

Identità e differenza del salafismo-jihadismo. Tentativi di definizione

di *Giacomo Maria Arrigo*

ABSTRACT: The present article seeks to study in detail the ideology of Salafism-Jihadism, presenting a synthesis of the system of thought that lies behind the militants of al-Qaeda and the Islamic State, listing its main characteristics and framing it in terms of a modern experience. The account of valuable academic scholars such as Quintan Wiktorowicz, Roel Meijer, Thomas Hegghammer and Shiraz Maher will be taken into consideration. As the paper shows, the effort to isolate a pure Salafi-Jihadi ideological core is a never-ending work, especially because of the complex and multifaceted jihadi galaxy and the struggle for power and leadership between the various militant groups, among all al-Qaeda and the Islamic State. Nevertheless, the identity of Salafi-Jihadism as a *revolutionary soteriology* is the starting point for any further research: in fact, revolution and salvation combine together in this explosive ideological construction that should be challenged not solely by military actions but also, and even more, by intellectual and cultural disputes.

KEYWORDS: Jihadism – Radicalism – Terrorism – Revolution – Salafism – Extremism

1. L'anima ideologica dei terroristi

Di fronte agli attentati che sconvolgono l'Occidente non si può assumere un semplice e semplicistico atteggiamento di condanna morale; di fianco all'indignazione e alla giusta riprovazione si avverte l'urgenza di un'analisi lucida intorno alle motivazioni che spingono individui più disparati ad intraprendere azioni suicide o senza via di scampo. E dinnanzi alla domanda troppo poco evocata e sovente posta retoricamente ("ma questi pazzi hanno un'ideologia?"), la risposta, che ovviamente è affermativa, deve anche essere accompagnata da una competente analisi intellettuale. Il presente articolo, quindi, si propone di presentare una sintesi dell'ideologia che si cela dietro i militanti di al-Qaeda e dello Stato Islamico (Daesh o Is), elencandone le caratteristiche principali e proponendone diverse interpretazioni avanzate da validi studiosi del fenomeno jihadista.

La gestazione storica di questo fenomeno ideologico è lunga e copre un arco di tempo che va dagli anni Venti fino ad oggi. L'inizio di tutto, sebbene affondi le radici nell'India britannica del diciannovesimo secolo, vede nelle figure dell'indiano Abul A'la Maududi (1903-1979) e soprattutto dell'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966) i suoi principali padrini. Maududi influenzò Qutb, e Qutb influenzò praticamente tutti i successivi movimenti islamisti, dagli egiziani al-Jama'a al-Islamiyya e Jihad islamica egiziana, ai vari combattenti afgani nella guerra contro i sovietici, fino alla stessa al-Qaeda nelle due figure di Osama Bin Laden e Ayman al-Zawahiri.

Ma cosa si intende quando si parla di salafismo-jihadismo? Innanzitutto, la dottrina jihadista è una *soteriologia rivoluzionaria*, una precisa teoria e pratica di salvezza. Ernst Nolte fa cadere l'islamismo sotto la categoria del *conservatorismo rivoluziona-*

rio, intendendo con ciò una reazione violenta che intende salvare il mondo ormai in rovina e degenerato proponendo perentoriamente un ritorno al modello inflessibile del Profeta Muhammad e dei suoi Compagni. Secondo le parole di Nolte, l'islamismo «cerca di mettere in guardia l'umanità da un mutamento fondamentale, per il quale non è stato ancora coniato un appellativo univoco, ma che è identificabile nelle definizioni correnti di “globalizzazione capitalista”, “omogeneizzazione distruttrice dell'identità” e “secolarismo antropocentrico”»¹. Adottando questo approccio, è chiaro, ma non pacifico², che il salafismo-jihadismo è un prodotto della modernità nei termini di una reazione nei confronti dei suoi aspetti più destabilizzanti per la sopravvivenza delle civiltà tradizionali. Senza dubbio, infatti, va notato che una certa resistenza violenta da parte delle masse islamiche ha iniziato a fiorire proprio a partire dall'incontro-scontro con l'Occidente moderno: in tal senso, la campagna d'Egitto intrapresa da Napoleone nel 1798 funge da spartiacque nella storia musulmana, e ha dato vita a evoluzioni intellettuali notevoli, compresa una “vulgata ideologica fortemente ispirata alla vulgata marxista”³: figure come Hasan al-Banna, il fondatore dei Fratelli Musulmani, e Sayyid Qutb sono i più chiari rappresentanti di questo genere di Islam divenuto ideologia, islamismo per l'appunto. La categoria di *jahiliyya*, che tradizionalmente indica lo stato di ignoranza dell'Arabia preislamica, ora diventa un concetto sovrastorico applicabile a epoche diverse, un'attitudine permanente dell'animo umano da combattere con tutti i mezzi. E se il mondo è sprofondata in uno stadio primitivo e oscuro, è dunque necessario uno sconvolgimento radicale per mettere nuovamente le cose nel verso giusto. Il jihad, parola oggi divenuta corrente in tutto l'Occidente, è stata la “fiamma mobilitante”⁴ di intere generazioni di jihadisti (c'è chi ne conta due e chi invece è più propenso a vederne tre)⁵. Secondo tale visione, una avanguardia (*tali'a*) di militanti avrebbe il compito di ristabilire la sovranità divina (*hakimiyya*) sulla terra e difendere così la comunità dei fedeli (*umma*) dagli infedeli (*kuffar*). Un simile Islam totale “pone capo sia all'unificazione piena e senza resti del politico col religioso, sia alla dissoluzione del religioso nel politico”⁶, procedendo verso una società mondiale senza più differenze e residui esogeni, una compatta struttura teologico-politica aggressiva e rabbiosa che tende a inglobare qualsivoglia alterità politica e religiosa. A questo livello c'è da aspettarsi, come rileva Massimo Borghesi, che “se la fede diviene fe-

¹ E. Nolte, *Il terzo radicalismo. Islam e Occidente nel XXI secolo*, Liberal Edizioni, Roma 2012, p. 289.

² Molteplici sono le teorie sul rapporto del fondamentalismo radicale con la modernità. In un testo ormai celebre, Enzo Pace e Renzo Guolo elencano sei paradigmi esplicativi intorno alla natura del fondamentalismo: il fondamentalismo come reazione alla modernità; come espressione della crisi della modernità; come ripresa del mito dello Stato etico; come rivincita di Dio; come prodotto della globalizzazione; come manifestazione dello scontro di civiltà. Vedi E. Pace, R. Guolo, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 110-128.

³ K. F. Allam, *L'Islam contemporaneo*, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 257.

⁴ P. Branca, *Moschee inquiete*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 135.

⁵ Fra i primi è Olivier Roy, tra i secondi Renzo Guolo.

⁶ H. Redissi, *Verso un terzo tipo di fondamentalismo*, in Id., *Islam e modernità*, Ombre Corte, Verona 2014, p. 81.

nomeno teologico-politico, allora solo il suo fallimento politico determinerà la sua crisi teologica”⁷. La speranza è, quindi, che la sconfitta dei gruppi affiliati alla teoria e pratica islamista conduca inevitabilmente all’abbandono di una siffatta dottrina; eppure la storia recente insegna diversamente, dal momento che la fine politica di un gruppo militante è stata tendenzialmente seguita dalla nascita di un gruppo ancor più radicale e violento. Non resta che lo studio del salafismo-jihadismo per comprenderne i fondamenti, la forza e le debolezze.

2. Il salafismo e il jihadismo

Ebbene, cosa indicano con esattezza i due termini che formano questo strano e spaventoso binomio? Partiamo dal primo.

Il termine “salafismo” deriva da *al-salaf al-salib*, i “più predecessori”, e cioè le prime tre generazioni di musulmani considerati il modello più puro dell’Islam, “l’esempio migliore da seguire per chi sarebbe venuto successivamente”⁸. In questa largamente accettata definizione, le tre generazioni vengono a coincidere con: 1) i *Sahaba*, e cioè i Compagni di Muhammad, persone che frequentarono da vicino il Profeta, la maggior parte delle quali morì prima del 690; 2) i *tabi’un*, ovvero la generazione successiva ai *Sahaba*, che visse fino al 750 circa; 3) e i *tabi’un al-tabi’iyin*, “i successori dei successori”, estinti intorno all’anno 810. I salafiti, pertanto, propongono un ritorno all’esempio dei *Salaf*, suggerendo un superamento delle perniciose innovazioni (*bida*) andate a sommarsi nel corso dei secoli alle pratiche ortodosse, e rigettando il *taqlid*, la pedissequa imitazione delle quattro canoniche scuole giuridiche⁹. Il pluralismo dottrinale e giuridico è aborrito e, al suo posto, si fa strada un unico modo di intendere le fonti dell’Islam, il Corano e la *Sunna*, ossia l’insieme degli *ahadith*, le tradizioni profetiche. Secondo i salafiti esiste un solo Islam e un solo modo di praticarlo: l’enfasi posta sulla purezza dell’Islam è rivelativa di un atteggiamento esclusivo ed escludente, tanto che spesso i salafiti si definiscono nei termini di una setta prescelta o fazione destinata alla salvezza (*al-firqa al-najīya*). I salafiti considerano necessario manifestare la fede nelle opere, tanto che una fede senza opere scade nella miscredenza o quantomeno in un significativo allontanamento dalla vera dottrina; da questo atteggiamento deriva la possibilità di scomunicare (cioè di praticare il *takfir*, l’accusa di empietà e apostasia) i musulmani negligenti. Tale “concezione attivistica della fede”¹⁰ conferisce al salafismo un non indifferente potere di mobilitazione delle masse, dal momento che è altresì accompagnato dal conferimento di un forte sentimento di una superiorità morale rispetto al resto dell’umanità.

⁷ M. Borghesi, *L’Islam tra fondamentalismo e modernità. Il problema teologico-politico*, in Id., *Critica della teologia politica*, Marietti, Genova-Milano 2013, p. 334.

⁸ D. Tomasello, *Luci sull’Islam. 66 voci per un lessico*, Jouvence, Milano 2018, p. 267.

⁹ Per un’analisi approfondita sul salafismo, vedi H. Lauzière, *The making of Salafism. Islamic reform in the twentieth century*, Columbia University Press, New York 2016.

¹⁰ B. Haykel, *On the Nature of Salafi Thought and Action*, in R. Meijer (a cura di), *Global Salafism*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 40.

Come Marco Di Donato acutamente osserva, “il salafismo è un metodo piuttosto che un movimento o un partito. È un metodo di approccio alle fonti (Corano, Sunna, esempio dei *Salaf*). [...] Il salafismo non è un movimento cui aderire, un partito da votare, ma un metodo, un modo di vivere l’Islam guardando ai pii antenati come guida nel mondo che circonda il musulmano”¹¹. Questo sguardo costantemente volto al passato dall’età dell’oro delle prime tre generazioni di musulmani ha radici nella convinzione che nel passato abbia già avuto luogo l’utopia, la società perfetta, e che tale deve essere replicata nel mondo contemporaneo. A tal proposito Massimo Campanini parla di “utopia retrospettiva”, locuzione che “implica una distorsione del tempo storico per cui, da una parte, la parabola evolutiva dell’umanità dell’età dell’oro in poi è stata di irrecuperabile progressiva decadenza ed involuzione, mentre, dall’altra, la progettualità della costruzione e realizzazione nel futuro dello stato migliore per il bene dell’umanità non può discostarsi dalle caratteristiche distintive dell’epoca del Profeta”¹².

La pretesa auto-sufficienza dell’Islam e l’idealizzazione della vita ai tempi di Muhammad e dei primi musulmani, spiega William Montgomery Watt, ha sovente condotto ad un irrigidimento mortifero dei musulmani, e il salafismo ne rappresenta l’esempio più eclatante¹³. La “deculturazione” (Olivier Roy¹⁴) in corso dell’Islam salafita non è solo un adattamento della religione in un mondo globalizzato, ma una precisa strategia contro qualsivoglia innovazione rispetto all’età dell’oro dei califfi ben guidati (*rashidun*): “L’operazione consiste nel decontestualizzare l’Islam, nello spezzare il rapporto fra cultura e identità islamica: per rafforzare questa identità, infatti, si enfatizza una lettura legalista, scritturale e giuridica del Corano”¹⁵.

Il celebre filosofo maghrebino Mohammed Abed al-Jabri ha inteso il salafismo come un movimento per nulla moderno, bensì intrinseco alla natura propria dell’Islam sunnita: “se guardiamo a tutti i movimenti tradizionalisti nella storia islamica”, ha spiegato, “troveremmo che questi miravano alla restaurazione dell’equilibrio interno alla storia araba fin dalla nascita dell’Islam. [...] Si tratta, dunque, di una auto-resistenza a malattie endogene”¹⁶. Quando, però, la malattia è, per così dire, esterna (la “occidentalite” o “ovestossificazione”¹⁷), e cioè proveniente da civiltà e culture estranee al tessuto arabo-islamico tradizionale, ecco che il modello

¹¹ M. Di Donato, *Salafiti e salafismo*, La Scuola, Brescia 2018, pp. 12-13.

¹² M. Campanini, *Il salafismo e le sue fenomenologie*, in Id., *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, La Scuola, Brescia 2015, p. 68.

¹³ Cfr. W. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londra e New York 1988, pp. 1-23.

¹⁴ O. Roy, *La santa ignoranza*, Feltrinelli, Milano 2009; *Globalized Islam. The Search for a New Umma*, Columbia University Press, New York 2004.

¹⁵ K. F. Allam, *L’Islam globale*, Rizzoli, Milano 2002, p. 58.

¹⁶ M. A. al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, I. B. Tauris, Londra e New York 2009, pp. 68-69.

¹⁷ Il concetto è stato coniato dal filosofo iraniano Ahmad Fardid (1910-1994) e reso celebre dal suo discepolo Jalal Al-I Ahmad (1923-1969) nel testo *Occidentalite: una piaga dall’Occidente* (1962). Sull’argomento è degno di nota il contributo di Daryush Shayegan, *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: paesi tradizionali di fronte alla modernità*, Edizioni Ariete, Milano 2015.

dei “pii predecessori” cessa di essere utile e diviene un macigno che grava sulle spalle dei musulmani. “Il ricorso all’identità salafita era sufficiente ed efficace quando eravamo soli nella nostra casa”¹⁸, va avanti al-Jabri, ma nell’odierno mondo interconnesso e globalizzato tutto ciò è quantomeno inopportuno e dannoso. La chiusura identitaria idiosincratca può condurre a reazioni inaspettate e violente. In altri termini, il salafismo, già di per sé elitario, può adottare un metodo violento, o, detto diversamente, l’ossessione per la purezza può tramutarsi in impegno attivo per la purificazione.

Con ciò arriviamo al secondo termine del binomio, il jihadismo. Com’è noto, il jihad, erroneamente tradotto come “guerra santa”, nella sua radice araba indica “sforzo”, e potrebbe essere meglio tradotto come “guerra giusta”. Nel corso del tempo «le quattro scuole giuridiche ortodosse hanno definito i contorni legittimi di questo “impegno tenace”, in particolare nella prospettiva dell’elaborazione di uno *ius in bello* riconosciuto e accettato»¹⁹. Da un altro punto di vista, il jihad venne assumendo anche contorni spirituali grazie alle speculazioni interne al sufismo (“il grande jihad” e “il piccolo jihad”). In più, la distinzione tra la casa dell’islam e la casa della guerra o della miscredenza (*dar al-islam/ dar al-harb* o *dar al-kufr*), che “iniziò ad essere usata frequentemente a partire dal *Tafsir* di Tabari (X secolo)”²⁰, accompagnò l’elaborazione della geografia islamica, indicando dunque i territori dove poter applicare legalmente il jihad.

Quando il predicatore Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792) predicò un Islam tradizionalista e salafita nella penisola araba, alleandosi verso il 1744-1745 con Muhammad Ibn Sa‘ud, progenitore dell’attuale famiglia reale saudita, in quello che è divenuto famoso come il Patto del Najd, il jihad venne usato per consolidare il potere saudita e la dottrina wahhabita all’interno dell’Arabia contro tutti i corruttori della vera fede²¹. L’appello al ritorno alla purezza dell’Islam si saldò con il furore purificatore che vedeva nel concetto tradizionale di jihad una concreta possibilità applicativa.

Da ultimo, il passaggio dal jihad allo jihadismo si concretizzerà solo con le lotte anticoloniali dei primi decenni del Novecento e, poi, con le speculazioni dei già citati Maududi e Qutb, ma anche di Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj (1954-1982) e di ‘Abdullah ‘Azzam (1941-1989), quando cioè il concetto di jihad verrà liberato dai confini della speculazione teologica classica per diventare un potente mezzo di mobilitazione di massa a disposizione di gruppi più disparati, assumendo tra l’altro una connotazione offensiva sovente espunta dall’elaborazione dottrinale ortodossa più recente, oppure mantenendo un significato puramente difensivo benché così ampliato da considerare offesa subita qualsiasi ingerenza nelle politiche dei governi arabi locali.

¹⁸ M. A. al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, cit., p. 69.

¹⁹ P. Maggiolini, *Dal jihad al jihadismo: militanza e lotta armata tra XX e XXI secolo*, in A. Plebani (a cura di), *Jihad e terrorismo*, Mondadori, Milano 2016, p. 11.

²⁰ G. Calasso, *Introduction: Concepts, Words, Historical Realities of a “Classical” Dichotomy*, in G. Calasso - G. Lancioni (a cura di), *Dār al-islām/ dār al-harb. Territories, People, Identities*, Brill, Leiden e Boston, 2017, p. 4.

²¹ Vedi H. Redissi, *Il volto mutante del Wahhabismo*, in *Oasis*, n. 21, 2015, pp. 33-41.

Al termine di questa rapidissima rassegna, è possibile affermare che “il rapporto tra il jihadismo contemporaneo e il jihad armato nella sua accezione classica pare assumere i contorni di una lontana eco, piuttosto che della sua più originale riproposizione”²².

3. La genesi storica di uno strano binomio

I due termini oggetto della presente indagine acquistano, se accostati, un significato diverso, illuminati reciprocamente dalle sfumature ora dell’una ora dell’altra voce. Si potrebbe dire che il salafismo diventa militante e il jihadismo, invece, assume tonalità rivoluzionarie globali e non più semplicemente insurrezionali locali.

Assumendo uno sguardo storico e partendo dall’analisi di Gilles Kepel, è possibile affermare che il salafismo-jihadismo nasce dalla “decomposizione e diffusione della jihad afghana”²³. Com’è noto, tra il 1979 e il 1989, nel contesto della Guerra Fredda, era stata combattuta un’aspra lotta tra i sovietici e gli allora battezzati *freedom fighters*, e cioè un fronte composto da *mujabeddin* afghani e quelli che oggi definiremmo *foreign fighters*, combattenti (circa 35000²⁴) provenienti da diversi paesi e uniti da una stessa causa, nel caso specifico quella di contrastare una forza dichiaratamente atea che minacciava un paese del *dar al-Islam* (casa dell’Islam). Al termine del conflitto, che vide la sconfitta dell’Unione Sovietica e la vittoria del blocco occidentale (che appoggiava i *mujabeddin*), e morto anche ‘Abdallah ‘Azzam, il leader intellettuale e operativo che coordinava i jihadisti arabi a Peshawar, in Pakistan, i combattenti rimasero senza più una guida da seguire e senza una guerra da combattere. L’anno successivo, inoltre, quando l’Arabia Saudita acconsentì all’aiuto statunitense contro l’Iraq nella prima guerra del Golfo (agosto 1990 – febbraio 1991), i militanti islamisti, e fra tutti Osama bin Laden, si volsero contro la famiglia regnante dei Sa‘ud, colpevole di aver accettato l’aiuto di una forza infedele. Svincolati da qualsiasi protettore, “questa specie di brigata internazionale di veterani del jihad assunse un nuovo ruolo: sottratta ad ogni forma di controllo da parte degli stati, essa offriva ora il suo contributo alle più diverse cause dell’islamismo radicale nel mondo intero”²⁵. Ispirato a un “jihad nomadico”²⁶, nasce così il salafismo-jihadismo, un’ideologia rivoluzionaria a vocazione globale che intende restaurare l’età dell’oro tramite un’azione totale e totalizzante, implementando un sistema politico basato sulle leggi divine e che rigetti qualsivoglia innovazione proveniente da Oriente e da Occidente.

Incombente e bisognosa di un rapido intervento era la (percepita) crisi di legittimità della *umma*. I dottori della legge (“*ulama*”) e i leader politici erano schierati con gli infedeli, o perlomeno questo era la credenza diffusa. Una mentalità paranoide ha portato i militanti salafiti-jihadisti a credere che “l’Occidente stesse com-

²² P. Maggiolini, *Dal jihad al jihadismo: militanza e lotta armata tra XX e XXI secolo*, cit., p. 43.

²³ G. Kepel, *Jihad ascesa e declino*, Carocci Editore, Roma 2015, p. 257.

²⁴ Vedi A. Plebani, *Jihadismo globale*, Giunti, Firenze-Milano 2016, p. 42.

²⁵ G. Kepel, *Jihad ascesa e declino*, cit., pp. 258-259.

²⁶ O. Roy, *The Radicalization of Sunni Conservative Fundamentalism*, in *ISIM Newsletter*, n. 2, marzo 1999.

battendo, in collaborazione con i regimi arabi, una implacabile guerra economica, politica, religiosa e culturale contro i musulmani, con l'obiettivo di indebolire la loro fede e diluire la loro identità"²⁷.

Ora, definire il salafismo-jihadismo nella sua essenza è difficile se non impossibile. Molteplici diramazioni dell'unico tronco "afghano", per così dire, hanno dato vita a sistemi di pensiero e modalità operative fin troppo dissimili. Veniamo dunque a delinearne i tratti principali con l'aiuto dei più importanti studiosi del campo.

Nel dicembre del 2001, sull'onda dell'interesse sul tema sollevato dall'attentato dell'11 settembre, Qitan Wiktorowicz scrisse un interessante articolo sul salafismo transnazionale. Wiktorowicz riconosce l'importanza dell'operazione di delegittimazione o scomunica (*takefir*) operata dai salafiti-jihadisti nei confronti dei regimi arabi in carica, questi ultimi considerati equivalenti a una occupazione straniera e dunque sistemi da rovesciare. La novità di una simile pratica, sottolinea Wiktorowicz, è da trovarsi nel fatto di essere per la prima volta nella storia *decentralizzata*. "mentre nel passato le decisioni intorno all'apostasia di qualcuno erano prevalentemente accentrate nelle mani delle autorità religiose e delle corti della *shari'a* spesso collegate allo stato, il salafismo radicale utilizza il *takefir* come un'arma flessibile da usare contro gli individui più disparati"²⁸, affinché, cioè, i nemici che vieppiù sbarrano il passo a questo manipolo di rivoluzionari vengano delegittimati, degradati, spogliati dallo status più alto per un islamista, e cioè quello di musulmano, e diventino a tutti gli effetti carne da macello. Il caso del GIA algerino è emblematico.

Lo studio forse più citato di Wiktorowicz è il paper "Anatomy of the Salafi Movement" (2006), dove prontamente lo studioso distingue tre fazioni all'interno del movimento salafista: i puristi (*purists*), i politici (*politicos*), e i jihadisti (*jihadis*): "tutt'e tre le fazioni condividono un'unica credenza [il salafismo] ma offrono diverse spiegazioni del mondo contemporaneo e dei suoi problemi, e dunque propongono diverse soluzioni. La cesura [fra i tre modelli] riguarda l'analisi contestuale, non la credenza"²⁹. La comune credenza salafista è radicata nell'ispirazione che ha guidato il giurista e teologo Ibn Taymiyya (1263-1328) e Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, e va di pari passo con la profonda avversione verso le scuole razionaliste e i tentativi di applicare la logica umana al Corano e agli *hadith*. E purtuttavia, la divergenza intorno all'applicazione dei principi giurisprudenziali islamici non riguarda la fede in sé, bensì la comprensione del contesto contemporaneo. Paradossalmente, nonostante il pluralismo delle scuole canoniche era stato fatto uscire dalla porta, ecco che rientra come un ladro dalla finestra.

La prima fazione, quella dei puristi, rappresentata dalla generazione dei più anziani, insiste in maggior misura sulla predicazione e sul proselitismo (*da'wa*), sulla purificazione (*tazkiyya*) e sull'educazione e formazione religiosa (*tarbiyya*), opponen-

²⁷ E. Alshech, *The Emergence of the Infallible Jihad Fighter – The Salafi Jihadists' Quest for Religious Legitimacy*, MEMRI, *Inquiry & Analysis*, n. 446, giugno 2008, p. 5.

²⁸ Q. Wiktorowicz, *The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad*, in *Middle East Policy*, vol. VIII, n. 4, dicembre 2001, p. 27.

²⁹ Q. Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement*, in *Studies in Conflict & Terrorism*, n. 29, 2006, p. 208.

dosi all'approccio violento e rivoluzionario delle altre correnti salafite.

La fazione dei politici, invece, enfatizza l'arena politica come ambito ove implementare i principi salafiti. L'influenza del metodo della Fratellanza musulmana è qua forte: Sayyid Qutb diventa un riferimento intellettuale implicito o esplicito dei salafiti politici.

Dalla prospettiva dei salafiti politici, mentre i puristi insistono sulla predicazione sul giorno del giudizio, su come si prega correttamente, sull'eresia della devozione delle tombe dei santi, e su altri elementi legati al *tamhid* [dottrina monoteista], i regimi corrotti nel mondo musulmano reprimono la loro popolazione, gli israeliani continuano a occupare territori musulmani, gli americani lanciano campagne internazionali per controllare il mondo islamico, i russi sopprimono le aspirazioni separatiste in Cecenia e nel Dagestan, e gli indiani massacrano i musulmani del Kashmir³⁰.

Per i salafiti-politici, in altri termini, il prender parte alla politica non significa sporcarsi le mani né abdicare al salafismo, bensì implementare un'azione adatta al mondo contemporaneo: la differenza fra i puristi e i politici riguarda prettamente l'analisi contestuale.

L'ultima fazione, quella dei jihadisti, nata in seguito alla guerra in Afghanistan, è bellicosa e radicale: considera i puristi come agenti del regime saudita ormai corrotto (secondo le parole dello stesso Osama bin Laden) e fonda tale critica “sulla riluttanza dei puristi a mettere in pratica la loro credenza attraverso la pubblica accusa delle ingiustizie del regime [saudita] e dei suoi alleati americani e sionisti”³¹. Inoltre, i salafiti-jihadisti, insieme ai salafiti-politici, sono più propensi a mettere in pratica la scomunica (*takfir*) rispetto ai puristi, i quali invece tendono a non inferire alcuna apostasia da semplici gesti e/o omissioni.

4. Alcuni tentativi di definizione

Nel corso del tempo il salafismo-jihadismo ha assunto una veste sempre più rivoluzionaria. L'obiettivo dichiarato è restaurare con la violenza, e non più (solo) con la predicazione (*da'wa*), l'età dell'oro dei pii predecessori (*al-salaf al-salih*), nella convinzione che un'azione totalitaria dalla veste politico-rivoluzionaria possa cambiare il reale (secondo Yusuf al-'Uyairi (1973-2003) il primo leader di al-Qaeda nella penisola arabica (AQAP), “trasformare la realtà (*taghyir al-waqi'*) è il vero scopo del jihad”³²) e possa al contempo creare un uomo nuovo, un *Islamische Übermensch*, in altri termini illuminare l'oscurità dell'odierna *jahiliyya* (ignoranza) ed espandersi globalmente sconfiggendo sul piano militare i nemici del *dar al-kufr* (casa della miscredenza). Nessun atteggiamento riformista, dunque, dal momento che i riformisti scenderebbero a patti con le forze attualmente esistenti, proprio laddove l'intenzione dei salafiti-jihadisti è quella di fare *tabula rasa* e ripartire da zero.

Risale al 2013 uno dei pochi libri scritti sull'argomento: *Global Salafism. Islam's*

³⁰ Ivi, p. 223.

³¹ Ivi, pp. 227-228.

³² R. Meijer, *Yusuf al-'Uyairi and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis*, in *Die Welt des Islams*, n. 47, 3-4, p. 424.

New Religious Movement, curato da Roel Meijer, rimane un riferimento per gli studi sul tema. In un contributo dello stesso Meijer, la criticità del salafismo viene ritrovata nell'atteggiamento mai sopito di prevaricazione nei confronti di tutti coloro che non aderiscono a questo rigido blocco di ortoprassi e ortodossia. Il wahhabismo, sostiene Meijer, avrebbe esacerbato quella "attitudine xenofoba verso gli stranieri e il settarismo verso i musulmani non wahhabiti [...] sulla base del principio della lealtà [verso i musulmani] e del ripudio [dei non musulmani] (*al-wala' wa-l-bara'*)"³³. E secondo la già citata distinzione di Wiktorowicz, i salafiti-politici prima e i salafiti-jihadisti poi avrebbero fatto emergere le virtualità latenti di un simile modo di pensare.

Nel descrivere i salafiti-jihadisti, Meijer compone un'espressione degna di nota, tale che conterrebbe con chiarezza gli elementi definitori finora ritrovati: "L'adozione modernista di una attitudine conflittuale e dissidente, [...] che è] espressione di transizione e *rinascita*, è data per scontata e anche accolta quale mezzo di *purificazione* e di creazione di una *tabula rasa*"³⁴. Conflitto, rinascita, purificazione e *tabula rasa*: sarebbero queste le caratteristiche che circoscrivono l'identità del salafismo-jihadismo e che ne fanno un movimento rivoluzionario vero e proprio. Tenendo conto, inoltre, che la propaganda del salafismo-jihadismo adotta "forme popolari e non intellettuali, [...] allora questa diventa largamente disponibile in *sound bites*, videoclip e testi tradotti su internet, ed essendo pure la sua importanza sovradimensionata dai politici occidentali e servizi di intelligence, può alimentare la frustrazione dei giovani in Occidente così come in Oriente, concentrandosi su di loro e offrendogli la possibilità di divenire eroi nei panni di *mujabeddin* e martiri"³⁵.

In un saggio contenuto nello stesso libro, Thomas Hegghammer, con una analisi controcorrente, sottolinea che il termine "salafismo" ha un significato teologico e non politico, e che quindi non è possibile rintracciare una tendenza politica univoca nei gruppi che si auto-attribuiscono questo appellativo. Di conseguenza, la denominazione "salafismo-jihadismo" cade nella stessa fallacia: "quando diciamo che un jihadista è divenuto un salafita (o viceversa), non scopriamo praticamente niente su chi è considerato suo nemico o dove e chi andrà a combattere"³⁶. S'impone un nuovo approccio al fenomeno, e cioè un criterio basato sulle preferenze politiche e sul comportamento politico dei gruppi islamisti. In altri termini, per quali ragioni e con quale attitudine gli islamisti entrano in azione? Seguendo questo doppio binario,

Hegghammer traccia uno schema piuttosto chiarificatore: esisterebbero forme violente e forme non violente per cinque motivazioni (*rationale*), queste ultime intese quali lo Stato, la nazione, la *umma*, la moralità e il settarismo (vedi figura 1³⁷).

³³ R. Meijer, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, p. 10.

³⁴ Ivi, p. 26. Corsivo aggiunto.

³⁵ Ivi, p. 25.

³⁶ T. Hegghammer, *Jihadi-Salafis of Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, in R. Meijer (a cura di), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, cit., pp. 256-257.

³⁷ Ivi, p. 259.

Nonostante la frequente sovrapposizione delle agende politiche dei gruppi jihadisti, Hegghammer sostiene che gli attori seguano periodicamente una sola motivazione alla volta fra Stato, nazione, *umma*, moralità e settarismo, e che dunque lo schema da lui abbozzato risulti di qualche utilità nel descrivere in modo analitico i salafiti-jihadisti in azione. Ancora, tale modello sarebbe d'aiuto per superare il rischio insidioso dell'essenzialismo, il quale esenterebbe gli islamisti da una reale analisi scientifica:

Table 1: A Preference-Based Typology of Islamist Activism

<i>Rationale</i>	<i>Non-violent form</i>		<i>Violent Form</i>	
	<i>Manifestation</i>	<i>Examples</i>	<i>Manifestation</i>	<i>Examples</i>
<i>State-oriented</i>	Reformism	MB, Saudi <i>Sahwa</i>	Socio-revolutionary activism	GIA, GSPC, EIJ
<i>Nation-oriented</i>	Nationalism		Violent irredentism	Hamas, LeT, Chechen mujahidin; Islamic Army (Iraq)
<i>Umma-oriented</i>	Pan-Islamism	MWL	Classical jihadism	Arabs in Chechnya
<i>Morality-oriented</i>	Pietism	Tabligh, Madkhalis	Vigilantism	Unorganised <i>hisba</i>
<i>Sectarian</i>	Sectarianism		Violent sectarianism	Lashkar e Janghvi, Iraqi militias

Abbreviations: MB=Muslim Brotherhood; GIA=Groupe Islamique Armée; GSPC=Groupe Salafiste pour la Predication et le Combat; EIJ=Egyptian Islamic Jihad; LeT=Lashkar-e-Tayyiba; MWL=Muslim World League; QAP=al-Qaeda on the Arabian Peninsula

Figura 1

“La persuasione che gli attori politici possano essere studiati solamente usando i concetti da loro stessi utilizzati è un errore. Le categorie analitiche delle scienze sociali non sono state elaborate per far piacere agli attori, bensì per rappresentare nel modo più accurato possibile fenomeni osservabili e così costruire teorie dal valore universale e predittivo”³⁸. Per concludere, scrive Hegghammer, il carattere ibrido (politico-religioso) dei movimenti jihadisti richiede un set analitico ben più vasto di solo approccio teologico: “le categorie teologiche sono generalmente vaghe e ambigue nel loro contenuto politico. La nozione di un movimento salafita globale (o *takfiri* o salafita-jihadista), sebbene sia accattivante, è nei fatti problematica, perché gli attori raccolti in questa categoria non condividono le medesime preferenze politiche”³⁹.

Da quanto finora detto si viene a precisare l'identità multiforme del salafismo-jihadismo, una ideologia composta da una complessa galassia di attori e da una serie di comportamenti eterogenei e sovente contrapposti tra loro. È il caso descritto da Eli Alshech in un articolo del 2014, dove viene puntualizzata una frattura interna ai jihadisti stessi. Alshech distingue il salafismo-jihadismo, da una parte,

³⁸ Ivi, p. 263.

³⁹ Ivi, p. 264.

e il neo-takfirismo, dall'altra. Ora, un simile vocabolario è raramente utilizzato oggi giacché presupporrebbe, o perlomeno lascerebbe presagire, una totale scissione, anche a livello ideologico, fra l'originale nucleo salafita-jihadista tendenzialmente qaedista e un'altra fazione, quella neo-takfirità, che, in prospettiva, sarebbe culminata nello Stato Islamico e nell'autoproclamato califfato. È sì noto che i due gruppi, al-Qaeda e lo Stato Islamico, sono attualmente in conflitto tra loro, ma entrambi appartengono al comune tronco salafita-jihadista, e pertanto la dottrina (il salafismo e la necessità di intraprendere il jihad) è condivisa, mentre l'analisi contestuale (e cioè come approcciarsi alla realtà contemporanea e alle situazioni particolari dei paesi) è diversa. A dispetto della terminologia adottata da Alshech, il salafismo-jihadismo rimane a tutt'oggi il riferimento ideologico anche del gruppo da lui chiamato neo-takfirità. Precisa lo stesso Alshech: «In questo articolo uso il termine “neo-takfirità” per descrivere la fazione che ha rotto i ponti con il salafismo-jihadismo *mainstream* e che ha adottato una visione estrema del *takefir* [scomunica o anatema]. I seguaci di questa corrente ideologica sono stati espulsi dai ranghi dei salafiti-jihadisti»⁴⁰. Alshech fa riferimento alla disputa, divenuta poi un feroce dissidio e una violenta contesa, tra Abu Muhammad al-Maqdisi (1959) e Abu Mus'ab al-Zarqawi (1966-2006); il primo è una figura chiave del salafismo-jihadismo globale, importante ideologo radicale di origini giordano-palestinesi⁴¹, il secondo è il padre spirituale, o perlomeno l'ispiratore, dello Stato Islamico e attore centrale nella guerra d'Iraq, nonché ex allievo di al-Maqdisi stesso. A partire dal 2003, anno della fondazione di Al-Qaeda in Iraq (AQI) guidata dallo stesso al-Zarqawi, al-Maqdisi iniziò a contestare l'estremo uso della violenza contro gli sciiti da parte di al-Zarqawi, nonché la troppo disinvolta tendenza a scomunicare (*takefir*) altri musulmani senza far appello a basi legali consolidate e tradizionali. Lo straordinario settarismo di AQI, che aveva ormai assunto livelli di violenza inauditi e che rischiava di alienare la popolazione musulmana, aveva allarmato gli stessi vertici di al-Qaeda, Osama bin Laden e Ayman al-Zawahiri, i quali ben presto intimarono ad al-Zarqawi di adottare un approccio più morbido e meno estremo. Secondo le parole di Alshech, “i salafiti-jihadisti [tradizionali] ricercano la conoscenza legale non per l'amore dell'erudizione in sé ma piuttosto in vista della loro applicazione (*tatbiq*). [...] Di contro, i neo-takfiri [tra cui al-Zarqawi] considerano lo zelo inflessibile come ciò che fonda la perfetta pietà religiosa. Per loro, una persona che non è zelante e scrupolosa è manchevole di religiosità e autorità. L'erudizione e la sapienza sono secondari”⁴².

Definire univocamente il salafismo-jihadismo è, pertanto, impraticabile, dal momento che esistono divergenze sostanziali tra gli svariati attori non solo sul pia-

⁴⁰ E. Alshech, *The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism*, in *Islamic Law and Society*, n. 21, 2014, p. 420.

⁴¹ Per una dettagliata analisi sulla figura di A. M. al-Maqdisi si veda Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

⁴² E. Alshech, *The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism*, cit., p. 431. Vedi anche H. Malka, *Jihadi-Salafi Rebellion and the Crisis of Authority*, in Jon B. Alterman (a cura di), *Religious Radicalism after the Arab Uprisings*, Center for Strategic & International Studies, Washington 2015, pp. 9-35.

no dell'applicazione politica (come puntualmente spiega Hegghammer nel suo schema basato sulle cinque motivazioni), ma anche sul piano prettamente dottrinale, come espone Alshech impiegando la doppia denominazione (salafiti-jihaditi e neo-takfiriti). Questi ultimi, infatti, adotterebbero un sistema di credenze sì radicato nel più generale salafismo, ma pervaso da una sensibilità meno disponibile e più intransigente. Il problema della ricerca di una precisa determinazione dell'ideologia in esame sembra essere destinato a rimanere aperto.

5. Conclusioni: la proposta di Shiraz Maher

Nel 2016 Shiraz Maher, direttore dell'International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR) attivo presso il King's College di Londra, ha pubblicato un importante libro dal titolo *Salafi-Jihadism. The History of an Idea*, un pregiato lavoro dall'ambizioso proposito di indicare un modello definitorio per l'ideologia qui in esame. Maher stesso è consapevole delle problematiche relative alla enunciazione di schemi sovrapponibili alla multiforme e caotica realtà della galassia jihadista, e nondimeno traccia una tabella delle preferenze politiche dei salafiti (vedi figura 2⁴³).

Table 1: Categorisations of Salafi political preference

<i>Method for change</i>	<i>Violence</i>	<i>Activism</i>	<i>Quietism</i>
<i>Attitude towards the state or international order</i>	<i>Reject</i>	<i>Challenge</i>	<i>Advise</i>

Figura 2

Com'è ben visibile dallo schema, le variabili sono due: il metodo di cambiamento (che può essere violento, attivistico, o quietista) e l'attitudine contro lo Stato o l'ordine internazionale (di rigetto, di sfida, o di consiglio). Va da sé che tra coloro che adottano un'attitudine violenta e che rigettano o rifiutano gli avversari (i *violent-rejectionists*) si annoverano al-Qaeda e lo Stato Islamico, e dunque i salafiti-jihadisti *tout court*.

Detto ciò, Maher suggerisce cinque caratteristiche essenziali che definirebbero l'anima del salafismo-jihadismo: *tawhid*, *hakimiyya*, *al-wala' wa-l-bara'*, *jihād* e *takfir*. È pur vero che tutti questi concetti sono già presenti nelle tradizioni normative islamiche tradizionali, ma "ciò che li rende rilevanti in questo contesto è che il movimento salafita-jihadista contemporaneo le ha interpretate e modellate in una maniera unica e originale"⁴⁴. Si tratterebbe di una perversione del loro significato autentico in direzione della costruzione di una architettura di pensiero nuova e addirittura modernista.

Ora, i cinque elementi, sostiene Maher, rispondono a due esigenze, la protezione e la promozione (*protection and promotion*): "la protezione della fede è attuata tramite il *jihād*, *al-wala' wa-l-bara'* e il *takfir*, mentre la sua promozione è legata al

⁴³ S. Maher, *Salafi-Jihadism. The History of an Idea*, Hurst&Company, Londra 2016, p. 10.

⁴⁴ Ivi, p. 14.

tahid e all'*bakimyya*²⁴⁵.

Il primo punto, il jihad, diventa qua la più alta forma di devozione, come già 'Azzam aveva affermato, e assume perlopiù connotati difensivi; basti pensare alla sempre più diffusa idea jihadista di una cospirazione occidentale giudeo-cristiana anti-islamica, la quale dipinge il mondo come un luogo ostile e aggressivo nei confronti dei musulmani, un luogo dal quale bisogna difendersi e contro il quale bisogna combattere per sopravvivere (da cui l'enfasi sul concetto del *qisas*, cioè la legge del taglione), che di conseguenza fa apparire qualsiasi azione violenta da parte degli islamisti come un atto difensivo⁴⁶.

Il secondo elemento, la dottrina dell'*al-mala' wa-l-bara'*, stabilisce i confini comportamentali del musulmano nei confronti degli infedeli, e cioè quella di un netto ripudio e disconoscimento, a favore invece di una più forte e compatta coesione interna al gruppo musulmano, esercitando dunque un rilevante *in-group control* contro impurità e contaminazioni esogene. La distinzione tra *dar al-Islam* e *dar al-barb* (casa dell'islam e la casa della guerra) diventa il presupposto e il fine ultimo dell'*al-mala' wa-l-bara'*. In altri termini, si tratta di un "marker di identità"²⁴⁷.

Andando avanti, il *takefir* permette di mettere in stato di accusa l'empio (*kufr*), e cioè il musulmano che non aderisca alla dottrina jihadista (nel caso di AQI, poi Stato Islamico, la presa di mira degli sciiti è emblematica), fornendo la legittimazione teologica alla sua persecuzione ed eventualmente alla sua uccisione. In più, il *takefir* definisce i confini della corretta fede, dal momento che circoscrive il perimetro dell'*in-group* dei fedeli proprio identificando l'*out-group* degli eretici, legando indissolubilmente la corretta credenza (ortodossia) con la corretta pratica (ortoprassia). Secondo le parole di Maher, il *takefir* è "un mantra politico coercitivo per la conformità pubblica"²⁴⁸ che crea inevitabilmente "la tendenza nichilista del fratricidio"²⁴⁹.

Ancora, il *tahid* è propriamente l'asserzione dell'unità e dell'unicità di Dio, che nella versione salafita-jihadista diviene una testimonianza da dare non solo attraverso le parole ma anche, e forse soprattutto, per il tramite di un comportamento adeguato e ineccepibile. Bin Laden parla di "una realizzazione politica del *tahid*"²⁵⁰ da implementarsi tramite il jihad perché, dal momento che la fede chiede di esplicitarsi in azioni, è necessaria per la corretta devozione una società veramente islamica e sottomessa a Dio solo.

Infine, l'ultimo punto, l'*bakimyya*, termine che indica la sovranità divina, pone l'accento sulla legittima autorità politica e specialmente legislativa; queste ultime non più in mano agli uomini ma riposte finalmente in Dio, proprio come nella città di Medina al tempo di Muhammad, quando cioè la società era basata, secondo le parole di Maududi, "sul principio della sovranità di Dio e della vice-reggenza

⁴⁵ Ivi, p. 15.

⁴⁶ Sul concetto di jihad si rimanda al competente lavoro di D. Cook, *Storia del jihad*, Einaudi, Torino 2007.

⁴⁷ S. Maher, *Salafi-Jihadism. The History of an Idea*, cit. p. 122.

⁴⁸ Ivi, p. 72.

⁴⁹ Ivi, p. 107.

⁵⁰ Ivi, p. 153.

dell'uomo"⁵¹. E ancora, il principio dell'*hakimiyya* “non solo assicurerebbe i diritti di Dio, ma garantirebbe anche il successo temporale”⁵² della comunità islamica⁵³. Dal principio dell'*hakimiyya* discendono una serie di conseguenze tra cui soprattutto la disobbedienza civile nei confronti di sovrani non considerati musulmani, l'astensione dalle elezioni democratiche, e la chiamata a un cambiamento radicale e rivoluzionario.

Il giudizio finale di Shiraz Maher sul salafismo-jihadismo è chiaro: si tratta di una “soteriologia resiliente”⁵⁴ che ha resistito a repressioni domestiche e internazionali per più di tre decenni. La giovinezza e la capacità di adattamento di una simile ideologia è pericolosa e imprevedibile: la fine del controllo territoriale dello Stato Islamico nello spazio geopolitico del “Siraq” non significa per niente la sconfitta dell'ideologia; all'opposto, invece, potrebbe rappresentare verosimilmente l'inizio di una trasformazione, un mutamento lento ma inevitabile del salafismo-jihadismo in direzione di un *avatar* altrettanto, o forse più, letale.

La proposta di Shiraz Maher sembra conciliare le varie visioni di accademici e ricercatori cui si accennava poc'anzi. I salafiti-jihadisti, insomma, sarebbero attori islamisti con un'attitudine *violent-rejectionist* e con una dottrina articolata in cinque punti (*tahbid, hakimiyya, al-wala' wa-l-bara', jihad e takfir*).

Intesa come “una reazione immunitaria della volontà organica”⁵⁵ della *umma*, il salafismo-jihadismo è riflesso di un diffuso malessere difficilmente arginabile con i soli strumenti militari, richiedendo al contrario un approccio integrato e interdisciplinare⁵⁶. Nello stesso tempo, però, il salafismo-jihadismo è anche e soprattutto una creazione moderna e modernista, una elaborazione teorica socio-teologico-politica che, come scrive Alberto Ventura, “ha più a che fare con le ideologie rivoluzionarie e terzomondiste dell'Occidente che non con la religione dell'Islam”⁵⁷, e che è dunque “una variante ideologica della civiltà occidentale moderna, alla quale finge o si illude di opporsi, ma di cui ha in realtà accettato e assimilato tutti i presupposti”⁵⁸. La questione ci riguarda più da vicino di quanto possa sembrare di primo acchito. E va affrontata con le armi culturali proprie dell'Occidente. Ma questo richiederebbe una ricerca a parte.

⁵¹ Abul A'la Maududi citato in *ivi*, p. 183.

⁵² *Ivi*, p. 185.

⁵³ Come appunta Bruno Étienne, “lo scopo dell'islamismo radicale è del tutto terrestre” (*L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 1988, p. 267).

⁵⁴ S. Maher, *Salafi-Jihadism. The History of an Idea*, cit., p. 211.

⁵⁵ F. Benslama, *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 115-116.

⁵⁶ Alessandro Orsini è dello stesso avviso quando scrive che “l'Isis è, in primo luogo, un fenomeno culturale, e i fenomeni culturali non si distruggono con le bombe” (*ISIS. I terroristi più fortunati del mondo e tutto ciò che è stato fatto per favorirli*, Rizzoli, Milano 2016, p. 241).

⁵⁷ A. Ventura, *Alle radici del fondamentalismo islamico*, in AA.VV., *Il fondamentalismo islamico*, ISIAO, Roma 2016, p. 31.

⁵⁸ *Ivi*, p. 34. Sul tema della modernità del fondamentalismo islamista vedi anche J. Gray, *Al Qaeda and what it means to be modern*, Faber and Faber, Londra 2007; L. Pellicani, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma 2004; e anche il più recente O. Roy, *Generazione ISIS*, Feltrinelli, Milano 2017.