



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	Errore. Il segnalibro non è definito.
Modernità a-moderna nell'universo musulmano.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
Chiavi di lettura	Errore. Il segnalibro non è definito.
Islamizzare la modernità?	Errore. Il segnalibro non è definito.
«Globalità» islamica	Errore. Il segnalibro non è definito.
Tra utopia e distopia	Errore. Il segnalibro non è definito.
Il passato è sempre «presente».....	Errore. Il segnalibro non è definito.
Capitolo uno	Errore. Il segnalibro non è definito.
La politicizzazione dell'islam.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
“Dio non è morto”	Errore. Il segnalibro non è definito.
Jihad: tra definizione classica e modernità, concezioni a confronto	Errore. Il segnalibro non è definito.
definito.	
Jihad: le origini	Errore. Il segnalibro non è definito.
Definizione del martire	Errore. Il segnalibro non è definito.
Jihad, ideologia in evoluzione	Errore. Il segnalibro non è definito.
Il jihad di Sayyid Qutb.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
Capitolo due	Errore. Il segnalibro non è definito.
Al Qaeda.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
Azzam e il Jihad globale	Errore. Il segnalibro non è definito.
Che cos'è Al Qaeda?	Errore. Il segnalibro non è definito.
Fase uno: la fondazione di Al Qaeda (Agosto 1988 – Febbraio 1989)..	Errore. Il segnalibro non è definito.
definito.	
Fase due: nuovi obiettivi (Febbraio 1989 – Novembre 1989) ..	Errore. Il segnalibro non è definito.
Fase tre: lo sceicco ritorna in Arabia Saudita (Novembre 1989 – Gennaio 1991).....	Errore. Il segnalibro non è definito.
definito.	
Fase quattro: Gli anni in Sudan (1992 – 1996)	Errore. Il segnalibro non è definito.
Fase cinque: il ritorno in Afghanistan e la dichiarazione di guerra (Estate 1996 – 2001)	
.....	Errore. Il segnalibro non è definito.

Capitolo tre	Errore. Il segnalibro non è definito.
Jihad liquido.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
Lo scenario.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
L'acceleratore.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
Jihad liquido nella fase liquida	Errore. Il segnalibro non è definito.
Attivazione terrorismo “homegrown” e politiche di contrasto	Errore. Il segnalibro non è definito.
Riferimenti bibliografici	18

Questo lavoro trae spunto dagli incontri tenuti dal Think Tank “Cultura Democratica” - all’interno del workshop “Mediterraneo e crisi nel Medio Oriente” -, organizzati presso il Senato della Repubblica. L’obiettivo della tesi è di offrire una spiegazione il più esaustiva possibile alle molteplici cause che sono alla base della “moderna” militanza islamica radicale. Ciò è stato possibile grazie all’ausilio delle più autorevoli riviste sul terrorismo.

Nell’era della post-modernità, l’incontro/scontro tra il mondo islamico e il mondo occidentale - forse meglio definibili come “universi” data la loro complessità intrinseca - si colloca su presupposti nuovi, su scenari e contesti in continuo mutamento. Il confuso dibattito sui rapporti fra Occidente e Islam suscitato dal terrorismo lascia poco sperare per il momento, mentre le contraddizioni non governate rischiano di esplodere. 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. Prima di ciò, però, è necessario spogliarsi della tentazione “universalista” di stampo europeo come metro di riferimento per l’interpretazione di realtà che non sono equiparabili. Quest’ultima, focalizzandosi su un approccio laico o secolare, pretende di assurgere a modello assoluto, il quale promuove una visione univoca della realtà declinata ai parametri culturali e politici propri dell’esperienza europea (ed “Occidentale” in generale). Collocarsi oltre la prospettiva “universalista” permette di evitare non solo ossimori come “Islam laico”, ma anche di dare eccessivo peso alla religione (nei rapporti a livello di individuo, società e politica) nelle società musulmane. Molti autorevoli studiosi, infatti, confermano come le premesse Occidentali e secolari siano l’ostacolo maggiore alla comprensione delle politiche islamiche, e contribuiscono, inoltre, ad un riduzionismo che spesso associa l’Islam al radicalismo e il radicalismo all’estremismo religioso. A tal proposito, visto il richiamo, è utile effettuare una distinzione dei concetti di laicità e secolarizzazione. L’etimologia della parola “laico” rimanda immediatamente al concetto “di popolo e profano”, sottolineando la dissociazione tra una determinata comunità e valori essenzialmente religiosi e confessionali. Con secolarizzazione, termine di natali più moderni, si indica sia lo scollamento delle istituzioni politiche ma anche dei valori culturali dal condizionamento religioso-ecclesiastico. La prova di una persistente interpretazione “universalista” della realtà, è offerta dall’impiego (improprio) dei termini “fondamentalismo” ed “integralismo”. Si tratta di due locuzioni traslate nello “spazio musulmano”, ma nate per definire specifici momenti nella storia del protestantesimo, nel primo caso e del cattolicesimo nel secondo. Come sottolineano alcuni autorevoli studiosi, è difficile conciliare i due tipi di fondamentalismo al contesto musulmano, sostanzialmente perché manca nel Dar al-Islam una reazione alla minaccia di relativizzazione della Sacra Scrittura, data l’inesistenza, prima di questa, di una critica scientifica di tipo storico-razionale (desacralizzante) applicabile al Libro Sacro. Pertanto, risulta non corretta l’impostazione che vuole un ritorno “all’infalibilità” del Libro da parte dei moderni movimenti musulmani, semplicemente perché tale posizione non è stata mai messa in discussione. In altre parole, tutti i musulmani sono, in un certo senso, “fondamentalisti”. D’altra parte, non è propriamente corretto etichettare come “fondamentalisti” tutti i seguaci di Allah, semplicemente perché, come ogni termine traslato da un altro contesto, mal si adatta a descrivere fenomeni non comparabili. Un altro termine spesso 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. Con l'etimologia "islamico", invece, si richiama l'attenzione sull'appartenenza ad un progetto politico-religioso in cui viene enfatizzato l'aspetto istituzionale totalizzante della religione. 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 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 alle 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, alle sfide della modernità. In questo senso, le molteplici "crisi" di approccio ed adattamento ai contesti moderni, saranno successivamente (a vario livello) "acceleratori" dei processi di radicalizzazione islamica collettivi ed individuali. Ora, 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 (lo Stato "Nazionale") in un 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. D'altra parte, l'intera Umma (la comunità dei credenti) 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. Una di queste, forse la più famosa, è la "modernizzazione difensiva" (defensive developmentalism), paradigmatica di quel nascente ed ambivalente rapporto che si andrà via via approfondendo con l'Occidente. 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 esclusivamente islamica. Pure, ciò è causa di molteplici reazioni e schizofrenie all'interno degli spazi musulmani. L'incontro/scontro tra una modernità sempre avvertita come avulsa ed occidentale (rispetto all'inestricabile influenza del mito aureo delle "origini"), che si sovrappone ad un humus sociale non sempre compatibile, e le parallele esigenze di utilizzarla almeno in alcune sue forme secondo fini ed esigenze contingenti, caratterizza tale scenario. Tutto ciò produce (non occasionalmente) crisi di rigetto, ritorni di fiamma, e l'emergere di risposte di tipo radicale alle crisi, ripercorrendo il passato, almeno quello idealizzato, e quindi islamismi e fondamentalismi. In questo senso, il modello islamista (che ri-propone un ideale ritorno al modello "originario" della prima comunità dei credenti) è un tentativo di risposta alle sfide della globalizzazione economica, della democrazia planetaria, e alla crisi di identità. Un archetipo, quello islamista radicale, certamente impossibile da applicare concretamente in un mondo sempre più interconnesso ed interdipendente, eppure fortemente efficace sul piano della legittimazione simbolica ed identitaria. A tal proposito si potrebbe 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). 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. Da un lato, infatti, tali movimenti si fanno carico di una paradossale "razionalizzazione" della religione, che è funzionale all'edificazione di un nuovo ordine sociopolitico. D'altra parte tale processo 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, bensì, su una sua banalizzazione, ovvero, sulla sua riduzione a minimo comun denominatore in un contesto sempre più deculturalizzato. L'islam, tuttavia, se non considerato come una struttura sociale pervasiva, 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 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, rifuggendo le teorie sulla legalità-legittimazione. E come se non bastasse l'attuale epoca moderna, o post-moderna, offre una cornice dove la velocità, la leggerezza, la mutabilità e 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. L'islamismo come ideologia politica, quindi, non è nato dal nulla, ma si è inserito, 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. Questa lotta è diretta contro il nazionalismo, e mira ad imporre una nuova visione del mondo e una nuova comunità di riferimento (il modello sharaitico rispetto quello "Nazionale" e moderno). L'islamismo 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'īyyīn (Coloro che giungono dopo i seguaci, la terza generazione), come modelli paradigmatici di condotta ideale. Il salafismo più antico era un movimento profondamente ed onestamente religioso. Esso 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 fautrice di una lettura eccessivamente metaforica e potenzialmente fuorviante del vero messaggio coranico. Il progressivo crollo delle grandi ideologie laiche (come il nazionalismo), 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, pertanto, venne fondata in una congiuntura storica di profondo smarrimento per l'universo musulmano. Questo periodo coincide, infatti, con la massima espansione del colonialismo europeo (gli anni dal 1920-1930), con l'abolizione del Califfato islamico nel 1924, e con gli scontri tra le varie correnti musulmane "moderniste" ed "ortodosse" sulla questione della modernità. È facile immaginare, quindi, che la fondazione della Fratellanza ad Isma'īliyya (sulle rive del Canale di Suez nei pressi di una base inglese) 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 islamista; anzi, forse è proprio per il suo aspetto "ideologico" che non può essere unicamente ciò. Hasan al-Banna, che visse già dall'infanzia un'intensa vita interiore, unì un lavoro di re-islamizzazione 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. 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 fungere da esempio, e monito di reazione allo smarrimento della Comunità dei credenti. Insomma, Hasan al-Banna per il tramite del "Testo e della Spada", 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. Ciò che distingue Hasan al-Banna rispetto Sayyid Qutb, invece, è che mentre il primo è ancora convinto della possibilità di ricostruire, partendo dal tessuto sociale, un tipo di società sul modello originario della prima comunità dei credenti, 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 non compromesso con modelli culturali allogeni. Il contrasto con i Liberi Ufficiali di Nasser non fu immediato, visto che i Fratelli avevano plaudito, almeno inizialmente, al golpe nasseriano. La simile estrazione popolare dei Liberi ufficiali e la volontà di questi di sbarazzarsi dei partiti politici che dividevano la Comunità dei credenti, erano elementi tutt'altro che divergenti. Eppure, ben presto i Fratelli scoprirono che il programma politico del ra'is non seguiva i precetti islamici, ma al contrario era focalizzato sull'edificazione di uno stato di tipo laico e moderno, nonché eretto su basi nazionaliste e pan arabiste. Il fallito attentato a Nasser nel 1954, di cui gli Iḥwān furono ritenuti colpevoli, determinò così lo scioglimento forzato dell'Associazione, nonché la messa a morte di molteplici suoi esponenti. Qutb stesso fu condannato a 15 anni di lavori forzati ma, a causa della sua fragile salute, trascorse la maggior parte della pena detentiva nell'infermeria del carcere. Fu proprio in carcere che Qutb scrisse la maggior parte delle sue opere "islamiste" come All'ombra del Corano e Pietre miliari. In questi e altri lavori, Qutb criticò apertamente il materialismo dell'Occidente, profetizzandone l'imminente collasso e proponendo, allo stesso tempo, l'Islam come l'unico "sistema" in grado di garantire una società e un mondo basati sulla giustizia e sulla pace. Qutb fu condannato a morte e giustiziato nel mese di agosto 1966. Il regime uccise un uomo, ma aveva creato inavvertitamente un martire della verità. L'anno successivo, infatti, 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. Sayyid Qutb, a differenza di Hasan al Banna, 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 (egiziane). In base a queste esperienze, acquisì una convinzione irremovibile per ciò che riguarda i problemi che il mondo musulmano si trovava ad affrontare, ossia che questi problemi fossero originati dal fatto che le società musulmane non erano più rette dalle norme e dalle leggi musulmane (shari'a), e che avessero abbandonato la loro religione. Da qui l'estensione del kufr (infedele) e della jahiliyya (ignoranza pre-islamica) a quei regimi musulmani che si erano macchiati di apostasia, in quanto colpevoli di non perseguire una retta via islamica – nonché essere complici dell'Occidente. Così il fallimento degli islamisti nel loro tentativo di impadronirsi del potere in Egitto e di fondare uno "Stato islamico" ha generato la frustrazione tra i militanti; e a sua volta, questa frustrazione ha incitato alcuni di loro a diffondere a livello mondiale la violenza (il Jihad) che, nel loro contesto, non aveva avuto seguito. "Jihād" è un termine arabo (ḡihād) che discende dalla radice <'ḡ-h-d> il cui significato primario può essere reso dall'espressione italiana: "esercitare il massimo sforzo". Ad

esso non è possibile attribuire un'unica sfera di significato tanto è polisemantico: spazia, infatti, dalla lotta spirituale interiore, finalizzata ad una sorta di auto miglioramento individuale, fino alla “guerra santa”. Sono invero numerosi gli studiosi che, per varie ragioni ed orientamenti, accolgono alcune accezioni del termine mentre ne rifiutano altre. Pure storicamente si è trattato di una “chiamata alle armi” offensiva (negli anni profetici dell’instaurazione della religione), difensiva (durante le Crociate e il colonialismo) e spirituale (per via delle molteplici confraternite mistiche e Sufi). Il jihad, insomma, è un elemento atavico nell’universo musulmano, esso si plasma e si adatta in base alle contingenze storiche concrete (più politiche che religiose). 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. Sono non veritiere, pertanto, le interpretazioni univocamente ireniche (è indubbio che tale concetto offrì una spinta considerevole all’espansione degli imperi islamici) oppure esclusivamente militari (il sincretismo con gli ordini mistici favorì la ricerca di un ascetismo individuale). È certamente vero, però, che il suo significato “originario” si incentra su un’accezione bellica, e, ripreso da Qutb, fu collocato (non esclusivamente in senso “difensivo”) in un’ottica dicotomica amico/nemico, credente/infedele. Pure, è presente all’interno della religione islamica (in modo trasversale) una forte tensione apocalittica. Tale “spinta sacra”, infatti, è di vitale importanza non solo per offrire una valida spiegazione della rapidità delle conquiste islamiche, ma anche per comprendere la figura del “martire” della religione, che muore per l’affermazione della Verità. A differenza dei precedenti monoteismi, 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. È possibile rintracciare una spiegazione a tale pulsione - che beninteso non deve intendersi una volontaria ricerca del suicidio, o come intrinsecamente legata all’attività militare o terrorista -, nei connotati stessi della religione musulmana. L’islam non è 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 perché associate ad un idealtipo/modello di credente ben preciso. Se tale religione, pertanto, 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. Il martirio fisico è, pertanto, un’estrema manifestazione (individuale) di fede, nonché di appartenenza (sociale) alla comunità. A partire dalla pubblicazione dell’operamaneifesto di Qutb (Pietre miliari) si assiste, pertanto, al deragliamento dell’islamismo dai binari pacifici della lotta per la proclamazione (religiosa), e parimenti all’espansione del ruolo del jihad. In altre parole, la repressione politica, i carceri e i campi di lavoro in Egitto, saranno all’origine di una presa di coscienza da parte della popolazione della necessità di utilizzare “tutti i mezzi adeguati” nella lotta politica contro il “governante empio”. E come se non bastasse 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 panarabo -, produsse delle conseguenze difficilmente prevedibili. Come, ad esempio, la diversificazione degli obiettivi per quanto concerne le nuove organizzazioni jihadiste antigovernative, e l’emersione di tutta una serie di potenziali “cellule impazzite”. Quest’ultime furono corroborate da una nuova e più radicale interpretazione del jihad, sviluppata dal palestinese Abdallah ‘Azzam. Azzam si colloca sullo spartiacque storico fra la teoria contemporanea del jihad radicale a quel tipo di jihad specificamente fondamentalista e globale. In seguito all’invasione sovietica dell’Afghanistan nel 1979 egli 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 uditorio di credenti-combattenti giunti da tutto il mondo musulmano. In questo senso, il conflitto di Afghanistan fu una sorta di incubatrice sociale e religiosa dell'islam radicale globale, in quanto collegò ed amalgamò una vasta schiera di guerriglieri dalle più diversificate esperienze ed ideali radicali. Si tratta, insomma, di un tentativo di risposta bellica 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. Il jihad profetizzato dal pensatore palestinese si spoglia di tutti i connotati "spirituali" (presenti ancora nella concezione di Qutb), per assumere la veste di un jihad esclusivamente bellicista ed intimamente legato all'idea del martirio (redentivo). Molti studiosi evidenziano come il richiamo al "jihad globale" si interpreti come causa dei fallimenti dell'islamismo a livello locale (Egitto, Algeria) per via del fatto che tale concetto rifugga teoricamente uno spazio fisico concreto e delimitato (la volontà di costruire uno "Stato islamico" - l'ideologia panislamista). Diventa così un'ideologia a-spaziale, estendibile a qualunque musulmano che viva in un contesto deculturalizzato. In altre parole, si assiste ad una traslazione del concetto qutbiano di jahiliyya, dai "regimi dell'empietà" localizzati (ad esempio l'Egitto) ad una dimensione globalizzata ma non meglio specificata ("Nemico lontano"). Tutti questi fattori, uniti agli effetti di un'epoca sempre più globalizzata, saranno all'origine della creazione di Al Qaeda. Al Qaeda, prima di essere un movimento terrorista-fondamentalista (seppure atipico), è un movimento collettivo. Con tale ultima locuzione, si intende quel tipo di attore sociale che inventa forme di aggregazione, testa varie tipologie di azione al fine di perseguire obiettivi che possono essere di lungo termine, e struttura pertanto, la sua organizzazione (fonda la sua legittimazione/identità) sui più diversificati ideali religiosi e politici. Dalla documentazione rinvenuta presso un ente di carità musulmano (specializzato nel supporto del jihad in tutto il globo) si evince che Al Qaeda è stata formalmente fondata il 18 Agosto del 1988 nella casa di bin Laden a Peshawar (Pakistan). Il contenuto di tale documentazione è interessante perché evidenzia in cosa consiste (almeno in questa prima fase) effettivamente "la base": una sorta di database in cui erano inseriti tutti gli "jihadisti" e gli altri volontari che erano passati per i campi di addestramento afgani. Ciò evidenzia come l'"organizzazione", almeno nella sua prima fase, non possa neanche essere definita come tale, data la mancanza di una qualsiasi strutturazione. Essa era tutt'al più un'"avanguardia". Osama bin Laden, nato nel 1957 in Yemen, è la figura centrale dell'organizzazione. Il padre, Mohammed bin Laden, era un muratore yemenita che emigrò negli anni trenta in Arabia Saudita. Qui, iniziò una carriera straordinaria grazie all'influenza guadagnata sul monarca, che gli permise di divenire il principale imprenditore di lavori pubblici del Regno, e uno dei più importanti di tutto il Medio Oriente. Al momento della morte lasciò in eredità 11 miliardi di dollari. Osama fu educato, nonostante le origini popolari, assieme ai principi sauditi, entrando così nelle grazie delle cerchie di potere wahhabite. Si trasferì in Afghanistan nel 1982 e aprì, due anni dopo, il primo centro di accoglienza per jihadisti a Peshawar, in collegamento con il suo ex docente Azzam. 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. La fondazione di Al Qaeda sancirà in modo irrimediabile 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: estendere il concetto di takfir ai governi apostati musulmani e, de facto, ritenerli

alla stregua dei non musulmani infedeli. 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 scontro tra il bene e il male -, ma anche per la rottura con qualsiasi tradizione ed obiettivo precedente. Lo sceicco compie successivamente diversi viaggi. Ritorna in Arabia Saudita e qui riceve il rifiuto da parte del re Fahd alla sua proposta di aiuto per combattere Saddam Hussein (che aveva invaso il piccolo Kuwait). Il monarca saudita scelse, invece, le truppe della coalizione intenzionale capeggiata dagli USA. Tale atto matura in bin Laden la convinzione di estendere ed indirizzare il jihad non solo verso l'asservito casato reale dei Saud, ma anche verso coloro che, più di altri popoli, sono considerati infedeli, ovvero gli Stati Uniti. Durante gli anni sudanesi, invece, bin Laden 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, Azerbaijan). Il successivo arrivo delle truppe della coalizione internazionale a guida americana in Somalia, fu visto da bin Laden, e dalle varie cerchie islamiste, come un'ingiustificata aggressione. Nonostante fosse difficile estendere il network dell'organizzazione in un contesto fortemente destrutturato come quello somalo (legato a logiche tribali), e quindi abbastanza avulso al richiamo del jihad globale, l'abbattimento di un elicottero statunitense a Mogadiscio nel 1993 favorì il ritiro e il fallimento dell'operazione ONU. Questa ritirata sarà poi celebrata come una disfatta degli Stati Uniti (che attribuiranno la responsabilità allo sceicco) da parte dei suoi nemici. Dal punto di vista della pianificazione degli attacchi, come delle scelte strategiche, Al Qaeda si caratterizzava dall'essere organizzazione non piramidale, ovvero de-centralizzata. Secondo un autorevole studioso, il periodo che va dal 1996 al 2001 vede la maturazione di Al Qaeda. In questo periodo, infatti, l'organizzazione inizia a strutturarsi in tre elementi, un nocciolo duro, una rete di gruppi cooptati e un'ideologia. 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", si intende le alleanze, le collaborazioni, come i vari rapporti, che Al Qaeda stabiliva con i più diversificati gruppi islamisti come il Group Islamique Arm'ee, il Libyan Islamic Fighting Group, il Groupe Islamique Combattant Marocain, il Syrian Jamaat e-Jihad al Suri e la Jemaah Islamiyah. 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), di cui Ayman al-Zawāhirī era il principale leader. Al-Zawāhirī stimava bin Laden poiché dotato di un certo 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. Le forti pressioni intenzionali dirette al governo di Khartum obbligarono bin Laden a ritornare in Afghanistan. L'Afghanistan, tuttavia, era più di una base operativa, era un punto di raccordo, una centrale ideologica e, soprattutto, l'esempio ideale di guerra di "liberazione islamica". 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. Per altro verso è vero che il contesto afgano, dopo la cacciata dei sovietici, si presentava radicalmente mutato, ovverossia, profondamente frammentato; numerosi erano 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 nacque nel 1994 presso la zona di Kandahar e, progressivamente, estese la propria egemonia in tutto l'Afghanistan. I taliban, caratterizzati dal vivere in un contesto tribale e in una dialettica autoreferenziale, se non isolazionista, non facevano parte della corrente di pensiero dell'islam radicale globale. Nonostante fossero legati a logiche marcatamente locali, pure nutrivano simpatia per l'operato di bin Laden, memori soprattutto dell'aiuto ricevuto dalle truppe dello sceicco durante l'occupazione sovietica e, pertanto, disposti ad offrirgli asilo dopo l'espulsione dal Sudan nel 1996. 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", era un velato manifesto politico, in cui il leader di Al Qaeda, usando una terminologia preta di elementi religiosi, filtrava una feroce critica alla decadente monarchia saudita. 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 afgana del 1979: l'invasore infedele del Dar al-Islam (Unione sovietica – USA) e il suo complice apostata (Afghanistan comunista – Arabia Saudita). 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"), 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. L'elemento autenticamente nuovo, all'interno della sua rielaborazione critica, è il mutamento dell'obiettivo. 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. Focalizzare l'attenzione verso un nemico comune, come gli Stati Uniti, poteva aiutare, infatti, a superare le differenze dovute ai particolarismi e coinvolgere, quindi, non unicamente le organizzazioni più o meno affermate, ma anche (anzi, in modo particolare) tutti i gruppi e gli individui disparati presenti nella galassia islamista. Bin Laden e la sua organizzazione - benché non vi fossero prove certe - furono ritenuti responsabili degli attacchi terroristici alle ambasciate americane a Nairobi e a Dar es-Salaam. Tali attacchi costarono la vita a quasi trecento persone e ne ferirono quasi cinquemila. Le successive misure ritorsive americane si rivelarono inutili e paradossalmente diedero avvio in Pakistan al culto personale di bin Laden. 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. All'interno di questo breve testo, pregno di citazioni del

Corano e di riferimenti all'immane 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 sapientemente riadattati alla sua visione dicotomica da "scontro di civiltà" tra bene e male; come strumento, quindi, di legittimazione per il suo progetto di jihad globale. . 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 globale e senza frontiere. 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 che sarà definito "homeground". Ciò si stava già palesando con i falliti attentati del Millennio negli Stati Uniti e in Giordania. Questi prefigurano un nuovo tipo di militanza, sempre più "auto-radicalizzata". In questo senso, l'organizzazione fungeva da terminale ultimo per il sostegno logistico ed economico a progetti considerati validi ed eseguibili. Si assiste ad un vero e proprio ribaltamento metodologico. 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 sperare in una "approvazione" da parte dell'organizzazione. Un'approvazione delle personalità vicine ad Al Qaeda significa addestramento (di vario genere, armi leggere, pesanti, esplosivi, reperimento ed uso di informazioni, occultamento), ed un finanziamento economico (variabile, ma in genere non molto cospicuo) per il sostegno dell'operazione. Definire cosa sia Al Qaeda, la sua struttura, la sua organizzazione, il suo personale, all'alba del settembre 2001 rimane un compito arduo. 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 che fungono da ponte tra il "nocciolo duro" e la sottostante base "fluttuante". Quest'ultimi svolgevano la determinante funzione di raccordo, 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. Sennonché, alcune volte, ciò era reso difficile per diffidenze personali e per i diversi obiettivi strategici. Gli attentati dell'11 settembre dal punto di vista dell'ambizione degli attentatori, dell'elaborazione dei piani e dalla complessità di esecuzione, 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. Molti studiosi rilevano (grazie alle interviste rilasciate dallo sceicco) come Al Qaeda progressivamente si trasformi 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 -, è bene evidenziare come gli attacchi siano il prodotto di individui volenterosi che, nella maggior parte dei casi, seguono un proprio percorso di radicalizzazione. 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. Eppure, con il passare del tempo e con la progressiva recrudescenza degli attacchi, anche le posizioni di velato appoggio dei non pochi simpatizzanti sauditi iniziarono ad incrinarsi. L'organizzazione di bin Laden, pian piano, stava smarrendo la sua "base sociale". La ri-calibrazione dell'orientamento strategico (della Base) 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 la cui mansione era controllare i passeggeri a bordo degli aerei, mentre i piloti più esperti eseguivano lo schianto (nelle Torri gemelle). Questo fenomeno non riguardava solamente lo spazio Asiro ma era esteso a tutto il Dar al Islam, 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. I nuovi scenari della postmodernità offriranno il contesto e l'acceleratore per una nuova trasformazione del jihad. 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 ritroviamo una "modernità" contraddistinta (se confrontata alle epoche precedenti) dalla dissociazione spazio-tempo. 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, l'evoluzione tecnologica introduce mezzi sempre più efficienti per lo spostamento, e perfino per la comunicazione. Il mondo, pertanto, tramite i progressi della tecnica stava (e sta) radicalmente cambiando i suoi connotati, separandosi nettamente dai precedenti modus vivendi, sempre più obsoleti. Questo stato di crisi o trasformazione attraversa a vario livello le istituzioni statali, le collettività sociali e l'individuo, ridiscutendone gli assetti e gli equilibri. 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. Un'epoca di profondo cambiamento che invero non sempre è positivo, ma che, anzi, fa emergere 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. Esso è una struttura precaria nella maggior parte di casi, incapace di rispondere alle esigenze di benessere e di protagonismo della popolazione. Ad un livello immediatamente inferiore, troviamo quello inerente le 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. Causando non occasionalmente forti crisi di rigetto e reazioni identitarie. 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. Si assiste pertanto all'emergere di due modalità di reazione a tale incontro-scontro. La prima, "modernista", vede gli individui a contatto con l'influenza dei valori Occidentali, riformulare - o meglio "ricomporre" - 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 un autorevole studioso definisce come "neofondamentalismo", un fenomeno invero estremamente moderno, nonché figlio dei processi di globalizzazione. Quest'ultimo fenomeno 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 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). Non stupisce, pertanto, 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. 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 geolocalizzato ad un contesto specifico, oppure orientato verso un uditorio predeterminato. 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 un'ideologia che è estremamente antimoderna, 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 etniche. 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 (siti, forum, Social Media). 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. 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 alcuni studiosi si assiste alla “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. Altri autorevoli studiosi affermano che siamo di fronte alla progressiva fuoriuscita del jihad dai contesti “localizzati” (originari) ovvero reclamati, quali obiettivi strategici dei gruppi jihadisti. Il jihad insomma, si sparge, si decompone, adattandosi e sfruttando ai nuovi contesti operativi moderni. Questo è sostanzialmente il modello delineato da Abu Musab Al Suri. Il modello proposto da Al Suri è quello di un movimento spontaneista, simile all’intifada palestinese, che risponda all’appello del jihad secondo un principio di decentralizzazione, 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. Il modello di Al Suri insegue la strategia dei “mille tagli” (“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. 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 (al fine della sopravvivenza) la de-localizzazione o periferizzazione del gruppo. La “dispersione sul territorio”, pertanto, sebbene sbandierata come l’evoluzione naturale dell’organizzazione - riplasmata in modo intrinseco dalle nuove caratteristiche “liquide” della modernità – fu, invero, un’esigenza pratica ed impellente. Tali ragioni spiegano perché Al Qaeda sia, in questo momento storico, più un “copyright” che una precisa realtà “effettiva”. I gruppi spontanei del movimento jihadista radicale nascono, agiscono, e muoiono in tutto il globo, senza il benché minimo coordinamento sugli obiettivi, sui metodi di azione, o sulle finalità perseguite. 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. Priva di un’organizzazione effettiva, Al Qaeda si limita a mettere a posteriori il suo sigillo sugli attacchi. Ciò è più che altro funzionale all’obiettivo di illudere il mondo su una supposta unità (strategica) del fronte jihadista radicale globale. Emerge, invero, che l’affiliazione al copyright “Al Qaeda” sia più utile ai gruppi armati - in funzione legittimante - 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 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. 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. 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). 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. 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 accoliti-jihadisti - grazie ai nuovi strumenti mediatici disponibili -, vanno nella direzione di un incremento quantitativo dei possibili attacchi. Qualitativo: 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. Pure, d’altra parte, anche se gli attacchi non sono complessi ed elaborati (come quello dell’11 settembre), la possibilità di un loro aumento avvalorava la tesi di una pericolosità tutt’altro che secondaria (tattica o di breve termine). 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. In questo senso, il sentimento di “alienazione” avvertito da 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’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 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 come il caso di Mohamed Jarmoune e Anas el-Abboubi. Sebbene Carlo Jean identifichi quattro livelli di prevenzione per quanto concerne le modalità di anti-terrorismo (prevenzione primaria, secondaria, terziaria e di “quarto livello”) , 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”. 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” ovvero, la “Perdita di informazioni”, la “Fissazione – Ossessione”, e l’”Identificazione”. 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. È evidente che la maggior parte degli attentati terroristici riguardino contesti fortemente destabilizzati o zone interessate da conflitti. Questo non deve indurre a 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. 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.

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>).