

## CAPITOLO UNO

---

# Le origini della divisione al-Qaeda-Stato Islamico: aspetti religiosi e strategici

*di Davide Fiammenghi*

La storia recente del terrorismo di matrice islamica è segnata dalla divisione e dalla competizione per il potere e per l'influenza tra al-Qaeda e lo Stato Islamico (se pure, a tratti, essi non hanno disdegnato limitate forme di cooperazione). Qui cercheremo di rispondere a domande quali: donde nasce la divisione fra i due gruppi, che prima erano apparentati e le cui ideologie sono, dopotutto, simili? Sotto il profilo religioso, perché lo Stato Islamico, a differenza di al-Qaeda, ha posto tanta enfasi sul conflitto settario con gli sciiti? E sotto il profilo strategico, perché al-Qaeda, a differenza dello Stato Islamico, perché al-Qaeda concentrò tanta attenzione e molti dei suoi attacchi sugli Stati Uniti, ma non prevede a breve giro l'instaurazione di una entità statale islamica, rimandata al lungo periodo? Anche il lettore colto, che ha una certa familiarità

con termini quali «salafismo», «jihadismo» e simili, potrebbe avere qualche difficoltà a rispondere in maniera articolata a queste domande.

Ora, al-Qaeda ha una ideologia composita e che solo superficialmente può essere descritta come ispirata al «salafismo», o al «jihadismo salafita» (quest'ultimo concetto è introdotto da Rougier, 2004; trad. ingl. 2007, 76 e segg., in particolare p. 83). Semplificando una materia più complessa, diremo che l'ideologia di al-Qaeda può essere ricondotta a quattro principali influenze o matrici che sono in parte religiose e in parte strategiche (nel senso che prescrivono una linea d'azione ritenuta migliore per raggiungere i fini prescritti dalla religione): il salafismo; le idee della Fratellanza Musulmana e del suo massimo teorico, l'egiziano Sayyid Qutb; la visione strategica dell'egiziano Muhammad Abd al-Salam Faraj e del suo celebre opuscolo, *The Neglected Duty* (Il dovere disatteso); infine, la predicazione del teologo e agitatore palestinese Abd Allah Yusuf al-Azzam. Fra queste correnti in parte simili e influenzatesi a vicenda, ma non identiche, emerse da ultimo, dopo oscillazioni e mutamenti di linea politica, un genuino internazionalismo ispirato a una dottrina pan-islamica, che sul piano religioso non pose mai troppa enfasi sul conflitto con altre sette islamiche, mentre sul piano strategico rimandava al medio-lungo periodo la formazione di uno Stato islamico, per concentrarsi sull'attacco agli Stati Uniti. Ciò avrebbe fomentato la repressione statunitense, la quale avrebbe a propria volta radicalizzato le masse islamiche: di lì, la possibilità di guadagnare consenso, di insorgere e da ultimo di instaurare uno Stato islamico. Questa linea fu codificata attorno al 1996, e, sebbene al-Qaeda avesse già condotto attacchi contro gli Stati Uniti prima di allora, dalla metà degli anni 1990 gli

attacchi contro l'America divennero più organizzati e letali, una tendenza che culminò con i clamorosi attentati dell'11 di settembre del 2001.

Dapprima, la strategia di attaccare gli Stati Uniti per suscitare la rappresaglia sembrò funzionare. Gli attentati dell'11 di settembre portarono, come è noto, alle campagne militari statunitensi in Afghanistan e in Iraq. Tuttavia, durante il periodo dell'occupazione statunitense, alcuni gruppi sia per ragioni religiose, sia per ragioni strategiche, intesero staccarsi dall'internazionalismo di al-Qaeda. Sotto il profilo religioso, il salafismo è, fra le sette dell'Islam sunnita, quella che meno si concilia con lo sciismo. La venerazione di figure alidi (discendenti di Ali, il I *imam* della tradizione sciita) nello sciismo è frequentemente oggetto dell'accusa, da parte sunnita, e salafita in particolare, di minare l'unità divina e di aprire in effetti le porte al politeismo. Questi motivi polemici, dai risvolti teologici, non furono del tutto assenti nella storia di al-Qaeda, ma come dicevamo non furono mai veramente centrali, né ispirarono i leader qaidisti a un violento conflitto con gli sciiti. Essi diverranno salienti a causa delle mutate condizioni strategiche in Iraq nella metà degli anni 2000.

La repressione dei sunniti da parte dei governi iracheni a maggioranza sciita esacerbò alcuni militanti che si erano affiliati ad al-Qaeda e operavano in Iraq. La situazione sul campo mostrava che la strategia dei leader di al-Qaeda (attaccare gli Stati Uniti per indurli alla repressione, onde poi radicalizzare le masse islamiche), se pareva da principio aver funzionato, a misura che aveva portato gli americani in Iraq, non era però risultata nella formazione di uno Stato coerentemente ispirato ai principi del salafismo sunnita; anzi, essa aveva involontariamente causato la formazione di governi sciiti e la repressione

degli stessi sunniti-salafiti. Di qui, negli anni 2004-2005 originò un conflitto fra alcuni militanti che operavano in Iraq e la leadership di al-Qaeda, e che verteva sulla opportunità o meno di dirigere la violenza contro gli sciiti. Inizialmente, i militanti in rotta con la strategia pan-islamica di al-Qaeda non si separarono dal gruppo, e per qualche anno (2004-2010) le due organizzazioni continuarono a collaborare nonostante praticassero politiche dissimili. Al-Qaeda proseguì a orchestrare attentati nei confronti di vari paesi occidentali e delle forze americane, mentre i gruppi iracheni a essa affiliati continuarono ad attaccare gli sciiti e i sunniti accusati di collaborazionismo con il governo iracheno.

Dopo il 2007, l'aumento delle truppe americane stanziato in Iraq mise in crisi la insurrezione qaedista e nel 2010 il gruppo che poi si farà chiamare Stato Islamico pareva moribondo. Dal tardo 2010, a ciò si giustappose il vuoto di potere originato dalle Primavere arabe. Esso dette ai militanti nuovo margine di manovra e permise loro di separarsi da al-Qaeda per edificare uno Stato ispirato a una concezione intransigente del salafismo. Di qui e per un periodo tragico, essi poterono mettere gli strumenti della coercizione organizzata al servizio della violenza settaria e genocida. Quell'esperimento non durò a lungo, né forse poteva durare, dato il suo carattere abnorme. Ma se pure il sedicente Stato Islamico non ha più una connotazione territoriale, permane la divisione religiosa e di concezione strategica fra esso e al-Qaeda. Questo capitolo cerca di ricostruire i presupposti intellettuali di tale divisione; dove essa possa parere (un ritorno dello Stato Islamico? un nuovo avvicinamento fra esso e al-Qaeda?) non è prevedibile.

## 1.1 Le quattro matrici ideologiche di al-Qaeda

Quattro matrici ci paiono decisive per la definizione del profilo ideale di *al-Qaeda*: matrici in parte religiose, come è inevitabile per un gruppo islamico fondamentalista; ma anche relative alla visione di grandi pensatori politici, come Qutb, nei cui scritti i motivi religiosi sono frammisti ad altri, più schiettamente politici e strategici. Sebbene queste matrici siano in parte sovrapponibili a causa delle complesse interazioni e reciproche influenze tra i protagonisti del pensiero islamico radicale, per comodità di esposizione le esamineremo a una per volta.

### 1.1.1 Il salafismo

Prima di descrivere il salafismo è opportuno inserire questa corrente religiosa sunnita nel contesto della più generale divisione fra sciiti e sunniti, onde capire meglio non solo cosa sia il salafismo, ma perché esso in particolare sia molto distante dallo sciismo. Si tratta di una storia molte volte narrata, da altri che hanno, rispetto a chi scrive, più solida conoscenza della civiltà islamica. Qui richiamerò la questione solo nei suoi tratti essenziali.

Dopo la morte di Maometto (623 d.C.) si pose il problema della successione, poiché egli non aveva lasciato figli maschi e nella cultura araba del tempo non era immaginabile che la successione toccasse a una donna. La maggioranza ritenne di risolvere il problema successorio scegliendo consensualmente un *khalifa* (califfo; lett.: successore, vicario). Una minoranza ritenne di risolvere il problema successorio non tramite un califfo scelto per consenso, ma identificando un *imam* (lett.: gui-

da) che avesse un legame di sangue col Profeta. Ali era cugino del profeta e marito di Fatima, quarta figlia di Maometto: la loro discendenza avrebbe dunque garantito il legame di sangue con Maometto. Sciismo è, letteralmente, la fazione, il partito (sottinteso: di Ali).

Gli altri, la maggioranza che riteneva di sciogliere il nodo successorio scegliendo un califfo, si definivano *ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* (lett.: il popolo della sunna e della comunità, della maggioranza). Come spesso capita, per sineddoche, l'espressione originale fu poi abbreviata, e divenne: *ahl as-Sunnah* (il popolo della sunna), da cui «sunniti». Nella sua sinteticità, il termine tende a fuorviante, perché anche gli sciiti seguono la sunna. Meglio allora rammentare l'espressione originaria: gli aderenti a questa corrente seguono le parole e il comportamento del Profeta (*ahl as-Sunnah*), ma anche il consenso della comunità (*al Jama'ah*); in quanto tali, si distinguono dagli sciiti, che si rifanno alla parola e al comportamento del Profeta (*ahl as-Sunnah*), ma non accettano il consenso maggioritario su come risolvere il problema successorio.

Tre califfi furono scelti in modo consensuale e Ali fu scelto quale quarto califfo (questi sono detti, nella tradizione sunnita, i quattro califfi ben guidati). Di qui, si aprì la guerra civile fra i partigiani di Ali e suoi oppositori. I primi non riconoscevano i primi tre califfi e, dopo aver lungamente atteso che egli giungesse al potere, chiedevano l'instaurazione di una dinastia ereditaria; gli altri non intendevano affidare il nascente impero a una dinastia facente capo alla famiglia di Ali. Per porre fine ai conflitti, Ali accettò di risolvere il problema della successione tramite un arbitrato; alcuni membri della sua fazione di Ali si sentirono traditi dalla sua decisione: l'*imam* (figura perfetta e scelta da Dio) non può essere scelto tramite meccanismi

arbitrali (o altro tipo di processo decisionale umano). L'accettazione dell'arbitrato negava quindi i presupposti teologici dell'imamato. Tale setta fu detta dei kharigiti (lett. «fuoriusciti») e si caratterizzò per la violenza esercitata sulle altre fazioni islamiche, tanto che giunse a uccidere lo stesso Ali (661) (sui kharigiti si veda Black, 2001, seconda ed. 2011, 16-17).

Già in relazione ad Ali vi fu la tendenza: 1) a negarne la morte; 2) ad attribuirgli qualità quasi divine; 3) a profetizzarne il ritorno, cui farà seguito la sconfitta dei nemici degli sciiti e l'instaurazione di un regno di giustizia. Le nozioni di un capo che subisce una sconfitta mondana e, dopo un tragitto ultramondano, torna per condurre una battaglia vittoriosa, echeggiano la Risurrezione di Cristo e la dottrina del Secondo Avvento, cui faranno seguito la battaglia di *Armageddon* e l'avvento del Millennio. Colui che per primo avrebbe negato la morte di Ali, Abd Allah ibn Sabà, si rifece esplicitamente alla figura di Cristo nell'elaborare queste dottrine in relazione ad Ali. Tuttavia, a differenza di Cristo nella interpretazione cristiana, l'*imam* islamico non è morto, ma vivo e in uno stato di occultamento (*ghayba*)<sup>1</sup> a opera di Allah: è il *mahdi* (lett. «colui che è ben guidato» [da Dio]), figura profetica e chiliarca cruciale nella tradizione sciita e sunnita (sebbene, naturalmente, i sunniti non identifichino il *madhi* con gli *imam* sciiti).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Soprassediamo, qui, per brevità, sulla differenza tra occultamento piccolo e grande.

<sup>2</sup> «Ad Abd Allah ibn Sabà si attribuiscono le parole: «Al pari degli ebrei e dei cristiani che hanno mentito sostenendo che Gesù è stato ucciso, i nemici della famiglia del Profeta (*nawàsib*) e i kharigiti mentono sostenendo che 'Ali è stato assassinato. Gli ebrei e i cristiani hanno visto un uomo crocifisso e l'hanno scambiato per Gesù. Parimenti i *nawàsib*, i kharigiti e gli altri eretici hanno visto un uomo ucciso che assomigliava a 'Ali e hanno creduto alla sua morte. 'Ali in realtà è asceso al cielo e ridiscenderà per vendicarsi

Il figlio di Ali, Hasan, si ritirò dalla contesa politica e fu poi ucciso, verisimilmente per avvelenamento. Gli scontri proseguirono e la fazione di Ali fu sconfitta nella battaglia di Kerbalà, ove perse la vita anche l'altro figlio di Ali, Husayn. La sconfitta e l'uccisione di quasi tutti i componenti della famiglia di Ali nella battaglia di Kerbalà ricoprono un importante ruolo simbolico nella storia sciita. Il martirio viene celebrato annualmente nel giorno della *Ashura* e costituisce un importante fattore di identità per il mondo sciita.<sup>3</sup> Sebbene vi siano stati califfati (o, meglio, imamati) sciiti, storicamente lo sciismo rimase un credo minoritario, sottoposto alle dinastie califfali sunnite.

Le divisioni degli sciiti in varie sotto-sette originano dalla linea di successione degli *imam* riconosciuta da ciascuna setta. Gli ismailiti, che si sono divisi storicamente in varie correnti su cui non possiamo soffermarci,<sup>4</sup> ritennero che il settimo *imam* fosse Ismail ibn Jafar, figlio maggiore del sesto *imam*, Jafar al-Sadiq. Ismail, tuttavia, morì prematuramente e non fu riconosciuto da tutti. Molti identificarono il settimo *imam*

---

dei suoi nemici» (Laoust, 1983; trad. it. 1990, seconda ed. 2002, 33-34).

<sup>3</sup> «Il martirio di Kerbalà è, probabilmente, l'evento più capitale della storia dell'Islam nascente dopo l'Hégira; e non solo perché condusse alla frantumazione della comunità, ma soprattutto perché fornì quel materiale mitologico di sacrificio e di sangue che tutte le ideologie rivoluzionarie, cristianesimo compreso, hanno rivendicato alle loro origini. In effetti, è ipotizzabile che tutta la vicenda di al-Husayn debba essere considerata un mito religioso. Partendo da una realtà politica – la ribellione del figlio di 'Alì all'impostura e alla prevaricazione omayyade – si produsse un tessuto mitico-religioso che poi fornì agli sciiti il fondamento teorico della loro identità di gruppo e, infine, dell'identità statale sciita» (Campanini, 1999; nuova ed. 2003, 76).

<sup>4</sup>Sulle divisioni settarie all'interno dello sciismo ismailita, si veda: Daftary (2018).



con il terzo figlio di Jafar al-Sadiq, Musa al-Kadhim, e da lui proseguirono la successione fino al dodicesimo *imam* (da cui il termine duodecimani).<sup>5</sup> A differenza di ismailiti e duodecimani, gli zayditi (diffusi in Yemen) identificarono il quinto *imam* con Zayd ibn Ali, e da lui fecero continuare la successione. La nozione di occultamento e il mito escatologico del ritorno che erano già stati applicati ad Ali furono trasposti agli *imam* successivi, sebbene non da tutte le sette e con ampie oscillazioni circa l'*imam* che di volta in volta veniva identificato come *mahdi*. Questi motivi sono di particolare importanza per gli sciiti duodecimani prevalenti in Iran, che attendono il ritorno del dodicesimo *imam*, Muhammad al-*Mahdi*.

Ora torniamo al salafismo sunnita: cosa è, e perché sul piano dottrinario esso confligge così acutamente con lo sciismo, le cui origini abbiamo qui sommariamente richiamato? Lungo i secoli, il termine «salafismo» è stato soggetto a slittamenti semantici che qui non possono essere ricostruiti (sui molteplici significati del termine, si veda: Lauuzière, 2010). Negli studi islamici, con il «salafismo» ci si riferisce, talvolta, a un movimento riformatore del XIX secolo (e che ebbe in Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad Abduh le sue figure più rappresentative). Si tratta di un uso specialistico del termine, che riguarda prevalentemente gli studiosi di storia e di teologia

<sup>5</sup> Fra il XVIII e XIX secolo, lo zaidismo subì un processo di «sunnificazione», prevalentemente a opera di Muhammad B. Ali al-Shawkani (1760-1834). Si veda: Bowering (2013, 506-507). Questa ambigua collocazione fra sunnismo e sciismo ha fatto sì che storicamente lo Yemen sia stato oggetto di proselitismo sia da parte sunnita (Arabia Saudita) sia da parte sciita (Iran) e sia divenuto terreno di contesa religiosa (e geopolitica) fra i due stati. Sul conflitto in Yemen, è ancora utile il volume di Salmoni, Loidolt e Welles (2010), che contiene appendici preziose per comprendere la specificità del credo zaydita nel contesto delle sette sciite.

islamica. Quando si parla di salafismo in ambito politologico e in relazione al terrorismo, non è a questa corrente modernista che ci si riferisce.<sup>6</sup>

Le remote origini della corrente si possono far risalire ad Ahmad ibn Hanbal (780-855), giurista e teologo arabo, fondatore della scuola Hanbalita. Egli teorizzò il ritorno alle tradizioni, ai costumi dei *al-salaf al-salih* (i pii antenati, i pii avi, predecessori). La locuzione «i pii antenati» si riferisce alle prime tre generazioni islamiche, ritenute le migliori, ed esempi di virtù e di pratica di vita a cui rifarsi. Le prime tre generazioni sono quella del Profeta e dei compagni del Profeta (I generazione), dei seguaci (II generazione) e di coloro che vengono dopo i seguaci (III generazione). Le basi testuali per identificare le prime tre generazioni come superiori risalgono a un *hadith*<sup>7</sup> della raccolta di al-Bukari (810-860), la più autorevole fra le sei principali raccolte sunnite di *hadith* del Profeta (Sahih al-Bukhari, *hadith* 6429).

Ma un ruolo decisivo nella maturazione del salafismo si deve a Taqi al Din ibn Taymiyya (1263-1328), giurista e teologo islamico damasceno di scuola hanbalita (per un inquadramento generale, si vedano: Rapoport e Ahmed, 2010). Anche lui teorizzò il ritorno agli usi dei pii antenati, e fu autore di varie *fatwa*, fra cui una in cui condanna gli alauiti quali eretici e autorizza il *jihad* contro di loro (Daftary, 2010, 137-138). Taymiyya condanna la devozione e il culto dei santi: essi mina-

---

<sup>6</sup> Come osserva Laghmari (2020, 57): «alla fine del XIX secolo il termine [salafismo] era inteso in una maniera completamente diversa rispetto al riferimento attuale ai seguaci del Profeta e alle prime generazioni di musulmani. [...]». L'autore osserva anche che al-Afghani e Abduh venivano condannati quali devianti e massoni nelle pubblicazioni dello Stato Islamico.

<sup>7</sup> Lo *hadith* è una trascrizione di detti e fatti del Profeta.

no l'unità e unicità divina (*tawhid*) e non rientrano (per ovvi motivi) nelle pratiche delle prime tre generazioni di seguaci dell'Islam: di qui, la critica a correnti religiose islamiche, come quella sufi e quella sciita. Fautore di una concezione intransigente dell'Islam, egli teorizza «la chiusura degli spazi della società civile, impedendo che essa venga contaminata da modificazioni indotte da influssi esterni» (Campanini, 2015, 44).

Letteralismo, fondamentalismo (nel senso di riportare la religione alle sue fondamenta testuali rigettando innovazioni successive), chiusura agli influssi esterni, condanna non solo delle altre religioni, ma delle sette islamiche non salafite, rigetto del culto dei santi e delle pratiche intercessorie, derubricate a superstizione: questi sono i tratti essenziali del salafismo. Già da questi sommari cenni dovrebbe essere chiaro che sunnismo di variante salafita e sciismo non potrebbero essere più distanti. I salafiti pongono tutta l'enfasi sul concetto di unicità divina (*tawhid*) e condannano la venerazione di figure intermedie come forma di politeismo. La teoria sciita dell'imamato arricchisce il *pantheon* islamico di figure alidi, cui attribuisce qualità eccezionali, a volte semi-divine, e che fa oggetto di una speciale venerazione. Per i salafiti, la venerazione dei santi e l'attribuzione di qualità di perfezione semi-divina agli uomini minano l'unità e unicità di Dio, precipitando l'Islam in una forma di politeismo quale era diffuso nella Penisola Arabica prima della predicazione di Maometto (al tempo della *jabiliyya*, l'età dell'ignoranza). Le pratiche intercessorie, corollario del culto dei santi, sono derubricate a superstizione.

Ora, nel salafismo esistono, è vero, forti correnti quietiste che raccomandano di non contestare il potere politico; ma sono sempre esistite ed esistono tuttora anche altre correnti, più radicali, che intendono dare seguito ai precetti salafiti im-

mergendosi nella politica e anche facendo ricorso alle armi. La variante salafita diffusa in Arabia Saudita è detta talvolta wahhabismo,<sup>8</sup> dal nome del teologo Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792) che nel 1744 strinse una alleanza con la casa Saud. Nella espansione territoriale che seguì e che porterà al primo regno saudita (1744-1818), l’uso della violenza si accompagnava all’iconoclastia e alla distruzione dei templi. Ancor oggi, sotto la monarchia saudita prosegue, pur con discrezione, la demolizione di moschee e di vestigia architettoniche, a cui fanno seguito ormai da anni periodiche richieste di internazionalizzazione delle città sante, la Mecca e Medina, così da togliere ai sauditi il controllo del patrimonio culturale artistico che ivi si trova (Power, 2014).

Il diplomatico e membro degli apparati della *intelligence* inglese Alastair Crooke (2014) identifica una doppia anima nel salafismo saudita: un’anima militante, evidente nella distruzione dei templi, nell’intransigenza nei confronti delle altre sette islamiche, nei massacri, nella chiusura a ogni innovazione; un’anima più pragmatica, favorevole a un qualche tipo di compromesso politico con sette non wahhabite, e che portò alla repressione della milizia estremista Ikhwan.<sup>9</sup> Nei pensatori che influenzarono la ideologia di al-Qaeda, e su cui fra poco ci soffermeremo, i riferimenti alla tradizione salafita e a pensatori come Ibn Taymiyya servono prevalentemente a delegittimare come empi i governi musulmani del Vicino e Medio

<sup>8</sup> Non si tratta di una auto-designazione. I sauditi non descrivono se stessi quali wahhabiti, ma quali salafiti o al-Muwahhidun (monoteisti). Il termine: «wahhabita», quando usato da terzi per descrivere i sauditi, è talvolta associato a una connotazione peggiorativa.

<sup>9</sup> Truppe reclutate fra popolazioni nomadiche, furono alleate della casa reale saudita, ma la loro attitudine di zeloti intransigenti e fanatici finì col minacciarla; sicché i sauditi fecero loro guerra e li sconfissero nel 1929.

Oriente, e a legittimare l'uso della forza contro di essi. Le tesi di Ibn Taymiyya, di al-Wahhab e di altri contro sufi, sciiti e altre sette islamiche non salafite non hanno avuto un peso soverchio nella ideologia qaedista. Questi aspetti, invece, avranno parte prevalente nella ideologia di quei gruppi terroristici che poi diverranno lo Stato Islamico. Esso, infatti, viene talvolta visto come una incarnazione moderna del primo e più militante wahhabismo, o anche dell'esercito Ikhwan (Crooke, 2014; Ait Yahya, 2016, 205).

### *1.1.2 La Fratellanza Musulmana e Sayyid Qutb*

La Fratellanza Musulmana fu fondata nel 1928 dall'egiziano Hasan al-Banna. Movimento impegnato nelle attività sociali e caritatevoli, sotto il profilo politico rigetta l'imperialismo e le influenze occidentali, e si propone di realizzare uno stato che applichi coerentemente i principi e la legge islamici alle diverse sfere del vivere civile; in quanto tale, esso può essere definito un movimento integralista, nel senso che rifiuta la divisione tra sfera religiosa, da una parte, e società civile, economia, pubblica amministrazione e altri ambiti, dall'altra. Oggi, è arduo dire come si caratterizzi la Fratellanza Musulmana, tanto variegati sono gli orientamenti dei suoi esponenti: alcuni sono decisamente liberali; altri propendono per un orientamento molto vicino al salafismo. Certo, nell'intendimento originale di al-Banna la Fratellanza Musulmana, pur afferendo al sunnismo, non pone enfasi sulle controversie dottrinarie e non indirizza lo sdegno degli aderenti verso altre sette come quella sciita.

Il massimo teorico della Fratellanza Musulmana, e con il

pakistano Abu l-A'la Maududi forse il maggiore teorico dell'Islam politico radicale del XX secolo, è l'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966), il cui pensiero qui potremo riassumere solo per sommi capi. Dopo aver compiuto studi all'occidentale presso il Cairo, si dedicò all'insegnamento, alla letteratura, e poi lavorò come funzionario di carriera al Ministero dell'Educazione. Fra il 1948 e il 1950, Qutb soggiornò negli Stati Uniti, esperienza che lo lasciò a un tempo critico verso il materialismo e lo stile di vita americani (Musallam, 2005, 118) e tanto più fermo e intransigente nelle sue convinzioni religiose. Incarcerato per un decennio, nel maggio del 1964 fu liberato per interessamento dell'allora presidente iracheno, Abdul Salam Arif. In carcere si radicalizzò (e.g., Crooke, 2009, 67) e scrisse diversi lavori, incluso il suo capolavoro: *All'ombra del Corano* (un lungo commentario del testo sacro islamico). Nel tardo 1964, a pochi mesi dal suo rilascio, dette alle stampe: *Pietre miliari*, il suo maggiore testo politico.<sup>10</sup> Fu nuovamente arrestato nell'agosto del 1965 e infine giustiziato nell'agosto dell'anno seguente.

Come è stato sottolineato da Shepard (2003), un concetto centrale della sua speculazione è quello di stato di ignoranza (*jahiliyyah*). In ambito islamico, il termine è tradizionalmente applicato allo stato in cui versava la Penisola arabica prima della predicazione di Maometto; Qutb lo estende ritenendo che possa e debba venir applicato: anche al presente, anziché solo all'epoca storica preislamica; a tutto il mondo, anziché a un ambito geografico circoscritto come la Penisola arabica; e a coloro che pure si definiscono musulmani. Stato di ignoranza

---

<sup>10</sup> Kepel (1984; trad. it. 2006, 6, primi parr.; 33, ultimo par.) sottolinea molto il ruolo della prigionia, riducendo di fatto l'opera dell'ultimo Qutb a un sottoprodotto dell'esperienza carceraria.

è quello in cui gli uomini sono sottoposti ad altri uomini, anziché affrancati dal dominio degli uni sugli altri e sottoposti al solo Dio. In altri termini, il potere politico mondano, a misura che si frappona tra l'uomo e Dio, mina l'unicità e sovranità divine, e quindi perpetua uno stato di ignoranza non dissimile da quello che esisté prima che Maometto diffondesse il monoteismo presso i popoli arabi.<sup>11</sup> Il concetto di *jahiliyyah*, poi, non va inteso come se esistesse un *continuum*, dalla potestà di Dio a quella degli uomini, sicché la prima possa essere più o meno realizzata, a misura che ci si avvicini a un ideale. Per Qutb vi è una stretta alternativa: o sovranità piena di Dio, nella sua interezza, o stato di ignoranza. Quest'ultimo punto implica (per usare un termine d'ambito cattolico) una forma di intransigentismo nei confronti delle istituzioni statali.

Nello stato di ignoranza versano le società rette dagli ordinamenti capitalistici e comunistici: fra le due vi è una falsa dicotomia, ché la vera dicotomia, centrale, è fra il materialismo di entrambe e l'Islam. Ma nello stato di ignoranza versano pure diverse nazioni sedicenti islamiche. In un passaggio celebre e tante volte citato, Qutb indirizza un'indiretta polemica al panarabismo di Nasser. Egli argomenta che anche il Profeta avrebbe potuto solleticare le corde del nazionalismo arabo per attrarre a sé le tribù della Penisola arabica, emanciparle da romani (bizantini) e persiani, e affermare il messaggio dell'unicità divina; ma ciò avrebbe solo sostituito la tirannia straniera a una tirannia araba e minato, anziché affermato, l'assoluta potestà dell'unico Dio (Qutb, 1964; trad. inglese 2006, 39-40).

Se il nazionalismo arabo – così va l'argomento – fosse com-

---

<sup>11</sup> Nella Penisola arabica, comunque, nozioni monoteiste preesistevano alla predicazione di Maometto, e v'era conoscenza delle altre religioni del Libro.

patibile con la fede in Allah come unico Dio, già Maometto avrebbe ben potuto propugnarlo; ma se non lo fece, da ciò segue che il nazionalismo arabo è incompatibile con la fede musulmana. Indirettamente, ma in modo inequivoco, Qutb afferma l'empietà del panarabismo di Nasser, accomunandolo ad altre ideologie e sistemi sociali, come capitalismo e comunismo, che si frappongono tra l'uomo e Dio, sottraendo quest'ultimo all'assoluta sovranità divina e sottoponendolo all'autorità di dottrine e sistemi sociali creati da altri uomini. Come si vede da questa indiretta polemica con Nasser e con il panarabismo, secondo Qutb anche coloro che si professano islamici<sup>12</sup> possono essere colpiti di scomunica (*takfir*) ed essere accusati di versare nello stato di ignoranza.

Queste elaborazioni – la concezione ampia ed estesa al presente dello stato di ignoranza, l'empietà delle ideologie, l'apostasia anche di coloro che si professano musulmani – sfociavano nell'invocazione d'un *jihad* offensivo volto a sradicare i regimi politici empi del Vicino e Medio Oriente. Il *jihad* nella tradizione islamica può essere grande (*al-jihad al-akbar*) o piccolo (*al-jihad al-asghar*): è piccolo quello politico-militare, contro i nemici dell'Islam; è grande lo sforzo interiore che ogni fedele deve compiere su se stesso per perfezionarsi, mondarsi dall'errore. Il piccolo *jihad*, quello politico-militare, è stato spesso inteso in senso difensivo e soggetto a regole cogenti (Al-Dawoody, 2011, 197-198); ma viene interpretato da Qutb in senso prettamente offensivo. E sebbene Qutb ritenesse di applicare la nozione di stato di ignoranza a intere società, nell'intendimento di coloro che si ispirarono e si ispirano alle

---

<sup>12</sup> Si rammenti che il panarabismo di Nasser propugnava la dottrina dei «tre cerchi»: identità araba, africana e islamica; non era quindi dottrina anti-islamica, ma cercava di riconciliare quella islamica con altre identità.



sue opere, questa dottrina viene diretta soprattutto contro le leadership modernizzatrici dei paesi arabi, sicché essa assume i contorni di una forma islamica di monarcomachia e di tiranicidio (Orbach, 2012). Alcuni passaggi di Gerges (2005, 4) illustrano l'importanza del pensiero di Qutb nella formazione dell'ideologia di al-Qaeda. Vale la pena di citarne ampi stralci:

Più di chiunque altro, Sayyid Qutb, impiccato dalle autorità egiziane nel 1966 per le sue presunte predicazioni eversive e la presunta cospirazione contro il regime nazionalista di Gamal Abdel Nasser, ha ispirato generazioni di jihadisti, inclusi i senior leader di al-Qaeda, Osama Bin Laden [...], il teorico Ayman al-Zawahiri [...] a condurre un perpetuo jihad per «abolire l'ingiustizia dalla terra, portare i popoli ad adorare solo Dio, ed emanciparli dalla servitù degli altri, per farli divenire servi del Signore». Lungi dal vedere il jihad come un dovere collettivo regolato da strette regole e regolamenti (simile alla teoria della guerra giusta nella cristianità, nel diritto internazionale e nella giurisprudenza islamica classica, o fiqh), il jihad, per Qutb, era una rivoluzione permanente contro i nemici interni ed esterni che usurpano Dio. Egli attaccò gli studiosi e il clero islamici «dalla mentalità disfattista e apologetica», per aver confinato il jihad alla «guerra difensiva». Qutb sosteneva che non c'è guerra difensiva, limitata, nell'Islam, solo una guerra totale, offensiva: «Il jihad islamico non ha niente a che fare con il warfare moderno, né nelle cause né nella maniera in cui è condotto [...]». Qutb fu il primo pensatore radicale contemporaneo a rivoluzionare il concetto di jihad e a investirlo di un nuovo significato – condurre un'«eterna» lotta armata contro ogni ostacolo che si frapponga all'adorazione di Dio e all'attuazione dell'autorità

divina sulla terra, hakimiya, e alla restituzione dell'autorità a Dio e alla sua revoca ai [governanti] ribelli usurpatori.<sup>13</sup>

Ci si permetta di soffermarci, brevemente, sull'influenza che Qutb esercitò su Osama bin Laden (il capo di al-Qaeda fino alla sua morte, avvenuta il 2 maggio del 2011) e su Ayman al-Zawahiri (medico, fu per anni il secondo nella catena di comando di al-Qaeda, e, dal giugno del 2011, il nuovo leader del gruppo). Il 29 agosto del 1966, Qutb fu impiccato con l'accusa di aver ispirato con la sua predicazione il complotto per assassinare Nasser. Come molti, Al-Zawahiri ritenne una forte impressione dall'esecuzione di Qutb e proprio allora, adolescente, si unì ai Fratelli Musulmani. Più tardi, egli ricorderà la figura di Qutb nel suo volume autobiografico *Knights Under the Prophet's Banner* (Cavalieri sotto la bandiera del Profeta) tributandogli un ruolo decisivo nell'aver ispirato una generazione di militanti islamici egiziani e della più vasta regione araba (si veda al-Zawahiri in: Mansfield, 2006, 49-50).

Qutb esercitò influenza anche su bin Laden. Il fratello di Qutb, Muhammad Qutb, fu teorico, anche se non della stessa statura del Sayyid; ma fu soprattutto divulgatore delle opere del fratello, a volte incomplete e bisognose di cure editoriali (Carre, 2003, 17). Dopo che si fu spostato in Arabia Saudita, Muhammad Qutb poté influenzare Osama bin Laden. Non è certo, ma è stato sostenuto e pare probabile che egli sia stato uno dei professori di bin Laden presso l'università di Jeddah (Atwan, 2008, 43). Per tramite di Muhammad Qutb, quindi, anche bin Laden sarebbe stato esposto alle idee di Sayyid

---

<sup>13</sup> Qui l'autore accenna al tema dei doveri collettivi, soggetti a strette regolamentazioni. Questo punto potrebbe apparire oscuro: vi ritornerò nella sezione che segue.

Qutb, che del resto sono talvolta echeggiate nelle dichiarazioni rilasciate dal terrorista saudita.

Ora, è bene allertare il lettore che l'inquadramento di Qutb quale pensatore islamico radicale, divenuto, soprattutto nell'ultima parte della sua vita, un estremista che giustifica la violenza, non è andato esente da critiche e da tentativi di riscattarlo da questa cattiva fama; in questa vena ha scritto pure il fratello, Muhammad (Kepel, 1984; trad. it. 2006, 40-43). Qui non possiamo addentrarci in questi complessi dibattiti. Ci limiteremo a dire che una lettura moderata di Qutb, quand'anche fosse possibile, non è quella che ispira i movimenti terroristici che si rifanno alla sua figura e ai suoi scritti.<sup>14</sup>

### 1.1.3 *Faraj e The Neglected Duty*

Dopo la sua esecuzione nell'agosto del 1966, per i militanti islamici radicali Qutb divenne un mito, una figura di martire. Il nasserismo terminò pochi anni dopo con la morte del suo eponimo (28 settembre 1970), cui seguirono imponenti funerali di massa, a testimonianza della popolarità di cui ancora godeva il generale. Il successore di Nasser, Anwar al-Sadat, tentò di vendicare la sconfitta che gli israeliani avevano inflitto all'Egitto nel 1967, e coi siriani mosse guerra a Israele nel 1973 (la quarta guerra arabo-israeliana, o guerra dello Yom Kippur,

---

<sup>14</sup> Quanto detto basti per l'influenza di Qutb su al-Qaeda; si noti, però, che essa si estende anche all'Iran sciita. In passato, Martin (2000, 133-145) ha mostrato assonanze e parallelismi fra il pensiero di Qutb e di altri grandi pensatori islamici non iraniani, come al-Banna e Abu l-A'la Maududi, da una parte, e quello dei pensatori artefici della rivoluzione iraniana del 1979, dall'altra. Ünal (2016) esamina le traduzioni dei testi di Qutb in farsi e la loro diffusione in Iran.

il Giorno dell'Espiazione ebraico che egiziani e siriani scelsero per l'attacco a sorpresa).

In seguito, Sadat mutò orientamento e intese far pace con gli israeliani; di qui, il suo spettacolare viaggio a Gerusalemme, del novembre del 1977. Questa politica causò proteste in patria e nei paesi arabi; questi ultimi, alla conferenza di Tripoli del 1977, imposero sanzioni economiche all'Egitto e "congelarono" i rapporti diplomatici con il Cairo. Sadat rispose, nel dicembre dello stesso anno, rompendo i rapporti diplomatici con cinque paesi arabi ed espellendo i loro diplomatici dall'Egitto (dettagli in Lippman, 1977, e in Jiryis, 1977/78, 27-34).<sup>15</sup> Dopo la firma del trattato di pace con Israele (1978), nel 1979 l'Egitto fu espulso dalla Lega Araba.

La politica di pacificazione con Israele portò i militanti islamici radicali sempre più in rotta con Sadat. Gli americani ebbero sentore dei rischi che egli correva, lo avvisarono e ridussero la cooperazione pubblica fra Stati Uniti ed Egitto per evitare di comprometterlo (Jackson, 1981, 67-68; Guerrero, 2017, 30). Forse per quella vena virile, o quella forma di impulsività che a volte gli è stata rimproverata, egli non prestò ascolto a questi ammonimenti. Sadat fu assassinato il 6 ottobre del 1981 da un gruppo terroristico islamico noto come al-Jihad, che poi sareb-

---

<sup>15</sup> Fra i paesi di religione islamica, non presero parte all'ostracismo Marocco, Oman, Somalia e Sudan. Il Marocco ha tradizionalmente avuto buoni rapporti con le proprie comunità ebraiche e durante la II guerra mondiale re Muhammad V offrì loro protezione dalla legislazione antisemita della Repubblica di Vichy; questa linea proseguì anche sotto Hassan II, che successe a Muhammad V nel febbraio del 1961. In Sudan, Nimeyrī praticava allora una politica di avvicinamento agli occidentali. L'Oman ha sempre praticato e ancora pratica una politica estera moderata e che spesso cerca di mediare fra le parti in conflitto. La politica di Sadat era ostile a Mengistu, in Etiopia, e questo lo avvicinava alla Somalia di Siad Barre.

be divenuto la Jihad Islamica Egiziana.

A quel gruppo apparteneva anche il citato Ayman al-Zawahiri, che fu incarcerato e torturato, e, come Qutb prima di lui, divenne più radicale in seguito a quest'esperienza. Il teorico del gruppo era l'egiziano Muhammad abd-al-Salam Faraj. Durante il primo dei due processi che furono tenuti per l'assassinio di Sadat furono incriminati ventiquattro uomini, dei quali solo quattro con l'accusa di aver materialmente compiuto l'assassinio. Tra gli altri, Faraj fu arrestato e giustiziato in quanto ideologo che aveva ispirato il delitto (Kepel, 1984; trad. it. 2006, 188, primo par.; 191). Il principale testo che egli ci ha lasciato è: *Al-Farida al-gha'iba* (Il dovere disatteso; oppure: Il dovere trascurato. Noto in lingua inglese come: *The Neglected Duty*). Questo piccolo opuscolo fu tradotto in lingua inglese da Jansen e pubblicato in edizione critica nel 1986, con un sottotitolo che recita, significativamente: «il credo degli assassini di Sadat». Non si tratta di un lavoro dal grande profilo teorico (Faraj non è un Qutb)<sup>16</sup>, ma la sua influenza sul pensiero strategico del terrorismo islamico sunnita fu grande.

Faraj elenca e commenta una serie di citazioni testuali da fonti islamiche classiche per argomentare che il piccolo *jihad* (militare) contro i governi del Vicino e Medio Oriente è obbligo individuale, ingiustamente trascurato, di ogni musulmano capace di combattere. A Ibn Taymiyya, che citammo sopra e che ha un peso prevalente tra le fonti di Faraj, fu chiesto di esprimersi sulla condizione della città di Mardin, popolata da islamici, ma governata dai mongoli. Egli negò che i cittadini musulmani della città andassero combattuti, prescrisse loro la

---

<sup>16</sup> Sul carattere intellettualmente acerbo di Faraj insiste Kepel (1984; trad. it. 2006, 174), con toni secchi: « il nostro "fanciullino del pensiero" [...] non ha compreso nulla dei testi che cita ».

non-collaborazione con gli occupanti mongoli e la migrazione se impossibilitati a praticare il culto; identificò la città come entità composita: non in pace con il mondo musulmano, a misura che era governata dai mongoli, ma nemmeno in guerra con esso, a misura che era abitata da islamici (si vedano i passaggi di Faraj in Jansen, 1986, 175-176).

Questo remoto precedente fu ripreso da Faraj, per tracciare un parallelo con il mondo del XX secolo. Dalla fine formale del califfato ottomano a opera di Kemal Atatürk nel 1924, l'applicazione di sistemi legali mutuati dai modelli europei ha fatto sì che le popolazioni musulmane siano rette da governi solo formalmente musulmani (Jensen, 1986, 167), sicché i governanti dei paesi del Vicino e Medio Oriente sono, in effetti, i nuovi mongoli. E di nuovo a guisa di riferimenti classici, e prevalentemente di ibn Taymiyya, Faraj argomenta che combattere contro questi governanti empì è un obbligo individuale di ogni musulmano capace di combattere, indipendentemente dall'autorizzazione dei famigliari (Jensen, 1986, 199-200). Tale è il dovere disatteso cui si riferisce il titolo al libro.

Ora, per comprendere cosa questo punto implichi, bisogna rammentare che nella legge islamica esistono per tradizione doveri individuali e collettivi. Un dovere collettivo risponde a delle esigenze sociali; sicché, se alcuni lo ottemperano soddisfacendo tali esigenze, non v'è bisogno che il dovere sia ottemperato pure da altri. A costo di volgarizzare e di semplificare troppo questo concetto, si può ragionare per analogia, ponendo mente alla fornitura di beni pubblici da parte dello Stato. Se lo Stato provvede a una fornitura adeguata di infrastrutture, non v'è bisogno che il singolo cittadino prenda a gettare il manto stradale o a costruire ponti; e tali attività, del resto, egli o ella non potrebbe svolgere di propria iniziativa, poiché sono

regolate da leggi dello Stato.

Così pure, a misura che un numero sufficiente di fedeli pratici il *jihad*, non sarà richiesto a tutti e a ciascuno di praticarlo; e la decisione se praticarlo sarà comunque soggetta a regolamentazione da parte dell'autorità Stato (Zulficar, 2017, 433-434) o di altre autorità, come i famigliari (*ibid.*, 448-449). Se il *jihad* è un dovere collettivo, e a patto che altri lo praticino già in misura sufficiente, sotto il profilo legale gli obblighi famigliari faranno premio sull'obbligo di praticare il *jihad* (di qui, la necessità di chiedere il permesso ai famigliari<sup>17</sup>). Per contro, gli obblighi individuali di ogni buon musulmano (la preghiera, il digiuno, la carità e così via) vanno ottemperati da ciascuno indipendentemente dal fatto che siano o meno ottemperati dagli altri, e senza bisogno del consenso dell'autorità dello Stato o dei famigliari. Dovrebbe quindi esser chiaro che concepire il piccolo *jihad*, quello contro i nemici dell'Islam e che spesso assume natura politico-militare, quale obbligo individuale, anziché collettivo, significa rendere l'ingiunzione di ottemperare a tale obbligo molto più cogente ed estesa.

A questo sforzo di legittimare sul piano legale la necessità del *jihad* contro i governanti empi, non diverso da quello che troviamo in Qutb, ma più esplicito nei suoi appelli all'uso della forza, s'accompagna l'importante distinzione strategica fra il "nemico vicino" e il "nemico lontano". Nemici vicini sono, lo abbiamo già detto, i governanti dei paesi del Vicino e Medio Oriente; nemico lontano è lo Stato di Israele. Condurre il *jihad* contro lo Stato di Israele è dovere obbligatorio di ogni musulmano, ma esso non costituisce, secondo Faraj, un obiettivo primario. Egli fornisce

---

<sup>17</sup> Lo stesso Bin Laden, prima di recarsi in Afghanistan, chiese il permesso a re Fahd (Maher, 2016, 195).

tre argomenti per giustificare questa posizione. In tesi generale, tiene fermo che sia necessario combattere il nemico che è vicino prima di quello lontano, un tema di verisimile ascendenza coranica (9:123; un passaggio che Faraj, però, non cita).

In secondo luogo, egli osserva che tale impresa, pur lodevole in sé, sarebbe da ultimo vana, perché una volta liberata, la Palestina sarebbe pur sempre soggetta a quel tipo di governanti nazionalisti, e quindi non veramente islamici, che si trovano altrove nel Vicino e Medio Oriente. A che pro versare sangue per combattere contro Israele, se si finisce per affermare in Palestina come altrove il dominio di leader arabi che sono, comunque, empi? Infine, secondo Faraj «la base dell'esistenza dell'imperialismo» sono proprio i governanti del Vicino e Medio Oriente (in Jensen, 1986, 192-193).

A questa distinzione Faraj non dedica troppo spazio nel testo. Essa è però divenuta celebre e di capitale importanza nell'evoluzione del jihadismo, poiché pone un dilemma strategico con il quale generazioni di terroristi si dovranno poi confrontare: ove bisogna cominciare ad attaccare? Prima prendendo di mira il nemico vicino, oppure quello lontano? Questo tema è divenuto con gli anni un *topos* classico del dibattito jihadista. Fino alla metà degli anni 1990, la linea di al-Qaeda oscillò, dirigendosi poi chiaramente verso il nemico lontano statunitense.

#### 1.1.4 Abdullah Yusuf Azzam

Il predicatore e grande agitatore palestinese Abdullah Yusuf Azzam si avvicinò sin da giovane alle idee della Fratellanza Musulmana. Egli compì poi studi di legge islamica in Siria, per tornare in Palestina e dedicarsi all'insegnamento. Come molti



palestinesi, dopo la Guerra dei sei giorni (1967) si rifugiò in Giordania. Qui, alcuni dei profughi palestinesi presero a usare il territorio giordano come porto sicuro per riorganizzarsi militarmente e lanciare attacchi contro Israele. Temendo che la monarchia giordana potesse venir sovvertita, nel settembre del 1970 re Hussein rispose di reprimere i palestinesi (la repressione fu detta: Settembre Nero, lo stesso nome adottato dall'organizzazione terroristica responsabile del massacro delle olimpiadi di Monaco del 1972). Dopo il Settembre Nero, molti dei palestinesi che erano in Giordania dovettero nuovamente spostarsi. Azzam si recò in Egitto, ove proseguì i suoi studi e si familiarizzò con le idee Qutb. Si spostò poi Arabia Saudita, ove insegnò per un decennio presso la citata università di Jeddah. Fra i suoi allievi ebbe verisimilmente Osama bin Laden, che egli convinse a recarsi in Afghanistan e persuase dell'opportunità della lotta armata.

Sotto il profilo ideologico, Azzam invoca un *jihad* globale per scacciare gli occupanti dalle terre islamiche (il titolo di quella che è la sua opera forse più nota recita appunto: *Difesa delle terre islamiche*). In maniera non diversa da Faraj, Azzam concepì il *jihad* come uno dovere individuale, non collettivo. Tuttavia, egli applicò questa nozione alle terre occupate, e Maliach (2010, 82) sostiene che sarebbe stato il primo a concepire la liberazione delle terre islamiche come dovere individuale. Da ciò segue pure la nozione (che già discutemmo in relazione a Faraj) secondo cui un fedele non dovrebbe chiedere permesso ad alcuna autorità prima di partire per il *jihad*.

Dopo aver concentrato le forze su di un territorio e averlo liberato, si sarebbe dovuto passare a una nuova terra occupata: e così, a poco per volta, si sarebbero liberate numerose terre e fondato un vasto califfato (Maliach, 2010, 82). L'Afghanistan,

occupato dai sovietici nel 1979 rappresentò per Azzam il primo territorio da liberare. Dopo una parentesi di insegnamento a Islamabad, con beneplacito saudita Azzam prese a viaggiare fra Peshawar (nel Pakistan Nord-Orientale) e Jedda, per reclutare con la sua predicazione militanti che dall'Arabia Saudita si dirigevano a Peshawar e, di lì, in Afghanistan per lottare contro i sovietici (Lea-Henry, 2018, 74).

Dopo l'occupazione della Grande Moschea del Mecca (20 novembre – 4 dicembre del 1979),<sup>18</sup> i sauditi avevano soprattutto interesse a vigilare che la predicazione di Azzam non assumesse toni ostili alla loro monarchia (Rougier, 2004; trad. ingl. 2007, 77). In effetti, Azzam presentò la sua battaglia in Afghanistan come duplice: in primo luogo, una lotta contro il nemico vicino (il governo afgano che aveva sul piano formale, richiesto un “intervento” sovietico<sup>19</sup>); e poi contro il nemico lontano sovietico (Goertz e Streitparth, 2019, 20). Questo implicava che la sua predicazione non fosse ostile alla rimozione dei regimi arabi considerati empi (Maliach, 2010, 82), il che poteva comprensibilmente destare allarme presso i sauditi.

A Peshawar (in Pakistan), Azzam e bin Laden fondarono nel 1984 Maktab al-Khidamat (Ufficio Servizi) per organizzare i *mujahidin* che combattevano in Afghanistan. Lungo gli anni 1980, Maktab al-Khidamat prese a collaborare con il citato gruppo al-Jihad, che era stato responsabile dell'assassinio di Sadat e di cui faceva parte anche il medico e ideologo islamico al-Zawahiri.

---

<sup>18</sup> Coloro che occuparono la Grande Moschea si definivano *Ikhwan*, dal nome del gruppo di militanti fanatici che la casa saudita aveva represso negli anni 1920.

<sup>19</sup> La dottrina legale sovietica era formalmente molto rispettosa dei principi di sovranità e di non-interferenza, identificati quali baluardi di un ordine legale internazionale stabile. Ciò si sostanzialmente nel chiamare gli stanziamenti di truppe sovietiche all'estero quali “interventi”, anziché invasioni.

ri. Si ritiene che il primo incontro fra Bin Laden e al-Zawahiri risalga al 1985, a Jeddah. Probabilmente a causa dell'influenza di al-Zawahiri, dal tardo 1986 Bin Laden prese ad allontanarsi da Azzam, la cui influenza presso i combattenti arabi in Afghanistan diminuì. Tre furono i principali motivi di dissidio.

In primo luogo, nelle intenzioni del palestinese Azzam, alla liberazione dell'Afghanistan avrebbe dovuto seguire quella di Gerusalemme, ma questi aspetti "internazionalisti" del suo pensiero confliggevano con la strategia dell'egiziano al-Zawahiri, influenzato da Faraj. Quest'ultimo, come si ricorderà, prescriveva di sovvertire i regimi, considerati empi, del Vicino e Medio Oriente (il nemico vicino) per creare al loro posto uno stato autenticamente islamico, e riteneva che sarebbe stato un errore tentare di liberare la Palestina prima di aver spodestato i regimi Vicino e Medio-Orientali. Secondo Atwan (2008, 74, prime righe) Azzam avrebbe rifiutato la violenza contro i regimi arabi, anche se "devianti" (in un'ottica fondamentalistica). Se questa interpretazione fosse corretta, Azzam, ponendo enfasi sulla liberazione delle terre occupate, e minimizzando i conflitti inter-musulmani, nei fatti avrebbe rifiutato il takfirismo contro i regimi islamici e quindi tutta la linea di pensiero egiziana che da Qutb, passando per Faraj, giungeva ad al-Zawahiri.

A mio avviso è più corretto affermare, con Maliach, che Azzam non rifiutava in linea di principio la politica di lotta contro i regimi locali, come dimostra il fatto che egli presentò la sua campagna afghana come diretta in primo luogo contro il governo afghano. Tuttavia, la sua linea era rivolta prima alla liberazione delle terre occupate, ed egli sosteneva che all'Afghanistan dovesse seguire la Palestina; Azzam invece prevedeva di intervenire in paesi come l'Algeria e l'Egitto solo in

futuro (Maliach, 2010, 82). Chiaramente, questa posizione era incompatibile con il desiderio di al-Zawahiri sovvertire il regime egiziano.

Nella competizione per influenzare il facoltoso Bin Laden, al-Zawahiri e la sua linea finirono per prevalere e la strategia di liberazione della Palestina fu accantonata. In secondo luogo, a mano a mano che la guerra in Afghanistan si avvicinava al termine, Azzam accentuò i toni antiamericani della sua predicazione, il che spiace ai sauditi (Rougier, 2004; trad. ingl. 2007, 77). Infine, Azzam desiderava che i militanti arabi affluiti in Afghanistan agissero come forze ausiliarie della resistenza afghana; Bin Laden intendeva che essi si organizzassero autonomamente come milizie arabe. Come conseguenza, i rapporti fra i due si raffreddarono (Rougier, 2004; trad. ingl. 2007, 78). Forse proprio a causa di questi dissidi, nel 1989 Azzam sarà assassinato assieme a due dei suoi figli, ma a tutt'oggi non è chiaro chi abbia ordinato di ucciderlo (al-Zawahiri, oppure i servizi segreti di vari paesi sono frequentemente citati quali possibili mandanti).

La nozione di Azzam secondo cui la liberazione delle terre occupate è un dovere individuale, e non collettivo, è analoga alla tesi avanzata da Fathi Shaqqa e che oggi è adottata dal Movimento per il Jihad Islamico in Palestina (per questi temi, rimando ad Acinapura, nel V capitolo di questo volume). Azzam ebbe anche un ruolo importante nel finanziare e coadiuvare il movimento palestinese Hamas e come teorico del concetto di martirio (Maliach, 2010). Sebbene al-Qaeda non abbia mai formalmente rinunciato alla liberazione della Palestina, questo non divenne mai un obiettivo strategico da perseguire nell'immediato e con tutte le forze. La politica di intervento in Palestina di Azzam, quindi, non ebbe un grande impatto sulla

futura linea di al-Qaeda. Eppure, egli è importante nella storia della organizzazione, e per diversi motivi.

Azzam portò Bin Laden sulla via della lotta armata in Afghanistan. Per quanto il punto sia ovvio, vale la pena di sottolineare che senza Bin Laden la storia seguente del terrorismo sunnita sarebbe stata profondamente diversa. Azzam mobilitò anche altre decine di migliaia di persone, le quali formarono il sostrato del futuro movimento terroristico. Durante gli anni della guerra in Afghanistan, con le sue pubblicazioni e la sua intensa predicazione Azzam fece uso di ogni strumento retorico per incitare i combattenti: dalla frequente esibizione dei corpi di bambini mutilati dai sovietici a racconti agiografici degli eroi caduti in combattimento. Ciò ebbe un ruolo decisivo nel far superare ai militanti la soglia psicologica della riluttanza alla violenza.

Quando si trattò di decidere come portarsi con le donne sovietiche, la risposta di Azzam fu che anch'esse andavano uccise, indipendentemente dal loro coinvolgimento nel conflitto (Rougier, 2004; trad. ingl. 2007, 81). Come era accaduto nel caso di Qutb, non sono mancati tentativi, da parte dei familiari di Azzam, di circoscriverne la figura e visione a quella di un guerrigliero che usa la violenza contro forze armate occupanti (si vedano l'opinione del figlio e della vedova di Azzam, citati in Fitzgerald, 2006). Eppure, il dibattito sull'opportunità di uccidere le donne sovietiche suggerisce che Azzam avesse travalicato i confini della lotta armata contro gli occupanti, e contribuito, con la sua predicazione, ad avvezzare psicologicamente i militanti all'idea di uccidere i civili.

Questa fu una significativa evoluzione nella politica del jihadismo. Appellandosi a tradizioni divergenti, Faraj, per esempio, poneva limiti all'assassinio di donne e bambini, tol-

lerandolo quando avvenisse come parte di attacchi notturni, ma proscrivendolo altrimenti (in Jensen, 1986, 217-218). L'Afghanistan non fu dunque, come spesso si dice con logora metafora, una "palestra" del jihadismo militante solo nel senso, ristretto, che là migliaia di uomini presero l'abitudine al combattimento e all'uso delle armi. Fu anche il viatico verso la fase successiva, che dalla lotta di guerriglia contro gli occupanti scivolava già verso la nozione terroristica di attacco ai civili.

Ad Azzam si deve anche la nozione di una base, una forte struttura organizzata e operante su scala transnazionale, attraverso la quale condurre il *jihad*. Egli aveva preso a riferirsi a Peshawar come *al-Qaedah al-Sulbah*, una «solida base» (Lea-Henry, 2018, 70). Questa espressione, e il concetto a essa sotteso, di una avanguardia organizzata di militanti, i quali, con le loro operazioni, fungono da esempio e galvanizzano la comunità dei fedeli islamici (Burke, 2009; Maliach, 80-81) deve aver verisimilmente ispirato, non solo terminologicamente, Osama bin Laden e i futuri terroristi sunniti-salafiti. L'11 di agosto del 1988, durante una riunione dei leader di Maktab al-Khidamat e dello Egyptian Islamic Jihad, nacque formalmente l'organizzazione nota come al-Qaeda.

Infine, è vero che l'idea di Azzam di liberare la Palestina dai sionisti fu sempre accarezzata, ma mai sistematicamente perseguita da al-Qaeda, che la ridusse a frequente motivo propagandistico.<sup>20</sup> È altresì vero che la politica perorata da al-Zawahiri,

---

<sup>20</sup> Come notava Hegghammer (2007), questa era (e, credo, rimane ancor oggi) l'opinione prevalente fra analisti, commentatori e *policymaker*. Hegghammer dissente, ritenendo che la questione palestinese giochi un ruolo importante nell'ideologia di al-Qaeda. Pure, egli deve concedere che la liberazione della Palestina non è tra le prime richieste politiche di al-Qaeda

di colpire il nemico vicino, ebbe breve corso. Dalla metà degli anni 1990, al-Qaeda si diresse principalmente contro gli Stati Uniti, accusati di aver stanziato truppe in Arabia Saudita. Cos'era questa se non una variante, pur non rivolta alla Palestina, della politica di liberazione delle terre occupate teorizzata da Azzam? Lo stesso antiamericanismo di al-Qaeda echeggiava i toni sempre più antiamericani in cui Azzam indugiava a mano a mano che la guerra afgghana volgeva al termine. A ciò volgiamo ora la nostra attenzione.

## 1.2 Al Qaeda: oscillazioni e consolidamento della strategia antiamericana

L'ideologia e la strategia di al-Qaeda che emergevano da queste quattro matrici ideologiche furono soggette a oscillazioni. Dopo il ritiro sovietico nel febbraio del 1989 e la fine della guerra in Afghanistan, i militanti non poterono sfuggire al dilemma se fronteggiare prima il nemico vicino o quello lontano. Nell'agosto del 1990, Saddam Hussein invase il Kuwait, un piccolo emirato nella Penisola arabica centro-orientale che, se conquistato, avrebbe dato agli iracheni un ampio accesso al Golfo persico (sul problema dell'accesso marittimo iracheno in prospettiva storica, si veda Schofield, 1994).

Timorosi di questi sviluppi, i sovrani sauditi concessero agli americani di stanziare truppe sul suolo arabico, per proteggere la monarchia. Anche le autorità religiose acconsentirono e det-

---

e che i target israeliani non sono stati una «priorità operativa» del gruppo. Nel 2009, è vero, Bin Laden invitò al *jihad* contro Israele: ma, di nuovo, non pare che per al-Qaeda ciò abbia rappresentato un momento di svolta sul piano operativo.

tero dignità religiosa e legale a questa operazione. Nel 1990, il Gran Mufti dell'Arabia Saudita, Abdul Azziz bin Bazz, emise una *fatwa* con cui approvava lo stanziamento delle truppe americane in Arabia Saudita. Si trattò di un significativo e pubblico cambio d'orientamento, dato che solo pochi anni prima, nel 1984, egli aveva approvato la *fatwa* di Abdullah Yussuf Azzam che invocava la liberazione delle terre islamiche dagli occupanti (Atwan, 2006, 74).

La decisione saudita ebbe due conseguenze, entrambe destinate ad arrecare nocimento alla monarchia. Da una parte, essa originò il movimento detto «del risveglio islamico» (*Al-Sahwa al-Islamiyya*) che invoca il ritiro degli statunitensi e contesta la monarchia saudita ispirandosi alle idee dei Fratelli musulmani e di Sayyid Qutb (Hegghammer, 2008, 704). Uno dei leader del movimento, Safar al-Hawali, era stato discepolo del fratello di Qutb, Muhammad Qutb. D'altra parte, Bin Laden si estraniò sempre più decisamente dal regime saudita (su quest'ultimo punto, si veda Atwan, 2008, 162-163) e adottò un orientamento antiamericano. La politica dei sauditi, di dare ospitalità a predicatori politici come Muhammad Qutb e Azzam, permettere loro di divulgare le proprie dottrine, e addirittura consentire ad Azzam di fare proselitismo in Arabia, per reclutare militanti che combattessero in Afghanistan, si era da ultimo ritorta contro la monarchia.

Dopo la fine della guerra in Afghanistan, nel febbraio del 1989, i gruppi di militanti islamici rimasero per qualche tempo in Pakistan. Bin Laden fece ritorno in Arabia Saudita per un breve periodo, nel 1989, ove reclutò militanti per combattere contro i comunisti in Yemen; ma dopo lo stanziamento delle truppe americane era da escludere che egli potesse ristabilirsi in



patria. Nel 1989, al-Bashir aveva depresso Sadiq al-Mahdi<sup>21</sup> con un colpo di Stato e si accingeva a dirigere la politica del Sudan in direzione islamico-fondamentalista; e già dal 1989 Bin Laden aveva accarezzato l'idea di muovere in Sudan, per condurre da lì la guerra in Yemen (Cragin, 2008, 1057).

Nell'autunno del 1991, Islamabad prese a far pressione perché i combattenti arabi abbandonassero il paese, mentre Bashir offrì loro ospitalità. Nel tardo 1991, Bin Laden si recò in Sudan, e nel 1992 vi stabilì la base di al-Qaeda. Successivamente, anche un contingente dello Egyptian Islamic Jihad di al-Zawahiri viene inviato in Sudan (Cragin, 2008, 1059; 1063). Di lì, essi proseguirono le loro operazioni secondo un duplice binario. Da una parte, mantennero la linea cara ad al-Zawahiri (e che, dicevamo, risaliva a Qutb e a Faraj), di tentare la sovversione nei confronti dei regimi arabi, e di quello egiziano in particolare. Dall'altra, presero a condurre attentati nei confronti degli Stati Uniti, il che rispondeva al desiderio di Bin Laden di perseguire una strategia internazionalistica, e particolarmente antiamericana, onde punire gli Stati Uniti per lo stanziamento di truppe in Arabia Saudita.

Questa strategia bicefala, che procedeva su due direttive, portò, da una parte, al tentativo di assassinare l'allora presiden-

---

<sup>21</sup> Il nome al-Mahdi, si noterà, richiama la figura del Mahdi, vista sopra: non si tratta di una coincidenza. Nei tardi anni 1870, i sudanesi erano in fermento, guidati da un mistico che si autoproclamò Mahdi. Essi si ribellarono all'Egitto, dal 1892 ridotto a protettorato inglese, e uccisero Gordon. Ciò, assieme a interessi strategici che consigliavano di frenare, movendo a Sud, l'espansione francese che da Ovest andava a Est, indusse gli inglesi a far campagna contro i madhisti e a occupare il Sudan. Il movimento mahdista, comunque, non scomparve, e giocò lungo i decenni un ruolo importante nella politica egiziana. Il premier Sadiq al-Madhi era in effetti un discendente del mistico sufi da cui la ribellione madhista del XIX secolo s'era originata.

te egiziano Hosni Mubarak, nel 1995, quando egli si trovava ad Addis Abeba in occasione del vertice dell'Organizzazione dell'Unità Africana (dettagli in Kasturi, 2018); egli tuttavia si salvò e nessun colpo di Stato islamico in Egitto poté aver luogo. D'altra parte, la direttiva antiamericana si sostanziò nell'attentato in Yemen, del 1992, che avrebbe dovuto avere come bersagli i *marine* americani; nel primo e meno noto attentato al *World Trade Center*, del 1993; nell'aiuto e addestramento offerti ai militanti somali che si opponevano agli Stati Uniti durante la battaglia di Mogadiscio, nel 1993; e nell'autobomba fatta esplodere contro gli statunitensi a Riyadh, nel 1995.

A mano a mano che al-Qaeda compiva operazioni, essa divenne sempre più in vista e così oggetto di maggiori attenzioni. I servizi segreti egiziani catturarono due giovani, figli di due membri senior della organizzazione, e dopo averne abusato sessualmente, li ricattarono perché fornissero loro informazioni. I sudanesi vennero a conoscenza della cosa e allertarono al-Qaeda; essi raccomandarono, tenuto conto delle circostanze, una condanna mite, ma al-Zawahiri fece giudicare e giustiziare i due giovani con l'accusa di omosessualità e di intelligenza col nemico. Ciò irritò i sudanesi e, insieme alle pressioni che venivano dai sauditi (che, a propria volta, agivano su richiesta americana) perché facessero sgomberare i terroristi, indusse il Sudan a far smobilitare al-Qaeda. Nel maggio del 1996, Bin Laden si diresse in Afghanistan; al-Zawahiri lo seguì nel 1997.

L'uscita dal Sudan rappresentò una rotta (finanziaria, logistica, organizzativa) per Bin Laden. Egli aveva investito in attività agricole e in progetti infrastrutturali in Sudan, il che gli permise di acquisire un peso politico nel paese (Al-Zayyat, 2004, 56; Atwan, 2008, 48). Questi progetti non furono rifiutati dai sudanesi e, poco dopo la sua espulsione dal Sudan, i sauditi-

ti congelarono i suoi *asset* (Al-Zayyat, 2004, 51-52). Anche le finanze di al-Zawahiri e del suo gruppo, la Jihad Islamica Egiziana, erano in uno stato di deterioramento. Dalla fine della guerra in Afghanistan il flusso di donazioni dai paesi arabi si era interrotto e finanziare i militanti era divenuto sempre più arduo; ciò implicò che Zawahiri divenne via via sempre più dipendente da Bin Laden (Gerges, 2005, 122).

Nel 1997, le prospettive di spodestare la leadership egiziana si fecero ancor più remote. Il sanguinoso attacco di Luxor del novembre del 1997 costò la vita a 62 turisti e, sebbene i mandanti non furono mai accertati, esso segnò la crisi della militanza islamica violenta in Egitto. L'opinione pubblica egiziana censurò severamente il massacro, e l'isolamento in cui i militanti islamici si vennero a trovare ne convinse molti a cercare di mediare con le forze governative anziché procedere con la strategia della violenza. Al-Zawahiri non intese adeguarsi a questa linea di conciliazione, ma era un dato di fatto che dopo il fallimento dell'attentato a Mubarak e il disastro organizzativo dell'uscita dal Sudan, la crisi della militanza terroristica in Egitto segnava la fine di ogni velleità di operare la sovversione nel Vicino Oriente, almeno nel breve periodo.

Furono verisimilmente il fallimento della politica di sovversione in Egitto, unito alla necessità di vincere il sostegno finanziario di Bin Laden, a indurre al-Zawahiri a mettere da parte, almeno temporaneamente, la sua strategia di attaccare il nemico vicino, per adottare invece la strategia voluta da Bin Laden, di attacco al nemico lontano statunitense. Il massacro di Luxor avrebbe dovuto far intendere ad al-Zawahiri che la violenza indiscriminata a danno dei civili non islamici era mal tollerata dalla opinione pubblica araba; egli invece, paradossalmente, fu rafforzato nella sua volontà di condurre attacchi indiscriminati

contro gli occidentali. Da ciò risultò che quando egli aderì alla politica antiamericana di Bin Laden non si limitò a secondarla, ma in effetti contribuì ad inasprirla.

Nel 1996, Bin Laden scrisse la sua nota *fatwa*: *Dichiarazione di guerra contro gli americani che occupano la terra dei due luoghi sacri*,<sup>22</sup> un testo che invocava il ritiro americano dalla penisola arabica e che al-Zawahiri ritenne troppo moderato ed eccessivamente lungo per avere facile circolazione (Atwan, 2006, 78). Nel 1998, Al-Zawahiri, Bin Laden e altri formarono il Fronte Islamico Mondiale e il 23 di febbraio di quell'anno emisero una nuova *fatwa* (*Jihad contro gli ebrei e i crociati*). A quanto sappiamo, fu per intervento di al-Zawahiri se il testo della *fatwa* del 1998 divenne una cupa esortazione a uccidere ebrei e americani ovunque si trovassero, ogni qualvolta se ne presentasse l'opportunità: una chiamata di correo generalizzata e indiscriminata contro tutti i civili ebrei e statunitensi, rei di non opporsi attivamente alle politiche dei propri governi. Per al-Zawahiri, lo scopo di questa linea era sia di ottenere maggiore visibilità con un testo che, proprio in virtù del suo estremismo, non sarebbe passato inosservato, sia di esacerbare gli americani (*ibid.*, 79). Sempre nel 1998, al-Zawahiri fuse formalmente la Jihad Islamica Egiziana con il gruppo al-Qaeda, il che non mancò di causare irritazione presso i militanti egiziani (Gerges, 2005, 162-163).

La fusione con al-Qaeda all'insegna dell'antiamericanismo rese gli attentati rivolti agli Stati Uniti più complessi, organizzati e letali di quelli degli anni precedenti. L'attentato in Yemen del 1992 mancò il bersaglio e uccise due turisti, anziché decine di *marines*; il tentativo di abbattere le Torri Gemelle nel

---

<sup>22</sup> La terra dei due luoghi santi è l'Arabia Saudita. I monarchi sauditi sono detti: "Custodi delle due Città Sante", la Mecca e Medina.

1993 fallì; e l'attacco a Riyadh, del 1995, causò anch'esso pochi morti. I primi risultati della nuova e più sistematica linea antiamericana furono i sanguinosi attentati alle ambasciate statunitensi di Nairobi (in Kenya) e di Dar es Salaam (Tanzania), del 7 agosto del 1998; l'attentato al cacciatorpediniere *USS Cole*, presso il porto di Aden (in Yemen), del 12 ottobre del 2000; e gli attentati dell'11 settembre del 2001, che assunsero la dimensione di strage di massa.

Questa linea di attacco agli Stati Uniti contraddiceva la linea politica di Qutb e di Faraj, che al-Zawahiri aveva sempre sottoscritto, e che prescriveva di colpire prima il nemico vicino. Sotto il profilo ideale e culturale, prima ancora che strategico, al-Zawahiri si trovò innanzi alla necessità di giustificare questa nuova condotta senza che paresse una sconfessione dei padri del jihadismo, e di Qutb in particolare. Egli opinò che l'obiettivo primario di al-Qaeda restava quello di costituire uno stato genuinamente islamico nel Vicino e Medio Oriente, ma che le difficoltà logistiche relative al terreno vicino-orientale rendevano poco praticabile la guerriglia in quelle zone. Bisogna allora colpire gli Stati Uniti, e poi attendere che essi volgessero verso il Vicino e Medio Oriente per una risposta repressiva che avrebbe radicalizzato le masse islamiche (si vedano le citazioni di al-Zawahiri in Hanzel, 2005, 76).

Quella di al-Zawahiri era forse una razionalizzazione *ex post* di una tendenza che s'era venuta a concretizzare con gli anni a seguito di mutamenti sul campo, quali il fallimento della sovversione in Egitto. Eppure, le nozioni a cui egli si rifaceva per giustificare il suo abbandono della strategia di attacco al nemico vicino non erano prive di razionalità strategica. L'argomento secondo cui il terreno del Vicino e Medio Oriente mal si presta alla lotta di guerriglia e all'insurrezione non è del

tutto pretestuoso. Una ampia letteratura di scienza politica individua in foreste e terreni montagnosi i *loci* ideali dai quali condurre la guerriglia contro un nemico governativo più forte (si vedano solo, fra i tanti: Collier e Hoeffler, 2004, 569-570; Fearon e Laitin, 2003, 80-81). Il Vicino e Medio Oriente, con le sue aree desertiche, non offre molti “porti sicuri” da cui i terroristi possono attaccare e poi rifugiarsi per sfuggire alla repressione governativa.

Anche il tentativo di provocare una repressione statunitense che radicalizzasse le masse islamiche corrisponde a una linea di condotta già ampiamente praticata e codificata in letteratura. L'uso degli attentati per suscitare una risposta violenta, che mostri “il vero volto”, repressivo, del governo, è sempre stato, se non l'unico, per lo meno uno dei fini più frequentemente perseguiti dai terroristi. Nella letteratura politologica, il classico studio di Crenshaw (1981, 387) lo cita come uno dei cinque moventi del terrorismo; Kydd e Walter (2006, 51; 65; 69-72) apprestano una tipologia delle strategie terroristiche debitrice della letteratura economica sui segnali costosi, e parlano di «strategia della provocazione».

In questa linea v'era una concessione alla vecchia politica di Azzam, che pure al-Zawahiri non cita mai (ciò che è comprensibile, visti i dissidi che li separarono). Nella sua predicazione, Azzam ingiungeva di rivolgersi contro il nemico vicino (come il governo afghano che aveva richiesto l'intervento sovietico), ma anche contro il nemico lontano, che per lui fu rappresentato dall'Unione Sovietica in Afghanistan, prima, e dallo Stato di Israele in Palestina, poi. Azzam, tuttavia, intendeva combattere Israele sul campo, in Palestina. Al-Zawahiri e Bin Laden non volevano combattere il nemico lontano, che per loro si identificava principalmente con gli Stati Uniti, direttamente

sul campo, ove gli americani avevano stanziato le loro truppe (in Arabia Saudita); volevano bensì attaccare gli Stati Uniti sul suolo americano, per trascinarli ancor più nel Vicino e Medio Oriente e, paradossalmente, far sì che la loro occupazione si estendesse. Allo stanziamento di ancor più truppe e forze statunitensi nel Vicino e Medio Oriente sarebbe seguita la radicalizzazione delle masse che avrebbe reso possibile, nel lungo periodo, il ritorno all'obiettivo primario di stabilire uno Stato islamico. Era l'obiettivo *takfirista* di Qutb e di Faraj, ma posticipato al medio-lungo periodo e intervallato da una fase di transizione in cui si praticava una variante ardita della strategia internazionalistica di Azzam. Questa complessa sintesi sembrò dar frutti, per un periodo; ma da ultimo essa propiziò divisioni all'interno dello stesso fronte terroristico.

### 1.3 Lo Stato Islamico: dal terrorismo alla violenza settaria

La strategia di al-Qaeda come elaborata, o razionalizzata *ex post*, da al-Zawahiri sembrò per qualche tempo avere successo. Gli statunitensi attaccarono l'Afghanistan dopo che i talebani si rifiutarono di consegnare Bin Laden e poi, nel marzo del 2003, mossero ad attaccare l'Iraq (in verità, la tensione con l'Iraq stava già montando dai tardi anni 1990). L'aver provocato la reazione statunitense, tuttavia, non portò ai terroristi i frutti sperati.

L'Iraq è un paese a maggioranza sciita, ricco di siti storici d'importanza capitale per lo sciismo,<sup>23</sup> e che annovera il mag-

<sup>23</sup> Ali pose la sua capitale a Kufa, nell'odierno Iraq; Kerbalà, ove si svolse la battaglia decisiva che vide sconfitta la fazione di Ali, è in Iraq; la tomba di Ali e la moschea eretta sulla sua tomba sono pure in Iraq, presso Najaf.

gior numero di Grandi *Ayatollah* (le massime autorità religiose sciite) dopo l'Iran, vantandone anzi di più in relazione alla sua minor popolazione. Storicamente, il paese era già stato segnato dalla violenza settaria, com'era occorso durante il periodo di espansione wahhabita (si pensi al sacco di Kerbalà, del 1801 o 1802) e, se ci concentriamo solo sulla storia recente, gli sciiti, pur maggioranza, erano stati estromessi dal governo del paese per decenni. È chiaro che, dati questi presupposti, il tentativo di edificazione statale ispirato ai principi del salafismo sunnita non poteva che incontrare forti resistenze in un paese come l'Iraq.

Altri fattori concorrono a spiegare l'evoluzione della politica irachena in direzione di un sempre più marcato conflitto settario. Com'è stato più volte notato, la decisione dell'allora capo dell'Autorità della Coalizione Provvisoria, Paul Bremer, di sciogliere l'esercito iracheno (23 di maggio del 2003), lasciò allo sbando e senza danaro centinaia di migliaia di persone che erano capaci di usare le armi. Tutto ciò alimentò un risentimento che dette margine di manovra ai gruppi di militanti islamico-fondamentalisti. Infine, il tentativo da parte degli americani di instaurare in Iraq istituzioni democratiche in assenza di un qualche tipo di accordo federale che riuscisse a raccordare le diverse identità religiose e tribali, si rivelò un insuccesso. Più numerosi, gli sciiti finirono per prevalere all'Assemblea Nazionale e nel governo iracheni. La formazione di un governo di maggioranza sciita si accompagnò alla formazione di milizie sciite, come quelle di Muqtada al-Sadr, esacerbò i gruppi dei militanti sunniti-salafiti.

Fra questi, v'era un gruppo fondato nel 1999 dal giordano Abu Musab al-Zarqawi. Il nome era uno pseudonimo che rivela la sua provenienza da Zarqa, città nella quale si trova un



campo di profughi palestinesi, il più antico della Giordania. Di umili origini, poco istruito e con un passato da criminale comune, al-Zarqawi si era radicalizzato nei tardi anni 1980 e aveva anche tentato di partecipare alla lotta in Afghanistan (vi giunse quando la guerra era ormai finita). Come per Qutb, al-Zawahiri e tanti altri, l'esperienza del carcere soprattutto fu decisiva e lo diresse verso l'estremismo (Gerges, 2005, 256). Il gruppo da lui fondato si chiamava: *Jamā'at al-Tawhīd wa al-Jihād* (Gruppo per l'unicità [sott.: di Dio] e per il jihad). Il significativo riferimento alla unicità divina già prefigurava la linea di intransigente opposizione agli sciiti, accusati, per aver esteso la venerazione ad Ali e ad altre figure alidi, di aver in effetti minato la natura monoteista dell'Islam.

Col tempo, al-Zarqawi e il suo gruppo acquisirono un ruolo preminente, a seguito di una spregiudicata strategia di attacchi contro sciiti, forze americani, civili di varie nazionalità, e diplomatici delle Nazioni Unite. Il suo gruppo si avvicinò ad al-Qaeda, con cui prese a cooperare (Gerges, 2005, 252). Osama bin Laden avrebbe voluto sussumere il gruppo di al-Zarqawi sotto la propria organizzazione, ma il terrorista giordano era restio a entrare a farne parte (Byman e Williams, 2015). Bin Laden aveva risorse finanziarie e il suo aiuto era necessario; forse per questo, dopo lunghe contrattazioni, nell'ottobre del 2004 al-Zarqawi aderì formalmente al gruppo al-Qaeda e cambiò il nome della propria organizzazione in: Al-Qaeda in Iraq.

I rapporti furono tesi, perché i violenti attacchi contro gli sciiti (e contro i sunniti accusati di collaborare con essi) erano osteggiati da Bin Laden e da al-Zawahiri. Per qualche tempo, quest'ultimo intrattenne una corrispondenza con al-Zarqawi e cercò di dissuaderlo dal praticare il conflitto settario. Invece di citare molti testi di Al-Zarqawi (ciò che non sarebbe possibile

per ragioni di spazio), o di riassumerne le sue idee con le mie parole, preferisco citare con una certa ampiezza una sua lunga e articolata lettera, che mi sembra particolarmente significativa, e rappresentativa della sua mentalità. In questo scritto di al-Zarqawi, motivi strategici ed echi di antichi rancori religiosi si fondono insieme:

[Gli sciiti sono] l'ostacolo insormontabile, la serpe in agguato, lo scorpione astuto e malvagio, il nemico che spia, il veleno che s'inocula. Stiamo entrando in una battaglia su due livelli. Uno, evidente e aperto, è contro il nemico che ci attacca e contro la patente infedeltà.<sup>24</sup> [Un altro] è un'ardua, fiera battaglia contro un nemico astuto che veste panni d'amico [...] Lo sciismo è il pericolo incombente e la vera sfida. «Loro sono il nemico. Guardatevi da loro. Combatteteli. Per Dio, essi sono menzogneri».<sup>25</sup> Il messaggio della storia è convalidato dalla testimonianza della situazione corrente, la quale mostra con grande chiarezza come lo sciismo sia una religione che non ha nulla in comune con l'Islam. [...] Dal patente politeismo,<sup>26</sup> l'adorazione presso le tombe, la circumambu-

---

<sup>24</sup> Gli americani.

<sup>25</sup> Citazione non letterale dalla sura del Corano (63:4) sugli ipocriti.

<sup>26</sup> Riferimento alla venerazione sciita delle figure alidi, che contrasterebbe con la venerazione dovuta al solo Dio. Problemi simili esistettero e tuttora esistono anche in ambiente cristiano, e specialmente cattolico, ove il culto dei santi giunge talvolta a prefigurare atteggiamenti neopagani e francamente superstiziosi. In ambito cattolico, la questione fu in parte risolta con la distinzione dulia- latria. Senza esagerarne la portata, diremo che le analogie fra protestantesimo e Islam salafita, da una parte, e cattolicesimo e Islam sciita, dall'altra, sono note e non sorprendenti: cristianesimo e Islam sono da ultimo di religioni abramitiche; inevitabilmente, certi atteggiamenti tendono a somigliarsi.

lazione dei templi,<sup>27</sup> a chiamare i Compagni [del Profeta] infedeli<sup>28</sup> e insultare le madri di tutti i credenti<sup>29</sup> e l'élite di questa nazione [islamica], essi arrivano a distorcere il Corano quale prodotto della logica e a diffamare chi lo conosce bene [...]. Queste sono genti che aggiungono alla loro mancanza di fede e al loro ateismo l'abilità politica e uno sforzo febbrile nello sfruttare la crisi della *governance* e dell'equilibrio di potere nello Stato, le cui caratteristiche cercano di disegnare, e i cui nuovi contorni tentano di stabilire, a mezzo delle loro bandiere e organizzazioni politiche, in cooperazione con i loro alleati nascosti americani. Costoro sono stati una setta di slealtà e di tradimento attraverso la storia e attraverso le epoche. È un credo che ha per obiettivo combattere i sunniti [...] Tuttavia, i loro 'ulama'<sup>30</sup> religiosi e politici sono stati capaci di controllare la condotta della loro setta sì da evitare che la battaglia fra loro e i sunniti diventasse un'aperta guerra settaria, perché sanno che a quel modo non avrebbero successo [...] Poiché la loro è una religione di dissimulazione<sup>31</sup> [...] essi

---

<sup>27</sup> Tutti rituali e pratiche intercessorie che minerebbero la fede dovuta al solo Dio.

<sup>28</sup> Coloro che vissero al tempo di Maometto, lo conobbero e interagirono con lui. Per non aver preso le parti di Ali, e anzi averlo combattuto, alcuni dei compagni sono fatti oggetto di severa censura in ambito sciita.

<sup>29</sup> Le mogli del Profeta, accusate anch'esse di non aver preso le parti di Ali. Aisha, in particolare, era la figlia di Abu Bakr (il primo califfo della tradizione sunnita) e dissidi personali la dividevano da Ali. Di qui, la polemica di cui è fatta oggetto in ambiente sciita per aver favorito la linea di successione califfale a detrimento degli alidi.

<sup>30</sup> Esperti di diritto e di teologia musulmana. L'uso degli apici rivela l'intento polemico: gli ulama sciiti non sarebbero veri esperti di diritto e di teologia.

<sup>31</sup> Per essere stati a lungo minoranza sotto i califfati sunniti, gli sciiti dovettero teorizzare e praticare l'infingimento (*taqiyya*, oppure *kitman*), onde evitare che l'espressione pubblica delle loro riserve causasse una repressione

hanno cominciato col prendere il controllo delle istituzioni dello Stato e dei loro rami nella sicurezza, in ambito militare, nell'economia [...]. Il Corano ci ha parlato delle macchinazioni degli ipocriti, dell'inganno della quinta colonna [...] Lo sceicco al-Islam Ibn Taymiyya parlò secondo verità e onestà quando disse «[...]che gli sciiti] aiutano gli infedeli contro le mass[e] islamiche, ed essi sono una delle più grandi ragioni per l'ascesa di Gengis Khan» [...] Essi, cioè, gli sciiti, hanno dichiarato una guerra segreta contro la gente dell'Islam. Loro sono il nemico prossimo e pericoloso dei sunniti, sebbene gli americani siano anch'essi un arcinemico. Il pericolo che viene dagli sciiti, tuttavia, è più grande, e i loro danni peggiori e più distruttivi per la nazione [islamica] di quelli recati dagli americani, sull'uccisione dei quali, in quanto nemici aggressori, si trova quasi un consenso (al-Zarqawi, in: Department of State, 2004).

Si potrebbe sostenere che gli argomenti di al-Zarqawi erano strumentali: una ricerca di fonti e di tesi classiche adoperate, secondo l'uso islamico radicale, per giustificare scelte strategiche che egli aveva già preso, in parte dettate dalle condizioni sul campo. A noi questi passaggi (e altri che si potrebbero citare) paiono piuttosto frutto di un convincimento esasperato. Un'obiezione più fondata riguarda l'impossibilità che queste analisi siano state elaborate da un uomo poco istruito quale fu al-Zarqawi; egli si sarebbe rifatto a teorie altrui, e i suoi testi avrebbero beneficiato di apporti dei suoi collaboratori. Hanieh e Ruhman (2015, 75) ritengono che egli sia stato influenzato

---

violenta. Di qui, la tradizionale accusa mossa loro in ambiente sunnita, di essere duplici, dediti all'inganno.

da Abul-Hasan al-Muhajirm, che poi diverrà portavoce dello Stato Islamico. Al-Zarqawi lesse anche *The Management of Savagery*, del terrorista noto con il nome di battaglia di Abu Bakr Naji. Quel testo fu pubblicato su internet nel 2004, quando la predisposizione alla violenza di Zarqawi s'era già manifestata; ma, forse, esso contribuì a esasperarla.<sup>32</sup> Quale che sia la storia della loro composizione, i passaggi citati sopra, come altri che qui non possiamo citare per ragioni di spazio, ci paiono esemplari della mentalità che guidò al-Zarqawi e che informò la successiva politica dello Stato Islamico.

Precedentemente abbiamo osservato che uno dei miti fondanti del senso identitario sciita è il senso di vittimizzazione derivante dall'esser stati lungamente minoranza oppressa. Ora, nella tradizione sunnita ne esiste un corrispettivo, sebbene non assurga al ruolo di tratto identitario fondamentale. Una lunga mitologia politica sunnita vuole che tutte le grandi disfatte che la comunità islamica ha subito nella storia (dal sacco di Baghdad a opera dei mongoli<sup>33</sup> al fallimento dell'avanzata dei turchi ottomani in Europa,<sup>34</sup> e oltre, sino all'epoca nostra) siano origi-

---

<sup>32</sup> Su Naji e su *The Management of Savagery*, rimando al capitolo di Furlan, in questo volume.

<sup>33</sup> Nella letteratura sunnita, il gran visir sciita, Ibn al-Alkami, fu spesso accusato di doppiezza, e d'aver ingannato il califfo; a volte, addirittura d'aver deliberatamente indebolito le difese di Baghdad per far prevalere i mongoli: ecco il motivo della minoranza che opera dall'interno per propiziare la vittoria degli aggressori dell'Islam.

<sup>34</sup> Ismail I (1487-1524), il fondatore della dinastia safavide che regnò in Iran e in ampi territori limitrofi, impose lo sciismo duodecimano come religione di Stato, combatté gli ottomani e gettò le basi dell'alleanza di persiani e Asburgo che si concretizzò nei decenni a seguire. All'alleanza "di rovescio" degli Asburgo coi persiani fece seguito l'alleanza, pure "di rovescio" dei francesi con gli ottomani: si formò così una complessa concatenazione diplomatica a scacchiera (à la Kautilya, se si vuole). Per la propaganda degli

nate dal tradimento, in seno alla comunità dei fedeli, da parte degli sciiti.<sup>35</sup> In quest'ottica, vi è sempre, dietro a ogni sconfitta, la presenza malevola di un gruppo di sciiti astuti e subdoli che favoriscono gli infedeli. In al-Zarqawi, questa visione demonologica della storia come popolata da presenze malevoli, che tramano, informa la lettura del presente e del dopoguerra iracheno in particolare. La formazione di un governo di maggioranza sciita, la formazione di movimenti e di milizie sciite, come quella di Muqtada al-Sadr, l'attribuzione a esponenti sciiti di incarichi istituzionali negli apparati dello Stato: tutto ciò è la manifestazione moderna di un tarlo antico, che ha sempre lavorato per minare dall'interno l'edificio dell'Islam. Come in passato le grandi sciagure e catastrofi politiche originarono dal tradimento sciita, che propiziò in vari momenti storici il successo degli infedeli contro l'Islam, così, oggi, l'aggressione degli infedeli americani fa leva sugli sciiti.

Per Faraj e per altri pensatori islamici radicali, il riferimento a Ibn Taymiyya era servito a identificare i leader arabi filoccidentali quali nuovi mongoli, e quindi a squalificarli come empi; e a legittimare, sul piano religioso, il loro assassinio. I passaggi nei quali Ibn Taymiyya accusava di apostasia sette islamiche come i sufi e gli sciiti non erano ignorati (si veda Faraj in: Jensen, 1986, 181), ma non vi fu mai attribuito un ruolo centrale, di faro che traccia tutta la direzione del jihadismo. Il punto era soprattutto scomunicare i leader arabi, e il problema strategico era se attaccare prima i leader arabi (il nemico vicino) o tentare di rimuovere prima l'influenza sionista e americana dalla

---

islamici radicali, il fatto saliente è che gli sciiti di Persia minarono sempre l'espansione del califfato verso Vienna e verso l'Europa in generale.

<sup>35</sup> Fui allertato circa questi motivi polemici da un mio studente, Ali Jezzini, con il quale discutemmo a lungo e in più occasioni la materia, e che ringrazio.

regione (nemico lontano). La lotta contro le sette islamiche accusate di deviare dalla vera fede fu posta in secondo piano. Queste idee, lo abbiamo detto, influenzarono al-Qaeda, la cui linea, pur oscillando sulla questione se fosse meglio attaccare prima il nemico vicino o quello lontano, fu ispirata a una dottrina panislamica. Lungo gli anni, e ancor oggi, al-Qaeda non ha disdegnato limitate forme di cooperazione con l'Iran sciita (Moghadam, 2017).

Al-Zarqawi, invece, riprende ed enfatizza aspetti del salafismo, e in particolare del pensiero di Ibn Taymiyya, quali la condanna degli sciiti. Non si tratta più, quindi, di scomunicare solo i leader arabi, in nome di una ideologia pan-islamica come quella di al-Qaeda, ma di scomunicare intere sette islamiche. E non si sottolinea tanto il legame fra i leader arabi filoccidentali, da una parte, e Israele e Stati Uniti, dall'altra; si sottolinea il legame fra l'intera setta sciita e gli Stati Uniti. Questo slittamento fu gravido di conseguenze politiche. L'identificazione, in Faraj e nel primo al-Zawahiri, del nemico vicino con i leader politici arabi richiedeva una strategia dell'assassinio politico. Poiché il takfirismo si applicava ai governanti arabi (*Takfir al-Hakim*: governante apostata), il rimedio consisteva nell'uccisione di relativamente pochi uomini al vertice del potere.<sup>36</sup> Dopo le citate oscillazioni di linea strategica, al-Zawahiri e Bin Laden avevano risolto di colpire prima il nemico lontano, con attacchi, come quelli dell'11 di settembre del 2001, che erano assassinii di massa, Tali stragi erano però rivolte ai danni degli statunitensi e dei civili di

---

<sup>36</sup> Qutb, è vero, aveva già concepito l'idea che il *takfir* potesse applicarsi a intere società. Tuttavia, non è chiaro se egli abbia avuto una diretta influenza sullo Stato Islamico (e sui gruppi, come quello di al-Zarqawi, da cui esso derivò attraverso cambi di nomi e sigle). Si veda: Laghmari (2020, 59-60).

altre nazionalità. Ma né Faraj, prima, né al-Zawahiri e Bin Laden, dopo, avevano teorizzato assassinii di massa ai danni di musulmani.

Più che un nemico vicino o lontano che fosse, Al-Zarqawi perseguiva quello che, con terminologia politica occidentale, si potrebbe chiamare un “nemico interno” (egli stesso, nella lettera citata sopra, parla di quinta colonna). E l’identificazione di un nemico interno così numericamente cospicuo come lo sciismo (la più ampia delle sette minoritarie dell’Islam) richiedeva di estendere il *takfir* alle masse islamiche, passando dal tirannicidio (à la Faraj) alla guerra settaria e alla violenza di massa; ovvero, una applicazione dei metodi stragisti che già al-Zawahiri e Bin Laden avevano sperimentato contro gli occidentali, e prevalentemente contro gli americani, ritorta questa volta contro gli stessi islamici.

È appena il caso di notare che le idee di al-Zarqawi (o dei collaboratori che l’hanno coadiuvato), se echeggiano tradizionali motivi di polemica sunnita contro gli sciiti, sono però inscrivibili entro un *genus* molto più vasto, che ha ampi precedenti nella tradizione politica sia orientale che occidentale. Dopo la fine della *Reconquista*, e a seguito delle conversioni forzate, gli ebrei furono accusati di doppiezza e di dubbia fedeltà ai regni cattolici di Spagna Portogallo,<sup>37</sup> sicché vi è un parallelo fra la loro condizione e quella degli sciiti, pure accusati di doppiezza sotto i califfi sunniti. Al termine della Prima guerra mondiale, il rientro ordinato delle truppe tedesche indusse molti all’incredulità e alimentò il mito che non di sconfitta sul campo si era trattato, ma di una manovra dei socialdemocratici. Gli armeni da sempre vennero accusati di cooperare con

---

<sup>37</sup> Di qui, la nozione di *limpieza di sangre*.



l'impero russo contro i turchi, e furono oggetto di successivi massacri che poi culminarono nel genocidio.

Il nemico interno per antonomasia nasce con la III Repubblica francese e alimenta le narrazioni del fascismo italiano, dei comunisti russi e dei nazionalsocialisti tedeschi. In tutti questi casi, l'idea di una minoranza di sabotatori che dall'interno aiuta potenti forze esterne ad attaccare una nazione assediata giustifica politiche repressive e talvolta genocide. Questo potente mito politico è anche lo *humus*, il retroterra intellettuale entro cui l'azione terroristica di gruppi come al-Qaeda matura in violenza settaria di massa contro gli sciiti (e contro gli stessi sunniti, accusati di collaborazionismo).

Gli aspetti lessicali sono anch'essi significativi. L'uso di metafore disumanizzanti, ora animalesche (il serpente), ora a carattere igienico-sanitario (il veleno che si inocula) è fenomeno ben noto agli studiosi della violenza politica. Così pure è noto il fenomeno della attribuzione di colpa, in cui il biasimo per la violenza viene riversato sulle vittime. Non potendo accusarli di esplicita guerra settaria, al-Zarqawi muove agli sciiti l'accusa (da cui, per definizione, non c'è difesa possibile) d'aver orchestrato storicamente e d'orchestrare a tutt'oggi una guerra segreta, la quale funge da giustificazione per la guerra settaria sunnita (questa dinamica, come l'uso di metafore disumanizzanti, fa parte dei meccanismi di disimpegno morale descritti da Bandura, 1999, 200; 203). E, di nuovo, sarebbe fin troppo facile detagliare come gli ebrei furono accusati, ad esempio dai nazionalsocialisti, di mirare a distruggere la Germania; sicché i propositi genocidi dei nazisti avrebbero avuto carattere difensivo.

Ora, gli argomenti e il retroterra storico che qui abbiamo tratteggiato solo sommariamente non poterono persuadere il pragmatico al-Zawahiri. Al-Zarqawi cercò, è vero, di sorregge-

re le sue tesi invocando anche argomenti di natura strategica, ma furono tentativi assai poco credibili. La politica di violenza settaria del terrorista giordano fece scemare verticalmente il consenso di cui al-Qaeda godeva in Iraq. Nella sua corrispondenza con al-Zarqawi, al-Zawahiri fece sua la preoccupazione che la violenza contro i musulmani potesse alienare le masse da al-Qaeda e suggerì almeno di posticipare le azioni contro gli sciiti (Jones, 2014, 18; cf. Aaron, 2008, 244-245). Erano timori tutt'altro che infondati. Un sondaggio del 2007 riportò che il 100 per cento degli intervistati (sia sunniti che sciiti) rigettavano gli attentati di al-Qaeda contro i civili (Gerges, 2005, 301).

A Osama bin Laden è stato dato credito d'aver manovrato con una certa abilità per smussare il conflitto che s'era aperto fra la sua organizzazione e quella di al-Zarqawi (Bacon e Arsenault, 2019). Uno dei suoi consiglieri più fidati, Adam Gadahn, gli aveva suggerito privatamente di recidere il legame con l'organizzazione del terrorista giordano (Byman e Williams, 2015), ma egli non seguì quest'avviso. Non si giunse, tuttavia, a una vera ricomposizione e alla formulazione di una linea comune.

Il risultato fu che i due gruppi procedettero ciascuno secondo la propria strategia. Il gruppo Al Qaeda in Iraq proseguì con la violenza settaria contro gli sciiti e contro gli stessi sunniti, a misura che essi collaboravano o erano accusati di collaborare con il governo iracheno. Al Qaeda, come organizzazione internazionale che opera in più paesi, non aderì alla linea del conflitto settario, né vi aderirono i gruppi affiliati ad al-Qaeda in altre nazioni. Al di fuori dell'Iraq, gli attacchi di al-Qaeda continuarono ad avere carattere antioccidentale o comunque transnazionale, non settario, e i *target* scelti furono spesso obiettivi altamente visibili. Si pensi agli attentati di Madrid, del marzo del 2004; agli attacchi suicidi a Londra, del luglio del

2005; agli attacchi ad Algeri, del dicembre del 2007, che colpirono le forze delle Nazioni Unite; ai tentativi di assassinare e poi all'assassinio del premier pakistano Benazir Bhutto, nel 2007; all'attacco all'ambasciata danese in Pakistan, del giugno del 2008; e così via. Per qualche tempo, dunque, il dissidio religioso e strategico fra le due organizzazioni proseguì, ma non seguì in una divisione formale.

### *1.3.1 Verso la rottura*

Il 15 gennaio del 2006, Al-Qaeda in Iraq si federò con cinque gruppi sunniti, formando il gruppo dei Mujahidin del Consiglio della Shura. Al-Zarqawi fu ucciso da un bombardamento statunitense il 7 giugno 2006. Dall'ottobre del 2006, questa organizzazione venne ulteriormente rinominata Islamic State of Iraq (ISI), sotto la guida di sotto la guida di Abu Omar al-Baghdadi. Nell'aprile 2010, anche Abu Omar al-Baghdadi venne ucciso, e fu nominato suo successore Abu Bakr al-Baghdadi (il cui nome di battaglia, significativamente, evocava Abu Bakr, il primo dei califfi ben guidati della tradizione sunnita). Egli era un iracheno nato nei pressi di Baghdad, detenuto nel 2004 presso il centro per i prigionieri di guerra di Camp Bucca (nell'Iraq Sud-orientale, vicino al confine con il Kuwait) e rilasciato in quanto ritenuto non molto pericoloso. Anch'egli sarà ucciso dagli americani, il 27 ottobre del 2019.

Durante questi anni, al-Qaeda non ruppe con le organizzazioni che, attraverso vari cambiamenti di nomi e sigle, avevano seguito a operare la violenza settaria cominciata da al-Zarqawi. Come accennato, una parte della spiegazione di questa condotta potrebbe risiedere nella capacità di Bin Laden di ge-

stire i dissidi religiosi e strategici (Bacon e Arsenault, 2019). Bin Laden, comunque, fu ucciso nel maggio del 2011, sicché qualunque abilità egli abbia mostrato nel rappareggiare le organizzazioni che facevano parte del suo fluido, eterogeneo *network* di sigle terroristiche, non poté più esercitare quel ruolo.

Un altro elemento che può spiegare la tempistica della rottura riguarda la crisi che dal 2007 coinvolse il movimento insurrezionale in Iraq, a seguito dell'aumento di truppe disposto dall'allora presidente americano George W. Bush, jr. Sembra plausibile, infatti, che il dissidio religioso e strategico porti le organizzazioni terroristiche a un punto di rottura quando le risorse da spartire sono relativamente abbondanti. In tempi di carenza di risorse, le circostanze sul campo incoraggiano a mettere da parte, piuttosto che ad accentuare, i conflitti interni alle organizzazioni terroristiche. Ancora al 2010, lo Islamic State of Iraq veniva considerata una organizzazione, se non proprio moribonda, per lo meno in profonda crisi: sicché dopo il 2007 e per alcuni anni una scissione non avrebbe avuto ragion d'essere. Lo scoppio delle Primavere arabe a partire dal tardo 2010 e il ritiro delle forze americane alla fine dell'anno seguente offrono ai militanti nuovi margini di manovra, e quindi riacutizzarono le divisioni interne che in tempo di crisi erano rimaste sopite.

Al-Zawahiri, Anwar al Awlaki,<sup>38</sup> e in generale tutti i leader di al-Qaeda furono presi alla sprovvista dalle Primavere arabe. Come in passato, al-Zawahiri tentò di razionalizzare lo stato di cose sul campo quale conseguenza di un piano e di un disegno coerente. In un passaggio che tradisce evidenti forzature, egli individuò nella caduta dei leader a seguito dei sommovimenti

---

<sup>38</sup> Yemenita, prima di essere ucciso nel 2011 fu uno degli esponenti di punta del gruppo Al-Qaeda nella Penisola Arabica.

popolari «il diretto risultato delle benedette battaglie a New York, Washington e in Pennsylvania, dopo le quali l'America e il resto dei paesi occidentali hanno cominciato a ridefinire le proprie politiche» (citato in Stern e Schweitzer, 2011). Ma come notano gli autori da cui traggio questa citazione, non solo il nesso causale fra gli attentati dell'11 di settembre del 2001 e le Primavere arabe appare tenue; soprattutto, le Primavere arabe mettevano in dubbio il presupposto di al-Zawahiri, che il cambiamento politico fosse ottenibile solo tramite la azione violenta di una avanguardia armata di terroristi. Ed è impietoso leggere i passaggi in cui al-Zawahiri stesso, pochi anni prima, insisteva che «dimostrazioni e proteste di strada» non potevano sortire grandi effetti (Stern e Schweitzer, 2011).<sup>39</sup>

Sebbene fosse stato colto di sorpresa dalle Primavere arabe, al-Zawahiri se ne congratulò e dette ordine ai membri dello Islamic State of Iraq (l'organizzazione erede, dopo vari cambi di nomi e sigle, del gruppo di al-Zaqawi e che era formalmente sottoposta ad al-Qaeda) di inviare uomini in Siria. Al-Baghdadi inviò in Siria Abu Muhammad al-Jawlani, un terrorista siriano che aveva combattuto in Iraq e che come al-Baghdadi era stato incarcerato a Camp Bucca. Al-Jawlani creò e fece rapidamente crescere una organizzazione chiamata Jabhat al-nusra li-ahl al-Sham (Fronte di soccorso al popolo della Siria), più semplicemente nota come Jabhat al-nusra (Fronte al-Nusra). Grazie al vuoto di potere creato dalla Primavera araba in Siria e poi dallo scoppia della guerra civile, per la prima volta dopo decenni i militanti islamici radicali non dovevano temere violente repressioni governative: così, essi

---

<sup>39</sup> Naturalmente, con questo non intendo negare che le Primavere arabe abbiano presto assunto una dimensione violenta: ma esse nacquero da dimostrazioni e da proteste di piazza, non dall'azione di una piccola avanguardia che cerca di radicalizzare la popolazione con attacchi terroristici.

poterono organizzarsi, autofinanziarsi ed espandersi.<sup>40</sup> La capacità di sostentarsi attraverso il territorio rendeva l'aiuto finanziario e logistico di al-Qaeda meno essenziale per i gruppi locali affiliati alla organizzazione: questo li rese meno vulnerabili e da ultimo meno disposti a continuare a prendere ordini dai vertici di al-Qaeda. Come sottolineano anche Giannotta e Locatelli nel loro contributo a questo volume, la disputa, da dottrina com'era al tempo di Al-Zarqawi, aveva ora assunto anche, e forse soprattutto, carattere di contesa per il potere.

Nell'aprile del 2013, al-Baghdadi annunciò la formazione di ad-Dawlah al-Islamiyah fi 'l-'Iraq wa-sh-Sham (Stato Islamico dell'Iraq e della Siria; ovvero, come pure si può tradurre: Stato Islamico dell'Iraq e del Levante). Questa organizzazione, che ambiva alla potestà statale, sarebbe derivata dalla fusione dello Stato Islamico dell'Iraq e del Fronte al-Nusra operante in Siria. Con questa fusione, al-Baghdadi intendeva emanciparsi dal controllo di al-Qaeda; essa tuttavia coinvolgeva anche il Fronte al-Nusra di al-Jawlani, il quale aveva sì preso ordini da al-Baghdadi, recandosi in Siria, ma nell'intendimento che al-Baghdadi stesso e la sua organizzazione (lo Stato Islamico dell'Iraq) fossero affiliati ad al-Qaeda. Al-Jawlani sottopose la questione ad al-Zawahiri, che nell'aprile del 2013 inviò delle lettere sia ad al-Jawlani che ad al-Baghdadi, e nel maggio dello stesso anno emise una decisione formale dopo aver consultato il consiglio (*shura*) di al-Qaeda. Egli negò che la fusione fosse mai avvenuta, riprese al-Baghdadi per averla dichiarata senza consultare i vertici di al-Qaeda e ne circoscrisse l'autorità al solo Iraq (si veda Atassi, 2013, che riporta anche il testo della lettera in originale arabo). Di qui, il con-

---

<sup>40</sup> Il processo attraverso cui essi apprestarono e consolidarono il controllo del territorio è ben descritto da Furlan nel secondo capitolo di questo volume.

flitto tra al-Nusra, che operava in Siria e che si mantenne legata ad al-Qaeda, e lo Stato Islamico dell'Iraq e della Siria, che ambiva fin dal nome a controllare tanto l'Iraq che la Siria, e senza più dipendere dalla catena di comando di al-Qaeda.

I due gruppi presero a scontrarsi, finché, il 21 febbraio del 2014, i membri dello Stato Islamico dell'Iraq e della Siria uccisero Abu Khalid al-Suri, un militante di lungo corso che era stato inviato in Siria da al-Zawahiri come mediatore (Joscelyn, 2014a) Oltre che con al-Zawahiri, egli aveva operato a stretto contatto con Bin Laden e con il teorico della strategia jihadista Abu Musab al-Suri,<sup>41</sup> ed era il fondatore del gruppo Ahrar al Sham (una organizzazione islamico-fondamentalista siriana che si proponeva di rovesciare il regime di Bashar al-Assad). L'uccisione di un dirigente *senior* di al-Qaeda colpì al-Zawahiri, che gli dedicò un commosso elogio funebre (Joscelyn, 2014b). Un mese dopo, nel marzo del 2014, i due gruppi ruppero formalmente e definitivamente. Il 29 di giugno di quell'anno, al-Baghdadi proclamò la fondazione del califfato e si auto-proclamò califfo. Egli rinominò la propria organizzazione semplicemente: Stato Islamico. Lasciando cadere i riferimenti all'Iraq e alla Siria, egli intendeva verisimilmente reclamare una dimensione universalistica al proprio califfato, non più limitato da connotazioni territoriali.

Da al-Zarqawi, lo Stato Islamico riprese, o meglio continuò, il metodo della violenza settaria, che assunse carattere genocida nel caso degli yazidi.<sup>42</sup> Sebbene le stime siano molto

---

<sup>41</sup> Per il pensiero strategico di Abu Musab al-Suri, rimando di nuovo a Furlan, nel secondo capitolo di questo volume.

<sup>42</sup> Come dicevamo in sede di introduzione, si tratta di una setta dedita al culto degli angeli, storicamente fatta oggetto dell'accusa di satanismo: di qui lo speciale accanimento che lo Stato Islamico ha rivolto a reprimere gli yazidi.

divergenti, esiste un ampio consenso sul fatto che nel massacro di Sinjar diverse migliaia di yazidi furono assassinati; gli altri fuggirono, e molte donne furono rese schiave sessuali. La violenza settaria, del resto, non si limitò agli sciiti e agli yazidi, ma coinvolse esponenti di tutte le sette accusate d'apostasia, oppositori politici, e coloro il cui orientamento sessuale era considerato deviante.<sup>43</sup> A essa si accompagnarono la distruzione di importanti edifici e di manufatti artistici che costituiscono parte del patrimonio universale di tutte le genti,<sup>44</sup> i rapimenti, la schiavitù sessuale. La violenza settaria e l'iconoclastia parvero ad alcuni (Crooke, 2014) una forma moderna di precedenti che risalivano al processo di edificazione statuale saudita, e che già avevano portato a massacri e a profanazioni, come quelli che occorsero durante il sacco di Kerbalà (1801 o 1802); oppure, parvero accostabili alla milizia degli Ikhwan, che gli stessi sauditi avevano dovuto reprimere per l'eccessivo fanatismo che la caratterizzava.

---

<sup>43</sup> La Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio (entrata in vigore il 12 gennaio del 1951 e che fra ratifiche e successive adesioni è ormai vincolante per la quasi totalità dei paesi) non si applica a tutte le uccisioni di massa; essa si riferisce ad atti condotti contro un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso. Sotto il profilo giuridico, ciò rende arduo considerare alcuni massacri come atti di genocidio: perché sono rivolti ai danni di gruppi composti, ad esempio; o ai danni di gruppi omogenei, ma che afferiscono a caratteristiche diverse da quelle elencate sopra (come le caratteristiche socio-economiche; l'orientamento politico o sessuale). Ne segue che non tutti i massacri perpetrati dallo Stato Islamico possono essere considerati fattispecie di genocidio.

<sup>44</sup> La Convenzione sul genocidio non comprende la distruzione di artefatti culturali. Con gli anni, vi sono stati tentativi giuridici di ampliare la definizione di genocidio sino a comprendere la distruzione del patrimonio artistico (questo va nella direzione del giurista Lemkin, che per primo teorizzò il crimine di genocidio e che vi avrebbe voluto ricomprendere quelli che egli chiamava «atti di vandalismo internazionale»).



Da Al-Zarqawi, i militanti dello Stato Islamico ripresero anche il metodo di filmare le esecuzioni e di utilizzarle a fini propagandistici (al-Zarqawi stesso aveva decapitato il giovane americano di religione ebraica Nicholas Berg, nel 2004). Spregiudicati video delle azioni compiute da ISIS, e poi da IS, dovevano servire a suggestionare i giovani, disponendoli a farsi reclutare. Motivi chiliastici e apocalittici che non avevano precedenti nella ideologia di al-Qaeda concorrevano alla potente suggestione operata dal gruppo (McCants, 2015). Esistono, del resto, precedenti in cui il processo di edificazione statale ispirato all'Islam fonde iconoclastia, violenza e motivi millenaristici.<sup>45</sup>

Addentrarmi nei particolari della condotta dello Stato Islamico esula dallo scopo di questo capitolo, che voleva investigare le origini della divisione fra lo Stato Islamico stesso e al-Qaeda. Qui basti dire che quell'esperimento sociale dai tratti abnormi è terminato, almeno per ciò che riguarda la sua dimensione territoriale. Il 27 di dicembre del 2017, la coalizione a guida americana annunciò che in Iraq e in Siria erano rimasti meno di 1000 militanti legati dello Stato Islamico (Aboulenein, 2017). Tuttavia, come sottolinea anche Bertolotti nel terzo capitolo di questo volume, il declino territoriale dello Stato Islamico non implica la completa sparizione del gruppo, inteso quale organizzazione terroristica. Esso continua a perpetrare attentati, sebbene diversi e meno organizzati rispetto a quelli di al-Qaeda di un tempo; così pure permane in diversi paesi la competizione per l'influenza tra lo Stato Islamico e al-Qaeda.

---

<sup>45</sup> Si pensi allo Stato fondato dai carmati in Bahrein, sul finire del IX secolo.

## 1.4 Conclusioni

In questo capitolo, ho cercato di rispondere ad alcune domande: perché al-Qaeda abbandonò, nel breve periodo, la strategia di costruzione di uno Stato islamico, concentrandosi invece sugli attacchi agli Stati Uniti? Perché lo Stato Islamico, ma non al-Qaeda, intese praticare la violenza settaria sugli sciiti? Donde derivano le divisioni religiose e strategiche fra i due gruppi sunniti che più hanno caratterizzato lo scenario del terrorismo islamico negli ultimi decenni? Alla luce della trattazione precedente, dovremmo avere gli strumenti per rispondere a queste domande.

Ho rintracciato le matrici ideologiche di al-Qaeda nel salafismo, negli scritti di pensatori islamici radicali provenienti dall'Egitto, quali Sayyid Qutb e Muhammad abd-al-Salam Faraj, e nella predicazione e nell'attivismo del predicatore e agitatore palestinese Abdullah Yusuf Azzam. Dopo alcune oscillazioni, il fallimento della politica di sovversione in Egitto risultò in una rotta finanziaria e organizzativa per al-Qaeda. Come conseguenza, dalla metà degli anni 1990, il gruppo abbandonò, almeno nel breve periodo, la prospettiva di rovesciare i regimi vicino-orientali per istituire uno Stato islamico. Questo obiettivo fu rimandato al lungo periodo, mentre l'organizzazione si focalizzò sugli attentati agli Stati Uniti (che, comunque, erano già stati praticati negli anni precedenti). Al-Zawahiri prevede che la politica di attentati agli Stati Uniti avrebbe indotto gli americani ad attaccare i paesi del Vicino e Medio Oriente, ciò che avrebbe radicalizzato le masse islamiche.

Gli americani intervennero nel Vicino e Medio Oriente con la seconda guerra irachena, cominciata il 20 di marzo del 2003. Queste operazioni, tuttavia, non portarono alla radica-

lizzazione delle masse islamiche come sperato dai dirigenti di al-Qaeda. La formazione di un governo di maggioranza sciita e di milizie sciite in Iraq mise in dubbio, agli occhi dei militanti, la lungimiranza della strategia di al-Zawahiri. Un gruppo che s'era affiliato ad al-Qaeda, guidato dal giordano al-Zarqawi, teorizzò e mise in pratica la violenza settaria ai danni degli sciiti e dei sunniti stessi, a misura che essi erano accusati di collaborazionismo. Sotto il profilo ideologico, al-Zarqawi non faceva che riprendere elementi del credo salafita che prescrivevano la scomunica di sette islamiche come i sufi e gli sciiti; erano, questi, elementi salafismo che non avevano mai avuto un peso decisivo nella linea di al-Qaeda. I vertici di quest'ultima non approvarono la linea della violenza settaria, che sembrò da subito minare il consenso della loro organizzazione. Emergeva dunque una tensione fra le istanze nazionali del gruppo affiliato ad al-Qaeda e la più vasta linea della organizzazione.

Per qualche anno il gruppo affiliato, che prese il nome di al-Qaeda in Iraq, non ebbe un margine di manovra sufficiente, dal punto di vista finanziario, organizzativo e politico, per poter rompere con la più vasta organizzazione terroristica di al-Qaeda. Quando irruppe le Primavere arabe, la crisi del regime di Bashar al-Assad e la guerra civile in Siria, i militanti trovarono nuovo margine di azione e poterono separarsi da al-Qaeda. Essi abbandonarono completamente la linea panislamica che aveva caratterizzato al-Qaeda e ritornarono a pratiche persecutorie e iconoclastiche i cui precedenti possono essere rintracciati nelle analoghe pratiche che per alcuni periodi caratterizzarono il salafismo wahhabita, o nella violenza settaria della milizia Ikhwan. La violenta passione ideologica che abbacinava i terroristi di al-Qaeda s'era mutata e guastata ulteriormente, finendo da ultimo per ritorcersi contro la stessa comunità islamica.