



S.S.A.I. - Scuola Superiore Amministrazione Dell'Interno

*Islam: la religione senza centro.
Profili di cultura politica islamica
e aspetti di frizione con i sistemi democratici
occidentali.*

Tesi conclusiva I anno – II Corso Consiglieri di Prefettura

A.A. 2006/07

Consigliere di Prefettura
Andrea Nino Caputo

a Flavio

INDICE

INDICE.....	1
INTRODUZIONE.....	2
CAPITOLO I	5
ORIGINI E DIFFUSIONE DELLA RELIGIONE ISLAMICA	5
1. <i>Breve rassegna dell’Islam.....</i>	5
2. <i>Età dell’oro e frammentazione politica</i>	12
3. <i>Il mondo dell’Islam.....</i>	19
4. <i>Euroislam ed Italislam.....</i>	28
CAPITOLO II.....	37
LA CULTURA POLITICA ISLAMICA. PROFILI ESSENZIALI	37
1. <i>Le riforme del XIX secolo.....</i>	37
2. <i>L’impatto della colonizzazione</i>	39
3. <i>Individuo, società e istituzioni</i>	44
4. <i>Teorie del potere e laicità.....</i>	50
CAPITOLO III	58
ISLAM, MODERNITA’ E DEMOCRAZIA.....	58
1. <i>L’occidente e il “mondo islamico”</i>	58
2. <i>L’esportabilità dei modelli occidentali</i>	65
3. <i>Quale democrazia? A quale prezzo?</i>	71
BIBLIOGRAFIA	83

INTRODUZIONE

Il tema affrontato nel presente studio, fino a pochi anni fa, avrebbe interessato solo una ristretta cerchia di addetti ai lavori.

Sociologi, filosofi, storici delle religioni e studiosi delle dottrine politiche, in verità, già da molti decenni affrontano temi inerenti le società islamiche, le architetture politiche affermatesi nei paesi ove la religione di Maometto è maggioritaria e le peculiari dinamiche relazionali intercorrenti fra musulmani e cristiani.

Il bacino del Mediterraneo, da oltre un millennio, costituisce l'area geografica in cui, lo scambio e il confronto, ma spesso il conflitto e l'incomprensione fra cristiani e musulmani hanno conosciuto e continuano a conoscere la loro massima espressione.

Tuttavia, dopo l'attacco alle *Twin Towers* del 11 settembre 2001 ad opera del terrorismo *jihadista*, la religione islamica, i paesi del Medio o Lontano Oriente e del Nord Africa ed il loro assetto socio-politico, la forte immigrazione musulmana in Europa (la c.d. cellula di Amburgo, costituiva infatti l'ossatura centrale del gruppo di attentatori che hanno assaltato New York e Washington) sono diventati argomenti di stretta attualità, su cui si intensifica non solo l'attenzione degli studiosi delle più svariate discipline, ma anche quella dei *media* che, quotidianamente, dedicano un crescente spazio a queste problematiche.

Scopo della presente trattazione non è di esporre in modo completo gli aspetti salienti della religione islamica, o analizzare in dettaglio le varie forme

istituzionali che in circa quindici secoli di storia si sono succedute nei paesi i cui cittadini, si sono professati o si professano musulmani.

Il nostro obiettivo, ben più limitato, sarà quello di rappresentare l'Islam in un suo aspetto spesso trascurato, a causa della superficialità e semplificazione con cui i moderni mezzi di comunicazione di massa affrontano la questione.

L'Islam non è un blocco unitario o un monolite, bensì un mosaico connotato da enorme diversità al suo interno.

L'Islam è una religione “*senza centro*”, nel senso che manca una autorità gerarchica universalmente riconosciuta dai credenti in grado di fissare in modo univoco e tendenzialmente stabile i dogmi di fede.

Per certi versi, non sono lontani dal vero quei musulmani che affermano come l'Islam sia quello che i musulmani stessi vogliono che sia.

Questo rapporto diretto e senza mediazioni fra il fedele e il trascendente, che ha permesso, nella lunga storia della religione islamica, la convivenza o tolleranza sotto le stesse insegne di realtà e sensibilità assai diverse, ha però, pure, permesso la nascita dell' “*ortodossia deviante*” islamista che invoca il ritorno al modello profetico delle origini, anche sul versante politico.

Viene oggi negata, da una esigua minoranza di seguaci di Maometto, la tradizione lunga dell'Islam che ha prodotto, nei secoli, un certo grado di separazione fra religione e politica.

Una breve rassegna della varietà che compone la galassia islamica, seguita da una sintetica esposizione delle diverse culture politiche presenti all'interno

della stessa, ci consentiranno di affrontare con qualche elemento in più, senza la pretesa di chiudere una questione che resta sostanzialmente aperta, il nodo centrale della nostra trattazione: è l'Islam compatibile con la democrazia? Esiste una via perché possa affermarsi un Islam liberale? I modelli occidentali possono applicarsi a sistemi politici e sociali radicalmente diversi? I musulmani che, in modo crescente, emigrano verso il ricco Occidente possono integrarsi pienamente nelle nuove realtà o sono destinati a rimanere in una condizione di “*separatezza*” che alimenta il rischio della esplosione dello “*scontro di civiltà*”, paventato da diversi studiosi, influenti uomini politici e famosi *opinion makers*?

CAPITOLO I

ORIGINI E DIFFUSIONE DELLA RELIGIONE ISLAMICA

1. Breve rassegna dell'Islam¹

Il profeta Muhammad ibn Abdallah (570-632) era un mercante arabo rispettato e facoltoso che apparteneva alla tribù *Qureish* della Mecca, grande centro religioso e commerciale dell'Arabia politeista. I musulmani credono che Maometto, seguendo le istruzioni impartite dall'arcangelo Gabriele, abbia chiamato l'umanità alla fede in *Allah*, che non è una nuova e diversa divinità rispetto al Dio degli ebrei o dei cristiani. Il profeta si fece portavoce di un messaggio di continuità con le più antiche religioni monoteiste presso le tribù politeiste locali.

La parola *Islam* è una forma verbale araba che significa “*arrendersi*” o “*sottomettersi*” e *muslim* è participio dello stesso verbo, letteralmente traducibile con l'espressione “*colui che si arrende*” ossia si sottomette al volere di *Allah*.

¹ BRANCA, *I musulmani*, Il Mulino, Bologna, 2003; BRANCA, *Il Corano*, Il Mulino, Bologna, 2001; NOJA, *Maometto, Profeta dell'Islam*, Mondadori, Milano, 1985; RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino, 1973; SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995; ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Venezia, 1994; HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Mondadori, Milano, 1991; SCARCIA-AMORETTI, *Il mondo musulmano*, Carocci, Roma, 1998; DAGRADI-FARINELLI, *Geografia del mondo arabo e islamico*, Utet, Torino, 1993; ALLAM, *Islam globale*, Rizzoli, Milano, 2002; HUNTINGTON, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997; HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Mondadori, Milano, 1991; PACE, *Islam e occidente*, Edizioni lavoro, Roma, 1995; SHULZE, *Il mondo Islamico nel XX secolo*, Feltrinelli, Milano, 2004; DE POLI, *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma, 2007; VERCELLIN, *Istituzioni nel mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 1996. ALLIEVI, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Carocci, Roma, 2003; ROY, *Global muslim, le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, 2002; GREGORIAN, *Mosaico Islam*, Marsilio, Venezia, 2006; ZAYD, *Islam e storia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

I musulmani credono che Maometto, in quanto profeta, abbia ricevuto le divine rivelazioni nella seconda parte della sua esistenza, precisamente nel periodo intercorso fra il 610 e la sua morte (avvenuta nel 632 d.c.). Le rivelazioni, raccolte nel corso della sua vita, sono state trascritte nei decenni successivi nel Corano, espressione derivante dal verbo *qar'a* che significa “recitare” o “trasmettere”; esso è diviso in 114 capitoli detti *sure* di lunghezza variabile (da un minimo di 3 ad un massimo di 286 versi).

In conformità col solco di continuità che il Profeta intese tracciare, diversi sono i richiami a storie e figure bibliche, ma essendo per i musulmani Maometto il profeta più grande e l'ultimo, il Corano, che è Parola di Dio rivelata ed eterna, completa e perfeziona le rivelazioni fatte dai profeti precedenti.

Pur essendo una pericolosa confusione da evitare quella che porta a sovrapporre arabi e musulmani (visto che i primi costituiscono all'incirca il 20% di tutti gli islamici), non va sottaciuta l'importanza che il mondo arabo riveste per la religione di cui parliamo: il Profeta era meccano, i luoghi sacri sono eminentemente concentrati nella penisola arabica e l'arcangelo Gabriele si rivolse a Maometto in arabo per rivelare la Parola di Dio. Ne discende che, anche se una vasta maggioranza dei credenti non capisce l'arabo, nelle preghiere si utilizza tale lingua originaria, nella convinzione che il fedele possa vivere l'esperienza della presenza di Dio attraverso la lettura del Corano così come fu rivelato, mentre le traduzioni del Corano vengono, per lo più, considerate delle mere interpretazioni.

I principi fondamentali dell'Islam sono l'Unità di Dio (*towhid*), la fede nella missione profetica di Maometto (*nowbowat*) e la fede nel giorno del giudizio e nella resurrezione (*ma'ad*).

L'Islam ha cinque pilastri che tutti i musulmani devono rispettare:

- Testimoniare che non esiste altro Dio all'infuori di *Allah* e che Maometto è il suo profeta;
- Pregare cinque volte al giorno, in ginocchio e toccando ripetutamente il terreno con la fronte, orientati verso la Mecca;
- Devolvere parte del proprio reddito come tassa a favore degli indigenti (*zakat*);
- Digiunare e astenersi da comportamenti impuri durante il giorno, nel corso dell'intero mese lunare del *Ramadan*;
- Compiere almeno una volta nella vita, se fisicamente ed economicamente in grado, un pellegrinaggio presso la Mecca.

Oltre al Corano ed i suoi 5 pilastri, anche lo studio della vita del Profeta, la *sunna*, è divenuto parte della fede, della legge e della teologia islamica.

La terza fonte è rappresentata dagli *hadith*, che sono costituiti da migliaia di insegnamenti e riferimenti attribuiti al profeta e documentati, per trasmissione diretta, attraverso lunghissime catene di citazioni riferibili ad autorevoli fedeli.

L'intero corpo della legge islamica è chiamato *sharia*, che letteralmente significa “*sentiero diretto per arrivare a Dio*”. Compongono questo oneroso *corpus*, le analogie legali e le decisioni che nascono dal consenso della comunità

di riferimento, nella convinzione che *Allah* non permetterebbe che questa possa, nei secoli, smarrire la propria strada.

Da questi sintetici cenni è dato dedurre quanto semplice e ristretto sia il nucleo di precetti suscettibili di applicazione universale (ciò spiega la spettacolare espansione che l'Islam ha conosciuto, con fasi alterne, nel corso della sua lunga storia) e quanto ampio sia stato e continua ad esser lo spazio da riempire ad opera di coloro che si trovano alla guida di comunità, più o meno ampie, fedeli alla predicazione del Profeta Muhammad.

Nel 622, dopo aver sfidato le potenti tribù politeiste stanziata alla Mecca, Maometto fuggì a *Yatrib*, che solo successivamente prese il nome di Medina (ovvero città del Profeta); questo avvenimento, noto come *Hijira*, segnò l'inizio dell'era islamica. Secondo le fonti più accreditate, appena dieci anni dopo l'avvento della predicazione, gran parte delle tribù arabe aderì alla nuova fede, entrando nella confederazione voluta dal Profeta.

In poco meno di un secolo la comunità musulmana divenne uno degli imperi più estesi della storia; già nel 712 le conquiste dei seguaci di Maometto andavano dai Pirenei all'Himalaya, dalla valle dell'Indo all'Asia Centrale.

Ebrei e Cristiani non dovevano sottostare a conversioni forzate e venivano tollerati, in quanto genti del Libro, anche se costretti a subire vessazioni di vario genere (come l'imposizione di un gravoso tributo chiamato *jizya*). Gli storici sottolineano che una delle prevalenti ragioni della fulminante ascesa dell'Islam risiede nella sua straordinaria capacità di accettazione delle diversità, ben più di

quanto all'epoca non fosse capace la contropinta espansionistica di matrice cristiana².

Eccezion fatta per i 5 Pilastrini, si hanno svariate testimonianze in merito al fatto che la pratica religiosa islamica, già ai suoi albori, variasse enormemente da luogo a luogo e spesso incorporava riti e credenze non promananti direttamente dall'insegnamento del Profeta³.

L'Islam non formò, a differenza del Cristianesimo, un'organizzazione centralizzata e fin da subito l'autorità religiosa finì per disperdersi fra gli *ulama*, studiosi e dotti, legati ai vari capi dei regni musulmani sparsi per il vastissimo territorio di espansione.

Le lotte per la successione iniziarono immediatamente dopo la morte del Profeta, anche perché mancò nella sua predicazione la fissazione di una regola sicura a tal fine. Maometto non ebbe figli maschi e una parte dei suoi seguaci pretese che il successore fosse eletto scegliendo fra i leader più rispettati della *umma* (comunità musulmana); un altro gruppo di discepoli, invece, sosteneva che la scelta del successore dovesse, comunque, cadere su uno dei componenti della famiglia del Profeta.

Le elezioni ebbero la meglio sul fattore ereditario, ma le conseguenze teologiche e politiche di queste dispute successorie furono enormi e portarono alla prima grande diaspora musulmana. Gli Sciiti (da *Shiat Ali*, assassinio di Ali,

² MOSTYN, *A concise guide to Islam*, Oxford University press, Oxford, 1999; BRANCA, *op. cit.*; ENDRESS, *op. cit.*

³ BAUSANI, *l'Islam*, Garzanti, Milano, 1999; DAGRADI-FARINELLI, *op. cit.*; GREGORIAN, *op. cit.*; LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino, 1993-5.

cugino e genero di Maometto e suo parente più stretto) erano favorevoli ad un avvicendamento basato su ragioni di sangue; l'altra fazione, detta dei Sunniti (da *sunna*), sostenne invece il metodo elettivo. A questa originaria e grande frattura, nei secoli ne seguirono innumerevoli altre, che hanno portato alla nascita di centinaia di movimenti e confessioni che, a vario titolo, si richiamano all'Islam.

I **sunniti** costituiscono la stragrande maggioranza dei musulmani, ma al loro interno, ciclicamente, si sono presentati aspri conflitti teologici che hanno portato a profonde divisioni e distinzioni. Alcune importanti scuole sunnite furono guidate da studiosi **mutaziliti** che, ricorrendo a prove razionali per dimostrare l'esistenza di Dio, tentavano di armonizzare scritture musulmane e ragione. Tale movimento, propugnando una teologia razionale e sostenendo che le leggi morali e il libero arbitrio facessero parte dell'essenza immutabile della Ragione, caldeggiarono l'incontro fra Islam e le civiltà più antiche come quella persiana, greca e romana. Dopo qualche decennio il califfo al-Mutawakkil (da cui deriva il nome mutaziliti), che aveva tentato attraverso il razionalismo di guadagnare centralità per una unica autorità religiosa, dovette cedere alle minacciose pressioni degli *ulama* i quali rivendicavano spazi di autonomia sempre più significativi.

Gli **sciiti** ritenendo che Ali, genero del Profeta, fosse infallibile in quanto direttamente ispirato da Dio, credettero che solo i suoi discendenti possedessero i legami di sangue sacri e il sapere necessario a giustificare il titolo di *imam* (leader della comunità religiosa). Per costoro la linea successoria passa per Ali e Fatima (figlia del Profeta) e investe qualsiasi discendente maschio dei loro figli. Peraltro

fin da subito, alla luce della pluralità di eredi maschi della stessa linea successoria, si svilupparono tante sette sciite quanti erano i vari rami della famiglia del Profeta. Solo a scopo esemplificativo è il caso di ricordare che, secondo questa dinamica, le correnti sciite che ebbero maggior seguito furono quella degli *hanafiti*, quella degli *husayniti* e anche quella *hasaniti*. In epoche successive ebbero modo di affermarsi gli *zaydi*, gli *ismaeliti* e successivamente i *duodecimani* (divisi a loro volta in *jafariti*, *usuli* e *akhbari*)⁴.

Discorso a parte meriterebbero i **sufi**: l'islam ha, molto presto, sviluppato una corrente mistica che raccolse seguaci tanto fra gli sciiti quanto fra i sunniti.

Il sufismo deriva il proprio nome dalla maglia di lana grezza (*souf*) che i primi asceti indossavano.

I sufi, sfidando gli approcci letterali e legalistici, tentarono una coraggiosa riforma dell'islam, valorizzando la comunione diretta con *Allah* attraverso la meditazione, i canti spirituali e la danza (esemplare la ritualità elaborata dai *mevlevi* meglio noti come dervisci danzanti). Nonostante l'intensa attività missionaria da questi svolta, gli altri musulmani, ritenendo blasfeme e pagane le loro credenze e prassi, ne ostacolarono, anche con persecuzioni feroci, l'espansione⁵.

⁴ La confessione dei duodecimani annovera oggi quasi 140 milioni di fedeli, concentrati in una dozzina di nazioni ed è la religione ufficiale iraniana; in materia cfr. SCARCIA-AMORETTI, *op. cit.*; SCARCIA-AMORETTI, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma, 1994; BAUSANI, *Persia religiosa*, Giordano, Cosenza, 1998; GREGORIAN, *op. cit.*.

⁵ VENTURA, *l'esoterismo islamico*, Atanor, Roma, 1981; VITRAY-MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islam*, Guanda, Parma, 1991; MOLE', *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano, 1992; BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano, 1991.

Questa rapida e sommaria descrizione delle confessioni islamiche ci permette di cogliere quanto profondamente stratificate siano le divergenze e peculiarità di un credo, che, ad un primissimo approccio, potrebbe apparire come un monolite.

Le differenze teologiche e rituali hanno portato e portano ancor oggi, nonostante il pregnante influsso della modernità e del secolarismo anche sulle società islamiche più chiuse nei confronti del mondo esterno, alla elaborazione di percorsi diversi sotto il profilo filosofico e politico.

2. Età dell'oro e frammentazione politica

Al periodo iniziale di formazione dell'Impero musulmano seguì quello del califfato *abbasita*, che prende il nome dal califfo Abu al-Abbas al-Saffah, che ebbe una durata di circa 5 secoli e coincise con l'età dell'oro della civiltà islamica. Durante questo lungo periodo, i regni musulmani divennero centri intellettuali di assoluto rilievo, capaci di raggiungere vette altissime nei più svariati campi del sapere: dalla matematica alla medicina, dalla filosofia all'istruzione. Gli **abbasiti** difesero il ruolo della conoscenza e rimasero famosi per la intensa opera di promozione delle arti e della cultura. La creazione della *casa della saggezza* a Baghdad, ove studiosi musulmani e cristiani tentarono di trasporre in lingua araba tutto il sapere del mondo, ha lasciato traccia negli scritti di diversi letterati

dell'epoca e viene ricordata come la più grande operazione di promozione della cultura conosciuta fino a quei tempi⁶.

Gli abbasiti raccolsero, sintetizzarono e fecero progredire il sapere, costruendo la propria civiltà anche grazie all'apporto offerto da altre antiche culture fra cui quella cinese, indiana, iraniana, egizia, nordafricana, greca e bizantina. Pensatori emblematici di questo periodo furono Avicenna ed Averroè, le cui opere circolarono intensamente e furono grandemente apprezzate dai contemporanei intellettuali e studiosi occidentali. Gli abbasiti, sotto il profilo squisitamente teologico, valorizzarono i numerosi riferimenti coranici che suggerivano di onorare Dio imparando dalle meraviglie dell'universo, sulla base del presupposto che esistesse una sola scienza, che accomuna il destino di tutti gli uomini. Ragione e Fede, essendo entrambe dono e promanazione di *Allah*, dovevano andare di pari passo, comprendendosi e sostenendosi reciprocamente.

Coloro che oggi ritengono l'Islam ontologicamente incompatibile rispetto agli sviluppi e le conquiste elaborate nei secoli dal pensiero e dalla cultura occidentali, rimarrebbero sicuramente sorpresi dalla capacità ricettiva e dalla elasticità dimostrata dagli abbasiti nei confronti di scienze e filosofie provenienti da altre culture, che apertamente sfidavano l'ortodossia.

Percorsi per molti versi simili a quelli degli abbasiti di Baghdad, vennero battuti dai *fatimidi* d'Egitto e dagli islamici d'Andalusia. Varie testimonianze riportano alla luce lo splendore culturale conosciuto da Cordoba, vero centro della

⁶ MOSTYN, *op.cit.*; GREGORIAN, *op.cit.*; MONTGOMERY WATT trad. Ital. CORNARA, *L'Islam e l'Europa Medievale*, Mondadori, Milano, 1991.

vita scientifica e letteraria dell'epoca. La relativa, ma pur sempre significativa se rapportata all'epoca, libertà religiosa contribuì ad attrarre in Spagna intellettuali ebrei e cristiani che, grazie all'interazione con illustri pensatori musulmani, diede vita al più intenso e vivace progresso culturale e filosofico dell'intero medioevo⁷.

Tuttavia, a questa virtuosa convergenza nell'ambito delle conoscenze non si accompagnò una unità di tipo politico. Ben tre califfati governavano e si contendevano i domini delle terre islamiche: quello abbasita, quello fatimida e quello umayyada. Il califfato abbasita, nonostante una oggettiva posizione di preminenza, non riuscì a governare le sorti di un impero troppo vasto e diverse furono le dinastie che, esercitando il controllo dei vari territori, si limitarono a riconoscere solo nominalmente l'autorità del califfo di Baghdad. Limitandoci alle esperienze più significative possiamo ricordare: gli *idrisidi* in Marocco, gli *aghlabiti* in Tunisia, che conquistarono la Sicilia nell'827 la quale rimase una provincia dell'Impero islamico fino alla riconquista normanna del 1091, i *saffaridi* e i *ghaznavidi* nell'area iranica. Perfino lo stesso califfato di Baghdad subì vari attacchi e conobbe periodi di sottomissione ad altre dinastie finché nel 1055 i turchi *selgiudichi*, aprendo all'Islam la via dell'Anatolia, contribuirono all'affermazione definitiva del sunnismo entro i confini del vasto Impero.

L'Islam nella sua età dell'oro, dovette, inoltre, resistere alle crociate che si succedettero fra l' XI e il XIII secolo. La conquista di Gerusalemme del 1099, fu seguita dalla fondazione dei regni cristiani; il quadro poté stabilizzarsi solo dopo

⁷ BRILL, *the Legacy of muslim Spain*, Leiden, 1994; MONTGOMERY-WATT, *Op.cit.*; HOURANI, *op.cit.*.

la riconquista musulmana della città santa, ad opera del leggendario condottiero Saladino, con la promessa di accogliervi in pace i pellegrini cristiani.

Le minacce però non provenivano solo dal “*proto-scontro di civiltà*”: nel 1258 l’invasione mongola portò alla caduta del califfato di Baghdad, e si accompagnò ad immani distruzioni che costituirono una cesura netta rispetto ai cinque secoli precedenti. Leggendarî racconti sono stati tramandati in merito all’abile e feroce guida di Genghis Khan, che atterrì a tal punto i suoi nemici da far ritenere prossima l’apocalisse. Le invasioni mongole, d’altro canto, garantirono un successivo duraturo periodo di pace, inoltre la rapida conversione dei mongoli all’Islam consentì di scacciare lo spettro del trionfo degli infedeli sui musulmani⁸.

La fine degli abbasiti ad opera dei mongoli aprì la strada attraverso la quale i turchi si sarebbero impadroniti del califfato: per sventare le congiure di palazzo e controllare i conflitti per la successione, sia i califfi che altri signori locali avevano spesso reclutato truppe speciali di origine turca che, sistematicamente ed inesorabilmente, esautorarono i rispettivi padroni. Esempio di una tale dinamica è dato riscontrare nell’ascesa al potere in Egitto dei *Mamelucchi*, che regnarono incontrastati dal XIII al XVI secolo.

A partire dal XIV secolo, quindi, i turchi ottomani si imposero progressivamente e minacciarono più volte l’Europa cristiana, la quale visse drammaticamente la conquista di Costantinopoli nel 1453 e i due assedi di

⁸ ARMSTRONG, *Islam: a short history*, Modern library, NY, 2000; BRANCA, *op.cit.*; GREGORIAN, *op.cit.*;

Vienna (un primo nel 1529 e un secondo nel 1683). L'egemonia ottomana, che conobbe il suo massimo splendore sotto Solimano il Grande, non fu però totale, visto che dal XVI secolo si formarono altri due grandi Imperi nell'oriente musulmano: quello *safavide* in Persia e quello *moghul* in India.

Nonostante i convulsi e frequenti rivolgimenti politici, continuò, in maniera costante, l'espansione religiosa islamica, soprattutto attraverso l'opera pacifica di mercanti, viaggiatori e predicatori itineranti. Il periodo appena descritto è solitamente ricordato come un'era di decadenza, però, a ben vedere, la potenza politico-militare dei regni islamici era notevolissima, la capacità espansiva della religione ampia e nelle cultura è dato riscontrare, ancora, importanti realizzazioni. Uno dei fenomeni più interessanti e meno studiati di questo periodo è stato, sicuramente, la diffusione dell'Islam all'interno di nuove realtà quali l'Africa Nera o l'Estremo Oriente.

Attraverso questo veloce *excursus*, s'è voluto in qualche modo rappresentare non solo la complessità dell'Universo islamico nella sua storia millenaria e fino alla soglia dell'evo moderno, ma anche come la religione musulmana, fin dalle sue origini, abbia sempre dimostrato grande flessibilità e capacità di adattamento, assecondando le più variegata esperienze politiche alle più diverse latitudini, espandendosi ed assumendo dei connotati propri in relazione al contesto storico, sociale e politico di riferimento.

Sino alla fine del XVIII secolo i paesi affacciati sulle opposte sponde del mediterraneo rispecchiavano civiltà, tutto sommato, comparabili, sotto il profilo

politico, economico e militare ed esprimevano culture concorrenziali che in certi momenti dimostravano anche reciproci punti d'interesse comune.

L'impero ottomano fino al 1699 era più vasto di qualunque dominio europeo e controllava le coste meridionali e orientali del *mare nostrum*. Il mondo musulmano, però, dopo il suo splendido apogeo, aveva perso la corsa per il Nuovo Mondo e vedeva gradualmente assottigliarsi i suoi traffici terrestri a fronte di un'agguerrita concorrenza europea.

Una differenza che merita, in questa sede, apposita attenzione riguarda il diverso peso assunto dalle autorità religiose in oriente ed in occidente. Gli attributi sacrali del califfo/sultano ottomano erano solamente simbolici e servivano a dare legittimazione interna ad un potere che era, in realtà, squisitamente secolare; nemmeno lontanamente è possibile proporre un parallelismo fra questa autorità e quella del Pontefice cattolico, che a fronte di un potere temporale incommensurabilmente più ridotto, estendeva la sua autorità religiosa su tutto l'Occidente⁹.

Dal punto di vista amministrativo il sultano esercitava un controllo diretto sulla sola penisola anatolica, mentre gli altri territori dell'impero, divisi in province, erano retti da rappresentanti dell'autorità centrale, che godevano di larga autonomia. I musulmani sparsi per l'Impero erano, dunque, direttamente governati da un apparato istituzionale secolare; la religione, tuttavia, rimase elemento centrale della vita pubblica e sociale. Il *gran muftì* era il vertice di un sistema che,

⁹ BRANCA, *op.cit.*; DE POLI, *op. cit.*; AA.VV., *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma, 2005; BRUCE, *Religion and modernization. Sociologist and Historians debate in the secularization Thesis*, Clarendon press, Oxford, 1992; REMOND, *Secolarizzazione*, Laterza, Roma, 2003;

attraverso funzionari religiosi, gestiva una parte fondamentale dei settori giudiziario e normativo. Le confraternite islamiche, dal canto loro, in un quadro di generale disgregazione, cominciarono a ritagliarsi un significativo spazio pubblico e sociale.

L'attenzione che stiamo dedicando al periodo finale dell'Impero Ottomano si spiega alla luce del fatto che, proprio in quest'epoca, si cominciano ad intravedere delle dinamiche che rendono sensibilmente differente l'evoluzione del mondo musulmano rispetto allo sviluppo dei paesi dell'altra sponda del mediterraneo. Fino alla metà del XVIII secolo esistevano forme effettive di separazione fra ambito religioso e ambito politico-secolare nei domini ottomani, tuttavia, e questa è la significativa differenza che andrà vieppiù approfondendosi rispetto all'occidente, il potere secolare non veniva mai esplicitato come tale e veniva sempre rappresentato come servente rispetto a quello religioso. Poco importava se il califfato era puramente formale, se il titolo serviva solo a giustificare il dominio politico: il sovrano aveva il solo compito fondamentale di garantire l'esercizio della fede. Nel momento in cui egli non sarebbe stato più in grado di garantire questa minima ed insopprimibile prerogativa, si sarebbe aperto lo spazio perché la sensibilità religiosa riprendesse una forte iniziativa a difesa e promozione dell'Islam, proprio laddove il califfo aveva fallito.

3. Il mondo dell'Islam

Benché la lingua e la cultura arabe abbiano, come già sottolineato, e continuino ad avere un ruolo e un peso centrale nell'ambito del mondo islamico, soltanto il 20% circa dei musulmani sono arabi. A sua volta il mondo arabo, presenta caratteri molto variegati da zona a zona: una divisione classica è, per esempio, quella tra *magrheb* (paesi dell'Africa nord-occidentale) e *mashreq* (paesi arabi del vicino e medio Oriente).

Un recente studio¹⁰ ha sostenuto che i musulmani nel mondo sarebbero 1.322.793.214 contro 1.115.000.000 circa di cattolici (fin ora ritenuto il gruppo religioso più numeroso al mondo). A detta di uno dei più illustri commentatori contemporanei di vicende del mondo islamico¹¹, però, questa statistica sarebbe viziata dalla presenza di due errori di fondo: confonderebbe la realtà demografica con quella religiosa e considererebbe l'Islam come un blocco monolitico, mentre invece si tratta di una “*galassia estremamente frantumata e conflittuale*”. Inoltre non esistono, in nessuna parte del mondo albi ufficiali degli aderenti all'Islam, trattandosi di una fede che si connota per l'assenza di mediazioni fra credente e trascendente. Uno studioso egiziano¹² ha calcolato che esistono e sono attive ben 759 comunità, movimenti, raggruppamenti e partiti islamici sparsi per il globo, la gran parte dei quali, nella migliore delle ipotesi, considera in grave errore gli altri.

In questo senso la statistica, dovrebbe confrontare il numero degli individui

¹⁰ Elaborato dal *World Christian Database*, maggio 2007, ha avuto ampia risonanza sui media nazionali ed internazionali.

¹¹ M. ALLAM, è intervenuto a commentare il recente studio citato con un articolo apparso sul *Corriere della Sera* del 21 maggio 2007.

¹² A. M. AL HEFNI, *Antologia*, Il Cairo, 1999.

provenienti da paesi di origine musulmana con gli individui stanziati o provenienti da aree di tradizione cristiana (sommando ai cattolici, protestanti, anglicani, copti etc. etc.), portando a quantificazioni assai diverse.

Premesso che l'Islam arabo sarà quello che nel corso della trattazione godrà di maggiore attenzione, sia perché i processi politici che lo riguardano sono particolarmente interessanti ai nostri fini sia, alla luce della maggiore vicinanza geografica all'Europa ed all'Italia (il che impone uno sforzo di comprensione ulteriore), sembra utile offrire, comunque, una panoramica sintetica del mondo musulmano non arabo, al fine di mostrarne alcuni tratti salienti e peculiari.

Islam iranico. Una delle più importanti entità che l'Islam inglobò durante la sua inarrestabile diffusione, fu l'impero persiano. Queste terre mantennero caratteri propri legati alla loro antica tradizione e influenzarono i nuovi dominatori, soprattutto sotto il profilo della amministrazione dello Stato. La caratterizzazione peculiare dell'Iran, rispetto al resto del mondo islamico, s'è avuta a partire dal XVI secolo, con l'ascesa della dinastia *safavide*, sotto la quale si ebbe una decisa affermazione dello sciismo, in contrapposizione all'altro centro di potere musulmano dell'epoca, l'impero ottomano sunnita.

L'Islam ha giocato un ruolo di primo piano nella storia recente di quella zona: il peso dei religiosi è stato determinante negli eventi che diedero all'Iran la prima Costituzione e il primo Parlamento. Una personalità che ha avuto rilievo decisivo fu Ali Shariati, che concepì l'Islam come una sorta di terza via fra capitalismo e comunismo, attraverso un richiamo allo sciismo originario dei tempi

di Ali, movimento dinamico e di contestazione del potere costituito. Gli scompensi provocati dalle riforme volute dallo *scià*, prepararono il terreno favorevole ad una svolta rivoluzionaria e la religione svolse il ruolo di catalizzatore fra le differenti forze di opposizione. L' *ayatollah* Khomeini, dopo dure lotte contro la dinastia Pahlevi, e dopo un lungo periodo d'esilio, nel 1979 tornò in Iran e assistette alla rovinosa caduta del regime.

L'Islam sciita di Khomeini, misticheggiante e legato a correnti gnostiche e teosofiche, propugna il carattere totalizzante della dottrina islamica e la necessità che la legge religiosa debba costituire il fondamento della vita del paese. Ne è seguita una sistematica islamizzazione di ogni aspetto della sfera pubblica e l'Iran mira a proporsi come modello di stato integralmente e coerentemente islamico, ponendosi come alternativa ai regimi arabi dell'area del Golfo e propugnando una politica di aperta opposizione all'Occidente, considerato il vero nemico della fede musulmana.

Islam turco. Insieme ad arabi e persiani, i turchi sono stati l'etnia che maggiormente ha giocato un ruolo nella storia dell'Islam. Oltre ad esser abili cavalieri, costituivano elementi estranei rispetto alle dispute tribali e per questo, spesso, venivano impiegati in qualità di pretoriani. Il sostegno si trasformò prima in tutela e ben presto in controllo su importanti dinastie di sultani in diverse aree.

Se dal punto di vista religioso i turchi furono difensori e promotori dell'Islam sunnita (anche se non fu precluso un certo sviluppo di correnti mistiche che portarono alla proliferazione di numerose confraternite), sotto il profilo

istituzionale la loro azione mirò a costituire e mantenere un'aristocrazia militare basata su un sistema di concessioni territoriali. L'apporto più significativo dei turchi fu quello di conquistare all'Islam terre mai interessate da dominazione musulmana (Anatolia, Balcani, Nord Africa Occidentale). Gli ottomani non furono solo valenti guerrieri, ma anche grandi legislatori, amministratori e organizzatori infaticabili, nonché abili mercanti e protettori di arti e scienze.

La potenza dell'esperienza secolare turco-ottomana, cominciò a subire contraccolpi negativi fra il XVII e XVIII secolo, a seguito di accese lotte per la successione, che comportarono il ricorso crescente a consiglieri europei sul piano militare (sмарrendo il tradizionale punto di forza). Il forte disagio derivante da tale situazione, insieme all'influenza esercitata sugli intellettuali dal pensiero europeo, portò alla formazione del movimento dei Giovani Turchi, grazie ai quali si affermò e si diffuse il nazionalismo come ideologia capace di imporre significativi cambiamenti. Alla fine della I guerra mondiale la Turchia, stato sovrano e indipendente, si era liberata del pesante fardello delle decrepite istituzioni tradizionali e avviò una serie di profonde riforme, dall'alto valore simbolico (abolizione del sultanato, del califfato, delle confraternite etc). Ai giorni nostri, se molti intellettuali e gran parte delle forze armate sono fautori di una rigorosa laicità delle istituzioni, negli ambienti rurali l'attaccamento all'Islam rimane profondo e le aperture nei confronti della religione si sono fatte, negli ultimi decenni sempre più frequenti (fino a giungere alla contraddittoria situazione che ci raccontano le recenti cronache).

Islam dell'Asia interna. Queste terre trovarono una relativa unificazione sotto il dominio mongolo del XIII secolo, senza che però un unico tipo di organizzazione sociale potesse imporsi presso popolazioni prevalentemente nomadi e su territori che conobbero continue ridefinizioni di assetto politico e amministrativo. Ciononostante la fede musulmana è divenuta un elemento della identità dei popoli ivi stanziati, tanto da resistere efficacemente ai ripetuti tentativi di assimilazione provenienti da parte russa e cinese.

Le steppe del nord erano dominate dai nomadi, mentre nel Turkestan prevaleva una civiltà sedentaria con grandi centri di cultura musulmana come Bukhara e Samarcanda. Il fraporsi dell'impero persiano sciita fra questa zona e il medio Oriente e la perdita d'importanza delle vecchie vie commerciali a favore di nuove rotte, marittime e terrestri, portarono a una grave crisi di queste terre che conobbero un'inesorabile marginalizzazione. Ben presto tali aree furono esposte alle mire espansionistiche dei russi, i quali dovettero però misurarsi con la Gran Bretagna. La parte orientale, invece, islamizzata ad opera dei predicatori sufi, entrò presto sotto la sfera d'influenza cinese, i quali, anche alla luce delle diversità religiose, continuarono a ritenerla una sorta di corpo estraneo rispetto all'impero celeste. L'annessione alla Cina del Turkestan e la divisione dell'Asia interna fra Russia e Cina determinò una svolta, dopo millenni di migrazioni, conquiste e riconquiste. Le conseguenze non furono molto dissimili a quelle che il colonialismo europeo avrebbe prodotto nel Medio Oriente e nel Nord Africa.

Con la modernizzazione si diffusero tendenze panturaniche e panislamiche accanto a istanze autonomistiche, nessuna delle quali riuscì a coinvolgere vasti strati di popolazione. I sovietici operarono una centralizzazione per esercitare un controllo maggiore sulle popolazioni musulmane, ma allo stesso tempo enfatizzarono le divisioni tribali per evitare la formazione di blocchi politici uniformi, lasciando sopravvivere solo alcune istituzioni islamiche ufficiali. A causa della pervicace e spietata attenzione dedicata dai russi a queste aree, il persistente attaccamento all'Islam da parte delle popolazioni di origine musulmana ha assunto, in maniera sempre più marcata, l'aspetto di resistenza alla sovietizzazione. Le risorgenti nazionalità di matrice islamica, furono sicuramente fra le cause che portarono al crollo dell'URSS, e i fermenti di religiosità nascosti, dopo quello storico evento, sono venuti alla luce ridefinendo e mutando il ruolo delle antiche istituzioni musulmane.

Il caso afgano, emblematicamente, ammonisce sui problemi connessi all'attecchimento del messaggio islamista o radical-rivoluzionario in contesti provati da lunghi periodi di instabilità politica e sofferenza economico-sociale. Le popolazioni musulmane della Cina, infine, allontanatesi dal quadro di riferimento originario hanno sempre più adottato costumi e usi dei connazionali e la politica della repubblica popolare ha conosciuto fasi alterne, in cui forti spinte assimilazioniste si sono alternate con timide concessioni ed aperture.

Islam indiano. La bassa valle dell'Indo fu interessata dalla penetrazione araba già dall'VIII secolo, ma la vera dominazione si ebbe più tardi, ad opera di

conquistatori afgani e turchi. In queste zone s'è sviluppata una peculiare sintesi fra elementi islamici e influssi indù e buddisti: lingue ed usi locali si coniugarono felicemente coi principi musulmani. La conversione non riguardò l'intera popolazione del subcontinente e attecchì, prevalentemente, presso le masse di diseredati di grandi agglomerati urbani, che subivano il fascino mistico e duttile delle predicazioni sufi (soprattutto in alcune forme rituali che mescolavano musica, danza e tecniche *yoga*).

L'impero *Moghul* costituì il momento culminante della dominazione islamica in India, uno stato centralizzato che sotto il profilo religioso assecondò, le già diffuse, tendenze sincretiste. Nonostante le vicissitudini politiche e a dispetto della sua posizione minoritaria, l'Islam indiano ha saputo esprimere istanze di rinnovamento tipiche della modernità, prima ancora delle altre aree del mondo musulmano. L'azione dei musulmani indiani, però, conobbe anche l'affermazione di movimenti radicali propugnanti la *Jihad* e la lotta contro britannici e indù¹³. La collaborazione con questi ultimi nell'azione antimperialista non riuscì a superare le tensioni fra le due religioni che conobbero ulteriori diaspore interne.

Fra i musulmani si affermò così, progressivamente, l'idea di una patria separata che portò nel 1947 alla nascita del Pakistan, dall'origine diviso in due tronconi territoriali distanti l'uno dall'altro oltre ben 1600 km. Tale insostenibile situazione, ben presto avrebbe, nel 1971, portato alla secessione della parte

¹³ La più clamorosa delle rivolte fu quella dei *sepoy*, intorno alla metà dell'ottocento, che venne duramente repressa. Risultano anticipate, anche in questo campo, tendenze che si svilupperanno in altre aree del mondo musulmano in periodi successivi.

orientale, con la nascita del Bangladesh. Entrambe le giovani entità nazionali si trovano percorse da conflitti fra diversi gruppi etnici e fra opposte fazioni politiche, e questione centrale è sempre rimasta la definizione di un assetto soddisfacente dei rapporti intercorrenti fra religione e stato.

Islam dell'Asia Sud Orientale. Le regioni insulari e peninsulari del sud-est asiatico sono una delle maggiori aree musulmane del mondo, per estensione e popolazione; nonostante ciò, a torto, vengono spesso ritenute come aree di Islam marginale, forse per una certa distanza dalle pratiche e dalle concezioni classiche musulmane (o presunte tali). Queste terre vennero islamizzate ad opera di musulmani provenienti dall'area indiana che s'installarono dapprima sulle coste di Giava e Sumatra, per poi penetrare nelle zone interne, spingendosi fino alle Filippine. Anche qui, come nell'area indiana, accanto a cerimonie e simboli musulmani, prosperarono riti di stampo indù o squisitamente locali. Non mancarono però iniziative volte a sostenere una riforma islamica puritana, che, nel corso del XIX secolo portarono a scontri e rivolte che replicavano, con le peculiarità locali, lo schema del conflitto fra modernisti e tradizionalisti.

Nel secondo dopoguerra, l'affrancamento dal dominio occidentale portò con sé il prevalere di orientamenti nazionalisti e laicizzanti¹⁴. Il radicalismo islamico si manifestò anche in quest'area, soprattutto sotto forma di recupero delle

¹⁴ ben riassunti nei 5 principi della *pancasila* indonesiana: fede in Dio, nazionalismo, umanitarismo, democrazia e giustizia sociale. In Indonesia lo stato riconosce ufficialmente cinque religioni (Islam, Cattolicesimo, Protestantismo, Induismo e Buddismo), ma difende la propria impostazione aconfessionale imponendo la *pancasila* come base dello statuto di ogni organismo associativo operante sul territorio nazionale. BRANCA, *op.cit.*;

forme arabe di culto a scapito delle tradizionali pratiche locali tendenti al sincretismo, ed in forte concorrenza con l'attivismo cristiano.

Islam dell'Africa nera. La penetrazione nell'area sub sahariana orientale fu abbastanza precoce, in quanto le regioni costiere del Mar Rosso e del Corno d'Africa erano in contatto con l'Arabia del sud fin dall'antichità e i primi gruppi di musulmani, pare, vi si siano stanziati già durante la vita del Profeta. La propagazione della fede avvenne a lungo pacificamente, per lo più attraverso una fitta rete di scambi commerciali, che interessarono sempre più vaste zone dell'interno.

Nella parte occidentale, la penetrazione islamica incontrò, invece, la fiera resistenza dei berberi, che, una volta aderito al credo, seppur in forme dissidenti, contribuirono alla diffusione della religione e del culto lungo le piste carovaniere del Sahara. Nel periodo coloniale l'Islam progredì: religione dogmaticamente semplice e fortemente comunitaria, strutturata in gruppi raccolti accanto a *leader* carismatici, questa incontrava un istintivo favore presso le popolazioni dell'Africa sub sahariana.

L'Islam del continente nero si contraddistingue per un particolare legame fra appartenenza religiosa e identità etnica, spesso coniugata con l'adesione ad una confraternita: ogni popolazione ha una sua modalità di esser musulmana, alla luce dell'adattamento che si è avuto fra la nuova fede e gli antichi retaggi (ciò è evidente ove si attenda p.e. la condizione della donna, ben distante da quella presente nei paesi arabi). Le confraternite interagiscono felicemente con la

sensibilità africana, che valorizza il ruolo del *leader* carismatico, il sistema iniziatico, il rituale libero e festoso. Non manca però anche l'aspetto di enfaticizzazione dell'Islam politico in un ottica di solidarietà arabo-africana e panislamica. L'influsso della Lega araba e delle Ong islamiche sta portando all'affermazione di movimenti radicali anche in quest'area, in contrasto con la tradizionale apertura delle popolazioni locali e con seri rischi per la pacifica convivenza delle diverse sensibilità religiose.

4. Euroislam ed Italislam

La straordinaria espansione dell'Islam, come già ricordato, lo ha spinto fino all'Europa mediterranea, dove la sua presenza s'è protratta a lungo, soprattutto in Spagna. Esistono varie testimonianze, dalle grandiose realizzazioni artistiche agli innumerevoli prestiti linguistici (p.e. in vaste aree del mezzogiorno d'Italia), che dimostrano, non solo una dominazione militare ma anche una profonda compenetrazione culturale fra le due realtà.

L'area balcanica ha conosciuto una lunga e più recente dominazione ottomana che ha lasciato tracce profonde, non solo sotto il profilo religioso, ma anche, più in generale, in vari aspetti della vita sociale, economica, culturale e politica. Per quanto di sicura rilevanza, questi fatti sono destinati ad avere un peso minore rispetto ad un altro fenomeno, per lo più pacifico e silente, che però assume dimensioni sempre più vaste: le migrazioni.

Nell'arco di pochi anni l'Islam è divenuto la seconda presenza religiosa in Europa; secondo diverse stime, già alla fine degli anni 90 del secolo scorso, circa il 4% della popolazione europea occidentale aveva origini musulmane¹⁵.

Questa presenza si è costituita a seguito di consistenti flussi, inizialmente diretti verso il Nord, ma via via ha interessato l'intero continente. L'Islam in Europa “*nasce* (o sarebbe meglio dire, *rinasce*) *migrante*”¹⁶.

Il primo ciclo migratorio musulmano consistente ebbe inizio negli anni 60 del secolo scorso: l'esigenza di produzione postbellica e ricostruzione, unite alle disillusioni seguite ai processi di indipendenza nazionale dei paesi musulmani, crearono le condizioni favorevoli ad un incontro fra i due mondi. Il retaggio dei legami coloniali favorì i flussi verso paesi come la Francia, la Gran Bretagna e l'Olanda. La Germania, che non aveva alle spalle un passato coloniale, diventò, negli stessi anni, meta privilegiata di una consistente immigrazione turca e curda. Queste prime presenze si connotarono sotto il profilo della rigida regolamentazione e della temporaneità; i migranti, inoltre, non crearono particolari tensioni, andandosi ad inserire nelle posizioni marginali del contesto sociale europeo. La funzione economica di questi migranti, era l'aspetto

¹⁵ Ricostruire l'effettiva consistenza numerica dei musulmani in Europa è operazione assai complessa a causa della difficoltà di reperimento di dati accurati e completi. È più corretto parlare di stime. In ogni caso sull'argomento esiste una vastissima letteratura: ALLIEVI, *L'occidente di fronte all'Islam*, Angeli, Milano, 1996; ALLIEVI, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Carocci, Roma; CARDINI, *Europa e Islam, Storia di un malinteso*, Laterza, Roma, 2001; CESARI, *L'Islam in occidente*, Vallecchi, Firenze, 2005; DASSETTO, *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, Città aperta edizioni, Troina, 2004; GOODY, *Islam ed Europa*, Cortina, Milano, 2004; PACE, *Islam e occidente*, Edizioni lavoro, Roma, 2002; PACE, *L'Islam in Europa, modelli d'integrazione*, Carocci, Roma, 2004; RAMADAN, *Essere un musulmano europeo*, Città aperta edizioni, Troina, 2004; MASSARI, *Islamofobia, la paura e l'Islam*, Laterza, Roma, 2006.

¹⁶ ALLIEVI, *op.cit.*, DASSETTO, *op.cit.*;

maggiormente attenzionato dalle popolazioni ospitanti, che, per lo più si disinteressarono a questioni culturali e religiose.

Solo nel corso degli anni 70, la connotazione religiosa di molti dei migranti acquistò un'autonoma evidenza, anche perché in questa fase i movimenti migratori furono sicuramente più massicci ed in buona misura caotici e sregolati. Seguì una pianificata contrazione dei flussi, in concomitanza con la prima grande crisi petrolifera.

La decisione di contingentare gli ingressi e la difficoltà di ritornare in Europa, ove ritornati nelle terre d'origine, trasformò gli originari connotati della migrazione: da temporanea questa si cominciò a percepire come permanente, anche attraverso l'attivazione dei ricongiungimenti familiari, che consentirono la prima forte stabilizzazione delle comunità musulmane giunte in Europa. Una delle più rilevanti conseguenze di questa seconda fase va rintracciata nella valorizzazione dell'appartenenza islamica, come una delle fonti principali di affermazione d'identità (in diverse città del Nord e centro Europa crebbe sensibilmente il numero dei centri di preghiera).

La fase migratoria che seguì, e che si snoda lungo il corso degli anni 80, presentò caratteri ancor più fluidi di quella precedente; ad immigrati economici si sommarono i rifugiati politici e i richiedenti asilo. Anche il profilo socio-culturale dei migranti muta: accanto ai diseredati della prima fase, partono soggetti provenienti da aree urbane più sviluppate e dotati di un buon livello di istruzione.

I tentativi di governare un fenomeno che stava assumendo profili sempre più imponenti, spinse diversi paesi europei ad adottare leggi restrittive, che, però, produssero l'immediato effetto di un'impennata dei flussi clandestini e la opzione verso Stati come l'Italia, la Grecia o la Spagna, che per vari aspetti (vicinanza geografica, legislazione meno restrittiva) si presentavano più accessibili.

Va rimarcato come, in questa terza fase, cambiò non solo la nazionalità di provenienza dei migranti (non più ex colonie, ma Libano, Afghanistan, Bosnia, Iran ecc.) ma i flussi avvennero in un contesto di accresciuta attenzione dei riferimenti all'Islam¹⁷. Il carattere confuso e destrutturato del processo migratorio si è ulteriormente accentuato nel corso degli anni novanta, durante i quali particolarmente intenso è stato l'esodo dai paesi dell'area balcanica ed in generale dall'europa orientale. Si tratta di migrazioni eterogenee innescate da motivazioni di carattere economico, sociale e politico che non sempre è agevole distinguere: asilanti, rifugiati, operai, professionisti, studenti.

Le società europee assistono anche ad un rilevante mutamento a carattere demografico legato al fatto che i musulmani residenti in Europa, in numero sempre più consistente, non sono immigrati bensì sono nati e cresciuti in occidente. In alcuni casi i così detti "nativi" costituiscono già la maggioranza dei musulmani stanziati sul territorio e cresce il numero di nipoti e pronipoti dei primi migranti islamici. Il nativo, l'autoctono, ma anche il convertito, stanno ormai

¹⁷ DASSETTO, *op.cit.*; a scopo esemplificativo si ricordi che risalgono agli anni immediatamente precedenti il periodo di riferimento la guerra dei sei giorni, la fine del nasserismo, l'ascesa di Gheddafi, l'influenza planetaria di Khomeyni, l'affacciarsi sulla scena pubblica dei primi movimenti Islamisti

cambiando nettamente la morfologia sociale dell'Islam europeo. Un quadro questo di assoluta complessità, ove si tenga in considerazione la già frastagliata realtà di provenienza dei migranti.

Italislam. In Italia il fenomeno musulmano era, fino a poco tempo fa, ampiamente inesplorato. La principale ragione di un simile ritardo è da ricondurre al diverso andamento assunto in Italia dal fenomeno migratorio, rispetto a quanto avvenuto in altri paesi europei. Per decenni paese di emigrazione e serbatoio di manodopera per i più avanzati mercati nordamericani e nordeuropei, solo da poco più di un ventennio l'Italia è divenuta terra d'immigrazione, passando per fasi intermedie che hanno visto coesistere i due fenomeni. In ogni caso, le comunità musulmane presenti sul territorio italiano erano lontane dall'esser conosciute con lo stesso interesse ed approfondimento dedicato all'Islam dei luoghi di origine. Di recente, però, si avverte un crescente interesse di studiosi ed istituzioni per il fenomeno, anche a seguito della crescente inquietudine sociale che ad esso si accompagna. La istituzione della Consulta per l'Islam italiano, presso il nostro dicastero, nell'ultimo scorcio della precedente legislatura, è prova della crescente consapevolezza che il sistema politico e amministrativo ha maturato in merito alla crucialità dell'attuale passaggio che vive il nostro paese nella materia oggetto del nostro studio¹⁸.

¹⁸ La Consulta per l'Islam italiano, costituita con decreto 10 settembre 2005, svolge compiti di ricerca e di approfondimento, elabora studi e formula pareri e proposte al Ministro dell'Interno. Ha lo scopo di favorire il dialogo istituzionale con le comunità musulmane d'Italia, migliorare la conoscenza delle problematiche di integrazione per individuare le più adeguate soluzioni per un armonico inserimento delle comunità stesse nella società nazionale, nel rispetto della Costituzione e delle leggi della Repubblica.

Nonostante si faccia spesso riferimento al fatto che la presenza musulmana sia più un ritorno che una novità, è nella seconda metà degli anni 70 che l'immigrazione islamica assume un peso rilevante con l'arrivo dei primi studenti, che si insediano nelle principali città universitarie del paese. Dopo qualche anno, cominciano ad arrivare i primi immigrati in cerca di più degne condizioni di vita e di occupazione lavorativa.

Rispetto al quadro europeo, non c'è solo uno sfasamento temporale ma la ulteriore peculiarità che, da subito, in Italia si delinea un complesso mosaico interetnico, che gli altri paesi europei non hanno conosciuto, vista la prevalenza di immigrati o figli di immigrati provenienti da ex colonie. Se tra gli studenti prevalevano le origini mediorientali, egiziane o somale, fra i migranti in cerca di un'occupazione, con bassa qualificazione professionale, spiccano dapprima i maghrebini ed i senegalesi, cui si aggiungono, dal 1991 in poi, albanesi e musulmani provenienti dall'area balcanica e dall'ex Jugoslavia¹⁹.

Da un punto di vista politico, sociale e culturale, i paesi di provenienza degli immigrati hanno subito profondi cambiamenti, rispetto alla situazione in cui si trovavano all'epoca dei primi flussi migratori verso il Nord-Europa; indubbiamente sono state avviate in varie aree di emigrazione musulmana diverse

¹⁹ Un'interessante panoramica sulle peculiarità dell'immigrazione musulmana in Italia si trova in SPREAFICO, *La presenza islamica in Italia*, in *Instrumenta*, SSAI, Roma, n.25, pp.174-243, 2005; MASSARI, *op. cit.*; ALLIEVI-DASSETTO, *il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni lavoro, Roma, 1993; CHAOUKI, *Saalam Italia*, Aliberti, Reggio Emilia, 2005; GUOLO, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'Islam*, Laterza, Roma, 2003; FERRARI, *I musulmani in Italia, la condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, pp. 21-52, 2000; CARITAS/MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico 2006. XVI Rapporto*, Centro Studi e Ricerche IDOS, Roma, 2007.

forme di modernizzazione e contemporaneamente, altre o le medesime aree conoscono un rinnovato fermento islamico.

La prima generazione di migranti di origine musulmana in Italia è composta da individui senza famiglia, provenienti da aree rurali, con basso livello di istruzione, un progetto migratorio a tempo determinato e una religiosità fortemente ancorata alle aree di provenienza.

A partire dagli anni ottanta, si diffondono nel paese, a ritmo crescente, luoghi di incontro, organismi e associazioni di matrice musulmana che riflettono una molteplicità di pratiche connesse alle nazionalità dei soggetti aderenti.

La trasformazione da immigrato, inteso come soggetto socio-economico, in musulmano, inteso come soggetto socio-religioso è stata più veloce che in altre realtà europee e molto più rapida si dimostra l'islamizzazione della nostra immigrazione. Nel nostro paese la relativa velocità di ingresso e insediamento dei musulmani ha fatto sì che, secondo autorevoli studiosi²⁰, l'immigrazione islamica abbia presto assunto i caratteri di immigrazione di seconda generazione e le tradizionali fasi di ingresso hanno subito una decisa accelerazione. Questa ultima considerazione può ritenersi suffragata, anche, dalla notevole capacità dimostrata dai *leader* comunitari di costituire luoghi di aggregazione e spazi associativi connotati religiosamente. L'apertura di sale di preghiera e moschee, che subisce un costante e forte incremento, risponde alla domanda di trovare dignità e mettere ordine nelle comunità musulmane di emigranti, anche al fine di mitigare gli effetti

²⁰ GUOLO, *Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano*, in SAINT-BLANCAT, *L'Islam in Italia, una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.

negativi delle sacche di clandestinità, economia informale o, spesso, di criminalità in cui si trovano coinvolti gli immigrati.

Col tempo, le sale di preghiera rispondono anche all'esigenza di soddisfare la crescente "*domanda religiosa*": gli immigrati sentono infatti la necessità di trasmettere il loro credo ai discendenti e premono per rendere "*islamicamente vivibili*" le città italiane. Peso notevole ha acquisito anche l'associazionismo a carattere culturale e religioso, probabilmente in modo più marcato che nel resto d'Europa, che svolge l'importante ruolo di canale di integrazione nello spazio pubblico, oltre che di consolidamento delle identità personali²¹.

Bisogna , però, avvertire il lettore che la variegata realtà delle organizzazioni islamiche, alcune tendenti al radicalismo ed altre a professare forme di religiosità più spirituale e apolitica, costituiscono pur sempre un'esigua minoranza rispetto alla totalità dei musulmani presenti in Italia. Prevalgono senza dubbio atteggiamenti definibili come laici, in senso lato, o proiettati a vivere forme intime ed individuali di religiosità.

Anche il fenomeno dei "*convertiti*" sta assumendo dimensioni degne di nota nel nostro paese, come di recente riportato in un interessante *reportage* pubblicato in un noto settimanale²².

²¹ Tra i vari attori sociali e organismi rappresentativi dell'Islam in Italia meritano di esser ricordati: l'UCOII, il centro islamico culturale d'Italia-moschea di Roma, lega musulmana mondiale sez. Italia, il Consiglio islamico d'Italia, la COREIS e L'AMI. Per ulteriori approfondimenti sulla questione cfr.: ALLIEVI, *op.cit.*, ALLIEVI-DASSETTO, *op.cit.*; GUOLO, *op. cit.*, PACINI, *op.cit.*.

²² Inchiesta apparsa su *Panorama* del 26.4.07 curata da P. BUTTAFUOCO, il quale, oltre a ricordare come i musulmani in Italia superino abbondantemente il milione di unità, ritiene che cinquantamila siano i soggetti italiani di origine che hanno abbracciato l'Islam. La Sicilia è la regione che vanterebbe il primato dei luoghi ufficiali di culto musulmano.

Rinviando per ulteriori approfondimenti ai diversi studi appositamente dedicati all'analisi dei processi migratori verso l'Italia, possiamo con sicurezza affermare che i tratti propri della presenza musulmana in Italia sono: la novità del fenomeno, la provenienza plurinazionale, la maggiore velocità di ingresso e insediamento nella società italiana, la molteplicità di forme associative ed organizzative e la pluralità di interpretazioni dell'Islam cui fanno riferimento le varie comunità ed i singoli individui. Queste caratteristiche ci consentono di sottolineare ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, la natura plurale, differenziata, multiforme dell'Islam in generale e di quello europeo ed italiano in particolare; quest'ultimo appare orientato al movimento, alla relazione e anche alla contaminazione con svariati aspetti del contesto in cui si esprime ed opera .

CAPITOLO II

LA CULTURA POLITICA ISLAMICA. PROFILI ESSENZIALI

1. Le riforme del XIX secolo²³.

Alla luce delle considerazioni svolte in merito alla complessità del mosaico islamico, a questo punto, è opportuno focalizzare la nostra attenzione sulle problematiche inerenti la genesi e l'attuale assetto della organizzazione politica nei paesi Islamici.

Le realtà principalmente studiate nelle pagine seguenti saranno quelle del Medio Oriente e del Nord Africa (*mashreq e maghreb*), in particolare, meritano spazio ampio le vicende occorse in queste aree nel periodo precedente, contemporaneo e immediatamente successivo alla colonizzazione ad opera delle potenze europee. La colonizzazione costituisce il nodo focale, trascurando il quale risulta impossibile comprendere il quadro complessivo attuale dei sistemi politici dei paesi musulmani.

All'alba del XIX secolo l'impianto istituzionale ottomano non era in grado di confrontarsi con le istituzioni europee: bloccato nella crescita economica, agricola e tecnologica, arretrato sul piano fiscale e monetario, obsoleto in campo militare. Aumentarono, quindi, le spinte per un processo di riforma che prese avvio intorno al 1840 (col nome di *Tanzimat*) mirante a potenziare l'apparato militare, il governo centrale e il sistema fiscale. Pur avendo una forte impronta

²³ DE POLI, *op.cit.*; ALLIEVI, *op.cit.*; DASSETTO, *op.cit.*.

religiosa formale, il processo di riforma, di fatto, avviò una prima significativa secolarizzazione delle istituzioni ottomane.

La ristrutturazione dell'Impero, incontrò ampie resistenze da parte dei settori danneggiati dal processo di occidentalizzazione e in particolare dalle categorie religiose, che si vedevano sottratte aree sensibili di competenza giuridica, educativa ed istituzionale.

Le riforme ottomane furono precedute dall'importante esperienza riformatrice avviata in Egitto da Muhammad Ali, che tentò di spezzare il potere delle istituzioni religiose, ponendo gli *ulema* sotto il controllo dello Stato, che venne riorganizzato ricalcando modelli europei. Parallelamente vennero centralizzati il sistema fiscale, fu dato nuovo impulso all'agricoltura, avviata l'industrializzazione e promosso il commercio. Lo slancio riformista del generale albanese e *kedivè* d'Egitto ebbe, però, breve durata e si scontrò, fatalmente, contro le mire espansionistiche europee e le resistenze dei musulmani tradizionalisti.

Il vento di riforma strutturale, ispirata al razionalismo e all'illuminismo occidentale, che si respirava a metà del XIX secolo lungo le coste mediterranee meridionali ed orientali, si combinò col substrato culturale locale, profondamente iscritto nell'Islam. Comprensibile, allora, risulta il fatto che la religione divenne uno dei perni attorno cui ruotò il dibattito contemporaneo sulle riforme. In questo periodo, in contrapposizione con coloro che denunciavano l'arretratezza dell'impero ottomano a causa dell'influsso negativo della religione islamica sulla cultura dei popoli, si affermarono le elaborazioni dei teorici della "*rinascita*" (al-

Afghani e Rida), che sostenevano come non andava ricercata nell'Islam la causa del ritardo del Vicino Oriente rispetto agli europei, ma nel modo distorto con cui, spesso, i musulmani l'avevano tradotto in pratica. Da qui, il primo, e assai significativo, richiamo ai testi sacri e alla purezza dell'esperienza profetica originaria.

Le riforme avviate ebbero esiti di gran lunga al di sotto delle attese, tanto a causa delle pressioni europee, che si facevano sempre più invasive, quanto per le resistenze interne opposte da istituzioni religiose, grandi latifondisti e notabilato economico.

Le riforme istituzionali furono volute e manovrate dall'alto, da una ristretta *elite* occidentalizzata, in assenza di un generale sostrato culturale capace di accogliere e sostenere le spinte al rinnovamento. Ma ciò che più rileva ai nostri fini è che il discorso riformista non riuscì, mai, ad emanciparsi totalmente dal quadro religioso. Già in questa epoca pre-coloniale, il progressivo ritorno al passato e il rifugio nell'Islam tradizionale, si accompagnava alla sfiducia nei modelli europei, introiettati solo dall'*elite* occidentalizzata e lontani dalla sensibilità delle masse .

2. L'impatto della colonizzazione

L'Algeria, occupata dalla Francia nel 1830, fu la prima provincia ottomana a passare sotto il dominio straniero. Tunisi venne invasa nel 1881 e ben presto l'Egitto cadde nelle mani dei britannici. La Libia divenne italiana nel 1911 e il

Marocco, un anno dopo, divenne protettorato francese. Il resto del vicino Oriente fu sottoposto a mandato dopo la Grande guerra: in meno di un secolo, tutto il mediterraneo musulmano, con l'eccezione dell'Anatolia, si trovò dominato dalle potenze occidentali. La colonizzazione portò alla creazione di un'amministrazione straniera sostitutiva di quella locale e ingente fu l'investimento in infrastrutture. La cultura e gli stili di vita occidentali impattarono, con forza dirompente, sul tessuto socio economico dei paesi del *mashreq* e del *maghreb*.

In questo processo di occidentalizzazione, va ricordato l'approccio che i governi coloniali adottarono nei confronti del fenomeno religioso, occupando le province dell'Impero ottomano e insieme sventolando la bandiera dell'Islam. I principi di laicità che le potenze europee andavano, faticosamente, elaborando entro i confini nazionali, si infrangevano contro l'opportunità delle politiche di espansione e crescita economica.

Le politiche coloniali, come è noto, non realizzarono lo scopo di una soggezione a lungo termine e le ragioni del fallimento possono esser sintetizzate nel fatto che, inducendo uno sviluppo strumentale agli interessi imperialisti, presto suscitarono le sollevazioni dei popoli sottomessi. Le reazioni alle occupazioni conobbero stadi e modalità diverse: dalla resistenza militare alla costruzione di movimenti nazionalisti, dalla massificazione dei partiti fino alla generalizzazione della lotta anticoloniale. Gli esiti furono situazioni di instabilità generale che si risolsero con *golpe* che rimossero la presenza europea.

È impossibile, in questa sede, estrapolare un modello generale dalle dinamiche politiche che portarono alle *leadership* dei vari paesi; ciò che però, sicuramente, accomunò i processi delle varie realtà, in questa fase, fu la cultura di importazione europea. Ad esser trasposti non furono soltanto gli schemi istituzionali, ma anche le ideologie quali il nazionalismo, il liberalismo, il socialismo, il comunismo. L'*elite* politica che animava i movimenti di ribellione al colonialismo, faceva esplicito appello alle strutture ideologiche che s'erano delineate, un secolo prima, in Europa. Questa trasposizione avvenne con gli inevitabili influssi che sulla forma partitica esercitavano le dinamiche politiche precoloniali, basate sulla solidarietà di ordine tribale e clanico, in difesa di interessi particolaristici; lo stridore fra una formula organizzativa, per definizione, deputata a perseguire interessi generali e dinamiche improntate a spiccato particolarismo, si sarebbe presto fatto sentire.

Il ruolo dei *leaders* religiosi conobbe una profonda trasformazione nella fase coloniale. In alcuni casi, costoro ebbero ruoli decisivi nella formazione della coscienza nazionale, contrapponendo con forza l'Islam all'alienazione culturale seguita alla colonizzazione. Ma furono soprattutto le *intelligenze* laiche a governare il processo di emancipazione (emarginando gli *ulema* e le altre autorità religiose) che, però, spesso adottarono un approccio religioso, quale eccellente veicolo di propaganda nazionalista popolare, soprattutto nelle aree rurali arretrate, che meno avevano subito l'impatto della penetrazione ideologica occidentale.

In nessuno degli Stati nati nel secondo dopoguerra, assunsero il potere gerarchie religiose o figure che rivendicavano funzioni califfali.

Sul piano programmatico, le *leadership* nazionaliste moderne si fecero portavoce di progetti di sviluppo, mirando all'integrazione con le strategie geopolitiche internazionali. Ciononostante, i nuovi modelli di matrice occidentale non riuscivano a rimuovere gli schemi ideali radicati nelle culture locali ed i modelli tribal-clientelari mostrarono una grande capacità di resistere a profondi rivolgimenti.

Nei primi decenni di indipendenza, le aspettative di democratizzazione si infransero contro la durezza di regimi autoritari, spesso ostaggio di spietate gerarchie militari. Le classi medie e popolari videro frustrate le proprie aspettative di promozione sociale e la delusione per le classi al potere si trasferì, senza soluzione di continuità, nei confronti dei sistemi e delle ideologie dagli stessi promosse (socialismo, liberalismo, capitalismo etc.).

L'Islam, a parte qualche richiamo formale e simbolico, era rimasto sostanzialmente estraneo all'esperienza politica dei ceti dominanti e il fallimento delle esperienze post-coloniali, attribuito alla modernizzazione ed occidentalizzazione, spinse i ceti che subirono le conseguenze del fallimento a rifugiarsi in valori e linguaggi tradizionali, aprendo il varco al radicalismo musulmano.

Nel 1928, Hassan al-Banna fondò al Cairo il movimento dei Fratelli Musulmani, capostipite delle diverse correnti radicali contemporanee, secondo cui

al decadimento portato dalla modernizzazione bisognava reagire ripristinando la morale islamica e la legge religiosa, con la finalità ultima di fondare uno Stato islamico. Il movimento trovò presto terreno fertile in vari paesi dell'area, anche perché, nel contesto della guerra fredda, gli Usa trovavano utile sostenere, in vario modo, tali movimenti per sottrarre consensi ai social-comunisti dei paesi arabi, che godevano di ampio seguito.

L'islamismo radicale non costituì la perpetuazione di una situazione preesistente, bensì può considerarsi una profonda rottura con la religiosità tradizionale; si trattò di un innesto delle pratiche consuetudinarie islamiche nelle trasformazioni politiche e sociali seguite alla modernizzazione.

I nuovi intellettuali dell'Islam che animano i movimenti radicali²⁴, hanno una formazione di tipo moderno e una debole conoscenza teologica. Non hanno formulato dottrine politiche partendo da un impianto religioso tradizionale, ma hanno rielaborato il quadro politico contemporaneo, iniettando valori islamici capaci di mobilitare le masse (secondo una schema già ampiamente presentatosi, nel corso della storia millenaria del mondo musulmano).

²⁴ ROY, *Les nouveaux intellectuels islamistes*, Seuil, Paris, 1990; BUNT, *Moschee inquiete*, il Mulino, Bologna, 2003; GHALIOUN, *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Editori riuniti, Roma, 1998; GUOLO, *Il Fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma, 2002; HUNTINGTON, *op.cit.*

Per citare due personaggi particolarmente noti, Osama bin Laden è ingegnere civile, mentre il suo braccio destro Ayman al-Zawahiri è medico.

Felice è stata l'espressione usata da un illustre studioso²⁵ che ha parlato, riferendosi ai movimenti islamisti radicali, di “*politica giacobina totalitaria rivestita d’Islam*”.

Il crescente consenso verso i radicali ha lasciato alle *leadership* laiche due sole opzioni, repressione o compromesso; entrambe non hanno sortito i risultati sperati.

Resta comunque un dato significativo: l'avanzata del radicalismo ha prodotto un ritorno di visibilità e di influenza della sfera religiosa, dopo un lungo periodo di marginalizzazione, tanto negli aspetti di costume quanto sotto il profilo pubblico e istituzionale. Il processo di modernizzazione e secolarizzazione pare aver lasciato tracce irreversibili nella cultura politica dei paesi musulmani, ma rimangono profonde le ostilità ad accettare modelli occidentali, in un contesto culturale strutturato su specificità radicate.

3. Individuo, società e istituzioni

Dopo aver dedicato ampia parte della presente trattazione ad illustrare le peculiarità delle diverse manifestazioni della religione islamica, è opportuno soffermarsi su alcuni profili che unificano gli individui che si definiscono musulmani e che possono aiutare non solo a comprendere lo sviluppo della cultura politica nei diversi paesi di appartenenza, ma consentono di avere ulteriori elementi per rispondere alla domanda centrale di questo studio, ovvero se debba o

²⁵ EISENSTADT, *Les antinomies de la modernité*, L'Arché, Paris, 1997.

meno l'Islam considerarsi compatibile con i moderni sistemi democratici occidentali.

Esser musulmano non è, solo, un semplice convincimento personale ma è anche fattore di condivisione di una visione del mondo con un corpo sociale. Se il rapporto con *Allah* è individuale e senza mediazioni, la religione si vive insieme alla comunità²⁶. La comunità religiosa o *umma* rappresenta un agente profondo di coesione della società e costituisce il sostrato essenziale dell'Islam.

Bisogna subito osservare che musulmani si nasce: è musulmano colui che discende da padre musulmano, senza che, nel corso della vita tale appartenenza venga sancita o confermata da formule rituali o istituzionalizzate. La fede è, dunque, un dato biologico e colui che si colloca fuori dalla fede si trova, contemporaneamente e simultaneamente, fuori dalla comunità nel suo complesso, ma soprattutto esce anche dal nucleo originario della *umma*, che è la famiglia.

L'apostasia, pur non essendo più punita con la morte (salvo rare eccezioni), provoca sanzioni penali, ma soprattutto sociali, assai severe.

La comunità musulmana prevale sul singolo sul piano ontologico e l'individuo e i suoi interessi sono sottomessi rispetto al gruppo. È il bene della comunità a riflettersi sul singolo e non il contrario.

Questo, abbastanza, omogeneo sistema relazionale pesa enormemente sulla libertà dell'individuo e i costi della devianza sono talmente elevati che, più che nelle società occidentali, ben difficilmente il soggetto terrà un

²⁶ VERCELLIN, *Islam e diritti umani: un (falso) problema?*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005.

comportamento in palese contrasto col dato normativo. Colui che perde la fede, per esempio, preferisce dissimulare così come colui che decide di convertirsi ad altro credo.

L'*umma* è fortemente inclusiva e coercitiva, chi nasce o si converte all'Islam non può uscirne se non abiurando la comunità di appartenenza, con conseguenze, legali e psicologico-affettive spesso drammatiche.

Non bisogna dimenticare che la lista di usi e tradizioni a carattere normativo che attraversano le società musulmane, pur non essendo direttamente riconducibili ad insegnamenti religiosi, è assai ampia e mutevole in relazione alle singole aree o paesi. Un esempio classico è la circoncisione maschile: discende da usi chiaramente preislamici, eppure non è mai stata messa in discussione, nella sua portata di precetto religioso. Discorso ben diverso s'è profilato in merito alla circoncisione femminile, sotto forma di infibulazione: anch'essa di antica origine africana e pacificamente preislamica, recepita dalle scuole di diritto sunnita, è stata per lungo tempo ritenuta obbligo di fede, nonostante l'assenza di un benché minimo aggancio nel Libro sacro e nelle altre fonti. Ancora oggi (emblematico il caso egiziano), diversi paesi trovano enormi difficoltà nell'arginare una pratica, che, formalmente proibita, viene praticata clandestinamente, ritenendone l'osservanza precetto religioso inderogabile. In realtà le radici della scelta sono più socio culturali che religiose e arduo risulta bandire comportamenti radicati, che hanno trovato nella tradizione islamica conforto e legittimazione.

Non è questo l'unico esempio di discrasia fra costumi e *sharia* e confusione dei piani normativo, consuetudinario e religioso, con conseguenti resistenze avverso progetti di riforma.

Uno dei punti più delicati è sicuramente il diritto di famiglia e, più in generale, il quadro dei rapporti fra sessi. Il Corano, nel VII secolo, formulò un modello giuridico estremamente progressista per l'epoca, garantendo alcuni diritti fondamentali alle donne, seppur in un quadro di generale subordinazione rispetto all'uomo. Tuttavia, i modelli patriarcali preesistenti e prevalenti nell'area di espansione islamica, conservarono sistemi che non garantirono alle donne l'esercizio di questi diritti, pur letteralmente riconosciuti dalla Parola di Dio. Le norme sociali di stampo patriarcale hanno, spesso, prevalso sulla legge religiosa anche laddove essa era esplicita (non mancano esempi, più rari, come quello dei *tuareg*, ove la legge coranica è disattesa in favore di una tradizione matriarcale).

Anche il fulcro della normativa islamica, il diritto di famiglia, nella prassi millenaria musulmana, in alcuni segmenti della *umma*, ha incontrato significative deroghe, assecondando i costumi locali. Le diverse comunità si definiscono attraverso un percorso socialmente costruito e le resistenze alle riforme, più che imputabili a profonde ragioni religiose, debbono imputarsi alla difesa di precisi assetti socio-culturali.

Le conoscenze religiose di un comune devoto musulmano, non sono particolarmente approfondite sul piano teologico e dottrinario e l'immaginario

religioso si elabora mediante l'introduzione dell'Islam, attraverso un percorso socialmente costruito.

Molteplici studi sociologici dimostrano le peculiarità di comportamento che, musulmani provenienti da diverse aree, assumono nei confronti di temi che, a seguire il dato letterale coranico, non potrebbero contemplare difformità geografiche e culturali: si pensi alle delicate questioni afferenti la sfera sessuale e l'assunzione di sostanze alcoliche. Nella percezione dei comportamenti sessuali la confusione fra norma sociale, legge religiosa e legge dello Stato è massima²⁷, e, tuttavia, la norma sociale prevale, assai spesso, su quella religiosa. Comportamenti vietati dal Corano vengono, sempre più spesso messi in pratica, se consentono di preservare la morale collettiva.

Il confronto dell'individuo con la società, non sfocia in aperto conflitto e la persona preferisce occultare i propri atti non conformi alle attese comunitarie, piuttosto che subirne le conseguenze. Lo stacco che è dato avvertire fra persona pubblica e persona privata è netto e l'*umma* ideale prevale su quella reale. In questo senso, il rispetto collettivo della comunità, prevale sul rispetto individuale dei principi religiosi: è la comunità che ha il compito di garantire la perpetuazione dell'Islam, non il singolo.

Alla luce di ciò è fuorviante leggere i rapporti sociali solo sulla base della religione musulmana, d'altro canto la fede è vissuta dalla comunità come profondo valore di connotazione ed identificazione. Il discorso pubblico viene

²⁷ VERCELLIN, *Tra veli e turbanti*, Marsilio, Venezia, 2000; DIALMY, *Sexualité et discours au Maroc*, Afrique-Orient, Casablanca, 1988.

filtrato dalla prospettiva religiosa e la difesa del corpo sociale, viene fatta coincidere con la difesa della religione.

Sistemi sociali così costituiti, connotati per la stretta compenetrazione fra religione e costume, producono un unico e indistinto corpo normativo ed oppongono ferme resistenze anche a piccole prospettive di mutamento.

Le resistenze sociali appaiono più forti di quelle religiose, si pensi al caso emblematico della Turchia moderna, ove il percorso laicista riuscì ad estromettere, per lungo tempo, l'Islam dalla scena pubblica, senza riuscire a portare profondi cambiamenti nelle abitudini sociali patriarcali.

E'indubbio come, anche presso le realtà più conservatrici, nonostante le considerazioni appena svolte, la secolarizzazione abbia sensibilmente mutato i rapporti sociali e ogni sistema, quando troppo ampio si fa il divario fra dato esteriore e pulsioni sotterranee, conosce un punto di rottura²⁸.

Il tradizionale impianto comunitario delle società musulmane è intaccato, secondo autorevoli studiosi, da crescenti processi di individualizzazione che si manifestano in varia misura fra i musulmani, soprattutto fuori dai luoghi di origine. Paradossalmente, anche la propaganda dei *leaders* radicali²⁹ è sempre più rivolta alle singole persone piuttosto che alla comunità (l'invito all'attentato suicida, al gesto per definizione isolato ed esemplare, né è una dimostrazione). Inoltre, il crescente numero di convertiti dimostra come l'Islam, non deve esser necessariamente introiettato attraverso una socializzazione di base, ma diviene,

²⁸ GALLINO, *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino, 2004.

²⁹ ROY, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002

spesso, una scelta individuale fra diverse opzioni possibili (sunnita, sciita, sufi, Islamista etc).

I movimenti femminili, hanno contribuito a mettere in discussione l'olismo conformistico che si salda con la negazione della dignità della donna. Molte donne musulmane, nelle diverse realtà e con metodi vari, sono impegnate a conquistare spazi di individualità che possono costituire terreno fertile per la evoluzione dei sistemi sociali in cui la libertà non sia costantemente frustrata per perseguire forme, reali o presunte, di coesione sociale.

In questo quadro così fluido e a fronte di trasformazioni sociali non sempre visibili, si profilano interventi sui quadri giuridici di segno opposto: da un lato si tentano riforme della legge religiosa (come in passato è certamente avvenuto), dall'altro si spinge per l'imposizione di modelli reazionari destinati, però, ad amplificare il contrasto con le esigenze della modernità. Nei paesi musulmani che sono oggetto della nostra analisi, occorrono o sono occorse, contemporaneamente o a fasi alterne, entrambe le eventualità. Ne è conseguito, per lo più, un quadro incongruente e disomogeneo, che mantiene in sé elementi di tradizione ed elementi di modernità.

4. Teorie del potere e laicità

Gli assetti istituzionali che hanno assunto i paesi islamici, dalle origini fino all'epoca moderna, non furono dettati né dal Corano né dal Profeta, ma sono stati il risultato di percorsi politici. Il Corano non tratta del potere politico

espressamente e Maometto morì senza lasciare disposizioni in merito alla forma di governo della *umma*.

Scomparso il Profeta, seguirono le prime e fondamentali scissioni dell'Islam (come ricordato nel capitolo I), fondate su dissensi sulla successione e l'esercizio del potere, che si risolsero sul piano politico-militare col predominio del sunnismo e l'affermazione del califfo (*khalifà Rasul Allah*, ovvero il "successore del Profeta"). I califfi che si susseguirono mostrarono più attenzione agli affari terreni che alle questioni religiose, e non mancarono personalità deboli, corrotte e dedite ai vizi. Il califfato, dunque, ben presto si trasformò in una carica simbolica tendente a legittimare un potere profano.

Man mano che il califfato perdeva il suo originario manto di sacralità, apparve necessaria la formulazione di una teoria religiosa che supportasse un debole potere temporale (nota come dottrina sunnita classica del potere califfale), e che affermasse la ineliminabilità di tale figura ai fini dell'applicazione della *sharia*: il califfo andava pensato come principe e vicario di Maometto, con compiti esecutivi e di conservazione dell'ordinamento religioso.

Tale elaborazione non impedì l'intensificarsi di lotte intestine e la conseguenziale decadenza del califfato: già nel XV secolo, e in modo vieppiù crescente nei secoli a seguire, non mancarono voci autorevoli che sottolineavano la perdita d'autorità dei califfi e la loro squisita natura temporale³⁰.

³⁰ IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire universelle*, Actes sud, Arles, 1997

I concetti di laicità e secolarizzazione penetrarono nel Vicino Oriente più tardi, nella seconda metà del XIX secolo; ma la prima vera concretizzazione del concetto di separazione dei poteri religioso e temporale, fu messa in atto dalla Grande Assemblea Nazionale turca che nel 1922, separò il sultanato (sopprimendolo poco dopo) dal califfato, affidando a quest'ultimo un ruolo meramente spirituale (idea ispirata e caldeggiata dalle potenze europee). Nonostante i ripetuti tentativi di ridare centralità a tale istituzione, l'iniziativa non incontrò il favore delle altre aree musulmane, anche perché la questione apparve più legata alle esigenze dell'espansione occidentale, che a profonde ragioni teologiche³¹.

In questo contesto fiorirono due opposti orientamenti ideologici, che avrebbero condizionato le future teorie del potere nelle aree di nostro interesse. La prima, elaborata da Rashid Rida, riattualizzava la dottrina classica, auspicando la instaurazione del califfato originario (mai storicamente realizzato), e apriva la strada alla concezione di uno Stato islamico, che, ben presto sarebbe stata ripresa dai radicali. Sul versante opposto si ponevano i teorici dello stato laico e moderno, che avviarono in Turchia una esperienza inedita per le terre musulmane.

A questo periodo risale l'opera centrale dell'*ulema* egiziano Ali Abd al-Raziq, il quale non si limitò a sostenere che il califfato originario fosse una pericolosa utopia, ma ritenne che tale autorità fosse priva di qualsiasi fondamento religioso. Tale illustre pensatore, sottolineò l'assenza di richiami al potere

³¹ DELANOUE, *Gli ulama d'Egitto e il califfato*, in *Les Annales de l'autre Islam*, Inalco, Paris 1994

califfale tanto nel Corano quanto nella *sunna* e ritenne che l'esperienza politica di Maometto era terminata insieme alla sua missione profetica, con la conseguenza che i musulmani dovevano ritenersi liberi di darsi i governi temporali più adatti alle epoche e alle esigenze del peculiare momento storico³².

Le tesi di Abd al-Raziq provocarono profondo scalpore, soprattutto perché argomentate secondo un approccio tradizionale e alla luce dei testi sacri (seppur supportate da elementi di tipo pragmatico-razionalista), e una violenta censura ad opera del consiglio dei grandi *ulema* di al-Azhar, che portò alla sua espulsione e alla destituzione dalla carica di religioso, di professore e *qadì* (giudice).

Nonostante il non felice epilogo, le elaborazioni richiamate incisero profondamente sul dibattito dottrinario e ideologico del secolo, dando voce a teorie del potere radicalmente diverse da quelle elaborate in passato.

Il concetto di laicità, seppur indirettamente veicolato, troverà nuovi sostenitori e il dibattito diverrà intenso, soprattutto nella seconda metà del novecento, anche se non è dato riscontrare, neppure ai giorni nostri, un movimento di pensiero laico omogeneo e politicamente strutturato (fatta eccezione per il caso turco).

In realtà sono tre le direttrici lungo cui, s'è sviluppato il dibattito contemporaneo sulla laicità: in ambito politico, in campo accademico e, infine, sulla scia di una riformulazione interna dell'ermeneutica dottrinaria.

³² ABD al-RAZIQ, *l'Islam et le fondements du pouvoir*, Le Fennec, Casablanca, 1994

Molti intellettuali, che coniugano l'analisi critica con la militanza politica, rivendicano la legittimità e l'urgente necessità di laicizzare il mondo islamico, ritenendo questo un passaggio obbligato per conseguire libertà civili, diritti umani e, in ultima analisi, la democrazia. Le loro tesi si concentrano sulle emergenze sociali e criticano tanto le ideologie islamiste quanto le esperienze autocratiche e illiberali dei governi in carica³³.

Molto incisive sono pure quelle istanze, provenienti per lo più dal mondo accademico, che perorano la laicità, sulla base di analisi di tipo giuridico, filosofico, storico o sociologico³⁴. La lista degli autori orientati in tal senso è in continua espansione, anche se frequente è l'obiezione che, si tratti comunque di una ristretta cerchia di pensatori, troppo legati, per formazione ed esperienza, al mondo occidentale e distanti dalla piena percezione delle dinamiche politico-sociali delle aree di provenienza.

In modo diverso operano quegli intellettuali che, attirandosi anche ingenerose critiche da alcuni sostenitori dei due precedenti indirizzi illustrati, promuovono una deislamizzazione delle istituzioni e l'emancipazione della religione dalle politica da una prospettiva interna all'Islam, rivendicando con orgoglio la propria fede musulmana. Si tratta di storici, filosofi, letterati, giuristi,

³³ GHALIOUN, *Islam e islamismo*, Editori riuniti, Roma, 1998.

³⁴ Un interessante spaccato del vivace quadro intellettuale del *maghreb* e del *mashreq* è emerso nel corso della tavola rotonda organizzata da *Reset Dialogues on Civilizations* dal titolo "Il risveglio della religione e la società aperta", che si è svolta nell'ambito della Giornata mondiale della filosofia dell'Unesco (Rabat – Marocco, 16 novembre 2006). All'incontro hanno partecipato il ministro dell'Interno Giuliano Amato, i filosofi Abdou Filali-Ansary (Marocco), Fred Dallmayr (Usa), Sadik Al Azm (Siria), Sebastiano Maffettone, Alessandro Ferrara, Giancarlo Borsetti e Nina zu Fürstenberg.

linguisti che ritengono vada ripensato l'intero impianto teorico musulmano attraverso un approccio innovativo, ritenendo le dottrine classiche superate e incapaci di rispondere alle esigenze del mondo contemporaneo.

Questi studiosi considerano l'Islam, come sistema dottrinario e normativo, nel suo percorso storico, relativizzandone gli assunti, ove riconoscibili come prodotto umano e non come verità immutabili. La contestualizzazione del messaggio coranico e la sua destrutturazione dal punto di vista linguistico, inducono questi autori a distinguere gli elementi del testo contingenti, in quanto pertinenti col quadro culturale in cui si manifestarono, da quelli che, veicolando un messaggio spirituale, si connotano per l'atemporalità e l'universalità³⁵.

Tale processo di desacralizzazione, viene percepito come blasfemo da parte dei tradizionalisti e dalla prevalenza delle autorità religiose. Non si può nascondere, però, che crescente attenzione, anche in aree connotate per la rigida perpetuazione delle concezioni tradizionali, attirano le riletture del referente islamico per rispondere alle esigenze del mondo odierno, attraverso una minimizzazione degli aspetti legalistici e una valorizzazione del messaggio spirituale, con la conseguente deideologizzazione dell'Islam e la riscoperta della sua vera essenza di religione.

L'aspetto nuovo e importante dell'approccio concettuale da ultimo descritto, che vede un illustre predecessore in Abd al-Raziq, sta nel mettere a nudo come diversi principi imposti dalla dottrina classica non hanno reale

³⁵ Appartengono a tale filone di pensiero: l'algerino Mohammed Arkoun, l'egiziano Nasr Abu Zayd, il tunisino Mohammed Talbi, il siriano Muhammad Shahrur, per citarne solo alcuni.

fondamento. I dogmi dettati dagli *ulema* non sarebbero assoluti, ma rispondono ad esigenze socio-politiche dell'epoca in cui si sono prodotte e, analogamente, l'epoca moderna, coi suoi profondi cambiamenti, necessita di una nuova visione, legittima e religiosamente compatibile, dei rapporti fra fede, stato e società.

Tale prospettiva laica emergente dall'interno dell'Islam sottrae dimensione politica al messaggio coranico e delegittima quei governi che, manipolando il messaggio religioso, catalizzano i consensi; inoltre, appare, un'efficace risposta contro gli islamisti radicali, che strumentalizzano le dottrine classiche in chiave rigoristica, in assenza di una reale conoscenza teoretica e teologica.

Questa indiretta difesa di un modello laico porta con sé, come precipitato logico, la richiesta di diritti, giustizia sociale, libertà civili, emancipazione femminile e, in ultima analisi, di riforme democratiche.

Intense si rivelano le resistenze delle autorità religiose, che vedendo ridimensionata la portata della *sharia*, perderebbero gran parte del loro potere, che si saldano con quelle dei ceti semplicemente conservatori, i quali vedrebbero messo in discussione il pietrificato assetto di forze, patriarcali e di superiorità di genere. L'atteggiamento ostile si traduce in una sostanziale discriminazione di molti fra questi autori, impossibilitati od ostacolati a esprimersi liberamente in patria³⁶.

³⁶ La Francia è una delle terre dove, più spesso, si rifugiano dalle persecuzioni dei paesi di provenienza

L'esigenza di deislamizzare la politica non viene solo dal campo laicista, ma, in modo crescente, dal mondo religioso che vuole riconoscere priorità alla dimensione spirituale dell'Islam, ridimensionandone i profili politici e legalisti.

Questa è una peculiarità dell'esperienza musulmana: mentre in Occidente, alla fine del XVIII secolo, fu lo stato ad avvertire l'esigenza di ridimensionare le ingerenze religiose, in ambito islamico si avverte la necessità di liberare la religione dalle strumentalizzazioni operate, da tempo immemorabile, ad opera del potere temporale.

I pensatori che propugnano una nuova ermeneutica coranica, con approccio razionale, rappresentano un fenomeno di grande rilievo; la loro prospettiva non vuole affatto esser antislamica, anzi rivendica la necessità di vivere in modo diverso la propria fede, valorizzandone i profili di alta spiritualità e di progresso armonioso della intera comunità.

Questo dato potrebbe, nonostante la scarso seguito che ancor oggi è dato registrare intorno a queste elaborazioni, far breccia nel tessuto sociale degli stati del *magrheb* e del *mashreq*, con la consapevolezza che la riforma non verrà mai da fuori, ma può partire solo da dentro le moschee³⁷.

³⁷ BENZINE, *les nouveaux penseurs del'Islam*, La Decouverte, Paris, 1989.

CAPITOLO III

ISLAM, MODERNITA' E DEMOCRAZIA

1. L'occidente e il "mondo islamico"

L'occidente, senza grosse distinzioni, con la sua cultura, la sua concezione di modernità, la sua forza di espansione economico-politico-militare, è percepito, da gran parte del mondo musulmano, come la principale causa di decadenza dell'antica comunità del Profeta.

Il rifiuto verso l'occidente è divenuto uno strumento di riscatto collettivo³⁸ e questo fenomeno è risultato amplificato a seguito della disfatta militare riportata dagli eserciti arabi nel 1967, nel corso della Guerra dei Sei Giorni, culminata con il tracollo del nazionalismo arabo.

Più che porre sotto esame il fallimento dei modelli ideologici che ispiravano le politiche dei governi arabi, s'è fatta strada una concezione tendente a imputare la sconfitta all'allontanamento da *Allah*. Questo è il nucleo centrale da cui si sviluppò, e attraverso cui ancora si alimenta, l'islamismo radicale, che mira a realizzare un processo di ritradizionalizzazione per reagire ai guasti della modernità. L'omogeneizzazione dello spazio prodotta dal mercato e il superamento delle strutture sociali tradizionali, di tipo clanico-tribale, non sono state sostituite da nuove ed efficaci strutture, in questo contesto i regimi laici che,

³⁸ GUOLO, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma, 2004/7.

faticosamente, si erano fatti strada dopo la colonizzazione hanno trovato crescenti difficoltà a intercettare i consensi delle popolazioni.

La critica all'occidente si estende a tutte le ideologie che si ritengono promanazione di esso, democrazia inclusa, ritenute responsabili della destrutturazione dell'identità islamica e accusate di minare programmaticamente l'unità e la coesione della *umma*.

Ove si tenga in considerazione che la religione islamica ha nel dato comunitario (reale o presunto) un elemento centrale, si comprende l'ostilità verso il sistema democratico, in quanto questa è ritenuta una forma di governo che incrina la comunità in favore dell'individuo, come spazio dove i diritti universali spettano ai singoli a scapito della fedele applicazione del diritto *sciaritico*.

Gli islamisti, a questo approccio largamente condiviso, sommano la considerazione che Dio è Uno e Unico, la sovranità promana da Esso, e anche quest'ultima è unica, intangibile e regolata dai testi sacri; di conseguenza, non ci sarebbe spazio alcuno per la democrazia nell'Islam.

In realtà queste elaborazioni trovano un significativo contrappeso nell'esperienza dell'emigrazione musulmana in Occidente e, in particolare, in quello che abbiamo chiamato *Euroislam*.

Gli immigrati musulmani avanzano una forte domanda religiosa, con lo scopo, prevalente di rafforzare una identità messa a dura prova dall'esperienza dell'emigrazione stessa e come risposta all'allentamento dei legami originari e tradizionali; sempre più spesso però, costoro vivono la loro dimensione spirituale

in modo individuale ed intimo (come i cristiani o gli ebrei non strettamente osservanti), mantenendo un'appartenenza all'Islam eminentemente culturale.

I fondamentalisti islamici reagiscono a questo fenomeno, considerato il primo passo verso una perniciosa secolarizzazione dei musulmani, e leggono l'emigrazione come una nuova egira, ove i fedeli, separandosi dall'ambiente impuro circostante, devono seguire le orme del Profeta, rinsaldare i vincoli comunitari, espandendo lo spazio della *umma*. L'integrazione individuale dei musulmani in occidente viene considerata deprecabile, mentre va perseguita la negoziazione di statuti derogatori che riesca a garantire gli spazi necessari ad alimentare la separatezza comunitaria.

Questo lucido disegno trova un significativo ostacolo nella grande varietà etnica, nazionale e tribale degli emigranti musulmani, che gli islamisti tentano di ridimensionare proprio grazie alla destrutturazione identitaria che, inevitabilmente, si lega ai processi migratori.

Le *leadership* islamiste rivendicano la piena visibilità pubblica, l'istituzionalizzazione dei luoghi di culto nel territorio, ma, soprattutto, la politicizzazione dell'esperienza religiosa.

Va , comunque, rimarcato come il riferimento all'Islam come ideologia totale e come sistema che non accetta distinzioni fra religione e politica, non è condiviso dalla maggioranza degli immigrati musulmani, che, prevalentemente, vivono un Islam intimo e personale, in antitesi con la dimensione olistica e comunitaria.

Il fatto che la religione passi da una dimensione di conformismo ambientale ad una di elaborazione interiore, indubbiamente, può creare condizioni favorevoli affinché alligni sempre più la convinzione che i sistemi democratici siano quanto di meglio attualmente disponibile come forma di governo.

I musulmani in Europa, vivono come minoranza e questo sicuramente sviluppa una maggiore sensibilità per i diritti delle minoranze in generale, anche per quelle stanziate nei paesi di provenienza; ma, ciò che è più significativo è che i musulmani apprendono la pratica di costituirsi sulla scena pubblica come individui e non come comunità aspirante ad uno statuto separato.

Anche i neotradizionalisti, paradossalmente, percorrono questa strada: il ritorno alle origini e alla *“fede pura ed integra”* può avvenire solo a seguito di adesioni libere ed individuali, in quanto in Occidente non esistono istituzioni che hanno la volontà di recepire e dare esecuzione giuridica a precetti di tipo religioso.

I mezzi di comunicazione di massa, a loro volta, dovrebbero agevolare il percorso di introiezione della religione e favorire la vocazione pluralista presente nella cultura musulmana, contribuendo a formare una libera opinione pubblica fra i seguaci di Maometto.

Non vanno trascurati gli ostacoli, che, in tal senso, derivano dal forte controllo delle fonti d'informazione da parte di diversi governi di paesi musulmani e il *digital divide* che affligge gli stessi, così come non va neppure trascurata la forte strumentalizzazione che i movimenti islamisti fanno della rete *internet*, utilizzando questo mezzo, occidentale e modernissimo, al fine di

veicolare una concezione dell'Islam rigidamente normativo e sfruttando il fatto che la rete è il luogo dell'autoproclamazione e dell'autodidattismo, ove il sapere non è mediato da alcuna istituzione³⁹.

L'uso crescente dei moderni mezzi di comunicazione di massa, nonostante le possibili distorsioni, è, comunque, indice di individualizzazione della ricerca religiosa: l'*umma* virtuale si regge sulle iniziative e sulle volontà di singoli e, indiscutibilmente, ciò alimenta l'individualismo.

Le considerazioni svolte mostrano come, a dispetto delle molteplici difficoltà, il seme della democrazia comincia ad avere un terreno favorevole, tanto nei paesi musulmani quanto, soprattutto, nelle terre d'immigrazione che possono svolgere il ruolo centrale di polo propulsivo di nuove sensibilità.

L'affermazione della democrazia nel mondo musulmano dipende, anche dal ruolo che riusciranno ad esercitare i fautori del così detto Islam liberale. A parte i diversi punti di partenza e le svariate sensibilità (che abbiamo illustrato nel capitolo precedente), ciò che accomuna questi pensatori è il fatto che Corano e *sunna* non possano costituire fonti di riferimento normativo immutabile, cristallizzato alla luce delle letture operate dalla dottrina tradizionale.

I testi sacri dell'Islam, come quelli delle altre religioni monoteiste, devono assumere il ruolo di eredità spirituale in opposizione alla sclerotizzazione teologica e giuridica, causata dalla chiusura della "*porta della riflessione*".

³⁹ GUOLO, *op.cit.*; ABU ZAYD, *Islam e storia*, Bollati, Boringhieri, Torino, 2002, GUOLO, *il paradosso della tradizione*, Guerini e associati, Milano, 1996.

I pensatori dell'Islam liberale, propugnano una reinterpretazione dei testi, facendo propria, con intenti opposti, la medesima libertà esegetica rivendicata dai movimenti islamisti radicali. A differenza di questi ultimi, sono anche degli accesi sostenitori della separazione netta fra politica e religione, che non impedisca a soggetti politici ispirati a valori religiosi di occupare la scena pubblica, ma, ciò dovrebbe avvenire sul modello dei partiti europei di ispirazione cristiana, in un'ottica di pluralismo, rispettoso della logica dell'alternanza e della legittimità dell'opposta opzione laica⁴⁰.

Gli esponenti dell'Islam liberale, pur mantenendo stretti legami coi paesi d'origine, vivono in Occidente e svolgono, instancabilmente, il prezioso ruolo di "ponte" fra i due mondi; questa condizione, che per molti versi è un punto di forza, costituisce anche un limite in quanto la testimonianza risulterebbe ben più efficace e feconda se avvenisse all'interno dei paesi che conoscono una concezione autoritaria del potere e coercitiva della religione.

La conciliabilità fra Islam e democrazia dipende, soprattutto, dai sistemi politici e dalla cultura dominante nei singoli paesi musulmani. Sappiamo, infatti, che sarebbe un grave errore assimilare realtà assai diverse, pensandole come unico attore sulla scena mondiale (accanto a sistemi oppressivi ne esistono altri che si avviano sulla strada del riconoscimento di libertà e diritti universali) e, in questa ottica, la presenza attiva di intellettuali che conoscano profondamente le

⁴⁰ CAMPANINI, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 1996; CAMPANINI, *il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2005.

peculiarità dei contesti, indirizzando i percorsi messi in moto dalla modernizzazione e secolarizzazione, è di fondamentale importanza.

Le rapide trasformazioni che investono l'Islam del Vecchio Continente è auspicabile che si propaghino all'intero mondo musulmano. Nel nuovo contesto pluralista la fede musulmana è quotidianamente a contatto con le altre religioni e con sistemi democratici; ciò, indiscutibilmente induce a valorizzare una ricerca individuale di spiritualità ed ad apprezzare gli spazi di libertà personale che la democrazia garantisce.

In molte fasi della sua storia l'Islam ha dimostrato flessibilità e capacità di mutamento, e i musulmani d'occidente dovrebbero interiorizzare l'idea che l'accesso sulla scena pubblica è loro garantito non in quanto appartenenti ad una comunità di fedeli, bensì come cittadini, fruitori di diritti individuali e non di diritti collettivi. La libertà religiosa è, un diritto individuale e non già uno statuto cui si debba accedere in quanto legati ad una appartenenza di gruppo.

Va quindi scongiurata in Europa la proliferazione di società parallele e, più che l'assimilazione forzata od il multiculturalismo (che, come insegna l'esperienza, pur partendo da assunti opposti ,finiscono per produrre lo stesso risultato di segregazione), la prospettiva cui tendere è quella del pluralismo, alla luce del quale ogni cultura ha il diritto di preservare i propri valori, ma all'interno di un quadro di riferimento che abbia nei principi democratici e nel rispetto dei diritti umani un nucleo intangibile⁴¹.

⁴¹ TIBI, *Euroislam*, Marsilio, Venezia, 2003.

2. L'esportabilità dei modelli occidentali

Dal quadro sin qui delineato emerge come la secolarizzazione abbia fatto la sua comparsa in vari settori della vita pubblica e privata dei paesi della mezza luna, seppur in modo disomogeneo e non sempre sicuro. Anche le espressioni di religiosità si sono evolute e subiscono gli influssi del mondo contemporaneo (uno sguardo alle programmazioni televisive dei canali arabi, confermerebbe ampiamente questa sensazione). D'altro canto la laicità non è un modello generale e neppure si può parlare di un prototipo istituzionale unitario dei paesi musulmani (si pensi alle diversità che passano fra la Turchia e l'Arabia Saudita o fra la Tunisia e l'Algeria).

In tale scenario eterogeneo, il rapporto fra ambito politico e religioso si rivela, comunque, una costante; nel senso, però, che non è l'Islam a dettare i sistemi politici ma, al contrario, sono i sistemi politici che tirano in ballo la religione e ne delineano la funzione, il peso ed i limiti. In nessun paese le istituzioni religiose possono ritenersi sostanzialmente autonome rispetto al quadro politico.

Ciò è dipeso essenzialmente dal peso che l'Islam, quale agente strumentale all'affermazione delle entità nazionali, ha avuto nel corso delle lotte per l'indipendenza. Motivazioni politiche analoghe stanno a monte delle elaborazioni sfocianti nell'islamismo radicale, come risposta alla domanda di riscatto socio-

economico di fasce importanti della società, deluse dagli esiti delle lotte indipendentiste⁴².

Assunto che mette d'accordo tutti gli studiosi di dottrine politiche è che la laicità, intesa come estraneità della religione dal governo, è il fondamento della democrazia ed è altrettanto indubbio come, in Europa, i processi di laicizzazione siano avanzati insieme con quelli di democratizzazione.

Osservando le dinamiche politiche dei paesi della sponda sud e orientale del mediterraneo, può affermarsi, con altrettanta sicurezza che, seppur necessaria, la laicità non è sufficiente alla instaurazione di regimi democratici. In Turchia, per esempio, il processo di deislamizzazione non fu il prodotto di scelte popolari seguite a profondi mutamenti sociali, ma un'imposizione dettata da una forte *leadership* di un regime autarchico. È vero che, oggi la Turchia è candidata ad entrare nell'UE e ha compiuto significativi passi sul piano del riconoscimento di ampi spazi di libertà e tutela dei diritti umani, tuttavia, anche le vicende di stretta attualità (acutizzarsi di tensioni religiose, prese di posizioni dei militari, imponenti manifestazioni del fronte laico) dimostrano come il quadro sia estremamente fluido ed instabile.

L'opportunismo politico delle democrazie occidentali, stridente all'epoca del colonialismo (e per alcuni versi, rintracciabile anche ai giorni nostri) che in patria hanno valorizzato i concetti di libertà, tolleranza ed eguaglianza mentre nel

⁴² ADDI, *op. cit.*; AA.VV., *Dibattito sull'applicazione della Sharia*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995.

mondo arabo hanno esercitato un dominio, a tratti, feroce, ha alimentato l'ostilità nei confronti dei modelli politici propugnati dall'occidente.

Ulteriore ostacolo alla replica islamica dei sistemi democratici s'è incontrata sotto il profilo istituzionale-amministrativo: in epoca precoloniale l'organizzazione burocratica dei paesi musulmani si connotava per l'estrema flessibilità e l'ampio spazio riconosciuto a localismi e peculiarità tribali. La struttura moderna dello Stato, imponendo una rigida sistemazione degli apparati burocratici, ha forzato gli assetti tradizionali di paesi che avevano tradizioni completamente diverse. I modelli socio-istituzionali occidentali, imposti dall'alto e dall'esterno, spesso si sono dimostrati inadatti a governare realtà peculiari e complesse, quali sono quelle della maggior parte dei paesi del Medio Oriente e del Nord Africa.

I fattori di illiberalità, come la discriminazione delle donne o delle minoranze, spesso additati come i principali sintomi degli effetti negativi che l'Islam produce sulle società di riferimento, dal nostro punto di vista, sono conseguenza degli scarsi risultati ottenuti con i timidi tentativi di introdurre riforme democratiche nel mondo islamico; la mancanza di una vera libertà d'espressione e di una sincera dialettica politica, le iniquità sociali, il sottosviluppo, la corruzione e il clientelismo non sembrano, in alcun modo, imputabili alla religione e, tuttavia, pesano come un macigno sul progresso dei paesi oggetto del nostro studio.

L'Islam continua a conservare un ruolo centrale quale referente identitario e fattore di coesione sociale al servizio di una società conservatrice e patriarcale. In questo senso, la realtà odierna non è molto diversa da quella di qualche secolo fa e gli attuali governi coltivano i medesimi dubbi che accompagnarono i ceti al potere all'inizio del XIX secolo, in Egitto e nell'Impero Ottomano, prima di avviare quei processi di riforma, che, peraltro, portarono a risultati, di gran lunga, inferiori alle attese⁴³.

La consapevolezza della stretta interrelazione fra potere e gestione del campo religioso ha segnato la storia del Novecento, contribuendo a determinare successo o fallimento (per lo più) delle diverse scelte politiche operate dalle classi dirigenti dei paesi arabi e nordafricani. I *leaders* di orientamento laico che non hanno compreso il peso dell'Islam sull'immaginario collettivo ed il suo impatto sociale, non sono stati in grado di creare vasti consensi e non riuscirono ad imporre visioni più aperte e moderne della società. L'introduzione dell'Islam sul piano ideologico e istituzionale ha rappresentato, nel corso del XX secolo, una irrinunciabile garanzia di continuità per i governanti del periodo seguente alle colonizzazioni. Tale processo non ha, parimenti, giovato all'autonomia ed indipendenza della religione musulmana, che ha subito gli effetti negativi di una costante ingerenza delle classi alternativamente dominanti con la conseguente eccessiva politicizzazione, soprattutto da parte estremista⁴⁴.

⁴³ VERCELLIN, *op.cit.*; GUOLO, *op.cit.*; PACE, *op.cit.*.

⁴⁴ CAMPANINI, *op.cit.*; DE POLI, *op.cit.*.

L'abuso del referente religioso da parte delle minoranze al potere, che spesso ha favorito le classi di governo, oggi sembra essersi trasformato in una specie di trappola; i pessimi risultati sul piano della politica interna ed internazionale e la ondivaga gestione del pericoloso fondamentalismo, porta a ritenere instabili, inaffidabili e scarsamente popolari la gran parte delle *leadership* politiche del mondo arabo. La questione dell'applicazione della *sharia* si fa sempre più spinosa: abolita in pochi paesi, codificata e riformata in altri, comunque ridotta a regolare il diritto di famiglia (eccezion fatta per l'Arabia Saudita), continua ad esser reclamata fortemente non solo dagli esponenti islamisti, ma anche da strati ampi della popolazione.

L'equilibrio fra diritto positivo e diritto religioso non appare affatto cristallizzato e questo è il campo privilegiato dello scontro fra la parte più progressista della società civile, che preme per ottenere incisive riforme, e ambienti islamisti, che insistono nel chiedere un'applicazione integrale della legge religiosa, anche in campi tradizionalmente estranei alla sua sfera di operatività.

Al di là delle pressioni islamiste, l'auspicabile complessivo superamento della vigenza negli stati del diritto religioso, passo fondamentale per affermare quella laicità che è requisito necessario (anche se non sufficiente) ad avviare il sistema democratico, incontra seri ostacoli, soprattutto sotto il profilo dell'accettazione delle teorie che spiegano la legittimità di un tale superamento sul piano giuridico e filosofico e non già sotto quello teologico.

“Sarà la pratica dei musulmani a disegnare un nuovo rapporto con la secolarizzazione e la laicità”⁴⁵. Mentre, però, questo percorso appare più agevole per l’ Euroislam (e quindi anche per l’Itaislam), l’assenza di formulazioni accettate della primazia del diritto positivo per governare i rapporti giuridici, pubblici e privati, nelle terre d’origine dei musulmani, rende estremamente difficoltosi i processi di riforma auspicati dai più illustri esponenti dell’Islam liberale. Non possiamo negare che, spesso, instabili e aleatori si sono dimostrati alcuni cambiamenti, caduti sotto i colpi di processi di reislamizzazione, comparsi in diversi paesi negli ultimi decenni.

Nella gran parte dei paesi a maggioranza musulmana, la chiusura dei dibattiti interni e l’emarginazione o, peggio, l’ostracismo degli intellettuali di orientamento laico e progressista e l’islamizzazione dei sistemi formativi, non possono considerarsi come segnali incoraggianti. Ciò nondimeno, un’evoluzione culturale che trasformi la percezione collettiva del rapporto fra religione, società, diritto e autorità risulta, quanto mai, urgente e necessaria.

Qualche ragione di ottimismo può derivare dalla consapevolezza che la percezione sociale dell’Islam non è statica, ma subisce l’influenza delle mutazioni socio-economiche, culturali, del mondo dell’informazione. Il cambiamento di mentalità può avvenire, cercando di imboccare un percorso inverso rispetto a quello seguito fin ora: va depurato il campo socio-culturale dall’ideologizzazione religiosa e non va percorsa subito la via politica.

⁴⁵ ROY, *la laicità face a l’Islam*, Hachette, Paris, 2006; SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Rizzoli, Milano, 2000

Non è necessario tentare di replicare i modelli europei di gestione statale della religione, vista la diversità di contesto e l'esito negativo cui spesso tali tentativi hanno prodotto, ma ispirarsi a esperienze già conosciute nel mondo arabo, per sancire un'autonomizzazione dell'Islam dalla politica.

Si pensi al caso del tardo Impero Ottomano, che aveva affidato allo Sceicco la gestione autonoma degli affari religiosi, separandoli da quelli temporali di competenza del sultano. Esperienze simili si stanno tentando in Siria (con una autorità religiosa monocratica) e in Marocco (con il consiglio degli *Ulema*), che tentano di mantenere le funzioni religiose svincolate da quelle politiche.

Va detto che la *sharia*, se non proprio abrogata (secondo il modello turco), può conservarsi attraverso un regime di statuti personali, che affianchino a quelli tradizionali religiosi, uno statuto civile e laico. È centrale il riconoscimento di diritti individuali, che facciano salva la libertà di ogni individuo di scegliere, secondo la propria volontà, lo statuto di riferimento e che, una volta scelto, gli sia consentito di cambiarlo o modificarlo, al riparo da qualsiasi tipo di costrizione o ritorsione discriminatoria⁴⁶.

3. Quale democrazia? A quale prezzo?

Per rispondere alle domande con cui si chiude la presente trattazione, alla luce dell'attuale quadro politico-istituzionale dei paesi musulmani del mediterraneo, è indispensabile una riflessione critica sulla correttezza delle scelte

⁴⁶Modello suggerito dal noto esperto internazionale di diritto canonico e comparato Silvio Ferrari FERRARI, *Monoteismi e diritti umani: il caso dell'Islam*, in VERCELLIN, *op.cit.*.

operate dai paesi occidentali, con la finalità di espandere la forma di governo ritenuta la più grande conquista dell'evo moderno: la democrazia.

La democrazia è caratterizzata, oltre che da libere elezioni, dalla osservanza dei principi cardine dello stato di diritto: separazione dei poteri, riconoscimento delle libertà civili (compresa quella religiosa), uguaglianza dei sessi e pluralismo informativo. Quindi, palesemente, non basta garantire lo svolgimento di libere elezioni per avviare su binari sicuri il processo democratico; l'esperienza insegna come, attraverso libere elezioni, possono ascendere al potere forze intenzionate a negare in radice il fondamento della democrazia (e finanche l'opportunità dei processi elettorali).

Ad oggi nel mondo islamico (considerando i circa 60 paesi che aderiscono all' OCI) non esistono democrazie che, pienamente possano definirsi liberali. Esistono stati autoritari, di matrice laica o religiosa, che si affiancano a "democrazie illiberali" (Indonesia o Bangladesh), ove, consolidato il processo elettorale, difettano alcuni requisiti senza i quali è difficile rintracciare i caratteri di forme di governo paragonabili a quelle europee o nordamericane. Vi sono poi paesi che solo in tempi recentissimi (Marocco), hanno intrapreso il cammino verso timide riforme in senso democratico. La libertà elettorale iraniana ha un pesante contrappeso nel filtro alle candidature spettante al Consiglio dei Guardiani della Rivoluzione. La Turchia, indiscutibilmente il paese che ha compiuto i passi più significativi in direzione di una democrazia matura, è, ai giorni nostri, attraversata da tensioni di matrice religiosa che si contrappongono alle istanze

laiciste, supportate da una forte classe militare che interviene, con forza e disinvoltura, nell'agone politico.

Il quadro, nel suo complesso, non può dirsi rassicurante e il dibattito in merito alla compatibilità fra Islam e democrazia, s'è sostanzialmente polarizzato su tre posizioni: quella degli scettici, quella dei teorici dell'esportazione della democrazia e quella dei gradualisti.

Ragione che milita a favore delle tesi che ritengono compatibili Islam e democrazia è quella secondo cui, già in passato, paesi dominati da totalitarismi, caduti i regimi e conosciuta la democrazia, l'hanno interiorizzata in modo rapido e ottimale. Gli esempi della Germania nazista, dell'Italia fascista e del Giappone militar-nazionalista, non appaiono, però paragonabili alle odierne autocrazie musulmane: tali paesi, prima dell'avvento delle dittature, conoscevano un certo livello di differenziazione sociale, avevano avuto esperienze elettorali e lo stato di diritto aveva mosso significativi passi (pur arrestati dalle esperienze autoritarie), anche sotto gli essenziali profili della laicità e del secolarismo, elementi questi, per lo più, latitanti nella maggioranza delle terre della mezza luna.

Diversi studiosi⁴⁷, pur non nascondendo le difficoltà di un processo che appare lento e faticoso, affermano che non c'è incompatibilità teorica fra Islam e democrazia, poiché nella tradizione islamica vi sono elementi di governo consensuale e contrattuale, come la *shura* (consultazione costante dei membri della comunità) che, se valorizzati, possono aprire la strada a riforme

⁴⁷ LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma, 1991. LEWIS, *Il suicidio dell'Islam*, Mondadori, Milano, 2002; LAROUÏ, *Islam e modernità*, Marietti, Genova, 1992; CAMPANINI, *op. cit.*.

autenticamente democratiche. Non può imputarsi alla religione l'affermazione di concezioni autocratiche ed autoreferenziali del potere nei paesi musulmani, in quanto queste sarebbero il prodotto di percorsi politici, in parte, indotti dalla modernizzazione e dalle complesse interrelazioni col mondo occidentale.

Sempre più isolata diviene la posizione di quegli studiosi⁴⁸ che affermano l'incompatibilità strutturale ed ontologica dell'Islam arabo coi sistemi democratici, che porterà in tempi non lontani al *clash of civilizations*.

Rimane il dato negativo che spesso nel mondo islamico, presso soggetti investiti di responsabilità politiche o di governo, la democrazia è considerata una necessità, più determinata da pressioni di politica internazionale che dalle esigenze profonde dei popoli interessati; non emerge, con la necessaria forza nel dibattito pubblico, che la democrazia è l'unica forma di governo capace di dare risposte efficaci ai problemi delle comunità⁴⁹.

Il rischio è quello dell'apertura dei regimi al solo processo elettorale, passo necessario ma insufficiente a garantire lo sviluppo di una vera cultura liberale, magari nel tentativo di legittimare assetti di potere consolidati.

Povertà, scarsa istruzione, autoritarismo, limitazione delle libertà, disuguaglianze di genere, olismo, assenza di laicità, sono tutti elementi che se non contrastati, anche in presenza di procedure elettorali moderne, impediscono

⁴⁸ Per tutti HUNTINGTON, *op.cit.*.

⁴⁹ GUOLO, *op. cit.*, Significativa in materia è l'argomentazione prodotta dal presidente Yemenita Ali Abdallah Saleh nel corso della Conferenza di Sana'a del 2004 dedicata a " *Democrazia e diritti umani nel mondo arabo*". Il presidente, testualmente ha dichiarato, in quell'occasione : " *la democrazia è la scelta contemporanea di tutti i popoli e la nave della salvezza dei regimi politici del terzo mondo, la democrazia è male: ma la sua assenza è peggio*".

l'appropriazione della democrazia da parte del mondo islamico. In questo senso il decollo economico ha un rilievo centrale: solo questo consentirebbe la modernizzazione della società e la formazione di un contesto sociale differenziato in cui, classi e ceti, traendo vantaggio dagli accresciuti spazi di libertà che porta con sé il mercato, potrebbero spezzare il rapporto di dipendenza dai loro governanti.

La maggior parte degli studiosi occidentali ritiene possibile che le terre d'Islam possano essere governate dalla democrazia, però, esistono diverse concezioni in merito alle modalità attraverso cui ottenere questo risultato.

Numerosi sono i teorici della *tabula rasa*, che hanno ispirato le scelte dei neoconservatori americani, secondo cui *manu mitari* debbano imporsi dei cambi di regime in tutti i paesi che hanno forme di governo autoritarie. A questi si contrappongono altri studiosi che, invece, suggeriscono la lunga e faticosa via della valorizzazione dell'Islam liberale, attraverso l'intensificazione del supporto all'*elite* intellettuali riformiste e l'incremento di politiche di *governance* mondiale che agevolino la trasformazione e modernizzazione di quelle società. Secondo questi ultimi, la democratizzazione del mondo islamico non è un percorso sicuro e necessario ma l'esito di una concorrenza virtuosa e difficile di fattori politici, economici e culturali, che l'occidente può innescare e supportare, ma che solo ai paesi musulmani spetta di metabolizzare, far propri e consolidare.

I risultati poco confortanti della politica di democratizzazione del mondo islamico, in particolare l'incertezza dell'esito della guerra in Iraq, hanno

provocato forti lacerazioni fra i pensatori neoconservatori, con conseguente sfiducia in merito alla efficacia di politiche tendenti all'esportazione della democrazia con l'uso della forza. Parallelamente, raccolgono consensi le concezioni dei gradualisti, che, consapevoli delle difficoltà insite in un processo di enorme portata e complessità, si adoperano per intensificare il dialogo fra mondo musulmano e mondo occidentale, propugnano politiche internazionali di sviluppo sostenibile delle aree depresse e contribuiscono alla formazione di una libera opinione pubblica musulmana, contrastando l'assalto mediatico dei movimenti islamisti e radicali⁵⁰.

È opportuno ribadire che bisogna evitare di ritenere chiusa la partita della democratizzazione, con lo svolgimento di elezioni: la vittoria di Mahmoud Ahmadinejad in Iran, il risultato elettorale di Hezbollah in Libano, il trionfo di Hamas in Palestina, dimostrano come il processo elettorale possa portare all'affermazione di *leadership* che contrastano apertamente il processo di modernizzazione.

Riaffermare le virtù della democrazia, incoraggiando riforme politiche e sociali profonde, presuppone comprensione delle peculiari dinamiche culturali delle singole regioni. Soprattutto comprendendo in che misura l'Islam condiziona

⁵⁰ In questa direzione vanno, oltre alla già citata tavola rotonda organizzata da *Reset Dialogues on Civilizations* "Il risveglio della religione e la società aperta", che si è svolta nell'ambito della Giornata mondiale della filosofia dell'Unesco (Rabat – Marocco, 16 novembre 2006), anche altre iniziative: si pensi al fitto dialogo sul tema fra personaggi con grandi responsabilità nel mondo della politica, delle istituzioni, del giornalismo, della cultura di Occidente e Oriente come, per citarne solo i più noti, il Premier inglese Blair, il Ministro dell'Interno Amato, il Principe di Giordania, il sociologo e parlamentare K.F. Allam, trasfuso in un apposito numero della rivista ASPENIA, n.30 del 2005, intitolata *Pax euroIslamica*.

i processi mentali di coloro che si ascrivono in tale complesso orizzonte. L'Islam enfatizza molto il principio di legalità, ma in modo radicalmente diverso rispetto al mondo occidentale, con una contaminazione costante fra campo religioso, etico e statale: è pacifico allora, che la secolarizzazione non potrà seguire, pedissequamente le strade percorse nel mondo occidentale.

La promozione di regimi più aperti nei paesi musulmani deve avvenire tenendo ben presenti i tempi lunghi che richiedono i processi di democratizzazione; come insegnano le esperienze dell'America Latina e dei paesi dell'ex blocco sovietico, una crescita economica sostenuta, il raggiungimento di più elevati standard formativi, un livello di corruzione ridotta entro limiti fisiologici, sono tutti elementi che devono concorrere armoniosamente, di pari passo con uno sviluppo della libera opinione pubblica, al fine di raggiungere soddisfacenti livelli di democrazia.

L'occidente dovrebbe fornire le conoscenze e le tecnologie necessarie alla progressiva autosufficienza delle economie medio orientali e nord africane: entro un quadro economico positivo, le popolazioni accrescono la loro possibilità di compiere scelte razionali e valutano pragmaticamente i risultati delle politiche sociali, ridimensionando il peso e il fascino degli appelli ideologici.

Mentre sui profili appena illustrati è, tutto sommato, semplice raggiungere ampie convergenze di opinioni, studiosi e attori politici tornano a dividersi quando sono chiamati a definire gli assetti politico istituzionali ottimali da perseguire e incoraggiare nei paesi musulmani del Vicino Oriente .

Una soluzione che, presenta profili di sicuro interesse e che gode di crescente seguito, propone di abbandonare la contrapposizione fra democrazia occidentale e autarchie musulmane, immaginando una sorta di terza via o percorso mediorientale verso la democrazia. Questa nella forma somiglierebbe ben poco ai regimi operanti nel Nord Europa e nel Nord America, ma potrebbe offrire una opportunità di riconoscimento di ampi spazi di libertà ai popoli musulmani.

Tale sorta di “ *democrazia ibrida*”⁵¹ non dovrebbe esser perseguita rovesciando o sostituendo i governanti al potere, ma provando a mescolare valori propri delle realtà locali con principi della prassi democratica, che renderebbero meno traumatici i cambiamenti. Il tutto in una prospettiva di lungo periodo, utilizzando gli strumenti che, nel corso della guerra fredda, hanno dato risultati confortanti: aiuto finanziario ad elementi della società civile (p.e. ordini professionali e giornalisti), sostegno a istituzioni formative che offrono programmi di studio non religiosi, aiuti alla diffusione della lingua inglese e delle conoscenze tecnologiche, sostegno a reti televisive e radiofoniche portatrici di messaggi di progresso e tolleranza nel rispetto delle sensibilità religiose, valorizzazione del ruolo degli intellettuali locali.

Questo approccio, che trova crescente sostegno presso l’opinione pubblica occidentale, trova assertori anche fra i più illuminati governanti dell’area oggetto del nostro studio; a tal proposito pare interessante citare alcuni passi di uno scritto

⁵¹ ZAKHEIM, *Dittatori e riformatori*, in *Aspenia*, Roma, n. 30 2005

del Principe El Hassan bin Talal di Giordania⁵² secondo cui: “ *l’Islam è compatibile con la democrazia...riconosce pluralismo religioso, etnico e linguistico. Non esiste un modello unico di democrazia né qualcuno ne ha il monopolio. Non è un concetto o pensiero astratto né una miracolosa trasformazione istantanea, bensì un lungo processo politico culturale di cambiamento, che in alcune fasi deve attingere all’esperienza di altre nazioni...prima di diventare realtà. Per coniugare Islam e modernità gli studiosi religiosi devono depurare il Corano da interpretazioni arcaiche e medievali...la giurisprudenza islamica deve ispirarsi ai valori fondamentali della religione fra cui giustizia, clemenza e libertà. La dichiarazione universale islamica dei diritti umani (Londra, 19 settembre 1981) definisce ogni tipo di discriminazione inammissibile... e i diritti umani sono parte integrante dell’ordine islamico e tutti governi delle società musulmane sono obbligati ad applicarli nella lettera e nello spirito.*

Prima di tradurla in pratica la democrazia deve essere spiegata e se ne devono dimostrare i benefici. Vanno migliorate le condizioni economiche. Le nazioni a solida base democratica devono esercitare la loro funzione di guida con l’esempio e non con la forza militare... il governo dei paesi arabi dovrà avere un carattere popolare e la politica deve essere centrata sulla persona umana di cui va sempre rispettata la dignità”.

⁵² Apparso nella cit. rivista *Aspenia*, n. 30, 2005

Posizioni che sembravano assai distanti fino a poco tempo fa, continuano a subire profonde correzioni e progressivi avvicinamenti; Francis Fukuyama⁵³, fautore acceso delle tesi dei neoconservatori sulla esportazione della democrazia “*in punta di baionetta*” nel mondo islamico, negli ultimi tempi ha ritenuto di correggere sostanzialmente, alla luce delle esperienze in Iraq e Afghanistan, il proprio, influente, giudizio. L'imposizione della democrazia in contesti in cui la richiesta non giunge dall'interno genera risentimento e terreno fertile per il fondamentalismo, d'altro canto questo non significa il ritorno ad un realismo politico che punta sul mantenimento degli *status quo* regionali e sul sostegno alle dittature amiche, al fine di contrastare la preoccupante ascesa Islamista. Il realismo politico che andrebbe rispolverato è quello di stampo *wilsoniano*, abbandonando l'illusione che la guerra abbia un tale potere trasformativo da preludere ai processi, ben più articolati e di lunga durata, indispensabili all'affermazione della democrazia. Bisogna soprattutto mirare al rafforzamento delle istituzioni, consapevoli del fatto che la democrazia fiorisce solo su solide basi di sicurezza e sviluppo economico: è solo nel lungo periodo, quando una società ha acquisito prosperità, che l'assenza di democrazia costituisce un freno e le popolazioni, si adoperano tenacemente per rimuoverlo.

Parimenti non può darsi democratizzazione di un paese senza imboccare la strada del costituzionalismo, che si regge sulla necessità di porre dei limiti a coloro che detengono il potere politico e sulla separazione dei poteri. Il

⁵³ FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992; FUKUYAMA, *Esportare la democrazia*, Lindau, Torino, 2004; FUKUYAMA, *America al bivio*, Lindau, Torino, 2006; GUOLO, *op.cit.*.

costituzionalismo non è concetto estraneo alla cultura islamica, anche se il governo della legge nei paesi musulmani ha, quasi sempre, comportato un richiamo alla *sharia*, con i problemi derivanti dalla esatta ricostruzione della sua portata, della sua lettura evolutiva e progressista e della sua possibile strumentalizzazione ad opera di governanti tradizionalisti o fondamentalisti.

Il dialogo, sempre più fitto, fra intellettuali e governanti occidentali e orientali lascia ben sperare sul futuro sviluppo del faticoso cammino verso la democrazia degli stati della sponda sud e orientale del mediterraneo, anche se gli obiettivi sono ambiziosi e gli ostacoli da superare sembrano molteplici.

In conclusione, lo spirito e l'essenza di questo nostro studio sono ben riassunti dalle parole pronunciate dal Ministro Giuliano Amato al Cairo, al convegno internazionale *"Beyond Orientalism and Occidentalism"*, organizzato dall'Associazione *Reset-Dialogues on Civilizations*: *"Noi non siamo un blocco, voi non siete un blocco. Occidente e Oriente coltivano un'immagine deformata l'uno dell'altro e agli uomini di buona volontà spetta il compito di smontarla, per evitare che la semplificazione faccia il gioco dei rispettivi fondamentalismi. Dobbiamo, gli uni e gli altri, prendere coscienza dei nostri difetti. Nel loro caso, un vittimismo che finisce per legittimare il terrorismo. Nel nostro, una visione della vita e della società nella quale la macchina dell'economia e l'uso delle libertà troppo spesso appaiono del tutto slegate dall'etica"*.

Amato non chiede affatto *"meno religione"* nello spazio pubblico. Ne loda il ruolo sociale, e chiede solo di spostare il dialogo dal piano teologico a quello

etico: *“Non si tratta di convincere né di essere convinti dai musulmani ma di trovare valori comuni alle nostre fedi. Credo sia arrivato il momento di chiamare tutti alle proprie responsabilità. Le religioni, che devono rifiutare le contrapposizioni identitarie. La politica, che non solo negli Stati Uniti ma ora anche in Italia, usa lo ‘scontro tra civiltà’ per rafforzarsi nello scontro interno. E i media: consolidare e amplificare gli stereotipi non è senza conseguenze”*.

Bibliografia

- A. M. AL HEFNI, *Antologia*, Il Cairo, 1999;
- AA.VV., *Dibattito sull'applicazione della Sharia*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995;
- AA.VV., *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma, 2005;
- ABD al-RAZIQ, *l'Islam et le fondements du pouvoir*, Le Fennec, Casablanca, 1994;
- ALLAM K.F., *Islam globale*, Rizzoli, Milano, 2002;
- ALLIEVI, *L'occidente di fronte all'Islam*, Angeli, Milano, 1996;
- ALLIEVI, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Carocci, Roma, 2003;
- ALLIEVI-DASSETTO, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni lavoro, Roma, 1993;
- ARMSTRONG, *Islam: a short history*, Modern library, NY, 2000;
- BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano, 1991;
- BAUSANI, *l'Islam*, Garzanti, Milano, 1999;
- BAUSANI, *Persia religiosa*, Giordano, Cosenza, 1998;
- BRANCA, *I musulmani*, Il Mulino, Bologna, 2003;
- BRANCA, *Il Corano*, Il Mulino, Bologna, 2001;
- BRILL, *The legacy of muslim Spain*, Leiden, 1994;
- BRUCE, *Religion and modernization. Sociologist and Historians debate in the secularization Thesis*, Clarendon press, Oxford, 1992;
- BUNT, *Moschee inquiete*, il Mulino, Bologna, 2003;
- CAMPANINI, *Il pensiero Islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2005;
- CAMPANINI, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 1996;
- CARDINI, *Europa e Islam, Storia di un malinteso*, Laterza, Roma, 2001;
- CARITAS/MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico 2006. XVI Rapporto*, Centro Studi e Ricerche IDOS, Roma, 2007;
- CESARI, *l'Islam in occidente*, Vallecchi, Firenze, 2005;

CHAOUKI, *Saalam Italia*, Aliberti, Reggio Emilia, 2005;

DAGRADI-FARINELLI, *Geografia del mondo arabo e Islamico*, Utet, Torino, 1993;

DASSETTO, *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, Città aperta edizioni, Troina, 2004;

DE POLI, *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma, 2007;

DELANOUE, *Gli ulama d'egitto e il califfato*, in *Les Annales de l'autre Islam*, Inalco, Paris 1994;

DIALMY, *Sexualité et discours au Maroc*, Afrique-Orient, Casablanca, 1988;

EISENSTADT, *Les antinomies de la modernité*, L'Arché, Paris, 1997;

ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Venezia, 1994;

FERRARI, *I musulmani in Italia, la condizione giuridica delle comunità islamiche*, il Mulino, Bologna, pp. 21-52, 2000;

FUKUYAMA, *America al bivio*, Lindau, Torino, 2006;

FUKUYAMA, *Esportare la democrazia*, Lindau, Torino, 2004;

FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992;

GALLINO, *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino, 2004;

GHALIOUN, *Islam e Islamismo. La modernità tradita*, Editori riuniti, Roma, 1998;

GOODY, *Islam ed Europa*, Cortina, Milano, 2004;

GREGORIAN, *Mosaico Islam*, Marsilio, Venezia, 2006;

GUOLO, *Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano*, in SAINT-BLANCAT, *L'Islam in Italia, una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999;

GUOLO, *Il Fondamentalismo Islamico*, Laterza, Roma, 2002;

GUOLO, *Il paradosso della tradizione*, Guerini e associati, Milano, 1996;

GUOLO, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma, 2004/7;

GUOLO, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'Islam*, Laterza, Roma, 2003;

HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Mondadori, Milano, 1991;

HUNTINGTON, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997;

IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire universelle*, Actes sud, Arles, 1997;

LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino, 1993-5;

LAROUÏ, *Islam e modernità*, Marietti, Genova, 1992;

LEWIS, *Il linguaggio politico dell' Islam*, Laterza, Roma, 1991;

LEWIS, *Il suicidio dell' Islam*, Mondadori, Milano, 2002;

MASSARI, *Islamofobia, la paura e l' Islam*, Laterza, Roma, 2006;

MOLE', *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano, 1992;

MONTGOMERY WATT trad. Ital. CORNARA, *L' Islam e l' Europa Medievale*, Mondadori, Milano, 1991;

MOSTYN, *A concise guide to Islam*, Oxford University press, Oxford, 1999;

NOJA, *Maometto, Profeta dell' Islam*, Mondadori, Milano, 1985;

PACE, *Islam e occidente*, Edizioni lavoro, Roma, 1995;

PACE, *Islam e occidente*, Edizioni lavoro, Roma, 2002;

PACE, *L' Islam in Europa, modelli d' integrazione*, Carocci, Roma, 2004;

RAMADAN, *Esser un musulmano europeo*, Città aperta edizioni, Troina, 2004;

REMOND, *Secolarizzazione*, Laterza, Roma, 2003;

RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino, 1973;

ROY, *Global muslim, le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, 2002;

ROY, *L' Islam mondialisè*, Seuil, Paris, 2002;

ROY, *La laicità face a l' Islam*, Hachette, Paris, 2006;

ROY, *Les nouveaux intellectuels Islamistes*, Seuil, Paris, 1990;

SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Rizzoli, Milano, 2000;

SCARCIA-AMORETTI, *Il mondo musulmano*, Carocci, Roma, 1998;

SCARCIA-AMORETTI, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma, 1994;

SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995;

SHULZE, *Il mondo islamico nel XX secolo*, Feltrinelli, Milano, 2004;

SPREAFICO, *La presenza islamica in Italia*, in *Instrumenta*, SSAI, Roma, n.25, pp.174-243, 2005;

TIBI, *Euroislam*, Marsilio, Venezia, 2003;

- VENTURA, *L'esoterismo islamico*, Atanor, Roma, 1981;
- VERCELLIN, *Islam e diritti umani: un (falso) problema?*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005;
- VERCELLIN, *Istituzioni nel mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 1996;
- VERCELLIN, *Tra veli e turbanti*, Marsilio, Venezia, 2000;
- VITRAY-MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islam*, Guanda, Parma, 1991;
- ZAKHEIM, *Dittatori e riformatori*, in *Aspenia*, Roma, n. 30 2005;
- ZAYD, *Islam e storia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.