

## RIFLESSIONI GIURIDICHE E NON SOLO GIURIDICHE SU FONDAMENTALISMO ISLAMICO E JIHADISMO

LEONARDO SACCO

Università "La Sapienza" (Roma)

---

### *Sommario:*

§1. A proposito del fondamentalismo islamico. §2. Le "ragioni" dei fondamentalisti. §3. Dal fondamentalismo islamico al jihadismo. §4. Le cause del jihadismo. §5. Terrorismo, fondamentalismo e jihadismo: la re-interpretazione giuridico-religiosa del concetto originario di *jibād*.

---

### §1. A proposito del fondamentalismo islamico

Dal XVIII secolo il mondo musulmano è permeato da movimenti culturali che tentano di restaurare l'“ordine ideale” della *umma* nella quale religione (diritto), società e politica (*dīn, dunya wa-daʿwla*) erano intimamente connesse. Questo “mito di fondazione” trae origine dall'esperienza storica dell'“età dell'oro” musulmana, quella della “Comunità” fondata da MUHAMMAD e dai suoi Compagni. Il fenomeno, solitamente denominato come “fondamentalismo islamico”, è invero il risultato dell'azione congiunta di movimenti – basati sul “rinascimento” (*nahdah*) e sul “rinnovamento” (*tajdid*) della cultura islamica<sup>1</sup> – che hanno operato in periodi storici diversi e che possono essere indicati come: “risveglio”, “riformismo”, “radicalismo”<sup>2</sup>. Tali movimenti concretizzavano il proprio agire su una base socio-religiosa, avente come oggetto la contestazione degli Stati e delle Società moderne sorte in epoca postcoloniale in molti Paesi di

---

<sup>1</sup> Per una visione del *tajdid* e del *nahdah*, cfr. LANDAU-TASSERON E., *The Cyclical Reform: A Study of the Mujaddid Tradition*, in *Studia Islamica* 70 (1989), 79-117; M. W. HOFMANN, *A Plea for Islamic Renewal*, in *Islamic Studies* 40, 2 (2001), 297-304.

<sup>2</sup> CORRAO F.M., *La rinascita islamica. Il nazionalismo di Muhammad Farid*, Palermo 1985; WATT W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London-New York 1988, 44-61; LO JACONO C., *Alle radici dell'integralismo islamico*, in *La città nuova* 3, 1-2 (1988), 46-49; IDEM, *Il risveglio dell'Islam*, in *Storia e Dossier* 106 (Giugno 1996), 12-18; 22-23; IDEM, *Il pensiero politico islamico*, in: SANNA G. (ed.), *Religioni nel tempo. Sacro e società nelle culture occidentali*, Roma 1996, 31-45; MAÏLA J., *L'Islam moderno: tra il riformismo e l'Islam politico*, in LENOIR F. & TARDAN-MASQUELIER Y. (dir.), *La Religione* (ed. or. *Encyclopédie des religions*, Paris 1997), edizione italiana a cura di SACCHI P., Torino 2001, vol. II, 659-678; NAFI B. M., *The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam*, in TAJI-FAROUKI S. & NAFI B. M. (eds.), *Islamic Thought in Twentieth Century*, London 2004, 28-60.

tradizione musulmana: si tratta, in altre parole, di una corrente di rinnovamento – che permette ai musulmani di ritrovare le proprie radici culturali, politico-religiose, e ideologiche –, originata dal processo di decolonizzazione e volta al totale recupero dei propri valori autoctoni<sup>3</sup>.

D'altra parte, l'intervento dell'Europa interruppe una sorta di evoluzione interna: creò, in altri termini, una frattura tra passato e presente, senza – però – fornire al mondo islamico gli strumenti per superarla positivamente, aprendo, in tal modo, un processo di revisione dell'Islām da parte dei musulmani stessi, processo che si concretizzò in quel movimento politico-religioso che, in Occidente, va sotto il nome di “modernismo”<sup>4</sup>. La

<sup>3</sup> Sul rapporto tra politica e sviluppo della società, cfr. HUNTINGTON S. P., *Political Order and Changing Societies*, Cambridge 1968. Sulle origini e le dinamiche del fondamentalismo islamico, nella vastissima produzione, cfr. p. es. CHOUEIRI Y. M., *Neo-Orientalism and Islamic Fundamentalism*, in *Review of Middle East Studies* 4 (1988), 52-68; ID., *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali* (ed. or. *Islamic Fundamentalism*, London 1990), edizione italiana a cura di E. Pace, Bologna 1993; LO JACONO C., *I cosiddetti fondamentalismi*, in *Parolechiave* 3 (1993), 33-51; AMUZEGAR J., *The Truth and Illusion of Islamic Fundamentalism*, in *SAIS Review* 13, 2 (1993), 127-139; PRANDSTRALLER G. P., *Relativismo e fondamentalismo*, Bari 1996, *praesertim*, capitolo VII, 153-174; TIBI B., *Il fondamentalismo religioso alle soglie del Duemila*, Torino 1997; BOTIVEAU B., *Tolerance and Law: From Islamic Culture to Islamist Ideology*, in *Ratio Juris* 10 (1997), 61-74; JANSEN J. J. G., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, New York 1997, 1-25; 158-176; MOUSSALLI A. S., *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey*, Lanham 1999; ALLIEVI S., BIDUSSA D., NASO P., *Il libro e la spada. Le sfide dei fondamentalismi religiosi. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Torino 2000; KEPPEL G., *Jibād: ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma 2001; ANTOUN R.T., *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, and Jewish Movements*, Walnut Creek 2001; le interessanti riflessioni dell'“occidentalista” musulmano (siriano) AL-AZM S. J., *L'illuminismo islamico. Il disagio della civiltà*, Roma 2002<sup>2</sup>, *praesertim*, 16-30 e *passim*; DAVIDSON L., *Islamic Fundamentalism. An Introduction. Revised and updated edition*, Westport 2003; INTROVIGNE M., *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Casale Monferrato 2004, 85-210; JACOVELLA A. & VENTURA A. (eds.), *Il fondamentalismo islamico*, Roma 2006; CAMPANINI M. & MEZURAN K., *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Bari-Roma 2007; VANOLI A., *Una nuova fitna. Considerazioni sul fondamentalismo islamico e la teoria del complotto*; PAOLAZZI I., *Sayyid Qutb: fondamentalismo islamico e linguaggio politico moderno*, in SQUARCINI F. & TAVARNESI L. (eds.), *Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche dei diversi modi del fondamentalismo nella storia*, Firenze 2007, 69-80; 109-120; HAUGEN D. M., *Islamic Fundamentalism*, Detroit 2008; SHÄFER H. W., *Kampf der Fundamentalisten. Radikaler Islam, radikales Christentum und Europas Moderne*, Frankfurt 2008.

<sup>4</sup> Il movimento modernista islamico, sviluppatosi fortemente nel XIX secolo, soprattutto in Egitto, proponeva l'obiettivo di modernizzare l'Islām, vale a dire di sottoporlo ad alcune modificazioni per restare al passo con i tempi: tale corrente di pensiero si scontrava con il c.d. “riformismo” che si proponeva di islamizzare la modernità, vale a dire trovare una via mediana per riformare l'Islām con il ritorno alle fonti, secondo un punto di vista che non ha nulla in comune col modernismo occidentale; cfr. VOLL J. O., *The Revivalist Heritage*, in HADDAD Y. Y., VOLL J. O., ESPOSITO J. L. (eds.), *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*, Westport 1991, 23-36; ÉTIENNE B., *L'islamismo radicale*, Milano 2001, 94 ss.). JAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ (1838-1897) fu, probabilmente, il più noto rappresentante del “modernismo islamico”. Nacque in Persia, tuttavia si presentò come un “afgano” per non essere etichettato come sciita e quindi respinto dalla maggioranza sunnita. Ebbe un orizzonte culturale molto vasto: nei suoi lunghi viaggi fu in tutto il Medio Oriente, ma soprattutto viaggiò nel mondo europeo sia in Russia che nei Paesi occidentali. Colse, quindi, la grande differenza fra civiltà europea e islamica ed ebbe chiara consapevolezza dell'arretratezza di quest'ultima. Rifiutò, però, assolutamente di considerare una tale arretratezza come ascrivibile di per

dialettica modernismo/Islām che si produsse, in larga parte, nel XIX secolo e nei primi decenni del XX fu la dialettica del confronto/scontro tra una società tradizionale, quella islamica, e una società moderna, tecnologicamente avanzata, quella occidentale-europea: in particolare, lo sconvolgimento indotto dall’impatto con l’Occidente causò una grave crisi d’identità sul piano socio-politico e religioso provocando risposte differenziate che, nel complesso, appaiono assai più rilevanti di quanto, solitamente, si ritenga. In una tale visione, il fondamentalismo attuale appare il frutto del fallimento di un modello di modernità. Fallimento, anzitutto, del sistema di educazione e di formazione in funzione della produzione di un nuovo retaggio di significati e di valori. Non è certamente la tradizione responsabile di questo fallimento, ma l’incoerenza delle politiche culturali e la degenerazione delle ideologie moderne. Una cultura così povera come quella delle Società musulmane contemporanee, fondata sull’imitazione, sull’alienazione e sulla censura, non può rispondere alle sfide della modernizzazione, riassorbire le tensioni ad essa collegate e ancor meno favorire lo schiudersi della personalità e della coscienza etica e critica. Si aggiunga il fallimento politico: l’*impasse* operata sull’idea di cittadinanza, sulla volontà di privare l’individuo delle proprie difese giuridiche, politiche ed etiche a beneficio di un potere assolutista e arbitrario. Di conseguenza, il rifiuto dello Stato nazionale laico (di matrice occidentale) è diventato uno dei caratteri del c.d. “fondamentalismo islamico”: distorsione, da parte di gruppi sociali minoritari, dello Stato e delle sue prerogative, che ha

---

sé a motivi strutturali dell’Islām ma la interpretò come un fatto contingente che poteva e doveva essere superato richiamandosi ai principi stessi dell’Islām. Fece una chiara diagnosi delle motivazioni storiche culturali della decadenza dell’Islām. Il primo e fondamentale motivo era rintracciato nella chiusura alla scienza, divenuta praticamente un appannaggio dell’Europa. Ma la ricerca scientifica non è contraria allo spirito del *Qur’an*, anzi fra le religioni è proprio l’Islām che dà maggiore considerazione alla conoscenza e ciò è dimostrato dal fatto i musulmani nei secoli scorsi ebbero a lungo un primato nella scienza: quindi – secondo AL-AFGHĀNI – non si trattava di un problema strutturale ma solo di un fatto storicamente contingente. La causa generale di tale situazione era individuata nel fatto che da tempo ormai nel *dār al-Islām* la ricerca libera, creativa si è come addormentata: lo slancio creativo anche religioso si è esaurito in formule ritenute ormai definitive, non più discutibili ma semplicemente da applicare. Il formalismo ha esaurito la spinta critica ed ha dato anche origine alla cristallizzazione delle divisioni e delle sette nell’Islām che costituiscono l’altra grande fonte di debolezza perché suscita continue e inconcludenti lotte interne. La causa, dunque, prima ancora del colonialismo europeo, giaceva – in realtà – proprio nell’Islām stesso: per superarlo effettivamente occorreva, quindi, che il mondo islamico si mettesse al passo con la scienza e con la modernità. (Sul rapporto tra il “modernismo islamico” e AL-AFGHĀNI, cfr. ad esempio: KEDDIE N. R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghāni*, Berkeley-London 1968; IDEM, *Sayyid Jamal al-Afghani: A Political Biography*, Berkeley 1972; KURZMAN C., *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, New York 2002, *praesertim*, 103-110). Sulla complessa questione del “modernismo islamico”, cfr. inoltre tra i libri da noi consultati: CAMPANINI M., *Islam e politica*, Bologna 1999, 167-223; MOADDEL M., *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago 2005, 29-41; MASUD M.K., *Iqbal’s Approach to Islamic Theology of Modernity*, in *Al-Hikmat* 27 (2007), 1-36.

provocato la rottura tra due società contrapposte e antagoniste all'interno di una stessa "nazione"; snaturamento del senso del "politico" e disgregazione della nazione in quanto comunità d'interessi e di solidarietà. Più esattamente, in quest'ottica, non si parla di una rinascita del "religioso", bensì di una ideologia politica che, attraverso la politicizzazione di elementi secondari, scelti arbitrariamente, dell'Islām, persegue l'istituzione di possibili alternative allo Stato nazionale laico quale esso è attualmente realizzato nel mondo musulmano<sup>5</sup>. E se le fonti, il linguaggio e il vocabolario normali del pensiero politico nella società musulmana si fondano storicamente sul *Qur'ān* e sulla *Sunna*, i fondamentalisti si rivolgono al passato non tanto per cercarvi un *modo* di vita quotidiana da imitare ai nostri giorni, quanto per cercarvi un *modello* filosofico<sup>6</sup>. Per l'Islām moderato, allora, il vero obiettivo è quello di cambiare le regole del gioco, di sostituire a uno Stato oppressore in tutti i sensi del termine un ordine che abbia rispetto del diritto e delle persone. È per questo che lo sviluppo del fondamentalismo più spettacolare si segnala solo in quelle società musulmane dove i valori di libertà e cittadinanza hanno avuto una grande incidenza intellettuale ma poco effetto nella pratica politica. In queste condizioni, la modernità accresce le tensioni più di quanto non contribuisca a riformare la società. Sono Paesi come l'Iran, l'Algeria, la Tunisia, l'Egitto, la Siria, l'Iraq, la Palestina, i cui equilibri e strutture più profonde sono stati ampiamente minati da un modello di modernità megalomane, che subiscono maggiormente l'impatto del fondamentalismo. In questi Paesi si producono gli effetti devastanti di ciò che conviene chiamare la *sottomarca* della modernità. Il fondamentalismo, d'altronde, diventa popolare quando appare agli occhi di vaste masse come il solo strumento capace di far fronte a un sistema politico immutabile, sterile e che isterilisce, ovvero di sbloccarlo, se necessario con la forza. Esso s'impone come contro-progetto del fallito modernismo solo quando la riuscita democratica del sistema pare bloccata e il cambiamento esige una mobilitazione e dei sacrifici impossibili da immaginare al di fuori di una ideologia sacra. È per essenza radicale, diretto verso un solo fine: il cambiamento del sistema. Le pratiche e i segni religiosi, se le cose stanno

---

<sup>5</sup> TIBI B., *Habermas and the Return of the Sacred. Is It a Religious Renaissance? Political Religion as a New Totalitarianism*, in *Religion, Staat, Gesellschaft* 3, 2 (2002), 265-296. La confusione tra politica e religione conduce il radicalismo islamico a feticizzare la Pratica politica senza comprenderla pienamente. Il pericolo basilare è proprio qui: il fondamentalismo pone lo Stato al centro dell'azione politica e morale mentre gli antichi musulmani vi ponevano la religione. Alla funzione temporale abituale dello Stato aggiunge una funzione religiosa e tende a farne luogo di tutti i poteri e il sostituto stesso della società. Circa il diritto pubblico islamico e la concezione dello stato ved.: CECCARELLI MOROLLI D., *Shari'a e Costituzioni nei paesi musulmani: alcune brevi note e riflessioni* in «*Iura Orientalia*» II (2006), 92-109 [www.iuraorientalia.net].

<sup>6</sup> AYOUB M., *Political Islam: Image and Reality*, in *World Policy Journal* 21, 3 (2004), 1-14, *praesertim* 1 e *passim*.

così, non vi hanno altra funzione che quella di ricondurre alla luce valori di solidarietà, di unità, e di autenticità, necessari a trasformare le “masse” in “popolo” capace di coscienza e volontà. La forza della mobilitazione, quindi, proviene dalla capacità di recuperare e rigenerare quelle risorse che il sistema costituito, nella sua decomposizione, rifiuta e riduce allo stato di residui e di scorie. La più importante di tali risorse è, senza dubbio, la religione o, piuttosto, il ripiegamento politico ed etico sulla religione e sui suoi valori-rifugio. In questa ottica – come ha rilevato il GHALIOUN – il fondamentalismo riflette, paradossalmente, il desiderio di un ordine nuovo, fondato sui principi di giustizia, di uguaglianza, di equità e di etica politica, resi popolari dalla modernità e traditi dai modernizzatori<sup>7</sup>.

Ma esiste una varietà di posizioni sulle conseguenze politiche che bisogna desumere dal “dogma”? Come tradurre il modello filosofico nella vita contemporanea? La democrazia è sentita come un valore fondamentale, insito nel concetto islamico di “consultazione” (l’idea che il governo debba riflettere i desideri del popolo a cui Dio ha fatto dono della ragione) e quindi, in quanto tale, perseguita<sup>8</sup>; oppure l’alternativa proposta non è che una variante storico temporale di un totalitarismo permeato di modernità<sup>9</sup>?

L’“Islām del risveglio” (*al-sabwa al-islāmiyya*) e la “corrente riformista” (*al-islāh*) nacquero come risposta alla crisi politica e socio-religiosa, derivata dal declino dei tre grandi imperi musulmani – ottomano, indiano e persiano –, a causa della pressione delle potenze coloniali europee e della concomitante crisi economica e demografica che li colpì<sup>10</sup>. La

<sup>7</sup> GHALIOUN B., *Islam e islamismo. La modernità tradita* (ed. or. *Islam et politique: la modernité trahie*, Paris 1997), Roma 1998, 86.

<sup>8</sup> La democrazia non deve essere semplicemente percepita come l’applicazione a uno Stato e/o a un potere politico di un modello astratto e fisso, ma come una strategia di trasformazione di tutti i rapporti di dominazione, e di moltiplicazione, a tutti i livelli, di focolai di autonomia e di emancipazione. La democratizzazione dello Stato non è che il primo passo sulla via della liberazione delle energie sociali. Alla strategia della democratizzazione statale si collega la questione della laicità. La ridefinizione degli ambiti di competenza del *religioso* e del *politico* non deve celare l’unità reale dell’insieme di una formazione sociale. D’altra parte, nessuna società esiste senza storia, senza cultura, senza valori e senza rispetto di determinati equilibri. La laicità risiede molto meno nella sostituzione dei valori detti laici ai valori culturali nazionali (e/o tradizionali) che nella re-inscrizione di questi stessi valori in un registro nuovo, quello della razionalità contemporanea. Non si tratta, quindi, di cambiare l’identità ma di modificare una condotta, di sviluppare nuovi atteggiamenti nei confronti del mondo: in altre parole, di dotare il nuovo pensiero di criteri chiari, obiettivi universali e secolari, storicamente riconoscibili. Secolarizzare il politico non significa solo valorizzarne le funzioni temporali, ma anche e soprattutto impedire che si trasformi in una sorta di religione e di spazio *tabù*.

<sup>9</sup> TIBI B., *Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Darmstadt 2004. Sul rapporto fra fondamentalismo islamico e totalitarismo, cfr. WHINE M., *Islamism and Totalitarianism: Similarities and Differences*, in *Totalitarian Movements and Political Religions* 2, 2 (2001), 54-72; GENTILE E., *The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism*, in *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, 1 (2000), 18-55.

<sup>10</sup> MERAD A., *L’Islam contemporain*, Paris 1983.

“corrente del risveglio” assunse caratteri marcatamente etno-nazionali, opponendosi, da un lato, alla penetrazione delle potenze occidentali e, dall’altro, all’influenza di altre religioni, fattori considerati entrambi cause di decadenza<sup>11</sup>. Il “riformismo”, diversamente, si sviluppò al centro del mondo musulmano, dirigendo il suo sguardo innanzi tutto sul problema dell’arretratezza musulmana in campo politico, militare e tecnologico<sup>12</sup>. La rimozione dell’Islām, quale elemento fondante dei nuovi Stati-nazione originati dalla caduta dell’Impero ottomano, e la diffusione delle ideologie di matrice occidentale, sono, invece, alcuni dei fattori scatenanti dell’islamismo radicale contemporaneo<sup>13</sup>: in questa ottica, FRANÇOIS BURGAT e WILLIAM DOWELL hanno affermato che l’“islamismo radicale” può essere considerato: «una sorta di reazione politica nei confronti dell’egemonia culturale dell’Occidente»<sup>14</sup>.

Parzialmente in controtendenza, il sociologo LUCIANO PELLICANI ha scritto che:

«l’insorgenza dei movimenti fondamentalisti non significa che l’Islam in quanto tale abbia dichiarato guerra all’Occidente. Il fondamentalismo è una particolare interpretazione del *Corano*, la cui legittimità è contestata dagli stessi musulmani»<sup>15</sup>.

Invero, il fenomeno presenta una certa continuità, ma anche rotture con le due fasi precedenti del “fondamentalismo”. Si ricollega al “risveglio”, ri-attualizzando in chiave mondiale il messianismo islamico<sup>16</sup>; mutua dal “riformismo” l’attenzione politica per il problema dello Stato; rappresenta il superamento di entrambi, modernizzando in senso attivistico il concetto di

---

<sup>11</sup> CORALLUZZO V., *Oltre il bipolarismo. Scenari e interpretazioni della politica mondiale a confronto*, Perugia 2007, 85-90.

<sup>12</sup> SHBOUL A., *Islamic Radicalism in the Arab World*, in SAIKAL A.-JUKES G. (eds.), *The Middle East: Prospects for Settlement and Stability?*, Canberra 1995, 29-68; RAHMAN F., *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, edited by E. Moosa, Oxford 1999; NAFI B.M., *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement*, London 2000.

<sup>13</sup> Cfr. ISSAWI C., *European Loan-Words in Contemporary Arabic Writings: A Case-Study in Modernization*, in *Middle Eastern Studies* 3 (1967), 110-133; LEWIS B., *On Some Modern Arabic Political Terms*, in BARRAL J. M. (ed.), *Orientalia Hispanica sive Studia F.M. Pareja Octogenario dicata*, Leiden 1974, vol. 1, part 1, 465-471; AYALON A., *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*, New York 1987; THOMPSON M., *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*, Lanham-Oxford 2003, 69-70.

<sup>14</sup> BURGAT F.-DOWELL W., *The Islamic Movement in North Africa*, Austin 1993, 63 (traduzione italiana nostra).

<sup>15</sup> PELLICANI L., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Soveria Mannelli 2002, 369-409, *praesertim*, 370. Su questa visione del “fondamentalismo”, cfr. p. es. le seguenti opere: AL-ASHMAWY M.S., *L’Islam politique*, Paris 1987; LAROUÏ A., *Islam et modernité*, Paris 1987; GHALIÛN B., *Islam e islamismo. La modernità tradita*, cit..

<sup>16</sup> BOUZID S., *Mythes, utopie et messianisme dans le discours politiques arabe moderne et contemporain*, Paris 1997.

*jihād* e islamizzando quello di modernità (*hadātha*)<sup>17</sup>: più esattamente, come ha rilevato il ZEMNI: «l'“islamismo” ha bisogno della “modernità” per eliminarne gli effetti»<sup>18</sup>.

D'altra parte, come ha osservato BRUNO ÉTIENNE, il discorso dell'islamismo radicale si trasforma ovunque, seguendo il vocabolario della propria ortodossia, in una protesta antimoderna contro l'*occidentalizzazione* che si ritiene distrugga l'identità “salvifica”<sup>19</sup>. L'avvento dell'islamismo radicale corrisponde, allora, al sentimento di autodifesa di una “comunità” che si sente aggredita dalla modernità, e cerca un'alternativa politica e un potere dello Stato totalizzante che considera illegittimo e corrotto. I gruppi terroristici islamici non fanno che catalizzare questo fenomeno di protesta vissuta su scala più vasta, trasformandolo in un'opposizione allo Stato e alla stessa società civile che lo ripudia<sup>20</sup>.

ABDEL HADI BOUTALEB, in un suo libro, ha sostenuto che il mondo islamico e il mondo occidentale:

«si trovano oggi a un pericoloso tornante. A causa di un abuso di razionalismo e di laicità, l'Occidente ha svuotato il progresso dal suo contenuto spirituale che gli doveva garantire la promozione dell'uomo. Quest'ultimo sembra non aver più importanza e si vede sacrificato a favore della capitalizzazione economica, del *plus-value* dei mercati<sup>21</sup>. Quanto al mondo islamico, esso aveva

<sup>17</sup> PACE E. & GUOLO R. (eds.), *I fondamentalismi*, Roma-Bari 2002, 31-35. Le connessioni tra modernizzazione e islamizzazione dello Stato sono state oggetto di numerosi contributi: per una più ampia panoramica della questione, oltre ai testi già citati nell'apparato critico di questo libro, cfr. p. es. LAWRENCE B., *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, San Francisco 1989; SCARCIA AMORETTI B., *L'islam tra tradizione e modernità*, in: *A scuola di storia. Il Novecento raccontato agli studenti*, Roma 1998, 59-69; STASOLLA M.G., *Islam and Modernity. An Unsettled Question Behind a lot of Conflicts*, in GIANOLI G. I. et Alii (eds.), *Culture per la pace*, Roma 2003, 27-45; VISCA D., *La strega e il terrorista. Religione e politica in Uganda*, Roma 2004, 34-37; DJAIT H., *La crise de la culture islamique*, Paris 2004; MAZARR M. J., *Unmodern Men in the Modern World: Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity*, New York 2007. Sulla penetrazione europea nel mondo islamico; sui rapporti fra Islām e Occidente; sulla nascita delle idee nazionali nell'ambiente arabo; sulle indipendenze e le forme dello stato nazionale, cfr. SCARCIA AMORETTI B., *Il mondo musulmano: Quindici secoli di storia*, Roma 2001, 163-243.

<sup>18</sup> ZEMNI S., *The Modernity of Islamism and Jihad Militancy*, in *Studia Diplomatica* 59, 1 (2006), 199-212, *praesertim*, 201 (traduzione italiana nostra). Per una panoramica più ampia della problematica, cfr. MEYER T., *Fundamentalismus in der Modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt 1989, 13-22; EISENSTADT S.N., *Il fondamentalismo. Un nuovo movimento giacobino*, in *Modernizzazione e Sviluppo* 4, 1-2 (1993), 5-14; BÜTTNER F., *The Fundamentalist Impulse and the Challenge of Modernity*, in STAUTH G. (ed.), *Islam, Motor or Challenge of Modernity*, Hamburg 1998, 57-80.

<sup>19</sup> ÉTIENNE B., *Une granade entrouverte*, La Tour d'Aygue 1999, 316.

<sup>20</sup> HEISBOURG F., *Iperterrorismo: la nuova guerra*, (traduzione di A. PERRI), Roma 2002, 24 [edizione originale: *Hyperterrorisme: le nouvelle guerre*, Paris 2001].

<sup>21</sup> A livello morfologico e in prospettiva comparativa, si veda: SACCO L., *Kamikaze, occidentalismo e terrorismo suicida*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 73, 1 (2007), 187-214, *praesertim*, 188-189, nel quale si rileva come l'occidentalismo del Giappone nei confronti degli Stati Uniti d'America,

tentato nella sua grande maggioranza di adottare lo stile di vita del Nord, liberale e/o socialista, ma si è infine reso conto del fallimento di entrambi i modelli per ritrovarsi allora davanti ad un'implosione di tipo religioso<sup>22</sup>. E poiché era sprovvisto di un progetto sociale ben definito, questo mondo islamico è entrato in conflitto con i suoi contestatori, conflitto che genera a casa sua instabilità ed anarchia, riportando tutti quanti all'era – che si credeva superata – della *jābiliyya* (barbarie) anti-islamica<sup>23</sup>.

Seguendo questa linea interpretativa, LUCIANO PELLICANI sostiene la tesi dell'«aggressione culturale della modernità». Sarebbe tale «aggressività» propria della «cultura moderna» la causa diretta del sorgere dei vari movimenti fondamentalisti islamici, come pure in altre religioni e culture<sup>24</sup>. Questi movimenti non sarebbero altro, secondo il BOUTALEB: «che una reazione mossa dall'intento di difendersi contro un'aggressione radicale scatenata dalla modernità occidentale»<sup>25</sup>.

Il rifiuto della modernità come dimensione onnipervasiva, che non rispetta confini e tradizioni, ha assunto – in tale contesto – i caratteri di un rifiuto radicale di un futuro che muove nel senso dell'*occidentalizzazione*<sup>26</sup>: non si tratta, però, di un *alter* assoluto, quanto piuttosto della percezione del pericolo della contaminazione proposta dalla modernità<sup>27</sup>. Il conflitto

---

durante la II Guerra Mondiale, fosse scaturito da una visione del mondo paragonabile a quella degli attuali movimenti fondamentalisti di matrice islamica: in ambedue i casi, l'occidentalismo può essere considerato «una rivolta contro il razionalismo ed il secolarismo, ma anche e soprattutto contro l'individualismo» [189].

<sup>22</sup> RODINSON M., *Islam et Capitalisme*, Paris 1966; SCARCIA AMORETTI B., *Socialismo islamico, socialismo arabo: continuità di un'ideologia*, in *Ulisse* 14, fasc. 83 (1977), 122-131; EAD., *Marxismo e Islam: la posizione musulmana*, in *Il Contributo* 6, 4 (1982), 102-118; GELLNER E., *Islam and Marxism: Some Comparisons*, in *International Affairs* 67, 1 (1991), 1-6.

<sup>23</sup> BOUTALEB A.H., *Le monde islamique et le projet du nouvel ordre mondial*, Paris 1995, 159 (traduzione italiana nostra); cfr. inoltre DE POLI B., *I musulmani nel Terzo Millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Roma 2007.

<sup>24</sup> PELLICANI L., *Jihad: Le radici*, Roma 2004. La tesi dello studioso italiano evidenzia le cause della reazione fondamentalista, ma, al contempo, non sembra discutere criticamente e storicamente le differenze tra i vari fondamentalismi. Nell'Islām, per esempio, le correnti fondamentaliste non sono del tutto nuove, giacché hanno avuto dei chiari precedenti storici. Sarebbe stata necessaria, pertanto, una prospettiva non esclusivamente sociologica, ma anche storica nell'indagare il fenomeno «fondamentalismo». A proposito del rapporto culturale, da un punto di vista storico-antropologico, tra «oriente» e «modernità», cfr. tra gli studi più recenti: KAIWAR V.-MAZUMDAR S. (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham-London 2003, 261-298; MAZZOLENI G., *Da Erodoto al Globale. La ricerca come provocazione*, Roma 2007, 99-115, *passim*; MCLOUGHLIN S., s.v. *Fundamentalism*, in NETTON I. R. (ed.), *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, New York 2008, 184-186.

<sup>25</sup> BOUTALEB A. H., *Le monde islamique et le projet du nouvel ordre mondial*, cit., 159 (traduzione italiana nostra).

<sup>26</sup> LATOUCHE S., *L'occidentalizzazione del mondo* (ed. or. *L'occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris 1989), Torino 1992.

<sup>27</sup> UTVIK B. O., *The Modernizing Force of Islam*, in ESPOSITO J.-BURGAT F. (eds.), *Modernizing Islam*:



antioccidentale si nutre del riferimento giuridico-religioso per ristabilire i “confini” del mondo: è la riaffermazione disperata e, talvolta, violenta di una *diversità* in crisi, che s’immagina impermeabile e identica a sé stessa. In quest’ottica, la contrapposizione *macworld* contro *jihād*, ovvero la rappresentazione delle contraddizioni insite nella dimensione globale, suggerita dal BARBER (1995), è posta come “assoluta”<sup>28</sup>. Invero, l’alternativa tra le due *Weltanschauung* è un sistema omogeneo di azioni e reazioni e, in tal senso, c’è una rilevante condivisione simbolica: siamo in presenza – come rilevato il POMPEO – di *due torri gemelle*<sup>29</sup>.

Il fondamentalismo è, per definizione, universalista, come modello analogo, nel senso che sottopone la realtà a una “ri-significazione” metastorica, nella raffigurazione di un’anti-ecumene attraversata dal conflitto inevitabile di forze, tensioni e valori, che sfuggono all’arbitrato umano al punto di condizionare e giustificare del tutto l’irruzione violenta di una progettualità nella storia<sup>30</sup>. La reazione del *macworld*, allora, è la costruzione di una retorica “monoculare” tramite descrizioni frettolose di universi storico-culturali e socio-politici, proposte mediante semplificazioni di vario genere<sup>31</sup>. L’aggressione, pertanto, costituisce l’attentato a un prestigio che s’immagina indiscusso e indiscutibile e che si richiama ad un unanimità ideologico: del resto, il “nostro” – per noi occidentali – è l’unico “progetto di società” pensabile, l’alternativa sono le “tenebre della distruzione”. Il fondamentalismo di matrice islamica – in questa prospettiva – non assume la modernità come asse centrale di un progetto di ridefinizione dei poteri, strumentalizza, invece, la globalizzazione, dal momento che ne usa tecnologie e logiche, e, in questo senso, assume le sembianze di un nemico insidioso, poiché la sua forza risiede nell’immaterialità delle idee<sup>32</sup>. Dal canto suo, FRANÇOIS BURGAT evidenziava – già nel 1988 – come:

«comprendere la spinta islamica significasse senza dubbio essere capaci, *in primis*, di calcolare i possibili effetti, non potendo evitarle, delle trappole insite in tutti i tipi del percorso orientalista»<sup>33</sup>.

---

*Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, New Brunswick 2003, 43-68, *praesertim*, 56-59.

<sup>28</sup> MONCERI F., *Altre globalizzazione: universalismo liberal e valori asiatici*, Soveria Mannelli 2002, 51-82.

<sup>29</sup> POMPEO F., *Il mondo è poco: Un tragitto antropologico nell’interculturalità*, Roma 2002, 13.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> ARJOMAND S.A., *Islam, Political Change and Globalization*, in *Thesis Eleven* 76 (2004), 9-28.

<sup>33</sup> BURGAT F., *Il fondamentalismo islamico. Algeria, Tunisia, Marocco, Libia* (ed. or. *L’Islamisme au Maghreb, la voix du Sud*, Paris 1988), Torino 1995, 367 (traduzione italiana nostra).

Comprendere l'islamismo radicale – secondo l'autore – implicava soprattutto, nell'intreccio dei discorsi e delle rappresentazioni,

«di essere capaci, in mancanza di una soddisfacente dissociazione tra l'*io* e l'*altro*, di rimanere consapevoli dei limiti di un tentativo di oggettivazione»<sup>34</sup>.

Del resto, una costante dei quindici secoli di storia dell'Islām testimonia che, tra i musulmani, ci sono sempre state tensioni, sovente di natura politica e in alcune circostanze violenta, che hanno talvolta scosso l'unità primordiale della *umma* dei c.d. “califfi ben guidati”: i kharigiti, gli sciiti, i fatimidi e i drusi, per fare solo qualche esempio, si opposero, nel corso della lunga storia musulmana, ai poteri centrali in nome di un Islām, per così dire, intransigente<sup>35</sup>. Pertanto, se le maggioranze sunnite hanno quasi sempre mediato positivamente le posizioni in conflitto, ciò non vuol dire che non vi siano state minoranze esigenti e contestatrici richiamantisi ad un Islām più rigido e fedele sia al *Qur'ān* sia alla *Sunna* e alla *shari'a*. Proprio in questa tradizione di rivendicazione, peraltro, sembrano collocarsi alcune fra le differenti espressioni dell'attuale fondamentalismo islamico<sup>36</sup>. Alle soglie dell'altro secolo, il mondo islamico nei suoi vari “Stati” indipendenti fu invitato (ove non costretto) ad assumere la modernità di tipo occidentale (e, quindi, una sorta di “occidentalizzazione”): fatto sta che, modernizzati o meno, i Paesi arabi dovettero fronteggiare un insieme di sfide quasi insormontabili<sup>37</sup>. Da una parte, l'indipendenza politica non ha automaticamente generato quelle economica e culturale; dall'altra questi Paesi hanno assistito ad un aumento demografico assai rilevante con l'emergenza di megalopoli difficilmente controllabili, dove lo Stato ha rivelato la propria incapacità, unitamente ad una massiccia secolarizzazione non sorretta adeguatamente, tanto da condurre ad una situazione molto delicata per non dire esplosiva<sup>38</sup>. Parallelamente, tutti i Paesi mediorientali

<sup>34</sup> *Ibidem*; cfr. inoltre TURNER B. S., *Orientalism, Postmodernism & Globalism*, New York 1997, 3-35.

<sup>35</sup> APTER D.E., *Political Violence in Analytical Perspective*, in IDEM (ed.), *The Legitimization of Violence*, London 1997, 1-32.

<sup>36</sup> LANE J. E. & REDISSI H., *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilisation*, Aldershot 2004, 155-164; 194-214.

<sup>37</sup> È pur vero che il disfacimento dell'Impero ottomano (1918) e la soppressione del Califfato (1924) da parte di MUSTAFĀ KAMĀL, fondatore della Turchia moderna, nazionalista e laica, hanno segnato una tappa importante nella storia recente: resta da capire, in quest'ottica, per quale motivo non sia stato seguito l'esempio turco. Sul rapporto fra modernità, Islām e modello turco, cfr. tra gli studi più recenti: ÖGÜTCÜ M., *Religious “Bias” in the West Against Islam: Turkey as a Bridge in Between*, in TRANS EUROPEAN POLICY STUDIES ASSOCIATION IN CO-OPERATION WITH THE INSTITUTE OF EUROPEAN STUDIES, *The European Union and Turkey in the Eurasian Area*, Bruxelles-Istanbul 1994, 370-395; SILVERSTEIN B., *Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity in the European Provinces of the Muslim World*, in *Anthropological Quarterly* 76, 3 (2003), 497-517; KAYA I., *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*, Liverpool 2004.

<sup>38</sup> PACE E., *Il turbante e l'elmetto: La secolarizzazione nell'Islam*, in *Il Mulino* 2 (1991), 234-244.

sono stati coinvolti nel *dramma* palestinese e nei molteplici conflitti arabo-israeliani (col “trauma” della disfatta del 1967), laddove l’Afghanistan accoglieva migliaia di volontari, *mujāhidūn*, per lottare contro l’Unione Sovietica con l’appoggio di Pakistan e Stati Uniti d’America (1979-1989), per non parlare della guerra Iran-Iraq (1980-1988) e della “Guerra del Golfo” (1991) che ha unito i governi integralisti della Penisola arabica e gli Stati secolarizzati occidentali, rivelando quanto gli interessi economici fossero più importanti dei diritti umani<sup>39</sup>. Si può, allora, tentare di capire – sebbene di non giustificare – le ragioni che hanno mosso taluni musulmani a riconsiderare i modelli di sviluppo culturale adottati per trovarne altri che coincidessero con le proprie tradizioni storico-religiose<sup>40</sup>, re-interpretate in maniera più o meno discutibile, tanto più che, nel frattempo, i c.d. modelli occidentali stavano cedendo ad una più o meno accentuata decadenza<sup>41</sup>, venendo – per tali ragioni – percepiti come un’“aggressione culturale”<sup>42</sup>.

Attualmente, l’opinione pubblica tende ad equiparare l’Islām con il fondamentalismo islamico e l’islamismo radicale: quest’ultimo costituirebbe – come si è già detto – un ritorno alla tradizione e rivelerebbe il carattere retrogrado e anti-democratico della religione con la sua natura aggressiva, germe di fanatismo e, dagli ultimi cinque o sei lustri, perfino del terrorismo<sup>43</sup>. Sebbene la storia fornisca molti esempi in cui i musulmani hanno utilizzato la violenza, non si può sostenere drasticamente che essi ne abbiano fatto un uso maggiore di altri gruppi legati a confessioni religiose diverse. Per di più, non si può affermare che la violenza sia una caratteristica propria della religione islamica. Relegare il fondamentalismo islamico solamente ad un movimento di fanatici o di tradizionalisti sarebbe riduttivo; per aspetti diversi, esso costituisce, come ha scritto YŪSUF CHOUEIRI: «un appassionato tentativo di porsi di fronte alla crisi complessiva del mondo

<sup>39</sup> CORRAO F. M., *Gli intellettuali arabi e la Guerra del Golfo*, in *Labirinti* 1 (1991), 58-62; EADEM, *Human Rights in Islam*, in *The Journal of Oriental Studies* 9 (1999), 78-95; PACE E., *La Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell’Islam*, in *Pace, Diritti dell’Uomo, Diritti dei Popoli* 6, 2 (1992), 27-36.

<sup>40</sup> MAYER A.E., *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder 1991; EAD., *Universal versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*, in *Michigan Journal of International Law* 15 (1994), 307-404; MARZUQĪ I.A.A., *Human Rights in Islam*, Abu Dhabi 2000.

<sup>41</sup> GENOVESE R., *Convivenze difficili: l’Occidente tra declino e utopia*, Milano 2005, 160 e ss..

<sup>42</sup> HIRO D., *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*, New York 1989, nel quale l’autore spiega le dinamiche che hanno condotto alla svolta radical-fondamentalista Paesi come l’Iran e l’Afghanistan.

<sup>43</sup> ARMSTRONG K., *Holy War*, London 1988, 18. Sulla nozione di “terrorismo” e con riferimento al “terrorismo” di matrice islamica, cfr. nell’ampio panorama bibliografico e tra i lavori più recenti: AUBREY S. M., *The New Dimension of International Terrorism*, Zurich 2004, 53-222; BETTINI R., *Allah fra terrorismo e diritti umani*, Milano 2006, 9-129; SACCO L., *Materiali per un dibattito sul fenomeno terroristico internazionale con particolare riferimento a quello islamico*, in *Iura Orientalia* 2 (2006), 141-166; INBAR E. & FRISCH H. (eds.), *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*, London-New York 2007.

musulmano»<sup>44</sup>.

Come ha osservato KHALED FOUAD ALLAM, la parola “fondamentalismo”, di uso comune oggi, non è la più adatta a descrivere la complessità del fenomeno nell’Islām<sup>45</sup>. Il termine fondamentalismo, infatti, ha una valenza dottrinale e, nel caso dell’Islām, tenderebbe a restringere l’ambito interpretativo della rivelazione coranica sostanzialmente all’applicazione *stricto sensu* delle norme delle quattro scuole giuridiche dell’Islām. È inoltre proprio del fondamentalismo – continua ALLAM – voler far convergere due logiche che sono di per sé in conflitto nei monoteismi – la logica dell’eternità, che è propria dei testi sacri, e la logica della storia, che definisce l’ambito delle comunità umane – spingendo verso un rapporto subalterno della prima nei confronti della seconda<sup>46</sup>. Il termine più appropriato per l’Islām, secondo l’opinione di K. F. ALLAM:

«è quello di “radicalismo islamico” che sottende l’idea di una *radicalità* alla base della produzione del discorso, e che si esprime in due elementi. Il primo è l’idea di un avversario onnipotente – vale a dire l’Occidente, assimilato a categoria negativa – che ricorre in tutta la sua letteratura politica; il secondo è lo sviluppo, nel XX secolo, di una strategia politica e di un’eversione terroristica volte a produrre una nuova forma di totalitarismo»<sup>47</sup>.

Invero, la denominazione dei gruppi estremisti costituisce una palude semantica: fondamentalismo, Islām politico, neo-integralismo, neo-fondamentalismo, radicalismo, ultra-fondamentalismo, jihadismo,

<sup>44</sup> CHOUËIRI Y., *Il fondamentalismo islamico*, cit., 31.

<sup>45</sup> Nel suo significato attuale, l’espressione “fondamentalismo islamico” fu applicata, in occasione della rivoluzione islamica iraniana del 1979 contro lo Shāh di Persia, a quei gruppi religiosi che «sembravano opporsi alla modernizzazione in nome di una fedeltà alle tradizioni, difesa, secondo i casi, anche con il ricorso a forme di violenza estrema» (XELLA P., *Problemi attuali nello studio delle religioni, I: Recenti dibattiti sulla metodologia*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 69, 1 [2003], 219-266, *praesertim*, 248). Negli anni successivi, l’utilizzazione della parola “fondamentalismo” in relazione all’Islām si estese velocemente, al punto che nel 1990 il *Concise Oxford Dictionary of Current English* definiva «fundamentalism», non solo come «the strict maintenance of Traditional Protestant beliefs» ma anche come «the strict maintenance of ancient fundamental doctrines of any religion, especially Islām» (ALLEN R.E. [ed.], *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, Oxford-New York 1990<sup>8</sup>, 477; 628; ALDRIDGE A., *La religione nel mondo contemporaneo: una prospettiva sociologica* [ed. or. *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Cambridge 2000], traduzione di R. Falcioni, Bologna 2005, 173-193: “La rinascita del fondamentalismo”).

<sup>46</sup> CORRAO F. M., *Il linguaggio dei fondamentalismi*, in AA.VV., *Democrazia e sviluppo: Conflitti e nuove forme di partecipazione nel Mediterraneo e nell’Africa islamica*, Perugia 1995, 33-40.

<sup>47</sup> ALLAM K.F., *Lecture del fondamentalismo islamico*, in JACOVELLA A. & VENTURA A. (eds.), *Il fondamentalismo islamico*, cit., 37-48, *praesertim*, 37. In quest’ottica, va registrata la presa di posizione dell’Unione Europea sulla terminologia connessa al “fondamentalismo islamico”. Dopo estenuanti consultazioni con esperti, specialisti, ed islamologi, si è deciso, infatti, di cassare espressioni come “terrorismo islamico”, “fondamentalismo”, e “jihadismo” poiché non rispondono correttamente ai concetti che dovrebbero ritrarre (*EU Removes “Islamic Terrorism” from Its Dictionary*, in *Zaman Online* [April 12, 2006], <http://www.zaman.com/?bt=international&alt=&hn=31952>).

“situazione islamica” (*al-balāh al-‘Islāmiyya*), non indicano correnti di pensiero differenti – sebbene vi siano lievi variazioni ideologiche tra gruppi [si pensi, in prospettiva, ai radicali islamici somali e/o a quelli uzbeki] –, dal momento che la pluralità terminologica usata nelle lingue occidentali dipende sia dalla cultura degli analisti, diversi per origine, credenze ed opinioni, sia dal fatto che il termine “fondamentalismo”, per la sua origine negli ambienti protestanti americani<sup>48</sup>, mal si adatta a definire correttamente il fenomeno islamico<sup>49</sup>. Il ROY, ad es., utilizza il termine “neo-fondamentalismo”, mentre l’Introigne usa la parola “ultra-fondamentalismo” per designare il fondamentalismo estremista di matrice islamica<sup>50</sup>. EDWARD SAID non pare aver nulla in contrario ad usare la parola “fondamentalismo” (se impiegata propriamente): è, invece, in aperta polemica con quelli che si avvalgono dell’espressione per denigrare l’Islām. I *media*, in particolare, sarebbero colpevoli di sminuire il contenuto religioso dell’Islām: questi, infatti, secondo l’opinione del SAID, alluderebbero continuamente al fondamentalismo, associandolo quasi automaticamente all’Islām, dimenticando, forse, come l’espressione abbia legami molto più marcati con religioni quali, ad esempio, il Cristianesimo o l’Ebraismo. Malgrado ciò, i *media* avrebbero deliberatamente creato un’associazione tra l’Islām e il fondamentalismo talmente forte da non poter distinguere il valore semantico di ciascun termine, il che equivarrebbe ad affermare che si tratti essenzialmente della stessa cosa<sup>51</sup>. Sull’altro piatto della bilancia, v’è chi sembra difendere strenuamente la valenza semantica del lemma “fondamentalismo”. Secondo alcuni storici, ci sarebbero valide alternative al termine sopra indicato come, ad esempio, “islamismo”, oppure “nativismo islamico”, tuttavia “fondamentalismo” rimane la chiave identificativa maggiormente utilizzata per individuare i vari impulsi revivalisti del mondo musulmano<sup>52</sup>. BERNARD LEWIS, pronunciandosi sulla differenza tra “Islām” e “Islamism”, ha notato:

<sup>48</sup> In proposito, cfr. p. es. i seguenti studi: BARR J., *Fundamentalism*, London 1977; ARMSTRONG K., *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, New York 2000.

<sup>49</sup> DENOEU G., *The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam*, in *Middle East Policy* 9, 2 (2002), 56-81; KAZMI Z., *Discipline and Power: Interpreting Global Islam: A Review Essay*, in *Review of International Studies* 30 (2004), 245-254; YAPP M. E., *Islam and Islamism*, in *Middle Eastern Studies* 40, 2 (2004), 161-182. A proposito dell’espressione *al-balāh al-‘Islāmiyyah*, cfr. ABU KHALIL A., *The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20<sup>th</sup> Century*, in *Middle East Journal* 48, 4 (1994), 677-694, *praesertim*, 677, n. 1.

<sup>50</sup> ROY O., *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo Islām*; traduzione di L. Cornalba; consulenza scientifica di V. Colombo, Milano 2003, 103-126; INTROIGNE M., *Fondamentalismi*, op. cit., 85-91 e *passim*.

<sup>51</sup> SAID E., *Covering Islam*, cit., XVI-XIX.

<sup>52</sup> MUNSON H. Jr., *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven 1988, 3; HOSSEIN RAZI G., *Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East*, in *American Political Science Review* 84, 1 (1990), 69-91.

«come nella lingua inglese, la parola Islām comprenda sia la religione sia la cultura – alla stessa maniera del Cristianesimo in relazione alla cristianità –: in quest’ottica, i termini “Islamism” ed “Islamist” denoterebbero una peculiare branca dell’Islām (ed i suoi aderenti), designata comunemente “fondamentalismo islamico”. Ovviamente, però, non tutti i musulmani sono fondamentalisti e non tutti i fondamentalisti sono terroristi»<sup>53</sup>.

D’altra parte – come ha sostenuto PIO MASTROBUONI – di fondamentalismo si parla spesso a sproposito in Occidente:

«uno degli errori che più comunemente è commesso è quello di attribuire alle sue motivazioni la causa dei terribili disastri che il terrorismo ha provocato e sta provocando un po’ ovunque nel mondo. Certo, c’è anche del vero nella tesi di chi si richiama al carattere universale della missione ecumenica dell’Islam per sostenere che il “comandamento” di convertire il mondo intero ai precetti del *Corano* può ben spiegare l’importanza che il musulmano deve necessariamente assegnare all’obbligo della “guerra santa” contro l’“infedele”. Ma è assolutamente sbagliato generalizzare attribuendo un carattere criminale ad ogni manifestazione che rispecchi un diverso grado di militanza di questo o quell’appartenente alle diverse formazioni in campo»<sup>54</sup>.

Va inoltre osservato che l’Islām nel corso della propria storia s’è mostrato normalmente più tollerante di quanto avrebbe dovuto esserlo se avesse seguito i dettami della sua essenza. Il Cristianesimo d’altra parte è apparso meno comprensivo di quanto avrebbe dovuto, se avesse ottemperato al comandamento dell’amore, insegnato da Gesù. Se l’accettazione della violenza (il ricorso alla guerra per la diffusione e la difesa della fede) compare nel Cristianesimo in epoca più tarda rispetto a quanto avvenuto nell’Islām, le due religioni, durante il periodo medievale, sembrano equivalersi. Di fatto, per un verso *jihād* e *crociata* e, per un altro, *mujāhidūn* (combattenti islamici) e *murābitūn* (guerrieri di frontiera) sembrano espressioni equivalenti<sup>55</sup>. Ancora a proposito dell’espressione

---

<sup>53</sup> Cfr. *Islam, Fundamentalism and Osama bin Laden’s jihad: Q and A with Bernard Lewis*, <http://www.arab2.com/biography/bernard-lewis/islamism-fundamentalism.htm>

cit. in SACCO L., *Kamikaze e shahid*, op. cit., 120, n. 19; alle pp. 126-132 del citato studio si dà ampio risalto alla disputa terminologica relativa all’uso delle espressioni “islamisti” e/o “fondamentalisti”; in proposito, cfr. inoltre REDAELLI R., *L’Islam politico*, in REDAELLI R. & PASTORI G. (eds.), *L’Italia e l’Islam non arabo. Percezioni e priorità*, Milano 1999, 13-38.

<sup>54</sup> MASTROBUONI P., *Il caleidoscopio islamico*, in JACOVELLA A. & VENTURA A. (eds.), *Il fondamentalismo islamico*, cit., 11-15, *praesertim*, 11.

<sup>55</sup> PARTNER P., *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante* (ed. or. *God of Battles. Holy Wars of Christianity and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1997). Torino 1997, XXVI e *passim*.

“fondamentalismo islamico”, in ambito accademico, qualche studioso ha rilevato come sia stata creata un’apposita parola araba, *usūliyya*:

«il che sembr[erebbe] implicare che esista una scuola che difend[erebbe] i principi fondamentali dell’Islām<sup>56</sup>. Si tratt[erebbe] di un termine *ethic* erroneamente ritenuto *emic*, che in realtà design[erebbe] i veri credenti, ossia, teoricamente, la globalità dei musulmani»<sup>57</sup>.

Secondo l’islamologa francese SABRINA MERVIN, ad esempio, *usūliyya* sarebbe un neologismo costruito a partire dalla parola *usūl*, plurale di *asl* (che vuol dire, al contempo: fonte, radice, fondamento). Il termine *usūl* fa parte dell’idioma islamico: vi sono, infatti, gli *usūl al-dīn* (fondamenti della religione) che costituiscono le credenze essenziali dell’Islām; ma ci sono anche gli *usūl al-fiqh* (le quattro fonti del diritto islamico e l’insieme dei metodi che permettono l’elaborazione normativa, al tempo stesso). L’espressione *usūli* non è quindi estranea all’Islām: il problema è che può essere fuorviante. Quando nella lingua araba è usata la parola *usūliyyun*, solo il contesto può consentire di sapere se si tratta di chi pratica gli *usūl al-fiqh*; di giuristi sciiti seguaci della corrente detta *usūli*, oppure di “fondamentalisti” che auspicano il ritorno allo scritturalismo coranico<sup>58</sup>. Per alcuni esperti, l’uso del sostantivo “fondamentalista” potrebbe ingenerare dubbi e confusione: infatti, questo termine è direttamente improntato sul lessico del Cristianesimo europeo, al pari del termine “integralismo” che, tra l’altro, rinvia, in un senso piuttosto critico ad una tendenza volta a preservare l’integrità dogmatica, contrapposta all’apertura della Chiesa al mondo moderno<sup>59</sup>. D’altra parte, come ha osservato la MERVIN, le correnti

<sup>56</sup> HANAFI H., *al-Usuliyya al-Islamiyya*, Caire 1989.

<sup>57</sup> XELLA P., *Problemi attuali nello studio delle religioni*, cit., 250. Su questo punto, cfr. inoltre: HUNTER S., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Bloomington 1988, 5; HASSAN R., *The Burgeoning of Islamic Fundamentalism: Toward an Understanding of the Phenomenon*, in COHEN N.J. (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon*, Michigan 1991, 151-171; KANE O. & TRIAUD J. L. (eds.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris 1998, 198.

<sup>58</sup> MERVIN S., *Islam. Fondamenti e dottrine* (ed. or. *Histoire de l’Islam. Fondaments et doctrines*, Paris 2000). Edizione italiana a cura di B. Soravia. Traduzione di L. Cortese, Milano 2001, 154; TIBI B., *Conflict and War in the Middle East: From Interstate War to New Security*, New York 1998, 220.

<sup>59</sup> BERNARD LEWIS ha sostenuto che «fondamentalismo designa alcune Chiese protestanti che, dagli albori del XX secolo, si oppongono alle teorie moderniste e alla critica storica applicata alle Scritture» (LEWIS B., *The Political language of Islam*, Chicago 1988, 117-18, n. 3, *praesertim*, 118); secondo la sua opinione, «su tale punto non può esservi alcun paragone terminologico e concettuale perché non esisterebbe un’analisi modernista del *Corano* come, invece, esiste per la *Bibbia*: perciò tutti i musulmani, in quest’ottica, dovrebbero essere fondamentalisti» (*ivi*, 180, n. 3). Sulla nascita del “fondamentalismo” in Occidente, cfr. p. es. FILORAMO G., *Fondamentalismo*, in FILORAMO G., MASSENZIO M., RAVERI M., SCARPI P. (eds.), *Manuale di Storia delle Religioni*, Roma-Bari 1998, 228; PACE E.-GUOLO R. (eds.), *I fondamentalismi*, cit., 91-103; 156-157; PACE E. & STRETTI E., *Il pluralismo delle fedi. I nuovi movimenti religiosi*. Prefazione di G. Bouchard, Torino 2002, 19-25; ALMOND G.A., SCOTT APPLEBY R., SIVAN E. (eds.), *Religioni forti. L’avanzata dei fondamentalismi*

dell'Islām politico e militante contemporaneo, che si fondano quasi tutte sulla *salafīyya* (almeno per i sunniti) rifiuterebbero l'Occidente più che la modernità, tentando d'instaurare una *modernità propriamente islamica*<sup>60</sup>.

## §2. Le “ragioni” dei fondamentalisti

I fondamentalisti, in virtù delle regole contenute nel libro sacro, diretta manifestazione di Dio, uniformano il loro agire ad alcune prescrizioni specifiche:

- a) il principio di superiorità della legge religiosa su quella terrena e quelli conseguenti;
- b) il principio dell'inerranza;
- c) il principio dell'astoricità.

Il primo, inerente al contenuto del testo sacro, che non potrà essere interpretato liberamente dalla ragione umana, pena lo stravolgimento della verità che esso racchiude, laddove il secondo e il terzo, relativi al messaggio e al *Libro* che lo custodisce, che non potranno essere collocati in una prospettiva storica. A questi, infine, va aggiunto il primato del “mito di fondazione”, un vero e proprio mito delle origini che fissa il canone assoluto del sistema delle credenze e le relazioni tra queste e la comunità di coloro che le osservano (etica della fraternità). A tali regole devono essere allegati due corollari: da un lato, la possibilità di avvalersi dell'uso della forza (c.d. “sacra”) per ottenere quello che il potere vigente tende a difendere come preconstituito e, dall'altro, la convinzione di poter essere annientati (sindrome del nemico). Generalmente, l'antagonista interno è costituito dal secolarismo, mentre l'avversario esterno spesso veste panni occidentali (modernizzazione e globalizzazione)<sup>61</sup>: del resto, al giorno d'oggi gran parte

---

sulla scena mondiale [ed. or. *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago 2003], traduzione di R. SCOGNAMIGLIO, Bologna 2006.

<sup>60</sup> MERVIN S., *Islam*, op. cit., 153 (n.d.r. il corsivo è nostro); cfr. CÉSARI J., *Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism*, in MALIK J. (ed.), *Muslims in Europe: From the Margin to the Centre*, Münster 2004, 93-100.

<sup>61</sup> SPYBEY T., *Globalization and World Society*, Cambridge 1996; TAYLOR P. J., *Izations of the World: Americanization, Modernization and Globalization*, in HAY C. & MARSH M. (eds.), *Demystifying Globalization*, Basingstoke 2000, 49-70; PACE E. & GUOLO R. (eds.), *I fondamentalismi*, cit., 5-8. Il termine “globalizzazione” fu coniato presumibilmente nel 1944 da REISER O. L. & DAVIES B., *Planetary Democracy: An Introduction to Scientific Humanism and Applied Semantics*, New York 1944, 212. Sull'interpretazione del termine “globalizzazione”, in una prospettiva moderna, cfr. p. es. HIRST P. & THOMPSON G., *Globalisation: Ten Frequently Asked Questions and Some Surprising Answers*, in *Soundings* 4 (1996), 47-66; SCHOLTE J. A., *Globalization: A Critical Introduction*, New York 2000. La maggior parte degli studiosi musulmani considera la “globalizzazione” un fenomeno antico che ebbe origine nella “notte dei tempi”, mentre un'esigua minoranza di studiosi ritiene che il fenomeno sia recente e vada associato con la crisi di valori dell'era postmoderna. In proposito, cfr. p. es. HANAFI H. & AL-AZM S.J., *What is Globalization?*, Damascus 2000, 17-23; ZALLOUM A.Y., *Painting Islam as the New Enemy: Globalization and Capitalism Crisis*, Kuala Lumpur 2003.



dei fondamentalisti islamici sono un chiaro prodotto della globalizzazione e del nuovo ordine mondiale e, infatti, usano i dollari, la lingua inglese, *Internet* e i telefoni cellulari per comunicare e, sovente, alloggiano nei *campus* universitari o in lussuosi alberghi. Ecco, forse, per quale ragione l'orientalista francese JACQUES BERQUE – una volta – ha scritto che: «modernizzarsi, per un popolo, non vuol dire solamente accedere alle novità. Si tratta, invero, di un conflitto tra il vecchio e il nuovo»<sup>62</sup>.

I movimenti fondamentalisti – come si è già menzionato – rappresentavano inizialmente la volontà di cercare una propria autonomia politico-culturale: la ricerca, intrapresa con la “corrente del risveglio” (guidata da ‘ABD AL-WAHHĀB [1703-1792] in Arabia Saudita), è proseguita con il “filone riformista” (si pensi, ad esempio, a JAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ [1839-1897]) ed infine è confluita in due tronconi: il primo facente capo alla *salafīyya*; il secondo, molto più radicale, vero prototipo dei movimenti fondamentalisti islamici, si espresse nei “Fratelli Musulmani” (*Ikhwān al-Muslimūn*), associazione fondata da un insegnante egiziano, AL-BANNĀ, nel 1929<sup>63</sup>. Il filo che lega le correnti del risveglio ai movimenti riformisti e fondamentalisti può essere rintracciato nel desiderio, sia dei leaders sia dei militanti di queste formazioni, di trovare un punto d'equilibrio tra Islām e modernità<sup>64</sup>. Le correnti islamiste ritenevano che l'Islām potesse fornire indicazioni preziose per organizzare una società e uno stato moderni, senza dover rinnegare i principi primari ricavabili dal Libro sacro (*Qur'ān*), e sperimentati nella “città-modello” (plasmata da Muhammad a Medina). Per essere “moderni” quindi, non occorreva snaturare o abbandonare la religione, né tanto meno imitare acriticamente i

<sup>62</sup> BERQUE J., *L'intérieur du Maghreb: XV-XIX siècles*, Paris 1978, 15-16 (traduzione italiana nostra). In quest'ottica, sembra rilevante l'opinione della studiosa marocchina FATEMA MERNISSI (*Islam e democrazia. La paura della modernità* [ed. or. *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, New York 1992]. Traduzioni di E. BARTULLI, E. CHIAPPO, G. MICCICHÉ, Firenze 2002) secondo la quale il fenomeno del terrorismo e del fondamentalismo islamico può essere efficacemente contrastato da una globalizzazione positiva che dia risalto ai valori della giustizia sociale e dei diritti dell'uomo (cit. in BUDELLI R., *Fondamentalismo e globalizzazione: Nuovi pensatori dell'Islam*, in JACOVELLA A. & VENTURA A. [eds.], *Il fondamentalismo islamico*, cit., 75-93, praesertim, 75).

<sup>63</sup> MILSON M., *Reform vs. Islamism in the Arab world Today*, in *The Middle East Media Research Institute* 34 (September 15, 2004), [http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=subject&Area=jihad&ID=SR340#\\_ednref1](http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=subject&Area=jihad&ID=SR340#_ednref1) (ultimo accesso, 20 maggio 2005).

<sup>64</sup> AL-AZMEH A., *The Discourse of Cultural Authenticity: Islamist Revivalism and Enlightenment Universalism*, in DEUTSCH E. (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophia Perspectives: Essays Presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference, August 1989 in Honolulu, Hawaii*, Honolulu 1991, 468-486; ISMAIL S., *Islamic Political Thought*, in BALLARD T. & BELLAMY R. (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cape Town, Madrid-New York-Port Melbourne 2003, 579-601; ABU-ZAYD N. H., *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, with the assistance of Dr. KATAJUN AMIRPUR and Dr. MOHAMMAD NUR KHOLIS SETIAWAN, Amsterdam 2006, 21-36.

modelli occidentali. Quanto precede aiuta a comprendere come la discriminante fra i movimenti riformisti di fine '800, da un lato, e quelli fondamentalisti contemporanei, dall'altro, possa essere individuata in tre fattori: i primi due di natura storico-politica e il terzo di tipo socio-religioso:

- a) la crisi degli "stati-nazione" sorti sulle ceneri degli imperi coloniali europei;
- b) l'affermarsi di un processo di modernizzazione che ha lentamente eroso le basi della società tradizionale, emancipando ad es. il ruolo della donna;
- c) la convinzione, di una nuova leva di intellettuali, che tutti questi processi di ordine sociale potessero, alla lunga, sradicare dalle coscienze l'identità religiosa originaria<sup>65</sup>.

Da qui l'idea di re-islamizzare la società, ricostituendo dal basso l'intero tessuto sociale, preoccupandosi altresì di aggiornare i registri della predicazione religiosa al linguaggio della società moderna, ivi compreso quello dei mass-media. Pertanto, i gruppi fondamentalisti di matrice islamica cercano di ristabilire un sodalizio ideale dove religione, società e politica (*dīn, dunya wa-da'wla*) siano indissolubilmente legate fra loro: l'obiettivo è quello di dare forma – in maniera sostanziale sebbene non unitaria e omogenea – al concetto di *umma*, la comunità dei credenti<sup>66</sup>.

Il problema della re-islamizzazione della società musulmana – come ha osservato la SCARCIA AMORETTI – origina da una comune generalizzazione: per molti, infatti, re-islamizzare significa esclusivamente rimoralizzare la vita della comunità dei credenti, premessa indispensabile alla riabilitazione sociale e politica. Tuttavia – continua la studiosa – le valenze semantiche dell'espressione "re-islamizzare" sono molteplici e differenti. Secondo alcuni, con il termine "reislamizzazione" s'intende l'opera di riaggiornamento del messaggio coranico in termini di modernità, mentre per altri ancora il dovere primo è mobilitarsi, fare proseliti, acquistare visibilità a tutti i costi, non escluso l'uso sistematico e programmatico della violenza<sup>67</sup>. In realtà, le posizioni che si sono qui

<sup>65</sup> PAOLO BRANCA, *La strategia della moschea*, Milano 1996, 135; l'A. ha sottolineato che le cause del fenomeno risiedono piuttosto nel contraddittorio rapporto delle Società arabe e musulmane con i modelli di vita e di pensiero di stampo occidentale che la fine dell'epoca coloniale non ha risolto, ma semplicemente trasferito su altri piani che si sono aggravati a causa delle precarie situazioni economico-sociali.

<sup>66</sup> ZUBAIDA S., *Islam. The People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London 1993, XIX e *passim*; GUAZZONE L. (ed.), *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Reading 1995, 10-12; CASTELLS M., *The Power of Identity*, Oxford 1997, 15; AYUBI N., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London 1991.

<sup>67</sup> SCARCIA AMORETTI B., *Prefazione* a GHALIOUN B., *Islam e islamismo. La modernità tradita* (ed. or. *Islam et politique: la modernité trahie*, Paris 1997), Roma 1998, IX-X.

distinte possono intrecciarsi e sovrapporsi dando vita a fenomeni parzialmente diversi, sebbene derivanti dalla medesima radice. Scopo dei fondamentalisti è quello di pianificare lo Stato adottando integralmente una struttura politico-religiosa sulla base dell'*hākimiyya Allāh* (autorità di Dio): ciò implica, in primo luogo, la realizzazione di uno Stato islamico (*darwa islamīyya*) e, in secondo luogo, l'adozione di un "sistema di governo" (*nizām islāmī*) fondato sulla *sharī'a*<sup>68</sup>. Del resto, come ha sostenuto QUTB, l'Islām conosce solo due tipi di società:

«da una parte, la società islamica; dall'altra, la società dell'"ignoranza" (*jāhiliyya*): la prima rappresenta il modello da seguire per i veri credenti; la seconda costituisce l'espressione di tutto quanto è contrario agli insegnamenti dell'Islām»<sup>69</sup>.

Gli analisti tengono a rilevare come l'importanza del tema "politico" sia ciò che principalmente distingue il fondamentalismo religioso propriamente detto dai più generici atteggiamenti di chiusura verso la modernità, tipicamente rappresentati dall'integralismo e dal tradizionalismo: in realtà, come hanno evidenziato ENZO PACE e PIERO STEFANI, con il fondamentalismo si verifica: una sorta di ritorno delle teologie politiche, ossia, l'irruzione sulla scena politica di movimenti collettivi che pretendono di ricondurre le ragioni della politica a quelle dello spirito religioso<sup>70</sup>: il fondamentalismo designerebbe – in quest'ottica – una sorta di "teologia della liberazione" islamica; tale principio indurrebbe a ritenere l'Islām stesso una "teologia dell'emancipazione" dal peccato sociale piuttosto che da quello personale, giacché nella visione dottrinale musulmana non esiste la nozione di peccato originale<sup>71</sup>. In tal senso, quindi, l'Islām realizzerebbe un affrancamento dalla *jāhiliyya*, assunta a categoria storica, tramite il *jihād* fra i *mustakbirīn* (oppressori, arroganti), e i *mustadafīn* (oppressi)<sup>72</sup>. Di

<sup>68</sup> TIBI B., *Post-Bipolar Order in Crisis: The Challenge of Politicised Islam*, in *Millennium. Journal of International Studies* 29, 3 (2000), 843-859, *praesertim*, 849-50.

<sup>69</sup> QUTB S., cit. in ESPOSITO J.L. & VOLL J.O., *Islam and the West: Muslim Voices of Dialogues*, in *Millennium. Journal of International Studies* 29, 3 (2000), 613-639, *praesertim*, 615-16 (traduzione italiana nostra).

<sup>70</sup> PACE E.-STEFANI P. (eds.), *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Brescia 2000, 8.

<sup>71</sup> STEENBRINK K., *Seven Indonesian Perspectives on Theology of Liberation*, in DE SCHRIJVER G. (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*, Leuven 1998, 380-394, *praesertim*, 390. La "Teologia della Liberazione" (spesso abbreviata con TdL) è una discussa riflessione teologica iniziata in America latina con la Conferenza episcopale latinoamericana (CELAM) di Medellin (Colombia) del 1968, dopo il CONCILIO VATICANO II, che tende a porre in evidenza i valori di emancipazione sociale e politica presenti nel messaggio cristiano. Tra i principali protagonisti che iniziarono questa corrente di pensiero vi furono i sacerdoti GUSTAVO GUTIÉRREZ, Helder Camarra, e LEONARDO BOFF. Il termine venne coniato dallo stesso GUTIÉRREZ nel 1971 con la pubblicazione del libro *Teología de la Liberación: perspectivas*, Lima 1971 (ed. it. *Teologia della liberazione*, Brescia 1973).

<sup>72</sup> CANTONI G., *G. Kepel analizza l'integralismo islamico e le sue articolazioni nel tempo e nello spazio*:

conseguenza, il radicalismo sembrerebbe quasi costituire nel pensiero islamico contemporaneo:

«la concretizzazione autentica e privilegiata di un nuovo mondo che cambia, proprio perché in questo l'eredità del passato trova una particolare espressione moderna, sorretta dal fondamentale recupero del rapporto vivente fra il testo rivelato e coeterno a Dio, il *Corano* metastorico, e la sua traduzione nella storia e nel sociale»<sup>73</sup>.

### §3. Dal fondamentalismo islamico al jihadismo

Attualmente le espressioni “fondamentalismo islamico”, “islamismo”, “integralismo islamico” e “radicalismo islamico, sono utilizzate dai vari autori in conformità a criteri di natura esclusivamente personale, sebbene – dopo l’11 Settembre 2001 – il termine “jihadismo” (in misura minore, anche espressioni come: “salafismo jihadista”, “fascismo islamico”, “wahhabismo”, “bin-ladenismo”, “qutbismo”, “takfirismo”<sup>74</sup>) abbia guadagnato i consensi del mondo accademico occidentale nell’individuare i c.d. neo- (e/o ultra-) fondamentalisti islamici<sup>75</sup>. Il termine “jihadismo” esprimerebbe l’idea di un movimento reazionario che, traendo ispirazione dall’estremismo fondamentalista musulmano, mirerebbe a destabilizzare violentemente le

---

*jihād. Storia del fondamentalismo islamico. (L’Islām costituirebbe una liberazione dalla «barbarie pre-islamica» attraverso il jihād)*, [http://www.totustuus.biz/users/rassegnastampa/Libri/jihad\\_fondamentalismo\\_1.htm](http://www.totustuus.biz/users/rassegnastampa/Libri/jihad_fondamentalismo_1.htm) [ultimo accesso, 29 ottobre 2007].

<sup>73</sup> CAMPANINI M., *Islam e politica*, op. cit., 237.

<sup>74</sup> Per l’espressione “takfirismo”, cfr. in particolare CÉU PINTO M. DO, *Islamist and Middle Eastern Terrorism: A Threat to Europe?*, Soveria Mannelli 2004, 34, che parla sommariamente del gruppo radicale islamico egiziano “*Takfir wal-hijra*”, fondato da SHUKRI MUSTAFA negli anni Sessanta del XX secolo; cfr. inoltre JABBOUR N. – *The Rumbling Volcano: Islamic Fundamentalism in Egypt*, Pasadena 1993 – che dedica maggiore spazio all’organizzazione creata da SHUKRI MUSTAFA (143-158); per quanto riguarda l’espressione “qutbismo” e le altre citate nel testo, cfr. TAHERI A., *Holy Terror: Inside the World of Islamic Terrorism*, Bethesda 1987, 186 e *passim*; TELHAMI S.-STEINBERG J., *Fighting Binladenism*, in LEVERETT F. & AL. (eds.), *The Road Ahead: Middle East Policy in the Bush Administration’s Second Term. Planning Papers from the Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution*, Washington 2005, 13-20; NAUMKIN V.V., *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*, Lanham-Oxford 2005, 1-36; GREGOR A.J., *The Search for Neofascism: The Use and Abuse of Social Science*, Cambridge-New York 2006, 166-196; AWAN A. N., *Transitional Religiosity Experiences: Contextual Disjuncture and Islamic Political Radicalism*, in ABBAS T. (ed.), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, Edinburgh 2007, 207-230.

<sup>75</sup> Sebbene fino a qualche anno fa la locuzione “islamismo jihadista” fosse usata con una certa frequenza solo dai *media* indo-pakistani, dopo la guerra in Afghanistan contro il regime *tālibān* e il *jihād* contro l’America dichiarato da OSĀMA BIN LĀDEN, il suo utilizzo è balzato prepotentemente alle cronache occidentali, filtrato attraverso espressioni quali, ad esempio, “salafismo jihadista” (KEPEL G., *Jihad. The Trail of Political Islam*, translated by A.F. ROBERTS, Cambridge 2002, 219-222; sul rapporto fra takfirismo e politica anti-occidentale, cfr. p. es. BENJAMIN D. & SIMON S., *The Age of Sacred Terror*, New York 2002, 70-73).

democrazie mondiali<sup>76</sup>. In virtù di ciò, lo studioso BASSAM TĪBĪ ha definito il fondamentalismo islamico (che egli chiama “Islamismo”):

«un movimento transnazionale basato su di una religione politica. In quanto tale, l’Islamismo costituisce la variante più recente del totalitarismo: definizione, questa, ben indicata dalla formula “religionizzazione della politica”, una concettualizzazione che intende distinguere le normali religioni politiche, derivanti dalla politicizzazione della religione, da quelle forme di secolarismo sacralizzato, quali, ad esempio, il fascismo e il comunismo<sup>77</sup>. La religionizzazione della politica attuata dai jihadisti, il loro ampio uso di peculiari costruzioni linguistiche e simbologie religiose volte a scandire un’agenda politica, e, infine, la presentazione di questa strategia in termini “divini”, costituiscono il prodotto della politicizzazione dell’Islām, ossia l’Islamismo»<sup>78</sup>.

Questo nuovo “totalitarismo” apparirebbe ben espresso nella massima *dīn wa-dawla* (religione e politica), un concetto che sembrerebbe porre in dubbio la legittimità dello Stato-nazione democratico e secolare in favore di un governo celeste (*hākimiyya Allāh*)<sup>79</sup>. Secondo il Roy, il fenomeno nuovo e caratterizzante degli ultimi vent’anni è stato proprio la radicalizzazione politica dei neo-fondamentalisti, una parte dei quali è diventata “jihadista”, privilegiando, cioè, la lotta armata rispetto alla predicazione religiosa<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> È quanto si desume dalle opere qui di seguito menzionate che danno del fenomeno una precisa chiave di lettura: WILLIAMS B. G., *Jihad and Ethnicity in Post-communist Eurasia. On the Trail of Transnational Islamic Holy Warriors in Kashmir, Afghanistan, Central Asia, Chechnya and Kosovo*, in *The Global Review of Ethnopolitics* 2, 3-4 (2003), 3-24; GUOLO R., *Importanti risultati nelle inchieste sulle cellule di al-Qa’ida. Terrorismo islamico: l’intelligence è meglio*, in «Avvenire» (domenica 2 Febbraio 2003); ROMERO F. & GUOLO R., *America/Islām: E adesso?*, Roma 2003; CROTTY W. (ed.), *Democratic Development and Political Terrorism: The Global Perspective*, Boston 2005; GERGES F.A., *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*, Orlando 2006.

<sup>77</sup> TĪBĪ B., *The Return of the Sacred to Politics as a Constitutional Law: The Case of the Shari’atization of Politics in Islamic Civilization*, in *Theoria* 55, 115 (2008), 91-119, *passim*.

<sup>78</sup> TĪBĪ B., *The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its Challenge to Europe and to Islam*, in *Totalitarian Movements and Political Religions* 8, 1 (2007), 35-54, *praesertim*, 36 (traduzione italiana nostra). Parzialmente diversa la tesi di BARRY RUBIN (*Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, Albany 2003) secondo il quale il jihadismo sarebbe legato al fondamentalismo, ma non ne sarebbe un sinonimo, giacché il fondamentalismo tenderebbe solo a rimpiazzare le politiche secolari con la legge religiosa senza, tuttavia, ricorrere alla violenza. Sul concetto di internazionalizzazione della *umma*, cfr. p. es. MANDAVILLE P., *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, London 2001, 178-191.

<sup>79</sup> BEN-DOR G. & PEDAHZUR A., *The Uniqueness of Islamic Fundamentalism and the Fourth Wave of International Terrorism*, in *Totalitarian Movements and Political Religions* 4, 3 (2003), 71-90.

<sup>80</sup> GIURIATO L. & MOLINARI M.C., *Rationally Violent Tactis: Evidence from Modern Islamic Fundamentalism*, in BRETON A., GALEOTTI G., SALMON P., WINTROBE R. (eds.), *Political Extremism and Rationality*, Cambridge 2002, 183-216.

#### §4. Le cause del jihadismo

Il jihadismo origina da una serie di cause intrinseche ed estrinseche. Tra le prime va ricordata la crisi di consenso nel mondo musulmano scaturita da una stagnazione economico-sociale, dal fallimento delle istituzioni politiche secolarizzate, e dalla disputa relativa all'interpretazione dei testi religiosi<sup>81</sup>; tra le seconde v'è senz'altro il rapporto non idilliaco fra mondo occidentale e mondo arabo in tema di politica nazionale ed internazionale<sup>82</sup>; vi sono, infine, ragioni imputabili a dinamiche di natura per così dire patologica secondo le quali il mondo musulmano si sentirebbe minacciato da una cospirazione ebraica e crociata<sup>83</sup> (a seguito del colonialismo e della creazione dello Stato di Israele con le note modalità)<sup>84</sup>. Esaminando i motivi di natura economico-sociale che hanno contribuito all'ascesa del fenomeno jihadista, va detto – sommariamente – come negli ultimi cinquant'anni i Paesi Arabi dell'area mediorientale non abbiano saputo fronteggiare adeguatamente le problematiche dei rispettivi popoli: in particolare, non si è saputo contrastare un insieme di questioni assai rilevanti:

- a) una crescita demografica incontrollata nonostante le politiche di *birth-control*;
- b) una conseguente urbanizzazione accelerata senza che fossero create strutture socio-culturali adeguate<sup>85</sup>;

<sup>81</sup> RENWICK MONROE K. & HADDAD KREIDIE L., *The Perspective of Islamic Fundamentalists and the Limits of Rational Choice Theory*, in *Political Psychology* 18, 1 (1997), 19-43.

<sup>82</sup> ZUNES S., *La scatola esplosiva. La politica americana in Medio Oriente* (ed. or. *Tinderbox: U.S. Foreign Policy and the Roots of Terrorism*, Monroe 2003), prefazione di R. Falck, traduzione di F. Saba Sardi, Milano 2003.

<sup>83</sup> COHN N., *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion* (ed. it. *Licenza per un genocidio: Protocolli degli Anziani di Sion: storia di un falso*; traduzione italiana di L. Felici, Torino 1969), London-New York 1967 e, per una discussione approfondita della problematica, MAGIDA J., *Prophet of Rage: A Life of Louis Farrakhan and His Nation*, New York 1996, chapter 8; BASSAM TIBI – *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley-Los Angeles 2002<sup>2</sup> (Updated Edition) – identifica, più precisamente, la “Western Conspiracy” (against Islam) con l'espressione *mu'amarah* (75-78).

<sup>84</sup> Per una panoramica su questo tema, cfr. tra la vastità degli studi: RODINSON M., *Israël et le refus arabe, 75 ans d'histoire*, Paris 1968; SCARCIA AMORETTI B., *Di fronte al problema palestinese: una questione di metodo*, in *Nuova DWF* 22 (1982), 43-56; GARRIBBA N., *Lo Stato d'Israele: nascita, istituzioni e conflitti dal 1948 a oggi*, Roma 1987; PACIELLO G., *Quale processo di pace? Cinquant'anni di espulsioni e di espropriazioni di terre ai Palestinesi*, Pistoia 1998, *passim*; cfr. *Sionismo americano: per i media statunitensi la vittima è Israele*, in SAID E.W., *Fine del processo di pace. Palestina/Israele dopo Oslo* (ed. or. *The End of the Peace Process: Oslo and After*, New York 2001), traduzione di M. Nadotti, Milano 2002, 184-188; COOK J., *Blood and Religion: The Unmasking of the Jewish Democratic State*, London 2006; KRÄMER G., *A History of Palestine: From the Ottoman Conquest to the Founding of the State of Israel* [ed. or. *Geschichte Palästinas: Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*, München 2002], Princeton-Oxford 2008.

<sup>85</sup> AMIN G. A., *The Modernization of Poverty: A Study in the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, 1945-1970*, Leiden 1974, 95-105.

- c) una secolarizzazione generalizzata e non compresa<sup>86</sup>;
- d) una mancanza di libertà realmente democratica unita all'onnipresenza dello Stato-nazione-partito unico con il derivante controllo di tutti i *media*<sup>87</sup>;
- e) un'emigrazione dei cervelli e della mano d'opera all'estero – verso l'area del Golfo Persico, l'Europa e l'America;
- f) un rapporto ambivalente tra classe di governo e classe religiosa;
- g) un mancato sviluppo economico – la crescita del prodotto interno lordo, negli ultimi decenni, è sempre stata inferiore alle attese, soprattutto se paragonata all'elevato livello di alfabetizzazione delle nuove generazioni – che ha prodotto classi sociali differenti (mondo urbano e rurale, nomenclatura e *laissés pour compte*)<sup>88</sup>.

Questa situazione ha creato un clima di frustrazione alimentato, a sua volta, dall'impatto della globalizzazione, che ha livellato forzatamente e verso l'alto il rapporto fra le nazioni ricche e le nazioni povere<sup>89</sup>. In tale contesto, i movimenti radicali hanno convogliato il comune malcontento e il senso d'insofferenza dei giovani nei confronti del peculiare secolarismo musulmano e delle ingerenze politiche occidentali nel mondo islamico giungendo a precisare limiti politico-religiosi invalicabili<sup>90</sup>. Oltre alle tensioni economiche, c'è da registrare – in seno alla cultura musulmana – un conflitto interno fra modernisti e tradizionalisti<sup>91</sup>. I primi tendono a valutare positivamente il secolarismo, la libertà di espressione, l'uguaglianza tra sessi, la democrazia e lo sviluppo economico, mentre i secondi focalizzano la propria attenzione su temi di natura etica, religiosa e legale che mal s'accordano con la modernizzazione di tipo occidentale, sebbene ambedue le categorie sembrino percepire nello stesso modo la debolezza e l'arretratezza

<sup>86</sup> Cfr. p. es. SUTTON P.W. & VERTIGANS S. (eds.), *Resurgent Islam: A Sociological Approach*, Cambridge 2005, 169-185, *praesertim*, 173-176.

<sup>87</sup> SADRI M. & SADRI A. (eds.), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford-New York 2000, 39-53.

<sup>88</sup> TIBI B., *The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes Toward Modern Science and Technology*, in MARTY M.-SCOTT APPLEBY R. (eds.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Associate Edited by H. HARDACRE & E. MENDELSON; *The Fundamentalism Project*, vol. 2, Chicago-London 1993, 73-102; JONSSON D. J., *Islamic Economics and the Final Jihad: The Muslim Brotherhood to the Leftist/Marxist-Islamist Alliance*, New York 2006.

<sup>89</sup> IQBAL F., *Sustaining Gains in Poverty Reduction and Human Development in the Middle East and North Africa*, Washington 2006, 1-20; 37-38.

<sup>90</sup> RICHARDS A., *Socio-Economic Roots of Radicalism: Towards Explaining the Appeal of Islamic Radicals*, Carlisle 2003.

<sup>91</sup> SCHULZE R., *Is There an Islamic Modernity?*, in HAFEZ K. (ed.), *The Islamic World and the West: An Introduction to Political Cultures and International Relations* (ed. or. *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog*, Frankfurt am Main 1997), Leiden-Boston-Köln 2000, 21-32.

tecnologica del mondo islamico<sup>92</sup>. Tuttavia, i modernisti propongono di allineare *tout court*, seppur cautamente, la società islamica al modello occidentale<sup>93</sup>, laddove i tradizionalisti si richiamano ad un'utopica "età dell'oro" durante la quale il governo, ispirato esclusivamente da Dio, condusse l'Islām alla guida del mondo. Né il modernismo, come pensano i "credenti", né il tradizionalismo, come ritengono i "laici", sono all'origine della totale disfunzione delle istituzioni e della società civile musulmane: si tratta, invero, della mancanza di un pensiero critico e coerente. L'anarchia politica e morale – se così si può dire – non sono né il frutto dell'applicazione del principio moderno di libertà, né, meno ancora, il frutto della persistenza dei valori di pietà e di morale religiosa.

In virtù di quanto appena esposto si può comprendere agevolmente l'importanza del ruolo della religione nella radicalizzazione del fenomeno fondamentalista-jihadista: di fatto, uno degli aspetti più rilevanti di tale vicenda è la pretesa dei fondamentalisti-jihadisti di poter legittimamente interpretare le *Scritture*<sup>94</sup>. Tradizionalmente – come sappiamo – l'esegesi giuridico-religiosa del *Qur'ān* e della *Sunna* è compito degli '*ulamā*', tuttavia i radicalisti islamici esigono che l'ermeneutica testuale sia elaborata dai *veri* musulmani – ossia da loro stessi – e ciò pone una problematica assai delicata: qualora, infatti, fosse spezzato il monopolio relativo alla parafrasi dei testi sacri diventerebbe arduo tornare alla tradizionale gerarchia normativa. Pertanto, la trasformazione dell'Islām in ideologia politica riflette non tanto il rafforzamento delle forze morali e religiose quanto la sclerotizzazione della concezione politica. Così, anche la re-invenzione dello Stato laico tende più ad occultare la riproduzione di regimi autoritari che a significare una rivendicazione democratica autentica, largamente confusa da alcuni con il potere di una massa inconsapevole. In entrambi i casi si è in presenza di una logica implacabile di crisi e di scontro che nutre e riproduce, nella misura in cui è incapace a padroneggiarne le spinte, un pensiero ideologico, non critico.

Analizzando i fattori estrinseci che hanno favorito il jihadismo, un ruolo di primo piano sembra essere ricoperto dalla controversia relativa al "nemico interno e/o vicino" e al "nemico esterno e/o lontano". Nel lessico jihadista, la prima espressione si riferisce al soggetto (individuo e/o

---

<sup>92</sup> Sul rapporto fra tradizionalisti e jihadisti nel mondo musulmano, cfr. inoltre il controverso D'SOUZA D., *The Enemy at Home: The Cultural Left and its Responsibility for 9/11*, New York 2007.

<sup>93</sup> ABU-RABI I. M., *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London 2003.

<sup>94</sup> CORNELL V. J., *Where is Scriptural Truth in Islam?*, in VROOM H.M. & GORT J.D. (eds.), *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Hermeneutics, Values and Society*, Amsterdam-Atlanta 1997, 69-76, *praesertim*, 74-5: «The Muslim fundamentalists suffer from an epistemology that denies the legitimacy of modern hermeneutical methods».



istituzione) considerato “apostata”, in altre parole a persone fisiche e a sistemi politici musulmani che rifiutano di adottare la *shari'a*<sup>95</sup>. La seconda locuzione è, invece, applicata generalmente all'Occidente e, in particolare, agli Stati Uniti d'America<sup>96</sup>. La dicotomia “nemico vicino/nemico lontano” è molto rilevante poiché consente ai jihadisti di ridurre/accretere (o quanto meno di tentare di farlo) il *gap* ideologico tra loro stessi e la gran parte dei musulmani moderati che non sostengono il radicalismo fondamentalista e jihadista islamico<sup>97</sup>. In un quadro siffatto, va osservato come la politica internazionale americana nell'area mediorientale sia interpretata dai fondamentalisti e, in particolare, dai jihadisti come un elemento di rottura<sup>98</sup>: il sostegno americano ad Israele, più esattamente, è percepito come un incentivo nei confronti di un regime oppressivo, mentre l'invasione e l'occupazione militare dell'Iraq se, da un lato, ha favorito l'annientamento di un regime autoritario, dall'altro, ha consentito che uno Stato arabo sovrano cadesse nella più completa anarchia<sup>99</sup>. La teoria della cospirazione ebraica – *The Jewish-Crusader Alliance* –, infine, testimonia largamente l'antisemitismo che anima il mondo arabo: del resto, l'“ebreo” è abitualmente ritratto come la *causa* di qualsiasi calamità<sup>100</sup>. La conseguenza di questo antisemitismo è notevole: in primo luogo, perché rende complesso ogni tentativo di accordo tra Israele e il mondo arabo (si pensi, in prospettiva, alle relazioni israelo-palestinesi) e, in secondo luogo, perché acuisce sempre più il rapporto fra Stati Uniti (sostenitori di Israele) e Islām<sup>101</sup>.

<sup>95</sup> DUDLEY J., *Human Rights Practices in the Arab States: The Impact of Shari'a Values*, in *Georgia Journal of International and Comparative Law* 12 (1982), 55-93.

<sup>96</sup> SARDAR Z.-WYN DAVIES M., *Why Do People Hate America?* (tr. it. *Perché il mondo detesta l'America*. Traduzione di B. Amato, Milano 2003), London 2002.

<sup>97</sup> Secondo i jihadisti, lo scontro con il c.d. “nemico lontano” è inevitabile. Del resto, i jihadisti ritengono che si debbano colpire quanti sostengano illegittimamente i regimi secolari nel mondo musulmano. Per un'ampia discussione di tale problematica, cfr. LEWIS B., *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York 2003; KEPEL G., *The War for Muslim Minds*, Cambridge 2004; GERGES F. A., *The Far Enemy: Why Jihad went Global*, Cambridge 2005; STEINBERG G., *Der Nabe und Der Ferne Feind (Il nemico vicino e il nemico lontano)*, Munich 2005; MANDAVILLE P., *Global Political Islam*, London-New York 2007, 253-56 (“From *near enemy* to *far enemy*: The New Global Jihad and Its Discontents”).

<sup>98</sup> SCHEUER M., *Imperial Hubris*, Dulles 2004, xv.

<sup>99</sup> AYOUB M., *The War Against Iraq: Normative and Strategic Implications*, in *Middle East Policy* 10, 2 (2003), 27-39; HEGGHAMMER T., *Global Jihadism After the Iraq War*, in *Middle East Journal* 60, 1 (2006), 11-32.

<sup>100</sup> FRANKEL J. (ed.), *Reshaping the Past: Jewish History and the Historians*, New York 1994, 270, e per una più ampia panoramica della questione, PERRY M.-SCHWEITZER F.M. (eds.), *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to Present*, New York 2002.

<sup>101</sup> LEWIS B., *Muslim Anti-Semitism*, in *Middle East Quarterly* 5, 2 [1998], <http://www.meforum.org/article/396> [ultimo accesso: 07 gennaio 2008] e, per la citazione, SCHEUER M., *Through Our Enemies' Eyes*, Washington 2002, 228-236.

## §5. Terrorismo, fondamentalismo e jihadismo: la re-interpretazione giuridico-religiosa del concetto originario di *jihād*

La controversia sulla “definizione” di cosa sia il “terrorismo” assume un valore rilevante; sul piano del diritto internazionale, ad esempio, la questione è fondamentale: affermare con esattezza cosa s’intenda per terrorismo vuol dire fissare i limiti del fenomeno, non soltanto con riferimento ai reati comuni della medesima tipologia – sequestro di persona, omicidio, ecc. – ma anche e soprattutto di fronte a comportamenti che la normativa internazionale annovera tra le condotte legittime e/o, in ogni modo, regolate da strumenti internazionali differenti dalle convenzioni penali sul terrorismo e, in particolare, dal diritto umanitario internazionale. Nondimeno, per la difficoltà di recuperare una esauriente ed univoca definizione di terrorismo, in questa sede ci limiteremo a circoscrivere sommariamente con tale espressione l’utilizzazione del “terrore” per l’acquisizione di identità e potere da usare per fini disparati: di fatto, il terrorismo è un concetto “politico” e “metagiuridico” influenzato da fattori storici, culturali, ideologici e, negli ultimi tempi, religiosi<sup>102</sup>.

La parola “terrore” (da cui deriva il termine “terrorismo”) trae la propria origine dalle voci verbali latine *terrere* (atterrire, spaventare, creare scompiglio) e *dēterrere* (incutere timore). I vocaboli “terrorismo” e “terrorista” iniziarono ad essere utilizzati durante il periodo della Rivoluzione Francese (1789) per indicare i rivoluzionari che si servivano del terrore, in maniera metodica, per attuare un nuovo ordine politico<sup>103</sup>: forse, in quest’ottica, è stato sostenuto come il terrorismo altro non sia se non *the use of violence for political purposes by individuals or groups whether acting for, or in opposition to established governmental authority*<sup>104</sup>. L’elemento “politico” è invero essenziale, in quanto consente la distinzione fra atti di terrorismo e reati analoghi – si pensi, ad es. agli omicidi compiuti da un *serial killer* –, tuttavia è molto difficile riscontrarne la presenza sia nelle convenzioni internazionali, sia nelle legislazioni antiterrorismo nazionali<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> Si vedano, in proposito: TILLY C., *The politics of collective violence*, Cambridge 2003; CONTEH-MORGAN E., *Collective political violence: An Introduction to the Theories and Cases of Violent Conflicts*, London-New York 2004. La nozione di terrorismo usata dalla letteratura scientifica contemporanea è sostanzialmente “politica” (LAQUEUR W., *Terrorism*, London 1977; CLUTTERBUCK R., *Terrorism and Guerrilla Warfare: Forecasts and Remedies*, London 1990). Tuttavia, studi effettuati negli ultimi tre lustri mostrano come una delle principali fonti del terrorismo contemporaneo sia l’estremismo religioso (RANSTORP M., *Terrorism in the Name of Religion*, in *Journal of International Affairs* 50, 1 [1996], 41-62).

<sup>103</sup> Cfr., ad esempio, HUNTINGTON S. P., *Ordinamento politico e mutamento sociale: analisi dei fattori di crisi e delle soluzioni possibili*, Milano 1975.

<sup>104</sup> SCHMID A.P. & JONGMAN A.J., *Political Terrorism: A Research Guide*, Amsterdam 1988, 32.

<sup>105</sup> Tra la vasta bibliografia, cfr. BONANATE L., (ed.), *Dimensioni del terrorismo politico. Aspetti interni e internazionali, politici e giuridici*; introduzione di F. Barbano, Milano 1979; MAZZEI G., *Utopia e*

A nostro avviso, il terrorismo non è un movimento filosofico e neppure un sinonimo di “violenza politica” *tout court*. Si tratta di una peculiare tecnica di “guerra”: uno strumento di lotta premeditata e sistematica che mira a creare un clima di timore ed insicurezza. Gli atti terroristici costituiscono “offese” ai diritti fondamentali della persona, ma forse sarebbe più corretto identificarli come veri e propri crimini contro l’umanità<sup>106</sup>. In questa prospettiva, secondo l’opinione del DONINI, il ricorso al terrorismo equivale ad una dichiarazione d’impotenza:

«in primo luogo, per chi lo pratica, perché evidenzia la sua incapacità di utilizzare strumenti di lotta meno controproducenti o più idonei a suscitare la solidarietà dell’opinione pubblica internazionale; ma anche per chi lo subisce, costretto da questa forma di lotta a riconoscere – magari non esplicitamente – o almeno a sospettare che l’aver ridotto l’avversario a sfoderare quell’arma tipica della disperazione non sia stato il modo migliore di gestire il conflitto»<sup>107</sup>.

In effetti, il terrorismo è qualcosa di più della semplice violenza ed inoltre non presuppone solamente due parti: aggressore e vittima; il fenomeno prevede la presenza di una terza parte che si vuole intimidire mostrandole quello che accade alla vittima<sup>108</sup>. Peculiarità basilare della lotta terroristica è la sua organizzazione: infatti, non potendo esaurirsi in uno o più atti singoli – ma forse dovremmo dire “isolati” –, essa implica un’articolata strategia, elaborata scrupolosamente da un gruppo che agisce deliberatamente e con continuità. Questo disegno si sviluppa in una serie di azioni “dimostrative” aventi lo scopo di rendere instabile il potere delle “istituzioni” che s’intendono colpire. Gli obiettivi strategici del terrorismo non sono quelli di una guerra convenzionale, come ad esempio l’occupazione militare di un territorio o la distruzione del potenziale bellico nemico. L’intento, al contrario, è quello di alterare lo *status quo* mediante l’intimidazione, l’angoscia e la crisi<sup>109</sup>. Per ottenere questo risultato, i terroristi si avvalgono, generalmente, di uno strumento specifico: la spettacolarizzazione dell’evento (con l’evidente scopo di creare panico nella popolazione civile)<sup>110</sup>; di fatto, l’azione terroristica mira maggiormente

---

*terrore. Le radici ideologiche della violenza politica*, Firenze 1981.

<sup>106</sup> Cfr. in proposito le riflessioni di CASSESE A., *International criminal law*, in EVANS M. D. (ed.), *International law*, New York-Oxford 2003, 750-754.

<sup>107</sup> DONINI P. G., *Il mondo islamico: Breve storia dal Cinquecento ad oggi*, Bari-Roma 2003, 270-71.

<sup>108</sup> CONNOR M., *Terrorism: Its Goals, Its Targets, Its Methods: The Solutions*, Boulder 1987; LE VINE V. T., *On the Victims of Terrorism and Their Innocence*, in *Terrorism and Political Violence* 9, 3 (1997), 55-62.

<sup>109</sup> PRIMORATZ I., *What is Terrorism?*, in *Journal of Applied Philosophy* 7, 2 (1990), 129-138.

<sup>110</sup> LIVINGSTON S., *The Terrorism Spectacle*, Boulder 1994, 1-20.

all'*audience* piuttosto che al numero delle vittime<sup>111</sup>. Si tratta, in quest'ottica, di una delle forme elementari di guerra psicologica<sup>112</sup>. In tal modo è possibile arrecare il massimo danno al nemico giacché lo *shock* emotivo e la drammaticità dell'atto posto in essere procurano allarme ed incertezza, situazioni peraltro amplificate dai *media* che ne accelerano la diffusione<sup>113</sup>. La "visibilità" è dunque una caratteristica fondante del terrorismo: del resto, se così non fosse le operazioni portate a termine sarebbero quasi "inutili". L'obiettivo principale è quello di atterrire profondamente l'opinione pubblica con attacchi "scenografici" che ne scuotano il senso di sicurezza. Per far sì che tali imprese abbiano successo è necessario che il terrorismo possa contare su reti organizzative e logistiche internazionali che permettano una manovra costante sullo scacchiere globale<sup>114</sup>. Per quanto attiene al terrorismo di natura religiosa, il fenomeno presenta alcune peculiarità<sup>115</sup>: tre, in particolare, sembrano i tratti distintivi. *In primis*, una funzione trascendente più che politica, tesa a soddisfare una richiesta e/o un imperativo di natura teologica; in secondo luogo, diversamente dai terroristi "laici", i terroristi "religiosi" paiono orientati ad eliminare categorie definite di nemici, a scapito degli esiti politicamente nocivi derivanti da uccisioni indiscriminate; infine, il terrorismo religioso non cercherebbe altro sostegno "politico" se non quello interno al proprio gruppo, sebbene questa non sia una "regola". L'obiettivo finale sarebbe il compimento di una rivoluzione "cosmica"<sup>116</sup>.

Alla luce di tali considerazioni, la motivazione del terrorismo religioso è sia politica sia confessionale, tuttavia esso non differisce da altre forme di terrorismo almeno sotto due aspetti fondamentali; prima di tutto, richiamandosi a dei valori: totalizzante è l'impegno nel perseguimento di

---

<sup>111</sup> VON HIPPEL K., *The Roots of Terrorism: Probing the Myths*, in *The Political Quarterly* 73, 1 (2002), 25-39.

<sup>112</sup> MOGHADDAM F. M., *The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration*, in *American Psychologist* 60, 2 (2005), 161-169.

<sup>113</sup> LEVAV I., *Terrorism and its Effects on Mental Health*, in *World Psychiatry* 5, 1 (2006), 35-6.

<sup>114</sup> GENTILE S., *Emigrazione e terrorismo: le reti del terrorismo internazionale*, in *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione* 4 (2002), 95-106.

<sup>115</sup> HOFFMAN B., *Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 18 (1995), 271-284; SCHBLEY A., *Defining Religious Terrorism: A Casual and Anthropological Profile*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 26 (2003), 105-134; BIRTOLO P., *Il terrorismo religioso*, in *Segni e Comprensione* 19, 55 (2005), 92-118, *praesertim*, 107-108; SOSIS R. & ALCORTA C.S., *Militants and Martyrs: Evolutionary Perspectives on Religion and Terrorism*, in SAGARIN R.D. & TAYLOR T. (eds.), *Natural Security: A Darwinian Approach to a Dangerous World*, Berkeley 2008, 105-124.

<sup>116</sup> COHN N., *Cosmos, chaos and the world to come*, New Haven 1993; INTROVIGNE M., *Il millenarismo rivoluzionario di Osama bin Laden*, in «*Avvenire*» (19 ottobre 2001), [http://www.cesnur.org/2001/mi\\_oct02.htm](http://www.cesnur.org/2001/mi_oct02.htm); TOWNSHEND C., *La minaccia del terrorismo*, Bologna 2004<sup>2</sup>, 111-14.

questi valori, mentre insignificanti sono i diritti di coloro che non li condividono. Inoltre, esso sfrutta condizioni ambientali, avvalendosi – talvolta – dell'appoggio di singoli cittadini, organizzazioni private e Stati sostenitori e impiegando varie forme di propaganda e di proselitismo; e, non di rado, nutre mire internazionaliste e/o tenta di creare strutture globali. Al contempo, in quanto motivato da una combinazione di idealismo e fanatismo, il terrorismo religioso spesso possiede maggiore capacità di produrre simboli e di attirare seguaci rispetto al terrorismo d'ispirazione esclusivamente politica e a quello d'ispirazione politico-sociale.

Un *trait d'union* fra il terrorismo politico e quello religioso è costituito dal fenomeno jihadista di matrice islamica che si pone come la rivolta culturale – e, quindi, anche “politica” e “religiosa” – di un “mondo” contro un altro “mondo”<sup>117</sup>. Più esattamente, secondo l'opinione di un accademico dell'Università di Tunisi, il neofondamentalismo jihadista islamico (sostenuto da AL-QĀ'IDA) avrebbe dilatato la propria visione, aprendo una terza via. Questo nuovo tipo d'“integralismo”, pur affondando le sue radici tanto nella *Salafīyya*, quanto nel radicalismo, avrebbe esportato sul palcoscenico internazionale un'immagine dell'Islām assai militarizzata e bellicosa, degenerando in un *nuovo* tipo di terrorismo. Da questo punto di vista, il jihadismo costituirebbe una multinazionale ideologica che mirerebbe ad imporre, tramite l'uso della forza, il proprio *credo* politico-religioso, nel tentativo di edificare una società globalmente islamizzata, ossia un nuovo ordine mondiale<sup>118</sup>.

Le radici storiche del jihadismo e del rapporto fra violenza ed estremismo politico-religioso possono essere fatte risalire all'avvento sulla scena della *Ikhwān al-Muslimūn* (fondata da AL-BANNĀ, nella città del Cairo, nel biennio 1928-29). Probabilmente, la “Fratellanza Musulmana” è stata la prima associazione di “fondamentalisti islamici” (nel senso che, oggi, si dà all'espressione) e, del resto, il suo fondatore, HASAN AL-BANNĀ, pubblicò nel 1930 l'opera *Risāla al-jihād* (*Saggio sul jihād*) che documenta la formulazione di un'ideologia di natura totalitaria, “fondamentalista” e “jihadista” *ante litteram*<sup>119</sup>. A corroborare questa tesi è il fatto che numerosi

<sup>117</sup> DUYVESTYEN I., *How New is the New Terrorism?*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 27, 5 (2004), 439-454.

<sup>118</sup> REDISSI R. [Faculty of Law and Political Science, Tunis], *Toward a Third Type of Fundamentalism?*, Paper at the Upcoming 10th General Assembly of CODESRIA to be held in Kampala [Uganda], 8-12 December 2002, [www.codesria.org/Links/Home/Abstracts%20Ga%206-11/Religion\\_Redissi.htm](http://www.codesria.org/Links/Home/Abstracts%20Ga%206-11/Religion_Redissi.htm) [ultimo accesso: 20 maggio 2004]; MISHAL S.-ROSENTHAL M., *Al Qaeda as a Dune Organization: Toward a Typology of Islamic Terrorist Organizations*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 28, 4 (2005), 275-293.

<sup>119</sup> MAWSILILĪ A., *Islamic Fundamentalism: Myths & Realities*, edited by A.S. Moussalli, Reading 1998, 24; RUBIN B., *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, New York 2002, 10; ELHADJ E., *The Islamic Shield: Arab Resistance to Democratic and Religious Reforms*, Boca Raton 2006, 30-1.

opuscoli redatti da SAYYID QUTB – forse il più eminente ideologo islamista con MAWDŪDĪ – sono stati ispirati dagli scritti di AL-BANNĀ. D'altronde, se AL-BANNĀ è il precursore del jihadismo contemporaneo, l'idea del *jihād* quale strumento basilare teso alla realizzazione di una rivoluzione islamica planetaria tesa all'attuazione dell'*hākimiyya Allāh* (il regno di Dio), di certo, appartiene a QUTB<sup>120</sup>. La reinterpretazione della nozione “classica” del *jihād* costituisce quindi l'essenza dell'attuale jihadismo<sup>121</sup>: in quest'ottica, il QUTB scrisse che: «la rivoluzione islamica globale prevede che il *jihād* sia un obbligo di tutti i musulmani tendente al compimento della “centralità di Dio” (*rābbawīyya*) e del suo “dominio” (*hākimiyya*) sul mondo intero [...]. Perciò, il *jihād* costituisce l'idea fondante della “rivoluzione planetaria” (*thaḥwā alāmīyya*) ... Nell'Islām, il *jihād* è uno strumento di lotta permanente»<sup>122</sup>. I jihadisti si spingono al di là dei criteri islamici classici relativi alla giustezza del *jihād* e non riconoscono limiti e vincoli se non quelli che si sono autoimposti, impiegando qualsiasi arma e mezzo. Costoro ripudiano le regole della *sharī'a* riguardo agli obiettivi e alle modalità belliche (ignorano, in altri termini, il principio c.d. “difensivista” [Q. II, 190: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepasate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi»; Q. XXII, 39-40: «È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché son stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben presente a soccorrerli...»] secondo il quale la violenza deve essere misurata e impiegata solo quanto basti a respingere il nemico<sup>123</sup>), in base alle quali i civili inermi non devono essere oggetto di attacchi e il *jihād* deve essere dichiarato da un capo riconosciuto<sup>124</sup>. Oggi, al contrario, gruppi – più o meno ispirati dalla religione – si sono arrogati il diritto di dichiarare e di legittimare guerre in nome dell'Islām e/o, più esattamente, in nome di Dio, che sono tutto eccetto che “sante”, costituenti un mezzo per la realizzazione di ciò che SAYYID QUTB chiamava “rivoluzione mondiale attraverso il *jihād*”<sup>125</sup>: un tumulto globale mirante ad attuare il “dominio di

<sup>120</sup> MOUSSALLI A.S., *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*, Gainesville 1999, 27; PAPPÉ I., *The Modern Middle East*, Abingdon-New York 2005, 269-280.

<sup>121</sup> In questa prospettiva, cfr. RANE H., *Reformulating Jihad in the Context of the Israeli-Palestinian Conflict: A Theoretical Framework*, in *Global Chance, Peace & Security* 19, 2 (2007), 127-147.

<sup>122</sup> TIBĪ B., *Jihād*, in POWERS R., VOGELE W. B., KRUEGLER C., MCCARTHY R. M. (eds.), *Protest, Power and Change: An Encyclopaedia of Non-violent Action from ACT-UP to Women's Suffrage*, London-New York 1997, 277-281 [n.d.r. traduzione italiana nostra].

<sup>123</sup> BASSIOUNI M. C., *Evolving Approaches to Jihad: From Self-defense to Revolutionary and Regime-change Political Violence*, in *Journal of Islamic Law and Culture* 10, 1 (2008), 61-83, *praesertim*, 73-77.

<sup>124</sup> ALGASE R. C., *Protection of Civilians Lives in Warfare: A Comparison between Islamic Law and Modern International Law concerning the Conduct of Hostilities*, in *Military Law and Law of War Review* 16 (1977), 245-261.

<sup>125</sup> MAWDŪDĪ M. S. A., *Human Rights in Islām*, Leicester 1980<sup>2</sup>, 39-41; IDEM, *Jihād in Islām*, Lahore 2001<sup>7</sup>, 19; QUTB S., *Tariq al-da'wah fi zilāl al-qur'ān (All'ombra del Corano)*, 1980,

Dio” (*hākimiyya Allāh*) quale preconditione necessaria per la riedificazione del mondo in chiave islamica<sup>126</sup>. Ne consegue come il problema da sciogliere non sia costituito dalla presenza o meno di un fondamento coranico che possa avallare il jihadismo; la prospettiva è un’altra, poiché i jihadisti (come i fondamentalisti) ritengono di essere i soli *veri* credenti<sup>127</sup>, interdicensi – per questa ragione – dalla *umma* tutti i musulmani di cui non condividono le idee: in sostanza, ciò avviene perché nell’ottica fondamentalista-jihadista la “comunità islamica” è configurata come un “corpo immaginario” nel quale il *jihād* costituisce sia il pensiero sia l’azione di tutti i sottomessi (*muslimūn*) alla volontà divina<sup>128</sup>. Pertanto il jihadismo non può essere connotato come una variante del terrorismo o, semplicemente, come terrorismo perché se è vero che i jihadisti usano la violenza senza rispettare le convenzioni internazionali è pur vero che non si limitano a combattere una “guerra del terrore” ma danno luogo ad un conflitto di *Weltanschauungen* (uno scontro fra differenti “visioni del mondo”)<sup>129</sup>.

In virtù di quanto esposto, quando esaminiamo il jihadismo è improprio utilizzare termini come “fanatismo”, “terrorismo”, e/o “estremismo” – anche se le “azioni di guerriglia” (guerra irregolare) compiute dai jihadisti, per la propagazione della propria missione di natura “divina”, sono generalmente identificate come “atti di terrorismo”<sup>130</sup> –, poiché tali locuzioni non forniscono un’accurata descrizione del fenomeno. D’altra parte, sebbene vi sia una comunanza etimologico-filologica tra le espressioni *jihād* e *jihadismo*, non si può affermare che i jihadisti basino il proprio “credo” sul concetto di *jihād*, giacché – in senso “classico” – tale

---

[http://www.youngmuslims.ca/online\\_library/tafsir/syed\\_qutb/index.htm](http://www.youngmuslims.ca/online_library/tafsir/syed_qutb/index.htm) - ultimo accesso: 3 aprile 2008; RAHMAN A., *The Present Rulers and Islam: Are They Muslims or not?*, London 1990; PELLICANI L., *Islamic Terrorism*, in *Telos* 129 (2004), 41-53, *praesertim*, 44 e *passim*; KEPEL G. (ed.), *Al Qaida dans le texte: écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris 2005, 289-294; 389-392; SHAH-KAZEMI R., *From the Spirituality of Jihad to the Ideology of Jihadism*, in *Seasons: Semiannual Journal of Zaytuna Institute* 2, 2 (2005), 44-68; HABECK M., *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven-London 2006, 161-178.

<sup>126</sup> KELSAY J., *The New Jihad and the Islamic Tradition*, in *Foreign Policy Research Institute* 11, 3 (2003), <http://www.fpri.org/fpriwire/1103.200310.kelsay.newjihad.html> [ultimo accesso: 29 settembre 2008].

<sup>127</sup> HOFFER E., *The True Believer. Thoughts on the Nature of Mass Movements*, New York 2002 (*reprint of the original 1951 edition*).

<sup>128</sup> FAKSH M.A., *The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*, Westport 1997, 12-15.

<sup>129</sup> SCHWARTZ D.A., *International Terrorism and Islamic Law*, in *Columbia Journal of Transnational Law* 29 (1991), 629-652; TIBI B., *Countering Terrorism als Krieg der Weltanschauungen*, in VON CREVELD M. & VAN KNOP K. (eds.), *Countering Modern Terrorism. History, Current Issues and Future Threats*, Bielefeld 2005, 131-172; MANEMANN J., *The Depoliticization of God as a Challenge for Political Theology*, in HOELZL M. & WARD G. (eds.), *Religion and Political Thought*, London-New York 2006, 268-281.

<sup>130</sup> MERARI A., *Du Terrorisme comme stratégie d'insurrection*, in CHALIAND G. & BLIN A. (dir.), *Histoire du Terrorisme: De l'Antiquité à Al Qaida*, Paris 2004, 23-55.

affermazione non corrisponde alla realtà. Lo “spettro” – se così si può dire – del *jihād* fornisce (o dovrebbe fornire) solo una sorta di legittimazione ideologica per muovere le masse musulmane contro l’Occidente e contro quei governanti musulmani che non applicano pienamente i principi della *sharī‘a*<sup>131</sup>. La strumentalizzazione del *jihād* ha, così, il fine di creare il *chaos* e l’anarchia: in quest’ottica, è la *fitna* (il disordine nel cuore dell’Islām) a rappresentare la precondizione necessaria per l’avvento dell’*hākimiyya Allāh*<sup>132</sup>. Questo spiegherebbe perché in Iraq, ad esempio, gli americani hanno visto la deposizione di SADDĀM HUSAYN come una “liberazione”, mentre una parte cospicua del mondo musulmano (e degli iracheni) ha condannato (e condanna) la presenza militare statunitense, considerata una chiara “violazione” del *dār al-Islām*<sup>133</sup>: ecco per quale ragione in precedenza si è sostenuto che il jihadismo persegue uno *scontro* totale di civiltà sul piano tecnologico-militare, socio-culturale, e politico-religioso<sup>134</sup>.

Il jihadismo – associato sempre più spesso all’idea di terrorismo – costituisce, quindi, l’ala politico-militare del fondamentalismo (neo-; ultra-) religioso islamico: non si tratta semplicemente di una ideologia estrema ed estremista, ma di un fenomeno complesso che – attraverso la reinterpretazione della nozione classica di *jihād* e la sua strumentalizzazione per colpire sia l’Occidente cristiano-ebraico, sia l’Islām considerato “empio” – mira palesemente alla globalizzazione coatta dell’Islām<sup>135</sup>. L’ideologia jihadista mira, più precisamente, alla transnazionalità<sup>136</sup>: si tratta, in altre parole, di un internazionalismo ideologico (e anche terroristico) basato

<sup>131</sup> Su questa problematica, cfr. p. es. RUSSET B., *Grasping Democratic Peace*, Princeton 1993. In realtà, com’è noto, sebbene con modalità diverse, il jihadismo colpisce anche Israele; cfr. in questa prospettiva: MILTON-EDWARDS B., *The Concept of “Jihad” and the Palestinian Islamic Movement: A Comparison of Ideas and Techniques*, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 19, 1 (1992), 48-53.

<sup>132</sup> LIA B., *Globalisation and the Future of Terrorism: Patterns and Predictions*, New York 2005, 159-161.

<sup>133</sup> MASSOULIÉ F., *I conflitti del Medio Oriente* (ed. or. *Les conflits du Proche Orient*, Paris 1993), Firenze 2003, 124.

<sup>134</sup> MARSHALL W., *With All Our Might: A Progressive Strategy for Defeating Jihadism and Defending Liberty*, Lanham-Oxford 2006, 23 e *passim*.

<sup>135</sup> KASSAB M.Y., *L’Islam face au nouvel ordre mondial*, Algier 1991, 75-93; LIA B., *Globalisation and the Future of Terrorism*, cit., 161-169; in questa prospettiva, appare “illuminante” il libro di TĪBĪ B., *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, New York 2008, 41-67 (“From Classical Jihad to Global Jihadism in an Invention of Tradition for Mapping the World into dar al-Islam”).

<sup>136</sup> SANDLER T., TSCHIRHART J. T., CAULEY J., *A theoretical analysis of transnational terrorism*, in *American Political Science Review* 77, 1 (1983), 36-54; HARTLEY K. & SANDLER T., *Transnational Terrorism in the Post-Cold War Era*, in *International Studies Quarterly* 43 (1999), 145-167; MARRET J. L., *The Long Threat: Terrorism and Transnational Jihadism*, in EHRHART H.G. & SCHMITT B. (eds.), *Die Sicherheitspolitik der EU im Werden: Bedrohungen, Aktivitäten, Fähigkeiten*, Baden-Baden 2004, 21-31; HUQ A., *Faith is not Destiny: Three Inquiries into Jihadism and its Sources*, in *World Policy Journal* 23, 3 (2006), 99-106.



sull'unità di "religione e politica" (*dīn wa-dawla*) che aspira alla creazione di un nuovo ordine mondiale fondato su una completa sharizzazione dell'Islām e della cultura planetaria; in questo senso, il jihadismo si configura come un processo transnazionale che trova nelle forme individuali d'interpretazione e localizzazione una forza generatrice capace di indurre all'azione in ogni parte del globo i suoi adepti, come membri di un'unica "comunità" senza confini delimitati e circoscritti: si pensi, in quest'ottica, all'obiettivo di AL-QĀ'IDA – (la Base) – il gruppo wahhabita-salafita guidato da OSĀMA BIN LĀDEN che ricerca, a tale scopo, la collaborazione delle altre organizzazioni armate fondamentaliste-globaliste per rovesciare i regimi arabi secolarizzati, non fondati giuridicamente sulla *sharī'a* (come, ad esempio, quelli di Egitto, Giordania e Marocco), ed espellere sia gli occidentali sia i non-musulmani dai paesi islamici<sup>137</sup>.

BIN LĀDEN è un personaggio *border-line*, vissuto al confine tra i rigidi dettami del conservatorismo wahhabita e la formazione manageriale d'ispirazione anglo-americana, che si è costruito un'immagine, antica e moderna, élitaria e popolare, di stratega al servizio del *jihād* e di esperto mediatico al tempo stesso. Per dirla con un linguaggio mediatico, i suoi messaggi ed i suoi *videotape* (tipici strumenti della cultura tecnologica occidentale) sanno sintonizzarsi su differenti fasce di *audience*, con una scelta strategica dei tempi di diffusione per catturare il massimo dello *share* ed assicurarsi le "prime pagine". Attraverso la propaganda mediatica, BIN LĀDEN si mostra perfetto conoscitore dei sistemi della "guerra psicologica" e della manipolazione delle masse avviando una sorta di terrorismo "in franchising", un sistema nel quale le cellule operative hanno vita propria, entro le linee guida emanate dalla *leadership*<sup>138</sup>. Essenziale a questa strategia, rivolta, per fini differenti, tanto all'uditorio occidentale, quanto al mondo musulmano, si rivela l'opera di mitizzazione che lo sceicco saudita fa di sé stesso, trasformando l'uomo in leggenda (si pensi alle *t-shirt* griffate con l'immagine di BIN LĀDEN esibite, in alcune aree del mondo arabo, come il segno di una "appartenenza"), le membra in simboli (egli si presenta come la "guida" del *vero Islām*)<sup>139</sup>: da capo militare dei *mujāhidūn* a consigliere strategico dell'"esercito di Allāh", a *leader* politico di un "califfato universale", sino a quella, più recente, di ideologo della guerra civile in Iraq

<sup>137</sup> WIKTOROWICZ Q., *The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad*, in *Middle East Policy* 8, 4 (2001), 18-38; HOFFMAN B., *Al Qaeda, Trends in Terrorism, and Future Potentialities: An Assessment*, in *Studies in Conflict and Terrorism* 26, 6 (2003), 429-442.

<sup>138</sup> GLÜCK A., *Terror im Kopf: Terrorismus usberichterstattung in der deutschen und arabischen Elitepresse*, Berlin 2008, 54-5.

<sup>139</sup> OLSSON P. A., *The Cult of Osama: Psychoanalyzing Bin Laden and His Magnetism for Muslim Youths*, London 2007.

tra sunniti e sciiti<sup>140</sup>. Si tratta, più esattamente, di una propaganda astuta improntata alla internazionalizzazione del *jihād* contro gli ebrei, gli apostati, e i crociati, che ha preso sempre più corpo ed innalzato il livello di scontro dal “nemico vicino” (gli avamposti americani sul suolo musulmano e i regimi islamici empi) al “nemico lontano” (l’America e l’orizzonte giudaico-cristiano)<sup>141</sup>, passando – successivamente – per l’olocausto delle *Twin Towers* e il “colpo di coda” dell’11 marzo spagnolo. OSĀMA BIN LĀDEN risveglia il furore di un fondamentalismo “nuovo”, di una “guerra santa” non più combattuta per *difendere* i valori dell’Islām che affondano in un passato glorioso, ma per *affermare* tali valori nel resto del mondo *schacciato* dal complotto egemonizzante di ebrei e crociati occidentali (americani soprattutto): AL-QĀ’IDA intende vendicare le sofferenze inferte al mondo islamico dagli occidentali e promuovere un progetto islamico transnazionale, ricordando le pene inflitte dai crociati e dai sionisti ai musulmani e definendo la presenza americana in Arabia Saudita come la più grave delle aggressioni contro l’Islām<sup>142</sup>. Del resto, BIN LĀDEN lo ripete spesso: «Il governo statunitense è iniquo, dispotico, criminale. La nostra religione è minacciata: occorre difendersi, attaccando»<sup>143</sup>. È qui il *senso* della “rivoluzione” operata da BIN LĀDEN nel concetto stesso di *jihād*: il “conflitto” varca la soglia dei confini tradizionali dell’Islām per colpire il “nemico” al cuore, nel suo territorio, laddove esso si sente più sicuro, annullando – di fatto – la distinzione classica tra *dār al-harb* e *dār al-Islām* e rendendo l’intero “villaggio globale” un “campo di battaglia”. Sotto la bandiera del “qaidismo” – una sorta di “ibrido ideologico” tra il rigorismo wahhabita (OSĀMA cita spesso “alla lettera” l’ortodossia del teologo sunnita IBN TAYMĪYYA, che, vissuto a cavallo tra il XIII ed il XIV secolo, fu il precursore *ante litteram* di questa corrente), l’influenza salafita di alcuni gruppi combattenti algerini ed egiziani e l’intransigenza ideologica del regime talebano in Afghanistan – l’“internazionale islamica” di BIN LĀDEN

<sup>140</sup> GUNARATNA R., *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, New York 2003<sup>2</sup>, 72-126 e *passim*.

<sup>141</sup> In questa prospettiva, nel 1996 BIN LĀDEN diffuse un proclama in cui invocava apertamente la “guerra santa” contro gli obiettivi americani (ed occidentali) a livello globale, ricordando le pene inflitte dai crociati e dai sionisti ai musulmani e definendo la presenza americana in Arabia Saudita come la più grave delle aggressioni contro l’Islām. In merito, si veda: ALEXANDER Y. & SWETNAM M.S., *Osama bin Laden’s al-Qa’ida. Profile of a terrorist network*, New York 2001, 1-22.

<sup>142</sup> MANNES A., *Profiles in Terror: The Guide to Middle East Terrorist Organizations*; Foreword by R.J. Woolsey, Lanham 2004, 17; CLARKE P.B., *New Religions in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World*, London-New York 2006, 182. Per una discussione più approfondita sul rapporto fra presenza americana sul suolo arabo e aggressione all’Islām, cfr. PORTER J. M. B., *Osama Bin-Laden, Jihad, and the Sources of International Terrorism*, in *Indiana International and Comparative Law Review* 13, 3 (2003), 871-885; SCHWARTZ B.E., *America’s Struggle Against the Wahhabi/Neo-Salafi Movement*, in *Orbis* 51, 1 (2007), 107-128.

<sup>143</sup> FALCONI F. & SETTE A., *Osama bin Laden: Il terrore dell’Occidente*, Roma 2001, 35.

funziona, come accennato, con le caratteristiche di un'impresa *in franchising*<sup>144</sup>. Si tratta di un sistema innovativo ed inusuale per la gestione di una rete terroristica, ma adeguato all'atipicità dei parametri organizzativi di AL-QĀ'IDA, nella quale la "centrale" comunica le strategie operative (attacchi suicidi, auto-bomba, mine, rapimenti), sollecitando la formazione di cellule autonome (che possono trovare nei numerosi manuali jihadisti *on-line* i necessari riferimenti addestrativi) ed orientandone le priorità in relazione alle aree: si va dall'Iraq, indicato come la "prima linea per difendere l'identità islamica nel mondo"<sup>145</sup>, alla Palestina, ai Paesi arabi governati da regimi "corrotti", primo fra tutti l'Arabia Saudita ed il suo oro nero "messo in saldo" per gli Americani, al resto del mondo dove ogni attentato deve essere sempre spettacolare e "ad effetto sorpresa"<sup>146</sup>. Di tutto questo meccanismo, il *network* costituisce la chiave di volta ed insieme il collante. Non per niente, l'espressione "al-Qā'ida", che in arabo significa "la base", intesa come originario campo di addestramento dei *mujāhidūn* accorsi in Afghanistan nel decennio "1979-1989" per la resistenza anti-sovietica, può essere reinterpreta in chiave mediatica come un *database* che salda i militanti dei preesistenti gruppi estremisti su base nazionalista e le nuove leve del *jihād* globale in un'unica identità circolare, pescando tra le pieghe del comune risentimento contro l'Occidente. L'identità jihadista ha inaugurato, quindi, l'era di una nuova forma di terrorismo diffuso e despazializzato (capace di mimetizzarsi a lungo nell'organismo ospite prima di manifestarsi), figlio dell'incrocio tra radicalismo islamico e modernità e di quello scontro tra globalizzazione, sul modello americano, ed anti-globalizzazione, sul modello islamico, del quale lo sceicco ed imprenditore

---

<sup>144</sup> FARAH D. & FINN P., *Terrorism Inc.: Al Qaeda Franchises Brand of Violence to Group Across*, in «*The Washington Post*» [November 21, 2003], A33; ROY O., *Al-Qaida Brand Name Ready for Franchise: The Business of Terror*, in «*Le Monde Diplomatique*» [Sep 2004], <http://www.mindfully.org/Reform/2004/Al-Qaida-Franchise1sep04.htm> [ultimo accesso: 06 ottobre 2008].

<sup>145</sup> I jihadisti considerano l'Iraq il "cimitero" dell'esercito americano, il nuovo Vietnam, ma si può pensare all'Iraq anche da un punto di vista diametralmente opposto: l'Iraq come terra della *fitna*, del *chaos*, dell'implosione, della distruzione all'interno dell'Islām. Ora, dell'inferno iracheno, noi occidentali abbiamo in mente soprattutto i rapimenti di giornalisti, di volontari delle organizzazioni non-governative, le barbare decapitazioni degli ostaggi, ma non si deve dimenticare che la grande maggioranza dei morti sono iracheni, arabi e musulmani. Il progetto jihadista è quello di creare una situazione molto difficile per gli americani in modo da costringerli alla ritirata, ma siamo pure consapevoli che la società irachena è sempre più stanca di questa immane mattanza. Da questa stanchezza nasce il distacco della popolazione dai gruppi terroristici. L'emblema di tutto ciò è Falluja: una città assediata dalle truppe americane, svuotata dalla popolazione civile, dove agiscono i tre gruppi jihadisti più importanti. Tuttavia, la capacità dei jihadisti di mobilitare la popolazione appare minima. Non dimentichiamo, infatti, che i jihadisti sono per lo più sunniti, e i sunniti sono una minoranza della popolazione, a fronte della maggioranza sciita.

<sup>146</sup> MISZTAL B. & SHUPE A., *Making Sense of the Global Revival of Fundamentalism*, in MISZTAL B. & SHUPE A. (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport 1992, 3-9, *praesertim*, 7-9.

saudita è l'emblema<sup>147</sup>.

Ciò nonostante, secondo le opinioni del KEPEL e del FILIU, che appaiono plausibili e condivisibili, l'era del *jihād* globale, intrapresa, negli ultimi tre lustri, da AL-QĀ'IDA, rappresenta una frattura netta rispetto ad una tradizione islamica lunga quattordici secoli. È questa, in sintesi, la tesi centrale proposta dai due eminenti studiosi, secondo cui il *jihād* qaidista abbatte la frontiera geografica e quella morale, che era costituita dall'insieme, molto dettagliato, di norme che regolavano il *jihād* nel diritto classico: quali, ad esempio, il divieto di uccidere civili e quello di recare danno ad anziani, donne e bambini. Più esattamente, il jihadismo starebbe perdendo terreno in termini di forza, pervasività e sostegno nelle masse islamiche. Dall'11 settembre 2001 ad oggi, infatti, la strategia jihadista ha subito notevoli trasformazioni e ridimensionamenti: da un sistema di mobilitazione *tout court*, si è passati ad un piano di mobilitazione individuale a rete transnazionale, ma a connotazione nazionalistica e/o regionalistica. Non più quindi un utilizzo della massa islamica, ma "operazioni" mirate, attraverso l'utilizzo di combattenti suicidi e di gruppi selezionati ben addestrati e accuratamente indottrinati, per il raggiungimento dell'obiettivo strategico jihadista. Tale nuovo disegno si sta rivelando un fallimento sotto tutti i punti di vista. I jihadisti invece di proseguire sulla scia dei "successi" degli attentati contro l'Occidente, hanno creato solo *chaos* e distruzione nell'Islām, finendo con il produrre una profonda crisi interna, una *fitna*: non più, dunque, una guerra mondiale transnazionale, ma una guerra civile nel cuore dell'Islām, portata avanti da un nemico invisibile, da una forza centrifuga che minaccia non solo la vita, ma la stessa sacra concezione dell'essere *muslim*, attraverso una frammentazione, disintegrazione e rovina della comunità islamica. L'obiettivo di una "rivoluzione islamica globale" – affermano gli studiosi – è in realtà assai debole e non è riuscito finora a far presa sulla maggioranza dei musulmani moderati, perché AL-QĀ'IDA fatica a trovare nell'Islām classico una fonte di legittimità<sup>148</sup>. Per completezza, va pur detto come non sia del tutto adeguato sostenere che lo scopo del jihadismo sia la costruzione di un "califfato panislamico globale", poiché tale prospettiva – d'ispirazione sunnita – non sarebbe condivisa dagli sciiti: è questo il motivo per cui si

<sup>147</sup> FUKUYAMA F., *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*, New Haven 2007, 74.

<sup>148</sup> KEPEL G., *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge 2004; FILIU J.P., *Les Frontières du Jihad*, Paris 2006. Per una più ampia discussione di tale questione, cfr. p. es. JACQUARD R., *In the Name of Osama Bin Laden: Global Terrorism & Bin Laden Brotherhood* (ed. or. *Au nom d'Oussama Ben Laden*, Galliard 2001), Durham 2002, 54-117; SACCO L., *Kamikaze e shahid*, op. cit., 109-11.

tende a parlare, in senso più ampio, di *nizām islāmī* (sistema di governo islamico)<sup>149</sup>.

Il jihadismo come ogni forma di “terrorismo” non è un’ideologia, né una strategia *tout court*, pur contemplando entrambe le prerogative, trattandosi – come abbiamo già spiegato – più ampiamente di una tattica ed una tecnica, cioè – in altre parole – di uno strumento utilizzato per conseguire determinati fini, sovente politici<sup>150</sup>. La logica strategica del terrorismo jihadista, in particolare, consiste nell’uso razionale dell’irrazionalità: i jihadisti (“strateghi” e “manovali”) si ritengono generalmente “eroi” e/o “martiri” per una “giusta causa”, avanguardie di una “rivoluzione” tesa all’edificazione di un *mondo nuovo* su base totalmente islamica. BIN LADEN, ad esempio, per mobilitare il consenso contro gli Ebrei, i Crociati e gli apostati che “corrompono” l’Islām, utilizza lo stratagemma ideologico di una riscossa islamica attraverso un ritorno alle origini, cioè alla purezza originaria del *Qur’ān* e della *shari’a*: OSĀMA, dunque, pensa al futuro, guardando al passato. In quest’ottica, il terrorismo transnazionale jihadista è caratterizzato da alcuni peculiari tratti distintivi: ha un forte *appeal* di carattere religioso; utilizza la re-islamizzazione dell’Islām e le reminiscenze del suo glorioso passato per un progetto globale alternativo alla mondializzazione intesa come occidentalizzazione e/o come ricolonizzazione culturale del mondo; strumentalizza il ritorno di Dio nella politica come reazione dell’identità contro la globalizzazione e la modernizzazione<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> È quanto afferma TĪBĪ B., *Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam*, in INBAR E.-FRISCH H. (eds.), *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*, New York 2007, 11-37, *praesertim*, 16; l’A., a proposito del concetto di *nizām al-islāmī*, cita (34, n. 28): AL-AWWA S., *Fi al-Nizām al-Siyāsī li al-dawla al-Islāmiyya*, Caire 1983<sup>6</sup>. Si vedano, inoltre, i contributi di TORRES M. R., *Analysis and Evolution of the Global Jihadist Movement*, in *Terrorism and Political Violence* 18, 3 (2006), 399-421, e di MOGHADAM A., *Mayhem, Myths, and Martyrdom: The Shi’a Conception of Jihad*, in *Terrorism and Political Violence* 19, 1 (2007), 125-143.

<sup>150</sup> La nozione di “terrorismo islamico” (e del jihadismo) è emersa a seguito degli studi sul “terrorismo religioso”, un argomento esaminato ampiamente nella prima metà degli anni Novanta del secolo scorso; si vedano, in merito, gli studi di RAPOPORT D., *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, in *American Political Science Review* 78, 3 (1984), 658-677, e di RANSTORP M., *Terrorism in the Name of Religion*, in *Journal of International Affairs* 50, 1 (1996), 41-62. Il fenomeno, nell’ultimo lustro, è stato ampiamente discusso ed è tornato *in auge* il controverso dibattito relativo ai suoi tratti caratterizzanti, quali ad esempio le prerogative di natura ideologica (al riguardo, oltre alle opere già citate, si vedano i rilevanti contributi di BURNETT J. & WHYTE D., *Embedded Expertise and the New Terrorism*, in *Journal for Crime, Conflict and Media* 1, 4 [2005], 1-18; WINKLER C., *In the Name of Terrorism: Presidents on Political Violence in the Post World War II Era*, Albany 2006, 11-16; ABRAHMS M., *What Terrorists Really Want: Terrorism and Counterterrorism Strategy*, in *International Security* 32, 4 [2008], 78-105; TĪBĪ B., *Countering Ideological Terrorism*, in *Defence Against Terrorism Review* 1, 1 [2008], 101-136).

<sup>151</sup> SCRUTON R., *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, Wilmington 2002; si veda, inoltre TĪBĪ B., *Culture and Knowledge: The Fundamentalist Claim of De-Westernization*, in

Quanto esposto e, in particolare, la strumentalizzazione giuridico-religiosa del concetto originario di *jihād*, nelle modalità descritte, consente, pertanto, al *jihadismo* di sviluppare il proprio disegno<sup>152</sup>.

L. SACCO

---

*Theory, Culture and Society* 12, 1 (1995), 1-24.

<sup>152</sup> SAEED A., *Jihad and Violence: Changing Understandings of Jihad among Muslims*, in COADY T. & O'KEEFE M. (eds.), *Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World*, Melbourne 2002, 72-86, *praesertim*, 86.