



Il fondamentalismo islamico: una risposta sbagliata alla domanda di democrazia

Islamic fundamentalism:
A mistaken answer to the demand for democracy

Vincenzo Pace*

Riassunto

Parlare del fallimento delle primavere arabe come di una sconfitta, che ha favorito, da un lato, la restaurazione di regimi autoritari e, dall'altro, il rafforzamento dei movimenti fondamentalisti, è riduttivo. L'articolo si propone di mostrare come i movimenti collettivi, che hanno animato le proteste nelle maggiori piazze delle capitali di molti Paesi arabi, hanno interpretato il bisogno di cambiamento politico ed economico che da troppi anni è stato ignorato o represso dai regimi al potere. Tali movimenti sono l'espressione di un contro-movimento politico alternativo a quanti, in questi anni, inneggiando all'islam, hanno teorizzato e messo in pratica la lotta armata rivoluzionaria. La differenza fra questi due tipi di movimenti collettivi sta nella diversa posta in gioco che essi pongono al centro della loro azione. Per i movimenti di rivolta, la battaglia politica è per l'avvento della democrazia, per i movimenti fondamentalisti è, invece, in buona sostanza, la costituzione di un ferreo regime della verità religiosa, ancor più autoritario dei regimi politico-militari che si sono ripresi il potere dopo il 2012.

Parole-chiavi: Primavera árabe. Fundamentalismo islâmico. Democracia.

Abstract

To affirm the failure of the Arab Spring as a defeat, which favored, on the one hand, the restoration of authoritarian regimes and, on the other, the strengthening of fundamentalist movements, is an understatement. The article aims to show how the collective movements, which animated the protests in the main squares of the capitals of many Arab countries, interpreted the need for political and economic changes that were ignored or repressed by the regimes in power for many years. These movements are the expression of an alternative political countermovement to those that, in recent years, when praising Islam, have theorized and put into practice the revolutionary armed struggle. The difference between these two types of collective movements is present in the different issues at stake that they put at the center of their action. For the revolt movements, the political battle is for the advent of democracy. For fundamentalist movements this means, however, in essence, the constitution of a strong regime of religious truth, even more authoritarian than the political-military regimes that took back power after 2012.

Keywords: Arab springs. Islamic fundamentalism. Democracy.

Articolo presentato il 23 dicembre 2020 e approvato il 18 febbraio 2021.

* Dottorato di ricerca in sociologia presso l'Università degli Studi di Padova. Professore emerito di sociologia delle religioni all'Università di Padova. È stato direttore degli studi presso l'EHESS (Paris) e presidente della International Society for the Sociology of Religion (ISSR). Paese d'origine: Italia. E-mail: vincenzo.pace@unipd.it

1 Onde verdi e ondate nere

Tra il 2009 e il 2012, dal Mashreq al Maghreb, movimenti collettivi, compositi e senza robuste leadership, hanno provato a cambiare gli assetti politici, immaginando una possibile svolta democratica in quei Paesi, dove tali movimenti sono apparsi.

Prima del sacrificio del giovane Mohamed Bouazizi in Tunisia nel gennaio 2011, è bene ricordare Nada Agha-Soltani a Teheran. Prima ancora dei moti di rivolta nel Nord Africa del 2010-11, infatti, la protesta era iniziata un anno prima in Iran. Nada (in persiano significa, voce; per questo è diventata un simbolo: “la voce dell’Iran democratico”) era, contrariamente a Bouazizi (giovane venditore ambulante) figlia di una famiglia della media borghesia di Teheran; studiava filosofia e musica. Si trovava il 20 giugno 2009, subito le elezioni, che avevano riconfermato il presidente uscente, Mahmoud Ahmadinejad, in uno dei grandi viali della città a protestare contro i brogli denunciati sia dai maggiori avversari politici di Ahmadinejad (da Mousavi, il conservatore moderatamente riformista a Mehdi Karrubi su posizioni riformatrici più avanzate) sia da un influente ayatollah come Hosein ‘Ali Montazeri. Questi, in un primo momento era stato designato a succedere a Ruhollah Khomeini, poi, invece, si era visto preferire l’attuale Guida della Rivoluzione, ‘Ali Khamenei. La ragazza, a quanto pare, è stata freddata da un colpo d’arma da fuoco sparato dall’alto di un tetto di un edificio, dove giovani militanti dell’organizzazione para-militare *basiji* (letteralmente: mobilitazione; per esteso con l’aggiunta della parola *mustad’afin*: mobilitazione degli oppressi) fedele da sempre a Khomeini, che l’aveva fondata nel 1979 e al fronte più intransigente post-khomeinista (GUOLO, 2007). Un’organizzazione questa che ha fornito un numero elevato di giovanissimi martiri che si avventuravano inermi sui terreni minati dall’esercito iracheno nella fase finale della prima guerra del golfo (1980-88) (KHOSROKHAVAR, 1995). Nada diventa subito un simbolo della protesta; grazie ai social media (twitter, facebook ecc.); il suo volto fa il giro del mondo e il movimento, dapprima suscitato e guidato da Mousavi e da ‘Ali Montazeri, poi in parte diventato un soggetto collettivo composito, che ha dato voce alla pluralità di

voci politiche che caratterizza la società iraniana dalla rivoluzione del 1978 a oggi. L'ayatollah Montazeri arriverà a chiedere, sull'onda delle proteste e dopo la violenta repressione da parte della polizia e dai gruppi oltranzisti, la destituzione della guida suprema 'Ali Khamenei. È una riprova del conflitto interno al mondo del clero sciita, arrivato al potere con Khomeini e delle molte anime della rivoluzione del '78.

Il rosso e il nero riassumono, del resto, cromaticamente la polarizzazione che dai moti rivoluzionari in poi si profilerà nella società iraniana¹. Non tanto fra sciiti contro laici, ma quanto piuttosto fra sciiti favorevoli al modello del primato degli esperti della Legge coranica (*velayat al-faqi*) e sciiti convinti della necessità di ridurre il peso della cupola religiosa che sorveglia e controlla, in modo autoritario, la vita politica del Paese; e ancora, fra sciiti decisamente favorevoli alla piena realizzazione di una repubblica democratica, così com'è disegnata in parte dalla stessa Costituzione del 1979; e le tante voci di esponenti di area laica e di sinistra che vorrebbero la netta separazione fra religione e politica, con il ritorno del clero sciita alla funzione storica che aveva svolto sino a Khomeini, al più garante dell'identità nazionale iraniana e non quella di ceto politico dirigente.

Non a caso, il funerale di 'Ali Montazeri, morto improvvisamente nel sonno nel dicembre 2009, diventa occasione per una rinnovata protesta di piazza da parte di un movimento che aveva subito una forte repressione (con morti, almeno una quarantina; circa cinquemila arresti e chiusure di siti e blocco d'internet da parte del regime di Ahmadinejād). Montazeri, del resto, aveva contribuito a elaborare la carta costituzionale iraniana, fondata sul principio del primato dei dotti della legge coranica, ma, poi, di fronte all'involuzione, a suo parere, autoritaria del regime khomeinista, era diventato la voce critica fra gli ayatollah, che invocava il ritorno alla costituzione, all'equilibrio in essa previsto fra esercizio della democrazia e garanzie supreme prestate dai dotti della Legge coranica.

¹ Conferire Duranti (2007). L'autore riprende una interpretazione data alla rivoluzione iraniana del 1978 da parte di Khosrokhawar (1993).

Il movimento di protesta del 2009 accoglierà, dunque, posizioni politiche diverse, persone appartenenti a vari strati sociali (dagli operai al piccolo commercio del bazar, dagli studenti agli intellettuali pro e anti il ruolo del clero sciita in politica). Un'onda verde², così chiamata nei social network, che sarà repressa, ma che, a conti fatti, riuscirà a spostare i rapporti di forza all'interno del blocco di potere controllato dal clero. Alle elezioni presidenziali del 2013, infatti, vince, seppur di poco, Hasan Rouhani Fereydun, il volto *buono* del clero sciita di contro al volto *feroce* di un laico, militante dei Pasdaran, come Ahmadinejad. Hasan sarà appoggiato, durante la campagna elettorale, dall'Associazione del clero combattente (*majam-e rouhaniyun mobarez*)³, che si batte da alcuni anni per la riduzione del potere di controllo e di veto della Guida suprema nel tentativo, ambiguo e ambizioso, di salvaguardare l'egemonia del potere sciita e di consentire maggiori spazi di libertà e di democrazia che una parte della società civile da troppi anni chiede invano. Una società civile con un alto tasso d'istruzione, moderna nella testa e negli stili di vita che da qualche tempo ha smesso di avere fiducia nelle guide religiose, solidamente al potere da troppo tempo. L'anticlericalismo in Iran è diventato senso comune e gli ayatollah più sensibili agli umori del popolo l'hanno compreso.

La rivoluzione del 1978-79, del resto voleva islamizzare la politica. Di fatto la religione è diventata politica e gli ayatollah sono divenuti gli apprendisti stregoni di una modernità senza democrazia. Attualmente il paradosso è che a fronte di una discreta popolarità di cui gode Rouhani, è cresciuta l'insofferenza da parte della popolazione iraniana nei confronti dello strapotere del clero sciita. Il distacco è aumentato anche dal punto di vista religioso: non aiuta a rafforzare il sentimento di appartenenza allo sciismo vedere al potere mullah e ayatollah che occupano tutti i gangli vitali del potere politico ed economico, che ricorrendo, anche alla politica dei matrimoni, rafforzano interessi comuni di potere. Ciò significa che la domanda di democrazia persiste, s'irrobustisce e ciclicamente cerca di tradursi in azione sociale per il cambiamento degli assetti di potere. Lo spirito della modernità – con il

² Conferire Nabavi (2012).

³ Un nome, un programma: come si può notare, nella denominazione compare la parola *rouhani* (yun), che significa letteralmente clero; l'attuale Presidente ha cambiato, all'inizio degli anni Ottanta, il suo nome Fereydun in Rouhani

bisogno di espressività individuale, inclusa la scelta di credere – continua, a soffiare nella società iraniana, soprattutto fra le nuove generazioni urbanizzate e istruite⁴.

Nel maggio del 2013 un'altra onda verde si è alzata in un Paese vicino, in Turchia. Vale la pena tornare brevemente sulla vicenda del movimento per la difesa del Gezi park⁵ a Istanbul. Il profilo politico e culturale degli attori sociali confluiti nei giorni di maggio a piazza Taksim per battersi contro il progetto di smantellamento del parco, è molto vicino a quello dei tanti scesi nelle vie di Teheran. Non si è trattato solo di un movimento ecologista, ma di una rete di movimenti e gruppi accomunati dall'idea della cittadinanza attiva: di non accettare passivamente le decisioni prese da chi esercita il potere politico. Una parte consistente dei militanti, molti giovani urbanizzati e istruiti, non si riconosceva nei maggiori partiti politici, né di governo né di opposizione. Difendere quel parco ha voluto dire per molti di loro opporsi a un modello *islamico* di democrazia plebiscitaria, che il partito di Erdoğan incarna e interpreta con indubbio successo elettorale. Tale modello ha delle affinità elettiva con lo spirito rampante del capitalismo *verde* che sta trasformando profondamente la società turca da Istanbul ai grandi centri urbani dell'Anatolia, ridisegnando una nuova mappa della stratificazione sociale e una nuova gerarchia di valori. Grattacieli moderni, grandi centri commerciali e nuove imponenti moschee vanno di pari passo. Si rende visibile in tal modo come una rapida modernizzazione possa apparire una transizione dolce, sostenuta da una visione morale, conservatrice dei valori propri dell'identità nazionale-religiosa, turco-musulmana (che, dunque, mal sopporta ogni forma di diversità e di dissenso, dai curdi agli armeni, per intenderci). Al tempo stesso, una transizione dolce ha bisogno di una forma politica adeguata che,

⁴ L'Iran è sicuramente uno dei Paesi dell'area mediorientale con il **tasso di alfabetizzazione** più elevato: se si considerano tutte le persone di età superiore ai 15 anni che sappiano leggere e scrivere, questo tasso oggi è fissato al **79,4 %** (l'85,6% per gli uomini e il 73% per le donne). Le donne, in particolare, oggi hanno superato percentualmente i maschi negli studi universitari. Mi è capitato sovente di entrare in aule universitarie a Teheran o Isfahan e trovarmi, come in Italia, di fronte a classi nelle quali le studentesse erano in maggioranza e mostravano una vivacità intellettuale più marcata rispetto ai loro colleghi maschi.

⁵ Si tratta di un'area verde situata nei pressi della centralissima piazza Taksim. Sul terreno dell'odierno parco, nel 1806, fu costruita una caserma militare (al nome di *Halil Pasha*), un imponente edificio progettato in stile architettonico ottomano, russo e indiano. Fu demolita nel 1940 in base ad un progetto di riqualificazione urbanistica voluta da Mustafa Kemal Atatürk, progetto che prevedeva la costruzione di un grande polmone verde nella parte europea di Istanbul. Sennonché la caserma dovrebbe risorgere per volontà di Tayyip Erdoğan: l'edificio: l'area verde verrebbe ridotta di molto e ospiterebbe un (ennesimo, dicono i militanti per la difesa del Gezi park) grande centro commerciale oltre che appartamenti di lusso.

riducendo il peso tradizionale dell'esercito turco nella gestione del potere politico, consenta, per via democratica, l'affermazione di un leader carismatico in grado di tenere assieme il carisma di Atatürk e, allo stesso tempo, la demolizione dello stato secolare voluta da questi. Si tratta di un progetto di via *islamica* alla democrazia che non rinuncia, però, al principio autoritario insito nel carisma: esso richiede dedizione, obbedienza oltre che ricomposizione d'interessi materiali di strati sociali emergenti. Visto dall'angolo non arabo del mondo musulmano, l'esperimento turco è, comunque con tutti i limiti esso manifesta, un modo di *pensare* la democrazia, di non ritenerla una forma estranea alla cultura musulmana. Nonostante le tentazioni autoritarie e la repressione violenta del dissenso⁶, il partito della Giustizia e dello Sviluppo si misura con suoi avversari in competizioni elettorali aperte. A differenza dell'Iran, in Turchia i militari non hanno più la forza d'interdizione di un tempo e nuovi spazi di democrazia si sono aperti⁷.

I due casi, per molti aspetti diversi, della Turchia e dell'Iran, in conclusione, mostrano come la domanda di democrazia esiste e che essa interroga non tanto l'islam (se, tale espressione ellittica avesse senso nel mondo sociale e politico contemporaneo), ma quanto i molteplici modi in cui, nella circolazione delle elite politiche, la parola islam è usata. Siamo in ascolto, sempre più spesso, di una polisemia, che si tramuta inesorabilmente in cacofonia, tutte le volte in cui tale parola (islam) si trasforma in lama tagliente, in un codice simbolico che è chiamato a giustificare ogni forma di violenza efferata. Le onde verdi sono minacciate da ondate nere, come le bandiere dell'organizzazione per il califfato (più comunemente ISIS o IS) attiva sulla scena mondiale. Idealmente essa vorrebbe ribaltare le conseguenze dell'abolizione del califfato decretato proprio in Turchia nel 1923, sottovalutando inoltre l'ostilità storica e teologica degli sciiti nei confronti dell'istituzione califfale, simbolo per loro dell'appropriazione illegittima della guida

⁶ Sia nei confronti di docenti universitari, giudici e giornalisti sia, in particolare, di un movimento culturale e d'ispirazione religiosa – in un primo momento favorevole all'ascesa al potere di Erdoğan – come quello che è guidato da Fetullah Gülen (che vive da tempo negli Stati Uniti d'America). Il giornale *Zaman* (Il Tempo) è oggi un quotidiano di punta nella critica al sistema di potere e agli episodi di corruzione politica, instaurato dal partito di Erdoğan. Visitando la redazione nel maggio 2015, ho potuto capire meglio il motivo dell'astiosa e pesante reazione da parte dell'attuale presidente turco nei confronti di un giornale che si esprime in nome della difesa dei diritti umani, della democrazia e dell'emancipazione della donna, con una copertura capillare in tutta la Turchia. Sul movimento di Gülen, conferire Ebaugh (2009) e Esposito (2010).

⁷ Conferire Rosati (2015).

della comunità musulmana da parte dei sunniti contro le ragioni del partito di ‘Ali (*shi’at ‘Ali*) e di suo figlio Huseyn, fra il 660 e il 680 della nostra era.

2 Prima e dopo le primavere arab

Liquidare le così dette primavere arabe, dicendo che hanno prodotto un disastro, mi sembra riduttivo per alcune ragioni che desidero esporre qui dappresso. In primo luogo, i movimenti collettivi che hanno animato le proteste nelle maggiori piazze delle capitali di molti Paesi arabi (dalla Tunisia all’Egitto, da Tripoli a Daraa e Homs in Siria, da Manama in Bahrein a San’a nello Yemen) non esprimevano solo insofferenza politica contro i regimi autoritari al potere e crescente disagio economico-sociale (dalla disoccupazione giovanile alla discriminazione sociale della componente sciita, come in Bahrein ad esempio, da parte delle famiglie e tribù dominanti di tendenza sunnita). Quei movimenti interpretavano i cambiamenti sociali e culturali che sono avvenuti nelle società arabe nel periodo post-coloniale, con maggiore intensità negli ultimi trenta anni. Senza tenere conto di tali cambiamenti non si comprende come mai leader che apparivano saldi in sella al potere siano stati costretti a uscire di scena (e in un caso, a venire atrocemente giustiziato); in altre parole, i movimenti sono stati, in parte anche inconsapevoli, megafoni di tante e diverse voci che dicevano ad alta voce: guardate siamo cambiati, non possiamo più sopportare di essere trattati come sudditi obbedienti e passivi; aprite gli occhi davanti alle molte contraddizioni sociali che noi viviamo senza speranza alcuna di poterne uscire. C’era chi sperava nell’avvento di una forma di stato basato sull’applicazione parziale o totale della *shari’a*; chi, invece, era nettamente contro; chi non sapeva che farsene di un modello di stato islamico, giacché desiderava vivere in una società più aperta e giusta, senza più la corruzione dilagante; giovani donne con il velo che si trovavano a fianco di altre senza velo nel rivoltarsi contro i regimi corrotti e la persistenza del potere patriarcale e maschile nella società; c’erano giovani bloggers e rappers che già nei social network avevano creato micro-società civili, virtuali, cercando di sfuggire alla censura politica; c’erano associazioni culturali non asservite al potere, così come gruppi di femministe storiche che alla democrazia assegnano il compito

di avviare un effettivo processo di emancipazione sociale, così come organizzazioni sindacali non filo-governativi, fino a qualche giorno prima in clandestinità e così via.

Le giovani nazioni teatro di questi sommovimenti non sono rimaste immobili dalla fine del colonialismo ai giorni nostri, nonostante l'apparente stabilità delle leadership. Queste ultime, formatesi nelle accademie militari, hanno governato sovente, costruendo un blocco economico-sociale che si tiene assieme in base al principio della solidarietà meccanica: chi sta al potere amministra e manipola il consenso grazie ad una macchina organizzativa di per sé vocata all'ordine e alla disciplina. Una macchina che coincide con lo Stato, che media interessi, da quelli più corposi a quelli del popolo minuto, stendendo sul territorio una rete di clientele e parentele, fitta e articolata, una vera e propria microfisica che non tollera dissensi e la formazione di possibili alternative a chi detiene così saldamente le leve del comando. La differenza, sia detto per inciso, fra la vicenda egiziana, dopo la defenestrazione di Mubarak, la breve parentesi del governo della Fratellanza musulmana e il ritorno di un generale al potere, e quella tunisina sta proprio nel fatto che la Tunisia aveva saputo selezionare un ceto tecnocratico, illuminato e pragmatico, capace di acquisire uno status relativamente autonomo rispetto al ruolo dell'esercito, che, invece, in Egitto ha occupato tutto lo spazio politico, dall'ascesa di Nasser sino ad Al-Sisi⁸.

In realtà, dunque, i moti di ribellione del ciclo di lotte 2009-2013, sono *anche* il frutto di un processo di più lunga durata, una rivoluzione silenziosa⁹ che, in tempi relativamente brevi, ha mutato le condizioni di vita di intere generazioni nate e cresciute all'ombra dei nuovi Stati nazionali indipendenti. La conquistata indipendenza è stata guidata, infatti, complessivamente da una classe dirigente che possiamo definire *illuminata*, nel senso che aveva compreso quanto fosse necessario investire nell'istruzione per raggiungere due obiettivi fondamentali: modernizzare la società e creare un sentimento d'identità nazionale. In subordine,

⁸ Sulla Tunisia conferire El-Houssi (2013); Torelli (2015); Groppi; Spigno (2015). Sull'Egitto conferire Campanini (2005) e dello stesso autore, Campanini (2006).

⁹ Traggio da qui in poi una serie di dati sulla transizione demografica dal testo di Courbage; Todd (2009).

in alcuni casi la leva istruzione doveva servire a rimuovere le cause della discriminazione sociale nei confronti delle donne (imponendo l'istruzione obbligatoria, si elevava per legge l'età matrimoniale e, di conseguenza, tendenzialmente si sperava di abbassare il tasso di fecondità). Tutto ciò è avvenuto, come si può vedere dalla tabella che segue.

Tabella 1 – Alfabetizzazione e calo della fecondità nel periodo post-coloniale (anno in cui il tasso di alfabetizzazione ha superato il 50% della popolazione maschile e femminile e anno d'inizio del calo di fecondità in alcuni Paesi arabi).

Paesi	Alfabetizzazione popolazione maschile	Alfabetizzazione popolazione femminile	Inizio calo tasso fecondità
Algeria	1964	1981	1985
Arabia S.	1957	1976	1985
Egitto	1960	1988	1965
Giordania	1940	1966	1985
Libia	1955	1978	1985
Marocco	1972	1996	1975
Siria	1946	1971	1985
Tunisia	1960	1975	1965

Fonte: Preparato dall'autore.

Quattro Paesi su otto hanno registrato un abbassamento del tasso di fecondità nel 1985, mentre per altri due (Egitto e Tunisia) il processo ha inizio venti anni prima. In ogni caso, la tabella mostra un andamento sufficientemente chiaro del rapporto fra tasso d'istruzione e cambiamento dei modelli procreativi. Quando, infatti, il tasso di alfabetizzazione supera la soglia del 50% per gli uomini e per le donne, la correlazione fra questo dato e l'inizio della transizione demografica dei Paesi a maggioranza musulmana appare statisticamente significativa (tra lo +0,80 e lo +0,84). Il tasso di alfabetizzazione si alza prima per gli uomini e poi per le

donne. Il fatto che le donne facciano mediamente meno figli, sta a significare che un certo modello di tipo familistico ha iniziato ad entrare in crisi. In particolare, l'innalzamento dell'età matrimoniale della donna e l'abbandono, come vedremo fra poco, della pratica poligenica comportano non solo effetti concreti sulla fecondità femminile, ma anche un cambiamento della percezione che la donna inizia ad avere di sé: può cominciare a immaginarsi non solo come sposa e madre, non più docile nell'accettare matrimoni combinati, capace di pensare di farsi un'istruzione per poter poi entrare nel mercato del lavoro e delle professioni, arrivando anche a desiderare una maggiore autonomia nella propria vita. Le società arabomusulmane hanno conosciuto con velocità diverse tale processo, ma, in buona sostanza, nel giro di cinquant'anni (1935-1985) il tasso di fecondità si è complessivamente dimezzato. Alcuni Paesi, come la Tunisia, si avviano a conoscere tassi molto simili a quelli di alcuni Paesi europei.

Non basta, tuttavia, tenere sotto controllo l'andamento della scolarizzazione e il tasso di fecondità per misurare l'ampiezza della rivoluzione silenziosa. Occorre considerare, oltre alle conseguenze della pressione demografica sulle risorse disponibili e gli effetti sulle condizioni di vita materiale, anche la dimensione socio-culturale, la persistenza di un sistema di credenza religioso come l'islam. Ciò che chiamiamo islam, infatti, non è stato in grado di contrastare la transizione demografica. Quest'ultima, infatti, sembra essere correlata a una perdita di peso sociale della variabile religiosa, in una fase storica precisa, nel respiro cortissimo della storia post-coloniale di molti Paesi a maggioranza musulmana. Tale fase coincide con il processo di costruzione di stati nazionali di tipo *secolare*. L'indipendenza nazionale ha significato, difatti, per molti popoli anche un dinamismo sociale e civile più ampio: dalla formazione dei sindacati ai partiti di sinistra, dai movimenti di emancipazione femminile a quelli del riformismo religioso. Se le autorità del mondo musulmano, del resto, non hanno fatto molto per contrastare le spinte culturali modernizzatrici che stavano cambiando lentamente il modello di famiglia tradizionale, il ruolo subordinato della donna e i modelli culturali procreativi, ciò è dovuto anche in parte a una visione non sessuofoba propria della tradizione musulmana e all'accettazione dell'idea di una

relativa autonomia fra la *naturale ricerca del piacere* e il bisogno *naturale della procreazione*. Perciò i metodi contraccettivi non sono stati ostracizzati più di tanto dalle autorità religiose. Tutto ciò è così potuto apparire ai movimenti reazionari e conservatori di matrice religiosa come una pericolosa deriva verso modelli e stili di vita *all'occidentale*. Disintossicarsi dall'*occidente* è diventato l'imperativo morale di tutti i primi leader dei movimenti *puritani* che sono apparsi, rispettivamente, in Egitto nel 1928-29 e in Pakistan, trent'anni dopo¹⁰, veri e propri battistrada di movimenti che spostano l'asse della loro azione dal piano educativo e religioso a quello politico.

Agli inizi degli anni Ottanta, infatti, appaiano sulla scena politica nuovi attori che invocano il *ritorno alle origini*, la *restaurazione delle città virtuosa* (secondo il mito della città del profeta: *al-madīna al-nabī*), la *re-islamizzazione della società* e la *shari'a quale fonte unica del diritto*, con il conseguente *sogno di ministeri della virtù*. Tali attori cercano di contrastare i processi di laicizzazione dall'alto iniziati già in Turchia nel 1923 e proseguiti poi in vari Paesi arabo-musulmani nel periodo post-coloniale. La modernizzazione è vista da tali movimenti come la continuazione con altre armi (il consumismo e gli stili di vita occidentale) del dominio coloniale. Essi pensano, in modo ancor più convinto, che l'occidentalizzazione dei costumi eroda distrugga l'identità religiosa e i fondamenti di una società ordinata secondo i dettami della legge coranica tradizionale.

Vale la pena, a tal proposito, allora, verificare cos'è accaduto con due potenti fattori d'inerzia del modello patriarcale e patrilineare. Alludo, per un verso, alla patrilocità e, per un altro, all'endogamia, che le scuole giuridiche hanno avuto agio a codificare perché le tracce di tali costumi erano rimasti vistosamente nel Corano (sura IV), come nel caso del complesso delle norme relative al diritto successorio (la donna eredita metà dell'uomo). Esisteva ed esiste ancora un costume ben radicato nel mondo arabo: l'unione con *la figlia del fratello del padre, la cugina parallela patrilineare*. Il matrimonio fra cugini o nella cerchia parentale rispondeva all'esigenza di rafforzare e accrescere la solidarietà del clan. Orbene,

¹⁰ Conferire Pace (1990).

alla fine degli anni Ottanta il tasso medio di endogamia nei Paesi arabo-musulmani variava ancora fra il 25 e il 40%. Quindici anni dopo, tale percentuale si abbassa di altri dieci punti mediamente. Se a questo dato aggiungiamo la tendenziale caduta del numero di matrimoni poligenici (dell'uomo che può sposare più donne, massimo quattro secondo la lettera del Corano), sino al crollo avvenuto negli ultimi venti anni¹¹, si può essere d'accordo con Courbage e Todd (2009, p. 35), quando affermano che tutto ciò ha provocato un'erosione del modello familistico e una ridefinizione dei rapporti di genere, nel passaggio dalla prima generazione dell'Indipendenza a quelle che hanno conosciuto la transizione demografica e lo sviluppo economico sino a quelle più recenti che si sono confrontate con tutte le contraddizioni, comprese quelle politiche, che tale rapido processo ha prodotto. I moti delle primavere arabe hanno portato in piazza unità generazionali di donne e umani, giovani, sempre meno legate agli schemi tradizionali di classificazione dei ruoli di genere e, di conseguenza, consapevoli di poter esercitare una cittadinanza attiva, da individui autonomi e responsabili del proprio destino personale.

I movimenti collettivi delle primavere arabe sono state anche il frutto di un cambiamento rapido e profondo che ha incrinato alcuni pilastri dell'ordine sociale. Il fatto che ormai il 60% della popolazione risieda in aree metropolitane (a volte anonime, immense e disordinate) ha finito per fare il resto: le forme tradizionali di solidarietà proprie della famiglia allargata sono state indebolite e la spinta all'individualismo rafforzata. Sono mutati in parte i rapporti di genere, così come quelli fra generazioni: queste ultime sempre più propense a mettersi *in mobilità*, a scegliere di credere e non a seguire più solo per tradizione la fede dei loro padri e madri, a immaginare un futuro non più necessariamente nel loro Paese d'origine, a essere sensibilmente più esposti delle generazioni precedenti ai nuovi media. Una generazione, che comunica con tutto il mondo, tende a percepire il piccolo mondo *di casa*, in cui vive, sempre più stretto. Se la televisione di stato non passa altro che propaganda, via satellite, invece, si è connessi alle maggiori emittenti arabe e non; con i nuovi media si possono *costruire* le notizie assieme ad altri, con cui si

¹¹ I matrimoni endogamici sono ancor oggi più frequenti nell'Africa sub-sahariana, dove nel 2002, la percentuale è al 20% di quelli celebrati, in particolare in Paesi quali il Sudan, il Darfur e il Ciad, dove, tuttavia, è bene notare, la pratica poligenica è diffusa anche in ambiente cristiano e animista).

stabiliscono veloci e intensi rapporti virtuali. Si crea così una controinformazione a quella di regime. Non si capirebbe l'esplosione dell'*indignazione* rivoluzionaria dei tanti giovani e delle tante giovani scese in piazza fra il dicembre 2010 e tutto il 2012, senza tener conto sia del lavoro sociale silenzioso della rivoluzione demografica sia del più visibile processo di liberazione *mentale* compiuto dai media¹². È come se i nuovi media, a portata di mano di chiunque sa usarli e soprattutto della nuova generazione *digitale*, avessero aperto un enorme spazio pubblico con confini mobili, difficili da controllare da parte di uno stato di polizia com'era quello di Mubarak in Egitto o di Ben 'Ali in Tunisia. Tutto ciò è stato per molti individui e soggetti collettivi, già durante i moti del 2011, la scoperta di uno strumento per comunicare fra persone e per immaginare che un "altro mondo" fosse possibile¹³.

Conclusione

Il problema che sembra accomunare tutte le società arabe a maggioranza musulmana non consiste, dunque, in un presunto ritardo culturale o economico-sociale. In realtà, come abbiamo visto, in diversa misura, sotto l'apparente stabilità nella cabina di comando, le società di cui parliamo hanno conosciuto un cambiamento profondo e rapido, a volte perché così hanno voluto le classi dirigenti, altre volte perché, quando il processo è stato messo in moto dall'alto, gli effetti sono andati oltre le aspettative stesse delle élite. Una volta promosso l'accesso all'istruzione della donna e, conseguentemente, innalzato l'età matrimoniale, non solo è declinato il tasso di fecondità, ma si è dato alla donna la

¹² Conferire Giordanella (2012); Loccatelli (2011); Wilson; Dunn (2011, p. 1248-1272); Di Liddo; Falconi; Iacovino; La Bella (2011).

¹³ Come ha scritto Giulio Regeni, rivelando un'acuta capacità di osservare la realtà sociale egiziana: "Dopo la rivoluzione del 2011 l'Egitto ha vissuto una sorprendente espansione dello spazio di agibilità politica. Si è assistito alla nascita di centinaia di nuovi sindacati, un vero e proprio movimento, di cui il CTUWS [Center of Trade Union Service] è stato tra i protagonisti, attraverso le sue attività di supporto e formazione. Tuttavia, negli ultimi due anni, repressione e cooptazione da parte del regime hanno seriamente indebolito queste iniziative, al punto che le due maggiori federazioni (la EDLC – Egyptian Democratic Labour Congress - e la EFITU – Egyptian Federation of Independent Trade Unions) non riuniscono la loro assemblea generale dal 2013. Di fatto ogni sindacato agisce ormai per conto proprio a livello locale o di settore. L'esigenza di unirsi e coordinare gli sforzi però è molto sentita, e lo testimonia la grande partecipazione all'assemblea, oltre ai tanti interventi che hanno puntato il dito contro la frammentazione del movimento, e invocato la necessità di lavorare insieme, al di là delle correnti di appartenenza". L'articolo era stato pubblicato il 14 gennaio 2016 nel sito Nena News (nena.news.it), testata diretta da Michele Giorgio, poi ripreso da *Il Manifesto* all'indomani della tragica morte del giovane italiano al Cairo.

possibilità di rivendicare pieni diritti di parità e maggiori opportunità di contare di più nella società a tutti i livelli.

Ciò che è mancato è proprio un parallelo ricambio delle classi dirigenti. Il paradosso è che, mentre la società si muoveva, chi stava al potere è rimasto immobile, facendosi forte per il solo fatto di costituire una cintura di sicurezza contro la radicalità dei movimenti islamisti. Da questo punto di vista, la drammatica vicenda dell'Algeria, fra il 1988 e il 1995, dove stava per conquistare il potere, il Fronte di Salvezza Islamica (FIS), cui poi, con un colpo di stato militare, è stato impedito di esercitarlo, dopo aver vinto le elezioni, è stata ritenuta sia dai governi arabi sia dagli Stati Uniti d'America e dall'Europa un caso esemplare di lotta aperta e radicale contro l'islamismo¹⁴. In Tunisia così come in Egitto, in Marocco così come nella Libia di Qadhafi, i leader politici hanno fatto di tutto per dimostrarsi inflessibili contro i movimenti islamisti, accreditandosi come la prima linea di contrasto nelle politiche anti-terroristiche occidentali. In nome di tale lotta, quasi tutti regimi appena ricordati (con l'interessante eccezione del Marocco, che, ha invece, cercato di avviare riforme sociali e politiche importanti) hanno progressivamente chiuso tutti i rimanenti piccoli interstizi di democrazia, spazzati via tutte le opposizioni, anche quelle non d'ispirazione religiosa radicale e sottoposte intere società a un severo, pesante controllo poliziesco. Era questo lo sconcolato ritornello che ti sentivi ripetere dai colleghi tunisini negli ultimi anni del governo di Ben Ali: "la Tunisie c'est devenue une caserme".

Sarebbe un errore di prospettiva immaginare che i movimenti collettivi della primavera araba siano in continuità con quelli del radicalismo islamico o con altri movimenti di risveglio o di tipo riformista che si sono manifestati in passato; tuttavia, è altresì vero che i primi costituiscono un altro segnale del paradosso di

¹⁴ Il caso algerino può essere considerato un laboratorio, dove tutte le sperimentazioni sociali, politiche e religiose sono state compiute sulla pelle viva di un popolo, costretto a dividersi, a schierarsi fra radicalismo ideologico islamico e teoria e pratica dello sradicamento dei militanti e combattenti, prima del FIS e poi dei vari gruppi armati, voluta dal blocco di potere politico-militare. Lì si è compreso come il linguaggio religioso e i simboli religiosi siano stati utilizzati strumentalmente, dapprima, come armi della critica da parte di gruppi sociali che intendevano opporsi politicamente, sfruttando le regole della democrazia, e poi con la critica delle armi, quando, visti i repressi, una frangia ha deciso di entrare in clandestinità e di lottare contro l'avversario ricorrendo al metodo terroristico. Sul caso algerino la letteratura è ricca. Mi limito a segnalare un testo che ritengo ancor oggi illuminante per capire non solo la genesi del caso, ma l'*incipit* di ciò che saranno poi Al-Qai·da e l'ISIS: Rouadja (1990).

cui abbiamo parlato poco sopra: la società si muove, chiede riforme, le classi dirigenti si chiudono a riccio e instaurano sistemi autoritari o dittatoriali. Il deficit di democrazia va di pari passo al deficit di legittimazione delle classi politiche.

I movimenti collettivi più recenti sono un anello di una lunga catena attraverso cui soggetti diversi hanno espresso un comune bisogno: non vivere più da sudditi, ma come attivi protagonisti del processo di liberazione politica dal passato coloniale. Si può, perciò, parlare di un lungo ciclo di conflitti politici, sociali, culturali e religiosi che prende avvio nella seconda metà del XVIII secolo e arriva sino ai giorni nostri. Si potrà obiettare che si tratta di una semplificazione azzardata. In prospettiva diacronica l'azzardo potrebbe apparire ancor più evidente. Tuttavia, a ben guardare, se ci poniamo da un punto di vista della sociologia comprendente e cerchiamo di comprendere i conflitti sociali e politici, più che quelli di natura più strettamente religiosa, sono due le variabili principali da tenere sotto controllo: il modello *carismatico* di legittimazione del potere politico e la relazione che esso intrattiene eventualmente con la cultura politica di lunga durata nelle società a maggioranza musulmana. Così dicendo, intendo fare riferimento al fatto che i movimenti che si sono succeduti nel tempo dall'età moderna ai nostri giorni nel mondo arabo-musulmano si sono fatti guidare nella loro azione o da una strategia tutta politica, nel tentativo di ridurre il peso del fattore religioso nel processo di costruzione dell'unità nazionale oppure da un'utopia religiosa che pretendeva di piegare la politica alle ragioni della Legge di Dio. In entrambi i casi, la legittimazione, sia di chi andava al potere sia di chi aspirava a conquistarlo, è avvenuta in base al principio del leader carismatico, al sogno di una società unita attorno al capo-salvatore della patria o della *umma* (la comunità dei credenti realizzata in terra). Il vuoto o deficit di autorità che nell'islam delle origini si sono creati con la morte del profeta, di chi, per definizione, si era fatto riconoscere come l'ultimo portatore del carisma straordinario donato da Dio a Muhammad, sono stati colmati storicamente da ciò che possiamo chiamare il principio dell'obbedienza, fondato sulla dedizione al capo, a volte inteso come guida puramente politica, altre volte come guida che anticipa le funzioni del salvatore (il Mahdi atteso). Sul calco di queste due figure

ideal-tipiche, nelle moderne società a maggioranza musulmane si sono confrontati leader carismatici prevalentemente laici e leader che, invece, rivendicavano autorevoli lignaggi religiosi. Quando il carisma si è indebolito o si è routinizzato, frequentemente i leader di tipo laico, reclutati e preparati nelle fila delle accademie militari, hanno potuto contare su un blocco di potere economico-militare che ha, in tal modo, trasformato una società plebiscitariamente radunata attorno al proprio indiscusso capo politico in società-caserma, senza alcuna possibilità di sviluppo democratico. Allo stesso modo, laddove si è instaurato un regime della verità, a sedicente guida islamica, la pretesa dei leader di tipo carismatico-religiosi di difendere e interpretare l'autentica Legge di Dio, si è espressa nella volontà di imporre un modello *totalitario* di società, dalla vita pubblica alla vita privata.

La gran parte dei Paesi arabi a maggioranza musulmana si è affacciata da poco più di cinquant'anni alla ribalta della storia *nella forma di stato nazionale indipendente*, rompendo i legami coloniali che – in maggioranza – li rendeva dipendenti dalla Francia o dal Regno Unito.

La fase di lotte per l'indipendenza in epoca moderna - fra la seconda metà dell'Ottocento e i primi cinquant'anni (salvo per l'Algeria, che dovrà attendere ancora sino agli inizi degli anni Sessanta) del Novecento, è stata condotta in nome dell'anticolonialismo, del progresso sociale per la democrazia a misura di società ancora acerbe, dal punto di vista politico. Un esempio per tutti è stato il ruolo giocato da un personaggio come Sa'ad Zaghlul in Egitto, fondatore del partito nazionalista-liberale Wafd (letteralmente "delega"). Nell'azione politica del Wafd partecipò attivamente un movimento di donne, provenienti dalle nascenti classi borghesi. A guidare tale movimento ci furono la moglie di Zaghlul, Sāfyia, e quella che è considerata la leader del femminismo storico in Egitto: Hoda Sha'rawi. Tutto ciò per ricordare che i movimenti indipendentisti hanno espresso una classe dirigente modernista, legata agli ideali del nazionalismo arabo e non certo incline a favorire un compromesso storico fra religione e politica, fra i nuovi ordinamenti giuridici che s'intendevano creare e la *shari'a*. Nel passaggio dalla prima fase di opposizione anti-coloniale alla costruzione dello stato nazionale, che accade dopo la

Il guerra mondiale, a ritroso si può dire che le classi dirigenti nazionaliste, divise fra liberalismo e simpatie socialiste, si sono poste il problema di come far diventare un popolo, una nazione. E' solo guardando al modo in cui tale progetto è stato perseguito che si comprende l'insorgere di movimenti di opposizione che gradualmente hanno inalberato la bandiera dell'Islam, come unica e autentica alternativa alla via modernizzatrice praticata nella prima fase di *nation-building*, come si può vedere nello schema che segue:

Tabella 2 – I tre momenti dello Stato nazionale nei Paesi arabi a maggioranza musulmana



Fonte: Preparato dall'autore.

Su questo sfondo, va collocata la formazione di gruppi e movimenti politico-religiosi, che, weberianamente, agiscono razionalmente in vista non solo di uno scopo (la conquista del potere, ribaltando quello esistente, ai loro occhi infeudato alle potenze occidentali), ma anche in funzione di un valore: ristabilire il primato della legge divina su quella degli uomini. I movimenti collettivi più recenti, delle così dette primavere arabe, non sono una variante progressiva di quelli precedenti, ma il segno dell'approfondirsi della contraddizione socio-politica fra il dilemma

“elmetto-turbante”. Un sismografo della faglia (elmetto *vs.* turbante) che si sta producendo nelle società a maggioranza musulmana, almeno nell’area araba, turca e iraniana.¹⁵

Di fronte al dilemma fra il primato del *turbante* – un regime della verità che limita ogni possibile esperimento di tipo democratico - o quello dell’*elmetto* – un regime espressione di un blocco economico-militare che poco tollera opposizioni e movimenti della società civile, le società scossa dai moti di protesta del 2009-2013 non sembrano in grado, nel momento in cui scrivo queste righe, di uscirne.

Ciò che è certo è lo scontro aperto fra le due macro-tendenze politiche, culturali e religiose che da tempo si affrontano, in una sorta di rinnovata *grande discordia (fitna)*, che sembra riproporre la storica la frattura fra sunniti e sciiti¹⁶.

Le due tendenze sono rappresentate, da un lato, dal tradizionale blocco socio-economico che si è aggregato attorno ai regimi politico-militari (*l’elmetto*) e che solo in parte è stato incrinato o ridimensionato (in alcuni casi c’è stata la ripresa del potere, con veri e propri colpi di stato militari, come in Egitto o come parzialmente in Libia, mentre scriviamo) e, dall’altro, dai movimenti politico-religiosi (*il turbante*), disarmati, nel senso che non hanno l’appoggio degli apparati militari. Questi movimenti hanno continuato a organizzare l’opposizione politica ai regimi anche dopo la caduta o la fuga di alcuni leader politici, ottenendo buoni risultati elettorali. Tuttavia anche questi movimenti non sono omogenei: i Fratelli Musulmani che hanno dimostrato di saper competere con programmi elettorali e con un’elite formata nei lunghi anni o di clandestinità ed esilio (è il caso tunisino, in particolare) oppure forgiatasi a luce aperta negli ordini professionali o nelle università (è il caso egiziano, per la precisione), sono costantemente sfidati sul terreno dell’*autenticità islamica*, di cui si fanno interpreti i movimenti così detti *salafisti*¹⁷, formatisi all’ombra della Muhammad bin Saud University di Riyadh o al College of Shari’a and Islamic Studies del Qatar. Il salafismo costituisce l’ala

¹⁵ Sarebbe interessante, a questo proposito al mondo musulmano asiatico, in particolare a Paesi come l’Indonesia e la Malesia, che sembra conoscere tutt’altra storia: una via islamo-asiatica alla democrazia. Conferire Menchik (2016).

¹⁶ Sull’idea della nuova *fitna* conferire Kepel (2004).

¹⁷ Sul salafismo conferire fra i molti studi: Amghar (2011); Brown (2011); Frégosi (2011); Roy (2002); Rougier (2008).

radicale di un più vasto movimento che non crede più nella mediazione politica – per via parlamentare – che i Fratelli Musulmani offrono, rispetto al progetto d’instaurazione di un modello politico-religioso califfale nelle moderne società arabe, ripristinando il primato della shari’a, dei tribunali religiosi e dei ministeri della virtù.

Fin tanto che le correnti moderniste e riformatrici religiose, presenti nel mondo musulmano, rimarranno minoritarie, lo scontro interno politico e religioso conoscerà altre forme di conflitto violento, dai colpi di stato agli attentati, dall’eliminazione degli avversari alla mano pesante usata dall’esercito e dalla polizia nel reprimere ogni forma di opposizione che si richiami ai valori dell’islam.

RIFERIMENTI

AMGHAR, A. **Le salafisme d’aujourd’hui**. Paris: Michalon, 2011.

BROWN, J. A. C. **Salafis and Sufi in Egypt**. Washington D.C.: Carnegie Endowment, 2011.

CAMPANINI, M. **Storia del Medio Oriente**. Bologna: Il Mulino, 2006.

CAMPANINI, M. **Storia dell’Egitto contemporaneo**. Roma: Edizioni Lavoro, 2005.

COURBAGE, Y.; TODD, E. **L’incontro delle civiltà**. Milano: Tropea, 2009.

DI LIDDO, M.; FALCONI, A.; IACOVINO, G.; LA BELLA, L. **Il ruolo dei social network nelle Rivolte Arabe**. Roma: Ce.S.I. (Centro Studi Internazionali), 2011.

DURANTI, A. **Il rosso e il nero e la rivoluzione della modernità**. Roma: Aracne, 2007.

EBAUGH, H. R. **The Gülen movement: a sociological analysis**. New York: Springer, 2009.

EL-HOUSSI, L. **Il risveglio della democrazia**. La Tunisia dall’indipendenza alla transizione. Roma: Carocci, 2013.

ESPOSITO, J.; YILMAZ, I. **Islam and peacebuilding: Gülen movement initiatives**. Clifton, NJ: Blue Dome Press, 2010.

- FREGOSI, F. **L'islam dans la laïcité**. Paris: Pluriel, 2011.
- GIORDANELLA, N. **Rivoluzioni arabe e social network**. Milano: Il Saggiatore, 2012.
- GROPPI, T.; SPIGNO, I. (a cura di). **Tunisia: la primavera della Costituzione**. Roma: Carocci, 2015.
- GUOLO, R. **La via dell'imam**. Roma: Laterza, 2007.
- KEPPEL, Gilles. **Fitna: guerre en el corazon del Islam**. Paris: Gallimard, 2004.
- KHOSROKHAVAR, F. **L'islamisme et la mort**. Paris: L'Harmattan, 1995.
- KHOSROKHAWAR, F. **Sociologie de la revolution iranienne**. Paris: Presses de la FNSP, 1993.
- LOCCATELLI, G. **Twitter e le rivoluzioni**. Roma: Editori Riuniti, 2011.
- MENCHIK, J. **Islam and democracy in Indonesia**. New York: Cambridge University Press, 2016.
- NABAVI, N. (ed.). **From theocracy to the green movement**. London: Palgrave MacMillan, 2012.
- PACE, E. **Il regime della verità**. Bologna: Il Mulino, 1990.
- ROSATI, M. **The making of a post-secular society: a durkheimian approach to memory, pluralism and religion in Turkey**. Farnham: Ashgate, 2015.
- ROUADJIA, A. **Les frères et la mosquée**. Paris: Karthala, 1990.
- Rougier, B. **Qu'est-ce que le salafisme?** Paris: PUF, 2008.
- Roy, O. **L'islam mondialisé**. Paris: Seuil, 2002.
- TORELLI, S. M. **La Tunisia contemporanea**. Bologna: Il Mulino, 2015.
- WILSON, C.; DUNN, A. The Arab spring/digital media in the Egyptian revolution. **International Journal of Communication**, Los Angeles, v. 5, p. 1248-1272, 2011.