *Kamikaze*, Sarl Lela press, 2002.

²⁷⁴ Gilles Kepel, *Jihad, op. cit.*, p. 366.

mobilitare qualcosa di più di una infima minoranza degli 1,2 miliardi di musulmani esistenti al mondo, un futuro colpo sarebbe stato spettacolare, accuratamente progettato per richiamare e sfruttare le potenzialità e la sensibilità dei media moderni»²⁷⁵.

²⁷⁵ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 235.

Capitolo tre

Jihad liquido

3.1 Lo scenario

«I fluidi viaggiano con estrema facilità. Essi <scorrono>, <traboccano>, <si spargono>, <filtrano>, <tracimano>, <colano>, <gocciolano>, <trapelano>; a differenza dei solidi non sono facili da fermare: possono aggirare gli ostacoli, scavalcarli, o ancora infiltrarvi. Dall'incontro con i corpi solidi escono immutati, laddove questi ultimi, qualora restino tali, non sono più gli stessi, diventano umidi o bagnati»²⁷⁶.

La descrizione, tratta dall'opera di Bauman, di alcune proprietà dei liquidi, una variante dei fluidi, non è posta a caso. Essa è fondamentale per il presente studio. È possibile, infatti, utilizzarla come chiave di lettura per i restanti temi della presente trattazione. All'inizio è stata utilizzata per declinare l'epoca nella quale siamo, appunto, immersi, ovvero quella della post-modernità. Ora, evitando disquisizioni sociologiche che non riguardano gli argomenti specifici di questo studio, è utile evidenziare come le caratteristiche “liquide” ovvero post-moderne siano, allo stesso tempo, lo scenario e l'acceleratore della nuova modalità di terrorismo sorta dalle rovine di Tora Bora.

Partendo dal primo, lo scenario o il contesto post moderno è caratterizzato da eventi come la globalizzazione non esclusivamente economica e la democrazia planetaria. Prima di tali fenomeni però, come evidenzia Bauman, ritroviamo la “modernità”, ovvero, un'era caratterizzata (se confrontata alle precedenti) dalla dissociazione spazio-tempo.

²⁷⁶ Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. XXII.

«La modernità nasce allorché spazio e tempo vengono disgiunti tra loro e dall'esperienza della vita quotidiana, diventando in tal modo teorizzabili come categorie distinte ed indipendenti di strategia e di azione; allorché cessano di essere, come avvenuto nei lunghi secoli premoderni, gli aspetti interconnessi e dunque a mala pena distinguibili dell'esperienza di vita, racchiusi in uno stabile e apparentemente vulnerabile rapporto diretto»²⁷⁷.

In altre parole, prima dell'epoca "moderna", lo spazio e il tempo erano unità giunte, ovvero era presente una correlazione di valore quanto meno paritaria. Il progresso scientifico abbatte questo legame, che per millenni era stato immutabile, introducendo, tramite l'ausilio dei mezzi meccanici di spostamento, il concetto di "velocità". In modo progressivo (termine non usato a caso), l'avanzamento dell'evoluzione tecnologica introduce mezzi sempre più efficienti per lo spostamento, e perfino per la comunicazione²⁷⁸, aumentando così la "velocità", e riducendo simultaneamente il rapporto spazio-tempo. Questo avviene fino al limite in cui, giunti nell'epoca "moderna", tale rapporto perde completamente di significato. È oggi possibile per la maggior parte della popolazione mondiale raggiungere posti lontanissimi in tempo esiguo, come comunicare dall'altra parte del globo facilmente e con costi contenuti. Tale evoluzione sorprendente (perché avvenuta nel giro di pochi decenni) è prodromo di quel furore neo-positivista che si concluse con la conquista dello spazio. Uno dei punti massimi, nonché indelebili, della storia dell'umanità. Conformemente a tale evoluzione-trasformazione, numerosi teorici iniziarono a parlare di "fine della storia", di post-modernità, di "sub-modernità", o di "seconda modernità", ad altrimenti definire il radicale cambiamento della strutturazione della coabitazione umana. Ciò era dovuto al raggiungimento, invero "naturale", del limite massimo della velocità di spostamento e di comunicazione.

²⁷⁷ Zygmunt Bauman, *Modernità, op. cit.*, p. XXX-XXXI.

²⁷⁸ «In the long term, no development is likely to be more profound in this impact on Western societies than the so-called information revolution, which has resulted in the unprecedented rise of the Internet since the mid 1990s. it is impossible to say how many websites there are, partly because the numbers are changing so quickly. A survey in August 2008 estimated than more than a million websites were being added every month. The search engine Google had indexed one trillion web pages in July last year, but- according to its chief executive – it was capturing only a miniscule percentage of what is currently online». Peter R. Neumann, *Joining Al-Qaeda, jihadist Recruitment in Europe*, Adelphi paper n. 399, prima pubblicazione Dicembre 2008, p. 53.

«Il potere può muoversi alla velocità di un segnale elettronico, e dunque il tempo richiesto per il movimento dei suoi ingredienti essenziali si è ridotto a zero. A tutti i fini pratici, il potere è diventato squisitamente *extraterritoriale*, non più impastoiato e neanche rallentato dalla resistenza dello spazio (l'avvento dei telefonini cellulari ben rappresenta un simbolico «colpo di grazia» inferto alla dipendenza dello spazio [...])»²⁷⁹.

Il mondo, tramite i progressi della tecnica stava (e sta) radicalmente cambiando i suoi connotati, separandosi nettamente dai precedenti *modus vivendi*, sempre più obsoleti. La nuova epoca, dominata dalla costante nonché ossessiva-compulsiva modernizzazione, ridisegna completamente le caratteristiche degli assetti internazionali, sociali ed individuali. L'avvento dei macrofenomeni della globalizzazione e della democrazia planetaria si fa ricondurre, sequenzialmente, al mutamento di un mondo sempre più extra-territorializzato e a-temporale. Il potere, parimenti, divenendo sempre più de-localizzato, è sempre meno prerogativa esclusiva dei modelli vestfaliani di coabitazione umana, denominati comunemente Stati. A livello internazionale assistiamo pertanto alla crisi irrimediabile e irrefrenabile del concetto di “Sovranità Statale”, su cui gli Stati (a volte “Nazionali”) hanno edificato ma anche imposto, la loro concezione di ordine al mondo. Le tre componenti che costituiscono la definizione di “Stato” - inteso come organizzazione sociale -, ovvero territorio, popolazione e capacità di imperio, sono attualmente tutte in crisi²⁸⁰. I territori fisici sono sempre più oggetto delle conseguenze globali del surriscaldamento e dell'inquinamento fuori controllo, impotenti di fronte alle manifestazioni naturali di rigetto del nostro pianeta (terremoti, tsunami, uragani). Le “comunità naturali” statali, vivendo in un'epoca dominata dalla velocità di spostamento e di comunicazione, sono sempre più sotto l'assedio di popolazioni migranti, che acutizzano antiche, ma mai seppellite tendenze xenofobe. I popoli stanziali e non, inseriti sempre più in quello che può definirsi come un “villaggio globale” sono sempre più de-nazionalizzati, de-localizzati, e in perenne stato di “definizione” – soprattutto per quanto concerne la loro identità. Allo stesso modo, entra in crisi anche l'ultimo elemento costitutivo, ovvero il concetto di Sovranità²⁸¹. Tale

²⁷⁹ Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. XXXIII.

²⁸⁰ Questo termine va inteso nella sua accezione greco antica, si veda la nota 61.

²⁸¹ Sovranità, intesa come capacità di imperio, o *potere di imperium*, e cioè quell'arrogazione da parte dello Stato del monopolio esclusivo della forza.

concetto/principio - peraltro non casualmente sempre più in disuso ed evanescente – si è lentamente sciolto sotto i colpi inferti dai poteri extraterritoriali della finanza internazionale, delle mafie transnazionali, e del terrorismo globalizzato. Parallelamente a ciò, lo Stato moderno si è reso autore di una progressiva traslazione dei suoi poteri verso organizzazioni internazionali - che ne hanno limitato ulteriormente le sue capacità – a conferma della sua evidente debolezza di fronte a problematiche oramai ingestibili perché globalizzate. E, si badi bene, quest'ultimo termine va inteso nella sua duplice accezione, di interconnessione/interdipendenza e di precarietà/caducità. Le condizioni di provvisorietà e di precarietà, infatti, sono entrambe *key word* che definiscono le peculiarità della modernità liquida o post-modernità. In questo senso, l'attuale trasformazione o modernizzazione, non è indirizzata verso un "miglioramento" quantomeno identificabile ed auspicabile (per esempio delle condizioni di vita o della coabitabilità umana), ma è volta al fine esclusivo di liquefare quello che viene avvertito come estremamente "solido" o vincolante (siano istituzioni, poteri, oppure organizzazioni). È l'inizio di una ricerca perenne di uno stato (*status*) di definizione²⁸². Ma è bene comprendere che tutto ciò è valido diametralmente a livello internazionale, sociale, individuale. Insomma, tale condizione è causa ed effetto, sia di fenomeni "positivi" come la globalizzazione economica e culturale o la democrazia planetaria, ma anche di fenomeni negativi come la criminalità internazionale o il terrorismo globale e de-localizzato.

Le caratteristiche della post-modernità fungono da cornice non solamente al mondo "Occidentale" ma, in una prospettiva globalizzata, anche a quello musulmano. In altre parole, i connotati specifici di questa epoca di transizione si estendono ed attecchiscono nei diversi scenari possibili, invero in un modo tutt'altro che sincronizzato. Paradossalmente, l'avvento della (post) modernità (globalizzazione e democrazia planetaria annessi) è causa ed aggravio di fenomeni diametralmente opposti come localismi, tribalismi, fondamentalismi. Come evidenzia lo stesso Bauman²⁸³, gli "ultimi arrivati" tendono a

²⁸² <<[...] quello che stiamo vivendo è un periodo di <interregno>, uno di quei momenti in cui gli antichi modi di agire non funzionano più, gli stili di vita appresi/ereditati dal passato non sono più adeguati all'attuale *conditio humana*, ma ancora non sono state inventate, costruite e messe in atto nuove modalità per affrontare le sfide, nuove forme di vite più adeguate alle nuove condizioni. Non sappiamo ancora quali, tra le forme e gli scenari attuali, saranno <liquefatti>, sebbene nessuno di essi sembri esente da critiche e più o meno tutti, in qualche momento, siano stati candidati a essere sostituiti>. Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. V.

²⁸³ Zygmunt Bauman, *ibidem*, p. XI.

concentrare ed abbreviare, con esiti a volte catastrofici, i percorsi seguiti dagli “apripista”. Sicuramente tra gli ultimi arrivati troviamo gli Stati, le società e gli individui del Dar al-Islam. Nel primo capitolo è stato evidenziato, a tal proposito, come fosse vivo il desiderio di perseguire una via specificamente islamica alla modernità. E di come tale desiderio si sia scontrato (e questo a dire il vero avviene anche attualmente) con i modelli istituzionali e culturali ereditati dal passato coloniale, o dall’influenza indiretta dell’Occidente²⁸⁴. Questo motivo gli spazi islamici sono entrati a contatto con un tipo di modernità dirompente e contrastante (nonché estranea). Una modernità che, quasi improvvisamente, ha stravolto gli usi, i costumi, le tradizioni, ma più in generale le vite di milioni di musulmani. Con la globalizzazione economica ad aprire nuove possibilità di ricchezza (ma anche di dipendenza) e la democrazia planetaria (la comunità internazionale, l’ONU) a sancire la interdipendenza delle scelte politiche, il mondo musulmano è stato catapultato in un contesto più ampio e globalizzato. Tale trasformazione ha toccato sia lo Stato come organizzazione sociale, sia la società e gli individui. Un’epoca di profondo cambiamento che invero non sempre è positivo (anzi), ma fa emergere, come detto, tendenze sopite, criticità inespresse e mai risolte, problematiche acutizzate dalle nuove possibilità di movimento e comunicazione.

Partendo dal livello più alto, l’evoluzione dello “Stato” nello spazio islamico, proprio perché eretto su particolarità (eredità) specifiche, soffre più dei modelli occidentali le conseguenze della post-modernità – per quanto concerne le sue tre componenti costituenti. Esso è una struttura precaria nella maggior parte di casi, incapace di rispondere alle esigenze di benessere e di protagonismo della popolazione²⁸⁵. Nel caso abbia a disposizione vaste risorse naturali si limita, tramite queste, a perpetuare sistemi impolitici, anestetizzando il malcontento della popolazione con le ampie rendite energetiche. Nel caso in cui ne sia

²⁸⁴ Si ricordi a questo proposito quanto si è detto a proposito della “modernizzazione difensiva”, reazione ed imitazione/fascinazione rispetto i modelli Occidentali.

²⁸⁵ <<[...] Le uniche agenzie di azione collettiva finalizzata che abbiamo ereditato dai padri e dai nonni sono rinchiusi nei confini degli Stati-nazione e appaiono chiaramente inadeguate a risolvere i nostri problemi, la cui scala è globale come le loro origini e conseguenze>>. Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. VI.
<<[...] La disoccupazione, in particolare tra gruppi importanti come i laureati, è acuta e il valore reale dei salari è stagnante. La crescita economica in Medio Oriente durante gli anni novanta è stato inferiore all’uno per cento. Per centinaia di milioni di persone nel mondo islamico, le condizioni abitative e igieniche sono fortemente inadeguate. Molte città si stanno avviando a unirsi al gruppo degli “stati falliti” come luoghi di anarchia, violenza, e alienazione endemiche. Dappertutto la forbice tra ricchi e poveri si va allargando>>. Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 282.

sprovvisto, invece, esso è incapace di indirizzare la protesta politica verso un percorso “democratico-civile”, e pertanto, non insolitamente usa la forza per reprimere le proteste, le esigenze, i sogni, di chi desidera avviare un percorso di cambiamento quantomeno non violento²⁸⁶. Sebbene l’ultima soluzione acceleri il processo di radicalizzazione delle “avanguardie” dei gruppi di opposizione, che dotandosi delle più disparate ideologie politiche attentano alle posizioni di potere, la prima non elimina questa possibilità, visto che è solo un rinvio del problema. Di quest’ultimo aspetto anche i vari establishment governativi sono perfettamente consapevoli. Pochi Stati nello spazio islamico possono considerarsi “consolidati”, mentre tutti sono parimenti, in discussione. Costantemente sotto l’assedio ideologico (e non solo) delle elites islamiste²⁸⁷, gli Stati musulmani più di quelli Occidentali, sono strutture artificiali inadatte a fronteggiare le sfide complesse di questa modernità. Ad un livello immediatamente inferiore, troviamo quello inerente alle società musulmane. La fascinazione dei modelli culturali occidentali è un elemento atavico all’interno delle società islamiche. L’Occidente e il suo carico di culturale fu visto immediatamente, a partire dai primi rapporti commerciali, come una fonte di ispirazione ma anche come un potenziale competitor. Questa visione dicotomica è rimasta pressoché immutata anche dopo l’evoluzione della tecnica, che ha permesso all’Occidente di primeggiare ed imporre il suo dominio militare - culturale al mondo. Tale rapporto ambivalente era solito, nel corso del tempo, sbilanciarsi verso uno dei due poli. Ciò avveniva generalmente a seguito di eventi contingenti, che enfatizzavano l’attrazione o la repulsione nei confronti del mondo Occidentale. Per quanto concerne il primo caso troviamo ad esempio, le missioni di studio condotte in Francia o in Inghilterra, per il secondo invece, le prese di posizione di Nasser o la rivoluzione Khomenista. Fenomeni come la “modernizzazione difensiva” sono solo la prova più concreta di tale duplice rapporto che,

²⁸⁶ Ottenendo paradossalmente l’esito opposto: si ricordi il ruolo che ebbe la repressione nasseriana nel contribuire alla maturazione del pensiero radicale di Qutb. Lo scrittore-ideologo egiziano scrisse la maggior parte delle sue opere più importanti, nonché più radicali proprio nelle carceri del suo paese.

²⁸⁷ Le elite islamiste (soprattutto quelle più radicali) disconoscono l’organizzazione della società che promane dallo Stato moderno per due ragioni fondamentali. Innanzitutto, reputano tale struttura istituzionale un derivato della cultura Occidentale, indi per cui, estranea alle specificità del mondo musulmano. Non solo, esso è l’eredità più visibile di quel dominio coloniale e (attualmente) culturale, insopportabile a chi segue la via della verità, la via di Allah. In secondo luogo, lo Stato moderno è la principale causa, dati i suoi confini artificiali (ciò è particolarmente solare in Africa), della divisione di ciò che era nato intero, ovvero della comunità dei credenti, la *Umma*. Solo quest’ultima è la comunità, appunto legittima, nonché l’unico ordinamento sociale specifico per tutti i musulmani.

non a caso, durante la trattazione si è definito “incontro-scontro”. Un rapporto altalenante che, determinato il più delle volte da reciproci errori di percezione, non ha mai potuto svilupparsi verso un dia-logos costruttivo. Ma non bisogna cedere alle generalizzazioni, pensando che i popoli dell’islam siano l’Islam, unico e forzatamente immutabile. I popoli musulmani come le loro società sono molteplici e stratificati, più diversificati di quanto loro stessi vorrebbero ammettere. La stessa grande divisione tra Mashreq (Mashrek o Mashriq) e Maghreb è solo uno dei tanti esempi che si potrebbero fare, a dimostrazione di come, paradossalmente, rispetto al ruolo dell’unicità (dell’unità) della fede²⁸⁸, predomini nello spazio islamico la frammentazione. Le possibilità di confronto, pertanto, sono molteplici e possibili. Ed invero parimenti necessarie. Aprire un dialogo costruttivo permetterebbe (a livello sociale ma non solo) di superare la concezione dell’”altro”, ovvero quella idea che permette la continuazione nonché l’estensione di stereotipi oramai grotteschi ed inopportuni. Eliminare il sentimento di “estraneità” e collocarsi oltre la visione dicotomica “amico-nemico” – che tanta parte ha nel processo di radicalizzazione – permette, in senso più generale, una miglior convivenza umana e maggiori possibilità di mutuo accrescimento. Anche l’ultimo livello sociale – individuale è dominato dalle caratteristiche di un’epoca di riflussi storici. L’osmosi tra i due sistemi culturali è un processo che accresce ed arricchisce tutti i potenziali soggetti coinvolti. Ma scava anche, allo stesso tempo, immensi vuoti per quanto concerne le tradizioni, gli usi, i costumi, e le identità più o meno consolidate da un determinato sistema di valori. Ciò è oltremodo palese all’interno dei paesi musulmani, in cui la popolazione cerca di coadiuvare le istanze di una modernità estranea ai propri costumi culturali - religiosi tradizionali, e più in generale, a tutto il “sistema” islamico. Vero è che questo avviene non sempre con esiti positivi.

«Ormai possiamo dirci tutti, o quasi, moderni, in ogni parte del mondo o giù di lì. E ciò significa che, a differenza di dieci o vent’anni fa, qualsiasi regione del pianeta, a parte poche eccezioni, è ormai esposta a quel cambiamento ossessivo, compulsivo e inarrestabile che oggi si chiama <modernizzazione>, con tutti i

²⁸⁸ Questo invero, non è poi tanto paradossale. È solare infatti che il motivo principale su cui si fonda la mitizzazione dell’unità di tutti i credenti, risiede nell’antico desiderio/ambizione di Muhammad di riunificare tutte le tribù arabe. Successivamente grazie alla sua guida, questo compito fu concretizzato per il tramite di una rivoluzione prima politica (militare), e poi religiosa.

fenomeni che l'accompagnano, comprese la produzione ininterrotta di popolazioni in esubero e le tensioni sociali che necessariamente provoca»²⁸⁹.

Questo processo di cambiamento, come giustamente evidenzia Bauman, è tanto profondo quanto improvviso. Nel giro di pochi anni esso ha sollecitato milioni di individui - trascendendo le logiche città/campagna, come le differenziazioni sociali, ricchi/poveri, colti/analfabeti -, a confrontarsi con realtà precedentemente lontane e sconosciute. In questa restrizione dello spazio-tempo, all'interno dello scenario islamico, assistiamo a ben due modalità di reazione. La prima, "modernista", vede gli individui a contatto con l'influenza dei valori Occidentali, riformulare - o meglio "ricomporre"²⁹⁰ - le loro identità, verso un *typus* ibrido che, in qualche modo, secolarizza o quanto meno attenua (modera) alcuni aspetti della religione. La seconda tendenza, di tipo "reazionario", rifiuta l'innesto dei modelli culturali allogeni, e profetizza l'esaltazione (il ritorno) dei valori religiosi - culturali "primordiali", o almeno, di quelli avvertiti come tali. Tale ultima concezione è prodromo di quello che Olivier Roy definisce come "neofondamentalismo", un fenomeno invero estremamente moderno, nonché figlio dei processi di globalizzazione:

«Il neofondamentalismo, [...] è ossessionato dall'idea del ritorno al "vero islam". Vuole epurare le pratiche del credente da tutto ciò che non appartiene al solo Islam e definire così un musulmano astratto, la cui pratica dovrebbe essere la stessa indipendentemente dall'ambiente culturale e sociale. In questo senso, il neofondamentalismo è esplicitamente un agente di deculturazione, in quanto si sforza di epurare la fede del credente e di riportare la sua pratica a un insieme chiuso di riti, di obblighi e divieti, in rottura con l'idea stessa di cultura, e in particolare con la cultura d'origine, considerata già come una deviazione da un Islam originario, che deve essere anch'esso ricostruito»²⁹¹.

«Non si può comprendere l'islam radicale, e meno che mai l'islam radicale globale, senza riconoscere l'importanza della dottrina nota come *al-wala' wa-l-bara'* (fedeltà e fellonia). In sostanza, si tratta d'una dottrina schematica grazie

²⁸⁹ Zygmunt Bauman, *Modernità, op.cit.*, p. VI.

²⁹⁰ Si veda a tale proposito i processi di ricostruzione identitaria evidenziati brillantemente da Olivier Roy in *Global muslim, op. cit.*, p. 49-50.

²⁹¹ Olivier Roy, *Ibidem*, p. 111.

alla quale i musulmani radicali – in pratica i soli a proporla: si può dire che qualsiasi libro o opuscolo sull’argomento sia opera loro – si arrogano il diritto definire il “vero islam”»²⁹².

3.2 L’acceleratore

Il fenomeno del neofondamentalismo è un prodotto ma anche una reazione all’evento della (post) modernità. Esso, implementando gli effetti introdotti da un’epoca di cambiamento, è l’acceleratore di un processo di radicalizzazione individuale, il quale sfocerà in una nuova modalità di terrorismo. Il fenomeno si stava già palesando infatti, nella evoluzione - trasformazione subita dalla militanza islamica successivamente all’operazione americana “Enduring Freedom”²⁹³.

«[...] È difficilissimo imporre un ordine analitico all’enorme varietà di diverse persone coinvolte [all’interno del complesso movimento islamico radicale], con le loro svariate motivazioni, provenienze, esperienze e culture. È però possibile distinguere due ampi gruppi. Il primo si può definire quello degli attivisti intellettuali. Sono gli uomini in grado di giustificare la propria attrazione per l’Islam radicale in termini relativamente sofisticati. [...] In questo gruppo rientrerebbero Gulbuddin Hekmatyar, il dottor Ayman al-Zawahiri, bin Laden stesso, Khalid Shaikh Mohammed [...]. Il secondo gruppo di attivisti musulmani radicali è emerso alla fine degli anni ottanta ed è diventato sempre più dominante nel corso degli anni novanta [e definitivo successivamente nel nuovo millennio]. Sono meno istruiti, più violenti e seguono una forma polarizzata, più svilita di Islam [il neofondamentalismo]. Sono radicali in maniera più irriflessiva, bigotta e fanatica. Più che dai gruppi sociali dalle aspirazioni frustrate, provengono spesso

²⁹² David Cook, *Storia del Jihad*, op. cit., p. 212.

²⁹³ Enduring Freedom (ovvero "libertà duratura o durevole" in inglese, acronimo OEF) è la definizione in codice che è stata impiegata dal governo degli Stati Uniti d'America per denotare diverse operazioni militari intraprese dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001.

dai margini della società, da quelli che hanno poche aspettative da veder deluse»²⁹⁴.

Il neofondamentalismo è un fenomeno di deculturazione. Esso, nutrendosi nelle pieghe di un'era sempre più globalizzata - che diffonde i saperi e le conoscenze, ma allo stesso tempo omologa, massifica e semplifica -, estende il suo messaggio agli strati più diseredati della popolazione (musulmana). Un messaggio il più possibile semplificato, accessibile ed udibile. Tale fenomeno mira alla ricostruzione di una realtà utopica scorporata dai contesti moderni. Non interessa, pertanto, neanche analizzare la storia dell'Islam, la quale, nella migliore delle ipotesi, non ha nulla da aggiungere alla perfetta epoca dei *salaf*, nella peggiore, risulta essere solo corruzione e declino. «Il neofondamentalismo definisce, più che una cultura, un codice omogeneo e adattabile a qualsiasi società data. Non si inserisce in un discorso interculturale o multiculturale, ma in un discorso di negazione culturale»²⁹⁵. Non stupisce, pertanto, come giustamente evidenzia Olivier Roy, che tale impostazione prenda piede di frequente tra i giovani che sono già sradicati, emarginati, ed alienati. È un nuovo *modus vivendi*, che mira alla ricostruzione delle individualità frammentate di chi specialmente vive in contesti destrutturati, ed ha accusato gli effetti di una modernità destabilizzante. «Fra le istruzioni trovate tra gli effetti degli autori dell'attentato contro il World Trade Center c'è un elenco di formule da pronunciare quando ci si alza o si sale sull'aereo»²⁹⁶. Si tenta di sopperire quindi, alla mancanza di una identità "solida" con una valanga di precetti e raccomandazioni al limite dell'assurdo²⁹⁷. Il neofondamentalismo, come parte delle sue cause scatenanti, è un fenomeno transnazionale. Il motivo di questa ultra-nazionalità è da ricercarsi nella sua natura costitutiva. Essendo, infatti, un prodotto di questa epoca "liquida", non eredita estremità pre-stabilite, dei confini determinati. In questo senso, esso è un fenomeno che non si identifica con nessuna base sociale, ma neppure è geo-localizzato ad un contesto specifico, oppure orientato verso un uditorio predefinito. Il neofondamentalismo, invero, è un sistema aperto, un'ideologia estendibile a chiunque sia disposto a dividerne i precetti utopistici. In secondo luogo, sebbene esso si carichi di

²⁹⁴ Jason Burke, *Al Qaeda, op. cit.*, p. 278 - 280.

²⁹⁵ Olivier Roy, *Global muslim, op. cit.*, p. 112.

²⁹⁶ Olivier Roy, *Ibidem*, p. 117.

²⁹⁷ Si confronti a tal proposito, il sito www.almadinah.org

un'ideologia che è estremamente antimoderna²⁹⁸, sfrutta sapientemente gli strumenti comunicativi della modernità, come i mass media e internet, per estendere a più livelli il suo messaggio. In altre parole, esso trascende il Dar al-Islam “fisico”, le terre reali dell'islam, per proiettarsi e proliferare, ovunque vi siano musulmani in contesti deculturalizzati. Il suo obiettivo è pertanto, quello di ricreare un nuovo tipo società, ma anche di “identità individuale”, facendo riferimento, per tale scopo, ad una *Umma* immaginaria ed astratta che trascende le differenziazioni nazionali, culturali ed etniche²⁹⁹. Strumento indispensabile per la ri-creazione di questo *spazio islamizzato* scorporato dal contesto moderno, nonché potenziale bacino per l'auto radicalizzazione di terroristi *self starter*, è internet.

«In Internet, l'islam gioca sullo scambio fra individuo concreto e isolato (in una società non musulmana) e comunità virtuale. Qui l'individualizzazione non è una conseguenza dell'uso della Rete, ma è innanzitutto un fatto sociologico: gli internauti musulmani che cercano di costituire in Internet una *umma* virtuale lo fanno perché si sentono isolati nella società e non riescono a viver pienamente l'Islam nel loro ambiente quotidiano»³⁰⁰.

Internet, come strumento (e fattore) comunicativo moderno, assolve a due funzioni fondamentali che ricapitolando possono essere così definite:

1) Esso permette di sopperire alla crisi della de-territorializzazione crescente della comunità musulmana, che tramite lo strumento informatico ricostruisce uno spazio comunitario (virtuale) fuori dai luoghi tradizionali. Così la perdita di evidenza sociale della sfera religiosa (e culturale) - all'interno di società sempre più “modernizzate” - viene traslata in un nuovo *spazio islamizzato* accessibile a chiunque ne manifesti l'esigenza.

²⁹⁸ Analizzati i suoi propositi ed obiettivi, sarebbe più corretto definirla come un'ideologia fuori dalla storia, utopistica appunto.

²⁹⁹ «Muslims around the world construct a new geography of the ummah which is neither local nor national, communally limited or closed to general audiences. Texts flowing across borders and families help enhance an Islamic ethos in the world, and give Islam, in its many voices and meanings, a place in the world previously unimaginable». Deborah Wheeler, *Beyond global culture: Islam, economic development, and the challenges of cyberspace*, Domes, Vol. 10, No. 1, 31 luglio, 2001.

³⁰⁰ Olivier Roy, *Global muslim... op. cit.*, p. 131.

«Cyber Islamic Environments have the potential to transform aspects of religious understanding and expression, and the power to enable elements within the population to discuss aspects of religious interpretation and authority with each other, and to consult with authorities both from traditional and nontraditional centres, in some cases subverting what were conventional channels for opinions on religious issues»³⁰¹.

«Massive rises in literacy rates and the increased presence of religious issues in the public sphere a result of globalized communications and media technologies. The authority of the written word is no longer the sole reserve of a select few, and the religious elite cannot compete with the myriad range of Muslim voices reading, debating, and effectively, reformulating Islam on the Internet»³⁰².

Tutto questo è causa sia del progressivo estendersi dei processi di modernizzazione liquida negli spazi musulmani, sia delle migrazioni di popolazioni di fede islamica fuori dalle terre natali. Internet e la *Umma virtuale*, pertanto, mirano alla ricostruzione delle identità individuali frammentate con una rete di siti dalle più diversificate caratteristiche ed obiettivi³⁰³. Accanto a siti da “domande e risposte” come ad esempio *www.islam-qa.com*, che offrono cataloghi di *fatwa* riguardanti circostanze ed eventi inediti, troviamo siti come *www.ummah.org.uk*, delle vere e proprie *community/blog* di musulmani che si sentono “sradicati”³⁰⁴. È interessante evidenziare come, consultando

³⁰¹ Gary Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Londra, 2003, p. 202.

³⁰² Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Londra, 2001, p. 179.

³⁰³ Obiettivo tutt'altro che secondario è inoltre, quello di attenuare l'isolamento di chi vive situazioni e condizioni di forte emarginazione sociale.

³⁰⁴ Pure sono presenti molti altri siti dai più svariati fini: imparare la recitazione del Corano con scrittura in arabo e pronuncia (*www.ou.edu/cybermuslim*); consultare le banche dati per trovare gli *hadith* interessati (*searchhadith.html*); esaminare gli elenchi di *fatwa* - anche di autorità religiose diverse - e fare domande (*www.islam-qa.com*). Tra i siti internet che difendono un'interpretazione rigorosamente ortodossa vanno segnalati (*muslims.net*) e (*mosque.com*). Tutto ciò è confermato ed ampliato dal rilevante studio di Alexis Kort:

«Islamic websites can include: transcribed sermons, translated editions of the Qur'an, hadith (sayings and deeds of the Prophet Muhammad), tafsir (Qur'anic commentary), advice and self-help, fatwas (legal rulings), political news and activism, how to find mosques and halal butchers, matrimonials, chat groups, prayer times, calendar converters to/from the Hijra and Gregorian dates, inexpensive travel deals (especially for the

le *guest list*, emerge che la maggior parte degli internauti provengano dagli Stati Uniti, seguiti dalla Malesia e alla fine troviamo i paesi del Golfo³⁰⁵.

2) L'islam presentato all'interno di questi nuovi spazi islamizzati virtuali è un Islam normativo e basico³⁰⁶. Esigenza invero necessaria visto che «è un islam “di base”, tradizionale nei concetti e nelle norme, moderno solo nella volontà di rispondere alle domande che si pongono i musulmani istruiti che vivono in una società occidentale. Questo fondamentalismo [ovvero come detto, l'Islam che si attiene esclusivamente ai principi fondamentali] [...] si spiega perché l'*umma* virtuale non può che basarsi sui minimi comuni denominatori dell'islam, ma anche perché, non proponendo una cultura (che può essere appannaggio solo di una società reale), non può che definirsi come un “codice”. L'universalismo del messaggio, insomma, ne implica la semplicità, e dunque la chiarezza: “fate... non fate...” [...]»³⁰⁷. Tale Islam virtuale semplificato, come si è visto, assolve al compito di raggiungere ed essere intellegibile al più ampio uditorio. Le sue funzioni sono molteplici e molte di esse possono essere categorizzate come di “utilità sociale”. Mirano ovvero a ricostruire una comunità islamica transnazionale in grado di fronteggiare la frammentazione di un'epoca in continua mutazione. Pure nella grande rete di Internet sono presenti siti che filtrano ed estendono - sfruttando la semplificazione del linguaggio e dell'Islam presente - il messaggio neofondamentalista, sono cioè veicolo di radicalizzazione individuale.

«Violent extremists are using the Internet in very much the same way as everyone else. They are taking advantage of the low cost of Internet-based communication; the unlimited access to much of the world's knowledge it provides; the ease with which it facilitates the creation of networks among like-

Hajj to Mecca), and information for new converts and how to conduct dawah (the Islamic call)». Alexis Kort (2005) *Dar al-Cyber Islam: Women, domestic violence, and the Islamic reformation on the World Wide Web*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25:3, 363-383.

³⁰⁵ Si consulti al riguardo la pagina internet www.geocities.com/Heartland/Meadows/5621/geobook.html

³⁰⁶ Il termine corretto sarebbe fondamentalista, nel senso di Islam basato sui testi fondamentali (a fondamento) della religione, ovvero il Corano e la Tradizione del Profeta.

³⁰⁷ Olivier Roy, *Global muslim, op. cit.*, p. 134.

minded individuals, even across great distances; and the degree of anonymity which permits users to engage in otherwise risky or embarrassing behavior»³⁰⁸.

3.3 Jihad liquido nella fase liquida

Il giorno 11 marzo 2004 dieci ordigni esplodono contemporaneamente nella stazione ferroviaria Atocha di Madrid uccidendo duecento persone e ferendone dieci volte tante. L'attentato, come le sue modalità operative, è stato molto diverso dal tipico *modus operandi* di Al Qaeda. Non solo per il fatto che gli attentatori non erano *shahid* - martiri della fede islamica -, e quindi non suicidi nell'attacco, ma anche perché l'obiettivo non era un bersaglio simbolico di una qualche rilevanza. La mancanza dell'estrema "testimonianza di fede", come l'attacco ad un obiettivo difficilmente "vendibile" a fini di propaganda, pertanto, rende tale attentato non immediatamente riconducibile all'organizzazione di bin Laden. Altro elemento a sostegno di questa tesi è la finalità dell'attacco. Svincolandosi dal tracciato di guerra cosmica sancita da bin Laden - quale scontro tra "massimi sistemi ideologici e culturali" -, l'attacco dell'11 marzo 2004 mirava a raggiungere un determinato obiettivo politico di breve termine: influenzare il risultato delle elezioni politiche in Spagna ed assicurarsi così il ritiro dei soldati iberici dall'Iraq.

«[...] Militanti connessi più strettamente al nucleo centrale di Al Qaeda, soprattutto quelli che sono stati per qualche tempo in campi afgani, concepiscono il loro compito, come fa bin Laden e quelli vicino a lui, come poco più di un piccolo passo in quella lunga strada che è la [il] jihad. La loro visione ha radici in una cosmica guerra religiosa [dai fini politici], non ha nulla della battaglia tattica per vantaggi politici di breve termine. [...] Uccidere una folla di comuni pendolari che va al lavoro [...] rischia di delegittimare la causa nel suo insieme»³⁰⁹.

³⁰⁸ Peter R. Neumann, *Joining Al-Qaeda*, op. cit., p. 53.

³⁰⁹ Jason Burke, *Al Qaeda*, op. cit., p. 269-270.

«[...] Ma nella penisola iberica gli jihadisti hanno agito secondo modalità tipiche del “terrore senza martirio”. Una discontinuità rilevante: lo stragismo da *timer* è più consono alle forme classiche del terrorismo secolarizzato di matrice nazionalista o ideologica³¹⁰. Terrorismo che, in nome del superiore interesse dell’organizzazione, cercava di salvaguardare o suoi membri dal “sacrificio”. Nel caso degli attentatori di Madrid quest’ultimo è intervenuto solo per sfuggire alla cattura. Una prassi che, nella specifica circostanza, ha modificato l’approccio quaedista»³¹¹.

Come traspare dai passi citati di Burke e di Guolo, elementi come la modalità, l’obiettivo, il luogo, e il fine dell’attacco, fanno emergere un nuovo *typus* di militanza jihadista. L’evoluzione (o meglio la trasformazione) del jihad, a partire dagli attacchi alle ambasciate statunitensi in Africa nel 1998 e dai “complotti del millennio” negli anni 1999-2000, fino agli attacchi terroristici dell’11 settembre e alla miriade di colpi minori scaturiti dall’operazione *Enduring Freedom*, per poi giungere agli eventi di Madrid, è chiara. Per Jason Burke³¹² stiamo assistendo ad una “frammentazione” della militanza islamica che, sebbene unita da una stessa ideologia, ovvero da una eguale visione del mondo, è invero multiforme e più difficile da debellare. Il professor Guolo, a tal proposito, argutamente asserisce come si sia esteso il teatro del jihad anche al contesto europeo. Per il docente dell’Università di Torino ci troviamo di fronte alla progressiva fuoriuscita del jihad dai contesti “localizzati” (originari) ovvero reclamati, quali obiettivi strategici dei gruppi jihadisti. «È l’irrompere del jihad globale [con tale termine il professore non si riferisce esclusivamente a bin Laden e alla sua organizzazione] che muta lo status dell’Europa. Dopo l’11 settembre non esistono più zone franche. La presenza di paesi europei nella coalizione che affianca gli Stati Uniti nell’operazione *Enduring Freedom* colloca quei paesi nel campo del Nemico»³¹³. In altre parole, Guolo offre una motivazione di “politica internazionale”

³¹⁰ Gli attentatori utilizzarono molteplici ordigni esplosivi che, sebbene di piccole dimensioni, erano tecnicamente all’avanguardia, tutti collegati da un timer. Questa è un’altra differenza che sottolinea come, rispetto agli strumenti precedentemente utilizzati da Al Qaeda per gli attentati (ordigni al plastico “indossati” dagli *shahid*, oppure potenti esplosivi montati su camion ed automobili), siamo di fronte non solo ad una nuova modalità di attacchi, ma ad una minaccia ben diversa.

³¹¹ Renzo Guolo, *Jihad*, op. cit. p. 31.

³¹² Jason Burke, *Al Qaeda*, op. cit.

³¹³ Renzo Guolo, *Jihad*, op. cit. p. 27.

alla trasformazione e alla collocazione dello spazio europeo nella “Casa della Guerra” o *Dar al-Harb*. Quest’ultima spiegazione è confortante ma non del tutto esaustiva.

Ora, per offrire una delucidazione olistica (omnicomprensiva) che prenda in esame tutte le cause scatenanti la progressiva frammentazione o destrutturazione del movimento jihadista moderno, è necessario procedere per il tramite di una schematizzazione. In questo modo sarà possibile collocare tutti i tasselli teorici precedentemente esposti nei rispettivi vani, e ciò al fine di formare una rappresentazione il più possibile completa.

1) Contesto moderno

- La facilità di spostamento seguita dall’evoluzione dei mezzi di trasporto ha permesso ai potenziali accoliti-jihadisti di operare in qualsiasi scenario in tempi e costi abbastanza ridotti. In questo senso, il fenomeno contemporaneo delle migrazioni offre un ulteriore bacino di reclutamento (e radicalizzazione) di individui sensibili ai richiami della guerra santa.

- Collegati all’aspetto precedente, i progressi nel campo delle tecnologie della comunicazione estendono sia le capacità logistiche di gruppi operativi affermati (il network tra e all’interno dei gruppi)³¹⁴, sia le possibilità di auto-radicalizzazione (soprattutto tramite siti estremisti) individuale³¹⁵. In questo ultimo senso, la diffusione estensiva - tramite il web - di fonti eversive (interpretazioni coraniche estremiste,

³¹⁴ Tramite l’uso di strumenti all’avanguardia come telefoni cellulari satellitari, microcamere, cartine geografiche e topografiche in tempo reale, furti di identità, hackeraggio, attacchi cibernetici.

³¹⁵ In questo senso, a proposito dell’attacco terroristico di Madrid del 11 marzo 2004: «<[...] So, a self-organized group of friends, like the would-be Madrid bomber plotters, may read an Internet text, like “Iraqi Jihad” that suggests bombing Spanish trains to force that country’s withdrawal from the U.S.-led coalition in Iraq. Chatting with likeminded Jihadists on the web, the group of friends radicalizes into a Jihadist cell and—in just a few weeks—an “amateur” plot is hatched and devastatingly executed (*unlike the 5 years or so it took Al Qaeda to plan and execute 9/11*) [corsivo mio]. The fact that all of the plotters are caught or blow themselves up may have no effect on the ability of other groups to self-organize and be radicalized for attack>>. Scott Atran (2006) *A Failure of Imagination (Intelligence, WMDs, and “Virtual Jihad”)*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29:3, 285-300.

pamphlet radicali, guide sul “terrorista fai da te”³¹⁶) può facilmente corroborare il fenomeno del *self-recruitment*. A tale proposito è interessante evidenziare il contributo del prezioso studio di Aaron Y. Zelin e Richard Borow Fellow³¹⁷ che esplica l’evoluzione del “jihad online” in quattro fasi fondamentali:

Fase uno - 1984: Khutbas (omelia/sermone), trattati/opuscoli, periodici stampati/newsletter radicali e lezioni videoregistrate in cui sono presenti (anche) scene di battaglia.

Esempi concreti: una moltitudine di vecchi nastri VHS ritrovati dopo i conflitti di Afghanistan, Bosnia e Cecenia; e la rivista al-Jihad.

Fase due - metà degli anni '90: siti internet “Top-down” (al-neda.com). Questo tipo di sito internet ha una struttura completamente centralizzata, in cui l’individuo in possesso del dominio Web detiene il monopolio completo della gestione dei contenuti. Molto spesso questi siti fanno da tramite, oppure filtrano, contenuti ed informazioni per conto di organizzazioni jihadiste.

Esempi concreti: pubblicazioni di Azzam e al-Neda.

³¹⁶ «Through the internet it is possible to acquire means and methods to, for example, produce bombs for ‘traditional terrorism’ as well as to develop the capacity for network operations. Since the internet is not regulated and it is possible to spread information at a low cost, even small groups of players can gain a lot of attention. It is easy to conduct psychological warfare and information campaigns. The internet is used to reach ideological and political goals». Roland Heickerö (2014) *Cyber Terrorism: Electronic Jihad*, *Strategic Analysis*, 38:4, 554-565.

Pure, non sono pochi i siti facilmente accessibili da qualsiasi utente che disvelano come costruire ordigni esplosivi nella “propria cucina di casa” (<http://marinesbadcompany.forumcommunity.net/?t=42103842>). Oppure è possibile prendere visione di vere e proprie guide-manuali sul terrorismo, come evidenzia lo stesso Jason Burke sul sito del Guardian (<http://www.theguardian.com/technology/2004/jan/18/alqaida.internationalnews>).

³¹⁷ Aaron Y. Zelin, Richard Borow Fellow, *The State of Global Jihad Online, a Qualitative, Quantitative, and Cross-Lingual Analysis*, Washington Institute of Near East Policy, New America Foundation, January 2013.



Figura 1. Il logo del sito web Al-Neda

Fase tre - metà degli anni 2000: forum interattivi. Gli amministratori dei forum (spazi aperti di discussione) aiutano la semplificazione e la diffusione di contenuti sensibili (non sempre radicali), a volte svincolandosi dagli intenti delle organizzazioni jihadiste. Essi postano notizie rilevanti sui più svariati temi, controllano le discussioni all'interno del forum e bandiscono gli utenti che non rispettano determinate regole. In questo senso, essi hanno la possibilità di orientare la comunità online in una certa direzione, impedendo agli utenti di essere esposti (in questo spazio) a determinati contenuti o idee avverse. Allo stesso tempo, gli utenti hanno un ruolo rilevante nel pubblicare materiali afferenti, oppure divulgare le proprie opinioni su determinati eventi accorsi. Gli internauti (guest), infine, hanno la possibilità di conversare con individui che condividono le stesse opinioni ma distanti geograficamente. Esempi concreti: al-Fallujah, al-Ikhlās, al-Hesbah, Ansar, e Shamukh



Figura 2. Banner del Forum al-Fida al-Islam

Fase quattro - ultimi anni 2000: piattaforme di Social Media. In questo caso ogni individuo controlla un proprio “spazio virtuale” esclusivo e, pertanto, il contenuto espresso all'interno di quest'ultimo. Egli può postare articoli e notizie tramite le piattaforme Twitter e Facebook, creare video su YouTube, e scrivere articoli o saggi su un blog. Gli individui, quindi, sono liberi - in un contesto anarchico e anorganico

quale internet -, di decidere quello che è importante e quindi meritevole di attenzione; ciò a prescindere dagli interessi delle organizzazioni jihadiste³¹⁸.

Esempi concreti: Blog, Facebook, Twitter, e YouTube.

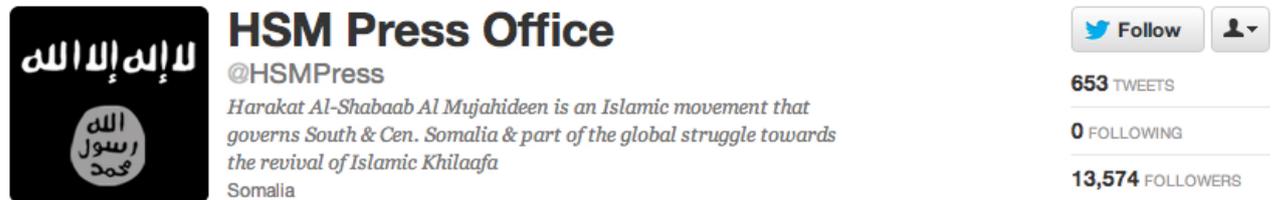


Figura 3. Logo dell'account Twitter di Harakat al-Shabab al-Mujahidin³¹⁹

Nell'immagine seguente sono riassunte le tre ultime fasi dell'evoluzione del "Media-Online jihad". Fenomeno che, emerso dal "contesto moderno", offre un contributo fondamentale alla progressiva de-strutturazione (e de-localizzazione)

³¹⁸ Pure, gli stessi leader di Al Qaeda (tra cui bin Laden) riconoscono fermamente l'importanza degli strumenti informatici come nuova metodologia per la *Da'wa*, nel nuovo significato di "guerra di mediatica" o "guerra di propaganda":

«It is obvious that the media war in this century is one of the strongest methods; in fact, its ratio may reach 90% of the total preparation for the battles». "Lettera al Mullah Mohammed Omar da parte di Usama bin Ladin," 5 Giugno, 2002. Situata in USMA's Combatting Terrorism Center's online Harmony Database Document, (AFGP-2002-600321, <http://www.ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2010/08/AFGP-2002-600321-Trans.pdf>).

«Thanks to the progress in modern technology, it is simple to spread information, news, articles and other information through the Internet. We express with the greatest conviction that young Muslims with good internet knowledge should spread information and articles of Jihad. We continue our struggle with the help of Allah». La citazione è stata trovata all'interno di due siti internet ora chiusi (www.jehad.net) e (www.jihadunspun.net). Cit. in Roland Heickerö (2014) *Cyber Terrorism, op. cit.*

³¹⁹ L'uso di Twitter da parte di al-Shabab è particolarmente interessante da come emerge dallo studio di Michele Avino: «Why now Twitter? It offers a real time communication tool which allow to spread information on event recently occurred. This platform allow followers to be part of the jihad in real time creating some sort of excitement to the members of the Somali diaspora and English speaking Muslims. Twitter provides a more public platform than a password-protected forum, but one critical utility of forums for jihadist is the ability to have relatively private conversations. Twitter does, however, provide a means for jihadist organizations and individuals to provide information when breaking news occurs. Jihadist are likely to turn to Twitter for rapid response and to live-tweet extended violent events. By its nature internet confirmed to be the ideal place for activity by terrorist organizations, it offers advantages as easy access, anonymity, huge audience, fast information sharing, lack regulation of control». Michele Avino, *Al Shabaab on Twitter, the use of internet by jihadist organizations*, European Strategic Intelligence and Security Center, 29 Aprile 2013.

dell'organizzazione di Al Qaeda nello specifico e, più in generale, di tutto del movimento islamista-jihadista moderno.

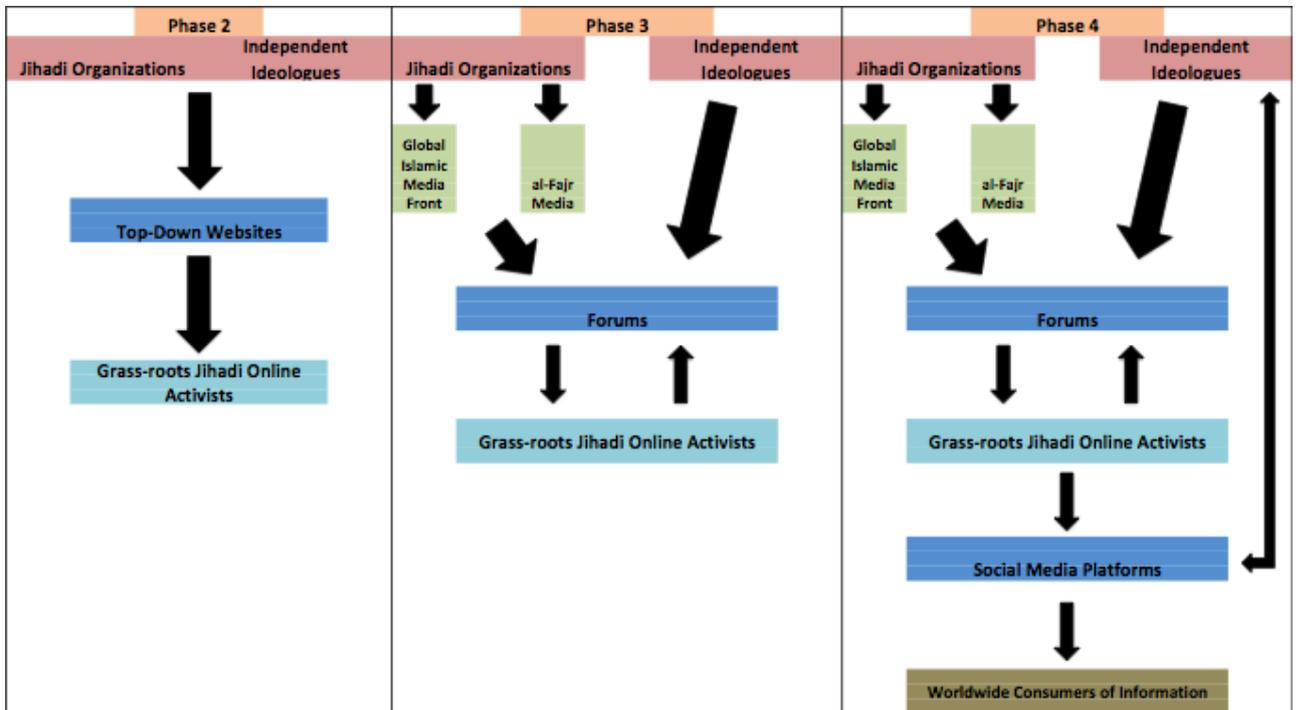


Diagramma 1. Le frecce si riferiscono al flusso di informazioni attraverso il sistema. Fonte: Y. Zelin, Richard Borow Fellow, *The State of Global Jihad On line ... op. cit.* p.4

2) Contesto post-moderno

Il contesto post-moderno è dettato dalle crisi istituzionali (lo Stato e i poteri legittimati) e di legittimità (società – individuo).

- Lo Stato moderno, mai invero “Nazionale”, si è rivelato, con l’affermarsi dell’epoca post-moderna, sempre più incapace di affrontare sfide complesse e globalizzate. Debole per dimensioni e *capabilities*, - tramite il *balance of power* - agisce esclusivamente per il proprio interesse “nazionale” (quando non di esigue élites al potere) perpetuando, così, l’anomia e l’anarchia internazionale. Dall’avvento della

“modernità liquida”, pertanto, assistiamo a due tendenze, se non addirittura, due esigenze:

a) La progressiva presa di coscienza della propria inadeguatezza³²⁰ rispetto ai mutevoli ed instabili scenari moderni e nei confronti di eventi (sempre più) diversificati e compositi, spinge l’organizzazione statale a confluire in confederazioni pluri-statali, oppure a fonderne di nuove. In altre parole, è evidente la propensione dei soggetti politici a creare nuove forme di agglomerazione - con diversi gradi di “intensità”, ad esempio, le confederazioni o le fusioni di stati -, oppure alla devoluzione dei poteri statuali ad organizzazioni sovranazionali di diritto internazionale³²¹. Nello spazio islamico tale processo è corroborato dal permanere atavico di un’ideologia pan-islamista, mai invero concretizzata.

b) D’altra parte sotto i colpi di un’epoca sfibrante e destrutturante, assistiamo alla progressiva frammentazione sia del potere, inteso nella sua classica accezione weberiana, sia dei numerosi assetti-poteri costituiti (ma anche legittimati) da logiche precarie³²². Allo stesso tempo, lo Stato - come struttura organizzativa di una comunità territoriale e di intenti -, è sempre più oggetto di processi centrifughi. Emergono particolarismi, tribalismi, e localismi, che sanciscono la crisi del centralismo amministrativo, ma anche il progressivo decadimento della sua esistenza unitaria³²³.

- Le società musulmane come gli individui che le compongono, attraversate dai frangenti della post-modernità, non restano immutate. Al contrario si è visto che

³²⁰ Il significato preciso del termine è riportato dal vocabolario Treccani: inadeguato agg. [comp. di in-2 e adeguato] – Non adeguato; inferiore, *insufficiente per qualità o quantità a un determinato scopo* [corsivo mio]. Vocabolario Treccani Online (<http://www.treccani.it/vocabolario/inadeguato/>).

³²¹ Nel primo caso è annoverabile l’esperienza più unica che rara dell’Unione Europea, mentre nel secondo sono molteplici i casi, ma certamente il più rilevante, tra questi, è quello dell’Organizzazione delle Nazioni Unite.

³²² A tal proposito è evidente la crisi “fisiologica” della Monarchia saudita che, per il tramite della rendita energetica, perpetua una forma estremamente impolitica, nonché reazionaria, di organizzazione comunitaria. Ma questo fenomeno non è estraneo a contesti leggermente più consolidati come l’Iran, in cui la legittimazione sacra del potere politico non è parimenti esente dai “germi della distruzione”.

³²³ A volte, tali revival localistici o provincialismi/regionalismi, vengono genuinamente mascherati con il diritto di dei popoli alla propria “autodeterminazione”.

caratteristica dell'epoca in corso è il cambiamento ossessivo-compulsivo, che in continua ri-definizione sgretola le convenzioni sociali. Come i “corpi solidi” restano bagnati e progressivamente scalfiti dagli agenti atmosferici, così i processi post-moderni logorano e “sciogliono” soprattutto quei corpi che più di altri sono deboli (debilitati, marci, corrotti), o meno resistenti al cambiamento. La cultura islamica per il suo *Ethos*, o sarebbe meglio dire per sua *Physis*, è un sistema non avvezzo al cambiamento.

«[...] gli arabi antichi [ma non solo] percepivano l'innovazione in modo negativo e valorizzavano la *sunna*, la buona pratica. [...] Alla *sunna* la dottrina contrappone la *bid'a*, termine che si traduce comunemente con “innovazione biasimevole” [...]. Per stigmatizzare la *bid'a* gli studiosi dell'islam fecero riferimento a numerosi *hadith*, tra cui il seguente: La peggiore delle cose consiste nelle novità [*muhdathat*]; ogni novità è un'innovazione [*bid'a*]; ogni innovazione è un traviamiento [*dalala*]; ogni traviamiento è destinato al fuoco dell'inferno»³²⁴.

Il sistema islamico, pertanto, proprio per la sua resistenza intrinseca (strutturale) al cambiamento, è più di altri attaccato (esposto) dagli agenti della post-modernità. Le società tradizionali sono sempre più scosse da elementi ed eventi che ne ridiscutono gli assetti fondanti. Fenomeni come l'inurbamento, l'ampliamento del sistema scolastico, la progressiva estensione dei mezzi di comunicazione di massa, svisiscono, inoltre, l'autorevolezza dei “saggi” locali, nonché di coloro che detenevano il monopolio della “verità”, a vantaggio dei nuovi “comunicatori”. È una trasformazione di tipo omnicomprensivo che, invero, tocca qualsiasi aspetto del vissuto mondano, trasformandone i connotati e adattandoli ad un qualcosa di ancora imprecisato.

«To be modern is to live a life of paradox and contradiction. It is to be overpowered by the immense bureaucratic organizations that have the power to control and often to destroy all communities, values, lives; and yet to be

³²⁴ Sabrina Mervin, *L'islam, op. cit.*, p. 112.

undeterred in our determination to face these forces, to fight to change the world and make it our own»³²⁵.

È impossibile, pertanto, espletare una accurata disamina dei cambiamenti accorsi nello spazio islamico, i quali, molteplici e variabili, meriterebbero una trattazione a parte. Pure si è tentato, nel corso di questo studio, di citarne i più rilevanti, che afferenti al tema trattato, potessero offrire e corroborare una migliore comprensione dello stesso. Dal punto di vista individuale, quindi, emergono due tendenze di reazione ai fenomeni della post-modernità.

a) La prima, di tipo “modernista”, per cui gli individui, a contatto con l’influenza dei valori Occidentali, riformulano - o per meglio dire “ristrutturano” - le loro identità specifiche, edificando delle vere e proprie “identità ricomposte”. Quest’ultime risultano essere una velata accettazione dei nuovi valori e ideali moderni, i quali vengono assimilati e amalgamati (non sempre in modo omogeneo) per un nuovo *typus* di identità ibrida. Tale processo, molto spesso, attenua aspetti discordanti della religione e della cultura originaria con i nuovi valori moderni acquisiti.

b) La seconda tendenza è invece di tipo “reazionario”. Essa rifiuta fermamente il sincretismo con i modelli culturali allogeni, esaltando il mito intangibile e puro della primitiva comunità del Profeta e dei *Salaf*. Il ribrezzo patito da una modernità sempre più materialista e immorale, nonché aliena a qualsiasi virtù eccelsa, fortifica la posizione di chi sostiene che l’autentica (oltre che unica) via islamica alla modernità, sia l’edificazione dello “Stato Islamico” e il rispetto della Legge Sacra, la *Shari’a*. Tale concezione preannuncia quel “neo-fondamentalismo” che acuisce ed “accelera” il processo moderno di radicalizzazione individuale.

³²⁵ Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, p. 13. Cit. in Ermin Sinanović (2012) *Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity, and Democracy since the 1950s*, Politics, Religion & Ideology, 13:1, 3-24.

3) Evoluzione storica

«Le modalità con cui sono avvenuti gli attentati [di Madrid e di Londra nel 2005] e la componente locale dei gruppi entrati in azione nell'occasione, confermano anche la nuova forma assunta da Al Qaeda: politicamente ormai poco più che una sigla dopo l'11 settembre. Gli attentati sul suolo europeo confermano la trasformazione, di Al Qaeda in una struttura a rete. Anzi in rete di reti. Il marchio al Qaeda è ormai una sorta di copyright che accomuna cellule sparse nel mondo che non hanno nemmeno bisogno di coordinarsi nella scelta degli obiettivi, in quanto unificate da un'ideologia condivisa [...]»³²⁶.

Come evidenzia giustamente il professor Guolo, vi sono eventi specifici - ma anche esigenze meramente concrete - che sono all'origine della trasformazione dell'organizzazione di Al Qaeda, quale più autorevole (rappresentativo) esponente del più ampio movimento jihadista radicale globale, in una rete. Pure, non si tratta di una "struttura di reti" - accezione che implica comunque un "ordinamento" o un rapporto di correlazione d'interdipendenza funzionale³²⁷ -, visto che, a seguito dell'operazione *Enduring Freedom* in Afghanistan nel 2001 e in altri contesti sensibili³²⁸, l'organizzazione "delle grotte" non esiste più. La rappresaglia americana specialmente in Afghanistan è stata devastante ed efficace. E sebbene non abbia eliminato lo "sceicco del terrore" come la maggior parte dell'*hard core*, ha demolito qualsiasi

³²⁶ Renzo Guolo, *Jihad*, op. cit. p. 30.

³²⁷ «struttura s. f. [dal lat. *structura*, der. di *struere* «costruire, ammassare», part. pass. *structus*]. – In senso ampio, la costituzione e la distribuzione degli elementi che, in rapporto di correlazione e d'interdipendenza funzionale, formano un complesso organico o una sua parte; il complesso stesso, o un suo componente, inteso come entità funzionalmente unitaria risultante dalle relazioni reciproche dei suoi elementi costitutivi». Vocabolario Treccani Online (<http://www.treccani.it/vocabolario/struttura/>).

³²⁸ Complessivamente sono sei le sub-operazioni che ricadono sotto l'ombrello della "Global War on Terror" "(GWOT)":

Operation Enduring Freedom – Afghanistan (OEF-A).

Operation Enduring Freedom – Filippine (OEF-P, formalmente, Operazione Aquila Libera).

Operation Enduring Freedom – Corno d'Africa (OEF-HOA).

Operation Enduring Freedom – Pankisi Gorge; Programma di addestramento ed equipaggiamento della Georgia (Completato nel 2004).

Operation Enduring Freedom – Trans Sahara (OEF-TS; Insurrezione nel Maghreb).

Operation Enduring Freedom – Caraibi e Centro America (OEF-CCA).

struttura “fisica” (come campi di addestramento, presidi logistici, depositi di armi) ed “astratta” (come la scomoda alleanza con i protettori talebani, oppure i potenziali network di collegamento nei campi profughi pakistani). Si assiste, pertanto, alla periferizzazione di Al Qaeda, del suo “nocciolo duro”, fuori dalla base sicura afghana. Una de-localizzazione invero necessaria ma che, paradossalmente, si coadiuva perfettamente ai nuovi connotati dell’epoca moderna, disvelando nuove possibilità e modalità di azione.

«Alastair Crooke, [...] parla più correttamente di una “idea” georeligiosa da noi chiamata al-Qa’ida, denominazione sfruttata da suoi pochi iniziali gestori per offrire l’impressione di una grandiosa rete panislamica che non è mai esistita. I qaidisti hanno tratto dalle antiche vittorie contro i crociati la lezione che gli infedeli non si liquidano nello scontro frontale, ma nello sfinimento di mille punture di spillo, alternate a clamorose esibizioni di forza asimmetrica (Torri Gemelle). A ciò si dedicano cellule diffuse nel corpo dei regimi corrotti della [del] dar al-islam – il primo obiettivo da annientare per attirarvi nuovi crociati»³²⁹.

Quello che espone Lucio Caracciolo nel suo editoriale è sostanzialmente il modello operativo sviluppato da uno dei principali strateghi di Al Qaeda, Abu Musab Al Suri. Quest’ultimo, dopo gli attentati di Madrid (2004) e Londra (2005), rivendicò in rete - per il tramite di un comunicato - il suo ruolo negli attacchi, enfatizzando, allo stesso tempo, le potenzialità di questo nuovo *modus operandi* rispetto alla clamorosa esibizione di forza asimmetrica dell’11 settembre. A tal proposito, Al Suri riteneva fallimentari le organizzazioni jihadiste “centralizzate”, oppure strutturate in modo gerarchico. Questo semplicemente per l’eccessiva ed implicita vulnerabilità di un impianto-struttura di tipo “verticale”. Tale nascosta vulnerabilità era palesata dalla possibilità delle forze di sicurezza di “scalare” l’organizzazione fino al suo vertice, anche nel caso di un arresto di un membro minore. Al Suri suggeriva, pertanto, di frazionare il movimento in tante piccole “cellule-schegge” di non più di dieci membri,

³²⁹ Limes rivista italiana di geopolitica, *L'Iran torna in campo*, n. 9, p. 13.

indipendenti le une dalle altre, svincolate da qualsiasi rapporto con un “vertice”, autonomamente operative. In tal modo, l’arresto ipotetico di una singola cellula, non avrebbe compromesso l’operatività delle altre, mentre il gruppo soppresso avrebbe potuto essere sostituito in seguito - e senza troppe complicazioni -, dagli altri raggruppamenti generatisi in modo spontaneo.

«Il modello proposto da Al Suri è quello di un movimento spontaneista, simile all’intifada palestinese, che risponda all’appello alla [al] jihad secondo un principio di decentralizzazione [funzionale], ossia spostare in “periferia” i compiti operativi, compresi quelli logistici e finanziari, lasciando al “centro” solo quelle funzioni che non possono essere svolte efficacemente a livello periferico, come ad esempio diffondere un messaggio o dare voce all’ideologia del salafismo jihadista»³³⁰.

«Per il professor Bruce Hoffman, tra i più convinti della pericolosità di Al Qaeda, il movimento sta inseguendo la strategia [di Al Suri] dei “mille tagli” [lo stillicidio o politica dei “mille aghi”]. Non un grande colpo, ma tante ferite, ossia una serie di attacchi minori al posto di un’azione spettacolare come quella dell’11 settembre»³³¹.

La metodologia di azione predisposta da Al Suri si innestava (accordava) perfettamente con la congiuntura specifica di Al Qaeda – determinata alla fine del 2001- dai risvolti dell’operazione *Enduring Freedom*. In questo senso, la distruzione della “base sicura” in Afghanistan, e degli impianti logistici sul confine afgano-pakistano, imponeva in modo obbligatorio (al fine della sopravvivenza) la de-localizzazione o periferizzazione del gruppo. La “dispersione sul territorio”, pertanto, sebbene sbandierata come l’evoluzione naturale dell’organizzazione³³² - riplasmata in

³³⁰ Rapporto sul Terrorismo Internazionale, *I nuovi scenari del terrorismo internazionale di matrice jihadista*, Fondazione Icsa (http://www.fondazioneicsa.it/UserFiles/File/Rapporto_E_sommario.pdf), p. 27.

³³¹ Rapporto sul Terrorismo Internazionale, *Ibidem*, p. 33.

³³² «Un’ulteriore conseguenza della trasformazione di Al Qaeda secondo il principio della decentralizzazione, è quello che si può definire della dispersione sul territorio. Parallelamente alla sua decentralizzazione funzionale, Al Qaeda ha subito un analogo processo di decentralizzazione spaziale:

modo intrinseco dalle nuove caratteristiche “liquide” della modernità – fu, invero, un’esigenza pratica ed impellente. Insomma, la ricerca e l’elaborazione di un modello “spontaneista” si è dimostrata funzionale – se non addirittura imprescindibile – per una organizzazione che non solo non aveva più un “centro”, ma che, difatti, non era più neanche un’organizzazione. Pure, non è un caso, che proprio in questo momento di “crisi”, Al Suri elabori un modello che si adatta perfettamente ai nuovi contesti e alle nuove caratteristiche della (post) modernità. Egli, infatti, era perfettamente conscio della futura ed inevitabile trasformazione del movimento jihadista globale in una “corrente” spazialmente indefinita e svincolata dagli “ordini” e dalla metodologia operativa di un “vertice-centro” autorevole. Tali ragioni spiegano perché Al Qaeda sia, in questo momento storico, più un “copyright” che una precisa realtà di intenti. I gruppi “spontanei” del movimento jihadista radicale nascono, agiscono, e muoiono in tutto il globo³³³, senza il benché minimo coordinamento sugli obiettivi, sui metodi di azione, o sulle finalità perseguite. Benché, quindi, il professor Guolo evidenzi come Al Qaeda si sia trasformata in una “rete”, o addirittura, in una “struttura di reti” (rete di reti), è più condivisibile l’analisi esposta da Alastair Crooke, e ripresa nell’editoriale da Lucio Caracciolo³³⁴. Ciò è evidente non solo perché non esiste una “strutturazione”³³⁵, ovvero la presenza di elementi (ed individui) in un rapporto di

quando essa era un’organizzazione gerarchica, la sua struttura era localizzata perlopiù in Afghanistan. Una volta trasformata, ha espanso la sua influenza a tutte le aree in cui erano attive le organizzazioni con cui aveva stipulato alleanze più o meno strette». Rapporto sul Terrorismo Internazionale, *I nuovi scenari del terrorismo internazionale*, op. cit., p. 27.

³³³ Nella maggior parte dei casi (se non in tutti) essi hanno obiettivi, interessi, e scopi preminentemente “locali” piuttosto che globali. E ciò evidenzia come il richiamo alla “guerra cosmica” - contro il nemico “lontano” - profetizzato da bin Laden, sia crollato sotto il peso degli interessi localistici dei gruppi jihadisti. D’altra parte, la sua visione dicotomica (la sua ideologia), vive non solo tramite quest’ultimi, ma anche per il tramite dei molteplici simpatizzanti sensibili alle sirene del neo-fondamentalismo.

³³⁴ Si aggiunga a tal proposito: «Negli ultimi anni, era diffusa la percezione che gli islamisti radicali avessero una sorta di monopolio sull’utilizzo dei social media. Ad animarli non erano e non sono solo finalità politiche, ma anche la volontà di sottrarsi alla sorveglianza delle intelligence nemiche per meglio condurre le proprie attività, mettere in circolazione le proprie idee, progettare attentati, fare attività di reclutamento. Così Internet era stato trasformato in un efficace bacino di coltura ideologica: *la Rete era diventata il nuovo campo di addestramento virtuale di un’organizzazione, quella qaidista, che dopo il 2001 è sopravvissuta come ideologia soltanto grazie al Web 2.0* [corsivo mio]. Limes Online, (<http://temi.repubblica.it/limes/web-jihad-e-primavera-araba-quanto-e-20-al-qaida/34595?printpage=undefined>).

³³⁵ È bene precisare che la tesi di Crooke è condivisibile se contestualizzata in uno scenario successivo all’attacco americano. È parimenti vero, infatti, che prima delle operazioni GWOT (“Global War on Terror”)

correlazione e d'interdipendenza funzionale, ma anche perché non è neanche rintracciabile un obiettivo ampiamente condiviso. D'altra parte è vero che il "marchio" di Al Qaeda è stato rivendicato da molteplici gruppi sorti in diversi spazi e contesti operativi. Ma questo non dimostra che essi siano in qualche modo collegati nei fini e negli scopi, oppure che vi sia un "network" dominante (dall'alto) che imponga una linea di condotta predefinita. Lo stesso Guolo infatti aggiunge:

«[...] priva di una organizzazione centralizzata in grado di pianificare azioni contro il "nemico lontano", al-Qaeda storica [il nucleo duro clandestinizzato] si limita ormai a mettere a posteriori il suo sigillo sugli attacchi. Riconducendo idealmente all'organizzazione singole azioni messe in atto autonomamente da gruppi locali. Un sigillo che costituisce allo stesso tempo una sorta di [ipotetico] richiamo all'unità operativa e alla definizione di una gerarchia di obiettivi»³³⁶.

Il richiamo all'"unità operativa" esposto da Guolo è più che altro funzionale all'obiettivo di illudere il mondo sulla possibilità di una supposta unità (strategica) del fronte jihadista radicale globale. E, in secondo luogo, al fine di evitare che il molecolare spontaneismo jihadista travalichi (o ignori) gli obiettivi di lungo corso delineati dalla ideologica regia di bin Laden. È necessario evidenziare, inoltre, che la riconduzione dei gruppi armati sotto lo stendardo di Al Qaeda non implica necessariamente che questi seguano le direttive di un "nucleo duro" sempre più evanescente – fisicamente parlando. Con la progressiva scomparsa della "casa madre", infatti, emerge che l'affiliazione al copyright "Al Qaeda" sia più utile ai gruppi armati - in funzione legittimante³³⁷ - che all'organizzazione di Al Qaeda stessa. Vero è che, d'altra parte, l'organizzazione di bin Laden "vive" per il tramite di questi gruppi, e

esisteva eccome una struttura operativa, ovvero un'organizzazione di individui, nonché impianti logistici, situati specialmente nell'Afghanistan dei talebani.

³³⁶ Renzo Guolo, *Jihad*, op. cit. p. 30.

³³⁷ La fama personale di bin Laden era stata sin dall'inizio un forte elemento di aggregazione, nonché fonte di "ispirazione" di molti individui per prender parte alla "guerra santa". Con l'avanzare dei successi, opportunamente esaltati dai media, Al Qaeda diventa, in modo progressivo, l'organizzazione jihadista-terrorista più famosa del mondo. Ricca, potente, e influente, "La Base" è l'unica organizzazione che ha sfidato la più potente Nazione del mondo. Attirando perciò prestigio e simpatie da tutti gli esponenti radicali del mondo islamico, ma anche da parte di chi era (ed è) assuefatto alle più rigide interpretazioni dell'islam. Rivendicare perciò l'affiliazione a tale "gruppo" concede un enorme prestigio che si trasforma in una legittimazione sia interna (alla banda "affiliata") sia esterna (rispetto agli altri gruppi e al mondo intero).

sebbene questi non condividano gli aspetti operativi-metodologici, o magari gli obiettivi di guerra cosmica globale - verso il nemico “lontano” -, pure perpetuano la sua ideologia, fondata sulla interpretazione neo-fonamentalista delle fonti islamiche.

3.4 Attivazione terrorismo “homegrown” e politiche di contrasto

«I musulmani radicali preferiscono [...], colpire obiettivi simbolici che consentano di imporsi clamorosamente all’attenzione, creare il massimo numero di vittime tra i loro nemici, spargere il terrore nella popolazione presa di mira e suscitare l’ammirazione dei musulmani del mondo intero»³³⁸.

«[...] They [I codiddetti “self-starters”] are self recruited and maintain no formal or informal association with the Al-Qaeda network. [...] Members of self-starter cells may be inspired by statements from al-Qaeda leaders [...], and they may seek contact with other members elsewhere (hence, the Internet being described as the “*virtual glue*” [corsivo mio] that holds such seemingly leaderless cell together) but they define their own agenda and decide for themselves when they wish to act»³³⁹.

Come evidenzia il Rapporto sul Terrorismo Internazionale³⁴⁰, possiamo brevemente sintetizzare così l’attuale “struttura” di Al Qaeda:

- “La casa madre”: i fedelissimi a Osama bin Laden e Al Zawahiri, ovvero gli appartenenti al “nucleo duro” nel contesto afgano-pakistano – in fase di dissolvimento.

- Gli “affiliati”: le formazioni areali legate ad Al Qaeda per il tramite dell’affiliazione. Il legame tra questi gruppi armati e “La Base” è altamente cangiante: ideologico, attraverso terzi, con contatti sporadici. Gli “ibridi”, nello specifico, sono un tipo di gruppo armato che concilia la propria agenda locale ad obiettivi di portata globale³⁴¹.

³³⁸ David Cook, *Storia del Jihad*, op. cit., p. 227-228

³³⁹ Peter R. Neumann, *Joining Al-Qaeda*, op. cit., p. 18.

³⁴⁰ Rapporto sul Terrorismo Internazionale, *I nuovi scenari del terrorismo internazionale*, op. cit.

³⁴¹ «[...] Le formazioni ibride hanno come dato saliente la tendenza a conferire alla loro agenda una proiezione internazionale. Si richiamano, anche nel nome, ad Al Qaeda nel tentativo di rappresentarsi come una costola attiva del movimento più grande [il processo di affiliazione]; uniscono il carattere rivoluzionario del rovesciamento del regime locale con la jihad globale. I loro obiettivi sono il “nemico vicino” (regime,

Tra i vari esempi, forse il più rilevante è quello del gruppo yemenita separatista Lashkar-e-Taiba, una delle formazioni più pericolose per “*capabilities*” e diramazioni.

- “Gli ispirati”: sono cellule o schegge che operano in vari contesti spaziali, basandosi sull’ispirazione offerta dal messaggio di bin Laden. A volte questi individui hanno una preparazione militare approssimativa, ma che compensano con una forte motivazione. Allo stesso modo, essi non possiedono abilità di natura eversiva, e perciò sono continuamente alla ricerca di “fonti” come di corsi di addestramento (soprattutto sull’uso degli esplosivi).

- “I lupi solitari” (homegrown - self starters): sono, per alcuni tratti, un sottogruppo degli ispirati. Sono totalmente autonomi, sia per quanto concerne il processo di indottrinamento/radicalizzazione, sia per quanto riguarda l’azione.

Il terrorismo “*homegrown*”, di matrice jihadista, è il prodotto finale nonché il processo definitivo, della frammentazione spaziale e funzionale di Al Qaeda - ma più in generale di tutto il movimento radicale globale - nella post-modernità. La “soggettivizzazione” del jihad, favorita dai contesti moderni, post-moderni, e dall’evoluzione storica di Al Qaeda, irrompe sulla scena mondiale come la minaccia più temibile e destabilizzante. Ciò perché l’asimmetria del conflitto è totale:

«Così come loro ci uccidono, noi dobbiamo ucciderli, perché ci sia un equilibrio del terrore. È la prima volta, nell’epoca moderna, che il terrore comincia a raggiungere l’equilibrio, fra americani e musulmani. Fino a oggi, i politici americani hanno fatto di noi quello che hanno voluto. La vittima non poteva neanche gridare [...]. La battaglia si è spostata all’interno dell’America. Noi

autorità, militari, simboli locali) e quello “lontano” (l’America e gli occidentali in genere), obiettivi che tentano di colpire dove possono: con l’operazione Northwest hanno cercato di compiere un’azione spettacolare nei cieli Usa, oppure attaccano bersagli stranieri nel paese dove operano, come ambasciate e turisti. Non sono caratterizzati da grandi numeri: qualunque cifra è da considerare con molta cautela». Rapporto sul Terrorismo Internazionale, *I nuovi scenari del terrorismo internazionale op. cit.*, p. 33-34.

opereremo per proseguirla, con il permesso di Allah, fino alla vittoria o fino al nostro personale ritorno ad Allah [...]»³⁴².

L'asimmetria totale di questo tipo di terrorismo è determinata dal fatto che, da questo momento, non esiste più all'interno delle compagini statali una distinzione effettiva fra sicurezza esterna ed una interna. La prova evidente di ciò sono i fatti di Madrid e di Londra. Essi rappresentano, infatti, la manifestazione concreta del superamento del binomio *Dar al-Islam* (lo spazio musulmano) e il *Dar al-kufr/Dar al-harb* (lo spazio della miscredenza-della guerra). In altre parole, gli attacchi sul suolo americano, e poi europeo, dimostrano che non esistono più luoghi franchi: la guerra jihadista di tipo "cosmico", condotta da élites con obiettivi (simbolici) e scopi predeterminati, si è decomposta in una guerra jihadista "civile", spesso condotta da individui radicalizzati dagli obiettivi limitati (spesso civili).

«The risk that we're especially concerned over right now is the lone wolf terrorist [ciò è valido soprattutto per una cellula jihadista], somebody with a single weapon being able to carry out widescale massacres of the sort that we saw in Norway recently [il caso di Anders Behring Breivik]. You know, when you've got one person who is deranged or driven by a hateful ideology, they can do a lot of damage, and it's a lot harder to trace those lone wolf operators»³⁴³.

Quanto afferma il presidente degli Stati Uniti Obama è la sostanziale conferma delle molteplici problematiche afferenti a questa nuova e decomposta metodologia di terrorismo.

- Non esistono limiti spaziali o barriere invalicabili all'azione di individui sensibili a vari livelli, ai richiami radicali o neo-fondamentalisti.

- Nello scenario post-moderno globale alla restrizione dello "spazio" si accompagna la restrizione del "tempo". Per la pianificazione degli attentati dell'11 settembre al Qaeda ha impiegato alcuni anni. Il mutamento sopravvenuto a seguito della progressiva

³⁴² Gilles Kepel, *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Bari, 2004, p. 116. Cit. in Osvaldo Cucuzza, Mariateresa Fiocca, Carlo Jean, *Terrorismo: impatti economici e politiche di prevenzione*, Milano, p. 96.

³⁴³ Obama: 'Biggest Terror Fear Is the Lone Wolf', 'CNN, 16 Agosto, 2011, (<http://security.blogs.cnn.com/2011/08/16/obama-biggest-terror-fear-is-the-lone-wolf/>). Cit. in Clark McCauley & Sophia Moskalenko (2014) *Toward a Profile of Lone Wolf Terrorists: What Moves an Individual From Radical Opinion to Radical Action*, *Terrorism and Political Violence*, 26:1, 69-85.

“liquefazione” de “La Base” - in una forma molecolare ed autonoma (spontaneista) -, mal si accorda all’adozione di forme di jihad programmate nel lungo periodo. In questo senso, i gruppi armati possono avere obiettivi o scadenze diverse rispetto a quelle di Al Qaeda storica. Con il progressivo abbassamento del target globale (legato a gruppi sempre più “localizzati”), pertanto, è altamente probabile l’emergere della necessità di restringere i tempi delle operazioni.

- Il video testamento di Mohammed Sidique Khan, uno degli attentatori suicidi di Londra, dimostra, rispetto agli attentatori non suicidi di Madrid, che la “soggettivizzazione” del jihad non ha cancellato le “operazione di martirio”. Le due modalità offensive, pertanto, ora coesistono: il nuovo terrorismo jihadista è più razionale ed attento al risultato concreto da perseguire – rispetto ad eventuali operazioni “simboliche”.

- I gruppi “self-starter” hanno meno probabilità di costituire una minaccia strategica per gli Stati, o per le società, che sono destinatarie dei loro attacchi. Ciò è dovuto al fatto che essi non hanno a disposizione le risorse e/o la direzione strategica di una rete. Le loro operazioni, pertanto, sono maggiormente di basso profilo, hanno un impatto minore o nullo. Allo stesso tempo, la maggior parte degli analisti concordano sul fatto che i gruppi “self-starter” siano molto più difficili da individuare e controllare rispetto quelli “guidati”, o dotati di una “catena di comando”.

Questa trasformazione del terrorismo - sempre più verso il modello spontaneista delineato da Al Suri – denota, rispetto alle precedenti modalità operative di Al Qaeda storica, un duplice cambiamento:

1) Quantitativo

La riduzione del raggio di azione spaziale (molto spesso ad obiettivi “locali”), come la restrizione del tempo disponibile alla programmazione degli attacchi, sono fattori all’origine di operazioni non (troppo) complesse. In modo speculare, la riduzione dell’elaborazione

degli attacchi e l'allargamento del bacino dei potenziali accolti-jihadisti - grazie ai nuovi strumenti mediatici disponibili -³⁴⁴, vanno nella direzione di un incremento quantitativo dei possibili attacchi.

2) Qualitativo

Come evidenziato da Peter Neumann, i gruppi “self-starter” soffrono la mancanza di una leadership certa, come l'assenza di ampie risorse disponibili o di un network operativo; tutto ciò, non rende tali gruppi un pericolo strategico per le comunità statali. In questo senso, essi non sono in grado di rappresentare, visto il restringimento delle loro *capabilities*, una minaccia di tipo globale. Pure, d'altra parte, anche se gli attacchi non sono complessi ed elaborati (come quello dell'11 settembre), la possibilità di un loro aumento avvalora la tesi di una pericolosità tutt'altro che secondaria (tattica o di breve termine).

I nuovi jihadisti

Per quanto concerne gli attentatori, gli attacchi di Londra dimostrano che - a dispetto di quanto si creda a proposito del legame tra terrorismo jihadista e l'immigrazione di individui musulmani -, ci troviamo di fronte a cittadini residenti “auto-radicalizzati”. Questi individui sono, nella maggior parte dei casi, musulmani di seconda generazione e, cosa più rilevante, cittadini a pieno titolo nello Stato in cui risiedono. A differenza dei padri però - che miravano ad una piena integrazione sociale nel paese ospitante - essi sono cresciuti nell'era del risveglio islamista e nell'epoca della comunicazione planetaria. In questo senso, se la prima generazione (di musulmani) ha relegato nell'ambito privato la sfera religiosa, questo non è avvenuto per quanto riguarda la seconda o la terza. Ora, sebbene l'integrazione sociale di questi individui possa apparire soddisfacente, ciò non è sempre valido per quanto concerne la sfera culturale. In questo senso, il sentimento di “alienazione” avvertito da

³⁴⁴ <<“Siamo nel corso di una guerra mediatica per contenderci i cuori e le menti della nostra Umma”, scriveva 'Ayman al-Žawāhīrī in un messaggio indirizzato ad 'Abū Mus'ab az-Zarqāwī, il 9 luglio del 2005>>. Limes Online, (<http://temi.repubblica.it/limes/web-jihad-e-primavera-araba-quanto-e-20-al-qaida/34595?printpage=undefined>).

questi musulmani per quanto riguarda un sistema di valori, di regole e di strutture sociali reputato come “estraneo”, può ben innescare processi di auto-radicalizzazione. L’islam radicale, pertanto, inteso come ideologia “omnicomprensiva”, è in grado di offrire risposte a tutti quei musulmani “alienati” che vivono in contesti de-culturalizzati. È palese, infatti, l’incapacità di taluni individui di rimodellare, o meglio, di “ricomporre” (come direbbe Olivier Roy) la propria identità all’interno dei nuovi contesti moderni (e Occidentali). Gli islamisti radicali, dal canto loro, si servono di tali sentimenti “frammentati” per forgiare dei potenziali “nuovi jihadisti”, ed indirizzare l’odio verso la struttura sociale stessa di appartenenza. Tale mobilitazione si fonda su un recupero della religione, o per meglio dire, di una sua ri-formulazione secondo la disciplina islamista, in un senso funzionale al ricompattamento dell’identità.

«Le seconde generazioni sono in grado di decodificare, sia pure in maniera distorta, le categorie della politica, i simboli, i linguaggi dei due mondi vitali di appartenenza e attraverso una mobilità spazio-temporale molto più accentuata che in passato [grazie ai fattori moderni], fisica o virtuale [Internet e la *Umma* virtuale], possono mantenere facilmente i contatti con le comunità d’origine. [...] L’adesione alle dottrine dell’Islam radicale [neofondamentalista] è un passo successivo, che sistematizza e inquadra in una precisa strategia di contrapposizione totale quell’odio ancora prepolitico»³⁴⁵.

L’Italia, nonostante sia una piattaforma al centro del mediterraneo, e quindi un vero e proprio “ponte naturale” tra l’Europa e l’Africa, non sembra soffrire, a differenza di altri stati come la Francia, l’Inghilterra o la stessa Spagna, del terrorismo jihadista molecolare. Benché, infatti, la collocazione geografica faciliti l’ampio flusso di migranti musulmani - che fuggono da contesti destabilizzati - ciò non è diretta conseguenza di un aumento parallelo del terrorismo jihadista. In primo luogo perché l’Italia, nella maggior parte dei casi, è solo una tappa di un più ampio tragitto, il quale spesso si conclude nel nord Europa. La poca appetibilità del nostro paese - per via della crisi economica internazionale e della mala gestione dell’istituto dell’asilo - è legata all’aspirazione, da parte dei migranti, a un futuro migliore, in paesi in cui (spesso) hanno familiari. La seconda ragione è intimamente correlata alla prima. Dato che l’Italia, nella maggior parte dei casi, è una piattaforma di

³⁴⁵ Renzo Guolo, *Jihad op., cit.* p. 33.

passaggio per altre mete, essa ha beneficiato di uno stanziamento più tardivo di immigrati musulmani. In questo senso, rispetto i paesi del nord come la Germania, l'Inghilterra, o la stessa Francia, in Italia non sono presenti (almeno non come i precedenti paesi) fasce di seconde o addirittura terze generazioni di musulmani. Eppure vi sono delle eccezioni.

Il caso di Mohamed Jarmoune

Mohamed Jarmoune, ventunenne italiano di origini marocchine, fu arrestato il 15 marzo 2012 a Niardo (Brescia). Un combattente moderno - a detta del giudice dell'udienza preliminare Francesco Nappo - immerso nell'era 2.0, come provano l'impiego dei social network e della posta elettronica, con cui il marocchino inoltrava le sue dichiarazioni, e diffondeva le sue idee jihadiste³⁴⁶. Mohamed Jarmoune, a dire del gup, era pronto "ad immolarsi per Allah". Nell'udienza preliminare il giudice Nappo motiva una condanna di 5 anni e 4 mesi con un fascicolo di trenta pagine, da cui si evince che il ragazzo è accusato di essere un addestratore di "martiri" da prestare al jihad, nonché implicato in un progetto di attentato alla sinagoga di Milano. Il ritrovamento di listini di prodotti chimici e di mail con messaggi di natura radicale, confermano le accuse del gup, che evidenzia come tali condotte siano orientate: "al compimento di atti di violenza e terrorismo, tenuto conto che le informazioni acquisite e diffuse riguardano anche informazioni precise e funzionali al concepimento di atti di violenza".

³⁴⁶ Come le traduzioni, effettuate da egli stesso, dei manuali dei principali predicatori islamisti come Anwar al Awlaki.



Figura 4. Mohamed Jarmoune in una foto segnaletica. Fonte: (<http://www.quibrescia.it/cms/2013/06/05/mohamed-jarmoune-e-un-guerrigliero-di-allah>).

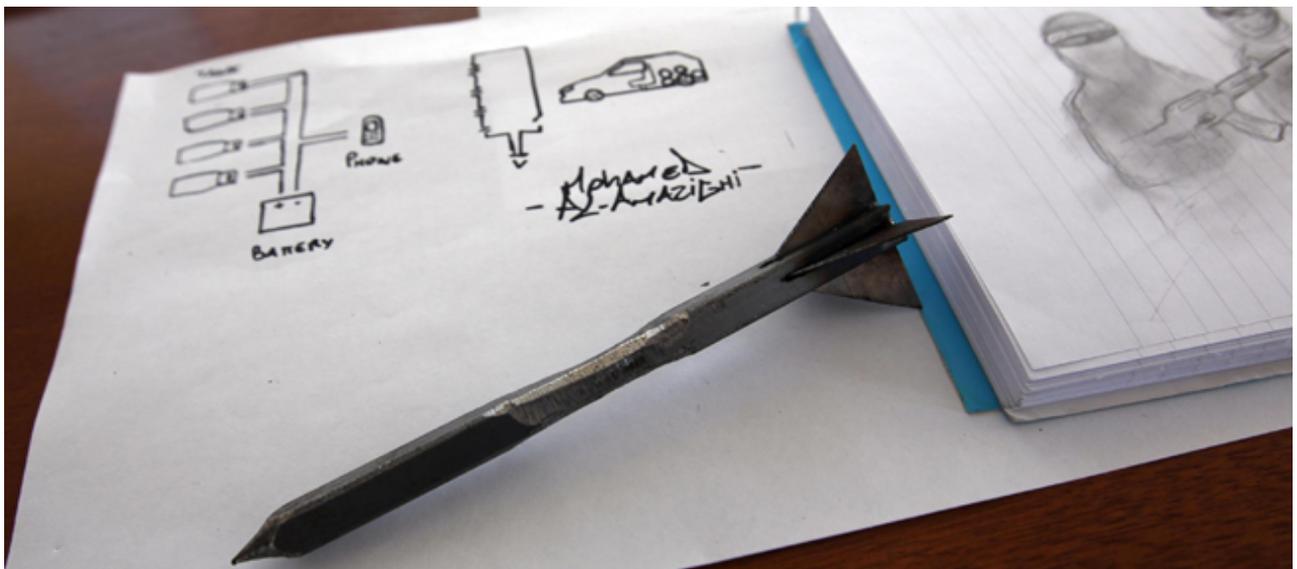


Figura 5. Alcuni disegni del marocchino Mohamed Jarmoune. Fonte: (<http://www.quibrescia.it/cms/2013/06/05/mohamed-jarmoune-e-un-guerrigliero-di-allah>)

Il caso di Anas el-Abboubi

Il caso di Anas el-Abboubi è parzialmente diverso da quello precedente. Sebbene le modalità di radicalizzazione siano pressoché simili, come l'anagrafica (22 anni) e la condizione sociale (entrambe dignitose), questo ragazzo di origine marocchina, ma di cittadinanza italiana, è, a differenza di Mohamed Jarmoune, un *foreign fighter*. Egli, infatti, è stato incluso nella lista, stilata dal Ministero dell'Interno, dei 53 combattenti-jihadisti

italiani che sono andati a combattere in Siria, tra le fila dell'autoproclamato "Stato Islamico". Come Jarmoune, il processo di radicalizzazione è stato coadiuvato da un ampio utilizzo dei social network, che hanno corroborato il suo odio pregresso verso l'Occidente. In questo senso, si legge in un'inchiesta dell'Ansa che, tornato a scuola dopo l'attentato dell'11 settembre, Anas fu insultato con disprezzo dai propri compagni di classe, e apostrofato con "Terrorista, talebano". Da quel momento specifico, Anas cominciò ad isolarsi e frequentare i siti jihadisti più estremisti, nonché i forum sulla militanza islamica radicale. In più di un'occasione manifestava la volontà di diventare un *shahid*, un martire della fede, e morire per la causa di Allah. Prima di partire alla volta della Siria, Anas veicolava su internet e su Facebook sermoni, ma anche materiale di natura jihadista, oltre che informazioni su armi, tecniche di combattimento ed uso di esplosivi. Ancora tramite la piattaforma di Zuckerberg postava affermazioni come "lavoro per il jihad", a dimostrazione di come il "network" stia diventando sempre più virtuale.

«Questi sono stati i primi casi [quello di Jarmoune e di el-Abboubi], perlomeno a livello giudiziario, di soggetti che appartengono alla nuova generazione del jihadismo autoctono italiano. Sono ragazzi cresciuti in Italia, considerati "sociologicamente" italiani, e che si sono radicalizzati qui. Sono casi diversi dalla scena del passato, che era caratterizzata da immigrati di prima generazione, che spesso vivevano ai margini della società e che facevano parte di gruppi, cellule e network più strutturate. Qui invece si tratta di ragazzi italiani che si radicalizzano in modo indipendente — e spesso internet gioca un ruolo molto importante — e che cercano in un modo o nell'altro di fare qualcosa, di mobilitarsi. In certi casi può essere l'andare in Siria a combattere, o può essere il cercare di compiere un attentato in Italia. Ci sono poi quelli che si limitano, [...] a fare i "jihadisti da tastiera"»³⁴⁷.

³⁴⁷ Lorenzo Vidino, ricercatore dell'Ispi, intervista rilasciata a Vice: (<http://www.vice.com/it/read/jihadismo-autoctono-italia-intervista-lorenzo-vidino-649>).



Figura 6. Foto del profilo Facebook di Anas el-Abboubi, con il suo nome da battaglia Anas Al-Italy, ovvero Anas l'italiano. Il profilo è stato successivamente disattivato. Fonte: (<http://www.linkiesta.it/ecco-come-si-diventa-jihadista-italia>)



Figura 7. Foto da Facebook di “Anas Al-Italy” in Siria. Fonte: (<http://www.vice.com/it/read/jihadismo-autoctono-italia-intervista-lorenzo-vidino-649>)

Possibili politiche di contrasto

Sebbene Carlo Jean identifichi quattro livelli di prevenzione per quanto concerne le modalità di anti-terrorismo (prevenzione primaria, secondaria, terziaria e di “quarto livello”)³⁴⁸, nessuna di queste è adatta ad affrontare una minaccia invisibile, nonché potenzialmente illimitata. Le soluzioni proposte dal generale, infatti, giustamente valutate nell’ottica costi/benefici di uno Stato moderno, mal si addicono ad una minaccia interna (quando essa è rilevata) e con scopi limitati (tattici o di breve termine). Forse solo la *prevenzione di primo livello*, fondata sulla “difesa del perimetro”: «[...] cioè delle frontiere terrestri, marittime ed aeree, a cui si è aggiunta quella del “cyberspazio” [corsivo mio]; la difesa interna con operazioni di *intelligence*, di investigazione e di polizia, volte a colpire le *reti* [corsivo mio] installate sul proprio territorio»³⁴⁹. Il ruolo della cyber - intelligence, pertanto, è fondamentale alla luce del sopraggiungere dello strumento informatico quale fonte di radicalizzazione, proselitismo, ed attivismo – rispetto i luoghi “tradizionali” come moschee, palestre e carceri. Gli uomini dei servizi segreti sono gli unici che possono arginare la marea di siti jihadisti e rilevare, allo stesso tempo, comportamenti anomali grazie ai cosiddetti “marcatori linguistici di violenza radicale nei social media”³⁵⁰. A tal proposito, l’interessante opera degli studiosi Katie Cohen, Fredrik Johansson, Lisa Kaati e Jonas Clausen Mork, espone come vi siano dei “comportamenti allarmanti” nei social network o più in generale in Internet, che possono anticipare atti di terrorismo. Essi sono tre:

³⁴⁸ Osvaldo Cucuzza, Mariateresa Fiocca, Carlo Jean, *Terrorismo: impatti economici e politiche di prevenzione*, Milano, p. 71-79.

³⁴⁹ Osvaldo Cucuzza, Mariateresa Fiocca, Carlo Jean, *Terrorismo: op. cit.*, p. 73.

³⁵⁰ Katie Cohen, Fredrik Johansson, Lisa Kaati & Jonas Clausen Mork (2014) *Detecting Linguistic Markers for Radical Violence in Social Media*, *Terrorism and Political Violence*, 26:1, 246-256.

1) Perdita

La comunicazione a terzi dell'intenzione di attacco ad un obiettivo può ben manifestare un desiderio di progettare, oppure attuare, l'attacco stesso. I diversi casi evidenziano che la perdita (di informazioni) si verifica comunemente in casi di violenza mirata, che vanno da sparatorie nelle scuole ad attacchi contro personalità specifiche.

2) Fissazione – Ossessione

Un comportamento ossessivo indica una preoccupazione di tipo patologico verso una causa o una persona. L'individuo ossessionato esprime una preoccupazione endemica per la causa, o la persona, considerata responsabile dei suoi mali. Molto spesso l'individuo ossessionato destina grandi quantità di tempo a discutere, teorizzare, o informarsi (in vari spazi, come ad esempio Internet) sull'oggetto della sua ossessione.

3) Identificazione

L'identificazione è definita come un comportamento di tipo dissociato in cui l'individuo si rapporta ad un determinato "modello". I processi di identificazione più frequenti riguardano gli "pseudo-commando". Questi sono individui destabilizzati - associati strettamente all'uso delle armi, o alle attrezzature militari in genere -, che rimodellano la propria identità per un'identificazione con soldati, assassini, oppure agenti di una causa in particolare; a tal proposito lo stesso Anas si era identificato come mujāhid.

Gli uomini dell'intelligence, pertanto, possono usufruire di tali indicazioni, opportunamente coadiuvate dagli strumenti che monitorano i servizi di traduzione, le analisi dei sentimenti, e la mappatura dei siti web, al fine di ricercare all'interno di Internet (e dei social network) comportamenti devianti. Pure, è necessario evidenziare che questi

accorgimenti sono utili solo ad un'opera di prevenzione nel breve periodo, e pertanto non sono risolutivi del problema. D'altra parte è interessante evidenziare come, nonostante gli attacchi terroristici a livello planetario siano aumentati (a partire dall'11 settembre), pochi di questi coinvolgono gli stati europei, o l'Occidente in generale. Questo si evince particolarmente dal grafico e dalle tabelle seguenti.

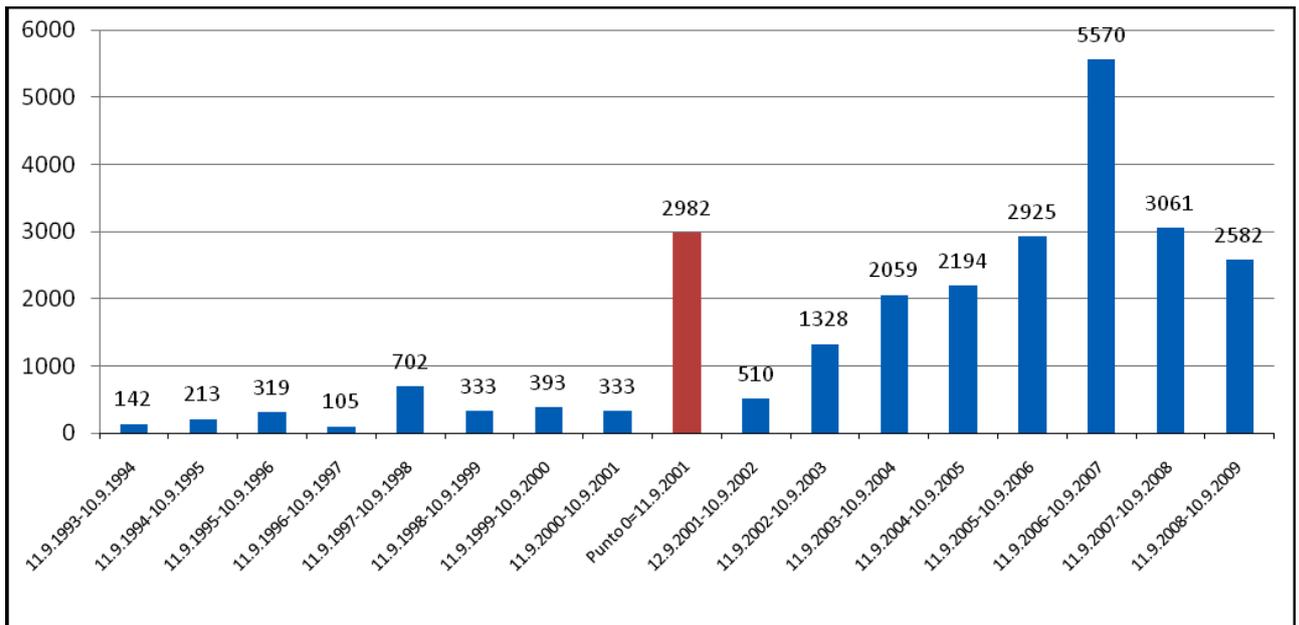


Grafico 1. Numero di decessi causati da attacchi terroristici a livello planetario (periodo 1993-2010).
Fonte: progettazioni ICSA su dati del Center for Systemic Peace (www.systemicpeace.org)

Paese	Numero vittime
Irak	1.451
Pakistan	607
Afghanistan	175
India	112
Somalia	76
Sri Lanka	72
Iran	31
Russia	25
Siria	17
Yemen	16
Totale	2.582

Tabella 2 – Numero di decessi causati da attacchi terroristici per Paese (periodo 11.09.2008 - 10.09.2009). Fonte: progettazioni ICSA su dati del Center for Systemic Peace (www.systemicpeace.org)

Paese	Numero vittime
Pakistan	1.129
Irak	1.032
India	238
Afghanistan	226
Somalia	81
Russia	68
Iran	43
Totale	2.817

Tabella 3 – Numero di decessi causati da attacchi terroristici per Paese (periodo 11.09.2009 - 07.06.2010) Fonte: progettazioni ICSA su dati Center for Systemic Peace (www.systemicpeace.org)

È evidente, dai dati presentati, che la maggior parte degli attentati terroristici riguardano contesti fortemente destabilizzati o zone interessate da conflitti. Questo non deve farci sottovalutare, tuttavia, un problema che ci riguarderà sempre più da vicino, specialmente per via della tendenza delle società Occidentali a divenire sempre più multietniche. I flussi migratori e la demografia confermano che le seconde o terze generazioni di musulmani presto diverranno una realtà sempre più comune, anche in contesti come l'Italia. La politica dell'immigrazione, pertanto, sarà in modo sempre maggiore, elemento costitutivo fondamentale di una più ampia politica di sicurezza a livello nazionale e transnazionale. Una nuova politica dell'immigrazione sarà necessaria, è dovrà «[...] sperimentare modelli di integrazione capaci di rendere fisiologici, e non patologici, i fenomeni di devianza jihadista nelle [nuove] comunità islamiche»³⁵¹. In questo senso, un modello di politica inclusiva (“cittadinazione” e integrazione culturale) che si fondi sui pregi delle società aperte occidentali, può essere efficace anche sul piano della sicurezza interna.

³⁵¹ Renzo Guolo, *Jihad, op. cit.*, p. 35.

Riferimenti bibliografici

Monografie:

AA.VV., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Torino, 1996.

Al-Jabri A., *La ragione araba*, Milano, 1996.

Amoretti S., *Il mondo musulmano*, Roma, 1998.

Arkoun M., *L'islam, morale et politique*, Paris, 1986.

Azm J., *L'Illuminismo islamico*, Roma, 2001.

Bauman Z., *Modernità Liquida*, Bari, 2011.

Bozdémir M., *Islam et Laïcité. Approches globales et régionales*, Parigi, 1996.

Branca P., *Moschee inquiete, tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Bologna, 2003.

Bunt G., *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Londra, 2003.

Cardini F., *La paura e l'arroganza*, Roma, 2002.

Cook D., *Storia del Jihad da Maometto ai giorni nostri*, Torino, 2007.

De Poli B., *I musulmani nel terzo millennio, laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Roma, 2007.

Eisenstadt N., *fondamentalismo e modernità*, Bari, 1994.

Etienne B., *L'islamismo radicale*, Milano, 1988
Jason Burke, *Al Qaeda la vera storia*, Milano, 2004.

Fouad Allam K., *L'Islam globale*, Milano, 2002.

Gellner E., *Ragione e religione*, Milano, 1993.

Gelvin J., *Storia del Medio Oriente moderno*, Torino, 2009.

Hellmich C., *Al-Qaeda: From Global Network to Local Franchise*, Londra, 2011.

Jean C., *Geopolitica*, Bari, 1995.

Kepel G., *Jihad ascesa e declino, storia del fondamentalismo islamico*, Roma, 2013.

Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam, Bari, 2004.

Il profeta e il faraone, I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista, Bari, 2006.

Lawrence B., *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, Londra, 2005.

Lami G., *Tra utopia e utopismo*, Rimini, 2008.

Lewis B., *La rinascita islamica*, Bologna, 1991.

L'Europa e l'Islam, Laterza, Bari, 2002.

Il suicidio dell'Islam, Milano, 2002.

Il linguaggio politico dell'Islam, Bari, 2005.

Mandaville P., *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Londra, 2001.

Mervin S., *L'Islam, fondamenti e dottrine*, Milano, 2004.

Qutb S., *Ma'alim fi al-tariq*, Beirut, 1978.

Ramadan T., *Jihad, violenza, guerra e pace nell'islam*, Milano, 2006.

Rémond R., *La secolarizzazione*, Bari, 2003.

Ricci G., *Ossessione turca*, Bologna, 2002.

Roy O., *L'Echec de l'islam politique*, Parigi, 1992.

Global muslim Le radici occidentali nel nuovo Islam, Milano, 2003.

Ruthven M., *Il seme del terrore*, Torino, 2003.

Smelser N. J., *Il comportamento collettivo*, Firenze, 1978.

Spataro A., *Il fondamentalismo islamico*, Roma, 2001.

Voegelin E., *Ordine e Storia, volume uno Israele e rivelazione*, Roma, 2005.

Saggi da riviste online:

Avino Michele, *Al Shabaab on Twitter, the use of internet by jihadist organizations*, European Strategic Intelligence and Security Center, 29 Aprile 2013.

Atran Scott, (2006) *A Failure of Imagination (Intelligence, WMDs, and "Virtual Jihad")*, Studies in Conflict & Terrorism, 29:3, 285-300.

- Bergen Peter & Cruickshank Paul (2012) *Revisiting the Early Al Qaeda: An Updated Account of its Formative Years*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 35:1, 1-36.
- Bergen Peter, *The Osama bin Laden I Know*, Free Press, 2006.
- Brooke Steven, (2008) *Jihadist Strategic Debates before 9/11*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 31:3, 201-226.
- Calvert John , *The World is an Undutiful Boy': Sayyid Qutb's American Experience*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 11/1, 2000.
- Cohen Katie, Johansson Fredrik, Kaati Lisa & Clausen Mork Jonas, (2014) *Detecting Linguistic Markers for Radical Violence in Social Media*, *Terrorism and Political Violence*, 26:1, 246-256.
- Dupre L., (1993), *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven, CN.
- Eisenstadt S.N., *Multiple Modernities*, *Daedalus*, inverno 2000, 1–29.
- Grafton, David D. (2011) *Defining the term jihād in the Arabic New Testament: Arab Christian identity within the current Islamic environment of the Middle East*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22:3, 235-248.
- Habib, Sandy (2014) *Dying in the Cause of God: The Semantics of the Christian and Muslim Concepts of Martyr*, *Australian Journal of Linguistics*, 34:3, 388-398.
- Hansen Hendrik & Kainz Peter (2007) *Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8:1, 55-76.
- Khatab Sayed, (2009) *The Voice of Democratism in Sayyid Qutb's Response to Violence and Terrorism*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 20:3, 315-332.
- Kort Alexis (2005) *Dar al-Cyber Islam: Women, domestic violence, and the Islamic reformation on the World Wide Web*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25:3, 363-383.
- Lo Jacono Claudio, *I cosiddetti fondamentalismi islamici*, in *Parolechiave*, Fondazione Lelio e Lisli Basso, Roma, 3, 1993.
- McCauley Clark & Moskalenko Sophia (2014) *Toward a Profile of Lone Wolf Terrorists: What Moves an Individual From Radical Opinion to Radical Action*, *Terrorism and Political Violence*, 26:1, 69-85.
- Mura Andrea, *Islamism Revisited: A Lacanian Discourse Critique* in *European Journal of Psychoanalysis*, vol. 1, n° 1, 2014.

- Orbach Danny, (2012) *Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj*, Middle Eastern Studies, 48:6, 961-972.
- Ragaù Stefania, “Nonostante” rivista semasiologica, nonstanterivista, 12 luglio 2011.
- Roy Olivier, (2013) *Secularism and Islam: The Theological Predicament*, The International Spectator: Italian Journal of International Affairs, 48:1, 5-19.
- Rudner Martin, (2013) *Al Qaeda's Twenty-Year Strategic Plan: The Current Phase of Global Terror*, Studies in Conflict & Terrorism, 36:12, 953-980
- Sinanovic Ermin, (2012) *Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity, and Democracy since the 1950s*, Politics, Religion & Ideology, 13:1, 3-24.
- Soage Ana Belén (2009) *Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb*, Totalitarian Movements and Political Religions, 10:2, 189-203.
- Soage Ana Belén (2008) *Ḥasan al-Bannā or the Politicisation of Islam*, Totalitarian Movements and Political Religions, 9:1, 21-42.
- Stone Leonard A. (2002) *The Islamic Crescent: Islam, Culture and Globalization*, Innovation: The European Journal of Social Science Research, 15:2, 121-131.
- Tamimi A., J. L. Esposito, *Islam and Secularism in the Middle East*, Hurst & Company, Londra, 2000.
- Touraine Alan, *Can we live together, equal and different?*, in «European Journal of Social Theory», Novembre 1998.
- Van der Krogt Christopher, (2010) *Jihād without apologetics*, Islam and Christian–Muslim Relations, 21:2, 127-142.
- Wheeler Deborah, *Beyond global culture: Islam, economic development, and the challenges of cyberspace*, Domes, Vol. 10, No. 1, July 31, 2001.
- Wiktorowicz Quintan e Kaltenthaler Karl, *The Rationality of Radical Islam*, pubblicato da: The Academy of Political Science, fonte: Political Science Quarterly, Vol. 121, No. 2, Estate 2006, 295-319
- Zahid Mohammed & Medley Michael (2006) *Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan*, Review of African Political Economy, 33:110, 693-708.
- Zelin Aaron Y, Borow Richard Fellow, *The State of Global Jihad Online, a Qualitative, Quantitative, and Cross-Lingual Analysis*, Washington Institute of Near East Policy, New America Foundation, gennaio 2013.
- Zimmerman John C. (2004) *Sayyid Qutb's influence on the 11 September attacks*, Terrorism and Political Violence, 16:2, 222-252.

Saggi cartacei:

Limes rivista italiana di geopolitica, *L'Iran torna in campo*, n. 9, 2013.

Limes rivista italiana di geopolitica, *Le maschere del califfo*, numero 9, 2014.

Nallino C., *La fine del cosiddetto califfato ottomano*, Oriente Moderno, Anno 4, n. 3, 15 Marzo 1924.

Neumann P., *Joining Al-Qaeda, jihadist Recruitment in Europe*, Adelphi paper n. 399, prima pubblicazione Dicembre 2008.

Pellicani L., *La guerra culturale fra Occidente ed Oriente. Il caso del fondamentalismo islamico*, in *Modernizzazione e secolarizzazione*, Milano, 1997.

Fonti Online:

Al Qaida's [Mis]Adventures in the Horn of Africa, Harmony Project, Combating Terrorism Center at West Point, p. 5.

Azzam, *Martyrs: the Building of Nations*, 30 Novembre, 2001, in (www.azzam.com).

Burke J., articolo sul sito del Guardian

(<http://www.theguardian.com/technology/2004/jan/18/alqaida.internationalnews>).

Cemiss Osservatorio Strategico, *Shanghai Cooperation Organization, Un modello di cooperazione regionale in Asia Centrale* di Lorena Di Placido, 6 Giugno, 2006,

(http://www.difesa.it/SMD_/CASD/IM/CeMiSS/Pubblicazioni/OsservatorioStrategico/Documents/53205_su_ppl_diplacido06_06.pdf).

CTC's Harmony Document Database, West Point Combating Terrorism Center, 14 Febbraio 2006.

"Islamic Encyclopedia", (<http://islamicencyclopedia.org/public/index/topicDetail/id/500>)

Lia Brynjar, *The al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri: A profile*, OMS-Seminar Presentation, Oslo, 15 Marzo 2006, p. 17, disponibile presso il sito, (http://www.mil.no/multimedia/archive/00076/The_Al-Qaida_strate_76568a.pdf).

Limes Online, (<http://temi.repubblica.it/limes/web-jihad-e-primavera-araba-quanto-e-20-al-qaida/34595?printpage=undefined>).

Limes Online, (<http://temi.repubblica.it/limes/web-jihad-e-primavera-araba-quanto-e-20-al-qaida/34595?printpage=undefined>).

Osama Bin Laden, *Declaration of Jihad*, 23 August 1996. Questa è la versione completa, differente alla versione rivisitata di *Messaggi al Mondo*. Questo documento è disponibile sul sito: (<http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A4342-2001Sep21>).

Rapporto sul Terrorismo Internazionale, *I nuovi scenari del terrorismo internazionale di matrice jihadista*,
Fondazione Icsa (http://www.fondazioneicsa.it/UserFiles/File/Rapporto_E_sommario.pdf)

USMA's Combatting Terrorism Center's online Harmony Database Document, (AFGP-2002-600321,
<http://www.ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2010/08/AFGP-2002-600321-Trans.pdf>).