



**Università
di Genova**

Università degli Studi di Genova

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE E
INTERNAZIONALI

Corso di Laurea in:
INFORMAZIONE ED EDITORIA

*L'evoluzione del concetto di cittadinanza in Medio Oriente e
Nord Africa all'indomani delle rivolte arabe*

SOCIOLOGIA DELL'OPINIONE PUBBLICA E
COMUNICAZIONE ISTITUZIONALE

Relatore
Luca Raffini

Candidato
Melissa Aglietti

Correlatore
Federico Zuolo

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

Indice

<i>Abstract</i>	5
<i>Introduzione</i>	7

Capitolo 1

1 Le rivolte in Nord Africa e nel Sud Ovest asiatico.....	9
1.1 Gli antefatti e le proteste.....	9
<i>1.1.1 Lo scoppio delle rivolte: il martirio di Bouazizi in Tunisia</i>	10
<i>1.1.2 Le rivolte in Egitto</i>	10
<i>1.1.3 Caos libico</i>	12
<i>1.1.4 La guerra civile, etnica e settaria siriana</i>	13
<i>1.1.5 Yemen, Bahrein e la guerra per procura tra potenze regionali</i>	14
1.2 Le altre declinazioni delle rivolte arabe nel Nord Africa.....	15
1.3 Le proteste nel resto dell'area.....	16
1.4 La lezione delle rivolte arabe.....	17

Capitolo 2

2 Società, religione, legge: il potere politico e quello religioso nei Paesi islamici.....	19
2.1 Il quadro generale.....	19
<i>2.1.1 Muhammad e la rivelazione dell'Islam</i>	19
<i>2.1.2 Il Corano e la Sunna</i>	21
<i>2.1.3 I cinque Pilastri dell'Islam</i>	22
2.2 La questione della successione e gli sciiti.....	24
2.3 Le scuole giuridiche e la shari'a.....	25
2.4 La struttura sociale e religiosa nel mondo arabo islamico.....	26

2.5 Autorità califfale e umma.....	27
------------------------------------	----

Capitolo 3

3. Il concetto di cittadinanza in Nord Africa e Sud Ovest Asiatico.....	28
3.1 Stato, diritti, doveri.....	28
3.2 Cittadinanza e teoria politica: gli influssi classici.....	29
3.3 La carta di Medina: appartenere a una comunità.....	30
3.4 La sfera pubblica nel mondo islamico: ruolo e limiti.....	33
3.5 Dalla shurà ai ruoli di governati e governanti sotto l'impero.....	35
3.6 Il contatto con l'Occidente: essere cittadini o sudditi, tra nuovi stimoli e paure.....	37
3.6.1 <i>Il riformismo islamico: islamizzare il moderno</i>	40
3.6.2 <i>Nazionalismo e laicismo</i>	44
3.6.3 <i>Il femminismo islamico come caso studio: paragone diversità e affinità con i movimenti europei</i>	46
3.7 Dopo lo Stato post-coloniale: le rivolte arabe e la cittadinanza.....	49
3.7.1 <i>Post islamismo e generazione post islamista</i>	50
3.7.2 <i>Il ruolo di internet e dei social media nelle rivolte arabe</i>	54
3.7.3 <i>Le rivolte arabe come rivolte di genere e il ruolo dei media</i>	60
3.7.4 <i>Indignados e avenue Bourguiba: movimenti sulle due sponde del mediterraneo</i>	62

Capitolo 4

4 La cultura democratica, la radicalizzazione e la situazione della doppia appartenenza.....	66
4.1 Le nuove sfide alla cultura democratica.....	66
4.2 La nuova dimensione politica dell'Islam.....	68
4.2.1 <i>La radicalizzazione</i>	73
4.2.2 <i>Una forza islamica per uno Stato laico</i>	83

4.3 I tentativi di democratizzazione dell'Islam: il caso tunisino.....	85
4.4 Cittadini musulmani fuori dal mondo arabo: la sfida della doppia appartenenza.....	95
Conclusioni	104
<i>Bibliografia</i>	106
<i>Sitografia</i>	113

Ai corpi in rivolta di ogni tempo e di ogni luogo

Abstract

Il presente elaborato approfondisce i concetti di cittadinanza, partecipazione politica e attivismo in Medio Oriente e Nord Africa, all'indomani delle rivolte arabe degli anni Dieci del Duemila. Nei primi capitoli sarà delineata la cornice storica, economica e sociale che ha determinato lo scoppio delle proteste contro le élite al potere nella regione nordafricana e mediorientale, prendendo in esame l'area che va dalla Tunisia allo Yemen.

L'analisi si sposta, poi, sulle conseguenze politiche e sociali delle rivolte arabe, con uno sguardo anche ai Paesi che hanno risentito solo in modo indiretto degli sconvolgimenti di cui è stata invece protagonista buona parte dell'area mediorientale e nordafricana. Il cuore dell'elaborato si concentra proprio sulla delineazione del concetto di cittadino in Medio Oriente e Nord Africa dopo le rivolte arabe e il loro fallimento, legandolo al ruolo dell'attivismo nel rinnovamento politico e sociale e provando a rispondere alla domanda su quale tipo di democrazia possa attecchire nella regione. Nell'ultimo capitolo sarà trattato il caso della Tunisia, che da esempio di successo democratico, corre verso un nuovo autoritarismo, mantenendo, però, una grande vivacità di discussione all'interno della società civile, soprattutto in relazione alle questioni di genere.

Le conclusioni generali, alla luce delle considerazioni dell'elaborato, evidenziano che i risultati delle rivolte arabe hanno portato a una grande varietà di soluzioni — o non soluzioni — nella declinazione del concetto di cittadinanza in ogni Paese, estendendolo in modo del tutto nuovo e inaspettato.

This paper explores the concepts of citizenship, political participation and activism in the Middle East and North Africa in the aftermath of the Arab uprisings of the 2010s. The first chapters will outline the historical, economic, and social framework that led to the outbreak of protests the ruling elites in the North African and Middle Eastern region, examining the area from Tunisia to Yemen.

The analysis then shifts to the political and social consequences of the Arab revolts, with a look also at the countries that were only indirectly affected by the upheavals that took place in much of the Middle East and North Africa. The heart of the paper focuses precisely on the delineation of the concept of the citizen in the Middle East and North Africa after the Arab revolts and their failure, linking it to the role of activism in political and social renewal

and attempting to answer the question of what kind of democracy can take root in the region. The last chapter will deal with the case of Tunisia, which from an example of democratic success, runs towards a new authoritarianism, while maintaining a great liveliness of discussion within civil society, especially in relation to gender issues.

The general conclusions, in the light of the considerations of the paper, show that the results of the Arab revolts have led to a great variety of solutions - or non-solutions - in the declination of the concept of citizenship in each country, extending it in a completely new and unexpected way.

Introduzione

Le rivolte arabe del 2011-12 rappresentano un punto di svolta nel mondo arabo, non solo perché sono state uno spartiacque imprescindibile nella storia contemporanea dell'intera area MENA, ma anche perché a loro va il merito di aver riaperto il dibattito sulla cittadinanza in Medio Oriente e Nord Africa.

Per capire l'impatto che le proteste dei primi anni Dieci del Duemila hanno avuto nel ridefinire il rapporto tra potere e società civile — o, quantomeno, nel ridisegnarne le possibilità di discussione — basta pensare al termine «at-thawra», usato dai media e dai cittadini arabi per raccontare le manifestazioni e che in arabo significa «rivoluzione». Per i manifestanti che hanno marciato lungo Avenue Bourguiba o che hanno riempito piazza Tahrir, dunque, le proteste non sono state semplici rivolte, ma rivoluzioni con uno scopo ben preciso: la fine della stabilità autoritaria che, con alterne fortune, ha regnato nei Paesi dell'area a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale.

Con le rivoluzioni arabe, i cittadini del Medio Oriente e del Nord Africa si sono sentiti protagonisti e attori del cambiamento¹. Lo slogan «pane, libertà e dignità» che è risuonato nelle piazze ha portato sulla scena porzioni di società rimaste fino ad allora semi-sommerse. Non è un caso, quindi, che soprattutto i giovani e le donne siano stati in prima fila alle manifestazioni, due attori che dalla fine dell'autoritarismo, della corruzione e svuotamento della rappresentanza aveva tutto da guadagnare, così come non avevano nulla da perdere dal processo di democratizzazione e di affermazione delle libertà individuali. In particolare, la questione di genere ha avuto un ruolo centrale all'interno delle rivolte. L'attivismo femminile è stato in grado di ritagliarsi importanti spazi e di farsi portavoce dello stato di malessere diffuso nelle società arabe, come nel caso del blog *A tunisian girl* di Lina Ben Mhenni o di Alia Mahdi, la blogger egiziana che si è denudata in segno di protesta contro il regime di Hosni Mubarak, e della connazionale Asmaa Mahfouz, che è diventata uno dei leader della rivoluzione in Egitto.

Un altro aspetto su cui è utile soffermarsi è l'assenza del discorso ideologico nelle piazze arabe. Perfino quello religioso, almeno in una fase iniziale, è mancato. La generazione post-islamista, come vedremo, agisce su un piano temporale, senza rinnegare, però, l'Islam. Le stesse forze conservatrici islamiche partecipano con riluttanza alle rivolte. I *Fratelli Musulmani*,

¹ Costantino Paonessa, *Rivoluzioni arabe. Elementi per il superamento di una lettura orientalistica*, Studi storici, Anno 54, n.1, pp. 79-103.

ad esempio, entreranno in gioco solo in un secondo momento. D'altro canto, l'assenza di programmi politici definiti e l'incapacità, in molti casi, di compattare la moltitudine di voci da parte della società civile, hanno determinato il fallimento di molte delle istanze dei manifestanti.

Le rivolte arabe hanno, però, avuto anche il pregio di consentire il superamento del mito orientalista che concepiva i popoli arabi come sudditi, incapaci di formulare alternative democratiche, dapprima riguardo alle istituzioni coloniali europee e poi nei confronti dei regimi liberticidi che si sono alternati nell'area. Capire se e come questa nuova formulazione democratica si sia configurata è lo scopo di questo lavoro.

1 Le rivolte in Nord Africa e nel Sud Ovest asiatico

1.1 Gli antefatti e le proteste

La Primavera araba del 2011 – e poi del 2019 – è oggi ampiamente considerata come uno dei grandi momenti storici di trasformazione politica. Lo stesso termine “Primavera” rimanda alle rivoluzioni europee del 1848 e alle transizioni democratiche del dopoguerra fredda nell'Europa orientale, mentre alcuni studiosi e analisti hanno parlato di una possibile “quarta ondata” di democratizzazione².

I nodi politici, sociali ed economici alla base dello scoppio delle rivolte del 2011 sono, però, tutt'altro che risolti³. A più dieci anni dalle cosiddette Primavere arabe, una crescita economica incapace di garantire l'adeguata sopravvivenza alla popolazione, la corruzione endemica e i tassi di disoccupazione altissimi, uniti a una forbice sempre più ampia tra ricchissimi e poverissimi sono questioni ancora sul tavolo. Lo dimostrano i movimenti di protesta che, a vario titolo e con forza diversa, continuano a muoversi nello spazio pubblico nordafricano e mediorientale. La pandemia ha fatto il resto: nel Nord Africa, ad esempio, l'emergenza sanitaria è diventata una scusa per attuare quelle stesse politiche repressive che parte della società credevano potessero essere solo un brutto ricordo dei regimi liberticidi precedenti. In Tunisia, robot e droni hanno pattugliato le strade, nel tentativo di controllare i movimenti della popolazione⁴. In Marocco e Algeria, i giornalisti sono stati oggetto di intimidazioni e campagne diffamatorie e molti sono finiti in carcere. Ma come scrive Marc Lynch, professore di Scienze Politiche alla George Washington University, «ci sono semplicemente troppi fattori di instabilità perché anche il più draconiano dei regimi possa rimanere al potere indefinitamente⁵». Insomma, la vittoria degli autocrati non ha ristabilito l'equilibrio nella regione.

²Nader Hashemi, *The Arab Spring Two Years On: Reflections on Dignity, Democracy, and Devotion*, Cambridge University Press

³ Marcella Emiliani, *Purgatorio arabo, Il tradimento delle rivoluzioni in Medio Oriente*, Editori Laterza

⁴ <https://www.jeuneafrique.com/922255/economie/en-tunisie-des-robots-pour-faire-respecter-le-confinement/>

⁵ Marc Lynch, *The Arab Uprisings Never Ended*, Foreign Affairs

1.1.1 Lo scoppio delle rivolte: il martirio di Bouazizi in Tunisia

La data di inizio delle cosiddette Primavere arabe viene fatta coincidere con l'auto immolazione di Mohamed Bouazizi, avvenuto il 17 dicembre 2010 a Sidi Bouzid, una città nella Tunisia centrale, dove la disoccupazione giovanile è oltre il 30%⁶. Bouazizi, un giovane tunisino di 26 anni che lavorava come venditore ambulante di frutta e verdura, si è dato fuoco per protestare contro le molestie della polizia, che lo avrebbe umiliato e che gli avrebbe confiscato alcune merci.

Bouazizi è morto il 4 gennaio 2011, ma non prima che il suo sacrificio diventasse una leggenda, anche grazie alla diffusione della notizia sui social, scatenando proteste contro il costo della vita in Tunisia e contro l'allora presidente del Paese Zine El Abidine Ben Ali, al potere dal 1987. La foto di Bouazizi, dove indossa sorridente una giacca nera, è diventata l'icona della rivoluzione tunisina, mentre i filmati registrati in tempo reale delle proteste represses violentemente dalla polizia inondavano il cyberspazio, centrale nella diffusione delle proteste che non a caso nascono in un contesto segnato anche dall'aumento del livello di istruzione e demografico, oltre che da condizioni socioeconomiche drammatiche e da un indebolimento della classe media. Il 14 gennaio 2011, Ben Ali è costretto a fuggire dal Paese e ad andare in esilio in Arabia Saudita con tutta la sua famiglia: è la fine di un'era, scalzata da quella che passerà alla storia come la "Rivoluzione dei gelsomini". Il 30 gennaio 2011, Rachid Ghannouchi, fondatore del partito islamista moderato Ennahdha (*Rinascita*) legato ai Fratelli Musulmani, rientra in Tunisia dopo vent'anni di esilio, ottenendo la maggioranza alle elezioni nazionali nell'ottobre dello stesso anno.

1.1.2 Le rivolte in Egitto

L'eco della Rivoluzione tunisina raggiunge – anche grazie ai social media – altri Paesi del Nord Africa e del Sud Ovest asiatico. In Egitto, un gruppo di giovani che si fa chiamare "Movimento 6 aprile", nato nel 2008, aprirà la strada alle proteste⁷ contro il presidente Hosni Mubarak, in carica dal 1981. Ancor prima dello scoppio delle Primavere Arabe, l'Egitto è tra i Paesi che più sono in fermento nell'area, con migliaia di proteste di lavoratori organizzate

⁶ Kareem Fahim, *Slap to a Man's Pride Set Off Tumult in Tunisia*, New York Times

⁷ Victoria Carty, *Arab Spring in Tunisia and Egypt: The Impact of New Media on Contemporary Social Movements and Challenges for Social Movement Theory*, Chapman University

con regolarità a partire dal 2004. Presto il Movimento 6 aprile, insieme ad altri settori della società civile, organizza l'occupazione di piazza Tahrir, la principale piazza del Cairo, per chiedere la fine del regime di Mubarak. Come giorno della protesta verrà scelto il 25 gennaio, che in Egitto è la giornata nazionale della polizia, proprio per denunciarne gli atteggiamenti violenti. Il numero delle persone presenti nella piazza si moltiplica fino a raggiungere il milione il 1° febbraio, secondo quanto riportato dai media: è l'inizio di una rivoluzione in piena regola, in cui i manifestanti mostrano insofferenza anche contro il blocco di Gaza, la mancanza di libertà e le imposizioni del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale. Come avvenuto in Tunisia, anche in Egitto saranno giornalisti e comuni cittadini a riprendere e diffondere gli abusi della polizia. L'11 febbraio, Mubarak rinuncerà al potere, passando il testimone al Consiglio supremo delle Forze armate (Scaf), guidato dal feldmaresciallo Mohammed Hussein Tantawi, che sospenderà la Costituzione e scioglierà il parlamento, nel tentativo di poter riprendere poi il potere appena possibile. Anche i militari si macchieranno di gravi crimini nei confronti dei manifestanti, pur spingendo per allontanare il presidente, sostenuti anche dagli Stati Uniti di Barack Obama⁸, nel tentativo apparente di gestire la transizione verso la democrazia. Mubarak, nel frattempo, verrà messo agli arresti domiciliari nella sua residenza sul Mar Rosso. La vittoria dei Fratelli Musulmani alle elezioni legislative, che avevano sposato la causa dei manifestanti con un notevole ritardo, getterà nello sconcerto non solo la comunità internazionale, ma anche porzioni della società civile egiziana, preoccupati di un possibile ritorno all'islam che precludesse ogni possibilità di democratizzazione.

Sarà in questo clima che, al ballottaggio per le presidenziali del giugno 2012 si affermerà il candidato degli Ikhwan, Mohamed Morsi, con il 51% dei voti⁹. Ufficialmente Morsi si impegnerà a difendere la rivoluzione «con ogni mezzo necessario», ma nei fatti cercherà di accentrare nelle sue mani nuovi poteri, senza controllo istituzionale, e nella nuova Costituzione la *shari'a*, presente anche nelle Carte precedenti, menzionata come fonte del diritto. In questo caso, però, rispetto alle Costituzioni passate, si prospetta una piena adesione alla legge islamica.

Le questioni politiche e quelle per il controllo della leadership finiranno per intrecciarsi con quelle relative alla sicurezza: il 3 luglio 2013, il generale Abd al-Fattah al-Sisi rovescerà Morsi con un golpe, mentre il 23 settembre i Fratelli Musulmani saranno messi fuori legge. Le

⁸ Marcella Emiliani, *Purgatorio arabo, Il tradimento delle rivoluzioni in Medio Oriente*, Editori Laterza

⁹ *ibidem*

elezioni del 2014 consacreranno al-Sisi vincitore, con il 96,4% dei voti (e un'affluenza del 47,5%): per molti è la fine di piazza Tahrir.

1.1.3 Caos libico

L'avvocato Fathi Turbil viene arrestato il 15 febbraio 2011 da Abdullah Senussi, capo dei servizi segreti e cognato di Gheddafi, per aver difeso le famiglie delle vittime del massacro avvenuto nella prigione di Abu Salim, a Tripoli, il 26 giugno del 1996. Il suo arresto scatena proteste a Bengasi, capitale della Cirenaica, nell'est del Paese, e arrivano fino a Tripoli, dove alcuni edifici vengono dati alle fiamme. È l'inizio della rivolta libica. Il 17 febbraio viene proclamato il Giorno della collera. A differenza di quanto accaduto in Tunisia e in Egitto, il governo della Jamahiriya, "lo stato delle masse" ideato da Mu'ammar Al Qaddafi, crollerà sotto il peso delle sue stesse mancanze: le fratture tra regioni e tribù equivalenti a lobby di interessi, non domate dal processo di *State e Nation-Building*, mai effettivamente avviato, entreranno prepotentemente in scena, in un'escalation di violenza che trasformerà le rivolte in piena guerra civile. Come scrive Emanuela Paoletti¹⁰:

La guerra civile in Libia ha rilevato le lunghe divisioni interne al Paese, soprattutto tra la regione orientale della Cirenaica e quella occidentale della Tripolitania. Infatti, già prima della guerra italo-turca combattuta tra il 1911 e il 1912, le due regioni avevano una vita politica distinta.

Nel caos libico entrerà anche la comunità internazionale: il 26 febbraio 2011 il Consiglio di sicurezza dell'Onu punirà Qaddafi con sanzioni ed embarghi e isolava la Libia a livello internazionale. La controversa risoluzione del 17 marzo concesse di intervenire in Libia a chiunque volesse: con l'operazione Harmattan, la Francia di Nicolas Sarkozy bombarderà il Paese nordafricano, seguita da Italia, Regno Unito, Stati Uniti e Canada. Fiaccato anche dall'intervento della Nato, il raïs Qaddafi fu raggiunto dalla brigata di ribelli di Misurata, che lo uccisero brutalmente. Era il 20 ottobre del 2011. Dopo la caduta di Qaddafi, le fratture politiche e regionali si faranno più intense, mentre le milizie jihadiste troveranno l'ambiente ideale dove attecchire. La spaccatura si farà ancora più profonda con l'entrata in scena del generale Khalifa Haftar, che si presenterà come l'argine al terrorismo islamico e l'uomo forte

¹⁰ Emanuela Paoletti, *Libya: Roots of a Civil Conflict*, Mediterranean Politics

della Cirenaica, ma anche come figura che Tobruk contrappone al Governo di Accordo Nazionale (Gna), insediato a Tripoli e guidato da Fayed al-Sarraj, uomo sostenuto dall'Onu. Quest'ultimo terminerà il suo mandato nel febbraio 2021. Al momento, la Libia è ancora in fase di stallo, con l'attuale primo ministro Abdul Hamid Dbeibah deciso a rimanere in carica fino alle elezioni parlamentari di fine 2022 e i tentativi di presa del potere da parte di Fathi Bashaga, nominato primo ministro dal parlamento di Tobruk.

1.1.4 La guerra civile, etnica e settaria siriana

Quando in Tunisia scoppiano le rivolte, in Siria tutto sembra tacere. Il regime di Bashar al-Assad appare più robusto delle altre autocrazie della regione. Eppure, il 18 marzo 2011, qualcosa comincia a scricchiolare. Le manifestazioni non violente, cominciate tre giorni prima con lo slogan «Dio, Siria, libertà, basta» si estendono da Damasco al resto del Paese. A Dar'a, una piccola cittadina al confine con la Giordania e impoverita dalla crisi idrica, alcuni ragazzi vengono incarcerati e torturati per aver scritto sui muri «il popolo vuole la caduta del regime». Il governo baathista, saldamente al potere dal 1963, è sconvolto e reprime brutalmente le proteste. Ma dietro alle manifestazioni c'è un malcontento che la famiglia Assad e il partito unico Baathista di ispirazione panaraba hanno tenuto a freno usando il pugno di ferro da un lato, dall'altro seducendo i cittadini prima con l'accesso alle risorse dello Stato e poi con le promesse della liberalizzazione. La brutalità spinge i manifestanti a concentrare i propri sforzi nella richiesta di un *regime change*, nonostante le promesse di riforme da parte di Bashar Al-Assad.

A differenza della Tunisia, la Siria è un mosaico confessionale ed etnico, che fino al 2011 era stato tenuto insieme dalla famiglia Assad, di confessione alauita, una corrente di derivazione islamica sciita minoritaria nel Paese, a maggioranza sunnita. Ma sarà anche parte degli stessi alauiti a ribellarsi contro il regime. La goccia che farà traboccare il vaso sarà proprio l'utilizzo delle Forze armate per reprimere le rivolte, poche settimane dopo la protesta a Latakia degli alauiti, il 30 marzo 2011.

Se da un lato Bashar al-Assad tenterà di rabbonire i cittadini promettendo nuove riforme e accusando gli estremisti islamici e alcuni attori esterni come Israele e Stati Uniti di essere dietro le rivolte, dall'altro porterà avanti una politica volta a moltiplicare violenza e caos, tra cui il rimettere in libertà proprio gli estremisti islamici più pericolosi e puntare alla disgregazione nazionale rinfocolando localismi, etnicismi e settarismi. Un modo per tenere al

suo fianco cristiani ma anche oppositori del regime. Come spiega Brian Fung¹¹ in un articolo uscito su “Foreign Policy” a marzo 2011:

Remembering what happened to the city of Hama in 1982, when Bashar’s father brutally suppressed an uprising by the Muslim Brotherhood, Syrians fear the response to any unrest here will be similar to that of Libyan leader Muammar al-Qaddafi: a violent and sustained bid to cling to power.

Ma ben presto nella guerra civile siriana, agli attori interni si aggiungeranno quelli esterni. Il Paese diventerà il campo di battaglia in cui si affronteranno potenze regionali e internazionali, dall’Arabia Saudita e l’Iran, alla Turchia, agli Stati Uniti e la Federazione Russa. Lo scontro non è più nazionale, ma vedrà prima l’insurrezione armata jihadista dello “Stato Islamico” (Isis) di Abu Bakr al-Baghdadi, che farà di Raqqa la capitale del suo califfato, e poi, nell’autunno del 2015, l’intervento militare russo. Aiutato dalle armi di Hezbollah e dell’Iran e disposto a prendere di mira i suoi stessi cittadini anche attraverso l’uso di armi chimiche, Bashar al-Assad riuscirà a mantenersi al potere. Ad oggi, controlla circa due terzi del Paese. Il resto della Siria è invece spartito tra forze curde, ribelli e jihadisti.

1.1.5 Yemen, Bahrein e la guerra per procura tra potenze regionali

Come in Siria e a differenza di quanto avvenuto in Nord Africa, le rivolte in Yemen e Bahrein degenereranno in scontri settari tra sunniti e sciiti e in una guerra per procura tra Iran e Arabia Saudita, che interverrà direttamente con le proprie forze, con esiti diversi, per contenere l’influenza iraniana nel Golfo. In Bahrein, infatti, Riad riuscirà a evitare la guerra civile, mantenendo al potere la monarchia sunnita degli al-Khalifa, minacciata dalle rivolte della maggioranza sciita, scoppiate nel febbraio 2011, che chiedeva democrazie e riforme.

I fatti si svolgeranno diversamente in Yemen, dove i cittadini scesero in piazza contro il presidente Ali Abdallah Saleh, al potere da trentatré anni, il 14 gennaio 2011. Come ha confidato Saleh a un giornalista: «governare lo Yemen è come danzare sulla testa dei serpenti»¹². E in effetti, fin dalla sua riunificazione avvenuta nel 1990, lo Yemen è diviso da un sistema di faglie non solo settarie, con il 65% degli abitanti che è sunnita e il 35% che è sciita zaydita, ma anche geografico, con un Sud emarginato che coltiva velleità separatiste. Tanto che

¹¹ Brian Fung, *The Revolution reaches Damascus*, Foreign Policy

¹² Isa Bumi, *Destroying Yemen: what chaos in Arabia tell us about the world*, Simpson

a fare propria la protesta saranno da un lato il clan sciita degli Houti, vicini a Teheran, dall'altro il Movimento Secessionista del Sud. Ma anche se a novembre 2011 Saleh capitolerà a favore del vicepresidente Abed Rabbuh Mansur Hadi, le violenze in Yemen non si arresteranno.

Anzi, come scrivono Sami Kronenfeld e Yoeld Guzansky:

Ethnic, political, and religious rifts make Yemen one of the most complex arenas in the Middle East, even more so following the eruption of the Arab Spring, which in November 2011 ended the 33-year regime of President Ali Abdullah Saleh.¹³

Quando gli Houthi, dopo aver rifiutato la bozza costituzionale ed essersi proclamati non solo successori dell'imamato zaydita, che dal 897 d.C. al 1962 aveva governato il Paese, ma anche unici depositari dei valori della rivoluzione, conquisteranno la capitale Sana'a, l'Arabia Saudita deciderà di dare supporto al presidente Hadi. La Primavera yemenita diventa ufficialmente guerra per procura tra Iran, che si schiera al fianco degli Houti, e l'Arabia Saudita, riproducendo lo schema bahreinista, grazie proprio al vuoto lasciato da Saleh.

1.2 Le altre declinazioni delle rivolte arabe nel Nord Africa

Marocco e Algeria sono apparsi, almeno inizialmente, immuni al vento delle Primavere arabe. Il 20 febbraio 2011, migliaia di marocchini scendono in piazza in più di cinquanta città per chiedere libertà, democrazia e la fine della corruzione sistemica e generalizzata. Come scrive la politologa francese Béatrice Hibou:

Il movimento "20 febbraio" ha permesso l'espressione di un sentimento generalizzato di umiliazione, di una vita quotidiana fatta di diritti, privilegi e agevolazioni per pochi e benestanti e di molestie, fastidi, blocco dell'ascensore sociale e di difficoltà nel vedere rispettati i propri diritti per la stragrande maggioranza delle persone¹⁴.

¹³ Sami Kronenfeld, Yoel Guzansky, *Yemen: a mirror to the future of the arab spring*, Military and Strategic affairs, 2014

¹⁴ Béatrice Hibou, *Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impensé des réformes au Maroc*, Les Dossiers du CERI, Centre de recherches internationales de Sciences Po (CERI), 2011

Re Muhammad VI, anziché rinfocolare le proteste reprimendole con la violenza, annuncerà un referendum su una nuova costituzione, che conferisce al governo poteri esecutivi, pur lasciando al re il potere di sciogliere il parlamento, anche se non più unilateralmente. Tra le altre novità, c'è anche l'elezione del berbero a lingua ufficiale, insieme all'arabo: per il re Muhammad VI si tratta di estendere la politica delle riforme avviata già da un decennio non più solo all'ambito economico ma anche a quello politico, sebbene non si possa parlare di un processo di democratizzazione.

Diversa la piega che le proteste prenderanno in Algeria, dove i manifestanti scenderanno in piazza solo nel febbraio del 2019, dando vita al movimento *al-Hirak*. A scatenare la rabbia degli algerini, il tentativo del presidente ottantaduenne Abdelaziz Bouteflika, al potere dal 1999, di candidarsi per un quinto mandato. Bouteflika, che nel 2013 aveva un ictus che lo ha lasciato paralizzato e quasi muto, prometterà ai giovani radunati nelle piazze di non candidarsi in nessuna futura elezione. Ma per i manifestanti, che si riuniscono il venerdì di ogni settimana, non è abbastanza: è l'intero sistema politico che vogliono cambiare. A dicembre 2019, le elezioni presidenziali, boicottate dalle opposizioni, saranno vinte da Abdelmadjid Tebboune, ex premier dell'era Bouteflika. Già contestato prima della sua elezione dal movimento *al-Hirak*, i manifestanti continueranno le loro proteste per chiedere la fine del vecchio sistema di potere. La pandemia, però, fermerà le marce del movimento, che riprenderanno solo a marzo 2021.

1.3 Le proteste nel resto dell'area

Eventi di portata minore, ma riconducibili alla ventata di rinnovamento di cui le rivolte arabe hanno tentato di farsi portavoce, possono essere individuati anche in altri Paesi dell'area, pur non essendo balzati agli onori delle cronache europee o statunitensi. È il caso dell'Arabia Saudita, dove gli sciiti sono scesi in piazza nel 2011 per protestare contro le discriminazioni subite dalla dinastia sunnita al governo. Ma le manifestazioni saranno represses con violenza dalla Corona.

In Giordania, invece, i manifestanti hanno chiesto riforme costituzionali per limitare i poteri del re, di eliminare la corruzione e migliorare il tenore di vita. Nel gennaio 2013 si sono tenute le elezioni parlamentari con due anni di anticipo, con il re Abd Allah II che ha promesso di consultarsi con il parlamento sulla scelta del primo ministro. Anche in Oman i cittadini sono scesi in piazza per chiedere la fine della corruzione e lavoro per tutti. La repressione non ha

risparmiato gli attivisti – poi graziati – e nel 2013 il governo di Muscate ha cercato di alleviare il annunciando piani per limitare il numero di lavoratori stranieri e l'aumento del salario minimo.

In Kuwait, movimenti che vantavano un ruolo centrale dei giovani e che chiedevano un cambio di rotta in senso democratico si sono manifestati prima dell'inizio delle cosiddette Primavere arabe. Quindi, come sostiene Fatiha Dazi-Heni, «Sebbene legati alle rivolte arabe, gli eventi del 2011 sono stati anche il risultato di una precedente mobilitazione interna in un paese con una lunga storia di dibattito politico pubblico e mobilitazione politica»¹⁵. Per placare le proteste, il Kuwait si è comportato da perfetto *rentier State*, promettendo un aumento – per molti insostenibile – della spesa pubblica.

In Qatar ed Emirati Arabi Uniti non ci saranno proteste significative, mentre Iraq e Libano verranno scossi dalle manifestazioni di piazza, che potranno allontanamento dei rispettivi primi ministri, otto anni dopo il gesto di Bouazizi, durante quella che sarà definita “seconda Primavera araba”.

1.4 La lezione delle rivolte arabe

Come fa notare Pierre Haski, giornalista francese di origini tunisine, prime e seconde Primavere arabe devono far riflettere innanzitutto su due aspetti:

La prima lezione da trarre da questi eventi è che le guerre atroci in Siria e Yemen non hanno scoraggiato gli altri popoli. La seconda è che l'aspirazione verso un “altro” Medio Oriente, libero dall'autoritarismo arcaico, inefficace e settario, non sparirà in tempi brevi, anche se potrebbe essere temporaneamente spezzata dalla forza. Questo deve far riflettere i dittatori in erba, ma anche quelli che li considerano ancora un “male minore”¹⁶.

Le rivolte possono essere interpretate come figlie di crisi economica e patrimonializzazione del potere, unita al desiderio, soprattutto di giovani e donne, di abbattere autoritarismo e di lottare per una maggiore partecipazione, insieme al desiderio dei cittadini di rivendicare diritti individuali e sociali.¹⁷ Fattori da cui poteva, e forse può ancora, discendere

¹⁵ Fatiha Dazi-Heni, *L'impatto della Primavera Araba sull'"eccezionalismo" kuwaitiano*, Arabian Humanities

¹⁶ <https://www.internazionale.it/opinione/pierre-haski/2019/12/09/seconda-primavera-araba>

¹⁷ *Le rivolte arabe e l'islam*, Il Mulino, 2013

forme istituzionali democratiche particolari e proprie della conformazione storica, economica e sociale dell'area. Come sottolinea Campanini¹⁸, a un esame più attento le rivolte risultano essere: spontanee, trasversali, ma soprattutto acefale. Sarà quest'ultima caratteristica a rallentare e a far fallire –almeno temporaneamente – il processo trasformativo avviato dalle manifestazioni di piazza. Tanto che, sempre per Campanini, le rivolte arabe possono essere inquadrare come «tumulti», ovvero come eventi che si caratterizzano per «quella conflittualità diffusa, sostenuta e alimentata dai movimenti giovanili e femminili, studenteschi e della società civile che da alcuni anno stanno agitando le società benestanti dell'Occidente così come le società in piena evoluzione dell'Oriente»¹⁹. Un carattere che può spiegare l'incompletezza delle Primavere arabe.

Ma c'è anche un'altra importante considerazione da esaminare. Da molti analisti, l'incompiutezza delle rivolte arabe è interpretata come un loro più generale fallimento. Come scrive Marc Lynch su *Foreign Affairs*²⁰:

La democrazia era solo una parte delle richieste dei manifestanti. Il movimento è stato impegnato in una lotta lunga generazioni che ha respinto un ordine regionale che non aveva prodotto altro che corruzione, governo disastroso e fallimento economico. Secondo questo standard, le rivolte hanno profondamente rimodellato ogni dimensione concepibile della politica araba, compresi gli atteggiamenti individuali, i sistemi politici, le ideologie e le relazioni internazionali.

I rapporti di potere e quelli sociali sono, infatti, irriconoscibili rispetto a quelli in vigore nel 2011 e le autocrazie restaurate non hanno ridato stabilità alla regione ma hanno al contrario aumentato le faglie di instabilità: la domanda da porsi, quindi, non è se le Primavere arabe abbiano fallito, ma che forma prenderanno le future forme di malcontento nel nuovo scenario e in che misura saranno prevedibili.

¹⁸ Ibidem pg. 22

¹⁹ Ibidem, pg. 23

²⁰ <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2020-12-08/arab-uprisings-never-ended>

2. Società, religione, legge: il potere politico e quello religioso nei Paesi islamici

2.1 Il quadro generale

È impensabile tentare di inquadrare l'evoluzione del concetto di cittadinanza e di partecipazione politica senza prendere in considerazione il ruolo che la religione islamica e la figura del profeta Muhammad hanno avuto su di essi fin dalla sua comparsa nell'area, creando un mondo dai tratti principalmente arabo-islamici che va dall'Oceano Atlantico all'Oceano Indiano. Sarà soprattutto grazie alla spinta coesiva offerta dalla religione che le popolazioni di pastori nomadi arabi riusciranno, infatti, a immaginare e creare entità politiche più stabili e consapevoli già a partire dal VII secolo d.C.

2.1.1 Muhammad e la rivelazione dell'Islam

“Ho compiuto su di voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'Islam”.

Corano 5:3

Per tutti i musulmani sono centrali il profeta Muhammad e il Corano (*Qu'ran*, che significa “recitare”, “proclamare”, “annunciare”). Quest'ultimo, rivelato, secondo la tradizione, a Muhammad, originario della Mecca, nell'attuale Arabia Saudita, tra il 610-632 d.C. dall'arcangelo Gabriele, è considerata non solo la parola diretta di Dio ma anche la rivelazione (*naql*) che completa quelle raccolte nel corso dei secoli da altri profeti. Le prime fonti sulla vita di Muhammad, il cui intervento all'interno delle organizzazioni sociali arabe del tempo equivale a una vera e propria rivoluzione, risalgono a più di un secolo dopo la morte del profeta. Secondo la tradizione, Muhammad nacque alla Mecca, nel 570 d.C. e la sua famiglia apparteneva alla tribù dei Quraysh. Si trattava di commercianti che però avevano stretto relazioni e accordi con le tribù di pastori dell'area. Stando ad alcuni, è probabile che avessero un forte legame con il santuario della città di Ka'ba, dove erano costudite le raffigurazioni di

divinità locali.²¹ Come prima moglie ebbe Khadija, una vedova dedita al commercio, di cui seguirà gli affari. A quarant'anni, Muhammad vive quella che per il mondo islamico è conosciuta come la Notte della Potenza o del Destino, quando l'arcangelo Gabriele lo esorta a diventare un messaggero di Dio.

Muhammad cominciò quindi a predicare a uomini e donne quanto gli era stato rivelato, invitandolo a sottomettersi a Dio: in questo non si discosta molto dalla tradizione di altri profeti, siano essi cristiani o ebrei e soprattutto con la rivelazione attua la liberazione della società pre-islamica dal suo stato di ignoranza²². Ma la sua figura diventò così scomoda che nel 622 d.C. è costretto ad abbandonare la Mecca. Questo evento, noto come *hijira* ("fuga", avvenuta per motivazioni religiose), porterà alla fondazione di Medina, la cui gestione politica e sociale sarà centrale nella delineazione del concetto di cittadinanza e comunità in tutto il mondo islamico. È qui che si configura il ruolo della religione islamica come religione della Legge di derivazione divina, che deve plasmare il nuovo ordine delle attività umane, con il profeta etico, inteso nella sua accezione weberiana, che diventa anche capo politico della *umma*, l'unione di tutti i credenti e governata da Dio, che si concretizza a partire dall'Editto (*Safiha*). Dunque:

La saldatura tra religione e politica si forma dentro a quell'esperienza che coinvolge diversi aspetti: la proposta di un'etica universale opposta a un'identificazione etnica e clanica particolaristica; la legittimazione di un'etica militare, posta al servizio della causa religiosa; l'idea della *umma*, la comunità dei credenti, come comunità stabilmente organizzata mediante istituzioni che consentano la spiritualizzazione e la ritualizzazione della vita sociale in ogni campo; l'emergere di una concezione contrattualistica del potere e al governo della «città» (questo significa, letteralmente, in arabo, *al-medina*). In questa concezione del mondo, il fine politico è consentire al credente di vivere integralmente la fede²³.

I credenti e le credenti diventano, quindi, «amici e fratelli», che «invitano ad atti lodevoli e sconsigliano gli atti biasimevoli, compiono la preghiera e pagano la decima e obbediscono a Dio e al Suo Messaggero»²⁴: un rovesciamento sociale e culturale rispetto all'assetto pre-islamico. Secondo la tradizione, ben presto Muhammad si scontrerà con la stessa

²¹ Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*, Mondadori

²² Massimo Papa, Lorenzo Ascanio, *Shari'a*, Il Mulino

²³ Renzo Guolo, *Sociologia dell'Islam*, Mondadori

²⁴ *Corano* 9:71

tribù dei Quraysh, in una guerra di potenza ed espansione, la prima combattuta dalla comunità musulmana. La riconciliazione con i Qurayshiti, che rischiavano di perdere il controllo dei traffici commerciali, avverrà anche grazie a svariati matrimoni che Muhammad contrasse dopo la morte di Khadija. La pace di Muhammad si estenderà su una vasta area. Morirà nel 632 d.C., ma la sua immagine sarà elaborata e arricchita gradualmente di particolari con il passare del tempo. I suoi successori, i califfi, creeranno un impero, con ricadute ancora percettibili nell'immaginario musulmano.

2.1.2 Il Corano e la Sunna

Costituito da una mescolanza di echi provenienti da altre religioni, la parola coranica sarà oggetto di dibattito da parte degli studiosi di epoca medievale. Gli *hanbaliti*, da un lato, riterranno il Corano un testo "increated" e quindi soggetto a un'interpretazione letterale, mentre i *mutaziliti*, vedranno invece nel Corano un oggetto storico che, pertanto, può essere soggetto a interpretazione. A vincere sarà la prima scuola di pensiero, con conseguenze che possiamo vedere ancora oggi.

Tuttavia, il Corano, composto da 114 capitoletti (*sure*) ordinate in senso decrescente a eccezione di quella che apre l'intero testo, è diventato canone scritto a partire dall'XI secolo. Prima di questa data, il Corano è stato trasmesso oralmente. All'interno del testo, è possibile fare una distinzione tra le *sure* cosiddette *meccane*, in cui è definita la relazione tra individuo e sacro, e quelle *medinesi*, che compaiono per prime, in cui sono introdotti e sviscerati alcuni concetti centrali per la comprensione della società e della politica nel mondo islamico, a partire da quello di *umma*, vale a dire di comunità dei credenti, destinata a superare alleanze di tipo tribale ed etnico, mortificato, però, più volte nel corso della storia. La politica, nell'ottica coranica, ha, quindi, il fine di concedere al fedele di vivere integralmente la fede.²⁵ Interessante anche l'analisi della scansione temporale in cui i versetti coranici sono riportati, che hanno dato filo da torcere a giuristi e teologi perché, secondo il principio abrogante/abrogato, alcuni versetti smentirebbero gli altri rivelati in precedenza. Difficile, però, stabilire un preciso canone da seguire in ottemperanza a questo principio: come stabilire quali siano gli abroganti e quali gli abrogati?

²⁵ ibidem

Accanto al Corano, l'altro testo di riferimento per la religione islamica è rappresentato dalla *Sunna*, letteralmente “tradizione”, un corpus che raccoglie i detti e i fatti del profeta sotto forma di racconti brevi o aneddoti, gli *hadith*, e, pertanto, rappresenta “parola umana”. Un *hadith* consta di un testo (*matn*) e di una catena dei testimoni (*isnad*), che è l'elenco di tutti coloro che hanno partecipato alla trasmissione del detto o del fatto. Alla *Sunna* i credenti si ispirano per regolare aspetti della vita quotidiana, qualora non ci sia una precisa fattispecie prevista dal Corano. Il Profeta è, infatti, il migliore tra tutti gli uomini e avendo ricevuto la rivelazione e, pertanto, è da considerarsi infallibile (*'isma*). Il riferimento alla *Sunna* come fonte del diritto avverrà, però, solo in un secondo momento con la dottrina elaborata da Muhammad ibn Idris al-Shafi, che vedremo nei prossimi paragrafi. Può accadere, però, che la *Sunna* abroghi dei precetti coranici, sebbene una fonte di grado superiore non possa essere abrogata da una inferiore. Ma se Muhammad è il migliore tra gli uomini e dotato di infallibilità, allora Dio può cancellare una propria disposizione per mezzo del suo Profeta.

L'autenticità e autorevolezza degli *hadith* è, per l'appunto, assicurata dalla *silsila*, la catena dei garanti della trasmissione, un elemento che ha creato non pochi spunti di dibattito nel mondo islamico, tanto che se la forma del Corano è definita per tutto i musulmani, lo stesso non si può dire della *Sunna*.

2.1.3 I cinque pilastri dell'Islam

La forma e la normatività della religiosità islamica trovano definizione in quelli che sono definiti i cinque pilastri (*arkan*) dell'Islam, che ogni musulmano deve osservare e che sono fondamentali per mantenere il senso di appartenenza a una comunità: un credente può non conoscere a memoria il Corano, ma deve praticare i pilastri della fede. Questi sono la professione di fede (*shahada*), la preghiera (*salat*), l'offerta rituale (*zakat*), il digiuno purificatore (*Ramadan*), il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*). A queste azioni si aggiunge il *jihad*, lo sforzarsi lungo la via di Dio, dal significato generico, che solo in alcuni casi ha preso forma come esortazione a combattere per estendere il confine del *Dar al-Islam*, la terra dei fedeli, e per difendere la comunità. Dopo lo slancio conquistatore dei primi secoli dell'Islam, il *jihad* fu considerato più in termini di difesa che di espansione.

Il primo pilastro dell'Islam è la *shahada* e consiste nell'enunciazione, di fronte a testimoni, della formula «Non vi è altro dio all'infuori di Allah e Maometto è il Suo inviato». È questa la formula, ripetuta quotidianamente anche nelle preghiere rituali, con cui si diventa

musulmani, distinguendosi dai miscredenti e dai politeisti, entrando ufficialmente a far parte della *umma*. Si tratta, quindi, di un'enunciazione dai risvolti non solo religiosi, ma anche pratici, perché obbliga all'osservanza di prescrizioni collettive.

La preghiera rituale, invece, era inizialmente eseguita due volte al giorno. Solo in seguito si è passati a cinque volte: poco prima del sorgere del sole (*al-fajr*), a mezzogiorno (*al-zuhr*), a metà pomeriggio (*al-'asr*), al tramonto (*al-maghrib*), alla sera (*al-'isha*). Alla preghiera collettiva del venerdì (*al-juma*), si associa anche la predica (*qutba*). La preghiera viene eseguita secondo un preciso rituale: dopo l'abluzione, ci si inchina, ci si inginocchia, ci si prostra al suolo e si proclama la grandezza di Dio e l'umiltà dell'uomo al suo cospetto. Si può pregare ovunque, da soli o insieme ad altri fedeli.

Con la *zakat*, il credente si priva di parte dei suoi guadagni per scopi ritenuti lodevoli o per ragioni di interesse pubblico: per aiutare i poveri e i bisognosi, per aiutare i debitori, per il *jihad*. Un tempo era obbligatoria per coloro i cui guadagni superavano una certa cifra, che veniva ridistribuita dal sovrano. Un tipo di *zakat* coincide oggi con la tassazione.

Il digiuno e il pellegrinaggio sono, invece, obblighi meno vincolanti per i musulmani. Il primo avviene nel mese del Ramadan, il nono mese del calendario lunare che ricorda la rivelazione del Corano e la conquista della Mecca: tutti i fedeli di età superiore a dieci anni sono obbligati ad astenersi dal mangiare e dal bere, oltre dall'aver rapporti sessuali. Possono sottrarsi al digiuno chi è troppo debole fisicamente, chi è affetto da una malattia mentale, chi è impegnato in lavori gravosi o è in guerra e chi è in viaggio. L'esperienza del digiuno ha avuto la funzione nel mondo musulmano di cementare l'appartenenza a una comunità, oltre a rappresentare un esercizio di autodisciplina e di sottomissione a Dio.

L'ultimo pilastro è costituito dal pellegrinaggio alla Mecca, che dovrebbe essere effettuato almeno una volta nella vita, possibilmente nel mese di *Dhu'l-Hjja*. Anche in questo caso, il pellegrinaggio rituale svolge una funzione di disciplinamento di massa controllata da un ordinamento sociale e da un ambiente pervaso dalla religione, in una sorta di asceti di massa.²⁶

²⁶ ibidem

2.2 La questione della successione e gli sciiti

Alla morte di Muhammad, la comunità islamica è chiamata a pronunciarsi sul suo successore. Una decisione che porterà inevitabilmente al conflitto, alla grande discordia (*al-fitna al-kubra*). Le strade possibili sono tre: il successore del Profeta può essere scelto tra i suoi compagni, oppure può essere scelto anche tra gli *ansar*, i convertiti di Medina, o ancora può essere scelto per linea di sangue o di parentela.

Il successore verrà identificato nella figura di Abu Bakr, che sarà indicato come califfo (*khalifa*) e che vantava con Muhammad legami sia tribali (apparteneva alla tribù dei *Quraysh*), che parentali (sua figlia Aisha aveva sposato Muhammad alla morte di Khadija).

Ma parte della comunità islamica continua a essere convinta che la continuità e la purezza della rivelazione poteva essere garantita solo dagli appartenenti alla famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*, “la gente della casa”, gli “alidi”). Con l’uccisione di Ali, cugino e genero di Muhammad, avvenuta nel 661 d.C., la frattura con “la gente della casa” si farà più profonda. Le tensioni porteranno alla battaglia di Kerbala, nel 680 d.C., dove il figlio di Ali e della figlia del Profeta Fatima, Husayn morirà insieme ai suoi seguaci per non essersi sottomesso al califfato ommayade Yazid. Solo il figlio, Ali ibn-Husayn, si salverà, mantenendo in vita la linea di credenza alide. Da questa scissione nasceranno gli sciiti, coloro che seguono il “partito di Ali”, che si differenzieranno dai sunniti, coloro che invece seguono la tradizione.

Dopo ‘Ali, gli *imam* riconosciuti dagli sciiti sono i suoi figli al-Hasan e al-Husayn. Per gli ismailiti la successione sacra si arresta a un settimo imam, per gli imamiti o duodecimani, a un dodicesimo imam. Entrambi non sarebbero morti, ma si sarebbero “occultati” e riappariranno alla fine del mondo. Lo sciismo imamita è praticato oggi dalla grandissima maggioranza degli iraniani, ed è diffuso anche in Iraq, Libano e Paesi del Golfo.

Le differenze tra sunniti e sciiti sono evidenti e profonde: ad esempio, i primi non hanno un clero, l’*imam* è colui che guida soltanto la preghiera, mentre nel mondo sciita esiste uno strato sociale di carattere religioso e l’*imam* è sia guida politica che religiosa della comunità, riceve la sua investitura dall’alto, da Dio e ha le stesse prerogative del Profeta. Lo sciismo non si configura però come un’eresia islamica, ma come una forma di Islam rinnovato.²⁷ Certo è che nel mondo sciita, la cui struttura è andata delineandosi lentamente nel corso del tempo, è presente una maggiore componente spiritualistica rispetto a quello sunnita.

²⁷ Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino

Altre differenze, principalmente sul piano politico, verranno esaminate nel corso di questo lavoro.

2.3 Le scuole giuridiche e la *shari'a*

«O voi che avete creduto, obbedite a Dio e al suo apostolo».

Corano 8:20

L'Islam presuppone il rispetto di una legge di ispirazione religiosa (*shari'a*, traducibile con "sentiero", "retta via" e che rappresenta una regolamentazione giuridica che abbraccia dal diritto di famiglia a quello penale ed ereditario), una *Lex divina* tratta dal Corano, il quale fornisce perlopiù disposizioni di carattere generale, e dalla Sunna. Accanto a queste fonti, ci sono il consenso della comunità (*ijma*, da *jama'a*, "riunire"), espresso da teologi e giurisperiti, in linea con l'affermazione del Profeta secondo cui la comunità dei credenti «non potrà mai essere concorde su un errore» e il *qiyas*, il principio analogico, secondo cui, per decidere in merito a nuove situazioni, era necessario ricercare elementi che fossero simili a quelli di un'altra situazione per cui esisteva già una norma. Si realizza, in questo senso, la completa sovrapposizione tra fonti del diritto e della teologia. La *shari'a* è convertita in leggi scritte e particolari (i *fiqh*, da *faqih*, "comprendere", "intendere") dai *fuqaha*, i giurisperiti che si applicano per «promuovere il bene e respingere il male» (principio dell'*hisba*), tanto che l'inchiostro versato dai *fuqaha* è paragonato al sangue versato dai martiri. A un giureconsulto, che in questa circostanza prende il nome di *mufti*, può essere chiesto anche un parere giuridico (*fatwa*), che però non rappresenta nient'altro che l'estensione di alcune norme già note a casi specifici. La proposta di nuove norme giuridiche si realizza tramite l'*ijtihad*, lo sforzo intellettuale di interpretazione dei testi sacri, giustificato da un hadith che recita: «i dotti sono gli eredi dei profeti». Sui metodi dell'*ijtihad*, però, le varie scuole di giurisperiti differiscono tra loro. Intorno al 900 d.C. si generò comunque un consenso diffuso tra i giurisperiti sulla fine dell'*ijtihad*, perché i problemi più importanti erano già stati discussi. Oggi, un nuovo *ijtihad* è ad esempio richiesto dalle correnti di ispirazione femminista nate all'interno del mondo arabo islamico. Nell'Islam sono infatti proliferate diverse scuole giuridiche (*madhhab*), guidate dagli *'ulama*, che hanno il compito di insegnare e interpretare la *shari'a*. La più diffusa perché riconosciuto come scuola ufficiale dell'impero ottomano, è quella hanafita, che prende il nome da Abu Hanifa al-Numan, suo fondatore, morto nel 767 d.C., che privilegia un'interpretazione

della giurisprudenza che mette in primo piano il Corano rispetto alla Sunna. Tra le scuole più rigide, c'è quella hanbalita, fondata a Baghdad da Ahmad ibn Hanbal, che privilegia un'interpretazione letterale dei testi. A questa scuola ha aderito, ad esempio, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, fondatore del movimento *wahhabita*, che dell'Arabia Saudita ha fatto la sua roccaforte. A queste scuole si aggiungono la *malikita*, fondata da Malik ibn Anas a Medina, che pone l'accento sull'aderenza ai modelli religiosi, giuridici e sociali su cui c'è consenso comunitario, e la scuola *shafita*, fondata al Cairo da Muhammad ibn Idris al-Shafi, che stabilisce una gerarchia delle fonti che sacralizza la Sunna. Quando Corano e Sunna non bastano, si ricorre al principio dell'analogia. Gli sciafiti, nonostante l'apporto di al-Shafi, sono diffusi in Indonesia, Arabia meridionale, Yemen, Bahrein, Yemen, Egitto e Africa orientale. Queste scuole rientrano nell'area del sunnismo. Per gli sciiti duodecimani, il consenso della comunità deve però comprendere anche l'*imam*, ritenuto infallibile e privo di peccato, doti che i sunniti riconoscono, invece, solo ai Profeti. Le scuole sciite, inoltre, differiscono da quelle sunnite anche in materia di diritto di famiglia, ereditario e perfino riguardo ad alcuni rituali religiosi.

La *shari'a* ha contribuito a modellare l'identità degli Stati nazionali in tutto il mondo islamico, dalle sponde marocchine dell'Atlantico, all'Indonesia. Ma una legge di ispirazione religiosa si traduce in una sclerotizzazione di pratiche religiose, sociali e politiche che sono inadatte a comprendere e assorbire la complessità sociale contemporanea. Un tema che sempre più sta guadagnando una sua centralità nel dibattito pubblico nel mondo islamico e che si trascina fin dalla definizione dell'impero musulmano in epoca medievale.

2.4 La struttura sociale e religiosa nel mondo arabo islamico

Come nota Bernard Lewis in *Faith and Power, Religion and Politics in the Middle East* (ed. Oxford Press), parole come “sacro”, “profano”, “spirituale” e “temporale” non esistono nell'arabo classico. Per l'Islam classico, infatti, non esiste una separazione tra l'istituzione religiosa e quella statale e la legge è parola di Dio, non un'emanazione del potere umano, sia esso un re, un capo di Stato o un dittatore. E in effetti, il profeta Muhammad non è solo il fondatore di una comunità: comanda eserciti, raccoglie le tasse, promulga leggi. Non è un caso che i musulmani di tutto il mondo si identifichino prima in base alla loro appartenenza religiosa e solo dopo in base all'identità nazionale o etnica.

Non esiste una gerarchia costituita da giuristi e *'ulema* (coloro che si dedicano alle scienze religiose) che sia definita e vincolante nel mondo sunnita e che decida cosa sia l'Islam

e cosa non lo sia: l'uomo è infatti solo di fronte al giudizio di Dio. La *shari'a* è sacra e quindi immutabile e questo esclude qualsiasi tipo di ingerenza da parte di sovrani o capi, anche se la legge divina ha più un carattere etico e religioso che politico. Con il crollo dell'impero ottomano e la colonizzazione europea, poi, il ruolo della giurisprudenza islamica e dell'apparato di giuristi e teologi sono andati a ridursi in favore di un'interpretazione e un'impostazione più laica dei rapporti sociali. Tuttavia, riferimenti tradizionali si sono riversati nei nuovi ordinamenti. Questo perché, in questo scenario, rifarsi a un sistema di norme religioso, garantisce un buon antidoto alla possibilità di delegittimazione del potere politico.

Al contrario del mondo sunnita, in quello sciita è presente un clero, un apparato professionale religioso stratificato. Ogni sciita segue la scuola giuridica *jafarita*, che si basa sul concetto di imitazione (*taqlid*) degli insegnamenti di un dotto riconosciuto dalla comunità.

Esiste poi un'altra tipologia di organizzazione socio religiosa, che è quella della confraternita (*sufi*), un'aggregazione di individui intorno a un capo carismatico e che, come obiettivo, si pone il raggiungimento della fusione mistica con Dio. Si tratta di un'organizzazione, a differenza di quelle esposte sopra, settaria, di tipo piramidale: al vertice c'è un capo spirituale (*shayk* o *pir*) e, a scendere a seconda del grado di iniziazione, i discepoli.

2.5 Autorità califfale e *umma*

Nel Corano l'istituzione del califfato non è menzionata e almeno agli inizi non si sentì il bisogno di teorizzare e giustificare il potere califfale. Solo in seguito si sentirà l'esigenza di porre le basi di una dottrina del califfato da parte dei teologi.

La relazione che intercorre tra la *umma* e il califfo è tipo contrattuale, anche se questo aspetto, presente alle origini, tenderà a sfumare con il tempo, fino a rivestire un atto solo formale. Se Muhammad aveva goduto di un'autorità quasi assoluta, riunendo in sé il ruolo di guida religiosa della comunità dei fedeli, di capo militare, politico e amministrativo in virtù di un "patto" (*bay'a*) stretto con la *umma* stessa, successivamente subentrerà un criterio di tipo dinastico ed ereditario. Questo cambio di rotta è dovuto alla veloce espansione geografica della comunità dei credenti, avviatasi già all'indomani della morte del Profeta (630 d.C.).

Per il diritto islamico costituisce «consenso unanime» che la *umma* sia guidata da un califfo, che deve essere di sesso maschile, musulmano, almeno formalmente, libero e discendente dei quraisciti, e che pur essendo ritenuto successore di Muhammad, non raccoglie

in sé la missione profetica. A lui, però, spetta il compito di far osservare la *shari'a* e di difendere la *umma*: tale politica prende il nome di “*siyasa shariyy'a*”, “reggimento della cosa pubblica”. Secondo la tradizione, si diventa califfi secondo tre vie: tramite elezione da parte dei rappresentanti della comunità, per designazione del successore da parte del predecessore, o prendendo il potere con la forza. Quest'ultimo caso si basa sul fatto che per la *umma* è fondamentale essere sempre guidata e che quindi una tirannia è pur sempre preferibile a uno stato di anarchia, che non permetterebbe di «preservare il bene e rifuggire il male». Per la *umma*, quindi, è lecito adottare un atteggiamento che può essere definito “quietista”. D'altro canto, però, la comunità può non rispettare l'autorità califfale, che non è ritenuta infallibile, qualora vengano compiuti atti contrari all'Islam. Questo punto, valido nell'Islam sunnita, non vale per lo sciismo, per cui il sovrano è infallibile e non macchiato dal peccato: partecipa, quindi, attivamente all'interpretazione della legge religiosa, in quanto mediatore tra Dio e gli uomini, in un contesto in cui la teologia è ancora materia dinamica, da esaminare su un piano escatologico.

L'unità politica della *umma* cesserà solo nel 1924, quando Mustafa Kemal Atatürk, abolirà il califfato: da questo momento in poi, il cittadino musulmano dovrà definirsi all'interno dell'istituzione di Stato-nazione, di derivazione occidentale. Un processo che, come vedremo era già stato avviato con l'era delle *tanzimat* (“riforme benefiche”) ottomane del XIX secolo.

3. Il concetto di cittadinanza in Nord Africa e Sud Ovest Asiatico

3.1 Stato, diritti e doveri

Anche se il mondo occidentale ha iniziato a vedere gli abitanti del Nord Africa e del Sud Ovest asiatico non più come sudditi ma come cittadini solo con le Rivolte arabe, il tema della cittadinanza e delle sue declinazioni in termini di rapporti tra Stato e società civile, tra diritti e doveri è antecedente al 2010. Si tratta di una dimensione della cittadinanza che assume connotati particolari e originali rispetto a quella europea, pur facendo riferimento per alcuni tratti alla comune eredità di stampo classico. In questo capitolo saranno analizzate le peculiarità

e l'evoluzione che il concetto di cittadinanza ha conosciuto nel corso del tempo nel mondo arabo e islamico.

3.2 Cittadinanza e teoria politica: gli influssi del mondo classico

Se nelle moschee e nelle *madrassa* si studiava principalmente il *fiqh*, la scienza del diritto, al loro esterno si studiava la filosofia di ispirazione greco-ellenistica (*falsafa*). A questo proposito è significativo, nell'ottica di uno studio dell'evoluzione del concetto di cittadinanza, che, Aristotele, insieme a Platone, sia stato considerato il più importante rappresentante della filosofia dalla maggior parte dei filosofi arabi²⁸ (*faylasuf*). Aristotele è infatti il primo a definire l'uomo come «essere vivente per natura politico (*politikòn*)»: l'uomo è cioè legato a una vita comunitaria e sociale, che per estensione può essere vista come la vita della *umma*, unità di base della cultura politica islamica.

Tuttavia, i metodi e le conclusioni della filosofia classica risultano difficilmente conciliabili con i precetti basilari dell'Islam. Il pensiero platonico, altra coordinata della *falsafa*, porterebbe, ad esempio, al diretto confronto tra la figura del re-filosofo e quella del califfo islamico, che per principali filosofi musulmani impegnati nella teorizzazione politica assume i connotati di vicario di Dio, in contrasto con gli stessi precetti religiosi islamici.

Anche se esistono punti di sovrapposizione tra la declinazione araba e quella europea di alcuni dei principi classici e occidentali, l'arabo incontra addirittura difficoltà a trovare espressioni adeguate a nozioni come «cittadino» (*polites*) o «cittadinanza», termini presenti nei testi filosofici greci. Lo stesso termine *ahl* (popolo) indica, infatti, un'entità inscindibile, che non consente il riferimento al singolo, che viene indicato invece con il termine *mar'us* (il capeggiato): una parola che racchiude in sé un significato molto distante dal *polites* greco. Il termine *polis* è invece reso con *madina*, che ha il significato di “sistema politico” o “società politica”. Un termine che al plurale *mudun* passerà a indicare i centri amministrativi delle province.

Come ricorda Campanini²⁹, però, l'apporto della filosofia classica non deve essere sovrastimato: tutti i filosofi furono prima musulmani che filosofi e questo ha ridotto drasticamente le possibilità di concepire soluzioni originali relativamente ai concetti di

²⁸ Gianluca Parolin, *Dimensioni dell'appartenenza e della cittadinanza nel mondo arabo*, Jovene

²⁹ Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino

cittadinanza e governo. Nel prossimo paragrafo vedremo, invece, come il mondo islamico sia riuscito a produrre teorie politiche con caratteristiche proprie.

3.3 La Carta di Medina: la nascita della *umma*

In epoca preislamica, l'organizzazione della società araba era basata su legami di tipo parentale, inseriti all'interno di una struttura di tipo tribale, priva di un potere centralizzato. Ma con l'arrivo dell'Islam, il criterio di appartenenza si tarerà sulla appartenenza religiosa e non più sul legame di sangue o tribale. In questo senso, la costituzione o carta di Medina (*Kitab*), fatta risalire da alcuni biografi del profeta ai patti stretti da Muhammad stesso dopo l'*hijra*, a partire dal 622 d.C., con le tribù medinesi di ebrei³⁰, rappresenta il punto di partenza di quel sistema organizzativo che regolerà i rapporti nel mondo islamico per più di un millennio. Come scrive Ali Khan:

Il primo Stato islamico è stato fondato non all'ombra delle spade, come comunemente si crede in alcuni ambienti, ma nella sicurezza di un contratto sociale, chiamato Costituzione di Medina. A tutti gli effetti, la Costituzione di Medina ha acceso la fiaccola della libertà stabilendo uno Stato libero per una comunità pluralistica composta da musulmani, ebrei e pagani³¹.

L'enunciazione di un progetto sociale basato, quindi, non sulla dominazione, bensì sulla partecipazione di tutti i gruppi presenti all'interno della comunità o *umma*, termine che fa la sua comparsa già all'articolo 1 della carta, è infatti la caratteristica più interessante di questo documento.

La carta di Medina presenta, però, altre importanti peculiarità. Il documento, infatti, introduce i principi per il buon funzionamento di una società pluralistica, in cui coesistono diverse fedi religiose. La pluralità religiosa, ad esempio, è suggellata all'articolo 25 che recita: «Gli ebrei hanno la loro religione, i musulmani la loro». Per la carta redatta da Muhammad, dunque, era possibile la coesistenza di più sistemi religiosi, in cui è tutelata l'autonomia dei vari gruppi sociali che compongono la *umma*.

³⁰ Tra cui le tribù 'Auf, Najjar, Harith, Sai'ida, Jusham, Aus, Tha'laba, e Jafna,

³¹ Ali Khan, *The Medina Constitution*, Understanding Islamic Law, 2006

Secondo gli studiosi musulmani di epoca medievale, la carta di Medina deriva dal patto che il profeta Muhammad e i *Muhajirun*, i *qurayshiti* fuggiti con lui dalla Mecca, avevano stretto non solo con gli ebrei di Medina, che all'epoca dominavano la vita politica e militare della città, ma anche con gli arabi pagani, gli *ansar*, per garantire una pacifica convivenza all'interno della città. Come riporta Tayyib Okic, infatti, «con il primo censimento si scoprì che 10 mila persone vivevano a Medina, di cui 1.500 erano musulmani, 4 mila erano ebrei e 4.500 erano arabi pagani». La nuova unità territoriale, così suddivisa, sarà suggellata dall'articolo 39 della carta, dove si legge, infatti, che «la parte interna (*jawf*) di *Yathrib* (Medina) è sacra (*haram*) per coloro che hanno preso parte a questo documento».

In un articolo pubblicato nel 1969, la carta di Medina è definita da Muhammad Hamidullah come «la più antica costituzione scritta, promulgata da un potere supremo per dettare la sua condotta statale, sia negli affari interni che nelle questioni estere». E in effetti, il documento di Medina precede la Magna Carta di molti secoli e conterrebbe una dichiarazione di indipendenza dai pagani della Mecca, dall'Impero bizantino e da ogni altra entità sovrana sulla Terra. Ma, nonostante la carta sia stata etichettata da alcuni come “costituzione” per queste ragioni, alcuni studiosi come Michael Lecker hanno trovato questa definizione «disorientante»³². Infatti, a una più attenta analisi risulta che:

l'oggetto della carta era la creazione di una comunità politica: la questione principale per Muhammad non era la creazione di uno stato, ma piuttosto la risoluzione della questione religiosa. L'effetto duraturo e il significato della Carta di Medina derivano quindi dall'aver posto le fondamenta del sistema religioso pluralistico nel sistema musulmano classico.³³

La carta di Medina risponde, dunque, in prima istanza, a quella esigenza di carattere securitario tipica di una società pluralistica. Si tratta di necessità che non potevano trovare risposta nel Corano, che non contiene indicazioni che possano guidare un buon musulmano nella creazione di una comunità politica, sebbene il concetto di *umma* sia già fortemente presente nel testo sacro e precisamente all'interno delle sure meccane. Ma, come afferma Said Amir Arjomand³⁴, l'*umma* non poteva trovare spazio in Arabia senza una rivoluzione radicale e lo smantellamento del tradizionale sistema tribale, senza, cioè, la delineazione di un “contratto

³² Micheal Lecker, *The “Constitution of Medina”, Muhammad's first legal document*, The Darwin Press

³³ Said Amir Arjomand, *The Constitution of Medina: A sociolegal interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the “Umma”*, Cambridge University Press

³⁴ *ibidem*

sociale” e l’avvio di una rivoluzione di tipo costitutivo. I principi alla base del documento di Medina, la cui esistenza è data per assodata pur non essendo arrivato ai giorni nostri nella sua forma originale, vedono infatti la delineazione di un concetto di cittadinanza basato sulla religione e l’identificazione con la fede, in rispetto con la parola del Corano, secondo cui «non c’è costrizione nella religione»³⁵. Una concezione che si ritroverà all’interno dei governi a guida islamica.

Tra i pilastri alla base della carta di Medina, oltre, dunque, alla tolleranza e il pluralismo non solo religioso ma quindi anche legale, ci sono anche una serie di norme che regolano i rapporti tra gli individui, tra cui il riscatto dei prigionieri e l’introduzione rivoluzionaria del concetto di colpa individuale: è chi commette il crimine a dover pagare, non l’intera comunità di riferimento. Inoltre, sempre in nome del pluralismo religioso, le guerre religiose non dovevano essere combattute dall’intera comunità: così, se i musulmani di Medina fossero stati impegnati in guerre di religione, gli ebrei e i pagani non avrebbero dovuto contribuirvi. La difesa militare dei confini della città di Medina avrebbe dovuto, però, spettare a tutti i membri della comunità.

Tuttavia, la carta di Medina, che secondo alcuni studiosi indicherebbe in realtà una serie di documenti e non un unicum, non fu applicata sistematicamente, sebbene sia stata prodotta per promuovere l’unità politica³⁶. Dopo la morte di Muhammad, il termine *umma* passò, addirittura, a indicare non più la comunità politica unificata di Medina, ma la sola comunità dei credenti: ad esempio, ebrei e poi cristiani appartenevano alla *umma* di Mosè e Gesù rispettivamente, e per questo erano esclusi dalla *umma* di Muhammad. Sarà quest’ultima, poi, a prevalere e a dominare nel corso del tempo la *umma* ebraica di Medina.

Certo è che la tolleranza Stato musulmano consentì nei successivi, soprattutto alla minoranza cristiana, di svolgere un importante ruolo nella creazione della civiltà islamica classica.³⁷ Sarà con le crociate che i rapporti tra musulmani e cristiani peggioreranno. La minoranza cristiana, infatti, pur continuando a godere dei diritti postulati dal diritto islamico, saranno progressivamente isolati.

Tuttavia, il documento di Medina ha il pregio di aver fornito una cornice che ha offerto ai cittadini di Medina di organizzarsi in un gruppo riconosciuto legalmente all’interno di un’unità politica, i cui membri erano liberi di scegliere i propri riferimenti religiosi e giuridici³⁸.

³⁵ Corano 256:2

³⁶ Marco Demichelis, *Citizenship and Equity*, Viella

³⁷ Bernard Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, Editori Laterza

³⁸ Marco Demichelis, *Citizenship and Equity*, Viella

La potenza e la novità della Carta di Medina sono tali che la Dichiarazione di Marrakech per la salvaguardia e il rispetto dei diritti delle minoranze nei Paesi a maggioranza musulmana, rilasciata nel 2016, trova appunto nel documento medinese un riferimento essenziale. Le disposizioni contenute nella Carta delineano, infatti, una serie di principi di cittadinanza contrattuale che secondo alcuni, oltre ad avere regolato la vita all'interno del primo Stato islamico della storia, possono essere addirittura ritenuti alla base del costituzionalismo di derivazione islamica³⁹.

3.4 La sfera pubblica nel mondo islamico: ruoli e limiti

Per molto tempo le società musulmane sono state considerate come incapaci di dar vita a un ambiente fertile per lo sviluppo di una sfera pubblica e di una società civile. In realtà:

Il quadro è quello di una sfera pubblica vivace, che ospita una grande varietà di gruppi autonomi e che si caratterizza per la sua natura relativamente stabile ma molto dinamica. La comunità dei credenti era il centro di gravità attorno al quale ruotava l'attività della sfera pubblica. La sua partecipazione alla formazione della sfera pubblica era scontata; il suo benessere, i suoi costumi e il suo consenso erano le motivazioni e le giustificazioni principali per l'introduzione di cambiamenti nelle pratiche sociali e religiose, nella legge e nelle politiche che regolano la sfera pubblica. L'indipendenza della shari'a e la ripartizione dei doveri verso la comunità tra il sovrano e gli "ulama", stabilite molto chiaramente nella storia islamica, sono stati fattori cruciali per garantire l'autonomia della sfera pubblica e per porre limiti al potere assoluto del sovrano.⁴⁰

Sono le stesse premesse dell'Islam, che predicano l'uguaglianza di tutti i credenti, a determinare la nascita e lo sviluppo della sfera pubblica, sotto la guida degli *ulama*, unici detentori della dimensione normativa della *umma*. Gli *ulama* avevano, infatti, il ruolo di leader religiosi e di custodi della legge divina, attraverso cui impostare i limiti della comunità islamica, insieme ad altri attori sociali, dai rappresentanti delle famiglie ai detentori del potere stesso.

³⁹ Fabio Franceschi, *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale

⁴⁰ Johann P. Arnason, Armando Salvatore, Georg Stauth, *Islam in Process, Historical Civilizational Perspectives*, Yearbook of the sociology of Islam

Secondo Shmuel Eisenstadt, è proprio il ruolo degli *ulama*, parzialmente autonomi anche sotto l'impero ottomano, che ha permesso alla comunità musulmana di distanziarsi dai tradizionali regimi asiatici.

Del resto, la concezione originaria della *umma* implica una completa fusione tra le collettività e le dimensioni religiose e politiche. Una visione estranea al modo di vedere europeo. Sarà soprattutto sotto il califfato abbaside che, però, questa dimensione si andrà perdendo a favore di una separazione della comunità religiosa, rappresentata principalmente dagli *ulama*, da quella dei veri e propri detentori del potere, sempre più indipendenti dagli attori che si muovevano entro i confini della sfera pubblica. D'altro canto, sono gli *ulama* e i membri della comunità a essere portatori dell'ordine morale e non chi detiene il potere, il cui ruolo di *decision maker* risulta piuttosto limitato da questa separazione, che attribuisce alla politica un ruolo secondario nel mantenimento dell'ordine morale. Secondo Campanini, infatti, «il musulmano crede innanzitutto nella comunità».

Il potere si esplica nella volontà comunitaria, nel senso specificato dallo storico al-Tabarī (m. 310 [923]): «il senso esatto del raggrupparsi insieme (*jamā'a*) è la sottomissione alla collettività che obbedisce al sovrano che essa stessa s'è scelto».⁴¹

Sempre come sostiene Shmuel Eisenstadt, le sfere pubbliche che si svilupperanno nel mondo musulmano saranno caratterizzate dalla presenza «di alcuni modi comuni di vestire e di mangiare e da molti legami forti, formali e labili, spesso trasversali alle istituzioni più formali», e saranno spesso attraversate da oscillazioni che in casi estremi prenderanno anche la forma di valvole di sfogo nei confronti dei processi di *decision making* e di malcontento politico, che in alcuni casi ha assunto l'aspetto di una richiesta, portata avanti da movimenti settari, di ritorno all'Islam delle origini, come vedremo nei prossimi capitoli. Secondo Bernard Lewis, infatti: «l'Islam assicura il più efficace sistema di simboli per una mobilitazione politica, funzionale a sollevare le genti, sia a difendere un regime percepito come dotato della necessaria legittimità, sia a riprovarne uno ritenuto privo di legittimità, in altre parole non islamico».

La visione di un mondo musulmano governato da despoti, con una sfera pubblica paralizzata o addirittura assente, poggia, infatti, sull'assenza di un controllo istituzionalizzato da parte degli *ulama* sui governanti, una situazione che confina solo alla rivolta violenta la possibilità di un *regime change*. In realtà, la spinta utopistica verso il modello ideale della

⁴¹ Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino

società del Profeta è stata il motore di importanti cambiamenti politici: gli Abbasidi e i Fatimidi, ad esempio, sono saliti al potere grazie alla spinta di movimenti religiosi che sostenevano l'ideale di un ritorno all'Islam e delle origini e che si legittimavano in questi termini politico-religiosi. Sono, dunque, queste tendenze riformatrici, che si sono sviluppate in modi originali a seconda dell'epoca e dell'area, che hanno garantito la costituzione di sfere pubbliche all'interno delle società musulmane, in cui diversi attori potevano esprimere le loro richieste in nome delle premesse fondamentali della visione islamica. Questa originale forma di pluralismo, come si vedrà, si confronterà poi con le strutture proprie della modernità e degli Stati moderni e vedrà la presenza di molteplici nuovi attori sociali e associazioni "moderne", dai professionisti, agli intellettuali, ai media.

3.5 Dalla *shurà* ai ruoli di governanti e governati sotto l'impero

Nei primi anni dell'Islam, come si è visto, il concetto di cittadinanza era legato a quello di appartenenza religiosa, tanto che la sua acquisizione avveniva tramite lo *ius religionis*. In poche parole, l'Islam classico rifiutava sia il sistema di caste indiano, che il sistema aristocratico di tipo occidentale, presentandosi più egualitario del mondo cristiano medievale. Ma l'Islam classico è anche ideatore di concetti che fanno credere in un seme democratico in seno alla tradizione musulmana. È il caso della *shurà*, termine che indica la consultazione tra governanti e governati in un clima egualitario e libero e che trova la sua giustificazione nello stesso Corano: è a Uhud che Allah spinge Muhammad a consultarsi con la sua comunità prima della battaglia contro gli «idolatri», anche se è al Profeta – e quindi al leader della comunità – che poi spetta la decisione finale.

Con il passare del tempo e con lo strutturarsi di un nuovo sistema sociale e politico come quello dell'impero, l'istituzione della *shurà*, andrà, però, perdendosi a favore di un califfato assolutistico, basato sulla successione ereditaria, non molto diverso dai sistemi monarchici bizantini e persiani nel ricercare la propria legittimazione nella religione⁴². Si tratta di una risposta alla maggiore complessità acquisita dalla società islamica, chiamata a confrontarsi con le sfide per la preservazione della coesione della sua comunità e con l'esigenza, conquista dopo conquista, di assimilarne di nuove al suo interno. Queste nuove esigenze si traducono in una maggiore organizzazione dello Stato e nella creazione di nuove istituzioni,

⁴² Marco Demichelis, *Citizenship and Equity*, Viella

che gli Stati e le società islamiche svilupperanno sistemi diversi nel tempo e a seconda dell'area geografica, dall'Andalusia, al Marocco, all'Egitto. La pratica della consultazione, infatti, non riuscirà a progredire nei modi richiesti dalle nuove circostanze in cui la comunità islamica si troverà a fare i conti, né tantomeno a preservare i risultati raggiunti nel primo periodo della storia della *umma*⁴³.

Come osserva Massimo Campanini, una forma di governo autenticamente islamica «non implica tanto la cittadinanza, quanto l'appartenenza al “raggruppamento” dei credenti e l'uguaglianza degli uomini tra se stessi e di fronte a Dio»⁴⁴. D'altronde, come si vedrà nei prossimi capitoli, l'islam non prevede una struttura politica o sociale privilegiata: che sia un sistema consultivo o assolutistico non importa, purché vengano rispettate le regole imposte da Dio. Secondo quanto scritto dal modernista Rashid Rida (1865-1935) nel libro *Il califfato o imamato supremo*, quindi, «la ragione profonda per la quale il Profeta aveva lasciato alla comunità l'onere dell'organizzazione del consiglio deliberativo senza precisarne gli statuti è che tale organizzazione varia secondo le condizioni di esistenza della comunità, l'evoluzione della sua popolazione, della sua composizione sociale e dei suoi interessi generali nelle differenti epoche». Un'interpretazione che presuppone, dunque, che la pratica dell'*ijtihad* non possa dirsi conclusa.

La pratica consultiva sopravviverà, però, in ambito giudiziario, secondo la regola per cui un giudice non può procedere indipendentemente nel pronunciarsi su un caso. In Andalusia e Marocco, questa procedura diventerà addirittura parte integrante della struttura giudiziaria. In questi due sistemi, più avanzati di quelli adottati all'epoca nel continente europeo, il giudice sceglieva dei consiglieri tra coloro che ritenuti qualificati per esporsi sulle decisioni di carattere giudiziario basate sulla legge islamica.

Certo è che, come si vedrà in seguito, che la presenza di principi procedurali per la rappresentanza e l'eleggibilità riconosciuti dall'Islam ha fatto sperare in sua possibile compatibilità con le dinamiche democratiche di stampo occidentale. Quanto questa interpretazione si avvicini alla realtà sarà oggetto di analisi nei prossimi capitoli.

⁴³ Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura, An Overview of Islamic Consultation From its Founding Era Onwards*, International Institute of Islamic Thought

⁴⁴ Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino

3.6. Il contatto con l'Occidente e le *tanzimat*: tra nuovi stimoli e paure

Come sostiene Renzo Guolo in *Sociologia dell'Islam*, la storia del rapporto tra politica, società e religione nel mondo musulmano è quella di «uno scarto tra modello originario e realtà», con l'unità tra politica e religione che resta più un'aspirazione che un fenomeno concreto.

Gravato dal confronto con l'«età dell'oro» delle origini e il peso della Legge religiosa, il mondo islamico non riuscirà a produrre quel «disincanto» che, separando religione e politica, darà vita allo stato.⁴⁵

Questo “disincanto”, però, si era manifestato in Europa a partire dall'Illuminismo. Tuttavia, il primo contatto con il mondo europeo, avvenuto in occasione delle campagne napoleoniche nel 1798, seppur traumatico, non altererà in senso negativo la percezione del mondo islamico nei confronti dell'Occidente. Fino al 1850, l'Europa rappresenta un bene e non un pericolo. Successivamente, però, l'occupazione della Tunisia nel 1881 da parte della Francia e quella dell'Egitto da parte della Gran Bretagna, nel 1882, minarono il morale dei musulmani, modificando, però, anche il pensiero politico islamico. La sfida più grande era la collocazione della umma, della comunità musulmana, all'interno del nuovo contesto.

La umma era, tra le altre cose, una comunità politica che si esprimeva in forme di vita politiche; ora una comunità che non controlla più il potere, può cessare di esistere. I problemi della decadenza interna sollecitavano ancora le menti, ma su di essi si innestava un nuovo problema, quello della sopravvivenza: come potevano i paesi musulmani resistere al nuovo pericolo che proveniva dall'esterno?⁴⁶

Fino all'epoca coloniale, i contatti e le lotte con il mondo occidentale erano stati poco significativi e i territori islamici erano rimasti intatti territorialmente ma estranei ai processi evolutivi europei, nonostante la potenza militare ottomana, ad esempio, non avesse niente da invidiare a quella occidentale. Con il colonialismo, però, il mondo islamico comincerà a interrogarsi sul rapporto tra le sue dottrine tradizionali e quelle più moderne degli europei. Uno

⁴⁵ Renzo Guolo, *Sociologia dell'Islam*, Mondadori

⁴⁶ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge University Press

sconvolgimento, come sottolinea Massimo Campanini, in primo luogo ideologico e solo in seconda battuta di natura socioeconomica.

Questo contatto tra Islam e Occidente darà luogo a varie reazioni: dal *tajdid* o “rinnovamento”, alla *nahda* o “rinascimento” e all’*islah* o “riforma”. In particolare, a partire dai primi decenni dell’Ottocento la dirigenza ottomana avvierà un importante processo riformatore (*Tanzimat*), favorito in primo luogo, come suggerisce Giorgio Del Zanna, dalla «crescente inserzione dell’Impero Ottomano nel sistema economico internazionale»⁴⁷ e dall’adozione dei codici commerciali ispirati all’Occidente, oltre che dalla crescita di nuove forme di consapevolezza e “identità” nazionali tra le diverse élite nei territori sotto il dominio ottomano. Le *tanzimat* segnarono un punto di svolta nell’evoluzione del concetto di cittadinanza nel mondo musulmano perché affermavano l’uguaglianza e l’appartenenza politica di tutti i sudditi a prescindere dall’appartenenza religiosa: l’idea, introdotta con il *Khatt-i Sharif* di Gülhane (1839), era quella di raggiungere una moderna forma di cittadinanza, sganciata dalle vecchie identità religiose. Il sistema introdotto dalle *tanzimat* andò a rimpiazzare quello delle *millet*, ovvero delle comunità religiose (non solo musulmane, ma anche cristiane, druse, ebrei etc.), che svolgevano un’importante azione di mediazione tra sudditi e Stato, sebbene i non musulmani fossero posti in una condizione di non parità giuridica rispetto alla maggioranza di fede islamica. Tuttavia, le comunità religiose godevano di ampia autonomia non solo per quanto riguardava la professione del culto, ma anche nel diritto privato e di famiglia.

Secondo Campanini, però, le *tanzimat* non determinarono un indebolimento dell’elemento islamico. Un ruolo decisivo nel processo riformatore fu infatti giocato dai Giovani Ottomani, modernisti moderati che univano al fervore islamico, che comprendeva anche il riconoscimento della *shari’a* come fondamento della vita sociale e politica, un forte senso di appartenenza all’identità statale dell’impero (*watan*, “patria”). Per i Giovani Ottomani, in particolare, l’ottomanismo rappresentava una “appartenenza collettiva” e un’affiliazione politica per tutti gli ottomani, arabi o turchi che fossero.

Il processo delle *tanzimat* culminerà con la ratificazione di una costituzione, la Legge fondamentale del Sultanato, composta da 119 articoli, che riprendeva i termini della carta fondamentale del Regno del Belgio e che traeva ispirazioni dalle costituzioni inglesi e francesi. Sotto il profilo della rappresentanza, le *tanzimat* puntavano ad andare oltre le tradizionali reti di solidarietà (*asabiya*), basate sull’equilibrio delle forze in gioco e sui meccanismi di

⁴⁷ Giorgio Del Zanna, *Società civile, pluralismo e minoranze in Turchia*, Viella

affiliazione e di lealtà, che però sopravviveranno anche dopo le riforme. Tuttavia, come spiega Wajih Kawtharani⁴⁸, le *tanzimat* puntavano a una rappresentanza popolare attraverso «nuovi canali». Questi canali includevano i consigli amministrativi che furono formati dalla Legge Wilayat, a partire dal livello distrettuale fino ai consigli generali a livello provinciale (nel 1864), i consigli municipali (1871) e la legge fondamentale (o costituzione) che fu approvata il 19 dicembre del 1876. La legge fondamentale, in particolare, decretò la formazione di due consigli: un consiglio nominato dal Sultano di notabili e un consiglio eletto di delegati, scelti dai cittadini maschi di lingua turca e di appartenenza ottomana con voto segreto. Si tratta, quindi, di una rappresentanza basata sull'"affiliazione ottomana" (o cittadinanza ottomana), prevista da una legge del 1869 puntava a trasformare i sudditi in cittadini. Si trattava di una legge molto flessibile nel concedere lo status di affiliazione ottomana, come si può notare nei primi tre articoli:

- Articolo 1: I nati da due genitori o da un solo genitore con affiliazione ottomana possono ottenere l'affiliazione.
- Articolo 2: I nati nei territori ottomani da genitori stranieri possono ottenere l'affiliazione ottomana entro tre anni dal raggiungimento della maggiore età.
- Articolo 3: Un adulto straniero che ha risieduto nei territori ottomani per cinque anni consecutivi può richiedere la cittadinanza tramite il Ministero degli Affari Esteri o un agente.

La legge fondamentale comprendeva, invece, anche articoli che decretavano le libertà personali, di educazione e di stampa e l'uguaglianza dei cittadini ottomani, e si pronunciava anche sui doveri e le responsabilità dei lavoratori dell'Impero ottomano.

Tuttavia, questo esperimento costituzionale non durerà a lungo. Nel 1878, il sultano Abd al-Hamid sospenderà la costituzione e scioglierà il parlamento. La costituzione resterà sospesa fino al colpo di Stato del 1908, quando i nuovi governanti ne imposero il ripristino, dando vita a una nuova e breve era costituzionale, che si concluse, però, con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale.

Sebbene una parte degli studiosi, tra cui Bernard Lewis, abbiano sottolineato in passato l'inutilità dello sforzo portato avanti delle *tanzimat*, dovuto anche a una sorta di disprezzo per

⁴⁸ Wajih Kawtharani, *The Ottoman Tanzimat and the Constitution*, Arab Center for Research and Policy Studies

il «barbaro infedele», le riforme testimoniarebbe in realtà che l'atteggiamento dell'Impero ottomano era tutt'altro che passivo. Inoltre:

Dopo tutto, queste riforme portarono all'introduzione della nozione di "cittadinanza" nel suo significato giuridico (costituzionale), nonché alla partecipazione della "nazione" attraverso le elezioni e alla limitazione del potere del sovrano. In altre parole, iniziarono a emergere un'ideologia e una costituzione nel senso moderno del termine⁴⁹.

Nonostante lo smantellamento dell'entità ottomana alla fine della Prima Guerra mondiale, si può rintracciare una certa continuità con la cultura e l'attivismo politico delle *tanzimat* all'interno delle élite arabe che hanno ereditato i metodi e la mentalità di derivazione ottomana. Questo punto emerge chiaramente, ad esempio, nelle "costituzioni degli anni Venti" in Egitto, Siria e Iraq, che hanno posto le basi per le repubbliche e le monarchie costituzionali. Non solo: il passato costituzionale, ignorato per molto tempo, ha conosciuto una nuova fortuna con lo scoppio delle rivolte arabe degli anni Dieci del Duemila.

3.6.1 Il riformismo islamico: islamizzare la modernità

Anche se l'Islam ha conosciuto da sempre tensione interne al rinnovamento, secondo Merad l'incontro-scontro con l'Occidente ha spinto la umma a voler uscire dal suo stato di stagnazione sociale e culturale, tanto che l'*islah* si è presentata anche come stimolo al progresso in campo laico: per alcuni riformisti, il Corano anticipa addirittura alcune scoperte scientifiche del tempo. Per i musulmani, infatti, scienza e tecnica dimostrerebbero con la loro stessa esistenza la non contraddittorietà con il disegno di Allah. Ma secondo la corrente riformista (*islah*) è necessario andare oltre la tecnica e la scienza e predicare un ritorno all'Islam come base per una riforma politica. Autori come Jamal al-Din al-Afghani, Sayyid Amhad Khan e Muhammad 'Abduh incoraggeranno il rinnovamento della religione islamica e il recupero di quegli elementi che nel passato avevano reso all'avanguardia il mondo musulmano.

Collocato all'esatto opposto della *nadha*, vale a dire del movimento che predicava la modernizzazione dell'Islam, il riformismo tenderà a considerare la religione musulmana come un'ideologia in grado di interpretare la modernità, che è necessario leggere correttamente. In questo senso, è la modernità a dover essere islamizzata. Per questo, secondo il riformista

⁴⁹ *ibidem*

Muhammad ‘Abduh, l’Islam non aveva niente da invidiare al Cristianesimo e alla civiltà occidentale per quanto riguarda l’apertura alla scienza e al progresso.

Il Corano prova ciò che afferma, espone dottrine divergenti e le confuta con argomentazioni [logiche]; fa appello alla ragione e risveglia l’intelligenza; ci mostra l’ordine che regna nell’universo, le leggi che lo governano e la saggezza e la perfezione che vi appaiono.⁵⁰

La necessità di rivalutare in senso razionale l’Islam è presente anche in Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), maestro di ‘Abduh e considerato il padre del modernismo islamico contemporaneo, per cui bisogna ritornare all’Islam delle origini, dei *salaf*, vale a dire della prima generazione dei credenti, «verso una modernità con cui l’Islam si trovi in piena armonia»⁵¹. È interessante notare come la *Salafiyya* si sia interrogata anche sulla questione della legittimità del potere e sul problema della democrazia. Ad esempio, per lo scrittore siriano ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi:

I principi di amministrazione della comunità sono: la legislazione democratica (*dīmuqrāṭī*), cioè partecipativa (*ishtirākī* [termine arabo che più tardi, ed è significativo, ha indicato il socialismo]). Invero, l’era del Profeta – su di lui la pace! – e dei califfi «ben guidati» realizzò questi principi nel modo più perfetto e completo⁵².

Per Rashid Rida, discepolo di ‘Abduh, il potere risiede addirittura nel popolo, che può sottrarre la carica al califfo-imam qualora non ne sia degno. Secondo Campanini, Rida sembra avvicinarsi a «un concetto moderno di rapporto tra società civile ed esercizio del potere», configurando addirittura una sorta di originale democrazia indiretta e rappresentativa.

Del mondo salafita fa anche parte il wahhabismo, un movimento che lascerà un’importante impronta nella storia del risveglio dell’Islam. Nato nello Najd, nella Penisola Arabica su spinta di Ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), predica il ritorno alle origini e ricava la teoria politica dalla stretta applicazione dei principi religiosi. Il wahhabismo sarà adottato dalla dinastia degli Al-Saud, padri fondatori dell’attuale regno dell’Arabia Saudita.

Una delle risposte più interessanti al liberalismo di importazione europea è sicuramente la nascita della Fratellanza Musulmana (*al-Ikhwan muslimun*) in Egitto, che

⁵⁰ Muhammad ‘Abduh, *Risalat al-Tawhid (Epistola sull’unicità di Dio)*

⁵¹ Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino

⁵² ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Taba’i’ al-Istibdad (La natura della tirannide)*

contrappose il riformismo islamico al modernismo compromesso con l'Occidente. Il fallimento del liberalismo nei Paesi arabo-musulmani risiede proprio nel tentativo di innestarlo su società che non erano pronte o aperte a riceverlo. In poche parole, il modernismo, pur predicando progresso e crescita politica e civile, finì per condurre a un certo immobilismo. In Egitto, in particolare, il Wafd, il partito di ispirazione liberale, non fu in grado di guidare le rivendicazioni popolari e rimarrà più volte invischiato in giochi di potere, anche se l'esperienza liberale egiziana durerà almeno trent'anni, dal 1922 al 1952.

L'islam politico farà, quindi, la sua comparsa in Egitto tra il 1928 e il 1929, con la nascita dei Fratelli Musulmani. Il suo fondatore è Hasan al-Banna (1906-1949), carismatico maestro di scuola. Nelle sue intenzioni, la Fratellanza doveva essere una confraternita religiosa, un partito politico e un movimento sociale, che, in ottemperanza allo slogan «Dio è il nostro programma; il Corano è la nostra Costituzione; il Profeta il nostro leader; il combattimento la nostra strada; la morte per la gloria di Dio la più grande delle nostre aspirazioni», puntava al rinnovamento della società in chiave islamica. Pur presentando una certa continuità con il riformismo salafita teorizzato da Rida, i Fratelli Musulmani rappresentano il passaggio dalla teoria alla pratica, con una forte enfasi sul valore sociale e politico dell'Islam, che deve coinvolgere anche la sfera pubblica. Cosa siano i Fratelli Musulmani sarà teorizzato nel 1939 dal suo fondatore:

1. Un invito al ritorno alle fonti (*da 'wa salafiyya*), poiché invitano a un ritorno dell'Islam alla fonte pura del Libro di Dio e della tradizione del suo Profeta.
2. Una via conforme alla sunna, poiché si sforzano di agire in tutte le cose secondo la rigorosa sunna, in particolare riguardo ai dogmi di fede e agli atti di culto, per quanto ne hanno la possibilità.
3. Una realtà mistica, poiché sanno che il fondamento del bene è la purezza dell'anima e del cuore, la perseveranza nell'azione, l'allontanamento da ogni bene materiale, l'amore per Dio, e l'assidua dedizione al bene.
4. Una organizzazione politica, che sul piano interno ricerca la riforma del potere, e, sul piano esterno, il riesame di ciò che è meglio per la comunità islamica (*umma islāmiyya*) in rapporto alle altre comunità; ricerca inoltre l'educazione del popolo alla fierezza, alla nobiltà e alla cura più assidua del proprio nazionalismo (*qawmiyya*).

5. Un gruppo sportivo, poiché hanno cura del proprio corpo e sanno che un credente robusto è migliore di un credente debole. Sanno che tutto ciò che richiede l'Islam è condotto a buon fine da un corpo sano: la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio, l'elemosina legale richiedono un organismo adatto a sopportare le fatiche dello studio, del lavoro, della lotta per il pane quotidiano. Di conseguenza, i Fratelli Musulmani prestano grande attenzione alle loro organizzazioni e gruppi sportivi.
6. Una lega scientifica e culturale, poiché l'Islam fa della ricerca del sapere un dovere per ogni musulmano e musulmana: i circoli dei Fratelli Musulmani sono anche scuole d'insegnamento e di cultura, istituti di educazione fisica, intellettuale e spirituale.
7. Un'impresa economica, poiché l'Islam si preoccupa di guadagnare i beni e di gestirli. Perciò ha detto il Profeta: «Benedetto sia il denaro onesto di un uomo onesto»; o ancora: «Chi si corica stanco del lavoro delle sue mani, si corica col perdono di Dio», o anche: «Dio ama il credente che esercita un mestiere».
8. Una filosofia sociale, poiché i Fratelli si preoccupano dei mali della società musulmana e ricercano i metodi per raddrizzare e guarire la comunità.

Quella di Al Banna era una progressiva islamizzazione dal basso che puntava in ultima istanza alla ricostituzione dello Stato islamico, che doveva applicare la legge e gli insegnamenti dell'Islam, impegnandosi quindi anche nella lotta di liberazione dal dominio coloniale inglese dell'epoca.

Il grande successo dei Fratelli Musulmani in Egitto si deve anche alla loro capacità di imporsi come partito di massa e alla presa di distanze dal conservatorismo religioso del tempo. La Fratellanza era infatti tradizionalista, ma non fondamentalista, come dimostra ad esempio l'atteggiamento verso la condizione femminile: pur concependo un ruolo principalmente domestico per la donna, i Fratelli musulmani si batteranno per l'istruzione femminile e l'alfabetizzazione. La Fratellanza arriverà a sostituirsi allo Stato, guadagnando il supporto popolare grazie al suo impegno nell'assistenza, nella mutua cooperazione e negli ospedali e nelle scuole.

La Fratellanza Musulmana si diffuse in tutto il mondo arabo, dalla Siria alla Giordania, come forza contro l'alienazione straniera. La capacità dei Fratelli Musulmani di radicarsi all'interno del tessuto sociale permetterà alla Fratellanza di continuare a giocare un ruolo

politico di primo piano anche a cent'anni dalla sua nascita, come dimostrano i movimenti delle Primavere Arabe.

3.6.2 Nazionalismo e laicismo

Il crollo dell'impero ottomano porterà alla nascita di Stati nazionali che punteranno su ideologie alternative all'Islam: il nazionalismo, che depotenzia il contesto religioso a favore di quello nazionale, la laicizzazione, che attribuisce allo Stato un ruolo preminente rispetto all'influenza religiosa, e il socialismo, declinato anche nella chiave etnica del socialismo arabo.

Si tratta di ideologie nate in seno a gruppi o ceti che guardano all'Islam in virtù del suo patrimonio culturale o come una religione da praticare in privato. Tuttavia, il nazionalismo non riuscirà a forgiare una nuova comunità e a produrre nuove identità collettive. La nazione resterà un ideale di pochi, mentre la massa continuerà a identificarsi nella religione o nei legami familiari, tribali, etniche. Questo produrrà un effetto molto interessante sull'evoluzione del concetto di cittadino. I nuovi Stati, dotati di costituzioni liberali, non riusciranno, infatti, a piegare i tradizionali rapporti clientelari delle reti neopatrimoniali, vanificando l'affermarsi di diritti civili e sociali. Nei Paesi islamici, nel corso del Novecento, il concetto di cittadino sarà svalutato a favore di quello di cliente, producendo, come conseguenza, Stati in cui sarà un solo leader a governare, spesso legato alle élite militari, che lo sostengono e lo legittimano.

Si tratta di un quadro aggravato anche dalla frammentazione etnica dei nuovi Stati, i cui confini sono stato tracciati artificialmente dalle potenze coloniali a partire dall'accordo di Sykes-Picot del 1916.

Tra le correnti più significative bisogna sicuramente ricordare quella del *Baath al-Arabi*, la rinascita araba, fondata da due intellettuali e insegnanti di Damasco e che prende ispirazione dalle società segrete di inizio Novecento che in Libano e Siria si opporranno prima agli ottomani, poi ai protettorati e infine si batteranno per l'indipendenza dei Paesi arabi. È un movimento laico, che si approprierà dei valori socialisti europei e il cui motto è «unità, libertà e socialismo», e dove l'islam trova posto solo in chiave storica e culturale, che conoscerà grande fortuna in Siria e in Iraq, sebbene con qualche differenza. L'aspetto più interessante ai fini di questo lavoro risiede soprattutto nella nuova definizione di cittadinanza coniata dal *Ba'ath*, basata sull'appartenenza alla «patria» e non una precisa confessione religiosa: l'islamismo è quindi da interpretare in termini di cultura araba.

Anche il nasserismo in Egitto prenderà spunto, almeno inizialmente, dal socialismo e dal nazionalismo arabo, con un richiamo, non sempre convincente, all'islamismo e con un netto rifiuto della lotta di classe. Ma con la sconfitta del giugno 1967 nella guerra dei Sei Giorni contro Israele, divenne chiaro a molti che il sogno di Nasser era ormai finito.

La sconfitta del progetto del nasserismo, del socialismo e nazionalismo arabo, di governare laicamente lo Stato, pur nel quadro di un riferimento etico alla religione, convinse molti a rivolgersi all'Islam. Il ritorno alla fede, tuttavia, non può essere spiegato solo da motivi storicamente contingenti, se non si considerano sia le variabili socioeconomiche (povertà) sia, e a noi interessa di più, le variabili ideologiche (la capacità dell'Islam di costituirsi a ideologia alternativa al *Western outlook*, alla visione del mondo occidentalizzante).⁵³

L'Algeria è un esempio classico di Paese governato da laici, incapaci di creare ideologie alternative all'Islam. Una frattura che sfocerà negli anni Novanta in una feroce guerra civile, con la repressione da parte dei militari del partito islamista del Fronte islamico di salvezza, vincitore delle elezioni.

Anche la Libia può essere letta come un prodotto del nasserismo. Lo stesso Mu'ammar al-Qaddafi fu un fervente nasseriano, anche se il modello di Stato che il colonello aveva in mente doveva configurarsi come «terza via» tra democrazia capitalista e socialismo sovietico. Interessante l'idea di repubblica delle masse portata avanti da al-Qaddafi: un'utopia senza dubbio ispirata all'egualitarismo islamico della Medina del Profeta.

3.6.3 Il femminismo islamico come caso studio: diversità e affinità con i movimenti europei

Il contatto con l'Occidente nella forma della *nadha* ha prodotto soluzioni originali per il mondo arabo e islamico rispetto alla questione della condizione femminile. Fondamentale, in questo senso, il contributo del secolarista Qasim Amin (1865-1908), autore di due libri, *La nuova donna* e *La liberazione della donna*, dove si caldeggiava una maggiore partecipazione femminile alla vita pubblica e sociale. Un'altra importante protagonista del femminismo nel mondo arabo è Hudà Sha'rawi, fondatrice dell'Unione femminista egiziana (UFE), che nel

⁵³ Massimo Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino

maggio del 1923, alla stazione del Cairo, si tolse il velo in pubblico insieme a Sihaz Nabarawi. Il gesto spettacolare di Sha'rawi avvenne negli stessi anni in cui le donne europee lottavano per vedersi riconosciuto il diritto di voto. Non è casuale, quindi, che l'azione di Sha'rawi e Nabarawi sia avvenuto proprio dopo il loro ritorno dal IX congresso dell'International Women Suffrage Alliance di Roma. Sintomo che la questione femminile non è una prerogativa dell'Occidente, come sostiene Fedwa Malti Douglas, professoressa di studi di genere all'Università dell'Indiana. Si tratta di una prospettiva condivisa anche dall'attivista egiziana Nawal el Saadawi, medico psichiatra e scrittrice, che non vede la lotta per la liberazione femminile come un prodotto esclusivo del pensiero occidentale. Per l'attivista, infatti:

Il femminismo e la lotta per i diritti delle donne sono radicati in tutte le culture del mondo. L'oppressione delle donne non è fenomeno tipico dell'Egitto o dei popoli arabi. È un fattore storico. Esiste dovunque, è presente in ogni Paese⁵⁴

Come ho evidenziato in un articolo pubblicato per il magazine online *Slow News*⁵⁵, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, il femminismo nel mondo arabo abbandona il tratto secolarista per iscriversi all'interno dell'ottica religiosa, staccandosi così dall'influenza europea, in risposta al successo riscontrato dai partiti islamisti in molti Paesi africani e asiatici e all'affermarsi del pensiero post colonialista. È da questo momento che i movimenti femministi si allontanano definitivamente dal pensiero occidentale, rifiutando l'idea che l'uguaglianza di genere si ottenga riprendendo valori e schemi occidentali. Rileggere il Corano da una prospettiva di genere, attraverso l'*ijtihad*, diventa infatti il principale strumento con cui tentare di abbattere la cultura patriarcale da parte di quei movimenti che sono stati etichettati come "femminismi islamici", per i quali la discriminazione femminile non deriva dai precetti islamici ma agli usi e costumi sociali. Anzi, in alcuni casi, sono anche le pressioni globali che opprimono le donne dei Paesi musulmani, ridefinendo le relazioni di genere e di classe. Tuttavia, "femminismo islamico" è una definizione problematica, rifiutata da molte attiviste perché troppo legato ai movimenti occidentali e all'eredità coloniale. Tanto che si preferisce parlare di "movimenti delle donne" (*haraka al-nissa'wiyya*) e di "critica di genere". Si tratta di movimenti che non vogliono negare le conquiste della lotta femminista in Occidente, ma che riconoscono come prioritario l'obiettivo di creare forme di resistenza femminista che possano avere successo

⁵⁴ <https://www.slow-news.com/il-femminismo-arabo-radicale-aperto-e-internazionale/>

⁵⁵ *ibidem*

in una dimensione locale o in dimensioni affini. Come ha detto l'antropologa Lila Abu-Lughod, «tutte queste forme di femminismo sono il prodotto di storie complesse e di progetti di modernità che sono stati centrali in Medio Oriente»⁵⁶. Come vedremo, alla questione femminile si lega il tema della cittadinanza e del pubblico interesse della partecipazione delle donne alla sfera pubblica, declinati da sempre al maschile: in molti sistemi giuridici la cittadinanza è determinata e conferita dal membro maschile della famiglia e la donna non riesce a ritagliare per sé la piena cittadinanza. In questo senso, il termine “femminismo islamico”, con cui si indicano una varietà di movimenti, sottolinea un impegno verso la promozione dei diritti della donna sia in ambito domestico che nella vita pubblica, mantenendosi nel solco dell'Islam, tanto che teologhe e attiviste come Fatima Mernissi, Amina Wadud e Asma Barlas fondano la loro critica al patriarcato proprio a partire da una lettura femminista del Corano e degli *hadith*. A differenza delle femministe islamiste, infatti, le femministe islamiche rivendicano l'uguaglianza tra i generi sia nella sfera pubblica che privata e non la semplice complementarità tra uomo e donna, ricercata dalle islamiste, secondo cui i due sessi devono ricoprire gli stessi ruoli in pubblico ma ruoli differenti all'interno della famiglia, in virtù delle differenze biologiche. In entrambi i casi, però, è presente la rivendicazione a sentirsi cittadine. I movimenti femministi, laici, islamici o islamisti rappresentano, dunque, un'importante promozione dell'uguaglianza tra i cittadini e le cittadine. Un jihad al femminile, secondo cui sono le leggi a essere patriarcali, ma non la *shari'a*⁵⁷, per cui un miglioramento della condizione delle donne passa per la piena affermazione dei diritti civili, economici e sociali. Non è casuale dunque che, come vedremo, «i principali attori delle rivolte arabe siano stati i giovani e le donne arabe, le quali hanno partecipato attivamente alle manifestazioni anti-regime e talvolta hanno pagato il prezzo di tale partecipazione con i loro corpi»⁵⁸.

Secondo gli studiosi, negli insegnamenti del Profeta non c'è però spazio per una narrazione misogina e la *shari'a*, la legge ispirata al Corano, non può rappresentare la stampella del patriarcato. Nella Sunna, Maometto è descritto intento a svolgere le faccende domestiche, mentre Aisha, la moglie prediletta, è elogiata per le sue conoscenze, che spaziavano dalla poesia alla medicina. Ecco perché teologi e filosofi si sono concentrati sull'analisi degli *ahadith*, i

⁵⁶ Abu-Lughod, Lila. *Introduction. Feminist Longings and Postcolonial Conditions* in L. Abu-Lughod (ed.) "Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East". New Jersey: Princeton University Press. pp.3-33, 1998.

⁵⁷ Renata Pepicelli, *Femminismo islamico*, Carocci editore

⁵⁸ Rola el-Husseini, *Is gender the barrier to democracy? Women, Islamism, and the Arab spring*, Contemporary Islam, 2016, Vol.10 (1), p.53-66

racconti sulla vita di Maometto, la seconda fonte dei principi dell'Islam. Alcuni di questi, tra cui quelli adoperati per secoli per giustificare l'emarginazione dalla vita pubblica, sono stati etichettati come 'deboli', cioè come non attendibili. L'ijtihad, lo sforzo di interpretare i testi sacri 'per fare il bene', diventa quindi compito di ogni buon musulmano e non più un diritto riservato agli ulama, ai dotti delle scienze religiose.

Addirittura, la possibilità di democratizzazione del Medio Oriente è strettamente legata proprio alle opinioni musulmane e islamiste sui costumi sociali e sessuali, in un contesto in cui le donne sono da sempre ritenute l'ultimo bastione dell'Islam di fronte all'avanzata dei valori occidentali.

In effetti, le prime tracce di una rilettura in chiave progressista e femminista del Corano si rintracciano solo nel codice della famiglia promulgato in Tunisia nel 1957 da Habib Bourguiba che, fra l'altro, bandiva la poligamia e il ripudio unilaterale. Un atto rivoluzionario: per la prima volta, in uno Stato non secolarizzato si concedevano alle donne libertà fino a quel momento impensabili, «non contro l'Islam ma in nome dell'Islam», ricorda Abdessamad Dialmy. Non è un caso infatti che durante la stesura della sua riforma Bourguiba si sia servito anche dell'aiuto degli ulama tunisini per giustificare dal punto di vista islamico il divieto della poligamia e del ripudio.

Ancora di più, in epoca moderna, sotto l'influsso della globalizzazione e della potente rivoluzione tecnologica, è stata riproposta una rilettura del Corano dalle stesse donne e femministe. Il sacro testo inizia con l'imperativo «Leggi!». Un insegnamento che le attiviste musulmane hanno tenuto ben a mente proprio a cominciare dall'epoca del web 2.0. Facebook e Twitter sono infatti diventati strumenti fondamentali per rimanere in contatto con le altre femministe. E il jihad al femminile si è fatto internazionale. Come nel caso della longeva attività dell'associazione malese Sisters in Islam, nata alla fine degli anni Ottanta e approdata da qualche anno anche sulle piattaforme social. Nonostante il tentativo delle autorità di ridurre le attiviste al silenzio, le Sisters continuano nel loro percorso di rilettura del Corano in chiave femminista tramite campagne di sensibilizzazione e conferenze internazionali.

Ma Internet ha consentito di compiere un ulteriore passo. Grazie al web, il confronto si libera delle autorità accademiche e delle voci altisonanti degli ulama e si apre alla comunità della Rete. Tanto che oggi gli internauti possono affacciarsi direttamente sulla 'muslim public sphere' e dire la propria sul turbolento dibattito che scuote la comunità islamica senza sentirsi addosso le pesanti occhiate dei teologi.

Spesso il web diventa il luogo ideale dove proporre approfondimenti e favorire un'appropriata conoscenza del mondo islamico. Un esempio è rappresentato dall'European Forum of Muslim Women, che ha anche promosso indagini di carattere sociologico e teologico sul ruolo della donna nell'Islam, tra cui l'importante studio sui falsi ahadith condotto dalla ricercatrice algerina Mariam Atiya.

Le continue oscillazioni dei movimenti femministi oltre i confini del mondo arabo hanno inoltre determinato profondi cambiamenti anche all'interno del discorso femminista. La lingua araba lascia spazio all'inglese, che permette all'intera umma, la comunità dei credenti, di comunicare al di là delle barriere nazionali, segnando la fine di quel legame tra femminismo e nazionalismo, in apparenza indissolubile.

Mentre il mondo musulmano continua a elaborare i propri femminismi, la scrittrice Asma Barlas ricorda che le pratiche dei musulmani riguardano anche (e soprattutto) la comunità delle nazioni in cui viviamo. E agitano i venti che soffiano sulle acque delle moderne società pluraliste.

3.7 Dopo lo Stato post-coloniale: le rivolte arabe e la cittadinanza

La questione della cittadinanza ha subito una forte accelerazione in occasione delle rivolte arabe del 2011, in cui la richiesta di diritti politici e sociali e di riforme sono stati centrali per ridefinire la percezione che i cittadini arabi avevano di sé all'interno della sfera pubblica. È in questo momento che i cittadini del Medio Oriente smettono di essere percepiti e di percepirsi come sudditi, procedendo a una rimodellazione del rapporto tra individuo, istituzioni e religione. Grandi assenti, almeno nelle fasi iniziali delle rivolte arabe, i movimenti riformatori di stampo islamico e l'Islam stesso: assenze che sembrano spiazzare una prima lettura occidentale, ma che in realtà, come vedremo, dimostrano grande coerenza con il contesto di quegli anni e l'effervescenza di un mondo percepito come monolitico.

3.7.1 Post islamismo e generazione post islamista

I am secular: That is, for me, religion is for God and the nation is for all. I am secular: that is, for me, there is no religion in politics and no politics in religion. I am secular: that is, your name, your title, your religion, your color,

*your sex are not important for me: all of us are Egyptian and equal before the law*⁵⁹.

Le rivolte arabe hanno dimostrato il fallimento di quelle logiche di islamizzazione dal basso portate avanti dalle organizzazioni islamiche più moderate, come i Fratelli Musulmani in Egitto o il Movimento della tendenza islamica in Tunisia, che alla lotta armata hanno preferito un'opera di penetrazione capillare all'interno della società. I protagonisti delle proteste del 2011 sono stati, oltre alle donne, i giovani, che rappresentano più della metà della popolazione in questa porzione di mondo. Si tratta di attori generazionalmente lontani dall'islamismo che negli anni Ottanta era andato a pescare nel malcontento economico e dalle ingiustizie storiche subite dai musulmani, bruciando le bandiere statunitensi in piazza e cantando slogan contro Israele. Nelle piazze, il mantra «al Islam hua al hall», «l'Islam è l'(unica) risposta», ha ceduto il passo a un più generale «as-sha'ab yurid isqat an-nizan», «il popolo vuole la caduta del regime».

L'islamismo, fenomeno sociopolitico recente, si appella alla tradizione reiventandola. Il post islamismo, invece, promuove l'idea di modernità alternative e "modernità multiple" attraverso il dialogo, ponendosi come terza via tra «modernità coloniale/occidentale singolare»⁶⁰ e una «visione nativista ed essenzialista dell'islamismo»⁶¹. La visione europea e occidentale del mondo arabo e musulmano, viziata dai moti del 1979 in Iran, si aspettava di vedere proprio le organizzazioni e le rivendicazioni islamiste in prima linea nelle piazze. Come sostiene il politologo francese Olivier Roy:

Ma se guardiamo a coloro che hanno lanciato il movimento, è ovvio che sono una generazione post-islamista. I grandi movimenti rivoluzionari degli anni '70 e '80, per loro è storia antica, quella dei loro genitori. A questa nuova generazione non interessa l'ideologia: gli slogan sono tutti pragmatici e concreti; non fanno appello all'Islam come fecero i loro predecessori in Algeria alla fine degli anni '80. Esprimono soprattutto un rifiuto delle dittature corrotte e una richiesta di democrazia. Questo ovviamente non significa che i manifestanti siano laici, ma semplicemente che non vedono nell'Islam un'ideologia politica capace di creare un ordine migliore [...].⁶²

In questo senso, l'ideologia post-islamista si fa promotrice di un dialogo critico tra tradizione e modernità, dando la possibilità alla modernità musulmana di emergere, ma scartando il concetto

⁵⁹ Ana 'almani, April 2012, <http://semsam.blogspot.com>

⁶⁰ Mojtaba Mahdavi, *Whither Post-Islamism: Revisiting the Discourse/Movement After the Arab Spring, Arab Spring, Modernity, Identity and Change*, Palgrave, MacMillan

⁶¹ ibidem

⁶² https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html

e la pratica di "Stato islamico" e incoraggiando il ruolo pubblico della religione all'interno della società civile e nella politica. Lo Stato resta quindi un'entità secolare, mentre lo Stato islamico rappresenterebbe un'istituzione secolare guidata da un'élite islamista che lo governano sulla base della loro umana interpretazione della legge divina. In poche parole, il concetto stesso di Stato islamico sarebbe un ossimoro.

Il post-islamismo, in questo modo, può riecheggiare il concetto di post-secolarismo di Jürgen Habermas, in cui i cittadini religiosi e secolari hanno molto da offrire l'uno all'altro.⁶³

L'assenza, inoltre, di altre forti ideologie, come il panarabismo, nelle piazze delle rivolte arabe dimostra che «esiste una realtà politica nel mondo arabo»⁶⁴, anche se, come vedremo, profondamente acefala e incapace di strutturarsi su lungo periodo e impedendo una possibile istituzionalizzazione della democrazia, anche a causa della profonda eterogeneità dei movimenti giovanili. Non c'è infatti una struttura politica, né leader a cui poter far riferimento, ma soprattutto è assente un modello sociale condiviso con cui sostituire i vecchi regimi. Come ricorda Silvia Colombo, sono poche le figure attorno cui le piazze si sono organizzate. Una di queste è Wael Ghonim, direttore della divisione marketing presso Google Middle East & North Africa e importante attivista su Internet, il cui gruppo su Facebook, *We Are All Khaled Said*, creato per denunciare un caso di brutalità contro un giovane di Alessandria ucciso polizia nel 2010, ha contribuito a mobilitare i giovani egiziani nelle fasi più delicate della "rivoluzione egiziana".

Per questa ragione, per molti studiosi, il termine "rivoluzione" è inadatta a descrivere ciò che è avvenuto in Nord Africa e nel Sud Ovest asiatico. Sono, infatti, rivolte per la «dignità», come si legge negli slogan di piazza, che attingono a valori prepolitici. Certo è che la generazione di piazza Tahrir o di Avenue Bourguiba è una generazione più istruita della precedente, più informata grazie anche all'uso dei social, e soffre a causa della disoccupazione o del degrado sociale, ma non è ancora stata inibita dal consumismo di massa. Nel solo Egitto la disoccupazione giovanile è aumentata dal 9,8% nel 1998 al 14,4% nel 2006 (Assaad 2007), nonostante il quadro macroeconomico tutto sommato favorevole. I pochi impieghi disponibili sono invece precari e sottopagati. Pur rappresentando il mondo arabo una dimensione molto

⁶³ Mojtaba Mahdavi, *Whither Post-Islamism: Revisiting the Discourse/Movement After the Arab Spring*, *Arab Spring, Modernity, Identity and Change*, Palgrave, MacMillan

⁶⁴ https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html

variegata, i giovani possono essere inquadrati come «un unico attore politico portatore di un'azione radicalmente innovativa che non è sempre appropriato definire nei termini di una "rivoluzione"»⁶⁵, possono essere letti come l'avanguardia delle rivolte. Si tratta di una generazione tenuta ai margini della società da un'élite conservatrice, che impedisce la mobilità sociale ed è chiusa alla modernità.

I movimenti delle proteste arabe, di natura trasversale, non hanno bisogno di una mediazione da parte dei partiti, incapaci di garantire l'uguaglianza sociale, o di forti ideologie come quelle religiose, sebbene molti giovani siano credenti. L'obiettivo di chi scende in piazza diventa infatti l'abbattimento dei dittatori, la fine della corruzione e una riforma politica globale. Si tratta di una visione coerente con la ricerca del senso religioso da parte dei giovani, figli di una società individualista e liquida, in cui l'influenza salafita, che punta a una reislamizzazione degli individui e non dei movimenti sociali, è forte e ben radicata: anche quando aderiscono al neofondamentalismo, i giovani ricostruiscono la religione su base individuale.

È importante notare che le persone comuni hanno diversi gradi di religiosità e godono di identità multiple/ibride, costituite da classe, genere, razza/etnia ed età, oltre che da tradizioni culturali religiose e non. Non è chiaro perché la religione - spesso con una nozione molto statica e storica - sia definita come l'unica/principale componente dell'identità delle persone nell'area MENA e/o rimanga la forza trainante più significativa per le azioni socio-politiche nella regione.⁶⁶

L'islamismo moderato, infatti, si è rivelato poco attrattivo per i giovani, perché incapace di garantire quel pluralismo chiesto a gran voce da questi attori. Come dice Roy, «gli islamisti hanno perso il monopolio del discorso religioso nello spazio pubblico, che avevano negli anni '80». Come sottolinea Paola Caridi, la richiesta di maggiori diritti – civili, umani, di cittadinanza – non sono «un'aspirazione generica e naïve a un mondo e a una vita migliori, bensì la rivendicazione di un chiaro programma civico, politico e socio-economico per il futuro del mondo arabo» (Caridi 2012: 5). Tuttavia, gli eventi del 2011 rappresentano solo un'apparente secolarizzazione della religione. Con il passare delle settimane, infatti, le rivolte hanno sempre più perso il loro carattere secolare, mentre i movimenti islamici, dall'Egitto alla Tunisia, si riprendevano la scena, facendo propri gli slogan delle proteste. Questo cambiamento

⁶⁵ Gianfranco Bettin Lattes, *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, Rivista Italiana di Sociologia

⁶⁶ Mojtaba Mahdavi, *Whither Post-Islamism: Revisiting the Discourse/Movement After the Arab Spring*, *Arab Spring, Modernity, Identity and Change*, Palgrave, MacMillan

di rotta nell'evoluzione delle rivolte è culminato con il successo elettorale di al-Nadha – che però da sempre rifiutava esplicitamente una rivoluzione di tipo khomeinista e considerava lo Stato civile e democratico compatibile con lo spirito dell'Islam - e dei Fratelli Musulmani alle tornate elettorali tra il 2011 e il 2012. È importante sottolineare, ad esempio, come nelle prime settimane delle proteste nessun comunicato sia uscito a nome di al-Nadha, anche se i suoi militanti partecipano attivamente alle rivolte. Secondo Massimo Campanini, dunque, il giudizio di Roy sarebbe affrettato.

La variabile Islam nella coscienza popolare dei popoli del Nord Africa non può comunque essere sottovalutata. L'Islam costituisce e prevedibilmente continuerà a costituire il fondamento della cultura della maggioranza della popolazione araba anche, se non soprattutto, con le sue ricadute politiche⁶⁷.

Il successo, però, di partiti che si richiamano ai valori islamici, seppur ciascuno con la sua peculiarità, potrebbe però dipendere dalla debolezza degli altri partiti politici. Ritengo, inoltre, che non sia possibile ignorare le ricadute e l'attrattiva che la globalizzazione e i valori liquidi occidentali, non più percepiti come minaccia bensì come opportunità, giocano su una gioventù sempre più iperconnessa con il resto del mondo e con stili di vita secolarizzati. È altrettanto importante non dimenticare inoltre come il post islamismo non sia sempre sinonimo di progressismo, perché al suo interno convivono tante anime quante ne convivono all'interno dei movimenti progressisti o liberali occidentali.

Non bisogna poi neanche trascurare che movimenti come Al-Nadha, pur rifacendosi all'Islam e rappresentando una forza di certo non secolare, hanno sempre tenuto a sottolineare che «La religione non deve essere imposta». Come ha detto il leader di questo partito, Rached Ghannouchi: «tutti gli insegnamenti e i testi della religione [l'Islam] sottolineano il principio di non costrizione nella religione. La libertà di religione è assolutamente affermata nell'Islam. Non è compito dello Stato imporre una dottrina al popolo. La sua missione è fornire servizi al popolo e mantenere la sicurezza». Ghannouchi sostiene anche che «nessun partito politico può o deve pretendere di rappresentare la religione e che la sfera religiosa dovrebbe essere gestita da istituzioni indipendenti e neutrali, [come] la religione dovrebbe essere apartitica». In questo senso, quindi, lo stesso Al-Nadha può essere considerato per alcuni un movimento “post islamista”. Come sostiene Sayida Qunissi, infatti:

⁶⁷ Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, il Mulino

Quando Rached Ghannouchi ha usato per la prima volta il termine "musulmano democratico", ha cercato di aiutare i media a comprendere le insidie di etichettare immediatamente e unanimemente diversi attori politici come "islamisti", nonostante le loro differenze. Evidenziare il parallelo con i partiti cristiano-democratici in Europa, come l'Unione cristiano-democratica della Germania, è sembrato il modo più semplice per indicare Ennahda come un partito politico che riunisce sia i principi democratici che i valori religiosi⁶⁸.

Quale contributo i nuovi valori "post islamici" potranno dare alla discussione democratica è un tema ancora aperto. Di certo, il post islamismo appare assediato da autoritarismo e settarismo, non gode di buona salute.

3.7.2 Il ruolo di internet e dei social media nelle rivolte arabe

Ripensando alle immagini che hanno definito le rivolte arabe, Peter Beaumont scrive sul Guardian che «Non sono state, di per sé, le celebrazioni per la caduta di Hosni Mubarak né le battaglie di piazza Tahrir al Cairo. [...] L'immagine che le definiscono sono queste: una giovane donna o un giovane uomo con uno smartphone. Lei nella Medina di Tunisi con un BlackBerry tenuto in alto, mentre scatta una foto di una manifestazione davanti alla casa del primo ministro. Lui è un medico egiziano arrabbiato in una stazione di soccorso chinato per catturare l'immagine di un uomo con una ferita alla testa causata dai missili lanciati dai sostenitori di Mubarak. Oppure è un cittadino libico a Bengasi che corre con il telefono traballante in modalità video, sorpreso quando il giovane davanti a lui viene colpito alla testa»⁶⁹.

Secondo l'attivista Khaled Koubaa, attivista del ramo tunisino della ong statunitense Internet Society: «Tre mesi prima che Mohamed Bouazizi si desse fuoco a Sidi Bouzid, c'era stato un caso simile a Monastir. Ma nessuno lo aveva saputo perché non era stato filmato. A fare la differenza questa volta è stato il fatto che le immagini di Bouazizi sono state messe su Facebook e sono state viste da tutti».

Si è discusso a lungo sul reale apporto dei social media nelle proteste del 2011. Certo è che la piazza virtuale non ha spazzato via quella materiale, anzi, i social sono stati il luogo dove documentare e raccontare quello che accadeva fuori. Se si guarda alla penetrazione di internet nei Paesi arabi si nota che la maggior parte dei Paesi dell'area si connette alla rete agli

⁶⁸ Sayida Qunissi, "Ennahda from Within: Islamists or 'Muslim Democrats'?" 237

⁶⁹ <https://www.theguardian.com/world/2011/feb/25/twitter-facebook-uprisings-arab-libya>

inizi degli anni Novanta. Il primo Paese arabo in assoluto a connettersi è la Tunisia, nel 1991. L'Egitto lo segue nel 1993.

Inizialmente, negli ultimi anni Novanta e nei primi anni del Duemila, sia in Tunisia che in Egitto il panorama online vede la presenza di un piccolo numero di attivisti che agisce isolatamente e definiti da Romain Lecomte come cyber-dissidenti. Contemporaneamente in rete sono presenti forum che trattano esclusivamente l'interpretazione dell'Islam.

Tra il 2004 e il 2006 fanno la loro comparsa Facebook e Twitter e gli internauti arabi fanno la conoscenza dei blog. Tra questi uno dei più conosciuti è sicuramente quello dell'egiziana Nermina⁷⁰, una delle prime donne a creare un blog in arabo e in inglese. Ma la potenza della blogosfera si manifesta prepotentemente con la denuncia delle molestie subite da alcune donne egiziane durante le festività dell'Ayd al -fitr del 2006 al Cairo. Infatti grazie ai post di blogger egiziane viene portato prepotentemente alla ribalta e denunciato un fatto di cronaca che altrimenti sarebbe caduto nell'oblio, come solitamente accadeva a episodi del genere. Le donne vittime di violenza trovano così online un punto di ascolto sensibile al loro trauma. In questo modo, i blogger e le blogger scardinano le regole della circolazione di informazioni, avvenuta fino a quel momento secondo un movimento top-down. Una prima interazione tra offline e online si era già verificata nel 2004, con il movimento dissidente Kifaya, il «movimento egiziano per l'aggiornamento della costituzione», una coalizione egiziana di gruppi di opposizione che troverà spazio anche durante le rivolte arabe del 2011-12. La differenza con quanto accaduto nel 2006 è che, però, è proprio in quest'ultimo caso che l'interazione tra reale e virtuale diventa vettore di *empowerment* sociale.

In questo contesto, negli anni Dieci del Duemila, internet e i social sono diventati lo spazio in cui si creava una nuova opinione pubblica più libera, non plasmata dalle logiche e dalle imposizioni dei regimi, dove i giornali sono di proprietà dello Stato e la censura è una pratica ben radicata. Ad esempio:

La ribellione in Egitto va avanti dagli anni Novanta: ciò che è accaduto a gennaio del 2011 è il risultato di una sollevazione che dura da tempo e i social network hanno avuto un ruolo di formazione, di consolidamento e di diffusione di una coscienza politica collettiva. Ecco perché quando i regimi hanno oscurato la rete, la gente ha continuato a manifestare nelle piazze⁷¹.

⁷⁰ <https://nerro.wordpress.com/>

⁷¹ Gianfranco Bettin Lattes, *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, Rivista Italiana di Sociologia

Le nuove tecnologie hanno quindi indebolito i regimi, da sempre guardiani dell'informazione, e trasformato chiunque in «piccoli giornalisti, piccoli pubblicisti, piccoli opinion-leaders e, perché no, anche piccoli politici»⁷², da oggetti a soggetti politici. A questo proposito è utile ricordare che nel 2011, il numero di utenti Twitter nelle regioni arabe era di 650 mila. Nel 2012, gli utenti su Facebook in quest'area era di 36 milioni e uno su tre era donna:

Il 70% degli utenti attivi del mondo arabo sono giovani, uomini e donne, il che indica come una massa critica di persone abbia iniziato a fare propri questi strumenti per informarsi ed aprirsi alla modernità⁷³.

Tra il 2000 e il 2008, l'utilizzo della rete nel mondo arabo è cresciuto del 1.176,8% rispetto all'aumento del 290% registrato nel resto del mondo. I social media hanno giocato un ruolo fondamentale, come vedremo, anche per i movimenti e le rivendicazioni di genere, anche se le limitazioni di questi mezzi sono piuttosto evidenti. Facebook, Twitter e blog sono stati ad esempio centrali nelle proteste in Egitto. Ma una prima analisi del loro impatto sul voto referendario e sulle elezioni ha fatto vedere con chiarezza tutti i limiti della comunicazione attraverso internet, perché «l'opinione progressista e democratica così viva su internet è sparita»⁷⁴. Quello che sembra, però, chiaro è che l'utilizzo dei nuovi media segue e non precede l'aumento delle attività di protesta⁷⁵. I social media hanno connesso le persone di tutto il mondo, rendendo più facile la mobilitazione politica laddove se ne sia sentito il bisogno. Tuttavia, è necessario tener conto delle posizioni sia dei cosiddetti “cyber-entusiasti” che dei “cyber-sceettici”. Infatti:

Despite being an oversimplification, it is helpful to refer to the two sides in this debate as the “cyber-enthusiasts” and the “cyber-skeptics”. The cyber-enthusiasts express optimism about the ability of the new media to empower people living in nondemocratic societies and to allow insurgents to adopt new strategies (e.g., Gladwell and Shirky 2011; Shirky 2011). The cyber-skeptics downplay the significance of the new technology, arguing that using the Internet gives people a false sense of participation and keeps them from actual physical protesting. Some cyber-skeptics have even argued

⁷² Wagemann, C. (2012), *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, Società Mutamento Politica

⁷³ Gianfranco Bettin Lattes, *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, Rivista Italiana di Sociologia

⁷⁴ ibidem

⁷⁵ Gadi Wolfsfeld, Elad Segev, Tamir Sheafer, *Social Media and the Arab Spring: Politics comes first*, The International Journal of Press/Politics

that the new media are tools of repression (He and Warren 2011; Morozov 2011; for an excellent review of this dispute, see Joseph 2011).⁷⁶

Certamente, però, a fare la differenza nei Paesi arabi nel 2011 è stato il modo in cui i social media si sono combinati con i fattori tipici e peculiari di ogni singola area e realtà locale. Un esempio lampante è dato dal caso dei Paesi del Golfo, dove a una elevata penetrazione dei social media nella società non è seguita una mobilitazione altrettanto significativa. I social media, dunque, sono solo uno dei possibili canali di comunicazione all'interno della società (Norris, 2012). Secondo un filone di studi, chiamato *contestualismo*, infatti, è necessario, più che dividersi tra scetticismo ed entusiasmo, analizzare l'impatto che i cambiamenti politici, sociali ed economici hanno avuto sul ruolo dei social media nell'azione collettiva. Corruzione, assenza di prospettive per il futuro e classi dirigenti non in grado di adeguarsi alle richieste della società civile sono tra gli inneschi che precedono il successo e la diffusione della mobilitazione attraverso i social. Il contesto politico, economico e sociale è quindi condizione necessaria per l'attivismo social, anche se non sufficiente.

Del resto, è indubbio che Facebook e Twitter abbiano avuto un ruolo nelle rivolte arabe. Nel 2008 la Tunisia fa, ad esempio, la conoscenza dei social network e molti tunisini si rendono conto che possono essere utilizzati per scopi diversi oltre a quelli della condivisione, come ha sottolineato la blogger Henda Chennaoui, giornalista e mediattivista. Gli attivisti capiscono che possono essere impiegati per protestare contro il sistema. Non a caso, in questi anni si distinguono due blogger, tra le prime tunisine ad aprire un blog, Fatma Riahi conosciuta come "Arabicca" e Lina Ben Mehenni con "Tunisian girl", lanciato inizialmente nel 2007 con il nome "Nightclubbeuse". La prima sarà arrestata nel 2009 per le sue rivendicazioni in rete, mentre la seconda diventerà una delle voci della rivolta. Inizialmente i blog vengono gestiti come un luogo personale. Come racconta Ben Mehenni, ad esempio, «all'inizio dividevo pensieri, poesie e letture. Poi sono stata colpita dalla censura e l'ho denunciata». Successivamente con l'avanzare della rivolta, i blog adottano lo stile tipico del giornalismo partecipativo, del *citizen journalism*.

Durante la primavera araba l'online verrà utilizzato sempre di più per far passare messaggi che altrimenti sarebbero stati oscurati dalla censura di stato. Al tempo stesso, il web dà la possibilità di confrontarsi pubblicamente. In particolare, saranno le donne arabe a trarre

⁷⁶ ibidem

vantaggio da tutto questo e in questo modo i nuovi media diventano per loro uno strumento di empowerment capace di ridefinire i termini della loro partecipazione al dibattito pubblico.

In effetti, come ricorda Andrea Miconi, resta una prerogativa dell'uomo combattere ogni lotta con i mezzi tecnologici più avanzati che ha a disposizione, anche nel campo della «tecnologia dell'informazione». La domanda a cui bisogna cercare di rispondere, quindi, non è se, ma in che misura i social media abbiano influenzato e cambiato l'azione politica. Secondo sempre Miconi, il «surriscaldamento della sfera pubblica» è molto probabilmente nato dal basso, ma il flusso di notizie «è una forma di *cyber-cascade*, originata da pochi leader di opinione, e capace di diffondere gli aggiornamenti sulla rivolta, senza necessariamente ispirarla»⁷⁷. Si tratta di un'ipotesi ragionevole se si guarda all'utilizzo dei social, ad esempio, in Nord Africa, dove a essere ritwittati sono soli i tweet di una certa tipologia di attori sociali, come giornalisti, organizzazioni e pochi altri opinion leader, più che di utenti comuni.

In questo senso, appare chiaro come i social non siano stati i promotori della rivolta, ma un'importante componente della mobilitazione collettiva. Informazione, però, non implica direttamente partecipazione, come si può notare dallo scarto esistente tra views e commenti a video di attivisti, come quello dell'attivista ventiseienne egiziana Asmaa Mahfouz, che invitava alla rivolta nelle strade del Cairo.

Secondo l'accademico tunisino Haythem Guesmi, che ha parlato di «mito» intorno alla narrazione delle «Primavere arabe» come «rivoluzioni di Twitter», tuttavia:

I social media nel mondo arabo sono ora diventati un mezzo politico potente e pericoloso. E nonostante le ripetute lamentele e gli appelli all'azione da parte di attivisti arabi e organizzazioni civili, nessuna delle società Big Tech dietro queste piattaforme di social media ha compiuto grandi sforzi per arginare questi abusi e cambiare le loro politiche⁷⁸.

In un articolo del 2012, gli studiosi dei media William Youmans e Jillian York hanno sostenuto che le politiche delle società di social media in realtà hanno finito in qualche modo per limitare l'azione collettiva e inibire l'attivismo politico. Per Guesmi, quindi, «Al di là del tradizionale dibattito tra *cyberscettici* e *cyberentusiasti*, ciò che è evidente a coloro che hanno assistito ai primi giorni delle rivoluzioni arabe è che i social media erano solo un canale di networking sociale e politico tra molti altri che hanno contribuito all'inizio del movimenti di

⁷⁷ Andrea Miconi, *La primavera araba, i social network, la scienza dei media*, Comunicazioni Politiche

⁷⁸ <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/1/27/the-social-media-myth-about-the-arab-spring>

protesta»⁷⁹. In particolare, Facebook, Twitter, Microsoft e Google avrebbero mostrato «scarso interesse nella creazione di meccanismi forti e diretti di moderazione dei contenuti per prevenire la diffusione di incitamento all'odio e disinformazione sulle loro piattaforme in Medio Oriente e Nord Africa. [...] Invece di proteggere la libertà di parola contro gli sforzi di censura del governo, le piattaforme di social media hanno sospeso e rimosso migliaia di account di dissidenti politici in Tunisia, Palestina, Egitto, Siria e altrove». In Arabia Saudita, ad esempio, è stato impiegato un esercito di troll per sopprimere qualsiasi espressione di dissenso sui social media come Twitter. A questo si aggiunge come, negli ultimi anni, l'Associazione tunisina per l'integrità e la democrazia delle elezioni, lo SMEX libanese, che sostiene i diritti digitali nella regione araba, e la rete araba egiziana per l'informazione sui diritti umani, nonché organizzazioni internazionali per i diritti civili come Access Now e Electronic Frontier Foundation, hanno attivamente sostenuto un'azione immediata per contrastare la disinformazione e l'incitamento all'odio sui social media nel Sud Ovest asiatico e nel Nord Africa.

Il contributo dei social network alle rivolte arabe è stato tanto importante quanto complesso, contraddittorio e frainteso e molto legato ai singoli contesti locali. Se Twitter, ad esempio, ha avuto un'influenza trascurabile sugli eventi in Tunisia, lo stesso non si può dire per l'Egitto, caratterizzato da un ambiente “social” molto più maturo ed esteso e dove i social hanno svolto un ruolo cruciale nell'organizzazione della rivolta contro Mubarak.

Ma, come vedremo anche nei prossimi paragrafi, i media digitali e i social network sono da considerarsi come indicatori – e vettori – del cambiamento sociale, perché, come spiega Sara Borrillo «contribuiscono alla liberalizzazione della parola».

3.7.3 Le rivolte arabe come rivolte di genere e il ruolo dei media

Le donne sono state le più colpite dai problemi economici e dai crescenti disequilibri a livello sociale che hanno interessato il Nord Africa e il Sud Ovest asiatico sia prima che dopo

⁷⁹ ibidem

le rivolte scoppiate nella regione. Come ha scritto Francesca Maria Corrao, «quando esplodevano le rivolte/evoluzioni arabe, la presenza di donne tra i manifestanti era un fattore rassicurante per il senso di solidarietà e giustizia che promanava dai loro slogan»⁸⁰. Un elemento confermato dalle dichiarazioni della femminista egiziana Nawal El-Saadawi in un'intervista alla CNN: «In effetti, siamo stati insieme in piazza Tahrir. Vivevamo insieme, uomini e donne, sotto la stessa tenda. Nessuno ha molestato le donne, tutti erano d'accordo sul fatto che dobbiamo avere un governo laico, un Parlamento laico, che gli uomini e le donne dovrebbero essere uguali».

Eppure, dopo la loro attiva partecipazione agli eventi rivoluzionari che hanno portato alla caduta dei vari regimi dittatoriali in Nord Africa e Medio Oriente, le donne non sono più al centro dell'attenzione mediatica. Ma la presa di coscienza, lo spirito di cambiamento delle donne arabe sono avvenuti proprio grazie al lavoro di informazione e formazione nel settore della comunicazione che si è attuato nell'ultimo ventennio e che ha visto nelle donne le principali fruitrici. Attraverso il cinema, i blog, i graffiti e le soap opera le donne sono riuscite ad avere più spazio nel mondo arabo, nonostante che nel mondo politico non siano riuscite ad avere molte possibilità di espressione. Anche se attualmente molti dei diritti acquisiti sono stati messi in discussione, è ormai evidente che le donne arabe hanno raggiunto una consapevolezza alla quale difficilmente rinunceranno, perché, come sostiene Bernard Lewis⁸¹, le donne sono coloro che hanno meno da perdere dal processo di democratizzazione nella regione.

È interessante quindi notare come proprio i media registrino un aumento della presenza femminile, anche se, come sottolinea Renata Pepicelli⁸², le donne si devono scontrare con una coriacea mentalità misogina. Ad esempio, in Egitto, nel 2012, poco dopo la caduta di Hosni Mubarak, l'apparizione su un canale della tv di stato di una donna velata ha rappresentato uno dei segni della svolta che ha preceduto la salita al potere di Mohamed Mursi. Infatti, prima di allora, alle donne era consentito lavorare negli uffici, ma non apparire in video. In Tunisia, invece, dopo la caduta di Ben Ali, si è assistito a una crescente presenza nelle strade e, in modo più blando, negli studi televisivi, di donne velate. Tutto questo sta a testimoniare i cambiamenti avvenuti in tempi recenti in molti Paesi arabi e che hanno portato a un'islamizzazione della società, che è poi sfociata nell'affermazione al potere dei partiti islamisti come Ennahda in Tunisia.

⁸⁰ *Le donne nei media arabi*, a cura di Renata Pepicelli, Carrocci editore

⁸¹ Bernard Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, Laterza

⁸² *Le donne nei media arabi*, a cura di Renata Pepicelli, Carrocci editore

È importante ricordare che l'immagine della donna svelata è stato il simbolo dell'identità nazionale e della modernità degli stati laici nel post indipendenza. Del resto, anche in Occidente, le donne sono spesso prese a simbolo della nazione – si veda la Marianne in Francia o la fanciulla turrata da noi - anche se poi a rappresentarla sono gli uomini. Nel mondo televisivo arabo ciò che colpisce tuttavia è la presenza di una pluralità di modelli femminili, molto diversi tra loro. Accanto ai programmi condotti da telepredicatrici che invitano alla pietà islamica, si affiancano programmi messi in onda da tv private, ma anche statali, che mostrano donne incentrate sulla trasformazione del proprio look facendo anche ricorso alla chirurgia estetica (nella fattispecie *Joelle* in onda dal colosso delle telecomunicazioni saudita MBC), o le *musalsalat* (soap opera), principalmente turche, nelle quali le protagoniste, pur muovendosi all'interno di un sistema patriarcale trovano un compromesso tra laicità e religione, aspirando all'uguaglianza di genere. Inoltre, nel ventaglio di modelli femminili, troviamo quelli proposti dai canali di intrattenimento musicale arabi, che mostrano immagini con corpi con evidenti richiami sessuali o altre che invece sono a sfondo religioso. La diversificazione dei modelli femminili è ancora più evidente nel settore dei media. Nei nuovi media, in particolare, la figura femminile è centrale e si propone una donna che rivendica i propri diritti. Nei media mainstream, invece, la donna non solo non è protagonista, ma è praticamente assente, sia dalle cariche dirigenziali delle testate giornalistiche, sia come visibilità mediatica in capo politico. Ed è quindi nel contesto dei nuovi media che si muovono le rivendicazioni di genere, perché questi danno alle donne la possibilità di esprimersi liberamente.

Ma, come evidenzia Pepicelli, la presenza di queste molteplicità di immagini di donna è sintomo dell'esistenza di molteplici *counterpublics*, di molteplici sfere pubbliche. Basti pensare al tema della violenza di genere, un tema marginalizzato dai media mainstream ma che è stato indagato e approfondito da blog e social media. Questa pluralità di immagini femminili ha fatto sì che, a partire dallo scoppio delle rivolte, le donne, poste sempre al margine di una società prettamente maschile, potessero iniziare ad avere visibilità sempre maggiore all'interno e all'esterno dei loro Paesi. Una visibilità dimostrata anche dal crescente interesse da parte dei media occidentali per le sorti delle donne nei Paesi attraversati dalle rivolte, preoccupati di volta in volta, come sostiene Ben Salah, di verificare o smentire il luogo comune, perdendo di fatto di vista l'oggetto del suo interesse, ovvero le donne.

In effetti, alla fine delle rivolte nel mondo arabo si è registrato, oltre a una pluralità di modelli femminili, anche una maggiore libertà di espressione delle donne, che hanno iniziato

ad operare anche in settori che fino a poco tempo fa erano destinati solo agli uomini, come ad esempio nel campo della vignettistica (si veda il caso dell'egiziana Doaa el-Adl).

A questa maggiore libertà di espressione non è però, corrisposto, una maggior capacità di azione nella sfera pubblica e piena parità di diritti all'interno dei Paesi che hanno contribuito a trasformare. Si assiste così a quello che Azzurra Meringolo definisce un «paradosso di genere», un paradosso che di fatto impedisce alle donne arabe di raggiungere l'obiettivo della parità che pensavano di ottenere dopo le rivolte.

Tuttavia, è chiaro come la “questione femminile” rappresenti solo la punta dell'iceberg di dinamiche che per Pepicelli «vanno al di là delle donne e delle relazioni tra generi, in quanto essa spinge la società a interrogarsi sui grandi temi del potere e del rapporto tra norma e alterità»⁸³.

3.7.4 Indignados e avenue Bourguiba: movimenti sulle due sponde del Mediterraneo

Le rivolte che hanno animato i Paesi del Nord Africa e del Sud ovest asiatico sono in stretto legame con la crisi economica globale scoppiata nel 2008, tanto che per Aglietta si può parlare di «un'unica crisi del capitalismo finanziarizzato». E, in effetti, come sostengono Allende e Hattinger, «la trasformazione e l'indebolimento del ruolo sociale e redistributivo degli Stati hanno contribuito alla crescente dipendenza dal capitale internazionale e al cambiamento delle loro funzioni nell'economia globale»⁸⁴. È quindi possibile rintracciare un filo rosso che unisce le due sponde del Mediterraneo e, in particolare, le proteste che dal 2008 hanno infiammato le piazze europee e quelle nordafricane e arabe. Su entrambe le coste del Mediterraneo, infatti, è possibile rintracciare un unico collante, che è quello dei diritti. Un collante capace di trascendere le singole identità e di porre in atto la rivendicazione di un chiaro programma politico e sociale. Si tratta di mobilitazioni spontanee e informali, che vedono soprattutto i giovani in prima linea.

Nonostante l'assenza di una vera leadership e di una struttura politica articolata, è però possibile rintracciare alcune figure che hanno giocato un ruolo chiave. Tra questi c'è Wael

⁸³ *ibidem*

⁸⁴ Ivan Molina Allende, Sabine Hattinger, *From Spain to Egypt*, Routledge Handbook of the Arab Spring, Routledge Handbooks

Ghonim, direttore della divisione marketing a Google Middle East & North Africa e importante mediattivista. Il gruppo Facebook di Ghonim *We Are All Khaled Said*, creato per denunciare un caso di brutalità contro un giovane di Alessandria deceduto in seguito a un pestaggio della polizia nel 2010, è stato ad esempio molto attivo durante le proteste e ha contribuito a mobilitare i giovani egiziani.

Ma i movimenti che hanno animato le rivolte arabe rimangono essenzialmente acefali e senza una strategia ben definita sul lungo periodo. Secondo uno studio condotto sull'Egitto, le più importanti caratteristiche del movimento giovanile non soltanto in Egitto ma in generale in tutta la regione sono: «la struttura flessibile, fluida e fortemente decentralizzata; l'eterogeneità ideologica dei loro aderenti; e la dipendenza dalle nuove tecnologie per comunicare, organizzarsi e mobilitare le persone»⁸⁵.

Dagli *Indignados* in Spagna, passando per *Occupy the Buffer Zone* a Cipro, fino ad Avenue Bourguiba in Tunisia, si possono identificare alcuni tratti comuni all'interno delle rivendicazioni e delle modalità di fare protesta, come l'occupazione e la riappropriazione di spazi pubblici, la sfiducia nei confronti dei meccanismi di rappresentanza istituzionale e la denuncia della collusione tra politica e gruppi economici, la creazione di strutture spontanee e volontarie di assistenza e di sostegno alla popolazione, la mobilitazione attraverso la rete, le relazioni interpersonali o i social media, il rifiuto delle divisioni identitarie e la necessità di andare oltre i confini, di guardare al di là degli steccati nazionali o culturali, oltre la percezione della società civile come custode dei principi costituzionali e della responsabilità democratica⁸⁶. Ma le sovrapposizioni possono essere individuate anche in relazione ad aspetti ancora più specifici. Se si guarda alla Spagna, si può notare che le rivendicazioni condivise dalle rivolte arabe e degli *Indignados*, un movimento che chiedeva che il denaro fosse al servizio dell'umanità e non il contrario, non comprendono solo la richiesta di democrazia effettiva e partecipativa, di giustizia sociale e di libertà di espressione, ma anche il tema del recupero dei beni comuni espropriati. Come gli *Indignados* scesi in piazza nel 2010 in decine di migliaia a Madrid e nelle altre città spagnole, chiedendo soluzioni contro la disoccupazione e la garanzia del diritto alla casa, anche l'Unione tunisina dei laureati ha richiesto, per esempio, riforme per un mercato del lavoro più equo e trasparente e la redistribuzione delle terre pubbliche nelle aree

⁸⁵ Silvia Colombo, *Giovani e democratizzazione in Egitto dopo la Primavera araba: un nuovo paradigma di partecipazione politica?*, Società Mutamento Politica

⁸⁶ Gianluca Solera, *Revolutionary Contagion*, Routledge Handbook of the Arab Spring, Routledge Handbooks

più svantaggiato della Tunisia, ritenendo, inoltre, che non dovessero essere i giovani a pagare per i debiti accumulati dal regime di Ben Ali.

Come sostiene Solera, in questo senso «il Mediterraneo è diventato un fulcro di resistenza civile contro il capitalismo, la de-democratizzazione e la banalizzazione culturale, che costituiscono un antidoto naturale alla globalizzazione mercantilista e all'individualismo»⁸⁷. Se si analizzano, ad esempio, i manuali prodotti dagli attivisti sulle sponde Nord e Sud del Mediterraneo è possibile riconoscere ancora una volta alcuni importanti punti di contatto. Solera ne ha analizzati tre. I primi due provengono dal Sud Ovest asiatico: *Keif tuthawwir bi-Hada-'a* (“Come fare la rivoluzione con intelligenza”) è un documento che è circolato tra gli attivisti egiziani che hanno ripreso alcune indicazioni dei cyber attivisti di *Anonymous* e le hanno rimodellate. Nel manuale si analizzano obiettivi, strumenti e tattiche per la rivolta popolare egiziana. Il secondo è *Ad Matai* (“Fino a quando?”) ed è stato realizzato da Barak Segal, uno dei principali protagonisti dell'occupazione di Rothschild Boulevard a Tel Aviv nel luglio 2011 per protestare contro l'alto costo della vita e degli alloggi e la corruzione. Il terzo manuale è il *Ricettario dell'occupazione*, redatto dagli studenti della Facoltà di Scienze umane e sociali di Zagabria, che protestavano contro l'introduzione delle tasse universitarie.

Tutti questi manuali pongono enfasi sul principio della non violenza e della resistenza passiva o attiva a seconda dei contesti, che punta a non rispondere mai alla violenza e all'ingiustizia con altra violenza. Un altro punto chiave è rappresentato dall'accento posto su organizzazione, sistematicità e coordinamento, scoraggiando ogni tipo di personalismo. A questo si aggiunge un linguaggio semplice, comprensivo e trasmissibile perché «si può iniziare con pochi, ma si deve finire con molti». Infine:

Non dobbiamo credere che l'atmosfera rivoluzionaria si materializzi spontaneamente. Deve essere forgiata, e spesso ciò avviene attraverso metodi e principi che possono sembrare banali, e probabilmente lo sono; ma che, se perseguiti con perseveranza e coerenza, cambiano tutto⁸⁸.

Tuttavia, i nuovi movimenti di entrambe le sponde del Mediterraneo spesso non hanno esperienza politica e questo, come vedremo, si è tradotto nell'incapacità di dare concretezza alle richieste di diritti e democrazia.

⁸⁷ ibidem

⁸⁸ ibidem

Capitolo 4

4. La cultura democratica, la radicalizzazione e la situazione della doppia appartenenza

4.1. Le nuove sfide alla cultura politica democratica

Il fenomeno del panislamismo combattente non è nuovo, ma dal 2011, con la guerra civile siriana e la ripresa del conflitto in Iraq, ha visto una crescita esponenziale. Sia l'intensità del conflitto sia la sua dimensione politico-religiosa hanno contribuito all'afflusso di combattenti stranieri, definiti dagli islamisti come mujahidin. La percezione collettiva del conflitto è stata amplificata dai media tradizionali e sociali.

La terza generazione politica jihadista, a cui appartengono i "siriani", fa parte dell'evoluzione delle precedenti generazioni degli "afghani" e dei qaedisti. Gli "afghani" si sono battuti contro i sovietici in Afghanistan negli anni '80 e sono diventati protagonisti dei jihad nazionali in diversi paesi. La generazione dei qaedisti, invece, si è riunita attorno a Osama Bin Laden in Afghanistan nella seconda metà degli anni '90 ed è diventata attore del jihad globale. Gli appartenenti alle diverse generazioni hanno spesso partecipato a diverse campagne, unendo vecchie e nuove generazioni in nome di una comune ideologia e dell'esperienza combattente.

Gli immigrati di seconda e terza generazione sono particolarmente vulnerabili alla xenofobia e all'islamofobia, specie se sono emarginati sia socialmente che spazialmente. Per questo motivo, molti dei *foreign fighters* occidentali non hanno precedenti legami religiosi, ma diventano neofiti religiosi che abbracciano con fervore versioni della fede e promuovono la mobilitazione politica e la visione di un nemico⁸⁹.

Nello specifico, tutti gli individui che si convertono all'islam radicale lo fanno soprattutto perché si radicalizzano a livello politico, e non viceversa. Per loro, l'islam radicale rappresenta l'agente di rottura con la cultura nella quale sono stati socializzati, implicando il rifiuto degli stili di vita occidentali che hanno scandito le loro biografie fino al processo della loro radicalizzazione.

Tale rifiuto può portare alla *hijra*, o emigrazione interiore, o, una volta imboccata la strada della radicalizzazione e del jihad, alla *hijra* vera e propria. Inoltre, l'islam radicale fornisce un senso agli individui nella modernità liquida, offrendo certezze assolute su ciò che è

⁸⁹ Pace E., Guolo R., *"I fondamentalismi"*, Laterza, Roma-Bari, 2002; Pace E., *"Perché le religioni scendono in guerra"*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

giusto o sbagliato, su chi è l'amico e il nemico. La fascinazione per l'ideologia islamista deriva anche dal processo di deistituzionalizzazione delle società contemporanee nel periodo della globalizzazione⁹⁰.

Con l'indebolimento delle istituzioni sociali e l'arretramento del welfare, le fasce più svantaggiate della popolazione, tra cui i giovani figli di immigrati in Europa, trovano sempre più difficile l'integrazione nella società. Per molti di loro, la devianza diventa un modo per sfuggire all'esclusione economica e sociale, attraverso subculture antagoniste come la musica rap o le bande di quartiere. Tuttavia, l'adesione al jihadismo rappresenta una cesura totale rispetto a queste forme di ribellione.

I nuovi arrivati islamici scelgono il jihad come mezzo per placare il loro malessere identitario, il sentimento di privazione e il romanticismo rivoluzionario. L'ingresso nel campo di battaglia, dove lo scontro tra islam e jahiliyya⁹¹ assume dimensioni esplicite, è il passo successivo in questa pericolosa via.

In effetti, tutti coloro che combattono per i diritti di Dio tra Siria e Iraq credono di lottare per una causa superiore, ovvero la difesa dei veri credenti dall'arroganza degli occidentali e dai loro alleati locali ritenuti falsi musulmani, e la costruzione di uno Stato islamico basato sulla shari'a. Partecipare a questo processo è considerato un onore e una possibilità che conferisce senso alla vita, anche perché potrebbe significare la morte nel jihad sulla via di Dio, considerato la più grande tra le ricompense.

L'identità radicale è strettamente legata al bisogno di comunità, che risponde alla necessità di trovare senso e arginare la solitudine e la frammentazione che caratterizzano l'individuo nella modernità. La comunitarizzazione radicale nelle società europee è il risultato della nuova folla solitaria, composta da individui che in passato erano esclusi da qualsiasi tessuto religioso, politico o culturale, e che ora si ri-socializzano in piccoli gruppi che si percepiscono come avanguardia di una comunità immaginaria.

In questo contesto, dunque, la comunità islamista radicale si distingue nettamente dalle altre comunità per il suo carattere omogeneo, basato su un forte senso di appartenenza. In essa, la vita personale è sottoposta a rigorose regole e prescrizioni, che vengono interiorizzate da tutti i membri⁹².

⁹⁰ Bauman 2000.

⁹¹ Guolo R., *“Sociologia dell'Islam. Religione e politica”*, Mondadori, Milano, 2016, p. 202.

⁹² Roy O., *“Un Islam sans raciness ni culture”*, in *Le 1 hebdo*, n. 40, 19 janvier, 2015.

A differenza della cultura occidentale, in cui l'individualismo è dominante, l'islamismo radicale rifiuta l'individualizzazione in quanto contraria alla condivisione comunitaria propria del suo olismo. Gli estremisti trovano nella conformità alle norme religiose una sorta di coerenza culturale unica e irrintracciabile altrove. Il processo di comunitarizzazione, inoltre, si evolve attraverso la deculturazione delle nuove generazioni, in cui la cultura islamica trasmessa dall'ambiente familiare viene respinta a favore di un salafismo intransigente che separa religione e cultura⁹³.

4.2. La nuova dimensione politica dell'Islam

La società civile, intesa come un soggetto sociale distinto dal potere statale e religioso, è emersa in Europa nel XVIII secolo come risultato della sfida all'assolutismo politico e del diffondersi di una visione laica aperta al pluralismo delle posizioni confessionali e al libero dibattito delle idee, contrastando ogni forma di "assolutismo" culturale e religioso. Questo periodo coincide con la formulazione più compiuta del moderno concetto di tolleranza e con l'emancipazione della minoranza ebraica.

La nascita della società civile avvenne in un'epoca di grandi trasformazioni in Europa, sia interne che esterne⁹⁴. Lo sviluppo industriale, la nuova organizzazione del lavoro basata sulla liberalizzazione delle professioni, l'affermazione di nuovi soggetti sociali privi di vincoli gerarchici e l'evoluzione degli apparati statali portarono ad una crescente articolazione della società. Questo processo di centralizzazione e di rafforzamento degli Stati portò alla ricerca di nuove forme di coesione e identità collettiva che andassero oltre le vecchie appartenenze sociali e confessionali, creando premesse per lo sviluppo di movimenti nazionali.

L'espansione coloniale delle potenze europee verso l'Asia e l'Africa evidenziò la pluralità delle culture e delle civiltà, sebbene queste fossero considerate subalterne rispetto alla civiltà europea. La società civile europea si sviluppò, quindi, in un contesto di pluralismo sociale crescente, visioni politiche atte a gestirlo e una cultura cosmopolita orientata all'universalismo.

⁹³ Roy O., *“En quête de l'Orient perdu, entretiens avec Jean-Louis Schlegel”*, Seuil, Paris, 2014

⁹⁴ Viola P., *“L'Europa moderna. Storia di un'identità”*, Einaudi, Torino, 234-243.

Il dibattito su questo tema richiede una maggiore attenzione alla lunga storia del processo di modernizzazione turco, che risale al periodo dei Tanzimat e ha conosciuto diverse fasi e contraddizioni. In particolare, è importante sottolineare che la creazione della società civile in Turchia non può essere separata dalle trasformazioni religiose, politiche e sociali che hanno caratterizzato il periodo repubblicano con la fondazione della repubblica. La dimensione religiosa, infatti, è stata sempre presente nella cultura turca, anche durante il periodo kemalista, e ha contribuito in modo significativo alla creazione di una società civile pluralista e dinamica⁹⁵.

Nei decenni successivi alla fondazione della repubblica, la società turca ha subito diverse trasformazioni economiche, sociali e culturali, che hanno portato alla nascita di una classe media urbana e alla diffusione di nuove forme di associazionismo e partecipazione politica. Tuttavia, la società civile turca ha incontrato molte difficoltà nel suo sviluppo, a causa delle limitazioni imposte dal regime autoritario del Partito Popolare Repubblicano e dalle successive fasi di repressione dei diritti civili e politici.

Negli ultimi decenni, una serie di fattori interni ed esterni ha contribuito alla crescita e alla diversificazione della società civile della nazione, dalla diffusione di internet e dei social media alle mobilitazioni civili e democratiche del 2013 e del 2017. Tuttavia, la situazione attuale in Turchia è caratterizzata da un clima di repressione politica e di riduzione dei diritti civili e democratici, che rappresentano una sfida per la sopravvivenza e la crescita della società civile.

In sintesi, la creazione e lo sviluppo della società civile in Turchia non possono essere compresi esclusivamente come un fenomeno del periodo repubblicano, ma richiedono una visione più ampia della storia turca e delle sue molteplici trasformazioni sociali, politiche e culturali. La religione, in particolare, non può essere considerata un fattore marginale o contrario alla società civile, ma fa parte della complessa trama di relazioni e conflitti che caratterizzano la storia turca e la sua modernizzazione.

La visione predominante in Turchia è stata quella di considerare il progresso della società civile strettamente connesso ai processi di democratizzazione e di secolarizzazione, che sono stati influenzati notevolmente dalla cultura della modernizzazione. Tuttavia, le recenti dinamiche dimostrano che questi aspetti non sono sempre correlati e che, sebbene la presenza di una società civile attiva e una corretta laicità siano fondamentali per una democrazia sana, non sono sufficienti per garantirne lo sviluppo.

⁹⁵ Giovagnoli A., *“Storia e globalizzazione”*, Laterza, Roma- Bari, 2005.

Storicamente, è stato dimostrato che una società civile vibrante può esistere anche in regime non democratico, ove principi e istituzioni religiose possono ispirare movimenti civili altamente impegnati nella costruzione di un sistema democratico⁹⁶.

Il concetto di società civile in Turchia significa guardare oltre ai paradigmi consolidati e considerare il passato storico in modo più ampio e a lungo termine. Ciò ha comportato un interesse per il periodo della tarda età imperiale e le riforme del XIX e XX secolo, ma anche un allargamento del concetto di società civile al di là delle opposizioni politiche organizzate. Infatti, sebbene queste organizzazioni siano state importanti nell'affermazione della società civile, non rappresentano tutto il processo nella sua complessità.

Nella prospettiva storica, la categoria del "pluralismo" è divenuta centrale come chiave interpretativa complessiva del sistema ottomano, capace di spiegare sia le trasformazioni del vasto Impero mediorientale tra XVIII e XIX secolo, sia la sua successiva disgregazione, che portò alla nascita della Repubblica di Turchia. Questa categoria ha sia un significato puramente descrittivo che un carattere prescrittivo, indicando l'insieme delle azioni politiche, degli elementi giuridici e delle pratiche collettive messe in atto per garantire uno spazio riconosciuto e l'interazione tra i vari attori che operano nello stesso spazio sociale.

Negli ultimi decenni, la storiografia, spinta dai processi di globalizzazione all'origine di nuove forme di pluralismo culturale e religioso nelle società occidentali, si è interrogata sul pluralismo ottomano e sul suo funzionamento, evidenziando - tra i suoi vari aspetti - il rapporto tra pluralismo e sviluppo della civiltà società.

La moderna concezione di cittadinanza assume diverse caratteristiche e contenuti nei vari tipi di Stato, come classificati nella scienza costituzionale. Nel cosiddetto "Stato di diritto" definito nel secolo scorso, la cittadinanza si riferisce ai soggetti che fanno parte a pieno titolo della comunità politica, i quali costituiscono il fondamento dell'autogoverno che caratterizza questa forma di Stato⁹⁷.

La struttura costituzionale di uno stato basato sullo Stato di diritto deve mirare a raggiungere l'obiettivo di identificazione ottimale tra chi governa e chi è governato. Questo obiettivo viene realizzato attraverso la comunità politica di cui fanno parte solo i cittadini a

⁹⁶ Tocco L., *“Una società civile in transizione: il caso del sivil topulum”*, in *Diritto e Libertà*, 12, 2011, pp. 382-384.

⁹⁷ Mirkinè Guetzèvitch B., *“Les Nouvelles tendances du droit constitutionnel”*, Giard, Paris, 1931, p. 12.

pieno titolo. Tuttavia, le democrazie riconoscono il valore della persona umana indipendentemente dalla sua appartenenza alla comunità politica.

La dignità umana è un valore politico essenziale in ogni regime democratico. In uno Stato di diritto, è importante che la dignità delle persone sia sempre protetta dalla Costituzione, indipendentemente dalla loro appartenenza o meno alla comunità politica. In altre parole, la protezione della dignità umana non dovrebbe dipendere dalla condizione di cittadino⁹⁸.

Nello stato contemporaneo la cittadinanza designa sempre un'appartenenza rispetto ad uno specifico ordinamento che configura i diritti e i doveri collegati ad un tale status personale.

È utile distinguere la comunità politica dalla comunità culturale. La comunità politica si caratterizza per i valori condivisi dai suoi membri e per la sottomissione alle leggi dello Stato di appartenenza. La comunità culturale, invece, si forma in base alla storia, alla lingua e alle tradizioni condivise da un popolo e i suoi membri sono accomunati da un patrimonio culturale comune. Anche se alcuni tratti della comunità culturale possono coincidere con quelli della nazionalità, non è detto che questa coincidenza porti ad una unità culturale preminente nell'identificazione del gruppo sociale.

Le origini della comunità universitaria, nota come *universitas studiorum*, rappresentano una comunità culturale che si distingueva dalle altre e godeva di un'ampia autonomia, senza tuttavia costituire una "nazione" propria. Al contrario, la sua peculiarità consisteva nell'unire studenti provenienti da diverse nazioni, caratterizzati dalle loro diverse etnie e culture.

Un altro esempio di convivenza tra comunità culturali diverse si manifesta quando le popolazioni autoctone minoritarie, che vivono secondo antiche tradizioni sociali, condividono lo stesso territorio con altre etnie, spesso dominanti, insediate in tempi successivi. Si possono citare i casi degli indiani del Nord America, dei popoli aborigeni dell'Oceania e delle popolazioni di origine pre-colombiana dell'America del Sud. Per garantire la conservazione dei caratteri specifici di queste comunità culturali originarie che vantano antiche ascendenze e ancora conservano alcuni dei loro tradizionali costumi, sia il diritto internazionale che gli ordinamenti costituzionali dei Paesi d'origine prevedono il riconoscimento giuridico e la tutela delle minoranze autoctone⁹⁹.

⁹⁸ Biascetti Di Ruffia, *“Introduzione al diritto costituzionale comparato”*, p. 65

⁹⁹ Otis, Melkevik

Negli Stati moderni, è comune trovare molteplici comunità culturali all'interno della stessa comunità politica¹⁰⁰. Questo fenomeno è noto come multiculturalismo e ha influenzato la forma degli Stati contemporanei¹⁰¹. Per lo sviluppo di una società giusta, è essenziale che l'identità culturale di ogni individuo sia riconosciuta e valorizzata non solo a livello nazionale ma anche internazionale¹⁰².

La diversità di ciascuna comunità culturale è protetta legalmente attraverso i principi del pluralismo, che derivano dalle concezioni liberali che hanno influenzato il costituzionalismo moderno in tutto il mondo¹⁰³. Questi principi costituzionali consentono alle comunità di avere le loro leggi, proteggendo la loro pluralità culturale. Si può notare, ad esempio, che molti Stati africani si sono formati con ordinamenti giuridici plurilegislativi, basati sulla pluriethnicità della popolazione¹⁰⁴.

Inoltre, molte legislazioni riconoscono ora il valore costituzionale delle culture tradizionali dei popoli autoctoni, cambiando radicalmente l'atteggiamento del legislatore in passato, che mirava a stabilire regole comuni per promuovere l'integrazione dei "nativi" con altre etnie e la conformità del loro modello culturale primitivo con quello della potenza colonizzatrice o del gruppo dominante socialmente e politicamente¹⁰⁵. Una maggiore tutela giuridica dei popoli nativi può essere ottenuta attraverso il "federalismo culturale", che sottolinea come il modello federale sia adatto a valorizzare l'autonomia e la diffusione delle identità culturali minori¹⁰⁶.

La storia ci ha mostrato esempi di regimi segregazionisti legali in molti Paesi, specialmente in Africa, Asia e Americhe negli ultimi due secoli. Questi regimi hanno fatto emergere una diffidenza nei confronti dei caratteri nazionali e dello Stato-nazione, specialmente quando sono stati utilizzati per fortificare il potere centralista dei governanti e per annullare o assimilare con la forza le peculiarità etniche dei vari popoli. D'altro canto, i regimi democratici

¹⁰⁰ Williams M. S., *La giustizia e i gruppi: modello "politico" e modello "giuridico"*, in *Citadinanza e diritti nelle società multiculturali*, a cura di T. Bonazzi, M. Dunne, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 76.

¹⁰¹ Goldberg D. (ed.), *Multiculturalism. A Critical Reader*; Blackwell, Oxford 1994; Kymlicka W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.

¹⁰² Rodriguez Pineau E., *Le jeu de l'identité et l'intégration: paramètres pour une nouvelle du droit international privé concernant les minorités migratoires dans l'Union Européenne*, in «Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario», 1997, p. 283 e segg., spec. p. 87.

¹⁰³ Occhiocupo N., *Liberazione e promozione umana nella Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984

¹⁰⁴ Jayme E., *Diritto di famiglia: società multiculturale e nuovi sviluppi del diritto internazionale*, in «Rivista Internazionale di Diritto Privato e Processuale», 1993, pp. 297-298.

¹⁰⁵ Berger T. R., *La sombre époque: valeurs européennes et droits ancestraux en Amérique 1492-1992*, Boréal, Montréal 1993.

¹⁰⁶ Rinella A., *Assetti costituzionali e identità culturali: osservazioni comparative*, in «Iustitia», I, 1995.

hanno attribuito un valore fondamentale all'uguaglianza, che è formalmente garantita nei testi costituzionali e legali e che è stata utilizzata come parametro per bilanciare gli interessi conflittuali, soprattutto in riferimento alla sostanza dell'eguaglianza giuridica¹⁰⁷. Tuttavia, questo principio ha avuto difficoltà a essere applicato nello stesso modo quando le radici storiche dei popoli erano profondamente diverse e la convivenza tra le varie etnie risultava difficile e conflittuale.

Al contrario, nelle democrazie contemporanee, i diritti politici, economici e sociali riconosciuti nei testi costituzionali sono strettamente legati al principio dell'effettiva uguaglianza giuridica tra tutti gli individui. Di conseguenza, il legislatore deve giustificare qualsiasi discriminazione basata sulla "nazionalità" e stabilire le ragioni e le circostanze specifiche che consentono tale discriminazione senza essere in contrasto con i principi costituzionali¹⁰⁸.

4.2.1 La radicalizzazione

Il termine "radicalizzazione" viene comunemente utilizzato nelle scienze sociali per descrivere il processo mediante il quale individui o gruppi si impegnano in forme di azione violenta correlate ad un'ideologia estremista di natura politica, sociale o religiosa. Nel linguaggio comune, la radicalizzazione è spesso considerata sinonimo di terrorismo, ma la sua semantica risente di meno dell'ambiguità tipica del secondo termine. Ciò è dovuto anche al fatto che il discorso sul terrorismo è stato influenzato dalla partecipazione di attori che non appartengono all'ambiente accademico, come Stati, organizzazioni internazionali, media e gruppi che adottano o sostengono la violenza per raggiungere i propri obiettivi politici.

Ci sono alcuni che sono più interessati a delegittimare o esaltare le attività delle organizzazioni radicali, senza prestare attenzione alle ragioni che spingono i loro membri ad aderirvi e agire in un certo modo. Tuttavia, gli studi sulla radicalizzazione che si concentrano sulla sociologia, la psicologia e l'antropologia cercano di comprendere le dimensioni personali, identitarie e psicologiche che portano a tale militanza e cercano di capire gli atteggiamenti e le motivazioni degli individui che aderiscono e praticano la violenza. In questo modo, il concetto

¹⁰⁷ Paladin L., *Il principio costituzionale d'eguaglianza*, Giuffrè, Milano 1965; Rossano C., *L'eguaglianza nell'ordinamento costituzionale*, Jovene, Napoli 1966

¹⁰⁸ Pizzorusso A., *Lezioni di diritto costituzionale*, Il Foro Italiano, Roma 1978, p. 159 e segg.; Caravita B., *Oltre l'eguaglianza formale*, Cedam, Padova 1984.

di radicalizzazione diventa una chiave importante per comprendere i cambiamenti nella nostra società.

La radicalizzazione è dunque un processo che si verifica gradualmente nel tempo a seguito di una serie di eventi e fenomeni sociali interconnessi o percepiti come tali. Non si manifesta improvvisamente, se non percepita da osservatori che ne colgono gli effetti irrimediabili. Il percorso che porta alla radicalizzazione è profondamente legato alle motivazioni individuali, scatenate da certi eventi storici e questo processo si verifica quando l'esperienza personale di un individuo interagisce con un contesto sociopolitico favorevole e una particolare contingenza storica¹⁰⁹.

In linea generale, comunque, la radicalizzazione islamista avviene in diverse località, sia fisiche che virtuali. I luoghi deputati sono le moschee – in cui si ricrea un ambiente e un'atmosfera amichevole, quasi familiare –, le carceri e la Rete.

I percorsi che gli individui di seconda o terza generazione o i convertiti intraprendono per entrare nel movimento jihadista possono variare, ma c'è sempre almeno un luogo di passaggio obbligato.

Le moschee, ad esempio, sono spazi multifunzionali in cui i musulmani adempiono ai loro obblighi religiosi, ma anche partecipano a corsi di insegnamento coranico e a confronti sulle problematiche legate all'applicazione della shari'a. Tuttavia, le moschee non sono solo luoghi di culto, ma sono spesso gestite da un'associazione che ne detiene l'indirizzo religioso e politico. In questo modo, anche se tutti i credenti possono accedervi per pregare, il gruppo dirigente della moschea esercita un'influenza sulla comunità, che può essere accettata o respinta dai singoli fedeli.

In Europa e nel mondo islamico, esistono moschee e associazioni che adottano una visione tradizionalista e pacifica della religione. Tuttavia, ci sono anche moschee che aderiscono all'islam politico neotradizionalista, come quelle influenzate dai Fratelli Musulmani, o che hanno posizioni radicali.

Molte persone che si avvicinano a queste moschee radicali non hanno molta comprensione della religione islamica e l'hanno imparata più che altro solo all'interno della propria famiglia, abbandonandola in seguito. Solitamente, entrano in contatto con persone che frequentano queste moschee attraverso la loro cerchia di amici. A differenza del passato, in particolare in Gran Bretagna, nelle moschee radicali non si inneggia apertamente al jihadismo.

¹⁰⁹ Guolo R., “*Sociologia dell'Islam. Religione e politica*”, cit.

Inoltre, questi ambienti, insieme alle reti sociali ad esse collegate, sono spesso presenti nelle biografie dei radicalizzati.

Nel primo decennio del XXI secolo, si è assistito ad un aumento del controllo da parte delle forze di sicurezza e dei servizi d'informazione sui luoghi di culto, inoltre, la politica giudiziaria ha preso una posizione decisa a reprimere le associazioni con finalità di terrorismo, considerando tutte le organizzazioni jihadiste come tali. Tale fenomeno ha portato ad una nuova fase nel reclutamento di aspiranti jihadisti, dove l'appello al jihad non avviene più pubblicamente all'interno delle moschee.

Alcuni predicatori dissimulano tali posizioni e, sebbene in alcune moschee siano ancora presenti militanti che giocano un ruolo di cerniera tra i radicalizzati e quanti intendono compiere il jihad, l'attività di motivazione e filtraggio avviene ormai fuori dai luoghi di culto in modo da evitare rischi di sorveglianza e chiusura nel caso risultino sedi di arruolamento.

Il reclutamento avviene quindi ai margini delle moschee e non al loro interno, dove gli "facilitatori" identificano o sono contattati da aspiranti jihadisti e procedono con l'attività di motivazione e di filtraggio in ambienti più sicuri.

Tuttavia, se da una parte le moschee sono luogo di ritrovamento della società islamica "all'estero", una parte di questa spesso attua il fenomeno della *miniaturizzazione* un fenomeno nato soprattutto a seguito dei forti attentati degli ultimi decenni che hanno definito la necessità di attivare una sorveglianza sempre più attenta.

La miniaturizzazione delle cellule jihadiste opera in Occidente o cerca di reclutare nuovi membri all'interno del campo jihadista. Questa strategia serve a evitare di radunarsi in gruppi maggiori, più facili da infiltrare, diventando invece più piccoli e più difficili da rilevare. Si tratta di un fenomeno che utilizza la clandestinità come mezzo per evitare di essere rintracciati, abbandonando azioni o pratiche simboliche che possono essere facilmente tracciate. Questo tipo di strategia funziona al meglio con piccole cellule di individui che condividono storie e relazioni consolidate di amicizia o familiarità. Questi elementi rendono meno probabile la possibilità di infiltrazioni o ricattabilità da parte delle forze di sicurezza.

Entrando più nello specifico, le reti radicali che hanno portato a compimento attentati terroristici in Francia nel 2015 e in Belgio nel 2016 sono chiamate reti radicali autonome e si tratta di gruppi costituiti da individui che spesso si conoscono tra loro poiché cresciuti nello stesso quartiere. Tuttavia, si ritiene che tali individui non abbiano necessariamente legami con organizzazioni terroristiche strutturate e operano in modo indipendente nella scelta dei bersagli e del metodo di attacco. Una volta entrati in azione possono richiamarsi a Al-Qaida o all'Is, ma

sono autonomi nella selezione dei bersagli e nelle modalità d'azione. Essi, dunque, rappresentano una forma di "*jihad senza leader*"¹¹⁰, una delle modalità organizzative più diffuse all'interno del jihadismo.

Ci sono anche individui che si radicalizzano e agiscono da soli, i cosiddetti "*lupi solitari*", ovvero soggetti molto difficili da individuare, poiché non si collegano a nessuna rete di controllo e possono agire in modo improvviso e autonomo.

Le modalità di attacco utilizzate in Occidente sono sempre più simili a quelle militari, che prevedono occultamento, mimetizzazione e miniaturizzazione degli strumenti utilizzati.

In generale, il jihadismo in Occidente si è evoluto per adeguarsi alle esigenze dei nuovi contesti e delle nuove tecnologie. Le autorità si trovano ad affrontare una minaccia sempre più complessa e difficile da prevenire.

Il processo di reclutamento dei gruppi jihadisti in Europa, come ad esempio l'ISIS, avviene attraverso un fenomeno chiamato "*terrorismo ad accesso libero*". Questo significa che sono gli aspiranti jihadisti a contattare i reclutatori tramite internet, anziché il contrario. Questa situazione dimostra che l'offerta di reclutamento è elevata e il fenomeno del terrorismo è sempre più diffuso. Tuttavia, ciò ha anche creato un problema per i gruppi jihadisti, perché devono selezionare attentamente gli aspiranti mujahidin per evitare di accogliere individui instabili e inaffidabili che potrebbero causare problemi interni all'organizzazione. Questa selezione è particolarmente importante dopo gli eventi dell'11 settembre e l'escalation del conflitto in Siria.

Un altro luogo importante in cui si crea la radicalizzazione è il carcere.

Il sistema carcerario ha spesso rappresentato un terreno fertile per la radicalizzazione. Questo fenomeno si è fatto più evidente a partire dagli anni Novanta, quando il numero di detenuti di fede islamica e di condannati per atti di terrorismo di stampo islamista è aumentato, anche in Europa. Dentro e fuori le mura delle carceri, si è assistito ad una diffusione dell'ideologia radicale. La prigione, da sempre, è stata considerata luogo di reclutamento per membri di movimenti politici e organizzazioni di varia natura che vi sono stati rinchiusi in seguito a reati connessi alla loro attività militante. Anche gli islamisti radicali, per i quali il proselitismo rappresenta un dovere religioso oltre che un obiettivo politico, si inseriscono in questa dinamica.

La coesistenza forzata del sistema penitenziario, che comprende sia condannati che detenuti in attesa di giudizio, crea situazioni in cui la radicalizzazione islamica può avere

¹¹⁰ Sageman M, "*Leaderless Jihad*", University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.

successo. I giovani di periferia, spesso delinquenti per esclusione sociale, e gli islamisti radicali, dotati di sapere politico-religioso, possono influenzarsi a vicenda. I primi sono spesso individui fragili che sviluppano un forte senso di vittimizzazione, mentre i secondi hanno nell'ideologia e nella loro concezione della religione una bussola che li orienta anche in condizioni difficili, come la reclusione. Nonostante scontino pene lunghe, gli islamisti radicali non abdicano alla loro missione e cercano di diffondere il loro messaggio anche all'interno del carcere. Molti musulmani deislamizzati, che rappresentano una grande parte degli immigrati di diverse generazioni rinchiusi nelle celle del carcere, vivono una replica esasperata della loro condizione sociale dentro un'istituzione totale come il carcere.

Il fatto di trovarsi in stato di detenzione e di confrontarsi con un ambiente istituzionale caratterizzato da provvedimenti disciplinari e regole non negoziabili - condizione che vale per detenuti di ogni orientamento culturale e religioso - alimenta la percezione individuale e collettiva che la perdita della libertà, piuttosto che essere correlata all'aver commesso uno specifico reato, è l'inevitabile conseguenza dell'emarginazione sociale subita in passato. La società, così come l'ordinamento giuridico che ha emesso la sentenza, ne è accusata con coloro, comunemente chiamati "arabi", "pakis" o "neri" in alcuni paesi europei, che sono caduti nelle sue grinfie. Questa tipologia di condannati sottolinea come la loro pena – spesso superiore a quella dei "bianchi" per recidiva, norme di pericolosità sociale, prevedibilità della recidiva, qualità della difesa, spesso fornita dallo Stato – comporti una sorta di eccedenza punitiva discriminatoria. Il senso di ingiustizia è forte perché attribuiscono, *a torto o a ragione*, l'equità della pena ai loro marcatori etnici e religiosi¹¹¹.

La marginalità sociale e la difficoltà di navigare nel complesso sistema del diritto contribuiscono ad aumentare la rabbia e il risentimento verso la società e le istituzioni. Tuttavia, fino a quando questa frustrazione rimane circoscritta ad un livello individuale, non ha alcun effetto significativo o può addirittura peggiorare la situazione dell'individuo stesso. Tuttavia, se la ribellione individuale si evolve in un processo di ristrutturazione dell'identità in determinate condizioni, può portare alla radicalizzazione.

Il carcere, infatti, rappresenta un ambiente che può distruggere o alterare le identità precedenti, a causa della mancanza di legami sociali del passato. Per molti detenuti, la ricerca di una nuova identità diviene necessaria per contrastare la violenza psicologica, fisica e la pressione del gruppo, ovvero gli elementi che caratterizzano la vita all'interno della prigione.

¹¹¹ Guolo R., “*Sociologia dell'Islam. Religione e politica*”, cit.

L'adesione a un'ideologia o ad una determinata interpretazione religiosa rappresenta un ancoraggio solido per alcuni, dato che la religione offre una risorsa di significato in grado di attenuare o superare la sensazione di sconfitta, disorientamento o depressione che può derivare dalla reclusione¹¹².

Per numerosi detenuti di origine musulmana ma deislamizzati, così come per i convertiti, l'islam permette di ricostituire una nuova identità; e svolge la funzione interpretativa di dare significato alla condizione nella quale essi si trovano in un difficile passaggio della loro esistenza¹¹³.

Inoltre, l'islam in carcere può anche svolgere una funzione di solidarietà tra i detenuti musulmani, che talvolta trovano negli *imam* detenuti dei riferimenti e dei supporti spirituali. L'islam può diventare così uno strumento per contrastare la solitudine e l'isolamento che spesso accompagnano la vita in cella.

Tuttavia, è importante sottolineare che non tutti i detenuti musulmani trovano nella religione una soluzione ai loro problemi. Alcuni preferiscono cercare aiuto attraverso altri mezzi, come il supporto psicologico o le attività ricreative¹¹⁴.

In ogni caso, è importante che le carceri offrano ai detenuti musulmani la possibilità di praticare la propria religione, garantendo loro spazi adeguati per la preghiera e l'accesso a pasti conformi alle loro esigenze alimentari. Ciò contribuirà ad evitare il rischio di isolamento e radicalizzazione che potrebbe derivare dalla mancanza di rispetto per le loro credenze religiose¹¹⁵.

Ogni religione ha delle pratiche rituali che sono imposte dai credenti e che rappresentano un insieme di prescrizioni¹¹⁶. L'islam si differenzia dalle altre religioni poiché si caratterizza come *ortoprassi*, ossia la perfetta esecuzione di una serie di comportamenti e di azioni obbligatorie, tra le quali gli atti di culto che devono essere svolti quotidianamente e che sono particolarmente importanti. Tra le motivazioni per cui viene seguita la pratica religiosa, vi è la ricerca di un forte senso di appartenenza alla propria comunità e l'affermazione della propria adesione alla credenza. In questo modo, la pratica religiosa diventa visibile e verificabile, ancora di più nell'ambiente carcerario dove si tende ad avere la necessità di ricostruire un ordine

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Guolo R., “*Sociologia dell'Islam. Religione e politica*”, cit.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Spalek B., “*Muslim in british jails*”, in *Prison Service Journal*, 2005; Spalek B., El Hassan S., “*Muslims convert in prison*”, in *Howard Journal of Criminal Justice*”, 46, n. 2, 2007; Khosrokhavar F., “*L'Islam dans le prison*”, Ballard, Paris, 2004

¹¹⁶ Pace E., “*Introduzione alla sociologia delle religioni*”, Carocci Editore, Roma, 2007

interiore, ridefinire i valori, trovare un senso alla propria esistenza, ritrovare la speranza e la fiducia nel futuro. In questi ambienti, dunque, la pratica religiosa diventa uno strumento di autodeterminazione e di autodifesa, un modo per resistere alle condizioni avverse del luogo di detenzione e per reinventare se stessi.

La religione può assumere molte forme in carcere: dall'islam al cattolicesimo, dal buddhismo alle religioni africane. In ogni caso, la fede diventa spesso un'ancora di salvezza in un mare agitato, un punto di riferimento in un ambiente destabilizzante e ostile. Tuttavia, la pratica religiosa non è necessariamente risolutiva. Anche se può portare conforto e una nuova consapevolezza, essa non costituisce una panacea contro le difficoltà della vita in carcere. Infatti, la religione può essere strumentalizzata dall'istituzione carceraria per controllare e gestire la popolazione detenuta, oppure può essere interpretata in modo dogmatico e fanatico.

L'importante è, quindi, che la pratica religiosa in carcere sia libera e consapevole, rispettosa degli altri e delle regole della convivenza, e non subordinata ad alcuna forma di coercizione o manipolazione. Solo così può costituire un mezzo di liberazione e di miglioramento delle condizioni di vita in detenzione.

La richiesta di assistenza religiosa per i detenuti musulmani, che comprende la presenza di *imam*, spazi per la preghiera e alimentazione *halal*, sta crescendo all'interno delle carceri. Tuttavia, l'istituzione carceraria si basa su modelli organizzativi consolidati che spesso non contemplano questa esigenza: così, per quanto negli ultimi anni sia diventata più flessibile, almeno in paesi come Gran Bretagna e Italia, l'istituzione carceraria tende a rispondere negativamente o, comunque, a irrigidirsi davanti a istanze che incidono sulla routine di collaudati modelli organizzativi¹¹⁷.

Inoltre, l'applicazione di pratiche religiose non conformi alla religione dominante può essere vista come una minaccia alla routine della prigionia. I detenuti musulmani sostengono che l'istituzione penitenziaria può manifestare un "*razzismo istituzionale*" nei loro confronti¹¹⁸, rendendo difficile la pratica della religione islamica. Nel corso degli anni, inoltre, l'espansione del radicalismo islamista ha ulteriormente limitato la domanda di assistenza religiosa, a causa delle preoccupazioni per la sicurezza.

La pratica religiosa islamica richiede l'osservanza di precetti importanti, tra cui il rispetto degli atti di culto obbligatori come la preghiera e il digiuno, che sono parte dei cinque

¹¹⁷Guolo R., "*Sociologia dell'Islam. Religione e politica*", cit.

¹¹⁸ Khosrokhavar F., "*L'Islam dans le prison*", Ballard, Paris, 2004; Quraishi M., "*Muslims and crime: a comparative study*", Ashgatem, Adelshot, 2005; Rhazzali K.M., "*L'Islam in carcere*", Franco Angeli, Milano, 2010.

pilastri dell'islam. Anche i detenuti musulmani in carcere cercano di seguire queste pratiche, ma incontrano difficoltà nel rispettare le prescrizioni alimentari e nel trovare il tempo e lo spazio per pregare. Inoltre, il rigido sistema carcerario spesso si scontra con la complessità delle pratiche religiose, portando a sentimenti di rancore e frustrazione tra i detenuti. Tuttavia, nonostante questi ostacoli, molti detenuti musulmani trovano conforto nella pratica della loro fede e cercano di mantenere la loro spiritualità anche in un ambiente così difficile. Anche a richiesta di stare in cella con altri praticanti musulmani non è sempre soddisfatta, e ciò può creare problemi con gli altri detenuti che non praticano o praticano una religione diversa. Nonostante ciò, molti detenuti musulmani continuano a ritenere che il carcere rappresenti un ambiente ostile e non rispettoso della loro religione. È importante sottolineare che, nonostante questa difficile situazione, non tutti gli obblighi religiosi possono essere adempiuti in un'istituzione il cui obiettivo principale è l'esecuzione della pena.

Il problema della gestione delle pratiche religiose nei contesti carcerari è particolarmente sentito nei paesi come la Francia, dove vigono principi di laicità e valori repubblicani che prevedono una netta separazione tra la sfera religiosa e quella pubblica, anche all'interno delle carceri. Diversamente, nel Regno Unito, dove si adotta un modello di integrazione multiculturalista o pluralista, si tende a valorizzare le identità e le specificità culturali dei singoli gruppi etnici e religiosi anche in ambito pubblico, attraverso la negoziazione di accordi tra i vari soggetti sociali. Ciò ha permesso una maggiore accoglienza delle richieste legate alla pratica religiosa islamica all'interno delle carceri britanniche. Questo rappresenta un importante passo avanti nella gestione delle comunità multiculturali all'interno delle carceri¹¹⁹.

Diversamente, il problema dell'integrazione culturale dei detenuti musulmani nelle carceri italiane è meno acuto rispetto ad altri paesi, anche se non esiste ancora un modello specifico adottato né intese stipulate con la seconda religione del paese in termini di numero di fedeli. In Italia, ci si affida alla tradizionale flessibilità nell'accogliere o meno determinate richieste, anche se ciò conduce ad una mappa dei diritti a macchia di leopardo per i detenuti, perché il loro diritto alla libertà e alla pratica religiosa dipende dalla sensibilità della direzione carceraria e dalla sua attitudine a tenere rapporti esterni. Ad esempio, la possibilità di avere a disposizione degli imam dipende dalla capacità del carcere di attingere risorse umane dal territorio circostante, o da fattori logistici e di spazialità degli istituti di pena.

¹¹⁹ Beckford — Joly — Khosrokhavar 2005

In tal modo, la disponibilità di personale per soddisfare alcune richieste dei detenuti è legata al numero dei detenuti reclusi o al regime carcerario cui sono sottoposti¹²⁰.

La discriminazione religiosa risulta essere una problematica che si aggiunge alle difficoltà dei detenuti musulmani, le quali riguardano la loro pratica religiosa. Ad esempio, il possesso del tappeto di preghiera rappresenta una questione fondamentale, nonché necessaria, essendo la religione islamica basata sul concetto di purezza e impurità. Infatti, la purità rituale (*tahara*) è elemento essenziale che permette di pregare, che viene raggiunta tramite l'abluzione (*wudu'*) e la prevenzione di ogni tipo di contaminazione. Secondo la dottrina, infatti, la contaminazione compromette la validità della preghiera, e il tappeto rappresenta una sorta di isolamento dalla impurità presenti sul suolo. Perciò il divieto di possedere il tappeto viene percepito dai detenuti musulmani non solo come un sopruso, ma come una vera e propria limitazione alla loro capacità di compiere i propri doveri religiosi.

Le difficoltà relative alla pratica religiosa islamica in carcere alimentano la percezione di una religione mantenuta volutamente in uno statuto di inferiorità. Sensazione che, a sua volta, accentua il senso di vittimizzazione e di frustrazione da parte dei musulmani detenuti¹²¹.

Infine, accenno decisivo va fatto alla Rete. Essa, infatti, rappresenta il principale luogo di radicalizzazione islamista. Grazie al web, la comunità musulmana deterritorializzata può costituirsi senza limiti di spazio nazionale o locale. Il virtuale, quindi, permette di superare le barriere di distanza fisica e la sorveglianza degli altri luoghi di aggregazione, favorendo l'interazione tra militanti jihadisti, simpatizzanti e reclutatori.

La diffusione della radicalizzazione on line, inoltre, è favorita dalla possibilità di accedere a informazioni e contenuti ideologici in modo rapido ed economico, senza dover necessariamente confrontarsi con opinioni differenti o con il dibattito pubblico. Questo facilita la formazione di una visione del mondo estremista, che si rifugia in un'interpretazione letterale e dogmatica della religione, spesso alimentata da falsi miti e teorie del complotto.

Il pericolo della radicalizzazione si estende dunque non solo alla sfera religiosa ma anche a quella politica e sociale, con la creazione di comunità virtuali basate sull'odio e sulla discriminazione. La lotta contro la radicalizzazione on line richiede pertanto un'azione congiunta tra le istituzioni, le organizzazioni della società civile e le forme di comunicazione

¹²⁰ Guolo R., “*Sociologia dell'Islam. Religione e politica*”, cit. p.96-98.

¹²¹ Ivi, p. 100

digitale, al fine di contrastare il propagarsi di contenuti estremisti e promuovere una cultura del dialogo e del rispetto reciproco.

La connessione tra individui e comunità islamista avviene principalmente attraverso la Rete. Questa comunità virtuale radicale si rivolge a individui che si sentono sradicati e cercano un'identità. La formazione di comunità virtuali può assumere connotati anti-societari, pur mantenendo un ruolo centrale dell'individuo e ciò risponde al bisogno di soggetti che vivono in un ambiente sociale debole, offrendo loro un forte senso di appartenenza.

Oggi, il potenziale di autoradicalizzazione attraverso Internet è sempre più evidente, poiché le organizzazioni radicali producono e diffondono video, testi e riviste online che promuovono il jihadismo. La facilità di accesso a contenuti in lingua straniera consente a tutti di esplorare ideologie radicali in modo autodidatta. Ciò rappresenta un cambiamento significativo rispetto a quando queste conoscenze erano difficili da acquisire e accessibili solo a un pubblico ristretto. La navigazione online può diventare un processo di bricolage che porta a una ulteriore radicalizzazione. Un passo successivo è rappresentato dal coinvolgimento sui social network, dove gli aspiranti jihadisti possono scambiarsi opinioni e informazioni. Tale processo può portare al reclutamento di nuovi militanti o alla condivisione di ideologie estremiste, alimentando la radicalizzazione e la diffusione del terrore.

Il fenomeno del jihad mediatico sta attirando un crescente e sempre più giovane pubblico. Questo tipo di propaganda sta guadagnando terreno tra gli occidentali, grazie alla sua capacità di utilizzare codici culturali e simbolici già noti. L'Is, l'organizzazione più avanzata in questo settore, sta facendo leva su tecniche sofisticate di marketing politico. Queste tecniche sono state sviluppate da individui con competenze in materia acquisite sia in università islamiche che in occidentali, dove si studiano discipline come la comunicazione di massa, il marketing e la gestione. Questo dimostra che, nell'era della globalizzazione, le conoscenze specialistiche sono facilmente accessibili ovunque e possono essere utilizzate per scopi diversi.

In sostanza, il brand dell'Is è fortemente legato alla creazione di un'immagine mitica e romantica del passato islamico, che viene riproposto come il modello ideale da seguire per tornare alla purezza dell'Islam. Questa narrazione va di pari passo con una forte retorica antioccidentale, che cerca di attirare i fedeli con la promessa di un ritorno alle antiche tradizioni religiose, in contrasto con le culture e le influenze straniere. Il consolidamento di questo brand passa attraverso un uso sistematico della propaganda e delle tecnologie di comunicazione, con l'obiettivo di attirare e coinvolgere un pubblico ampio e eterogeneo, composto da giovani, disillusi e frustrati, alla ricerca di un senso di appartenenza e di identità. Tuttavia, la vera sfida

dell'Is sta nel riuscire a mantenere la propria credibilità e ad attirare nuovi adepti, nonostante la crescente pressione internazionale e l'azione delle organizzazioni antiterroristiche. Solo il tempo dirà se il brand dell'Is riuscirà a resistere a queste sfide e a mantenere il suo fascino sui potenziali seguaci.

In molti musulmani il Califfato suscita forti emozioni. Essendo un'istituzione politica originale basata sulla condivisione della fede, supera il concetto di stato nazionale e i suoi confini idealmente si estendono ovunque sia presente un credente. Questa appartenenza transculturale è importante per costruire l'identità nel contesto della globalizzazione, che tende a erodere le appartenenze nazionali.

4.2.2 Una forza islamica per uno Stato laico

Fino alle rivolte arabe iniziate in Tunisia nel dicembre 2010, e poi estese ad altri paesi della regione, il mondo arabo era spesso descritto come una regione immune alla democrazia¹²². Molte spiegazioni istituzionali, strutturali e culturali sono state avanzate sul motivo per cui questa regione è stata lenta ad abbracciare il processo di democratizzazione che è fiorito in altre parti del mondo. Tra le spiegazioni culturali più note c'è la teoria dello scontro di civiltà di Samuel P. Huntington, una visione monolitica della differenza culturale e politica che è stata smentita da numerosi studiosi del Medio Oriente¹²³. Nonostante le confutazioni dell'analisi di Huntington, questa teoria della differenza monolitica continua a circolare e a essere reinterpretata: Pippa Norris e Ronald sostengono che il nucleo dello "scontro" tra l'Occidente e le società islamiche riguarda i valori politici del mondo occidentale. Gli autori osservano che il sostegno alla democrazia è diventato più diffuso nel mondo islamico, ma che i costumi sessuali permissivi e l'uguaglianza di genere annunciati dall'Occidente contemporaneo non hanno messo radici nelle società islamiche. Pertanto, sempre secondo gli autori, Huntington potrebbe aver identificato correttamente l'importanza dei valori della civiltà, ma potrebbe aver diagnosticato erroneamente le cause profonde di qualsiasi differenza culturale¹²⁴.

¹²² el-Husseini, R. *Is gender the barrier to democracy? Women, Islamism, and the "Arab spring"*. *Cont Islam* 10, 53–66 (2016)

¹²³ Said, E., *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. London: Pantheon, 1978

¹²⁴ Norris, P., & Inglehart, R.. *Islamic culture and democracy: testing the 'Clash of Civilizations' thesis*. *Comparative Sociology*, 1(3), 235–263. 2002.

Nella loro¹²⁵ analisi, la possibilità di democratizzazione in Medio Oriente è limitato da opinioni, musulmane e islamiste radicate sui costumi sociali e sessuali.

Negli ultimi decenni, i gruppi populistici di opposizione più efficaci in Medio Oriente sono stati infatti islamisti, poiché le organizzazioni laiche e i partiti politici nella regione si sono aggrappati a teorie politiche obsolete come il nazionalismo arabo, il baathismo o il comunismo. Questi gruppi sono guidati anche da vecchie élite della classe media e dell'alta borghesia i cui discorsi e interessi sono scollegati dai desideri e dalle speranze della società tradizionale, in particolare dei suoi giovani. Si riteneva comunemente che se i regimi autoritari fossero stati rovesciati, gli islamisti avrebbero preso il potere e che, di conseguenza, lo status dei diritti delle donne si sarebbe ulteriormente deteriorato¹²⁶. Mentre la prima parte di questa previsione si è avverata (almeno per un breve periodo in Egitto) resta da vedere la seconda. Finora, la leadership del partito En-Nahda in Tunisia è stata cauta nell'affermare pubblicamente che non cambierà i diritti acquisiti delle donne nel nuovo governo che controlla, e affermazioni simili sono state fatte dal governo dei Fratelli Musulmani ora deposto in Egitto, nonostante alcuni inviti al contrario da parte di singoli politici.

Dunque, sembra di capire che prospettive della democrazia in Medio Oriente sono limitate principalmente dalle opinioni islamiste sul ruolo sociale delle donne. E come possiamo far quadrare questa idea con i recenti cambiamenti in alcuni paesi islamici, dove sono state adottate nuove leggi personali per riformare lo status dei diritti delle donne? Probabilmente, l'essenza della questione si cela dietro uno scontro che non è, a questo punto, di tipo culturale e di civiltà, ma più che altro relativo ad uno scontro generazionale in cui il Medio Oriente è attualmente indietro di una o due generazioni rispetto ad altre regioni¹²⁷.

In effetti, negli ultimi due decenni sono apparse più vie di partecipazione politica per le donne, alcune delle quali all'interno della cornice dell'Islam. Quattro tendenze nella trasformazione dei ruoli delle donne in Medio Oriente contrastano l'affermazione secondo cui le visioni musulmane sull'uguaglianza di genere limitano l'emergere della democrazia. Due sono tendenze intellettuali e due sono tendenze pragmatiche:

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Haklai, O., *Authoritarianism and Islamic movements in the Middle East: research and theory-building in the twenty-first century*. *International Studies Review*, 11(1), 2009, 27–45.

¹²⁷ el-Husseini, R. Is gender the barrier to democracy? Women, Islamism, and the “Arab spring”. *Cont Islam* 10, 53–66 (2016)

1. i leader religiosi maschi stanno iniziando a reinterpretare le scritture islamiche in modi che forniscano una maggiore portata alla partecipazione politica delle donne¹²⁸,
2. studiose femministe musulmane stanno lavorando per integrare la loro fede nell'uguaglianza di genere con la loro religione,
3. i movimenti femministi secolari stanno facendo pressioni per e in alcuni casi stanno realizzando cambiamenti nelle leggi personali,
4. Le attiviste islamiste stanno pragmaticamente ridefinendo il ruolo delle donne nella sfera pubblica.

Queste tendenze sono tutt'altro che separate; si può dedurre che i guadagni pratici degli attivisti hanno avuto un certo impatto sulla coscienza degli intellettuali musulmani e che, al contrario, gli attivisti stanno usando gli argomenti di giuristi e femministe per giustificare i cambiamenti che stanno cercando nella legge e per fornire motivi per il ruolo più importante delle donne nelle organizzazioni islamiste.

4.3 I tentativi di democratizzazione dell'Islam: il caso tunisino

I paesi islamici hanno sperimentato diverse forme di democrazia sul loro territorio, che possono variare in base al contesto specifico di ciascun paese. È importante notare che non esiste una "*democrazia islamica*" universale, ma piuttosto una gamma di interpretazioni e pratiche che riflettono le diverse tradizioni politiche, culturali e religiose presenti all'interno dei paesi islamici.

Tra i principali tipi di democrazia che hanno cercato di affermare troviamo la democrazia secolare, la quale si basa sul principio fondamentale della separazione tra religione e stato. Ciò significa che le decisioni politiche e la legislazione sono prese in base a criteri secolari e non influenzate da dogmi religiosi. Questo modello di democrazia promuove la libertà di coscienza, la libertà di espressione e la parità di diritti per tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa. L'obiettivo principale della democrazia secolare è garantire

¹²⁸ El-Husseini, R., *Women, work, and political participation in Lebanese Shia contemporary thought: the writings of Ayatollahs Fadlallah and Shams al-Din*. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 28(2), 2008, 273–282.

una governance neutrale dal punto di vista religioso e assicurare che tutti i cittadini possano partecipare in modo equo al processo decisionale¹²⁹.

Un altro tipo di democrazia è quella basata sui principi islamici; il suo scopo è quello di armonizzare i principi dell'Islam con il sistema democratico. Questo approccio prende in considerazione i valori islamici, come la giustizia, la solidarietà e la responsabilità sociale, e cerca di applicarli nella governance politica. Tuttavia, la democrazia islamica può essere soggetta a diverse interpretazioni e applicazioni, a seconda delle correnti di pensiero presenti all'interno delle società musulmane. Alcuni paesi islamici hanno cercato di integrare i principi islamici nelle loro costituzioni e nel sistema giuridico, mentre altri hanno adottato un approccio più secolare¹³⁰.

La democrazia multipartitica si basa invece sul concetto di competizione politica tra diversi partiti. Questo modello offre ai cittadini la possibilità di scegliere tra una varietà di opzioni politiche rappresentate dai partiti. Le elezioni periodiche consentono ai cittadini di esprimere le proprie preferenze e di influenzare la composizione del governo. La democrazia multipartitica favorisce la pluralità di opinioni e la diversità politica, garantendo che nessun partito o gruppo politico detenga un potere eccessivo. L'alternanza di potere attraverso le elezioni è una caratteristica chiave di questo tipo di democrazia.

Altro modello è quello della democrazia basata su una monarchia costituzionale, che combina elementi di una monarchia ereditaria con un sistema democratico. In questo sistema, il monarca ha un ruolo rappresentativo o cerimoniale, mentre il potere effettivo risiede nel governo eletto democraticamente e nelle istituzioni legislative. La costituzione definisce i poteri e le responsabilità del monarca, garantendo che il suo ruolo sia limitato e che il sistema democratico sia preservato. Questo modello è spesso caratterizzato da una stabilità politica e una continuità istituzionale che deriva dalla presenza di una figura di autorità¹³¹.

I diversi tipi di democrazia riflettono approcci e contesti politici diversi, ciascuno con le proprie caratteristiche e sfide. La scelta del tipo di democrazia da adottare dipende da vari fattori, tra cui la storia, la cultura, le tradizioni politiche e le aspirazioni del popolo di un determinato paese. È importante riconoscere che non esiste un modello di democrazia

¹²⁹ Fernée, Tadd Graham, and Mirsepassi, Ali. *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World*. Regno Unito, Cambridge University Press, 2014.

¹³⁰ Youngs, Richard, and Emerson, Michael. *Political Islam and European Foreign Policy: Perspectives from Muslim Democrats of the Mediterranean*. Belgio, Centre for European Policy Studies, 2007.

¹³¹ Cesari J., *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave MacMillan, New York, 2004.

universale che si adatti a tutti i contesti, ma piuttosto una pluralità di modelli che possono essere adattati alle specifiche esigenze e realtà di ciascuna nazione.

È importante sottolineare che l'interpretazione e la pratica della democrazia possono variare considerevolmente da paese a paese, influenzate da fattori storici, culturali, politici e sociali. Ogni paese islamico ha cercato di adattare la democrazia alle proprie circostanze specifiche, cercando un equilibrio tra le esigenze politiche, sociali e religiose della loro società.

Ci sono diversi paesi a maggioranza musulmana che hanno sperimentato o tentato di introdurre elementi di democrazia nel loro sistema politico.

Tra i principali esempi vi sono:

- Turchia: paese a maggioranza musulmana che ha una lunga tradizione di democrazia secolare. Il paese ha avuto elezioni competitive e pluralistiche, anche se negli ultimi anni ha affrontato sfide e controversie in merito al mantenimento dei principi democratici.
- Indonesia: paese con la più grande popolazione musulmana al mondo ed è un esempio di democrazia stabile nel contesto islamico. Dopo la caduta del regime autoritario di Suharto nel 1998, l'Indonesia ha avuto un processo di democratizzazione con elezioni libere e un sistema politico multipartitico.
- Tunisia: la rivoluzione tunisina del 2011 ha portato alla caduta del regime autoritario di Ben Ali e ha aperto la strada a una transizione democratica nel paese. Questo stato, inoltre, è stato considerato uno dei successi della Primavera Araba, con elezioni libere e pluralistiche e la promulgazione di una nuova Costituzione¹³².
- Malaysia: paese a maggioranza musulmana con un sistema politico basato su una monarchia costituzionale e un sistema parlamentare. Anche se ci sono state critiche riguardo a una limitata pluralità politica e a una restrizione delle libertà civili, il paese ha un sistema multipartitico e tiene elezioni regolari.
- Bangladesh: è una repubblica parlamentare a maggioranza musulmana che ha un sistema multipartitico e elezioni regolari. Nonostante ci siano stati periodi di instabilità politica e controversie, il paese ha mantenuto alcuni elementi di democrazia nel suo sistema politico.

Tra i paesi indicati, la Tunisia è stata considerata – fino alle ultime riforme di Kais Saied - un esempio di successo nella transizione verso la democrazia nel contesto dei Paesi

¹³² Ottaway, D., *The Arab World Upended: Revolution and Its Aftermath in Tunisia and Egypt*. Regno Unito, Lynne Rienner Publishers, 2017.

islamici. Dopo la rivoluzione del 2011 che, come detto, ha portato alla caduta del regime autoritario di Ben Ali, la Tunisia ha intrapreso importanti riforme politiche ed istituzionali per stabilire un sistema democratico più inclusivo e rappresentativo, anche se questi tentativi sono stati fermati negli ultimi mesi. La transizione democratica in Tunisia è stata guidata da un forte impegno civile e politico, con la società civile che ha svolto un ruolo cruciale nel promuovere la democrazia e nella supervisione del processo di transizione¹³³.

Una delle pietre miliari della transizione tunisina è stata l'adozione di una nuova Costituzione progressista nel 2014. Questo nuovo documento rappresenta un importante passo in avanti nella garanzia dei diritti umani, della parità di genere e della libertà di espressione. Con esso è stato istituito un sistema politico basato su un sistema parlamentare ed è stato creato un equilibrio di potere tra i diversi rami del governo. La Costituzione tunisina è stata ampiamente elogiata per la sua inclusività e per il suo impegno per la promozione dei diritti fondamentali dei cittadini¹³⁴.

La Tunisia ha anche avuto un ruolo pionieristico nell'ambito dei diritti delle donne. È stato il primo paese arabo ad adottare una legislazione che vieta la violenza contro le donne e riconosce la parità di genere. Ha inoltre introdotto quote di genere nelle istituzioni politiche, garantendo una maggiore rappresentanza delle donne nella sfera decisionale. Questi sforzi per promuovere l'uguaglianza di genere sono stati fondamentali per la creazione di una democrazia più inclusiva e rappresentativa.

Nonostante le sfide persistenti, come la stagnazione economica e la minaccia del terrorismo, la Tunisia ha compiuto progressi significativi nella costruzione di istituzioni democratiche e nel consolidamento della partecipazione politica. Il paese ha avuto diversi passaggi di governo pacifici e ha dimostrato la sua capacità di gestire conflitti politici attraverso mezzi pacifici e democratici¹³⁵.

Tale paese, inoltre, continua ad essere impegnato nel rafforzamento della sua democrazia e nell'affrontare le sfide socio-economiche. La sua esperienza è stata considerata un modello per altri paesi della regione che aspirano alla democrazia, dimostrando che è possibile realizzare una transizione pacifica e sostenibile verso un sistema politico democratico. Questo Paese offre un esempio di come il dialogo, la partecipazione inclusiva e il rispetto dei diritti umani possano contribuire a creare una società più giusta e democratica.

¹³³ Clancy-Smith, J. *Tunisian Revolutions: Reflections on Seas, Coasts, and Interiors*. Stati Uniti, Georgetown University Press, 2014.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Alexander, C. *Tunisia: From Stability to Revolution in the Maghreb*. Regno Unito, Taylor & Francis, 2016.

Tra i fattori predominanti che hanno contribuito al successo della Tunisia nel diventare un paese democratico nonostante le sue radici islamiche vi è sicuramente la presenza di una classe media istruita e urbanizzata. Questa si compone principalmente di professionisti, accademici, imprenditori e giovani istruiti, ha giocato un ruolo cruciale nel promuovere la cultura della democrazia e dei diritti civili nel paese. Tali individui, inoltre, hanno avuto accesso all'istruzione superiore e a idee progressiste, che li hanno resi aperti all'idea di una governance democratica basata sui principi di partecipazione, tolleranza e pluralismo¹³⁶.

Inoltre, il processo di transizione democratica in Tunisia è stato caratterizzato da un dialogo inclusivo e da un impegno per la giustizia sociale. Durante la fase di transizione, sono state istituite commissioni per la verità e la riconciliazione per affrontare le violazioni dei diritti umani commesse durante il regime precedente. Questo processo ha aiutato il paese a confrontarsi con il proprio passato e a costruire una società più giusta e inclusiva.

La Tunisia ha anche dimostrato un impegno per l'istruzione e lo sviluppo umano investendo molto nell'istruzione di qualità, che ha contribuito a sviluppare una società più informata e consapevole dei propri diritti. Inoltre, il paese ha adottato politiche volte a migliorare le condizioni economiche e sociali, riducendo la povertà e promuovendo l'accesso all'assistenza sanitaria e ai servizi di base. Risulta importante sottolineare che il successo della Tunisia nella transizione democratica è il risultato di un lungo processo di lotta e di impegno da parte del popolo tunisino. Le proteste e le mobilitazioni di massa durante la Rivoluzione dei Gelsomini hanno dimostrato la determinazione del popolo ad ottenere un cambiamento politico e sociale. Questo spirito di resistenza e di impegno democratico ha continuato a guidare il paese lungo il percorso della democrazia¹³⁷.

Un altro aspetto rilevante che ha contribuito al successo della Tunisia nella transizione verso la democrazia è stata la capacità di gestire il processo di riforme gradualmente e con cautela. Dopo la caduta del regime autoritario, il paese ha affrontato sfide significative nella costruzione di istituzioni democratiche stabili e nel bilanciamento degli interessi politici diversi.

La Tunisia ha evitato una transizione improvvisa e caotica, optando invece per un approccio graduale che ha permesso di affrontare le sfide in modo più sistematico. Questo approccio ha consentito al paese di creare spazi per il dialogo e il compromesso tra le diverse fazioni politiche, evitando conflitti aperti e favorendo la coesione sociale.

¹³⁶ Ottaway, D. *The Arab World Upended: Revolution and Its Aftermath in Tunisia and Egypt*. Regno Unito, Lynne Rienner Publishers, 2017.

¹³⁷ Clancy-Smith, J. *Tunisian Revolutions: Reflections on Seas, Coasts, and Interiors*. Stati Uniti, Georgetown University Press, 2014.

Inoltre, il Paese è riuscito a sfruttare il potenziale delle nuove tecnologie e dei media indipendenti per promuovere la partecipazione politica e la trasparenza. Durante il periodo di transizione, i social media sono stati ampiamente utilizzati per mobilitare la società civile, promuovere il dibattito pubblico e monitorare l'azione del governo. Questa libertà di espressione e di accesso all'informazione ha favorito la trasparenza e la responsabilità delle istituzioni, contribuendo a consolidare la democrazia.

Un altro fattore rilevante è stata la capacità della Tunisia di imparare dagli errori di altri Paesi. Gli attori politici, la società civile e gli studiosi tunisini hanno studiato attentamente le esperienze di altri stati che hanno affrontato transizioni democratiche, sia con successo che con difficoltà. Questo approccio ha permesso alla Tunisia di evitare gli stessi errori e di adattare le strategie in base alle specificità del proprio contesto nazionale¹³⁸.

Infine, la Tunisia ha beneficiato di un contesto regionale e internazionale favorevole. La transizione democratica del paese ha infatti ispirato movimenti e proteste in altri paesi, contribuendo all'onda di cambiamento politico di cui si è già ampiamente parlato e che si conosce sotto l'accezione di "Primavera Araba". Il sostegno internazionale, sia politico che finanziario, ha anche svolto un ruolo significativo nel sostenere la transizione democratica in Tunisia, fornendo assistenza tecnica e finanziaria per il consolidamento delle istituzioni democratiche e il rafforzamento della società civile.

In conclusione, il successo – registrato in un primo momento - della Tunisia nella transizione verso la democrazia, nonostante le sue radici islamiche, è stato influenzato dalla gestione graduale delle riforme, dall'uso efficace delle nuove tecnologie, dall'apprendimento dagli errori altrui e da un contesto regionale e internazionale favorevole. Questi fattori hanno contribuito a creare le condizioni per una transizione democratica stabile e progressiva, facendo della Tunisia un esempio di successo nella regione.

Questo Paese è stato in grado di raggiungere un certo grado di successo nella transizione verso la democrazia nonostante le sue radici islamiche grazie a una combinazione di fattori, tra cui la presenza di una classe media istruita, un dialogo inclusivo, una costituzione progressista, un impegno per l'istruzione e lo sviluppo umano, e la determinazione del popolo tunisino per un cambiamento democratico. Questi elementi hanno contribuito a creare un contesto favorevole per la transizione democratica e hanno permesso al Paese di distinguersi come un esempio di successo nella regione.

¹³⁸ *Struggles for Political Change in the Arab World: Regimes, Oppositions, and External Actors After the Spring*. Stati Uniti, University of Michigan Press, 2022.

I punti cardine possono dunque essere evidenziati in:

- Stabilità politica: rispetto ad altri paesi della regione, la Tunisia ha goduto di una maggiore stabilità politica. Prima della rivoluzione del 2011, il paese era governato dal regime autoritario di Ben Ali, ma non ha sperimentato conflitti interni o guerre civili a lungo termine. Questo ha fornito una base relativamente solida per la transizione verso la democrazia.
- Livelli di istruzione: la Tunisia ha una lunga tradizione di investimenti nell'istruzione, con un tasso di alfabetizzazione relativamente alto nella popolazione il che agevola la partecipazione politica informata e incrementa la consapevolezza dei diritti democratici, creando una base solida per la democrazia.
- Tradizioni progressiste: la Tunisia ha avuto una lunga storia di tradizioni progressiste rispetto ad altri paesi islamici. Fin dai tempi del suo primo presidente, Habib Bourguiba, il paese ha promosso una visione di modernità che ha abbracciato i valori della libertà individuale, l'uguaglianza di genere e i diritti delle donne. Queste idee progressiste hanno svolto un ruolo importante nel plasmare la transizione democratica in Tunisia.
- Ruolo della società civile: la società civile tunisina ha svolto un ruolo cruciale nel promuovere la democrazia e supervisionare il processo di transizione. Organizzazioni non governative, gruppi di difesa dei diritti umani, sindacati e associazioni di professionisti hanno giocato un ruolo attivo nel plasmare l'agenda politica e nel garantire la partecipazione inclusiva.
- Leadership politica: la Tunisia ha avuto leader politici che hanno abbracciato il processo di democratizzazione e hanno lavorato per promuoverlo. Dopo la caduta di Ben Ali, sono emersi leader politici impegnati a creare una società democratica, che hanno guidato il paese attraverso le fasi iniziali della transizione e hanno promosso riforme istituzionali¹³⁹.

È importante sottolineare che il processo di democratizzazione in Tunisia è un percorso in continua evoluzione e che il paese affronta ancora sfide significative. Tuttavia, la combinazione di questi fattori ha contribuito al successo relativo del Paese nel diventare democratico e offre un caso di studio interessante per altri paesi che cercano di intraprendere un simile percorso di transizione.

¹³⁹ Masri, S.M.. *Tunisia: An Arab Anomaly*. Stati Uniti, Columbia University Press, 2017

La mancata affermazione di regimi democratici in paesi come la Turchia, l'Indonesia, la Malaysia e il Bangladesh, che hanno radici islamiche, può essere attribuita a diversi fattori complessi. Innanzitutto, la storia e il contesto politico di ciascuno di essi hanno un ruolo significativo nel determinare il percorso verso la democrazia. Alcuni di questi paesi hanno affrontato periodi di instabilità politica, conflitti interni o colpi di stato che hanno minato i processi democratici. Questi eventi hanno lasciato un impatto duraturo sulle istituzioni e sulla cultura politica, creando sfide per l'adozione di un sistema democratico stabile.

Inoltre, l'influenza delle élite politiche e dei leader carismatici può giocare un ruolo importante nel limitare la democrazia. In alcuni casi, le élite politiche possono cercare di mantenere il proprio potere concentrato nelle loro mani, resistendo alle riforme democratiche e limitando la partecipazione politica. Questo può portare a un clima politico polarizzato e ostacolare la maturazione del sistema democratico¹⁴⁰.

Le questioni socio-economiche possono anche influenzare il processo di democratizzazione. L'iniquità economica, la povertà diffusa o la mancanza di opportunità possono creare tensioni sociali che possono essere sfruttate da gruppi estremisti o autoritari. Questi gruppi possono cercare di imporre il loro controllo politico e resistere alla democrazia in nome della stabilità o della sicurezza.

Inoltre, il contesto culturale e religioso può avere un impatto sulle dinamiche politiche. In alcuni contesti, l'interpretazione dell'Islam può svolgere un ruolo nella promozione di sistemi politici basati su principi religiosi, che potrebbero essere in contrasto con le istituzioni democratiche secolari. Questa dinamica può rendere difficile l'integrazione dei valori democratici con le tradizioni culturali e religiose.

Infine, le pressioni geopolitiche e l'influenza internazionale possono anche influenzare il processo di democratizzazione. Gli interessi geopolitici e la competizione per le risorse possono portare a interferenze esterne o a sostegni a regimi autoritari, rendendo difficile l'affermazione della democrazia¹⁴¹.

È importante notare che ogni paese ha la propria storia, contesto politico e dinamiche socio-culturali uniche che influenzano il percorso verso la democrazia. Non esiste una spiegazione universale per il mancato raggiungimento della democrazia in tutti i paesi con radici islamiche. La gestione delle tensioni etniche o religiose può richiedere un forte impegno

¹⁴⁰ Kuru, A. T.. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Regno Unito, Cambridge University Press, 2019.

¹⁴¹ Amir-Aslani, A, *Islam and the West: Wars of the Gods. The Geopolitics of Faith*. Stati Uniti, Enigma Books, 2013.

per la promozione dell'uguaglianza, dei diritti delle minoranze e del rispetto delle differenze, tutti elementi chiave di un sistema democratico.

Inoltre, la mancanza di una cultura politica democratica consolidata può rappresentare un ostacolo. La democrazia richiede una cultura politica in cui i cittadini accettino e rispettino i principi democratici, come la tolleranza, il pluralismo, il rispetto dei diritti umani e la partecipazione politica. La formazione di tale cultura politica richiede tempo, sforzi educativi e il coinvolgimento delle istituzioni nella promozione di valori democratici. Nei paesi dove questa cultura politica non è ancora sviluppata, può essere difficile costruire una solida base per la democrazia.

Infine, la presenza di interessi politici ed economici internazionali può influenzare il processo di democratizzazione. Alcuni paesi con radici islamiche hanno subito interferenze esterne, come interventi militari o il sostegno a regimi autoritari, a causa di interessi strategici o economici. Queste interferenze possono indebolire la volontà di riforma e la possibilità di sviluppare istituzioni democratiche indipendenti¹⁴². I fattori predominanti sono:

- Limitazioni delle libertà civili: in tutti questi paesi sono state segnalate restrizioni alle libertà civili, come la libertà di espressione, la libertà di stampa e la libertà di associazione. Gli attivisti, i giornalisti e le organizzazioni della società civile hanno affrontato intimidazioni, persecuzioni e restrizioni legali che hanno limitato la loro capacità di operare liberamente.
- Tensioni etniche e religiose: molti di questi paesi sono caratterizzati da una diversità etnica e religiosa significativa, il che può portare a tensioni e conflitti politici. La gestione delle relazioni tra i diversi gruppi etnici e religiosi può essere una sfida nel contesto della democrazia, poiché possono sorgere questioni di identità, diritti delle minoranze e discriminazione¹⁴³.
- Corruzione e cattiva governance: la corruzione è stata un problema diffuso in questi paesi e può minare la fiducia nel sistema politico e nell'integrità delle istituzioni. La cattiva governance, inclusa l'inefficienza amministrativa e la mancanza di responsabilità, può rendere difficile il processo di democratizzazione e la costruzione di istituzioni democratiche solide.

¹⁴² Abootalebi, A. *Islam And Democracy: State-society Relations in Developing Countries*, 1980-1994. N.p., ROUTLEDGE, 2015.

¹⁴³ Kuru, A. T. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Regno Unito, Cambridge University Press, 2019

- Potere militare e autoritarismo residuo: in alcuni di questi paesi, il potere militare o le influenze autoritarie possono persistere nonostante i tentativi di democratizzazione. Le istituzioni militari possono esercitare un'influenza politica significativa, limitando la piena transizione verso un sistema democratico.
- Povertà e disuguaglianze: la presenza di disuguaglianze economiche e sociali può essere un fattore che ostacola la democratizzazione. L'accesso equo alle risorse e alle opportunità può essere compromesso, e ciò può alimentare la marginalizzazione sociale e politica, creando tensioni all'interno della società.

Un aspetto rilevante da considerare è il ruolo degli interessi geopolitici e delle influenze esterne nel determinare le dinamiche politiche dei paesi in questione. In alcuni casi, potenze straniere possono sostenere regimi autoritari o instaurare governi fantoccio al fine di preservare i propri interessi strategici o economici nella regione. Questa interferenza esterna può limitare la volontà di riforma e minare gli sforzi per la democratizzazione¹⁴⁴.

Inoltre, le sfide economiche e lo sviluppo socio-economico possono incidere sulla stabilità politica e sulla possibilità di adottare un sistema democratico. La mancanza di opportunità economiche, la povertà diffusa e le disuguaglianze sociali possono alimentare malcontento e instabilità, aprendo la strada all'emergere di movimenti politici estremisti o autoritari.

La lotta per il miglioramento delle condizioni economiche potrebbe spingere la popolazione verso soluzioni politiche alternative alla democrazia. Anche la presenza di gruppi estremisti e il radicalismo politico-religioso possono costituire una sfida significativa per la democratizzazione. La diffusione di ideologie estremiste può influenzare l'opinione pubblica e promuovere un clima politico polarizzato, mettendo a rischio la stabilità e la coesione sociale. La lotta contro il terrorismo e l'estremismo può richiedere un bilanciamento attento tra sicurezza e tutela dei diritti umani, un equilibrio spesso difficile da raggiungere. Infine, è importante considerare il ruolo della leadership politica e dell'istituzionalizzazione democratica. La mancanza di leader politici impegnati e capaci di guidare la transizione verso la democrazia può rallentare il processo di democratizzazione. Allo stesso tempo, la presenza di istituzioni democratiche forti, indipendenti ed efficienti è essenziale per la stabilità e il funzionamento del sistema democratico.

¹⁴⁴ Kuru, Ahmet T.. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Regno Unito, Cambridge University Press, 2019

È importante notare che queste sfide non sono esclusive di questi paesi e possono essere presenti anche in altre nazioni che stanno cercando di adottare un regime democratico. La transizione verso la democrazia è un processo complesso e richiede sforzi continui per superare queste difficoltà e consolidare istituzioni democratiche solide. In conclusione, il mancato raggiungimento della democrazia in alcuni paesi con radici islamiche può essere attribuito a una combinazione di fattori, tra cui l'interazione tra politica e religione, le sfide legate alla diversità, la mancanza di una cultura politica democratica consolidata e le interferenze esterne. È importante sottolineare che ogni contesto nazionale è unico e richiede un'analisi approfondita delle sue specificità per comprendere appieno le ragioni del mancato raggiungimento del proprio obiettivo politico.

4.4 Cittadini musulmani fuori dal mondo arabo: la sfida della doppia appartenenza

In merito ai principi tradizionalistici dell'Islam, il popolo che vi appartiene, in connubio con le idee politiche e religiose del territorio, ha sempre avuto la tendenza e la credenza di riprodurre la propria cultura e il proprio stile in tutti i contesti culturali diversi da quelli della loro origine nell'intento di diffondere, affermare e custodire la loro tradizione.

Dunque, adattare i contenuti dell'Islam alle nuove realtà culturali ed economiche non significa rinunciare necessariamente alla propria identità religiosa e ciò può rappresentare una risposta adeguata alle sfide poste dalle relazioni tra religione e politica in Occidente.

In particolare, la comunitarizzazione dell'Islam può essere vista come un modo per mantenere la propria identità culturale e religiosa senza rinunciare alle opportunità offerte dalla società laica in cui si vive.

Va precisato, però, che pur volendo mantenere fede alle proprie origini, in Occidente, i legami collettivi tendono ad affievolirsi: sono molti i musulmani che, infatti, vivono la loro fede in modo del tutto individuale e sono pochi gli immigrati che invece tendono ad affermarsi sulla scena pubblica di un nuovo territorio. Chi arriva in un nuovo Paese, infatti, non deve necessariamente omologarsi alle culture di provenienza; ciò significa affermare la propria autenticità di fronte alle pressioni della modernità e dei processi di occidentalizzazione.

La via del radicalismo, invece, porta inevitabilmente all'alienazione e alla marginalità, rischiando di irrigidire ulteriormente le posizioni e di compromettere irrimediabilmente la credibilità della comunità musulmana.

L'islam in Occidente ha dunque bisogno di un'evoluzione che consenta agli immigrati di adeguarsi alle nuove realtà, senza per questo rinunciare alla propria identità; solo così si potrà costruire una presenza pacifica e costruttiva, capace di contribuire alla costruzione di una società multiculturale e rispettosa delle diversità.

Va comunque precisato che questo progetto di “comunitarizzazione” dell'islam potrebbe anche rappresentare un rischio per la coesione sociale, soprattutto se i diversi gruppi comunitari – occidentali e islamici – non trovano il modo di dialogare tra loro e con la società civile. Insomma, la sfida per i musulmani in Occidente è quella di poter trovare un equilibrio tra la propria identità religiosa e la capacità di dialogare e collaborare con la società laica in cui si vive.

L'islamismo rappresenta una forma d'identità collettiva funzionale all'epoca della fine dei territori¹⁴⁵, che mira alla ricomposizione della «comunità dei credenti» trasversalmente ai confini nazionali. Tuttavia, la pluralità etnica e religiosa dei musulmani ostacola questa strategia di comunitarizzazione neotradizionalista, che necessita di leadership che condividano una particolare concezione dell'Islam. Nello specifico, infatti, la tradizione islamica prevede che la comunitarizzazione si manifesti attraverso la riunificazione di tutti gli islamici sotto il controllo di un capo-gruppo che, spesso, viene ostacolato dalle usanze e culture occidentali.

In ragione di ciò, dunque, spesso l'islamico in territorio estraneo ripropone singolarmente la sua fede, le sue culture e le sue solidarietà nazionali e il suo primario obiettivo diventa, quindi, quello di agire in nome del’ “autentico islam”¹⁴⁶.

Ne consegue la negazione di queste stesse culture in nome della definizione di una cultura e un'ideologia comune e unificante: si afferma un processo di deculturazione e neoetnicizzazione che nega le culture originarie nell'intento di crearne una, unica e comune, a prescindere dalla cultura effettiva di ciascuno.

È in questo contesto, dunque, che si inserisce la nozione di "appartenenza transnazionale", ormai al centro del pensiero post-nazionalista sulla "deteritorializzazione degli stati-nazione", mentre la cittadinanza doppia o multipla è un aspetto essenziale della minaccia politica che il transnazionalismo pone all'integrità dello stato-nazione e sovranità".

Da un punto di vista storico, l'accettazione di cittadinanze doppie o multiple rappresenta un fenomeno piuttosto recente. Nel 1963 il Consiglio d'Europa firmò la «*Convenzione sulla riduzione dei casi di nazionalità multipla*», firmata senza riserve da

¹⁴⁵ Guolo R., “*Sociologia dell'Islam. Religione e politica*”, Mondadori, Milano, 2016, p. 200.

¹⁴⁶ Roy O., “*Global Muslim*”, Feltrinelli, Milano, 2003.

Austria, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Lussemburgo, Paesi Bassi, Norvegia e Svezia. Irlanda, Spagna e Gran Bretagna hanno invece firmato la sezione della convenzione che faceva riferimento al servizio militare obbligatorio in caso di cittadinanza plurima.

Fino all'epoca della guerra fredda, il fenomeno delle cittadinanze multiple era legato a un sospetto di tradimento e spionaggio, e molti stati denazionalizzavano automaticamente i cittadini che acquisivano la cittadinanza altrove. Solo pochi dei Paesi europei chiedono ancora la restituzione del passaporto in caso di ottenimento della cittadinanza in un altro Paese, sostenendo che nella maggior parte dei casi il mantenimento della vecchia cittadinanza non è necessario se il Paese di origine non è necessario, come a voler dire che la doppia cittadinanza non è necessaria. Tuttavia, bisogna considerare che

se il mondo è sempre più transnazionale, ogni successiva coorte di immigrati avrà maggiori probabilità di rivendicare la doppia cittadinanza¹⁴⁷.

Attraverso la naturalizzazione dei migranti, la questione delle cittadinanze doppie o multiple determina la necessità di definire nuove e valide strategie di integrazione, diversificate e flessibili, che siano in grado di prevenire l'isolamento e la chiusura comunitaria, favorendo un dialogo costruttivo con la società circostante. Il riconoscimento della doppia cittadinanza implica il diritto di suffragio attivo e passivo. Pertanto, il diritto di voto è solitamente legato alla cittadinanza. Goppel porta avanti un punto interessante: sostiene

il riconoscimento almeno del diritto al suffragio attivo degli immigrati e per coloro che saranno fundamentalmente influenzati dalle politiche del paese ospitante per i prossimi due o tre anni¹⁴⁸.

Questa idea si discosta dalla normativa vigente, che prevede questi diritti di franchigia solo attraverso l'acquisizione di una nuova cittadinanza basata su un periodo di soggiorno retrospettivo. Inoltre, elementi chiave con riferimento alla cittadinanza nel post-primavera araba del 2011, zona di alcuni Stati della regione MENA come Tunisia, Egitto, Libia e Marocco, erano:

- a) lo svolgimento di elezioni;

¹⁴⁷ Airò B., Zaccaria M., *“I confini della cittadinanza nel nuovo Medio Oriente”*, Viella, 2015.

¹⁴⁸ Goppel A., *“Staatsbürgerschaft und menschenrechte”*, in *MenschenRechtsMagazin*, 2, 2012, pp. 169-181

- b) la possibilità di votare per i cittadini residenti al di fuori dei confini territoriali nazionali. “*Sempre più comune [anche per la regione MENA] è l'estensione del voto ai cittadini residenti all'estero*”¹⁴⁹.

Bloemraad, dal canto suo, afferma invece che

la doppia cittadinanza è sia una causa che un effetto del transnazionalismo: la doppia cittadinanza può facilitare il transnazionalismo - più passaporti forniscono un facile accesso e diritti in diversi spazi geopolitici e designa una doppia identità, riflettendo l'attaccamento sia ai paesi di origine che a quelli di destinazione¹⁵⁰.

Attraverso il processo di naturalizzazione, gli immigrati hanno la possibilità di ottenere l'accesso ai diritti politici e di integrarsi politicamente e socialmente nel rispettivo paese ospitante.

Inoltre, con riferimento all'Unione Europea, sono state ottenute ulteriori libertà, ad esempio la libertà di vivere, lavorare e viaggiare all'interno degli stati membri dell'UE. Tuttavia, la naturalizzazione si riferisce solo agli elementi formali del processo di integrazione. Allo stesso tempo, gli ostacoli all'integrazione stessa, come appunto l'emarginazione socio-economica, la discriminazione e il razzismo, persistono indipendentemente dall'acquisizione della cittadinanza e sfidano l'integrazione sia degli immigrati di prima che di seconda generazione.

Per Martiniello, invece, l'identità politica europea è fondamentalmente legata ad una precedente appartenenza nazionale comunitaria: si può essere cittadini europei solo se si è prima cittadini italiani, francesi o tedeschi, ad esempio definisce la cittadinanza europea come una sorta di sovra-cittadinanza che conferma l'esistenza di diverse identità culturali e politiche corrispondenti agli stati membri dell'Unione Europea, limitata però allo spirito europeo che egli definisce come segue:

idea dell'esistenza immateriale di una naturale "cultura europea" e di uno "spirito europeo" basati sulla comune esperienza giudeo-cristiana e umanista¹⁵¹.

¹⁴⁹*Ibidem*.

¹⁵⁰ Bloemraad I., “*Who claim dual citizenship? The limits of postnationalism, the possibilities of transnationalism and the persistence of traditional citizenship*”, in *International Migration Review*, 38/2, 2004, p. 394.

¹⁵¹ Martiniello M., “*European Citizenship, European Identity and Migrants: towards the post-national State?*”, in *Migration and European Integration: The Dynamics of inclusion and exclusion*, R. Miles, D. Thranhardt (eds), Pinter, London, 1995, p. 44.

Se questo fosse accettato allora ci si potrebbe chiedere quale posto nell'UE trovano i musulmani autoctoni o gli immigrati dai paesi musulmani. L'idea in via di sviluppo della cittadinanza transnazionale offre una base più realistica per questi cittadini.

Per gli studiosi del transnazionalismo, la doppia cittadinanza riconosce che "*la vita degli immigrati trascende i confini*"¹⁵². Sempre più Stati offrono una serie di diritti e benefici ai migranti che vivono fuori dal loro paese sotto forma di doppia cittadinanza o cittadinanza partecipativa che attinge a pratiche transnazionali e questo ha creato il dubbio se si stia creando o meno una forma di cittadinanza transnazionale.

Partendo dal concetto della «globalizzazione dal basso», Fox¹⁵³ delinea alcuni problemi concettuali al fine di definire con precisione il concetto di cittadinanza transnazionale osservando che le nozioni di cittadinanza transnazionale interagiscono con un'interfaccia poco discussa tra relazioni internazionali, politica comparata e teoria politica normativa. Allo stesso modo, secondo Fitzgerald¹⁵⁴, si sta creando ciò che lui definisce una «cittadinanza *à la carte*», in cui i diritti di cittadinanza sono enfatizzati rispetto ai doveri, dove c'è più volontarismo e dove sono accettate molteplici affiliazioni. Questo assunto si manifesta come una sorta di risposta al processo di globalizzazione e si attesta come espressione del modo in cui la stessa globalizzazione sta riconfigurando le relazioni sociali ed in cui la cittadinanza attuale riflette le realtà a partire dai processi migratori e dalle reti di migranti di seconda generazione.

Tornando, dunque, al processo migratorio degli islamici, al loro inserimento in nuovi territori e alla affermazione identitaria, come anticipato, essi hanno definito e costruito istituti rappresentativi della loro civiltà anche nei luoghi di accoglienza: le moschee e le associazioni neotradizionaliste non sono altro che luoghi di rinascita identitaria per questi individui, in cui le leadership islamiste cercano di istituzionalizzare i luoghi di culto, creando uno spazio simbolico in cui i musulmani possano rinsaldare la propria identità religiosa e incoraggiare stili di vita diversi da quelli legati alla cultura autoctona. È in quegli stessi luoghi che, in passato, le leadership musulmane rifiutarono la concezione riduttivistica imposta dagli europei e

¹⁵² Levitt P., "*Transnational Migration: when "home" means more than one country*", in Migration Information Source, October, 2004, pp. 195-216.

¹⁵³ Fox J., "*Unpacking transnational citizenship*", in Annual Review of Political Science, 8, 2005, pp. 171-201.

¹⁵⁴ Fitzgerald D., "*Citizenship à la Carte*", Global Migration and Transnational Politics, Working Paper N. 3, George Mason University 2008.

innalzarono ancor di più la volontà di mantenere alta la loro origine e istituzionalizzare quindi i luoghi di culto sul territorio.

Ancora oggi, in questo modo, gli islamici cercano di creare a livello locale l'evidenza sociale perduta a seguito dell'abbandono del territorio d'origine.

Ecco, dunque, che torna nuovamente ad affermarsi la diversità di concezione, interpretazione e affermazione della propria identità transnazionale, soprattutto tra la prima generazione e la seconda. I primi, infatti, ritengono che le loro identità di origine non saranno mantenute dalle seconde generazioni, poiché queste non sentiranno lo stesso trasporto e la stessa intensità di appartenenza. Tuttavia, va precisato che, seppur vero quanto detto, non deve essere dimenticato che le seconde generazioni sono comunque cresciute in case piene delle influenze del paese di origine, anche se non hanno alcun interesse per la loro patria ancestrale e, proprio per tali motivi, sono certamente in grado di riattivare rapidamente tali identità e valori se scelgono di farlo.

Addirittura, in alcuni casi, queste identità sono state anche cartolarizzate nel dibattito pubblico e definite con il sospetto di fondo di una “*doppia lealtà*”, soprattutto a seguito degli eventi dell'11 settembre 2001 e degli attentati ai treni di Madrid e Londra, che hanno accresciuto il controllo mediatico sui modelli di immigrazione e sull'identità di cittadinanza in Europa¹⁵⁵ e hanno definito maggiori controlli anche sulle informazioni relative alle cittadinanze entrate sul territorio europeo.

Nonostante gli eventi e le accortezze assunte a livello governativo – sia da parte dei singoli Stati sia a livello europeo – e le disposizioni in termini di immigrazione, accoglienza e società, la considerazione dell'islam quale ideologia totale, che non ammette alcuna separazione tra la religione e la politica, tra il pubblico e il privato, e tra la stretta osservanza e l'adattamento della pratica religiosa, non è condivisa dalla maggioranza degli immigrati musulmani in Occidente. La loro esperienza del musulmano in Occidente non cambia la religione, ma la religiosità, ovvero i modi in cui si manifesta nella scena pubblica.

L'islamismo attualmente manca di un contesto strutturato e di una cultura ben definita, ciò comporta una minor presenza di conformismo e olismo. L'affermazione della propria fede non deve essere considerata un dato ovvio, ma un percorso che richiede una ricerca interiore. Infatti, l'esperienza religiosa diventa personale e soggettiva, nella quale l'individuo passa da

¹⁵⁵ Airò B., Zaccaria M., “*I confini della cittadinanza nel nuovo Medio Oriente*”, Viella, 2015.

un'appartenenza automatica a una scelta conscia. In taluni casi, il momento religioso diventa un'occasione di incontro con Dio.

Emigrare in Occidente, dunque, modifica radicalmente la relazione dei musulmani con la loro fede: l'islam non è più un elemento predominante del paesaggio culturale, ma diventa una scelta personale da fare senza l'imposizione della pressione sociale o dell'autorità religiosa. Questo nuovo contesto stimola una maggiore riflessione sui valori e le pratiche dell'islam e diventa necessario ricostruire un'identità individuale basata sulle proprie scelte. Questo processo di rielaborazione consente un passaggio dal carattere comunitario dell'islam ad una dimensione più personale e intima dell'esperienza religiosa.

Il processo di individualizzazione è alla base di una pluralità di interpretazioni dell'islam, che vanno dalle più conservatrici alle più progressiste. La libertà di pensiero e di espressione permette anche di creare spazi di dialogo e di confronto tra diverse correnti di pensiero, contribuendo ad arricchire la comprensione dell'islam e dei suoi valori.

Tuttavia, il processo di individualizzazione può anche portare ad una disintegrazione delle comunità musulmane e ad una perdita dei valori condivisi. La mancanza di un'autorità religiosa riconosciuta e di una guida spirituale può creare confusione e incertezza tra i fedeli, che si sentono abbandonati a se stessi.

È quindi importante trovare un equilibrio tra l'autonomia individuale e la necessità di appartenere ad una comunità che condivide valori e pratiche religiose. La costruzione di istituzioni e di organizzazioni musulmane rappresentative, che siano in grado di fornire un supporto spirituale e culturale alla comunità, è un passo fondamentale per garantire la continuità e la vitalità dell'islam in Occidente.

Il discorso sulla differenza, tuttavia, porta con sé importanti conseguenze. Innanzitutto, incoraggia l'interno sperimentazione di una procedura di accesso alle regole democratiche, favorendo una riflessione più profonda sul significato delle stesse. Tale processo può rappresentare una novità per i musulmani, i quali possono così acquisire una maggiore consapevolezza politica. Tuttavia, ciò non garantisce necessariamente un risultato positivo, poiché potrebbe facilmente sfociare in una forma di chiusura di gruppo.

In ogni caso, il contesto politico, culturale e storico in cui si svolge il gioco della negoziazione della differenza avrà un ruolo determinante nella sua evoluzione. Pertanto, non si può affermare che l'occidentalizzazione porterà necessariamente all'affermazione di un Islam

più in linea con le tendenze dominanti in Occidente, poiché la rielaborazione di tali processi dipenderà da una serie di fattori diversi e complessi.

Inoltre, anche la difficoltà degli intellettuali musulmani liberali nel penetrare la cultura dei credenti non è casuale. Questi ultimi sembrano poco interessati alla definizione di nuove credenze preferendo invece vivere la loro fede attraverso un approccio “un pò sulle righe”. Inoltre, la crisi dell'autorità religiosa tradizionale non favorisce la formazione di nuove teologie. Al contrario, la maggioranza dei credenti si adatta all'occidentalizzazione senza troppi problemi, mentre i militanti islamisti la respingono.

La presenza di islamisti in Europa, inoltre, è anche legata alla questione della rappresentanza. Organizzativamente parlando, infatti, ci sono diverse presenze nel campo islamico: vi è l'«islam degli stati», promosso dai governi dei paesi islamici e le associazioni a essi legate; l'«islam delle moschee», promosso da organizzazioni transnazionali spesso all'opposizione dei governi dei paesi della Mezzaluna, o senza legami con essi, e l'«islam delle confraternite», strutturato intorno alla figura di un maestro o di una tradizione. Tra i primi due tipi di organizzazioni vi è competizione per la rappresentanza. L'«islam degli stati» punta su legami diplomatici, peso politico ed economico con i governi dei paesi occidentali, oltre a esercitare un forte controllo politico sui suoi cittadini emigrati. L'«islam delle moschee», invece, negozia con le istituzioni nazionali e locali, cercando di sfruttare la forza del suo seguito sul territorio, puntando sulla comune appartenenza all'islam politico neotradizionalista e meno legato alla realtà diplomatica.

La questione della rappresentanza e del riconoscimento dell'islam ha portato gli stati occidentali, soprattutto europei, a cercare di istituzionalizzare e "*nazionalizzare*" questa religione, nonostante il suo intrinseco pluralismo organizzativo. Questo ha portato a un paradosso: mentre si sostiene la separazione tra religione e politica, gli stati europei intervengono nella vita religiosa dei musulmani, spingendoli a una forma istituzionale centralizzata e gerarchica che l'islam non ha mai posseduto. Tuttavia, questo processo sta portando anche l'islam a cambiare, adottando un modello istituzionale simile a quello delle altre confessioni religiose presenti in Occidente, che prevede la distinzione tra religione e politica, tipica della cultura occidentale moderna. Questa relazione è complessa e spesso conflittuale,

ma modifica significativamente il rapporto tra Occidente e Islam, attraverso un lungo e dialettico processo¹⁵⁶.

Ebbene, dunque, nel contesto della migrazione, la cittadinanza cambia nel tempo e le statistiche sono quindi spesso distorte: qualsiasi panoramica statistica relativa ai problemi di migrazione nella corda di definizione vincolante UE-UE può essere alterata a causa di definizioni divergenti a livello nazionale. Alcuni Stati membri basano la loro classificazione sui motivi della migrazione, altri sulla durata del soggiorno nel paese ospitante, altri ancora distinguono se il paese d'origine del richiedente è un'ex colonia.

Per concludere, se:

la cittadinanza deve essere un fattore determinante nello sviluppo di un'identità europea, dovrebbe essere ridisegnato come un titolo che garantisca diritti civili e sociali a tutte le persone che vivono permanentemente e si identificano con l'Ue¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Guolo R., *“Sociologia dell'Islam. Religione e politica”*, Mondadori, Milano, 2016, p. 202.

¹⁵⁷ Wallerstein E., *“World System Analysis. An introduction”*, Duke University Press, Durhan, 2004.

Conclusioni

In molti Paesi dell'Africa, dell'Asia e del Medio Oriente, l'affermarsi di sistemi dittatoriali, spesso imposti dalle potenze coloniali o da governi autoritari, ha portato alla marginalizzazione delle persone e alla perdita di diritti e libertà individuali. In questo contesto, l'Islam politico ha spesso rappresentato per alcune fasce della popolazione un'alternativa per rafforzare la propria identità culturale e religiosa.

Tuttavia, l'emergere di movimenti fondamentalisti, gravitanti intorno a gruppi terroristici e violenti, ha portato alla creazione di un'immagine distorta dell'Islam politico, associato spesso all'estremismo e alla violenza. La crisi di legittimità dei regimi autoritari che ha caratterizzato le rivolte arabe, ha mostrato come i partiti islamisti possano rappresentare un'alternativa al fondamentalismo solo se in grado di rispondere alle esigenze della popolazione e di contenere le spinte più radicali. Ciò che è certo, è che nel comparto islamico, il termine – e il senso – della democrazia è entrato piuttosto di recente.

Ciò che è stato approfondito e studiato in questo elaborato, seppur esaminato da diversi punti di vista, non lascia spazio a delle considerazioni certe ed assolutamente oggettive su quella che potrà essere, nel prossimo futuro, la vera eredità delle lotte arabe e, dunque, l'andamento dei Paesi islamici considerati. Ciò a cui si è assistito sino ad oggi, infatti, non è altro che un forte “scossone” che però, ad oggi, non ha ancora dato i suoi frutti: sembrerebbe dunque necessario attendere ancora qualche anno per vedere come si andranno a disporre le forze politiche e sociali interne e vagliare di conseguenza una possibile strada che permetterà di capire quale verso politico e sociale intraprenderanno, nella speranza che gli sforzi sinora con dotti non siano stati vani.

Ciò che va però considerato è che, nonostante la situazione interna sia piuttosto stazionaria, le rivolte hanno comunque smosso gli animi della cittadinanza, in particolare la fascia giovanile e le donne, entrambi fomentati dalla voglia di far valere i propri diritti. Queste due categorie, infatti, più di altri ambiscono ad ottenere nel proprio Paese, l'affermazione dei valori occidentali, seppur calati in una “versione” islamica, araba, iraniana etc. Questo, dunque, è sicuramente stato un primo passo mosso negli anni passati, e che ancora oggi viene portato avanti con grande fermezza da quella fascia di popolazione che non teme l'esposizione e il voler far sentire la propria voce, soprattutto se si tratta di ottenere maggiori privilegi e dare adito e importanza a quei diritti che ancora oggi continuano a essere violati.

A oggi, quindi, l'affermarsi dell'Islam politico come agente politico e culturale, deve essere visto nella complessità del contesto storico-sociale e politico in cui si è sviluppato, con le sue tensioni e contraddizioni, che hanno portato, da una parte, ad una risposta moderata e democratica, e dall'altra, a una radicalizzazione estremista e violenta.

Bibliografia

‘Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Taba’i’ al-Istibdad (La natura della tirannide)*

Abduh M., *Risalat al-Tawhid (Epistola sull’unicità di Dio)*

Abootalebi A. *Islam And Democracy: State-society Relations in Developing Countries*, 1980-1994. N.p., Routledge, 2015.

Abu-Lughod L.. *Introduction. Feminist Longings and Postcolonial Conditions* in L. Abu-Lughod (ed.) "*Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*". New Jersey: Princeton University Press. pp.3-33, 1998.

Airò B., Zaccaria M., “*I confini della cittadinanza nel nuovo Medio Oriente*”, Viella, 2015.

Alexander C. *Tunisia: From Stability to Revolution in the Maghreb*. Regno Unito, Taylor & Francis, 2016.

al-Raysuni A., *Al-Shura, An Overview of Islamic Consultation From its Founding Era Onwards*, International Institute of Islamic Thought

Amir-Aslani, A., *Islam and the West: Wars of the Gods. The Geopolitics of Faith*. Stati Uniti, Enigma Books, 2013.

Ana ‘almani, April 2012, <http://semsam.blogpost.com>

Arjomand S. A., *The Constitution of Medina: A sociolegal interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the “Umma”*, Cambridge University Press

Arnason J.P., Salvatore A., Stauth G., *Islam in Process, Historical Civilizational Perspectives*, Yearbook of the sociology of Islam

Berger T. R., *La sombre épopée: valeurs eumpéennes et dmits ancestraux en Amérique 1492-1992*, Boréal, Montréal 1993.

Bettin Lattes G., *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, Rivista Italiana di Sociologia

Biascaretti Di Ruffia, *Introduzione al diritto costituzionale comparato*, p. 65

- Blaydes L., Sallam H., Hamzawy A, *Struggles for Political Change in the Arab World: Regimes, Oppositions, and External Actors After the Spring*. Stati Uniti, University of Michigan Press, 2022.
- Bloemraad I., “*Who claim dual citizenship? The limits of postnationalism, the possibilities of transnationalism and the persistence of traditional citizenship*”, in *International Migration Review*, 38/2, 2004.
- Bumi I., *Destroying Yemen: what chaos in Arabia tell us about the world*, Simpson
- Campanini M., *Islam e Politica*, Il Mulino
- Campanini M., *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino
- Caravita B., *Oltre l'eguaglianza formale*, Cedam, Padova 1984.
- Carty V., *Arab Spring in Tunisia and Egypt: The Impact of New Media on Contemporary Social Movements and Challenges for Social Movement Theory*, Chapman University
- Cesari J., *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave MacMillan, New York, 2004.
- Clancy-Smith, J. *Tunisian Revolutions: Reflections on Seas, Coasts, and Interiors*, Stati Uniti, Georgetown University Press, 2014.
- Colombo S., *Giovani e democratizzazione in Egitto dopo la Primavera araba: un nuovo paradigma di partecipazione politica?*, Società Mutamento Politica
- Dazi-Heni F., *L'impatto della Primavera Araba sull'"eccezionalismo" kuwaitiano*, Arabian Humanities
- Del Zanna G., *Società civile, pluralismo e minoranze in Turchia*, Viella
- Demichelis M., *Citizenship and Equity*, Viella
- el-Husseini, R. *Is gender the barrier to democracy? Women, Islamism, and the “Arab spring”*. *Cont Islam* 10, 53–66, 2016.

- el-Husseini, R., *Women, work, and political participation in Lebanese Shia contemporary thought: the writings of Ayatollahs Fadlallah and Shams al-Din*. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 28(2), 2008.
- Emiliani M., *Purgatorio arabo, Il tradimento delle rivoluzioni in Medio Oriente*, Editori Laterza
- Fahim K., *Slap to a Man's Pride Set Off Tumult in Tunisia*, New York Times
- Fernée, T. G., Mirsepassi, A. *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World*, Regno Unito, Cambridge University Press, 2014.
- Fitzgerald D., *Citizenship à la Carte*, Global Migration and Transnational Politics, Working Paper N. 3, George Mason University 2008.
- Fox J., *Unpacking transnational citizenship*, in Annual Review of Political Science, 8, 2005.
- Franceschi F., *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale
- Fung B., *The Revolution reaches Damascus*, Foreign Policy
- Giovagnoli A., *Storia e globalizzazione*, Laterza, Roma- Bari, 2005.
- Goldberg D. (ed.), *Multiculturalism. A Critical Reader*; Blackwell, Oxford 1994
- Goppel A., *Staatsbürgerschaft und menschenrechte*, in MenschenRechtsMagazin, 2, 2012
- Guetzèvitch B. M., *Les Nouvelles tendances du droit constitutionnel*, Giard, Paris, 1931.
- Guolo R., *Sociologia dell'Islam. Religione e politica*, Mondadori, Milano, 2016.
- Haklai, O., *Authoritarianism and Islamic movements in the Middle East: research and theory-building in the twenty-first century*. International Studies Review, 11(1), 2009.
- Hashemi N., *The Arab Spring Two Years On: Reflections on Dignity, Democracy, and Devotion*, Cambridge University Press

- Hibou B., *Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impensé des réformes au Maroc*, Les Dossiers du CERI, Centre de recherches internationales de Sciences Po (CERI), 2011
- Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge University Press
- Hourani A., *Storia dei popoli arabi*, Mondadori
- Jayne E., *Diritto di famiglia: società multiculturale e nuovi sviluppi del diritto internazionale*, in «Rivista Internazionale di Diritto Privato e Processuale», 1993.
- Kawtharani W., *The Ottoman Tanzimat and the Constitution*, Arab Center for Research and Policy Studies
- Khan A., *The Medina Constitution*, Understanding Islamic Law, 2006
- Khosrokhavar F., “*L’Islam dans le prison*”, Ballard, Paris, 2004
- Kronenfeld S., Guzansky Y., *Yemen: a mirror to the future of the arab spring*, Military and Strategic affairs, 2014.
- Kuru, A. T.. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Regno Unito, Cambridge University Press, 2019.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Le rivolte arabe e l’islam*, Il Mulino, 2013.
- Lecker M., *The Constitution of Medina, Muhammad’s first legal document*, The Darwin Press
- Levitt P., *Transnational Migration: when “home” means more than one country*, in Migration Information Source, October, 2004.
- Lewis B., *La costruzione del Medio Oriente*, Editori Laterza
- Lynch M., *The Arab Uprisings Never Ended*, Foreign Affairs.

- Mahdavi M., *Whither Post-Islamism: Revisiting the Discourse/Movement After the Arab Spring, Arab Spring, Modernity, Identity and Change*, Palgrave, MacMillan
- Martiniello M., “*European Citizenship, European Identity and Migrants: towards the post-national State?*”, in *Migration and European Integration: The Dynamics of inclusion and exclusion*, R. Miles, D. Thranhardt (eds), Pinter, London, 1995.
- Masri, S.M.. *Tunisia: An Arab Anomaly*. Stati Uniti, Columbia University Press, 2017
- Miconi A., *La primavera araba, i social network, la scienza dei media*, Comunicazioni Politiche
- Molina Allende I., Hattinger S., *From Spain to Egypt*, Routledge Handbook of the Arab Spring, Routledge Handbooks
- Norris P., Inglehart R.. *Islamic culture and democracy: testing the ‘Clash of Civilizations’ thesis*. *Comparative Sociology*, 1(3), 235–263. 2002.
- Occhiocupo N., *Liberazione e promozione umana nella Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984
- Ottaway, D. *The Arab World Upended: Revolution and Its Aftermath in Tunisia and Egypt*. Regno Unito, Lynne Rienner Publishers, 2017.
- Pace E., *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci Editore, Roma, 2007
- Pace E., *Perché le religioni scendono in guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Pace E., Guolo R., “*I fondamentalismi*”, Laterza, Roma-Bari, 2002
- Paladin L., *Il principio costituzionale d'eguaglianza*, Giuffrè, Milano 1965
- Paoletti E., *Libya: Roots of a Civil Conflict*, Mediterranean Politics
- Paonessa C., *Rivoluzioni arabe. Elementi per il superamento di una lettura orientalistica*, Studi storici, Anno 54, n.1, pp. 79-103.
- Papa M., Ascanio L., *Shari'a*, Il Mulino.
- Parolin G., *Dimensioni dell'appartenenza e della cittadinanza nel mondo arabo*, Jovene

- Pepicelli R., *Femminismo islamico*, Carocci editore
- Pepicelli R., *Le donne nei media arabi*, Carocci editore
- Pineau R.E., *Le jeu de l'identité et l'intégration: paramètres pour une nouvelle du droit international privé concernant les minorités migratoires dans l'Union Européenne*, in «Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario», 1997.
- Pizzorusso A., *Lezioni di diritto costituzionale*, Il Foro Italiano, Roma 1978.
- Qunissi S., *Ennahda from Within: Islamists or 'Muslim Democrats'?*, 237
- Quraishi M., *Muslims and crime: a comparative study*, Ashgatem, Adelshot, 2005
- Rhazzali K.M., *L'Islam in carcere*, Franco Angeli, Milano, 2010.
- Rinella A., *Assetti costituzionali e identità culturali: osservazioni comparative*, in «Iustitia», I, 1995.
- Rodriguez Pineau E., *Le jeu de l'identité et l'intégration: paramètres pour une nouvelle du droit international privé concernant les minorités migratoires dans l'Union Européenne*, in «Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario», 1997.
- Rola el-Husseini, *Is gender the barrier to democracy? Women, Islamism, and the Arab spring*, Contemporary Islam, 2016, Vol.10 (1), p.53-66
- Rossano C., *L'eguaglianza nell'ordinamento costituzionale*, Jovene, Napoli 1966
- Roy O., *En quete de l'Orient perdu, entretiens avec Jean-Louis Schlegel*, Seuil, Paris, 2014
- Roy O., *Global Muslim*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Roy O., *Un Islam sans racines ni culture*, in Le 1 hebdo, n. 40, 19 janvier, 2015.
- Sageman M., *Leaderless Jihad*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.
- Said, E., *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. London: Pantheon, 1978.
- Solera G., *Revolutionary Contagion*, Routledge Handbook of the Arab Spring, Routledge Handbooks.

- Spalek B., El Hassan S., *Muslims convert in prison*, in *Howard Journal of Criminal Justice*”, 46, n. 2, 2007.
- Spalek B., *Muslim in british jails*, in *Prison Service Journal*, 2005.
- Tocco L., *Una società civile in transizione: il caso del sivil topulum*, in *Diritto e Libertà*, 12, 2011.
- Viola P., *L'Europa moderna. Storia di un'identità*, Einaudi, Torino, 234-243.
- Wagemann, C., *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, Società Mutamento Politica, 2012
- Wallerstein E., *World System Analysis. An introduction*, Duke University Press, Durhan, 2004.
- Williams M. S., *La giustizia e i gruppi: modello "politico" e modello "giuridico"*, in *Citadinanza e diritti nelle società multiculturali*, a cura di T. Bonazzi, M. Dunne, Il Mulino, Bologna, 1994.
- Wolfsfeld G., Segev E., Sheaffer T., *Social Media and the Arab Spring: Politics comes first*, *The International Journal of Press/Politics*
- Youngs, R., Emerson, M., *Political Islam and European Foreign Policy: Perspectives from Muslim Democrats of the Mediterranean*. Belgio, Centre for European Policy Studies, 2007.

Sitografia

www.aljazeera.com

www.foreignaffairs.com

www.internazionale.it

www.lemonde.fr

www.nerro.wordpress.com

www.slow-news.com

www.theguardian.com