

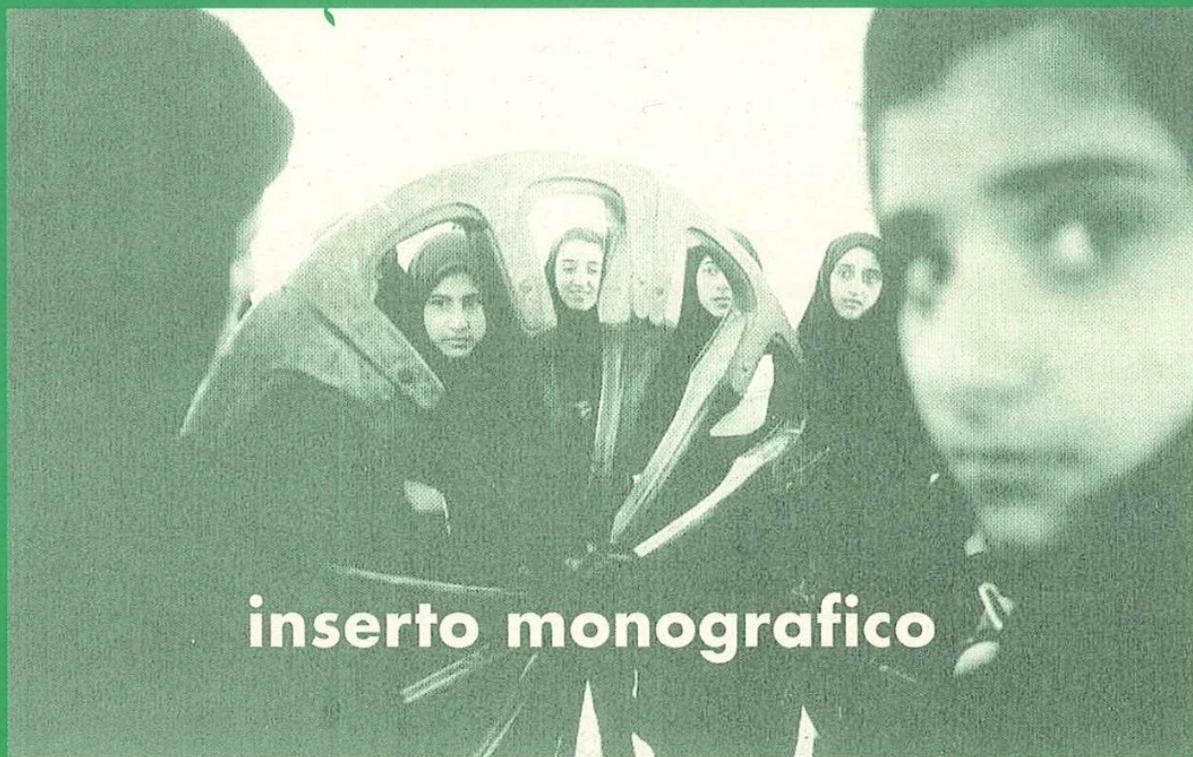
**GUERRE
&
PACE**

103/104

Ottobre/Novembre 2003

Mensile di informazione internazionale alternativa

I MOLTI VOLTI DELL'ISLAM



inserto monografico

IRAQ

La Guantanamo irachena

LIBIA

Socialismo "pentito"

PACIFISTI

USA

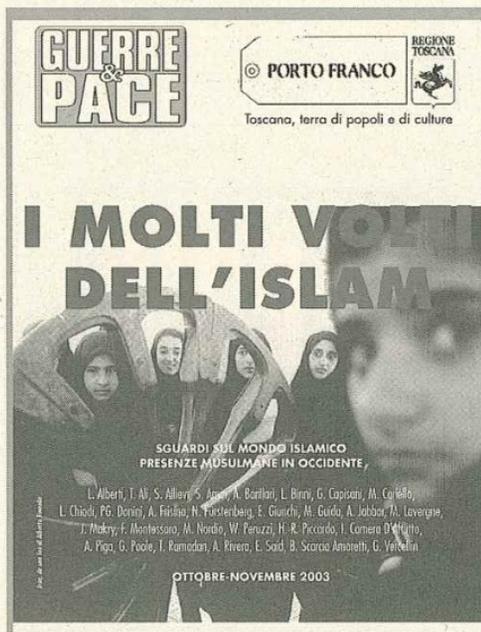
CANCUN

Dire "no" è possibile

ACQUA

Un problema irrisolvibile?

Anno undicesimo - Euro 6,00



INSERTO MONOGRAFICO

articoli di

Luca Alberti, Tariq Ali, Stefano Allievi, Samir Amin, Antonio Barillari, Lanfranco Binni, Isabella Camera d'Afflito, Giampaolo Capisani, Marta Cariello, Luisa Chiodi, Pier Giovanni Donini, Annalisa Frisina, Nina Fürstenberg, Elisa Giunchi, Michelangelo Guida, Adel Jabbar, Marc Lavergne, Jamin Makry, Francesco Montessoro, Mario Nordio, Walter Peruzzi, Hamza R. Piccardo, Adriana Piga, Gordon Poole, Tariq Ramadan, Anna Maria Rivera, Edward Said, Biancamaria Scarcia Amoretti, Giorgio Vercellin.

COMITATO EDITORIALE

Umberto Allegretti, Luigi Cortesi ("Giano"), Manlio Dinucci, Raniero La Valle, Paolo Limonta (Comitato Golfo), Anna Marconi (Un Ponte per...), Roberta Meazzi (Consolato ribelle del Messico), Rosangela Miccoli (Radio Onda d'Urto), Roberto Minervino (LOC), Luisa Morgantini, Luciano Muhlbauer (Sin-Cobas), Gordon Poole

DIREZIONE

Walter Peruzzi (resp.)

REDAZIONE

Beatrice Biliato (caporedattrice), Filippo Adorni, Claudio Albertani, Domenico Avolio, Antonio Barillari, Moreno Biagioni, Lanfranco Binni, Giampaolo Capisani, Marco Capra, Salvatore Cannavò, Federica Comelli, Gennaro Corcella, Marinella Correggia, Dario Dell'Acqua, Anna Desimio, Alfonso Di Stefano, Giuseppe Faso, Matteo Fornari, Elisabetta Gibiino, Roberto Guaglianone, Claudio Jampaglia, Mario Jovele, Sergio Jovele, Achille Lodovisi, Piero Maestri, Antonello Mangano, Raffaele Mastrodonardo, Antonio Mazzeo, Alberto Melandri, Cinzia Nachira, Nicoletta Negri, Marco Nieli, Gianluca Paciucci, Alessandro Panconesi, Michele Paolini, Guido Piccoli, Silvano Tartarini, Michela Toffanello, Francesca Tuscano, Marina Vallatta, Aldo Zanchetta

HANNO COLLABORATO A QUESTO NUMERO

Christian Benna, Bruno Cartosio, Diego Giacchetti, Fabio Massimo Parenti e autori/autrici dell'inserto.

PROGETTO GRAFICO

FF-Grafica&Illustrazione - 20018 Sedriano

VIDEOIMPAGINAZIONE

Marina Vallatta

DIREZIONE AMMINISTRATIVA

Alberto Stefanelli, Lorena Facchetti

REDAZIONE, AMM., ABBONAMENTI

Via Pichi 1, 20143 Milano, tel. 02/89422081, e-mail: guerrepace@mlink.it
Una copia Euro 3,70 - Abb. annuo (10 numeri) Euro 32,00 - Sost. e estero Euro 52,00
- CCP n. 24648206 int.: Guerre e pace, Milano

SITO INTERNET

<http://www.mercatiesplosivi.com/guerrepace>

DATI AMMINISTRATIVI

Editore e proprietà: Associazione Guerre&Pace, Milano; Stampa: La Grafica Nuova, v. Somalia 108, Torino; Concessionaria librerie: Diest - v. C. Cavalcanti 11, 10132 Torino - tel. 011/ 8981164; Autorizzazione Tribunale di Milano n. 55 del 13/2/1993

Chiuso in tipografia il 30 ottobre 2003

Guerre&Pace è stampata su carta riciclata

MONDO/mese

Il Forum Europeo e il disordine mondiale (P. Maestri) **3**

United for peace and justice (T. Glick) **18**

ITALIA/mese

Voto di scambio e destra "normale" (W. Peruzzi) **4**

MOVIMENTO

Dire "no" è possibile **20**
L'Africa ha mostrato la strada (D. Sharma) **22**

IRAQ

Gordon Thomas
La Guantanamo irachena **5**
Bollettino del dopoguerra **7**

L'ACQUA

Fabio Massimo Parenti
Un problema irrisolvibile? **23**
Un esempio italiano (U. Santino) **27**
Gennaro Corcella
"Fuori l'acqua dal Wto" **29**

LIBIA

Antonio Barillari
Socialismo "pentito" **8**

PACIFISTI USA

Bruno Cartosio
Patrioti per la pace **10**
Per la fine dell'occupazione dell'Iraq **12**
Barbara Epstein
Note sul movimento antiguerra **13**

Recensioni&discussioni 31

Un altro mondo è possibile (W. Peruzzi) - *Il realismo offensivo* (R. Mastrodonardo) - *Economia. flessibilità, mondo della vita* (D. Giacchetti)

Luciano Andreotti, militante per la pace **34**

Foto di copertina: Iran, di Alberto Ramella



Il Forum Europeo e il disordine mondiale

Dal 12 al 16 novembre si svolge a Parigi il secondo Forum Sociale Europeo, incontro importante dei movimenti sociali continentali e occasione per consolidare le reti costruite in questi ultimi anni e per rilanciare le campagne e le iniziative "contro il liberismo, il razzismo e la guerra".

L'appuntamento parigino è importante per due motivi in particolare: da un lato perché non si ferma alle caratteristiche "convegnistiche", ma ancora una volta si chiuderà con l'assemblea dei movimenti sociali, la stessa che l'anno scorso a Firenze lanciò l'appuntamento internazionale contro la guerra del 15 febbraio; in secondo luogo dalle manifestazioni della primavera scorsa sono successe molte cose che rendono ancora più urgente un rilancio dell'iniziativa di movimento.

Le due vicende che più di tutte hanno segnato gli ultimi mesi sono state sicuramente il fallimento del vertice del Wto a Cancun e l'occupazione dell'Iraq da parte dei militari statunitensi e alleati - che non bisogna però separare dalla più generale questione mediorientale e dalla "guerra globale permanente".

Il Wto è uscito a pezzi da Cancun, grazie all'iniziativa coincidente dei movimenti sociali, in particolare contadini, e dei governi di decine di paesi della periferia, con in prima fila India, Cina, Brasile e paesi africani: questo non significa ancora la morte del Wto, e tantomeno una sconfitta definitiva delle politiche liberiste del capitalismo europeo e statunitense, ma certamente rappresenta un campanello d'allarme per i governi imperialisti e l'ennesima dimostrazione dell'importanza e della forza del movimento "altromondialista" internazionale.

Anche in Iraq, come del resto in Afghanistan, gli Stati uniti e i loro alleati non sono assolutamente in grado di garantire quella "stabilizzazione" che è per loro fondamentale per rilanciare le politiche di presenza e controllo che puntano a una modifica dell'insieme della regione e delle relazioni internazionali: da una parte la resistenza irachena sta provocando uno stillicidio di morti tra i soldati Usa, dall'altra l'occupazione assume sempre più un carattere oppressivo e di rapina delle risorse irachene, provocando crescenti proteste da parte della popolazione.

Interessante notare come in entambe queste vicende si esprima tutta l'ambiguità dei rapporti tra Stati uniti e governi dell'Unione Europea: da una lato, nel vertice del Wto, i governi europei non hanno in alcun modo rappresentato una forza "contapposta" agli Stati uniti, anzi hanno cercato fino in fondo di raggiungere i loro obiettivi di liberalizzazione e privatizzazione dei servizi a livello mondiale; nella vicenda irachena invece permane un'ambiguità ancora più marcata perché, se da un lato gli Stati uniti incassano il risultato di una risoluzione del Consiglio di Sicurezza che "legittima" la loro occupazione (non certo sul piano del diritto internazionale, ma questa non è una preoccupazione che riguardi l'amministrazione Bush), dall'altro Francia e Germania continuano a rifiutarsi di inviare propri soldati e di contribuire alle spese dell'intervento militare.

E intanto gli stessi governi di Francia e Germania spingono l'Unione europea a una accelerazione della costruzione di una "difesa comune" (con la proposta di un comando europeo "autonomo" dalla Nato) nella direzione di una forza che possa garantire all'Ue un ruolo crescente di presenza e controllo nelle varie aree strategiche.

In questo quadro il movimento internazionale contro la guerra deve saper rilanciare la propria iniziativa, a partire dall'opposizione all'occupazione dell'Iraq (e della Palestina) e alle più generali politiche di guerra: in questo senso sono fondamentali gli incontri che a Parigi si terranno per costruire reti internazionali contro le basi militari Usa e Nato e per lanciare un'iniziativa dei movimenti sociali di tutta Europa contro l'occupazione dell'Iraq e la guerra globale.

In molti paesi nelle scorse settimane ci sono già state manifestazioni importanti, in particolare a Londra e negli stessi Stati uniti, certamente non di dimensioni paragonabili al 15 febbraio, ma comunque molto partecipate.

Anche la manifestazione del 4 ottobre e la successiva Perugia Assisi - al di là della consueta ambiguità e opportunismo dei vari esponenti ulivisti che qualche giorno dopo hanno salutato con favore la risoluzione Onu - mostrano come sia ancora in campo una disponibilità ampia a mobilitarsi, malgrado le evidenti difficoltà del movimento.

Piero Maestri



Voto di scambio e destra "normale"

La proposta di Fini sul voto amministrativo agli immigrati fa fare pochi passi avanti (e altri indietro) ai "diritti", sia perché allontana la "concessione" nel tempo, legandola a una modifica costituzionale niente affatto necessaria, sia perché pone come preconditione delle ottocentesche discriminazioni anticostituzionali, quali il livello di reddito.

E altre ne raccomandano gli estimatori della proposta. Valga per tutti Galli della Loggia, secondo cui i migranti, in cambio del voto, dovrebbero rinunciare alla loro identità originaria per acquisire, attraverso l'apprendimento obbligatorio della lingua e il giuramento sulla Costituzione, la *nostra* ("Corriere della sera", 22 ottobre). Richiesta simile a quella della Lega, che esige un'identità bergamasca mentre Galli della Loggia vi preferisce quella "italiana". E i ds non hanno celebrato in un manifesto il supposto "orgoglio" dei migranti di "votare italiano"?

Nessuna svolta dunque in materia di politiche migratorie ma conferma della linea assimilazionista dell'Ue, mirante a concedere pochi diritti ai migranti "regolari" in cambio di una cancellazione della loro identità e di una maggior legittimazione della guerra contro i "clandestini", resi tali e consegnati ai mercanti di uomini dalle politiche dei lord protettori dello scafismo (cioè i governanti europei). Il tutto nel quadro di Schengen, come ha ricordato Ciampi mentre piangeva in diretta sui "disperati" che vengono a morire nel Mare Nostrum anziché essere bloccati e fatti morire a terra, nei loro paesi d'origine.

La novità della proposta è semmai quella di inserirsi appunto in tale politica europea, comune alla destra e alla sinistra, usando il voto agli immigrati non solo per mettere in difficoltà l'asse Bossi-Berlusconi o il centro-sinistra (che quella legge, per paura delle destre, non ha mai osato approvare), ma per accreditarsi come destra "normale".

A questa metamorfosi stanno lavorando da tempo Fini e Casini. E gioca in suo favore lo stato della coalizione di governo che, pur disponendo di una maggioranza bulgara, si avvita su se stessa senza produrre risultati e fatica perfino a diventare "regime" sia per la vistosa inadeguatezza del suo personale "politico" sia, e soprattutto, per gli anticorpi ancora presenti nella società italiana.

L'inconsistenza dell'opposizione e la permeabilità di vasti settori sociali al berlusconismo hanno frenato la protesta ma non sono bastati a impedire una resistenza della

società civile, che ha stoppato o vanificato vari progetti di "riforma" (da quella dell'art. 18 all'abortito patto per l'Italia). Questa resistenza, debordante dai girotondi ai declinanti sondaggi e al "basta" del telepubblico moderato, ha acuito nel Polo contraddizioni paralizzanti fino a far implodere un governo che sarà ricordato solo per la cultura dell'illegalità e le leggi ad personam, la devastazione dell'economia, della sanità, della scuola, il saccheggio dei beni artistici e ambientali, i condoni salvadri (oltre che per la crescente precarizzazione del lavoro, il razzismo antimigrati, la sudditanza a Bush, le cialtronesche esibizioni da crociera del suo leader). Tutto ciò spinge ogni partito, specie An-Udc, a giocare in proprio nel tentativo di rendersi più presentabili.

Ma per prendere il largo la destra "normale" non potrà limitarsi a tagliare il cordone ombelicale con Bossi (pagandone qualche costo limitato al Nord). Dovrà fare i conti con settori di An e soprattutto con l'assai più temibile partito dell'illegalità raccolto intorno a Berlusconi.

Difficilmente ciò potrà avvenire senza uno sfarinamento del Polo, che lo costringerebbe a lasciare il potere, e ancora più difficilmente saranno disposti a pagare questo prezzo (quando anche lo fossero Fini o Casini) il leader e i suoi sodali - il cui destino personale e politico dipende dal perpetuarsi del regime d'impunità e del conflitto d'interessi.

È questo a rendere critica la situazione e tragicamente miopi, oltre che inqualificabili nei contenuti, le compiacenti "aperture" dell'opposizione (dalle pensioni all'Iraq). Una coalizione politicamente allo sbando ma ancora sostenuta dai poteri forti e con un enorme potere di manipolazione e di controllo del parlamento e dei mezzi di informazione, per di più intrisa di culture razziste, populiste, piduiste, autoritarie, è una bestia pericolosa.

Se una prolungata e crescente mobilitazione, a partire dallo scontro sulle pensioni, non saprà sfruttare e acuire le difficoltà del governo fino a provocarne la crisi, il rischio è che una serie di torbide manovre (di cui sono avvisaglie la campagna su Telekom-Serbia, la censura dei sindacati in Tv, la rivalutazione di Mussolini o la ricomparsa di Gelli) cerchi di aprire definitivamente la strada al regime. Magari con l'escamotage di passare la mano in parlamento ai leader della destra "normale", ma tentando di insediare il Capo dei capi, provvisto di superpoteri, al Quirinale...

Walter Peruzzi

IRAQ

La Guantanamo irachena

di Gordon Thomas*

In un gulag presso Baghdad, di cui nessuno parla, gli Usa sottopongono i prigionieri a un trattamento crudele in violazione dei diritti umani. La testimonianza dell'autore, entrato nel campo il 20 luglio scorso, è suffragata dalla denuncia di Amnesty e di altri corrispondenti, come Yvonne Ridley di "Express Newspapers"

Ogni prigioniero riceve sei pinte [3 litri ca] d'acqua al giorno, che gli serve per lavarsi e per bere sotto temperature che raggiungono a mezzogiorno i 50 gradi. Non gli è concesso lavarsi i panni. Gli viene fornita una tazzina di polvere anti-pulci per trattare le peggiori infestazioni corporee.

Per ogni minima contravvenzione alle regole draconiane in vigore, viene costretto a sedersi in posizioni scomode. Se alza la voce per protestare gli si infila a lungo la testa in un sacco.

NEL GULAG DI CAMP CROPPER

Tale è la vita quotidiana nel gulag più vergognoso degli Usa, Camp Cropper, alla periferia dell'Aeroporto internazionale di Baghdad. È consentito soltanto a rappresentanti della Croce rossa internazionale di entrarvi, ma è loro proibito di descrivere ciò che vedono all'interno. Tuttavia alcuni, rompendo le righe, hanno raccontato ad Amnesty International le condizioni spaventose in cui vivono tremila prigionieri iracheni.

Nessuno di loro è stato ancora incriminato, sono qualificati come sospetti saccheggiatori o facinorosi, oppure come "leali a Saddam Hussein".

Ogni giorno nuovi prigionieri vengono stipati in un'area caldissima e polverosa. Circondati da un recinto alto oltre tre metri, fatto di filo spinato, i prigionieri vivono in tende che offrono poca protezione dal sole cocente, ottanta sotto ogni tenda, su materassi sottilissimi.

Ognuno dispone di una pala dal manico lungo per scavarsi una latrina. Alcuni sono troppo vecchi o deboli per scavare fino alla profondità stabilita di tre piedi (un po' meno di un metro). Altri scoprono di aver scavato buchi già scavati. In questo

luogo d'inferno la puzza è soffocante.

"Se si aggiunge la privazione del sonno e l'abuso fisico si ha un'idea delle condizioni estremamente degradanti, analoghe alla tortura, una grossolana contravvenzione ai diritti umani", ha detto Curt Goering, vice direttore di Amnesty International, il cane da guardia dei diritti umani con sede centrale a Londra. Egli ha confermato che ad Amnesty sono arrivati "rapporti credibili" a proposito di detenuti morti in custodia, "soprattutto perché uccisi con colpi d'arma da fuoco da membri delle forze della coalizione".

I "PRIGIONIERI SPECIALI"

Camp Cropper accoglie anche un numero crescente di quelli che vengono qualificati come "prigionieri speciali". Fra questi c'è l'ex primo ministro Tariq Aziz, nonché Saadiun Hammadi, ex presidente del parlamento iracheno, e Ezzar Ibrahim, figlio del secondo in comando a Saddam Hussein nel Consiglio rivoluzionario. L'unica donna "special" è Huda Ammash, conosciuta come "Chemical Sally," perché è stata una collaboratrice chiave del programma di armi chimiche e biologiche di Saddam.

La settimana prima di suicidarsi, lo scienziato inglese David Kelly aveva preparato una lista di domande che intendeva presentare quando sarebbe tornato in Iraq per aiutare nella ricerca delle armi di distruzione di massa. "Chemical Sally" dorme sotto una tenda con altre donne del Partito Ba'ath. Come gli uomini, non è consentito loro di lavarsi la biancheria intima, e parecchie hanno sviluppa-

to brutte piaghe, secondo un'osservatrice della Croce rossa venuta in visita.

Dopo due mesi di carcerazione a nessuno dei "prigionieri speciali" sono state comunicate le accuse nei loro confronti, sebbene parecchi, come

* redattore di "American Free Press", autore di libri sull'intelligence, collabora a "Sunday Press", "El Mundo", "Welt Am Sonntag" e cura il sito Globe-Intel.net (e-mail: gthomas@indigo.ie).

Tariq Aziz, si fossero arresi spontaneamente agli statunitensi.

Un'idea della vita che egli conduce è stata fornita da uno dei pochi prigionieri rilasciati, Adnan Jassim. "Tariq Aziz è invecchiato molto negli ultimi mesi nel campo. Si trascina a stento e ha la gobba. Forse perché ha dovuto scavare da solo il proprio cesso. È proibito a chiunque di aiutarlo. È trattato come tutti gli altri, un animale spinto ovunque le guardie vogliono che vada. Ha i capelli lunghi e sporchissimi. Non beneficia di nessuna alimentazione speciale, sempre lo stesso cibo terribile, del quale mangia pochissimo. È difficile credere che fosse, dopo Saddam, l'uomo più potente in Iraq".

LE TESTIMONIANZE DEI RILASCIATI

Jassim fu arrestato il giorno dopo la fine ufficiale della guerra. Secondo un responsabile della Croce rossa, sostiene di essere stato fermato per eccesso di velocità. "I soldati Usa", afferma Jassim, "hanno sparato contro la mia macchina, poi mi hanno buttato su un camion e portato in un campo. Al cancello mi fu spillato alla camicia un distintivo con scritto: presunto assassino. Io non ho mai usato un'arma, figurarsi se ho ucciso qualcuno".

I collaboratori dei diritti civili di Amnesty e i responsabili della Croce rossa hanno raccolto dichiarazioni dei pochi prigionieri che sono stati rilasciati.

Uno è Qays al Salman, una guardia di cinquantquattro anni presso uno dei palazzi di Saddam. Egli sostiene: "Un giorno ci siamo arrabbiati al punto che tutti gli uomini della mia tenda si sono messi a gridare 'Libertà! libertà!' I militari sono entrati di corsa, ci hanno legato e ci hanno costretto a stenderci per terra fuori sotto il sole alto. Alcuni di noi hanno sofferto un colpo di sole. Altri detenuti, come Suheil Laibbi Mohammed, che aveva lavorato come meccanico nella manutenzione delle automobili di Saddam, ha detto di aver spesso visto prigionieri colpiti col calcio dei fucili".

I detenuti hanno raccontato che era stato dato loro cibo immangiabile per musulmani, in particolare carne di maiale. "Ma o lo mangiavi o morivi di fame," ha detto Rafed Adel Mehdi.

LA VIOLAZIONE DELLE CONVENZIONI DI GINEVRA

La moglie di Tariq Aziz, Zureida, e i suoi due figli hanno cercato scampo in Giordania alla fine della guerra. A Londra l'avvocato della famiglia, il dr. Abdul Haq al-Ani, vuole avanzare un'istanza di habeas corpus al molto contestato ministro della Difesa Geoff Hoon, sostenendo che la detenzione del suo assistito contravviene alla Convenzione di Ginevra e all'Atto per i diritti umani.

"Ho trascorso una settimana a Baghdad ma non mi è

stato consentito di vedere il mio cliente. So da altri, che sono stati liberati, in quali condizioni viene tenuto. Quanto sta succedendo è uno scandalo".

Anche la famiglia di "Chemical Sally" intende muoversi per le vie legali per farla liberare. Ha fornito agli statunitensi le prove che soffre di un tumore al seno e deve continuare le cure. Sua madre, Kasmah Ammash, una donna fragile di settant'anni, ha detto: "A mia figlia fu diagnosticato il cancro al seno alla fine degli anni Ottanta. Andò a Pittsburgh per la chemioterapia e fu sottoposta a una mastectomia. Prima di essere arrestata, stava facendo cure supplementari. Come possono essere così crudeli?"

LA SCAPPATOIA DEI "DETENUTI CIVILI"

Amnesty International ha detto di avere insistito presso le forze della coalizione perché si investighi su queste accuse, per poi portare davanti alla giustizia quanti fossero colpevoli di reati.

"Gli statunitensi ammettono che ci sono problemi seri, ma c'è una differenza d'opinione su quali leggi siano in vigore", ha dichiarato Goering. Nada Doumani, portavoce della Croce rossa internazionale a Baghdad ha detto: "Non rilasciamo mai commenti sulle condizioni nei centri di detenzione ... La Convenzione di Ginevra è chiara sugli obblighi riguardanti l'assistenza legale e le visite. Se qualcuno viene detenuto come prigioniero di guerra, c'è un obbligo legale che gli dà il diritto di consultare un avvocato. Ma ai detenuti civili non si applica quella norma. Si è istituito un tribunale per decidere a quale categoria appartiene ogni persona nel campo. Finché il tribunale non avrà completato il suo lavoro, non possiamo aggiungere altro".

Ma un portavoce del generale Ricardo Sanchez, comandante delle forze di coalizione in Iraq, ha detto di non essere in grado di fornire una scadenza per i lavori del tribunale...



Da "American Free Press", 11 e 18 agosto 2003, in Globe-Intel.net, 12 e 19 agosto 2003. Trad. di Gordon Poole.



BOLLETTINO DEL DOPOGUERRA IN IRAQ

SETTEMBRE

1 - Il Consiglio provvisorio iracheno creato da Paul Bremer nomina il governo d'occupazione (25 ministri); un ordigno esplose al passaggio di un veicolo Usa alla periferia di Baghdad: 2 soldati morti, un ferito

2 - Precipita un elicottero Usa: un morto e un ferito; un poliziotto iracheno morto e 15 feriti per un'esplosione; funerali di massa per Hakim

3 - 4 soldati usa feriti in un attacco a Tikrit

5 - Una ventina di attacchi mentre Rumsfeld visita le truppe a Tikrit; 2 soldati Usa feriti a Baquba e un civile Usa ucciso a Baghdad; uno sminatore inglese ucciso presso Mosul

8 - Esplose oleodotto a 15 km da Kirkuk; soldati italiani sparano a Nassirya: morto un interprete iracheno

9 - Esplose autobomba ad Erbil: 4 morti tra i quali l'attentatore e due bambini, 53 feriti tra i quali 6 statunitensi - Tre soldati usa feriti da uno scoppio a Falluja, uno morto a causa di un'esplosione a 15 km da Baghdad

10 - Artificiere statunitense muore a Baghdad; feriti due soldati danesi; soldato usa spara e uccide un poliziotto iracheno

11 - Soldati usa arrestano a Baghdad la corrispondente di Al Jazeera, Atwar Bahjat, mentre in Spagna si conferma il fermo al suo collega di testata; feriti 2 soldati usa a mosul e Falluja

12 - A Falluja soldati statunitensi sparano su poliziotti iracheni: oltre 10 morti compreso un bambino; spari dei soldati Usa sull'ospedale giordano un morto e 6 feriti; a Ramadi 2 soldati Usa uccisi e 7 feriti; 4 feriti nei pressi di Mossul

13 - Sparatoria con carabinieri italiani ucciso un iracheno, e feriti 2; 2 soldati usa feriti a Ramadi; altri 3 e un iracheno a Choula, Nord-Est di Baghdad

14 Colin Powell è in visita in Iraq; esplosione a Falluja: un soldato usa morto e 3 feriti

15 - A Falluja ucciso alto responsabile locale polizia; esplosione a Baquba un iracheno morto e uno ferito; un soldato statunitense è morto a Baghdad, un altro a Mosul

16 - L'Iraq parteciperà alla prossima riunione dell'Opec, era escluso dal 1990; ferito soldato albanese a Mosul; colpi di mortaio contro una postazione Usa a Baquba; tre soldati Usa feriti a Baghdad e uno a Balad

17 - 10.000 i prigionieri in mano alle truppe d'occupazione tra cui 6 si dichiarano statunitensi e 2 britannici; militari usa uccidono ragazzo iracheno a Falluja

18 - Bush chiede al congresso 87 miliardi per spese guerra in Iraq e Afghanistan; esplosione su oleodotto Kirkuk-Yumurtalik; attaccato convoglio statunitense a Kadijah imprecisato uero morti e feriti; truppe usa chiudono la frontiera con la Siria

19 - Forze di occupazione sparano contro l'auto dell'ambasciatore italiano, morto l'interprete iracheno; a Tikrit uccisi 3 soldati usa in un'imboscata; arrestati 40 iracheni

20 - Attentato mortale contro Aquila Al-Hashimi, membro del governo imposto dalle truppe d'occupazione; 2 soldati usa uccisi presso Baghdad, 13 feriti; uno a Baquba e 3 sono rimasti feriti in attacco a Mosul; forte esplosione a Falluja

21 - Attaccate forze usa a Mosul e a Baquba; 3 poliziotti iracheni feriti da razzi a Bassora

22 - Autobomba contro sede Onu di Bagdad: 2 morti e 8 feriti; attacco contro stazione di polizia a Mosul imprecisato numero vittime

23 - 3 iracheni sono morti e 3 feriti in raid aereo usa a Falluja; Mosul soldato usa muore per "fuoco amico"

24 - Esplosione in cinema a Mosul: 2 morti e 20 feriti; a Bagdad: 1 morto e 11 feriti; 3 iracheni (2 bambini) feriti da fuoco usa a Khaldiya

25 - 8 civili iracheni sono morti e 13 sono rimasti feriti per il bombardamento su un mercato a Baquba; esplosione in albergo a Bagdad, muore un impiegato e 2 restano feriti; soldato britannico morto "non per fuoco nemico"; 7 soldati usa feriti in un'imboscata a Mosul

26 - 4 iracheni (un bambino), uccisi e 3 feriti da soldati usa a Falluja; un soldato usa morto e 2 feriti in attacco a Kirkuk

27 - Hotel Rashid attaccato con razzi e granate

28 - Attacco contro responsabile sciita, morta una guardia del corpo; 4 soldati Usa feriti in due diversi attacchi a Bagdad

29 - Numerosi morti in un attacco contro convoglio Usa presso Khaldiya; un morto e un ferito presso Falluja; un bambino è stato ucciso e un uomo è stato ferito da soldati statunitensi a Kirkuk; 4 arresti a Tikrit

30 - Onu riduce personale in Iraq; 2 soldati usa morti in un canale, uno per fuoco "non ostile"; a bagdad forze occupazione uccidono un iracheno e ne arrestano 3

Ottobre

1 - scontri a bagdad durante manifestazione; bomba in base Usa: un militare morto e tre feriti a Tikrit

2 - Attacchi a soldati statunitensi in tutto l'Iraq: un morto a Bagdad, 2 a Samarra. A Kirkuk dopo 6 esplosioni a distanza ravvicinata 2 kamikaze si fanno saltare in aria, ferito un militare; un convoglio è attaccato a Falluja

3 - 3 attentati a Kirkuk, un soldato usa morto e uno ferito a Bagdad, un altro annegato

4 - Soldati truppe occupanti sparano contro manifestazioni di ex soldati: un morto e 24 feriti a Bagdad, altro morto a Basora; lancio di sassi contro contingente italiano a Nassirya

5 - Continuano gli scontri: a Bassora altri 2 morti; tiratori scelti messi a difesa degli oleodotti del nord

6 - Soldati usa uccidono due iracheni a Kirkuk; a sud di Bagdad uccisi 2 soldati usa e un interprete iracheno

7 - Attacco ministero degli esteri a Bagdad; a Kirkuk attaccata sede dello Sciiri, un morto e un ferito, e diverse postazioni usa; soldato usa ucciso a Ramadi

8 - 3 camionisti turchi sgozzati nel nord del paese; ucciso un poliziotto a Kirkuk; truppe usa arrestano 112 persone

9 - Bagdad, autobomba contro stazione di polizia almeno 7 morti (5 civili) e 12 feriti; ucciso addetto militare spagnolo; 2 soldati usa morti in imboscata a Bagdad (4 feriti), uno a Baquba

10 - 2 attacchi contro compagnia petrolifera a Kirkuk: oleodotto in fiamme, 2 impiegati morti, 4 feriti; a Baquba feriti 4 agenti polizia irachena

11 - Attacco a Kerbala contro polizia: un morto e 6 feriti

12 - 2 autobomba contro albergo a Bagdad oltre 10 morti, decine feriti; a Tikrit, 3 soldati usa feriti; un iracheno ucciso a Kirkuk, uno ferito

13 - Forze occupazione arrestano Imam di Falluja; scontri a Baquba un iracheno morto e 3 feriti; soldato usa ucciso da mina al nord, uno a Tikrit e un terzo a Bagdad (2 feriti); 4 soldati britannici feriti in 2 esplosioni a Bassora

14 - Autobomba a Baghdad contro ambasciata turca, 3 morti e diversi feriti; scontri intersciti numerosi feriti; 3 soldati usa morti in due diversi incidenti

15 - Forti esplosioni vicino sede Autorità provvisoria a Bagdad; razzi contro aereo americano; diversi morti in fallito attacco contro elicottero usa

16 - Il consiglio di sicurezza dell'Onu approva all'unanimità la mozione pretesa dagli Stati Uniti; sparatoria a Kerbala: morti 2 poliziotti iracheni e 3 soldati usa; una bimba è morta e la sorella è ferita nell'esplosione di una mina; forze usa uccidono 4 cittadini giordani su un taxi a Bagdad

17 - Soldato usa ucciso da bomba a Bagdad

18 - esplose ordigno a Baqub: 2 iracheni morti, 15 feriti; 2 soldati usa uccisi, uno ferito in un attacco a Tikrit

19 - Fotografo e cameraman arrestati a Falluja: riprendevano assalto a truppe d'occupazione; soldati usa sparano: morto ventenne iracheno, un altro ferito; agguato a Kirkuk: uccisi 2 soldati usa, uno ferito

20 - Attacco a Falluja: morto soldato usa

21 - A Bagdad soldati usa sparano sulla folla; un militare usa morto e un altro ferito a Balad

22 - La polizia sostiene di aver arrestato il cervello della resistenza contro l'occupazione di Kirkuk; 6 soldati usa feriti in tre diversi attacchi a Bagdad, Kirkuk e Falluja

23 - Si apre a Madrid la conferenza dei paesi donatori; 2 soldati usa morti e uno ferito a Baquba, un altro morto a bagdad e uno ferito a Falluja; a Bagdad scoperte 2 autobombe; una donna e 5 bambini feriti dall'esplosione di una granata; attacco a Mosul morti 2 assaltatori

24 - Esplosione in un mercato a Bagdad: un morto e 6 feriti; un soldato usa ucciso a Mosula; altri 2 (e 4 feriti) a Samarra

25 - Negli Stati Uniti grandi manifestazioni per chiedere il ritiro delle truppe di occupazione dall'Iraq; ucciso capo della polizia della città di Amarah; attacchi contro truppe usa: a Bagdad tre feriti; 5 a Khaldiya e almeno uno nell'abbattimento di un elicottero a Tikrit; on altro è ferito dalle forze usa che ammazzano anche 3 iracheni a Falluja; a Bagdad un carro armato usa travolge un taxi: 3 morti

26 - 29 granate contro Hotel Rashid: morto un militare usa, 18 feriti, illeso Wolfowitz; 3 soldati usa morti in altri attacchi a Bagdad; esplosioni in varie parti del paese diversi feriti tra forze di occupazione; morto soldato spagnolo colpito da collega

27 - Attentato contro la sede della croce rossa: 12 morti; 5 attacchi a Bagdad provocano 42 morti e 224 feriti

28 - La croce rossa ritira il personale espatriato dal paese; a Bagdad ucciso vice sindaco; autobomba contro un collegio a Falluja, almeno 6 morti; ucciso a Mosul giornalista; 4 militari usa uccisi in diversi attentati; feriti 7 ucraini; razzi a Kirkuk contro comando usa

La guerra in Iraq, "conclusa" il 30 aprile, ha fatto fra 11-15.000, di cui 4.000 civili; sono almeno 40.000

LIBIA

Socialismo "pentito"

di Antonio Barillari

Realismo e liberismo dietro le scelte della Libia

L leader libico maledice pubblicamente il denaro e al contempo avvia un programma di privatizzazioni cercando investitori esteri. E mentre maledice il denaro paga i risarcimenti alle famiglie delle vittime degli attentati di Lockerbie e del volo Uta, condizione necessaria perché le Nazioni unite tolgano l'embargo in vigore dal 15 aprile 1992. La Libia non riconosce alcuna responsabilità negli attentati, o meglio, in sede Onu lo fa ma sia Gheddafi sia il ministro degli Esteri Shalgam dichiarano ripetutamente che la Libia, pur essendo estranea ai fatti, paga per liberarsi dall'embargo e ristabilire relazioni internazionali normali. Posizione condivisa dal parlamentare inglese Tom Dalyell, da sempre scettico sul coinvolgimento libico negli attentati, il quale ha affermato che anche se la Libia ha ammesso la sua responsabilità ciò non significa che sia colpevole ma soltanto che ha un disperato bisogno di riprendere il suo posto nel circuito commerciale internazionale.

La notizia della fine delle sanzioni è stata accolta a Tripoli come una vittoria che apre un nuovo capitolo nei rapporti con Stati Uniti e Unione europea.

CONTROORDINE: SI PRIVATIZZA

Gheddafi ha affermato che il settore pubblico fabbrica prodotti di scarsa qualità e sta causando gravi sprechi. Per il leader libico le privatizzazioni riguarderanno tutti i settori compreso il più importante e strategico, quello petrolifero, ma anche banche, aeroporti, telecomunicazioni, elettricità. Sintomatico che sia stato nominato nuovo Segretario del Comitato generale del popolo, cioè Primo ministro, Shukry Ghanem, già rappresentante libico all'Opec e fautore della globalizzazione economica: un messaggio a Stati Uniti e Unione europea.

Secondo Ghanem la Libia si è decisa a rispettare le condizioni poste dalle Nazioni unite perché desidera essere rapidamente reintegrata nell'economia mondiale. A sostegno di questo nuovo corso c'è anche Seif al-Islam Gheddafi, figlio e probabile erede del leader, il quale ha dichiarato che la presenza dello stato in economia secondo

il modello socialista non ha dato buoni risultati e che in un'economia mondializzata il paese non può più rimanere isolato né dipendere unicamente dal petrolio, ma deve invece diversificare e sviluppare un solido settore privato. Un brusco cambiamento di rotta, dato che la Libia aveva nazionalizzato i principali settori economici, petrolio in primis, dopo la rivoluzione del 1969.

EFFETTO PAURA

"Effetto Saddam?", scriveva un editoriale del "Manifesto" durante la recente guerra in Iraq: la paura di venire rasi al suolo può far sì che certi paesi accettino qualsiasi condizione.

Ufficialmente contrario alla guerra in Iraq, Gheddafi nell'occasione se l'era presa con i leader arabi e non con gli Stati Uniti, e non è di poco conto il fatto che a febbraio l'ambasciatore libico presso l'Onu a Ginevra avesse incontrato il suo omologo israeliano, incontro svoltosi in maniera "cordiale" secondo Tel Aviv. Si è trattato di un gesto storico, e di una dimostrazione di buona volontà verso gli Stati Uniti.

Arrivati al potere entrambi nel 1969, Gheddafi e Saddam Hussein non andavano affatto d'accordo, soprattutto dopo che durante la guerra Iraq-Iran la Libia, paese per denominazione "socialista" ("Grande Jamahiriyya araba libica popolare socialista"), sostenne la rivoluzione islamica iraniana contro l'Iraq appoggiato dagli Stati Uniti e governato dal partito Baath, socialista. Saddam aveva allora accusato Gheddafi di "collusione con il sionismo e complotto contro la Nazione araba". La guerra del Golfo del 1991 aveva poi consentito alla Libia di coprire le mancate esportazioni di greggio iracheno.

IL PETROLIO FA GOLA TUTTI

Il petrolio libico è di ottima qualità, leggero, si trova vicino all'Europa e i progetti per un oleodotto che lo trasporti rapidamente in Italia sono già pronti (con allarmismo da parte degli Stati Uniti). Imprese europee e statunitensi, nonostante tutto presenti in Libia anche durante l'embargo, non vedono l'ora di tornare a fare affari con Tri-

poli, l'Italia in primo luogo per la vicinanza geografica e il ruolo naturale di ponte verso il paese nord africano che, come già dimostrato negli anni Settanta e Ottanta, dispone di mezzi finanziari tali da permettergli di essere un ottimo e puntuale pagatore.

La legge Amato-Kennedy del 1996, che imponeva sanzioni alle società che investivano più di 40 milioni di dollari nei settori petrolifero e del gas in Libia e Iran, è stata più minacciata che applicata veramente. Nonostante l'embargo, Italia (primo partner commerciale), Germania (secondo) e Francia non avevano mai interrotto del tutto le loro relazioni economiche con la Libia. Oltre l'80% delle esportazioni libiche di idrocarburi è diretto in Europa e l'industria petrolifera è riuscita quasi a mantenere lo stesso regime precedente l'embargo conservando così il suo posto sul mercato energetico.

Già nel 1999, quando Tripoli aveva consegnato a un tribunale olandese (e non tedesco o statunitense) i due cittadini libici sospettati di aver messo la valigia esplosiva nel volo Pan Am esploso sopra Lockerbie, l'Onu aveva tolto l'embargo aereo e Alitalia, Air France, Swissair, British Airways e altre compagnie avevano immediatamente ripreso i voli.

Appianare le divergenze permette di riattivare in pieno un enorme giro di affari e permette a Tripoli di rifarsi una credibilità internazionale. La Libia paga pur di essere lasciata in pace, e così facendo tornerà a incassare i miliardi di dollari (e di euro) che l'embargo le aveva fatto perdere.

TERRORISMO?

Dal 1979 la Libia è sulla lista statunitense dei paesi che aiutano il terrorismo internazionale. Anche la disinformazione ha le sue regole: "o con noi o contro di noi", ha affermato George W. Bush poco dopo l'11 settembre. Per Washington lo stato considerato nemico va demonizzato e il suo leader viene presentato come un pazzo psicopatico, un terrorista, un comunista o un nazista a seconda dei casi. È successo a Mossadeq, a Nasser, a Gheddafi, naturalmente dopo che avevano nazionalizzato l'economia (e soprattutto il settore petrolifero) dei loro paesi.

Dopo l'11 settembre Gheddafi era stato tra i primi leader arabi e musulmani a condannare gli attentati e aveva invitato i libici a donare sangue per i feriti; si era spinto anche oltre dichiarando che gli Stati Uniti avevano il diritto di compiere delle rappresaglie contro i responsabili degli attacchi. I servizi segreti libici avevano poi fornito agli Usa le informazioni in loro possesso per collaborare alle indagini.

Negli anni Novanta anche la Libia, come altri paesi della regione, si era trovata a fare i conti con un'opposizione islamica clandestina armata e lo stesso Gheddafi era rimasto ferito in un attentato. Il leader libico ricorda di aver cominciato la lotta al terrorismo molto prima degli

Stati Uniti e di non farlo solo per compiacere Washington; fa però presente che la concezione libica di terrorismo è diversa da quella statunitense e israeliana perché la Libia non considera terroristi i militanti palestinesi che lottano contro l'occupazione militare israeliana rivendicando i loro legittimi diritti.

Ma la disponibilità libica non è ancora considerata sufficiente dagli Stati Uniti per togliere le sanzioni unilaterali, che rimarranno in vigore anche dopo la fine dell'embargo decretata dall'Onu.

Durante il voto della risoluzione al Consiglio di sicurezza, su cui gli Usa si sono astenuti senza esercitare il diritto di veto, l'ambasciatore statunitense presso il palazzo di vetro ha rilanciato le accuse secondo cui la Libia cerca di procurarsi armi di distruzione di massa. La Libia ribatte che gli Stati Uniti cercano di imbrogliare le Nazioni Unite, di essere uno dei primi paesi ad aver sollecitato l'eliminazione di tali armi a livello regionale (Israele) e mondiale, e di aver sottoscritto tutti i trattati in tal senso. Giusto un anno fa Ariel Sharon aveva denunciato che Tripoli cerca di procurarsi armi atomiche e che rappresenta una seria minaccia per Israele. Così la Libia continua a far parte degli "stati canaglia".

IL CASO USTICA

Gheddafi è inoltre intervenuto recentemente anche sul caso Ustica. Al riguardo, chi scrive ha da sempre la sensazione che la Libia sia in qualche modo "in vantaggio", cioè che sappia qualcosa di più ma che non lo dica, o meglio si riservi di dirlo quando potrà tornare utile. Nel discorso celebrativo dei 34 anni della rivoluzione del 1969 Gheddafi ha affermato che gli Usa pensavano che su quell'aereo ci fosse lui e di averlo colpito per questo. Strano. Gheddafi che come un normale turista prende l'aereo a Bologna per andare a Palermo, forse a fare shopping?

Più probabile l'ipotesi che il leader libico quella sera stesse tornando da un viaggio in Europa dell'Est e, attaccato dai caccia statunitensi, il suo aereo si sia riparato nella scia del DC-9 Itavia riuscendo a scappare, a differenza di un Mig che lo scortava e poi caduto sulla Sila. Già nel 1989 l'agenzia libica Jana aveva sostenuto la responsabilità Usa annunciando la costituzione di un comitato d'inchiesta sulla strage di Ustica.

La senatrice Daria Bonfietti presidente del comitato di familiari delle vittime ha chiesto al governo di collaborare con la Libia per cercare la verità; per il caso Lockerbie il governo italiano ha svolto un'intensa attività diplomatica essendo interessato a ricominciare a fare affari a pieno regime con i nostri dirimpettai, ma per Ustica è un altro paio di maniche e non si è fatto mai nulla.



PACIFISTI USA

Patrioti per la pace

di Bruno Cartosio

Mentre i principali media statunitensi preparavano il terreno e il consenso per l'intervento contro l'Iraq, si sviluppavano un ampio movimento contro la guerra e una diffusa diffidenza verso le "ragioni" dell'amministrazione Bush. Una mobilitazione preventiva che ha investito anche i soggetti politici locali

Per fare emergere l'importanza dell'"altra America" che non vuole la guerra, bisognerebbe parlare, per segnare il contrasto, dell'"America" che invece vuole, prepara e fa la guerra, che persegue il dominio mondiale grazie all'impiego della straordinaria potenza militare che oggi possiede: questi sono gli Stati Uniti che non ci piacciono, di cui abbiamo parlato più spesso e criticamente, che quindi conosciamo forse meglio e di cui, comunque, non possiamo parlare qui. Vogliamo invece parlare brevemente dell'"America" che ci è più vicina e che dovremmo cercare di conoscere meglio, degli Stati Uniti che amiamo.

IN VIAGGIO LUNGO GLI STATES

Durante un viaggio negli Stati Uniti nell'agosto-settembre 2002 - da Seattle, nell'estrema costa nordoccidentale, lungo tutto lo stato di Washington, poi in altre città dello stato dell'Idaho, scendendo in Arizona e New Mexico, per arrivare infine a New York - ho cercato di capire cosa pensassero e sentissero le persone che incontravo, sia a proposito dell'11 settembre, il cui anniversario stava arrivando, sia dell'intervento in Afghanistan, sia dei nuovi tamburi di guerra che stavano preparando l'intervento contro l'Iraq. Le risposte delle persone comuni non coincidevano con quanto riportavano i sondaggi: dai dialoghi emergevano diffidenza nei confronti dell'aspirazione all'egemonia mondiale, rifiuto della violenza come strumento per arrivare a questa egemonia e, in sostanza, il rifiuto di una nuova guerra. Anche chi aveva giustificato in tutto o in parte quella contro l'Afghanistan manifestava ora dubbi o opposizione a una nuova guerra contro l'Iraq.

SONDAGGI DI GUERRA

La percezione che avevo risultava in contrasto con quello che dicevano i giornali e i sondaggi, con quanto le televisioni e le radio ripetevano a proposito della necessità di una "risposta" ormai chiaramente indirizzata verso Saddam Hussein. Pochi credevano davvero che l'Iraq fosse coinvolto negli attentati dell'11 settembre, nonostante il martellamento mediatico e governativo tendente a convincere tutti del contrario e i sondaggi che confermavano il successo della propaganda. In quelle settimane, l'informazione cosiddetta indipendente (inclusi quei giornali come il "New York Times" o il "Washington Post" a cui siamo abituati a dare credito) e le televisioni contribuivano attivamente al *battage* propagandistico, finalizzato alla mobilitazione emotiva, patriottica, in funzione della guerra.

Poi la guerra c'è stata, e anche lo strano "dopoguerra" in cui gli anglostatunitensi hanno avuto più morti che durante la guerra stessa. I sondaggi hanno allora cominciato a raccontare un'altra storia: la mobilitazione patriottica non sembra essere più così solida, le persone hanno cominciato a reagire diversamente - o piuttosto, direi, hanno cominciato a subire meno il ricatto patriottico e hanno detto un po' più apertamente quello che dicevano sottovoce o nascondevano qualche settimana o mese prima. Il gradimento per Bush e la sua politica è oggi al 45% (ad aprile era al 66% e un anno fa all'80%, dicevano i sondaggi).

"PACIFISMO PATRIOTTICO"

L'apparente contrasto nella percezione dei sentimenti diffusi tra gli statunitensi ha potuto chiarirsi meglio già a partire dagli inizi del 2003. Negli Usa - paese in cui il richiamo patriottico è sempre stato fortissimo - è avvenuto negli ultimi tempi, con un'accelerazione

Riduzione e adattamento di un intervento tenuto a Ovada (Al) l'11 settembre 2003, in occasione dell'inaugurazione del Centro per la pace e la nonviolenza dell'ovadese "Rachel Corrie".

molto forte negli ultimi mesi, quello che in altra occasione ho definito un mutamento antropologico, cioè una trasformazione culturale molto profonda. In una delle manifestazioni a New York si poteva leggere un cartello che in un certo senso interpretava questo mutamento. Sul cartello era scritto: "Il pacifismo è patriottico".

Proprio qui sta il mutamento profondo: il patriottismo negli Stati Uniti ha costituito una sorta di religione laica edificata sulla guerra come "espressione suprema dei valori americani", come dice lo storico Richard Slotkin. Ma quella religione civile negli ultimi decenni ha subito smacchi molto forti che l'hanno indebolita. Ora l'opposizione alla guerra, la nuova idea del pacifismo come forma del patriottismo statunitense è riuscita a mobilitare persone che non avevano precedenti di attivismo sociale e a coagulare e fare agire insieme una quantità di individui, gruppi, associazioni che negli anni precedenti erano state quasi sempre divise e senza collegamenti tra loro.

Abbiamo avuto notizia, nonostante lo scarso interesse dei media a parlarne, di molte di queste iniziative, in particolare delle manifestazioni che il 15 febbraio hanno attraversato gli Stati Uniti come tutto il mondo. Ma di manifestazioni contro la guerra negli Usa ce ne sono state molte altre, di varie dimensioni e natura, cui hanno danno vita forze e persone provenienti da strade diverse.

DA SEATTLE ALLE MOBILITAZIONI CONTRO LA GUERRA

L'aspetto più importante di quello che è successo negli Usa negli ultimi anni è che quanto è venuto alla luce nel novembre del 1999 a Seattle, proseguendo poi con le mobilitazioni di Washington, Quebec, per la difesa dell'ambiente, contro Davos e così via, ha sedimentato la consapevolezza che esiste un terreno comune in cui *tout se tiens*.

Nella seconda metà degli anni Sessanta, quando gli Usa stavano combattendo la guerra nel Vietnam - la più lunga della loro storia e una delle più sanguinose, in cui hanno avuto una percentuale di morti e di feriti tra le più alte - le manifestazioni in tutto il mondo, da Roma, Berlino, Parigi, Londra alle varie città degli Usa, esprimevano le stesse ragioni, gli stessi obiettivi, negli stessi momenti. Che ci fosse questa sintonia era un fatto straordinario, mai accaduto prima. È la sintonia che si è ripetuta ora, ma con una differenza molto significativa: nel caso della guerra in Vietnam, durata dai primi anni Sessanta al 1973, il movimento contro la guerra impiegò anni a formarsi, crescere e trovare la forza per scendere nelle strade, fino a diventare in un certo senso egemone nella cultura statunitense. La straordinaria novità del movimento attuale sta nella sua esistenza e nella sua capacità di mobilitarsi in tutto il paese prima ancora che la guerra fosse iniziata.

RESISTENZA DEL MOVIMENTO

Si tratta di un movimento che ha avuto fasi alterne, anche perché ha dovuto fare i conti con il patriottismo bellicista che rimane forte e aggressivo. Nelle fasi in cui la mobilitazione emotiva e patriottica è stata più forte - intorno all'anniversario dell'11 settembre o nei giorni dell'inizio della guerra - il movimento ha dovuto ripiegare. Alcune delle diversità che lo attraversano sono riemerse in quei momenti. Il fatto stesso che la guerra fosse iniziata era, in fondo, la dimostrazione che le mobilitazioni non erano riuscite a impedirla. Ma nonostante ciò e la forza che quell'altro patriottismo ritrovava in quei momenti, il movimento ha resistito. Le sue ragioni sono le più forti.

Nel dicembre 2002 e nel gennaio 2003 ha prodotto manifestazioni nelle varie città statunitensi, a febbraio ha condiviso l'appuntamento mondiale e ha continuato a operare durante tutta la durata dell'intervento in Iraq, resistendo all'impopolarità che media e politica ufficiale gli rovesciavano contro. Di alcune di queste manifestazioni abbiamo avuto notizia, ma ci sono tanti aspetti di cui non abbiamo saputo nulla o quasi. Pochissimi, per esempio, hanno scritto in Italia dell'iniziativa di mobilitazione che si chiama "Cities for Peace", le città per la pace.

"CITIES FOR PEACE"

Gli Stati Uniti sono stati attraversati da un movimento di consigli comunali e di contea che in più di 200 casi - e tra questi è anche l'assemblea legislativa dello stato delle Hawaii - hanno deciso di pronunciarsi contro la guerra e hanno poi mandato le loro risoluzioni al presidente Bush e al Congresso chiedendo di non fare la guerra, di lasciar cadere i pretesti per fare la guerra e così via. È stata un'iniziativa che ha riguardato più di 30 milioni di persone, più del 10% della popolazione degli Usa. Ha investito città universitarie, che si identificano con la storia della Nuova sinistra e dei movimenti storici contro la guerra (Berkeley, Madison, Ann Arbor, Amherst...), fino alle maggiori metropoli (New York, Washington, Chicago, Los Angeles, Philadelphia, Atlanta, Denver, Detroit, San Francisco, Seattle...) e a tante altre città grandi e piccole.

Per la prima volta nella storia degli Stati Uniti ci sono state mobilitazioni a livello di base che hanno prodotto prese di posizione da parte degli organismi amministrativi locali che quindi - cosa che succede molto di rado, particolarmente negli Usa - hanno rinunciato alla loro funzione strettamente amministrativa per assumere un ruolo direttamente politico.

AGIRE LOCALMENTE

Come ha detto un'appartenente al consiglio comunale di Los Angeles: "Abbiamo discusso queste questioni perché quelli che abbiamo eletto in Congresso hanno abdicato

ai loro compiti". Ed è vero: questi soggetti hanno assunto a livello di base, in risposta a movimenti attivi localmente, un ruolo di supplenza alternativo ai ritardi, alle mancanze e inadempienze della politica di più alto livello.

Discutere qui del quadro politico generale sarebbe troppo lungo; basti ricordare che se l'amministrazione Bush e i repubblicani hanno voluto la guerra, i democratici - salvo poche eccezioni - non hanno espresso alcuna opposizione, vittime loro stessi del ricatto patriottico a cui facevo riferimento all'inizio, e hanno accettato supinamente la "linea" di Bush. Solo l'inizio della corsa per le presidenziali del 2004 e l'emergere delle bugie, mezze verità e forzature che l'amministrazione ha fatto circolare per poter fare la guerra hanno cominciato a far cambiare atteggiamento ai democratici. Infatti, dopo la "fine" (quella ufficiale, la fine reale come sappiamo non c'è) della guerra, stanno venendo alla luce i trucchi con cui Bush e i suoi hanno "venduto" la guerra agli statunitensi e con cui i repubblicani hanno convinto i rappresentanti democratici nelle commissioni senatoriali ad accettare le ragioni che rendevano necessaria la guerra, dalla notizia dell'acquisto di uranio dal Niger alla presenza di armi di distruzione di massa in Iraq, ad altre ancora, tutte ugualmente infondate.

L'IMPEGNO DEI SINDACATI

Quello che va sottolineato è la rinuncia all'esercizio del controllo e della critica da parte della politica ufficiale. Il movimento, invece, non solo è sceso in piazza, ma ha

usato le reti telematiche per fare circolare l'informazione alternativa, per collegarsi attraverso le città e gli stati e a livello internazionale per creare le mobilitazioni, e ha anche operato a livello di base attraverso contatti diretti e pressioni sui propri rappresentanti nei consigli comunali e di contea che hanno prodotto le prese di posizione di cui s'è detto.

A questo attivismo, bisogna dire infine, ha partecipato largamente anche il mondo sindacale. In certa misura, anche questa è una novità: quel mondo sindacale che negli anni Sessanta era stato così lento a mobilitarsi contro la guerra in Vietnam e che è stato a lungo in crisi e separato dai cosiddetti movimenti sociali, a partire da Seattle nel 1999, ha trovato le ragioni per muoversi al fianco degli altri movimenti, con cui ha sempre avuto poco da spartire e nei confronti dei quali ha sempre avuto poca simpatia. Contro questa guerra i sindacati non si sono schierati in modo unitario, né con la stessa decisione. Tuttavia, una parte significativa di essi ha contrapposto al ricatto del patriottismo bellicista, la nuova libertà del patriottismo pacifista.

Questa è l'"America" a cui vogliamo bene, che in tanti modi e tante voci diverse dice che non vuole la guerra e, insieme, che si oppone alla globalizzazione liberista, alla distruzione delle risorse, al dominio imperiale statunitense.



PER LA FINE DELL'OCCUPAZIONE DELL'IRAQ

Lo scorso 25 ottobre si è tenuta una giornata contro l'occupazione in Iraq - organizzata dalle due principali coalizioni statunitensi contro la guerra. Presentiamo l'appello lanciato nel maggio 2003, che rappresenta l'impegno di lavoro comune delle due reti. Il sito di Answer si trova all'indirizzo www.internationalanswer.org

"Act Now to Stop War & Racism" (Answer) e "United for Peace and Justice" (Ufpj) uniscono le forze per appellarsi a tutti coloro che si sono opposti alla guerra, all'invasione e occupazione dell'Iraq, affinché si uniscano sabato 25 ottobre a Washington D.C. in una manifestazione di massa che rifletta la crescente opposizione popolare ai programmi interno ed estero dell'amministrazione Bush.

È stato il movimento pacifista e anti-guerra negli anni '60 e '70 uno dei fattori decisivi che ha messo fine alla guerra Usa in Vietnam.

La manifestazione del 25 ottobre rappresenterà un potente ripudio da parte della popolazione degli Stati Uniti della criminale guerra e dell'occupazione dell'Iraq da parte di Bush e darà un segnale della forza politica del nuovo movimento antiguerra di fronte all'amministrazione Bush.

Ufpj e Answer hanno entrambe organizzato manifestazioni contro la guerra di centinaia di migliaia di persone nell'ultimo anno e hanno ora convenuto di unire le forze per organizzare la marcia nazionale del 25 ottobre a Washington D.C. con le parole d'ordine: "Basta con l'occupazione dell'Iraq", "Riportare le truppe

a casa, ora!"

La protesta condanna anche i forti tagli di programmi vitali in campo sociale ed economico e chiede: soldi per posti di lavoro, salute e istruzione, non per la guerra e l'occupazione.

Dato che il 25 ottobre è anche il secondo anniversario dell'approvazione del cosiddetto "Patriot Act", che autorizza arresti politici, detenzioni indefinite, spionaggio interno e il sospetto su base religiosa e razziale (religious and racial profiling), la manifestazione sarà anche una lotta per la sua abrogazione

Lavorando insieme siamo ottimisti che questa mobilitazione sarà un'espressione dell'ampia e diffusa opposizione all'occupazione in corso in Iraq.

Note sul movimento antiguerra

di Barbara Epstein

Un'analisi del movimento contro la guerra statunitense, delle novità che esprime e delle connessioni con altri movimenti anche internazionali. Le prospettive e il lavoro da fare per dare stabilità alla protesta: una riflessione utile anche in Europa

Il movimento contro la guerra in Iraq è stato il più ampio movimento antiguerra che ci sia mai stato. Anche negli Stati Uniti, dove l'opposizione alla guerra non era diffusa come in molte altre parti del mondo, le manifestazioni sono cresciute con rapidità stupefacente: prima dell'inizio della guerra, avevano raggiunto dimensioni che, durante la guerra in Vietnam avevano richiesto anni di mobilitazione.

Il movimento antiguerra, negli Usa e altrove, è anche stato piuttosto ampio sotto molti aspetti. Non comprendeva solo persone di sinistra, attivisti antiglobalizzazione e organizzazioni pacifiste, ma anche chiese, altre organizzazioni religiose, sindacati, e molte altre organizzazioni non schierate a sinistra; comprendeva inoltre un grande numero di persone che partecipavano alle manifestazioni individualmente, anziché come membri di organizzazioni, e che non avevano mai partecipato prima a una protesta politica.

UN MOVIMENTO INTERNAZIONALE

Il movimento contro la guerra in Iraq ha avuto anche un carattere internazionale in misura superiore a qualunque altro movimento antiguerra. L'opposizione alla guerra in Vietnam si era manifestata in molti stati, ma il suo centro era negli Stati Uniti; il movimento antiguerra statunitense tendeva a offuscare quelli di altri paesi.

Questa volta, non solo l'opposizione alla guerra fuori dagli Usa ha avuto dimensioni straordinarie, ma il movimento nel suo insieme ha percepito se stesso come un movimento internazionale, nella misura in cui le proteste erano coordinate internazionalmente.

Il carattere internazionale di questo movimento antiguerra ci aiuta a spiegare una delle differenze tra esso e il movimento contro la prima Guerra del Golfo del 1991. Allora ci furono forti proteste fino all'inizio della guerra e quando l'opinione pubblica statunitense si orientò decisamente a favore dell'intervento, il movimento antiguerra si sfaldò.

Questa volta la protesta è stata mantenuta ben dopo l'inizio della guerra. La forza della protesta internazionale è stata senza dubbio un fattore importante nel mantenimento della protesta negli Usa, anche mentre i media e l'opinione pubblica si stavano spostando verso un sostegno incondizionato alla guerra.

Un altro punto di forza del movimento antiguerra è stata la sua prospettiva evoluta, specialmente in confronto a quelli precedenti. Coloro che si opponevano alla guerra in Vietnam erano divisi sulle sue cause: molti oppositori ritenevano che fosse un'aberrazione, un errore da parte di un particolare gruppo di potere. Anche a sinistra, tra coloro che sostenevano che la guerra fosse parte del sistema sociale, quelli disposti a chiamare imperialismo questo sistema erano una piccola minoranza. Il concetto di imperialismo era associato con l'estrema sinistra che molte persone convinte che la guerra nascesse da un sistema imperialista evitavano di usare quella parola. Dopo la guerra in Vietnam, l'uso della parola "imperialismo" è rimasto molto impopolare anche a sinistra. Ma nel movimento antiguerra attuale, la comprensione del carattere imperialista della guerra è stata molto diffusa. Ciò dipende in parte dal fatto che alcuni a destra stanno apertamente invocando una politica imperialista; ma riflette anche la comprensione diffusa che l'attacco all'Iraq era un punto di una più ampia agenda di dominio mondiale.

UNA GUERRA CONTRO I VALORI FONDAMENTALI

Gli organizzatori sottolineano che la protesta contro la guerra si fondava sulla comprensione, da parte della gente, delle sue implicazioni più ampie. Paul George della "Peninsula Coalition for Peace and Justice" ha coordinato chiese e altre organizzazioni religiose nei sobborghi abitati soprattutto dalla classe media a sud di San Francisco. Gli ho chiesto che cosa portava ad opporsi alla guerra le persone con cui lavorava; era la preoccupazione per l'impatto della guerra sull'economia interna, o il timore di attentati

terroristici negli Usa, o il timore dell'erosione dei diritti democratici? Mi ha risposto che le persone con cui lavorava si opponevano alla guerra per tutti questi motivi, e altri ancora. La guerra, diceva, andava contro i loro valori fondamentali. La vedevano come un tentativo di presa del potere mondiale, un attacco ai diritti democratici negli Usa e all'estero, e un pericolo per le Nazioni unite, l'ordine internazionale e la pace mondiale. Le persone con cui lavorava, diceva George, vedevano la guerra in Iraq come il primo passo per un'estensione del dominio internazionale degli Stati Uniti, che consideravano preoccupante e moralmente aberrante.

OPPOSIZIONE AL DOMINIO USA

Il parere di Paul George sul perché le persone del movimento antiguerra si opponevano alla guerra coincidono con l'impressione di altri organizzatori con cui ho parlato. Jackie Cabasso, della "People's Non-Violent Response Network" - una coalizione di organizzazioni soprattutto di stampo religioso - della Bay Area (zona di San Francisco), e Amy Newell, presidente di "U.S. Labor Against the War" (Uslaw, coalizione sindacale antiguerra), mi hanno fatto analoghe considerazioni sul perché la loro base si opponeva alla guerra: sostenevano che la maggior parte della gente che si impegnava nel movimento era spinta dalla convinzione che le ambizioni internazionali dell'amministrazione Bush mettono a rischio la pace, i diritti democratici e la prosperità negli Usa e all'estero. Si dà per scontato, nel movimento antiguerra, che l'amministrazione Bush vuole sia il petrolio che il potere, e che la stretta relazione tra l'amministrazione Bush e le aziende petrolifere è un fattore dominante per le azioni dell'amministrazione. Alcuni, nel movimento antiguerra, preferirebbero evitare il termine "imperialismo", ma pochi obietterebbero all'analisi che l'amministrazione Bush cerca il dominio mondiale, sia economico che politico.

I movimenti antiguerra precedenti si sono fondati principalmente sull'opposizione a singole guerre. Ogni movimento antiguerra negli Usa nel XX secolo comprendeva un piccolo numero di pacifisti che si opponevano a tutte le guerre, e, in molti casi, aree più ampie di socialisti che si opponevano al capitalismo e/o all'imperialismo. Ma ogni

movimento contro la guerra è stato composto principalmente da persone il cui obiettivo era limitato a fermare quella guerra. Il fatto che molte persone contrarie alla guerra in Iraq l'abbiano collocata in un contesto più ampio è un progresso enorme e dà sostegno alla speranza che il movimento antiguerra durerà anche dopo la vittoria statunitense in Iraq.

DEBOLEZZE DEL MOVIMENTO

A fianco di questi punti di forza il movimento antiguerra ha mostrato anche alcune debolezze, che devono essere analizzate se vogliamo rafforzare l'opposizione all'amministrazione Bush e alle sue ambizioni. La debolezza più evidente è stato il limitato coinvolgimento di persone di colore, specialmente degli afro-americani. Secondo molti sondaggi, i neri erano contrari alla guerra più o meno nelle stesse percentuali in cui i bianchi erano favorevoli. A un certo punto, circa i due terzi dei bianchi erano favorevoli alla guerra, e circa i due terzi dei neri erano contrari; in altri momenti, la contrarietà degli afro-americani alla guerra era anche più alta. C'erano afro-americani nel movimento antiguerra, e

anche tra i suoi leader, così come persone di altri gruppi di colore; ma c'era una contraddizione evidente tra la composizione razziale del movimento antiguerra e la distribuzione razziale dell'opinione contraria alla guerra.

La "bianchitudine" del movimento antiguerra è un effetto delle divisioni razziali nella società statunitense, che sono particolarmente nette tra bianchi e neri. La profondità di queste divisioni rende improbabile che grandi quantità di neri siano disponibili a unirsi a un qualsiasi movimento composto principal-

mente da bianchi, anche se ne condividono gli obiettivi. I movimenti progressisti a composizione e leadership principalmente bianche dovrebbero fare tutto il possibile per raggiungere gli afro-americani e altri gruppi di colore e per allinearsi con organizzazioni progressiste guidate da persone di colore. Le organizzazioni prevalentemente bianche dovrebbero anche analizzare la cultura interna dei propri movimenti per scoprire se vi sono ostacoli alla partecipazione della gente di colore. Gli sforzi lungo queste direttive migliorerebbero l'equilibrio razziale del movimento, ma non produrranno miracoli. Ad Oakland, California, una coalizione di gruppi aderente al coordinamento nazio-



Santa Monica, 15 febbraio 2003 (da www.italy.indymedia.org)

nale "United for Peace and Justice" organizzò una manifestazione: convinti che il corteo dovesse riflettere almeno in una certa misura la composizione razziale di Oakland, fecero grandi sforzi per raggiungere gli attivisti locali di colore, pubblicizzando la marcia nei quartieri e invitando gli attivisti locali a parlare al corteo. Questi sforzi ebbero dei risultati: alla marcia partecipò una quota di persone di colore più alta che alle manifestazioni di San Francisco, più ampie e sostenute a livello nazionale. Ma se il corteo di Oakland avesse rispecchiato accuratamente il sentimento antiguerra di Oakland, sarebbe stato prevalentemente afro-americano; invece, non è stato così.

IL RISCHIO DI MANIFESTARE

È anche importante ricordare che le comunità di colore sono state colpite in diversa misura dalla crescente repressione poliziesca degli ultimi trent'anni. Tra i giovani bianchi una quota molto minore (rispetto ad altre comunità) è sotto sorveglianza correzionale, in libertà vigilata o con la condizionale. La conseguenza di un arresto per cattiva condotta in una manifestazione, per qualcuno in libertà vigilata o con la condizionale, potrebbe essere benissimo la carcerazione immediata.

Uno dei rischi rappresentati dallo squilibrio razziale del movimento antiguerra, e dei movimenti che probabilmente ne seguiranno, è che gli attivisti cercheranno di gestire il problema scambiandosi accuse di razzismo. Tra i progressisti, queste accuse hanno un effetto enorme; niente può distruggere più facilmente un'organizzazione, o esaurire l'energia di una campagna, che un dibattito condotto in questi termini. Lo squilibrio razziale del movimento antiguerra potrà più probabilmente migliorare come risultato dello sforzo per rivolgersi all'esterno e della creazione di un ambiente interno in cui le persone di colore, così come i bianchi, si sentano benvenuti e siano trattati con rispetto. Poiché tali sforzi probabilmente non basteranno a trasformare la composizione razziale del movimento antiguerra, è anche importante sostenere iniziative autonome delle comunità di colore. L'autorganizzazione delle persone di colore su lotte anti imperialiste aumenterà anche le possibilità per coalizioni più ampie, in cui questi soggetti possano coprire ruoli chiave.

LA PARTECIPAZIONE GIOVANILE

Il movimento antiguerra è stato asimmetrico non solo in relazione alla razza, ma anche all'età. Nel movimento c'erano quantità significative di giovani, che hanno portato energia e creatività alle manifestazioni, e hanno assunto la guida della disobbedienza civile. Ma i giovani nel movimento antiguerra rappresentavano una piccola minoranza della loro generazione. Ciò è in netto contrasto con il movimento contro la guerra in Vietnam: la maggioranza

degli attivisti era giovane e il movimento aveva il suo centro nei campus. Durante le proteste contro la guerra in Iraq, i campus degli Stati Uniti erano relativamente tranquilli. Il movimento contro la guerra in Vietnam fu limitato dalla sua identificazione con la cultura giovanile. Allora molti adulti contrari alla guerra fecero fatica a trovare un posto nel movimento. Il recente movimento antiguerra è stato rafforzato dalla varietà di generazioni che vi partecipavano. Ma i giovani coprono un ruolo particolarmente importante nei movimenti sociali, e se nel recente movimento antiguerra ce ne fossero stati di più, il movimento e le sue prospettive sarebbero state rafforzate.

Uno dei motivi del livello relativamente basso di coinvolgimento dei giovani è l'assenza di una leva obbligatoria. Ma dietro ad esso vi è anche il fatto che molti giovani sono riluttanti al coinvolgimento nell'attività politica. Ci sono fattori pratici: gli studenti dei college di oggi hanno meno tempo libero di quelli degli anni Sessanta e Settanta. Ma il tempo è un problema per chiunque voglia impegnarsi in politica.

I giovani d'oggi sono cresciuti nella cultura conservatrice degli ultimi due decenni, che ha promosso il successo materiale individuale, e in cui l'azione collettiva per un mondo migliore è spesso sembrata un ricordo confuso, o un sogno lontano. I giovani nel movimento antiglobalizzazione (o contro il neoliberismo) respingono questi valori e ne sostengono altri, ma la maggior parte dei giovani assorbe almeno in qualche misura i valori dominanti; nell'ambiente ferocemente competitivo di oggi, respingere questi valori ha un costo. Le organizzazioni studentesche e giovanili contrarie alla guerra esistenti dovrebbero essere sostenute; il movimento antiguerra, o qualunque cosa ne deriverà, dovrebbe incoraggiare i giovani a trovare le proprie forme di protesta e resistenza.

FRAGILITÀ ORGANIZZATIVA

In aggiunta ai suoi problemi di radicamento tra la gente di colore e i giovani, il movimento antiguerra ha avuto un'organizzazione fragile. Questa fragilità deriva dal fatto che il movimento è emerso dal vuoto quasi totale del pacifismo e della sinistra Usa.

Il movimento pacifista è rimasto pesantemente demoralizzato dalla prima Guerra del Golfo: c'era una considerevole opposizione pubblica a quella guerra, prima del suo inizio, ma non appena fu dichiarata la maggior parte di quell'opposizione svanì e in due settimane il movimento antiguerra era ampiamente crollato. Nel decennio seguente il movimento pacifista ha languito.

A sinistra, le organizzazioni socialiste democratiche continuarono il declino iniziato da decenni. Il crollo dell'Unione sovietica, visto inizialmente da alcuni come l'apertura di un spazio per una visione più positiva del socialismo,

in realtà demoralizzò ancora di più la sinistra eliminando l'unico ostacolo significativo all'espansione del potere delle multinazionali statunitensi. Il principale motivo di speranza per la sinistra arrivò alla fine del decennio, con l'emergere tra i giovani di un movimento antiglobalizzazione (o più correttamente contro le corporation o contro la globalizzazione neolibera) a orientamento anarchico, che divenne visibile al pubblico a Seattle nel novembre 1999. Questo movimento, che si sviluppò negli Stati Uniti per più di un anno, subì un riflusso a causa dell'attacco dell'11 settembre 2001 contro le Torri gemelle. Preoccupati che ogni manifestazione potesse provocare la repressione istituzionale e l'ostilità pubblica, gli attivisti contro la globalizzazione evitarono di organizzare grandi proteste contro l'attacco dell'amministrazione Bush in Afghanistan.

LE COALIZIONI CONTRO LA GUERRA

L'organizzazione che si fece avanti in questo vuoto fu "International Answer" (Act Now to Stop War and End Racism - Agisci ora per fermare la guerra e porre fine al razzismo), formata poco dopo l'11 Settembre dall'"International Action Center", in cui il "Workers' World Party" (Partito mondiale dei lavoratori) aveva un ruolo centrale. Answer è riuscita abilmente a organizzare manifestazioni contro la guerra in Afghanistan, e quando l'amministrazione Bush cominciò i preparativi per un attacco all'Iraq, ha cominciato a organizzare la protesta. Answer è riuscita a fare ciò perché aveva esperienza in questo lavoro e la struttura organizzativa necessaria. I membri del "Workers' World Party" avevano assunto un ruolo analogo durante la prima Guerra del Golfo.

Una coalizione antiguerra alternativa, "United for Peace and Justice" (Ufpj, Uniti per la pace e la giustizia, v. scheda), è stata formata per il timore che Answer non riuscisse a rivolgersi a una base abbastanza ampia. Sia Leslie Cagan, presidente di Ufpj, che Bill Fletcher Jr., un vice presidente, si sono pubblicamente dichiarati socialisti. Questi e altri leader socialisti del movimento antiguerra hanno lavorato con non socialisti alla costruzione di un movimento più ampio.

Circa duecento organizzazioni religiose, sindacali e di altro tipo si sono riunite nella coalizione promossa da Ufpj, dandole l'ampia base che mancava ad Answer. Sulla Costa est, specialmente a New York, Ufpj è diventata una forza almeno altrettanto importante nel movimento antiguerra.

LE MOLTE ORGANIZZAZIONI

Il movimento contro la guerra in Iraq si è sviluppato in un'atmosfera di emergenza continua; ciò ha contribuito alla sua fragilità strutturale. Il movimento aveva due livelli: c'erano le coalizioni nazionali, che oltre a Answer e Ufpj comprendevano "Not in Our Name", "MoveOn" che promuove-

va mobilitazioni contro la guerra in internet, e "Win Without War" che si rivolgeva a una base prevalentemente liberal, a destra delle altre principali coalizioni nazionali.

Oltre alle coalizioni nazionali c'era un gran numero di organizzazioni locali che si opponevano alla guerra, tra cui centri per la pace e altre organizzazioni pacifiste rivitalizzate dal fermento di attività contro la guerra in Iraq, e gruppi formati apposta per opporsi alla guerra in Iraq.

I gruppi e le organizzazioni contrarie alla guerra comprendevano anche innumerevoli organizzazioni di altro tipo, chiese e altre organizzazioni religiose, sindacati, e organizzazioni per la giustizia sociale di tutti i tipi che dedicarono almeno parte delle loro attività all'opposizione alla guerra. Le chiese, specialmente quelle della classe media bianca, rappresentarono probabilmente la componente più grande di questo movimento di base contro la guerra. La partecipazione massiccia di queste organizzazioni non radicali, specialmente di tanti gruppi ecclesiastici, al movimento antiguerra, ha dato loro un'enorme credibilità.

UNA STRUTTURA A DUE LIVELLI

Il problema di questa struttura a due livelli fu che nessuno di questi era attrezzato a durare oltre l'emergenza dell'attacco all'Iraq. Le coalizioni nazionali erano in realtà dei comitati di organizzatori nazionali, capaci di spingere grandi quantità di persone a partecipare alle manifestazioni, a firmare appelli o a fare sottoscrizioni, in condizioni di crisi. La stragrande maggioranza delle organizzazioni locali del movimento di base contro la guerra si era formata su temi diversi dalla guerra.

In condizioni di crisi hanno dedicato all'opposizione alla guerra parte del tempo solitamente impegnato dai loro obiettivi consueti. Quando la crisi è finita, la tendenza di queste organizzazioni è stata di tornare alle proprie attività. Il sostegno alle proteste contro la guerra da parte di chiese, sindacati e altre organizzazioni con cui si identificano grandi quantità di persone ha senza dubbio portato alle manifestazioni gente che altrimenti non avrebbe partecipato. Ma la maggior parte di chi ha partecipato alle manifestazioni c'è andata con la famiglia o con gli amici, non come membri di gruppi organizzati. Quando l'atmosfera di crisi è rientrata, c'erano poche strade per continuare l'attività contro la guerra, o anche sedi di discussione su che cosa fare dopo. Durante la prima guerra mondiale, negli Stati Uniti il Partito socialista ha fatto da centro per l'attività contro la guerra. Durante la guerra in Vietnam, gli Studenti per una società democratica (Students for a Democratic Society) hanno svolto lo stesso ruolo.

I COMPITI DI QUESTI GIORNI

Come hanno sottolineato gli attivisti antiguerra, la guerra in Iraq è stato solo il primo passo nello sforzo del-

l'amministrazione Bush per espandere il proprio potere. I prossimi passi potrebbero non essere guerre "calde". I leader di altre nazioni indicate dagli Stati Uniti come nemiche potrebbero valutare che è meglio adeguarsi alle pretese statunitensi prima di essere attaccati. Sarebbe un peccato se il movimento antiguerra degli Stati Uniti fosse in grado di rispondere solo alla guerra, o alle minacce di guerra.

In passato, la protesta contro la guerra si è concentrata su gruppi particolari (durante gli anni Sessanta, ad esempio, gli studenti e i giovani). Nessun singolo gruppo ha svolto questo ruolo in relazione alla guerra in Iraq. È improbabile che emerga una singola organizzazione come centro di un'opposizione continua alle ambizioni imperiali degli Stati Uniti. Ma se non ci sono organizzazioni fondate sull'adesione di attivisti antiguerra/anti imperialisti, il movimento continuerà ad arrancare di crisi in crisi, rispondendo agli eventi del momento ma incapace di sviluppare o sostenere qualunque strategia a lungo termine.

Non c'è stato alcun tentativo di formare organizzazioni permanenti antiguerra prima o durante la guerra, in parte per la sensazione di crisi imminente: in ogni momento, sembrava che la guerra potesse scoppiare entro una o due settimane, non lasciando tempo per nient'altro se non l'organizzazione delle manifestazioni più ampie possibili.

In un certo senso la guerra continua: ora gli Stati Uniti stanno occupando l'Iraq e senza dubbio le crescenti proteste irachene porteranno a conseguenze imprevedute per gli Stati Uniti. L'amministrazione Bush sta lanciando voci di minaccia in direzione di vari altri paesi. Nonostante ciò, questo è un momento di relativa calma in cui sarebbe possibile dedicarsi a temi come la strutturazione di un movimento antiguerra/anti imperialista duraturo. Potrebbe anche essere una buona idea puntare alle connessioni tra la guerra - e, in senso più ampio, la corsa statunitense all'impero - e altre questioni.

LA QUESTIONE AMBIENTALE

Una di queste è l'ambiente, messo in pericolo su scala globale dalla velocità a cui vengono consumati il petrolio e altre risorse naturali. Occorre sviluppare e promuovere fonti d'energia alternative e sostenibili, se vogliamo evita-

re una crisi ambientale che potrebbe assumere proporzioni tali che la guerra a confronto sembrerebbe trascurabile. Una seconda questione, collegata alla prima, è la cultura del consumismo negli Stati Uniti. Una schiera di pressioni sociali e istituzionali spingono gli "americani" verso spese che sembrano offrire la promessa di una felice vita di famiglia, sicurezza, rispetto dalla propria comunità, ma

che in realtà legano la maggior parte di essi alle sempre più lunghe ore di lavoro che minano la famiglia e la comunità. L'essere ingabbiati in questa cultura promuove il sostegno all'impero, perché esso fornisce l'accesso alle risorse globali.

I giovani anarchici avanzano una feroce critica alla cultura del consumismo, e alcuni di loro cercano modi di vivere al di fuori di essa. Ciò funziona probabilmente meglio per i giovani, specialmente per quelli che hanno delle risorse di famiglia borghese su cui poter contare quando necessario, che per altri segmenti della popolazione. La sinistra socialista potrebbe non arrivare alle stesse solu-

zioni, ma dovrebbe cominciare a dare priorità al tema, perché è connesso al crescente dislivello di ricchezza e potere tra gli Stati Uniti e il resto del mondo.

Il movimento antiguerra, se vuole guadagnare forza e slancio, ha bisogno di collegarsi a un più ampio movimento antiglobalizzazione, e il movimento antiglobalizzazione ha bisogno di collegare più efficacemente i suoi settori sindacali e ambientalisti. Per realizzare tutto ciò è necessario tracciare le connessioni tra la produzione e il consumo nel capitalismo, con una critica al feticismo delle merci. Non dovrebbe esserci una guerra per il petrolio, ma neanche una guerra per il "complesso auto-petrolio", né una guerra per il sistema di produzione e consumo che rende necessari questi schemi di accumulazione. Finché non saranno tracciate queste connessioni, il movimento continuerà a mancare di una forza stabile, della capacità dei suoi diversi elementi di coalizzarsi e di una prassi politica significativa.



Fresno, Usa, 15 febbraio 2003 (da www.italy.indymedia.org)



Da "Monthly review" luglio/agosto 2003 (www.monthlyreview.org). Traduzione di Marco Capra

UNITED FOR PEACE AND JUSTICE

Il movimento contro la guerra negli Usa è rappresentato da due principali coalizioni. Una di queste, "United for Peace and Justice", ha tenuto la sua conferenza nazionale nello scorso giugno. Pubblichiamo un breve resoconto di quella conferenza, che dà un'idea generale di come lavora questa coalizione. I documenti finali e quelli preparatori si possono trovare sul sito www.unitedforpeace.org

Il movimento per la pace e la giustizia è vivo: questa è l'innegabile verità resa evidente nel giugno scorso a Chicago, Illinois, durante la conferenza nazionale di "United for Peace and Justice" (Ufpj), alla quale hanno partecipato oltre 500 rappresentanti di circa 350 organizzazioni provenienti da 38 stati.

Durante la conferenza ci sono state debolezze e occasionali delusioni: la rete di Ufpj è ancora una formazione multiculturale e in costruzione e sta ancora imparando come combinare il massimo possibile di democrazia inclusiva con un processo decisionale che sia efficace e coerente; un lavoro effettivamente troppo grande per esaurirsi in un solo weekend.

Ma quando si guarda ai risultati concreti di questo evento, è difficile non sentirsi fiduciosi nella capacità del nostro movimento di costruire una forte opposizione di massa alla guerra, alla repressione, al razzismo, al corporativismo, alla distruzione ambientale e alle discriminazioni sessuali di età, e così via.

IL RAPPORTO CON IL PARTITO DEMOCRATICO

La prima importante decisione è stata quella di adottare una "Ufpj Strategic Framework" (cornice strategica) nella quale, tra l'altro, si può leggere: "l'obiettivo primario di Ufpj

nel prossimo anno o anno e mezzo è di influenzare e mobilitare l'opinione pubblica per costringere il governo Usa a porre fine all'attuale politica di guerra permanente e costruzione dell'impero e alle ramificazioni di tale politica sia all'estero che all'interno".

Sorprendentemente, a mio parere, non è stato accettato un emendamento che avrebbe aggiunto "partecipare al processo che mira a sconfiggere l'agenda politica di Bush" quale elemento dell'obiettivo principale. Probabilmente questo è dovuto a due ragioni: la preoccupazione da parte di alcuni gruppi *no-profit* membri di Ufpj che questo potesse costituire per loro un problema legale e quella di altri che questa frase potesse essere interpretata come un sostegno al Partito democratico.

La questione di come Ufpj veda i propri rapporti con il Partito democratico si è posta lungo l'intero weekend: non c'è alcun dubbio che una larga maggioranza dei delegati avevano ben chiara la propria indipendenza da entrambi i partiti; altri delegati, ma non in grande numero, erano apertamente filo-democratici, soprattutto in relazione all'imminente campagna presidenziale. Dennis Kucinich era il candidato chiaramente favorito di un certo numero di persone. Anche alcuni membri del Green Party presenti erano apertamente sostenitori di Kucinich.

In ogni caso Ufpj non appoggerà o sosterrà alcun candidato a nessun livello. Invece ha deciso di adottare un ambizioso piano di azioni che portino verso il novembre 2004 [quando ci saranno le elezioni presidenziali, N.d.R.].

LE DECISIONI PIÙ IMPORTANTI

Le organizzazioni aderenti a Ufpj potevano avanzare proposte scritte quattro giorni prima della conferen-

za. Sono state così presentate 83 proposte, in seguito divise dalla presidenza della conferenza in otto categorie; sono poi state tenute delle mini-plenarie in queste otto aree, da cui sono emerse 19 proposte di azioni da sottoporre all'assemblea generale.

Due proposte hanno ricevuto i maggiori consensi: la prima chiedeva di sviluppare una campagna contro gli attacchi ai migranti e alle libertà civili, per revocare il Patriot Act ecc.; la seconda proponeva di sostenere attivamente campagne di azioni dal 10 al 15 settembre durante il meeting ministeriale del Wto (e il secondo anniversario del 11 settembre), il 17-21 novembre per il meeting ministeriale dell'Area di libero commercio delle Americhe (Alca) a Miami e il 22-23 Novembre contro la "Scuola delle Americhe" di Fort Benning.

La proposta subito seguente per consensi riguardava la costruzione di una Convenzione dei popoli e di una campagna denominata "World says no to Bush" (il mondo dice no a Bush) per la primavera del 2004, un'azione di massa durante la Convenzione democratica a Boston il 25-30 luglio e una grande protesta di massa a New York City e nel mondo all'inizio di settembre durante la Convenzione Repubblicana.

Un altro gruppo di proposte che ha ricevuto un'adesione significativa riguardava campagne per la fine dell'occupazione israeliana e per la giustizia in Palestina, per il disarmo nucleare e per la fine del reclutamento militare nelle scuole superiori, e un'ampia campagna di educazione popolare che dovrebbe costruire materiali utilizzabili per le organizzazioni di base.

Adesioni un po' più basse hanno ricevuto le proposte di creare un "Baghdad Occupation Watch," (Osservatorio sull'occupazione in

Iraq), lo sviluppo di "zone di pace", una marcia nazionale dei poveri per i diritti economici da tenersi dal 2 al 30 agosto dal Mississippi a Whashington D.C., una campagna per eliminare le armi di distruzione di massa in tutti i paesi e per un lavoro informativo/educativo sulle questioni dell'Iran e della Corea del Nord.

LEADERSHIP, STRUTTURA E "DICHIARAZIONE DI UNITÀ"

Ora la sfida per il neo eletto comitato direttivo è di creare gruppi di lavoro se non in tutti, in molte di questi campi, principalmente in quelli che hanno ricevuto il maggior numero di voti, e di coordinarli.

Delle 35 persone elette nel comitato direttivo, il 48,5% sono donne, il 51,5% persone di colore, l'11,5% giovani e 11,5% lesbiche/gay/transgender: un risultato conseguente agli obiettivi specifici fissati precedentemente nelle proposte per l'organizzazione di Ufpj.

All'interno della strutture organizzativa, il posto più elevato è assegnato all'Assemblea nazionale che si terrà almeno una volta ogni 18 mesi; l'assemblea elegge un comitato direttivo di 35 persone, che possono aumentare per rafforzare le diversità interne e lo spessore. Il comitato direttivo deve avere anche un equilibrio di eletti per metà provenienti da organizzazioni locali e per metà da quelle nazionali.

Il nuovo Comitato direttivo dovrà eleggere tre presidenti e un Comitato amministrativo di 12 persone e si incontrerà mensilmente anche tramite teleconferenza.

La principale decisione finale è molto significativa. Prima e durante il meeting le organizzazioni di "United for Peace and Justice" hanno lavorato molto per approvare una "Dichiarazione di unità", che aveva ricevuto decine di proposte di emendamento. Alla fine l'assemblea ha deciso di votarla come "documento di lavoro", così che permettesse di allargare la coalizione anche successivamente e di delineare il lavoro di Ufpj per i prossimi 18 mesi e oltre, proseguendo la sua storia di attivismo di massa sulla base di un messaggio politico unitario, un piano di iniziative e uno spirito positivo.

Ted Glick

Trad. e adattamento redazionale

XV Seminario di educazione alla Mondialità

dagli appuntamenti internazionali agli stili di vita

Tutti gli Incontri si svolgono il giovedì dalle ore 18 alle ore 20 presso il Centro Poggeschi, via Guerrazzi, 14 - Bologna. Per informazioni tel. 051 220435 fax. 051 2915035 www.centropoggeschi.org cdm@centropoggeschi.org

30 Ottobre
Introduzione: la globalizzazione e le sue sfide
Antonio Papisca, Università di Padova

6 Novembre
ESF European Social Forum: Diritti Partecipazione Cittadinanza
Alberto Castagnola, economista - Tavola delle Campagne
→Luca Basile, per Amici dei Popoli

13 Novembre
CANCUN: Economia globale - Economia solidale
Leonardo Becchetti, Università di Roma
→Tullio Maccarone, per Cooperativa Ex Aequo - Bottega del Mondo

20 novembre
CANCUN: Acqua, Agricoltura, Territorio
Antonio Tricarico: campagna "Questo mondo non è in vendita"
→Roberta Mazzetti, per Coordinamento Cittadino Sovranità Alimentare

27 novembre
MDGs Millennium Development Goals: Obiettivi ONU per la lotta alla povertà
Luis Razeto, Università Bolivariana del Cile
→Padre Mosè Mora, per Missionari Comboniani

4 dicembre
Mosca: Conferenza internazionale sui cambiamenti climatici
Franco Prodi, Università di Ferrara
→Gabriele Bollini, per Rete Lilliput

11 dicembre
WSIS World Summit on the Information Society: Mediattivismo Pluralismo Informazione
Roberto Morrione, direttore RAINews 24
→Marco Trotta, per Peacelink

I referenti locali delle assesse/aree promotrici (indicati con -) coordinano un gruppo di lavoro Promotore di iniziative universitarie che ad ogni incontro introducono brevemente l'argomento internazionale e italiano. Per partecipare al lavoro scrivere a: cdm@centropoggeschi.org



UN ALTRO PRODI NON E' POSSIBILE!

ERRE

RESISTENZE
RICERCHE
RIVOLUZIONI

ARTICOLI DI:

Salvatore Cannavò - Gianni Rigacci - João Machado - François Duval - Marco Bersani - Flavia D'Angeli - Alessio Aringoli - Giulio Calella - G. Buster - Michel Husson - Piero Maestri - Sophie Safari - Lidia Cirillo - Antonio Moscato - Checchino Antonini - Roberto Firenze - Ilario Salucci



ERRE LA TROVI NELLE MIGLIORI LIBRERIE
Per ricevere una copia saggio: redazione@erre.info

Abbonamenti: ANNUALE ORD. (SEI NUMERI) 25 EURO - ANNUALE SOST. 50 EURO
CCP 37762820 INTESTATO A LABORATORIO COOPERAZIONE E RICERCA - VIA S. GIULIA 64 (To)
www.erre.info

Dire "no" è possibile

Globalizzazione colpita al cuore. I paesi più poveri e senza potere hanno detto "no" per una volta tutti insieme e la macchina del Wto si è inceppata completamente.

E la responsabilità del fallimento è tutta di Usa ed Europa, e del loro rifiuto di ascoltare le ragioni altrui. L'agricoltura al centro della crisi

È bastato che i paesi più poveri e senza potere dicessero "no" per una volta tutti insieme e la macchina del Wto si è inceppata completamente, in un attimo. Due fallimenti in quattro anni, il Wto è in crisi, una crisi di legittimità, e nessuno lo può negare. L'assistente del ministro keniano, George Oudor, che ha lasciato di corsa la stanza del negoziato per dare la buona novella in sala stampa e nelle stanze attigue gridando "La potete chiamare una nuova Seattle", è stato anche modesto. Cancun è qualcosa di più di Seattle e il 14 settembre potrebbe essere ricordato come una giornata storica che apre nuovi scenari politici globali, ancora da definire ma di sicuro appassionanti e profondamente nuovi. Il capitolombolo del Wto a Cancun sancisce definitivamente che la questione sviluppo è tornata politica al cento per cento e va diritta al cuore dell'ingiusto processo di globalizzazione; ma anche che un mondo multipolare si affaccia all'orizzonte, a meno di drammatici contraccolpi politico-militari partoriti a Washington.

La folle corsa del Wto, iniziata con la sua nascita nel 1994, dopo la pausa di Seattle nel 1999, finisce definitivamente a Cancun. Usa ed Europa hanno creato un sistema che poi non hanno fatto funzionare, specialmente quando si ritorceva contro di loro, e hanno sovraccaricato sempre più di accordi che ben poco hanno a che fare con il commercio, ma soltanto con l'obiettivo di creare un'istituzione economica egemonica della globalizzazione.

Soltanto 21 righe nella dichiarazione finale letta, tra le risate isteriche di alcuni delegati, dal presidente messicano della conferenza, Luis Ernesto Derbéz - sul banco degli imputati per non essere stato in grado di presiedere la

Nata per contrastare i negoziati di Cancun del Wto, la Campagna italiana "Questo mondo non è in vendita" (promossa da Arci, Attac, Azione aiuto, Banca Etica, Crbm, Cipsi, Crocevia, Centro nuovo modello di sviluppo, Chiama l'Africa, DeA, Focsiv, Greenpeace, Lila-Cedius, Lunaria, Manitesse, Retelilliput, Roba dell'altro mondo, Terra madre, Terra nuova, Udu, Uds) è stata una protagonista del controvertice e delle azioni di disturbo interne ai negoziati. L'articolo è una sintesi internazionale delle valutazioni finali della campagna.

green room finale (la stanza delle mediazioni e trattative) dove i rappresentanti dei vari blocchi erano riuniti segretamente. La responsabilità del fallimento è chiaramente europea e statunitense, anche se viene ora scaricata dalle due potenze commerciali sul nuovo fronte dei 61 paesi più poveri del Sud - fusione dei raggruppamenti Africa-Carai-

bi-Pacifico, Unione africana e "paesi meno sviluppati" - che hanno vinto politicamente proprio dicendo di no all'allargamento delle competenze del Wto, ad esempio agli investimenti.

VOGLIAMO CHE CI ASCOLTINO

"Noi non siamo contro i paesi ricchi, di cui abbiamo bisogno e di cui non possiamo fare senza. Ma vogliamo che quando ci sediamo a parlare ascoltino quello che abbiamo da dire", dichiara il rappresentante delle Mauritius, che ha coordinato il nuovo raggruppamento. A chi lo vorrebbe vedere gridare vittoria, il ministro risponde che "non è una questione di essere contro questo sistema, ma di avere il diritto di plasmarlo come fanno tutti gli altri". Per questo piccolo grande Sud l'offesa sul cotone da parte dei paesi ricchi, e in particolare degli Usa, è stata troppo. Infatti, dopo il solito polverone mediatico alzato ad arte nei primi giorni del vertice, il testo della dichiarazione finale proposto da Derbéz non conteneva alcun impegno di riduzione del dumping dei paesi ricchi sul cotone [paesi come gli Usa finanziano i loro produttori e ne abbassano il prezzo di vendita notevolmente a scapito dei paesi del Sud].

Il ministro di Antigua-Barbados parla con il cuore in mano e continua a dire che, pur se capisce gli interessi economici del Nord, lui ha il mandato di rappresentare il suo popolo e le sue richieste, che sono questione di vita o di morte.

Robert Zoellick, inviato di Bush a Cancun, non si dispera: perché sa bene che la forza Usa è quella di poter giocare anche sui tavoli degli accordi bilaterali e regionali, e poi è ben noto che alla sua amministrazione l'arena multilaterale globale non piace. Però non può esimersi dal mostrare i muscoli e mettere in guardia i delegati del Sud che festeggiano nella hall del centro congressi insieme alle ong.

"Abbiamo visto chi era contro e chi era con noi. Ora diversi paesi del Sud vengono da me a chiedere accordi bilaterali; vedremo con chi è il caso di farli". Il messaggio è chiaramente rivolto all'altra e ancor più significativa novità politica di Cancun: il gruppo dei 21 (battezzato G21), che sotto la guida del Brasile di Lula e con il contributo di Cina, India e Sud Africa - cui si sono aggiunti all'ultimo momento anche Indo-

nesia, Nigeria, Turchia - fin dalla vigilia del vertice ha promesso battaglia sull'agricoltura contro il protezionismo Usa-Ue.

Zoellick sa bene che l'alleanza del "grande Sud" esce vincente da Cancun perché legittimata politicamente, e che andrà avanti nella sua battaglia tutta politica. Il nemico numero uno si chiama Brasile, e già a novembre a Miami ci si riconfronterà sull'Alca, l'accordo di libero scambio delle Americhe che Lula vuol fermare per dare preferenza a un sistema multilaterale. Celso Amorim, ministro del Commercio brasiliano, su questo è stato chiaro: il G21 non canta vittoria, perché crede in un'agenda commerciale multilaterale; "la vera vittoria è che la nostra proposta sull'agricoltura è legittimata e sarà la base da cui ripartire a Ginevra".

IL NODO È L'AGRICOLTURA

È stata infatti l'agricoltura il vero terreno di scontro a Cancun, anche se l'insistenza europea per allargare il mandato del Wto agli investimenti è stata la goccia che ha fatto traboccare il vaso. Sarebbe stato ancora meglio se il fallimento fosse avvenuto nel corso della discussione proprio sulla riforma dell'accordo agricolo nel Wto, accordo-pilastro dell'organizzazione sin dalla sua nascita e parte del pacchetto complessivo di tutti gli accordi da prendere o lasciare se si vuole far parte del Wto.

A differenza di Zoellick, il commissario europeo al commercio Pascal Lamy lascia il Messico a pezzi e una "lista nera" di paesi su cui vendicarsi non la può nemmeno fare, perché la Ue è finita drammaticamente isolata da tutti. "Dubito che a Ginevra - sede ufficiale del Wto - si trovi a breve un accordo tra gli ambasciatori su quello che i ministri non sono stati in grado di decidere a Cancun. L'agenda

commerciale lanciata a Doha ha bisogno di tante cure e di tanto lavoro. Ma dobbiamo prima vedere se tutti sono ancora interessati alla sfera multilaterale". Lamy sa bene che i tempi del ciclo negoziale partito in Qatar nel 2001 si allungano e teme che gli Usa non si impegneranno più quanto ai tempi di Clinton per far quadrare il cerchio. La storia si fa



Cancun, manifestazione contro il Wto (da www.mexico.indymedia.org)

seria anche per lui: l'Ue esce come la grande sconfitta, nonché scaricata dagli Usa, a partire dalla questione del cotone fino ai nuovi temi e all'agricoltura. Inoltre la fronda interna, guidata dal Regno Unito, ha portato finalmente il Consiglio europeo alla revisione del suo mandato negoziale proprio sull'allargamento del mandato del Wto. Ormai alle corde, al commissario non resta che

attaccare il Wto - di cui è grande feudatario - per inefficacia. "Ripeto quello che ho detto a Seattle: il Wto è un'organizzazione medievale". Cerca di utilizzare il fallimento subdolamente come una scusa per moltiplicare le sedi decisionali informali e poco democratiche, come le mini-ministeriali, al fine di riprendere in mano il timone della barca che affonda. Si vedrà come reagirà il Sud all'ennesimo affronto.

UNA VITTORIA PER LA SOCIETÀ CIVILE MONDIALE

Infine, con il Sud vince la società civile globale. Questa a Seattle era in strada, ma a Cancun ha deciso di far saltare l'inganno anche da dentro il palazzo e c'è riuscita. Per la prima volta si schiera apertamente con un gruppo di paesi del Sud, il G21, quindi dà animo e argomenti tecnici ai più poveri nella rivolta. Parafrasando il "New York Times" dello scorso febbraio, la seconda superpotenza, che si contrappone all'egemonia Usa, sceglie la via delle alleanze politiche, andando oltre la resistenza, e vince. Si apre una nuova fase per i movimenti globali che diventano "altro-global" per rilanciare un altro sistema internazionale. L'agricoltura è il cuore dell'agenda commerciale: per questo sarà necessario un legame più stretto con le reti contadine del Sud. È necessario procedere a una dieta finale del Wto, lasciando dentro soltanto questioni puramente commerciali; rimane l'accordo Gats sulla liberalizzazione dei servizi, che però potrebbe risentire anch'esso della debacle di Cancun.

I delegati del Ghana ridono; per loro è un giorno di gloria prima di tornare alla dura realtà, consapevoli che questa volta si è trovato il coraggio di dire "no".



L'AFRICA HA MOSTRATO LA STRADA

Con grande scalpore, il Vertice ministeriale di Cancun del Wto è fallito. I dantati dello sviluppo economico - il blocco africano - hanno riscattato i paesi in via di sviluppo dal rischio di essere rapinati sul piano economico. E, ancora una volta, i paesi che vengono da sempre rappresentati come in una sorta di "Età oscura" hanno tenuto duro come un blocco compatto per illuminare il futuro dei miliardi di persone oppresse che sono la maggioranza del pianeta.

L'abbandono del vertice da parte degli stati africani minori, guidati dal Kenya, e seguiti da qualche paese dei Caraibi, per protesta sui controversi "temi di Singapore" - le quattro nuove questioni degli investimenti, della politica della concorrenza, degli acquisti governativi e delle agevolazioni - sostenuti con aggressività dagli Stati Uniti, dall'Unione europea e dal Giappone, ha effettivamente fatto fallire il vertice di Cancun. I "temi di Singapore" erano pensati per semplificare il commercio internazionale e favorire la concorrenza e l'accesso ai mercati delle multinazionali. L'uscita degli africani - per la seconda volta nella storia del Wto - dimostra chiaramente che questo vertice è qualcosa di più di una semplice recita per i media.

Prima a Seattle, nel 1999, poi a Cancun, nel 2003, i paesi africani e caraibici sono emersi come i veri eroi. I fallimenti del Wto di Seattle e di Cancun sono il risultato diretto della frustrazione degli africani e della loro volontà di resistere ai potenti.

Questo vale anche per le migliaia di contadini, attivisti e contestatori che hanno continuato a far sentire la loro voce a dieci chilometri di distanza dalla sede ufficiale dei colloqui. Il sacrificio supremo del contadino e leader sindacale coreano di 56 anni, Lee Kyung-hae, rimarrà inciso nella storia del commercio multilaterale come un tragico simbolo delle ricadute distruttive del cosiddetto processo di libero commercio.

PAESI DISPONIBILI AL COMPROMESSO

I G23 [o G21, come è chiamata la coalizione di India, Brasile, Cina e altre 20

nazioni], a confronto, hanno solo fatto la voce grossa. Anche il ministro indiano del Commercio, Arun Jaitley, che ha usato questa occasione unica per mettersi in posa come paladino della causa dei coltivatori, si è arreso nelle fasi conclusive dei negoziati. Né l'India, né gli altri due giganti - Cina e Brasile - sono usciti per protesta dal vertice dato che la bozza fatta circolare il giorno prima della conclusione prevedeva la fine dei sussidi all'esportazione solo per i prodotti agricoli di particolare interesse per i paesi in via di sviluppo, ma era ancora molto lontana dall'eliminazione di tutti i sussidi richiesti dal gruppo G23.

Nonostante gli atteggiamenti da duri fuori dalla sede e prima dei momenti finali, il mancato sforzo dei G23 per farsi valere aveva condotto in realtà a una formula di compromesso che legava l'eliminazione graduale dei sussidi alle esportazioni agricole al via libera ai "temi di Singapore", che significava partire in almeno due, se non tutti e quattro, i settori. Pur esprimendo insoddisfazione - cosa che nelle trattative sul commercio non significa niente - i G23 alla fine si erano messi a scodinzolare. Nelle fasi conclusive l'India, la Cina, la Malaysia e l'Indonesia, insieme all'Ue e ad altri paesi sviluppati, si erano immerse in fitte discussioni riservate nelle "stanze verdi" (stanze per trattative segrete molto usate per fare pressioni bilaterali sui paesi titubanti da parte dei giganti del commercio) per raggiungere un compromesso.

CONTRO I SUSSIDI ALL'AGRICOLTURA

Questo, comunque, non toglie nulla allo sforzo dei paesi dei G-23 e dei G-16 (sui trattamenti specifici e differenziali) per farsi sentire. Non si vuole negare che i paesi dei G-23 sono riusciti a costruire un movimento d'opinione mondiale contro i sussidi all'agricoltura, che i paesi ricchi - riuniti nell'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (Ocse) - concedono alla propria minuscola popolazione di coltivatori. In effetti, questi sussidi - per un totale di 311 miliardi di dol-

lari Usa - vanno a profitto dei colossi agroalimentari, nel nome dei coltivatori; schiacciano i prezzi agricoli globali e permettono ai paesi sviluppati di svendere granaglie a basso prezzo nei paesi in via di sviluppo, falciando così il sostentamento di milioni di coltivatori piccoli e marginali di questi paesi.

È anche importante che il dibattito nato al vertice ministeriale di Cancun, per la prima volta, ha preso atto che tutti i sussidi erano dannosi e distorsivi per il commercio. In precedenza gli economisti, i responsabili delle politiche economiche, molte ong occidentali (insieme ai loro partner nei paesi in via di sviluppo) e i ministri sempre avevano riconosciuto i difetti dei sussidi all'esportazione, ma difendevano le misure di sostegno interno e i sussidi della *green box subsidies*, la "scatola verde" (1). Ha anche evidenziato la protezione che il Wto ha concesso all'agricoltura dei paesi ricchi per mezzo di salvaguardie speciali, tariffe più alte e altre misure non tariffarie. Allo stesso tempo, ha svergognato l'ostinata campagna di alcune organizzazioni e persone, compreso un settore della Confederation of Indian Industry (Cii, la Confindustria indiana), favorevole a lastricare la strada a un ingresso incontrollato delle multinazionali con tutta la protezione statale per loro.

Devinder Sharma*

* presidente del Forum per le biotecnologie e la sicurezza alimentare di New Delhi

NOTA

(1) Nella terminologia del Wto, i sussidi all'agricoltura sono divisi in tre categorie o "scatole" indicate con colori diversi: la "scatola ambra" rappresenta i sussidi con effetti più distorsivi, poi c'è una categoria intermedia nella "scatola blu". I sussidi della "scatola verde", per i quali non sono previste restrizioni, sono quelli che non hanno effetti distorsivi, o causano distorsioni minime, per il commercio; devono essere finanziati dai rispettivi governi - non con prezzi più alti imposti ai consumatori - e non devono prevedere un sostegno ai prezzi. Vedi i riferimenti ufficiali in: www.wto.org/english/tratop_e/agric_e/negs_bkgrnd08_domestic_e.htm#green

Trad. di Marco Capra, adatt. redazionale.

Un problema irrisolvibile?

di Fabio Massimo Parenti

È essenziale garantire la rinnovabilità della risorsa acqua. I danni prodotti da un suo uso spregiudicato nell'agricoltura e nel turismo e le alternative possibili

L'acqua, così come l'aria, è un elemento naturale che rappresenta l'essenza della vita. Considerando che la vita ha avuto origine e si è sviluppata a partire dall'acqua, l'importanza di questa risorsa naturale è indiscutibile e quasi ovvia: circa i 3/4 del nostro corpo sono composti di acqua e da essa dipendiamo anche per tutte le attività che supportano la vita.

Se è vero che il 71% della superficie terrestre è ricoperta d'acqua, è necessario ricordare che meno del 3-4% del totale è rappresentato dalle acque dolci (tra cui le acque potabili costituiscono una componente ancora minore), che sono quelle di cui abbiamo direttamente bisogno.

Il primo problema che si riscontra è la distribuzione geografica disomogenea delle riserve d'acqua dolce: basti pensare che mentre il Canada dispone di un patrimonio idrico quasi illimitato, l'Egitto ha una disponibilità cento volte inferiore, penalizzato come molti altri paesi del Sud del mondo. Tuttavia, nessuno è mai andato a vivere dove non c'è acqua e ogni popolo si è organizzato in modo da adattarsi alle diverse disponibilità naturali.

Negli ultimi anni, tre insiemi di cause tra loro correlate - la crescita e la concentrazione della popolazione mondiale, le attività umane, i cambiamenti climatici - hanno contestualmente contribuito a generare una serie di nuovi problemi legati all'acqua. Il risultato è che, negli ultimi dieci anni, alla disuguale distribuzione naturale si è sommata una situazione di crescente scarsità e aumento dei costi d'approvvigionamento. L'entità dei nuovi problemi ha fatto sì che, all'inizio degli anni Novanta, l'acqua comparisse nell'agenda dei problemi mondiali (attraverso varie Dichiarazioni e Convenzioni internazionali).

ATTIVITÀ UMANE

Iniziamo sottolineando con forza la caratteristica più importante dell'acqua: essa è una risorsa rinnovabile. Pro-

tabilmente tutti sappiamo che l'acqua è dotata di una capacità di rigenerazione, ma forse non tutti riflettiamo abbastanza sul fatto che questa sua caratteristica sia sempre più inficiata da una gestione intensiva della risorsa.

In caso di carenza d'acqua e di ripercussioni immediate sulla produzione di cibo, pensare d'importare cibo dall'esterno o pensare di espandere la superficie agricola non sembrano essere risposte adeguate. Nel primo caso si aumenta la dipendenza dal mercato mondiale, il quale non è in grado di garantire la continuità del flusso di alimenti (oltre al fatto di limitare l'importazione di altri prodotti); nel secondo caso si va verso il suicidio idrico-alimentare. L'unica risposta possibile è quella di usare l'acqua a un ritmo che non superi la sua capacità di rigenerazione.

Per questo pensiamo che sia di fondamentale importanza approfondire le implicazioni relative alle attività umane, poiché queste ultime sono responsabili dell'inquinamento del patrimonio idrico, del cambiamento climatico che favorisce la desertificazione di aree che fino a ventitrent'anni fa non lo erano, e infine, dell'esaurimento degli stock esistenti. A livello mondiale l'uso d'acqua da parte dell'uomo è così ripartito: l'8% per usi domestici; il 70% per l'agricoltura e il 23% per l'industria (di cui il 10% solo per quella chimica).

Secondo il parere di esperti di ingegneria idrica, le riserve d'acqua esistenti, pur se sempre più scarse, sono sufficienti a soddisfare i bisogni idrici della attuale popolazione mondiale. Ma, come nel caso della questione alimentare, la situazione mondiale ci fornisce dati drammatici:

- circa 1,6 miliardi di persone al mondo non hanno accesso all'acqua potabile (cifra che senza cambiamenti radicali nella gestione della risorsa è destinata ad aumentare a ritmi esponenziali);

- circa il 50% della popolazione dei Paesi in via di sviluppo (Pvs) soffre di malattie causate da acqua insalubre o cibi contaminati;

- il numero di decessi legati a scarsa qualità di acqua

sembra sia intorno ai 14-30.000 al giorno.

L'uso irrazionale e spregiudicato della risorsa acqua nell'ambito delle attività umane è ciò che deve essere attentamente studiato, al fine di contribuire alla ricerca di soluzioni alternative (che come vedremo sono in parte già esistenti).

Qui ci occupiamo, anche in base ai dati quantitativi per settore, soprattutto dell'uso d'acqua nel settore primario e nel settore turistico, mentre trascureremo l'attività industriale (intesa in senso stretto), pur essendo questa drammaticamente responsabile dell'inquinamento delle riserve idriche dolci (si veda la necessità d'acqua pulita nell'industria informatica o l'uso di grandi quantitativi di cianuro nel caso dell'estrazione dell'oro).

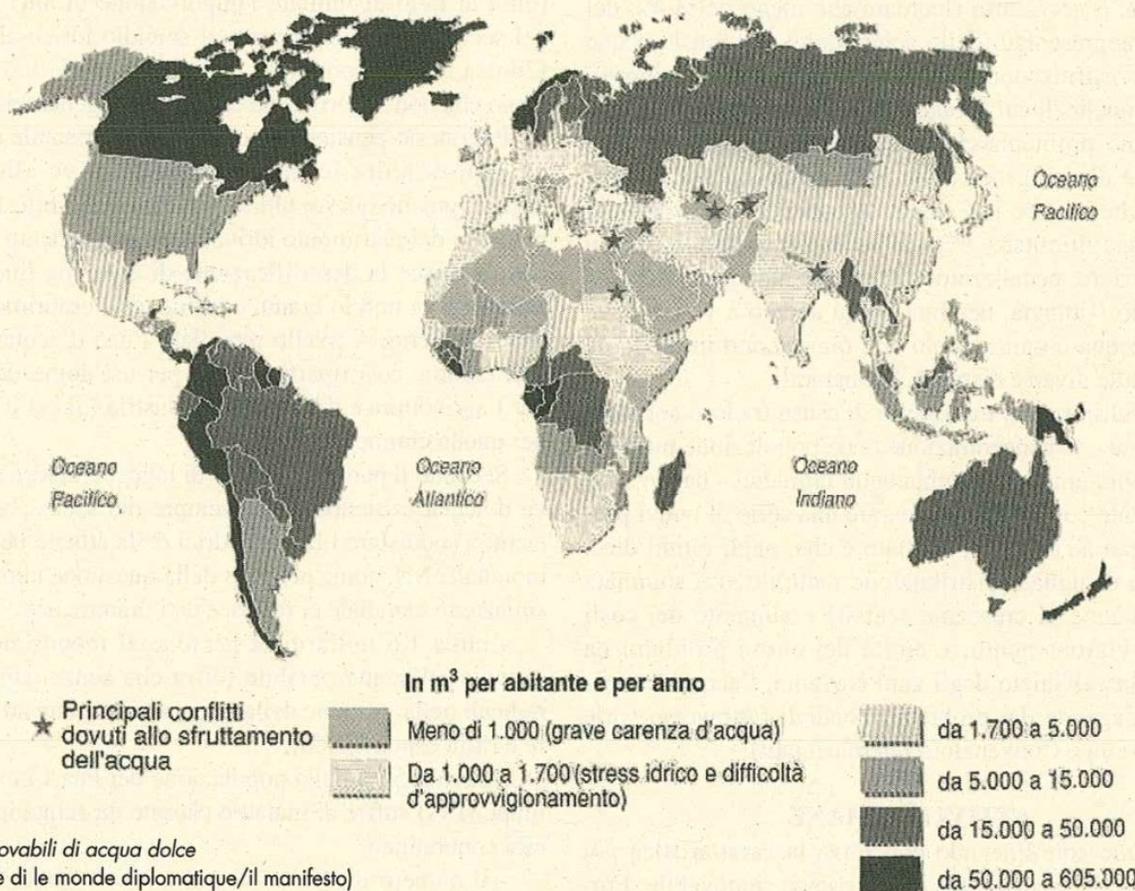
AGRICOLTURA INDUSTRIALE

Nel 1999 quasi il 10% del raccolto mondiale di cereali è stato prodotto con acqua pompata dalle falde acquifere sotterranee a una velocità insostenibile. Nell'India meridionale, in Cina, negli Usa, in Africa del Nord e in Messico la conseguenza è stata il progressivo abbassamento del livello d'acqua delle falde (in Cina settentrionale si è verificato un abbassamento di 1-1,5 metri l'anno), con effetti a catena che vanno dalla salinizzazione a fenomeni di subsidenza (abbassamento graduale del terreno). Vediamo alcuni

esempi particolari:

- Negli Usa la causa principale di esaurimento dell'acqua dolce è rappresentata dalle coltivazioni di mais e soia destinate all'alimentazione dei bovini e di altro bestiame. Infatti, le monoculture, trattate con grandi quantitativi d'acqua e di input chimici, servono ad alimentare gli allevamenti intensivi di bestiame, che, in ultima istanza, sono responsabili del consumo di quasi il 50% dell'acqua. Un economista statunitense ha calcolato che per produrre 5 chilogrammi di carne bovina è necessario un quantitativo d'acqua che equivale al consumo domestico medio di una famiglia in un anno. Per non parlare poi delle scorie organiche rilasciate dagli allevamenti intensivi: un allevamento medio di 10.000 capi produce tante scorie quanto un insediamento umano di 110.000 abitanti. (Nonostante tutto, il governo federale incentiva gli allevatori, con sussidi e detrazioni, a pompare sempre più acqua dalle falde...).

- Secondo la scienziata indiana Vandana Shiva, "la distruzione dell'ambiente, causata dalla produzione intensiva di gamberi, è uno dei fattori principali che ne spiega l'espansione nei paesi del Terzo mondo". Infatti, i principali produttori di gamberi sono diventati i paesi del Sud del mondo (tra cui quelli asiatici e dell'America latina), nonostante i paesi economicamente ricchi abbiano allevamenti altamente produttivi e redditizi, oltre al fatto di esse-



re i principali consumatori. Tra gli effetti più devastanti di tali attività si registra la distruzione di migliaia di ettari di mangrovie per far posto alle vasche per i gamberi. La distruzione di questi ecosistemi costieri ha causato lo spostamento di interi villaggi con problemi conseguenti di malnutrizione e aumento della povertà. Altri effetti gravissimi sono: la salinizzazione delle falde sotterranee che vengono sfruttate per miscelare l'acqua salata nelle vasche per l'allevamento intensivo (lo svuotamento delle falde facilita l'infiltrazione di acqua salata); inoltre la perdita e l'impoverimento dei terreni per la risicoltura a causa degli scarichi e delle infiltrazioni. Tali attività, dunque, impoveriscono le riserve d'acqua sotterranee: nel 1997 gli abitanti di villaggi costieri indiani riferirono al parlamento di Delhi del fatto che l'allevamento industriale di gamberi aveva creato penuria di acqua potabile in aree che precedentemente ne avevano in abbondanza, alimentando inoltre scontri e lotte per prendere la poca acqua che veniva e viene portata con le cisterne. Nonostante la Suprema corte ordinasse la rimozione di tutta la produzione industriale di gamberetti nelle zone costiere, il governo, con l'appoggio del mondo degli affari (e delle organizzazioni finanziarie internazionali), evitò l'applicazione della sentenza; con il risultato che l'allevamento di gamberi continua come prima.

Infine, ricordiamo che l'agricoltura industriale genera, attraverso le monoculture che necessitano di grandi quantità di input chimici, l'inquinamento del suolo e delle acque sotterranee, ma anche dei laghi, dei fiumi e dei mari. Questi ultimi divengono ricettacoli di quel surplus di nutrienti creato dai sistemi convenzionali di produzione, favorendo l'impoverimento e la morte biologica degli spazi acquei (processo di eutrofizzazione).

Sebbene solo il 17% dei terreni del mondo siano irrigati, questa piccola percentuale produce intorno al 40% degli alimenti, mettendo peraltro a repentaglio la disponibilità d'acqua e alterando gli equilibri pedologici e idrici (Colombo, 2002). Inoltre, questo tipo d'agricoltura minaccia la metà delle mille zone umide del mondo, considerate vitali dalla comunità internazionale. È importante ricordare che, nonostante l'entità del dato, l'agricoltura irrigua non è l'unica forma produttiva. Esistono infatti numerose tecniche alternative, sviluppate localmente dalle popolazioni che vivono in regioni avverse dal punto di vista climatico.

ALTERNATIVE SOSTENIBILI

Alla base delle alternative produttive agricole vi è la difesa della biodiversità in generale e dei semi in particolare. Ogni popolo ha contribuito a selezionare, attraverso lunghissimi tempi storici, le colture adatte al proprio ambiente. Così si sono sviluppate centinaia di

migliaia di varietà di riso e decina di migliaia di varietà d'altre colture: quelle più resistenti al sale nelle zone costiere, quelle resistenti alla siccità nelle zone aride ecc. L'agricoltura industriale, nell'ultimo secolo, con il suo apporto chimico, le sue monoculture e i conseguenti danni provocati a discapito della diversità, è la causa principale della progressiva perdita di biodiversità colturale (e non solo).

Tuttavia, anche se poco conosciuti, continuano a essere numerosi i casi d'innovazione e sperimentazione locale per far fronte alla penuria d'acqua. Per quanto riguarda il riso, ad esempio, soprattutto in alcune regioni asiatiche, si è optato per trapiantare, ben distanziate, le piantine ancora giovani, allagando periodicamente il campo. Contrariamente all'inondazione in blocco che può soffocare le piante, con questo sistema le radici più estese garantiscono una maggiore resistenza alla siccità e alle malattie, con un minore consumo idrico.

In Niger e in Burkina Faso (in zone quasi desertiche) si è sperimentato il sistema chiamato "tassas". Esso consiste nel creare fosse distanziate e colmate con del concime naturale, dopo di che queste fosse vengono riempite con l'acqua piovana e coltivate. Attraverso questa tecnica si è prodotto un surplus alimentare in villaggi dove di solito non si produceva cibo a sufficienza.

Il problema è che la ricerca agronomica convenzionale ha pressoché ignorato queste aree aride, perché concentrata su quelle irrigue. Di conseguenza molte delle strategie alternative dovranno emergere, come già avviene, dall'innovazione locale.

In generale, anche dove non c'è immediata penuria d'acqua, si possono ricordare le tecniche d'irrigazione a goccia, le strategie di recupero delle acque reflue (impianti di fitodepurazione) e dei sistemi tariffari che scoraggino gli sprechi.

DISTRUZIONE DEL TERRITORIO E CONFLITTI

L'industria turistica è l'emblema, a mio avviso, dello spreco e della sottrazione indebita di risorse idriche. Se nel nord dell'Africa l'industria turistica (rispondente alle esigenze di una minoranza di persone dei paesi ricchi) preleva acqua a paesi con risorse idriche limitate, in cui il 40-50% della popolazione lavora e vive di agricoltura-allevamento, come è possibile pensare di rispondere a un diritto all'acqua? Le multinazionali del turismo rispondono a delle nostre esigenze e noi rispondiamo ai poveri del Nord d'Africa con la Carta del diritto e con i Fondi per i rubinetti ... Tuttavia, le persone non sono mai andate a organizzare la propria esistenza in luoghi dove non vi sono risorse; se oggi c'è penuria, le responsabilità ci sono e vanno denunciate per proporre delle soluzioni effettive che partano dai comportamenti!

Nelle coste caraibiche, ad esempio, gli impianti di ricezione turistica hanno causato la distruzione dei sistemi dunali e delle zone umide (favorendo l'infiltrazione di acque salmastre nelle falde), oltre alla progressiva distruzione delle barriere coralline e delle popolazioni ittiche, come conseguenza degli scarichi provenienti da alberghi e altri impianti turistici. Nuovi progetti per il turismo d'élite sono in via di realizzazione nello Yucatan, in altre località messicane e "naturalmente" nel Golfo persico.

In Israele le infrastrutture turistiche stanno contribuendo a prosciugare il Mar Morto (negli ultimi cinquant'anni il livello dell'acqua è sceso di 40 metri e si stima che si prosciugherà entro il 2050).

Alla base dei conflitti legati all'acqua (molti dei quali già in atto) vi è soprattutto la costruzione di dighe e le deviazioni dei corsi fluviali per interessi specifici. La tematica rientra nelle complesse strategie geopolitiche regionali, tanto è vero che si è sviluppata una vera e propria disciplina: la geopolitica dell'acqua. Una delle regioni maggiormente indagate è il Medio Oriente, soprattutto per il grandissimo numero di gigantesche dighe costruite nei pressi delle sorgenti del Tigri e dell'Eufrate (in territorio turco). Questa situazione ha letteralmente favorito la desertificazione dell'Iraq. Infatti, mentre ancora nel 1973 l'Iraq era caratterizzato prevalentemente da paludi e laghi, nel 2000 questo ricco patrimonio idrico si presenta pressoché estinto. Conseguentemente molti sono gli attriti e gli scontri tra i paesi e i popoli della regione legati proprio alla gestione dei corsi d'acqua.

LE PRIVATIZZAZIONI

Nei paesi ricchi, che sono i maggiori consumatori, l'acqua viene considerata una risorsa importante dal punto di vista economico. Questo ha già generato un aumento di competizione e di rivalità tra i soggetti interessati, che sono prevalentemente privati.

Ad oggi circa il 95% di coloro che nel mondo hanno accesso all'acqua potabile è servito da società pubbliche di distribuzione, mentre si stima che circa 300 milioni siano le persone servite da distributori privati.

Da 15 anni, in pieno sviluppo del processo di globalizzazione, l'acqua è stata investita da una forte ondata di privatizzazioni, soprattutto nelle grandi città del Terzo mondo (così come è accaduto alla maggior parte dei servizi per la collettività): Dakar, Casablanca, Giacarta, Città del Messico e Manila sono solo alcune delle realtà in mano ai privati. Nei paesi più ricchi la privatizzazione dell'acqua si è sviluppata su vasta scala prima in Francia e poi in maniera totale in Gran Bretagna (dal 1989). Le principali multinazionali del settore sono: Suez-Lyonnaise des Eaux, Vivendi, Saur Bouygues, Bechtel, Thames Water; United utilities, RWE, Nestlé, Danone e infine, da poco, anche la

Coca Cola con Bonaqua.

Quali effetti stanno producendo le privatizzazioni? Un esempio, tra i tanti possibili, è quello della compagnia francese Suez che, insieme alla Vivendi, controlla il 40% del mercato mondiale di distribuzione dell'acqua. Nel 1997 questa multinazionale si aggiudicò un appalto a Manila, dove era stato avviato un progetto di privatizzazione delle acque. La concessionaria locale della Suez ha avuto una pessima performance, malgrado il prezzo dell'acqua nella capitale filippina fosse aumentato del 500%. Allorché la Suez decise di chiedere al governo un aumento delle tariffe, maggiori garanzie sui prestiti e la riduzione del numero di utenti da servire. Non contenta, la società ha chiesto al governo una compensazione di 200 milioni di dollari per i danni causati alla "madre" dal cattivo operato della filiale locale. Ancora una volta, la domanda di risarcimento (di un'impresa nei confronti di un governo) è finita all'arbitrato dell'Omc, ove il governo filippino viene trattato alla stregua di un soggetto privato e senza la possibilità per i comitati locali di essere rappresentati (Tricarico, 2003).

Molte sono le iniziative locali che si stanno opponendo alla logica di privatizzare ciò che deve essere considerato un bene pubblico e in quanto tale non commercializzabile (uno sforzo particolare è perseguito dal Comitato internazionale per la creazione di un contratto mondiale dell'acqua, che si fonda sul principio che l'acqua è un bene comune dell'umanità).

Il primo caso di vittoria contro una privatizzazione imposta dall'alto è quello di Cochabamba (città della Bolivia). Il governo, sotto pressione della multinazionale Bechtel, aveva varato nel 2000 una legge sull'acqua che riconosceva il monopolio all'impresa. L'opposizione popolare, anche in seguito all'aumento vertiginoso delle tariffe, ha organizzato varie forme di lotta, riuscendo a ottenere la deprivatizzazione e una nuova legge sull'acqua. In Quebec e a Panama, analogamente, la società civile è riuscita a bloccare progetti di privatizzazione.

BIBLIOGRAFIA

- Colombo L., *Fame. Produzione di cibo e sovranità alimentare*, Milano, Jaca Book, 2002.
Lembo R., *Acqua un bene di lusso e mal ripartito*, "Volontari e Terzo Mondo", n. 4, 2001.
Parenti F.M. et Santori C., *Le risposte alla globalizzazione*, "Madrugada", n. 46, 2002.
Petrella R., *Il pianeta dell'oro blu*, "Madrugada", n. 24, 2001.
Rifkin J., *Ecocidio*, Milano, Mondadori, 2001.
Shiva V., *Vacche Sacre e Mucche Pazze*, Roma, Derive e Approdi, 2000.
World Watch Institute, *State of the world 2002*, Milano, Edizioni Ambiente, 2002.



UN ESEMPIO ITALIANO

Come le multinazionali, anche la mafia siciliana ha capito l'importanza dell'affare-acqua e fin dal secolo scorso se ne è accaparrata il controllo in Sicilia, come ben spiega Umberto Santino nel suo libro L'acqua rubata. Dalla mafia alle multinazionali (Centro siciliano di documentazione G. Impastato, tel. 091/6259789, fax 091/348997, csdgi@tin.it, <http://www.centroimpastato.it>), di cui riportiamo parte del capitolo I lupi e gli agnelli.

L'acqua è uno dei settori su cui i gruppi mafiosi hanno esercitato il loro dominio. [...]

Con la costituzione dello Stato unitario non c'è stata in Italia una politica di pubblicizzazione e regolamentazione delle acque e in Sicilia, in particolare nelle campagne palermitane, si è imposta la pratica del controllo privato esercitato da guardiani, i "fontanieri", stipendiati dagli utenti. I guardiani erano nella maggioranza legati alla mafia, così pure i "giardinieri", cioè gli affittuari e gli intermediari.

Il controllo sull'acqua ha causato contrasti che sono all'origine delle guerre di mafia. Nell'ottobre del 1874 viene ucciso a Monreale, il centro vicino Palermo sede del famoso duomo arabo-normanno, il fontaniere Felice Marchese. Il delitto si inserisce nel conflitto tra due organizzazioni mafiose rivali, i Giardinieri e gli Stoppaglieri, che è la prima guerra di mafia documentata.

Successivamente, nell'agosto del 1890, si avrà un altro omicidio. Questa volta a cadere è il guardiano dell'acqua dell'Istituto psichiatrico di Palermo, Baldassarre La Mantia, che si era rifiutato più volte di favorire i fratelli Vitale, gabello (affittuari) e capimafia della frazione palermitana Altarello di Baida. Interessante l'analisi della situazione che a partire da questo omicidio fa il questore Ermanno Sangiorgi che in una serie di rapporti ricostruisce la mappa delle famiglie mafiose e dà un'immagine di essa (un'organizzazione diffusa sul territorio e strutturata centralmente) molto

simile a quella che negli anni Ottanta del XX secolo sarà "scoperta" attraverso le dichiarazioni dei mafiosi collaboratori di giustizia: "È noto come questa delle usurpazioni destinate all'irrigazione dei giardini rappresenti una delle fonti d'illecito guadagno della criminosa associazione, ed è facile intuire che la resistenza del La Mantia oltreché offesa all'autorità della mafia costituì grave minaccia agli interessi economici della setta, potendo fare scuola agli altri guardiani dell'acqua non affiliati all'associazione. Sicché non deve sembrare strano che per questo motivo, in apparenza e in altro ambiente non abbastanza grave, i Vitale e consoci abbiano determinato, come fecero, di uccidere".

L'acqua è una risorsa essenziale per la coltivazione degli agrumi che negli anni successivi alla creazione dello Stato unitario vengono esportati sul mercato nazionale e internazionale, in particolare negli Stati Uniti, principale meta di emigrazione dopo la sconfitta della prima ondata del movimento contadino (i Fasci siciliani). Il controllo dell'acqua e del mercato agrumicolo è nelle mani di gruppi mafiosi che avviano i primi rapporti con gli emigrati in America, tra cui ci sono i fondatori dell'organizzazione mafiosa d'oltre Oceano.

Il controllo mafioso dell'acqua continuerà anche dopo e i mafiosi non esiteranno a ricorrere all'omicidio se esso verrà messo in forse. Nel 1945, a Ficarazzi, nei pressi di Palermo, al centro della pianura coltivata ad agrumi, viene ucciso Agostino D'Alessandro, segretario della Camera del lavoro, che aveva cominciato una lotta contro la mafia dell'acqua. Era stato "invitato" a desistere ma aveva continuato la sua battaglia, all'interno della mobilitazione dei contadini che raccoglierà centinaia di migliaia di persone impegnate nella lotta per la riforma agraria e per la democrazia, scontrandosi duramente con la mafia.

I mafiosi fanno sentire tutto il peso del loro potere all'interno dei consorzi di irrigazione di nuova istituzione. L'esem-

pio più noto è il consorzio dell'Alto e Medio Belice. Il consorzio istituito nel 1933, in pieno periodo fascista, abbracciava un comprensorio di circa 106.000 ettari ed era stato costituito per la realizzazione di una diga sul fiume Belice. Esso rimase inattivo fino al 1944, per l'opposizione della mafia, che temeva "che lo sviluppo dell'iniziativa poteva toglierle il monopolio dell'acqua e sovvertire l'ordine delle cose (campierato e usura) fino ad allora sotto il suo diretto controllo".

L'unica attività che il consorzio riesce a realizzare è la costruzione di strade che non è ostacolata dai mafiosi che organizzano la raccolta e la fornitura di pietre alle imprese di costruzione. Tra questi mafiosi c'è il giovane Luciano Liggio che costituisce una società di autotrasporti e non è contrario all'attività del consorzio intuendo che esso può offrire grandi opportunità. Infatti la costruzione di dighe sarà un ottimo affare per i mafiosi che sanno inserirsi accaparrandosi buona parte degli stanziamenti pubblici. Esempio la vicenda della costruzione della diga Garcia sul Belice, chiesta a gran voce dai contadini e ottenuta dopo anni di lotte. Il capomafia Peppino Garda compra i terreni, ottiene finanziamenti per migliorare le coltivazioni e infine li rivende, a un prezzo di gran lunga superiore a quello d'acquisto, agli enti pubblici interessati alla costruzione della diga. Una speculazione studiata a tavolino pienamente riuscita grazie alle complicità delle istituzioni.

LA SETE DI PALERMO

La grande "sete di Palermo" del 1977-'78 fu l'occasione per l'apertura di un'inchiesta sulle fonti di approvvigionamento idrico nell'agro palermitano. Tra le poche fonti informative esistenti c'era la Carta delle irrigazioni siciliane redatta nel 1940 dalla sezione di Palermo del Servizio idrografico del Ministero dei lavori pubblici, da cui risultava "un aggroviarsi di usi di acque delle più diverse provenienze" e individuava 114 sorgenti e 600 pozzi

che prelevavano l'acqua dalla pingue falda freatica. Un documento più recente, del 1973, redatto dall'Ente sviluppo agricolo (Esa) rilevava l'esistenza di 1469 pozzi che attingevano alla falda freatica nella fascia costiera. Queste acque sotterranee per la grande rilevanza che avevano per il soddisfacimento del fabbisogno idrico della città e delle campagne avrebbero dovuto essere inserite nell'elenco delle acque pubbliche, invece vengono lasciate sfruttare dai privati e in prima fila sono i più noti rappresentanti dell'associazione mafiosa. A dire del magistrato che condusse l'inchiesta, il pretore Giuseppe Di Lello, il criterio nella redazione degli elenchi delle acque pubbliche è il "rispetto" delle acque private. Nel Prga (Piano regolatore generale degli acquedotti) redatto dal Ministero dei lavori pubblici e approvato nel 1968 figuravano solo 13 pozzi, di cui due salini e quattro in via di esaurimento per impoverimento della falda, mentre non c'era traccia dei pozzi ricchissimi d'acqua gestiti dai Greco di Ciaculli, una delle dinastie mafiose più note, e da altre famiglie mafiose: i Buffa, i Motisi, i Marcenò, i Teresi.

Ovviamente la falda freatica andava impoverendosi per il vero e proprio saccheggio perpetrato dai privati e in particolari dai mafiosi e in molti pozzi era già in stato avanzato l'intrusione di acqua marina che ne rendeva impossibile l'uso. L'acqua dovrebbe essere un bene pubblico, invece l'Azienda municipale acquedotto di Palermo (Amap) prende in affitto i pozzi dei privati e negli anni Settanta il Comune di Palermo paga quella che dovrebbe essere la sua acqua circa 800 milioni l'anno. Particolare significativo: i privati per scavare i pozzi si servono dei mezzi dell'Esa, cioè di un ente pubblico, e con modica spesa realizzano affari consistenti. L'Amap, alla ricerca di nuove acque, trivella le zone povere d'acqua, lasciando le zone più ricche al monopolio dei privati.

Le responsabilità di tale situazione sono state chiaramente individuate, ai vari livelli: dal Ministero dei lavori pubblici all'Assessorato regionale, al Prov-

veditorato per le opere pubbliche, all'Ufficio del Genio civile e, ovviamente, all'Amap. Alcuni fatti costituivano reato e gli atti vennero inviati alla Procura della Repubblica ma l'inchiesta non ebbe seguito.

Un'altra inchiesta condotta nel 1988 si concludeva con il rinvio a giudizio di vari mafiosi, di proprietari di pozzi e di alcuni tecnici, ma il processo si conclude con una serie di assoluzioni.

LE MANI SULLE OPERE PUBBLICHE

In media ogni anno piovono in Sicilia 7 miliardi di metri cubi d'acqua, quasi il triplo del fabbisogno calcolato in 2 miliardi e 482 milioni di metri cubi (1 miliardo e 325 milioni per l'irrigazione dei campi, 727 milioni per dissestare i centri abitati, 430 milioni per il fabbisogno industriale). Eppure la Sicilia soffre la sete, e in alcune zone, per esempio nelle province di Agrigento, Caltanissetta, ed Enna, è emergenza permanente.

Ci sono dighe che da vent'anni attendono di essere completate, o non sono state collaudate e possono contenere solo una parte della capienza. Ci sono le condotte colabrodo (si parla di perdite del 50%). Questo non è solo il frutto del controllo mafioso sull'acqua ma più in generale di una politica delle opere pubbliche all'insegna dello spreco e del clientelismo. [...] Questo groviglio di interessi è alla base di quel che ancora oggi accade in Sicilia. Nessuna delle dighe esistenti è autorizzata a essere riempita completamente. Qualche caso, tra i più eclatanti. La diga Ancipa potrebbe raccogliere 34 milioni di metri cubi d'acqua, ne raccoglie solo 4 milioni. La diga presenta delle crepe, segnalate da più di trent'anni. La diga Disueri potrebbe contenere 23 milioni di metri cubi, ma deve fermarsi a 2 milioni e mezzo. La diga Furore, in provincia di Agrigento, completata nel 1992, non è mai entrata in funzione. Per altre dighe mancano gli allacciamenti. Spesso si dice che mancano i soldi, ma in più di un caso i soldi ci sono e non si spendono per inerzia delle amministrazioni che continuano a favorire l'approvvigionamento da

parte di privati.

Lo scorso mese di febbraio oltre sette milioni di metri cubi rischiavano di finire in mare, perché le dighe non erano in grado di contenere l'acqua caduta con le abbondanti piogge. In Sicilia si fanno processioni e cerimonie religiose per invocare la pioggia, ma quando c'è la pioggia bisogna svuotare le dighe. E questo non è solo mafia. E va ribadito che la mafia ha potuto operare, nel settore dell'acqua come in altri settori, perché ha goduto di un contesto favorevole e di complicità, omissive o attive, diffuse.

Data la frammentazione della gestione, spesso riesce difficile individuare le responsabilità. In Sicilia si dovrebbero occupare di acqua 3 enti regionali, 3 aziende municipalizzate, 2 società miste, 19 società private, 11 consorzi di bonifica, 284 gestioni comunali, 400 consorzi fra utenti e altri 13 consorzi.

All'ennesima emergenza idrica si è pensato di risolvere il problema nominando commissario il presidente della Regione. Per il 2000 un'ordinanza di protezione civile stanziava 54 miliardi per opere urgenti da realizzare nel giro di nove mesi e disponeva poteri di approvazione rapida dei progetti per il presidente della Regione, ma le inadempienze della Regione hanno indotto il ministro dei lavori pubblici a nominare, nel febbraio del 2001, un commissario dello Stato, il generale dei carabinieri Roberto Jucci. Il commissario si è dato da fare andando in giro per l'isola, redigendo una mappa degli invasi e ha proposto l'istituzione di un'Authority, cioè di un organo unico che sovrintenda a tutta la questione dell'acqua in Sicilia, gestendo unitariamente le dighe, il sistema idrogeologico, le condotte di adduzione, gli impianti comunali. La proposta era stata già fatta dalla giunta regionale nel 1990 ma non si è mai realizzata. Pare che adesso qualcosa si smuova ma tra il commissario, nominato dal governo nazionale di centro-sinistra, e la giunta regionale nata dalla schiacciante vittoria del centro-destra alle elezioni del 24 giugno sono sorti problemi che rischiano di riportare la situazione al punto di prima.

“Fuori l'acqua dal Wto”

di Gennaro Corcella

Miliardi di cittadini non hanno accesso all'acqua pulita e vivono in condizioni igieniche disastrose. L'ultimo Forum di Kyoto non ha risolto i problemi, ma ha aperto le porte alle privatizzazioni e alla gestione dell'acqua da parte del Wto

L'anno 2003 è stato dedicato dalle Nazioni unite all'acqua. Tra gli obiettivi delle Nazioni unite per il nuovo millennio vi è quello di dimezzare entro il 2015 la percentuale di popolazione mondiale che ha difficoltà di accesso all'acqua pulita e vive in condizioni igieniche precarie, una prospettiva sicuramente ambiziosa che per essere realizzata richiede che 300.000 persone al giorno possano utilizzare nuove risorse acquifere.

Lo scorso marzo ha avuto luogo a Kyoto, in Giappone, il Terzo forum mondiale per l'acqua, la più grande conferenza sull'argomento mai tenutasi nella storia (circa 24.000 partecipanti) con lo scopo di programmare iniziative comuni per risolvere l'emergenza idrica, ma le cui conclusioni, pur presentando qualche aspetto positivo, sono ancora insufficienti e presentano più di un aspetto controverso.

UNA SITUAZIONE ALLARMANTE

I dati presentati in Giappone da parte del WWAP (World Water Assessment Program) - gruppo di lavoro che ha sede presso l'Unesco - sono sempre più preoccupanti. Circa 1.2 miliardi di persone sono prive di acqua potabile e 2.4 miliardi non hanno servizi igienici idonei. Cinque milioni di persone l'anno muoiono di malattie che si possono connettere all'uso insano di risorse idriche, e tra questi oltre due milioni di bambini. Metà degli abitanti dei paesi in via di sviluppo soffre di disturbi dovuti al consumo di acqua e cibo infetti o causati dal contatto con insetti che crescono nelle acque inquinate.

Ancora: l'utilizzo di acqua nel pianeta avviene in maniera grandemente sproporzionata. Gli abitanti di Usa e Giappone ne consumano circa 600 litri al giorno pro capite, gli europei circa 300, le popolazioni dell'Africa subsahariana appena 15. Di tali quantità, circa il 70% è adoperato nell'agricoltura, il 20% per uso civile e domestico, il

10% nell'industria. E mentre in Africa l'88% viene destinato alle attività agricole, in Europa e America settentrionale tale percentuale scende al 33%, essendo invece l'industria a utilizzarne circa il 54%.

Nei prossimi venti anni la popolazione mondiale dovrebbe aumentare da 6 a 7.2 miliardi e, di contro, la disponibilità di acqua diminuire di quasi un terzo a persona. Si teme perciò che l'attuale 40% di popolazione che vive in zone con carenza idrica possa salire al 65%, soprattutto in Medio Oriente, Africa settentrionale e Asia meridionale.

ACQUA E CATASTROFI AMBIENTALI

Un altro aspetto importante discusso a Kyoto è quello dei disastri ambientali dovuti alle alluvioni. Mentre negli anni Cinquanta vi furono sei grandi alluvioni, nel decennio 1990-2000 ve ne sono state ben ventisei. Tra il 1991 e il 1995 oltre 1.5 miliardi di persone sono state seriamente colpite da tali disastri e oltre 300.000 sono stati i morti per alluvioni o inondazioni.

Gli effetti di tali catastrofi sulle economie nazionali presentano grandi disparità: ad esempio, l'alluvione del 2000 nel Mozambico ha determinato una diminuzione del 45% del prodotto interno lordo, mentre gli eventi del 2002 hanno causato alla Germania una perdita soltanto dell'1%.

Problemi di approvvigionamento idrico sono anche collegati al surriscaldamento della terra. La fusione di ghiacciai polari, dovuta anche al progressivo aumento della temperatura del pianeta, determina inondazioni di terre vicine e introduce sale nelle sorgenti di acqua dolce. Nel XXI secolo ci si aspetta un aumento dei livelli dei mari tra due e quattro volte più rapido rispetto al secolo precedente e necessita dunque prendere adeguate precauzioni.

I RISULTATI DI KYOTO

Il Forum di Kyoto si è concluso con una serie di accordi che, pur presentando qualche risvolto apprezzabile, non

appaiono adeguati a soddisfare l'ambizioso obiettivo del 2015. Un consorzio di organizzazioni internazionali, tra le quali la Fao, l'Unesco e la Banca mondiale, valuterà la possibilità di una collaborazione tra gli organismi che studiano le variazioni climatiche e gli esperti del settore dell'acqua. Si cercherà di individuare strategie che possano migliorare l'approvvigionamento idrico, avendo allo stesso tempo la consapevolezza del surriscaldamento planetario. Tra gli altri provvedimenti, 50 milioni di dollari saranno stanziati per fornire a comunità che vivono in zone particolarmente disagiate le competenze e gli strumenti necessari per gestire nel prossimo futuro le risorse idriche autonomamente.

Le popolazioni indigene presenti al forum giapponese si sono impegnate a costituire un organismo che possa far sentire la voce degli indigeni sulla questione acqua. La Banca asiatica per lo sviluppo ha approvato un prestito di 500 milioni di dollari per sostenere attività che migliorino l'utilizzo di acqua soprattutto nelle aree più povere delle città asiatiche. Alcuni governi si sono anche impegnati per interventi diretti in alcune zone specifiche. L'Australia destinerà fondi per lavori di depurazione nella regione dell'Asia sul Pacifico; la Francia e i Paesi bassi cercheranno di sostenere lo sviluppo di risorse idriche e di efficienti servizi igienici in alcuni paesi africani. Sono anche stati stipulati accordi di cooperazione tra paesi caraibici e del Pacifico per la protezione delle zone ove vi sono sorgenti di acqua dolce e tra paesi del Sud-Est asiatico per un utilizzo ecosostenibile delle acque del fiume Mekong.

LE CRITICHE AGLI ACCORDI

Molteplici sono state le critiche nei confronti del Forum e delle sue conclusioni. Tra queste, molte sono giunte da parte del Forum sull'acqua "della gente" - come è stato definita la conferenza alternativa che ha avuto luogo in parallelo a Firenze, alla quale hanno partecipato associazioni pacifiste, ecologiste e non governative - innanzitutto circa il non accoglimento della richiesta di considerare l'acqua alla stregua di un "diritto umano", nonostante documenti Onu di alcuni mesi fa avessero esplicitamente definito l'acqua un requisito fondamentale per una vita dignitosa e per il godimento di qualsiasi diritto della persona.

Secondo il Wwf e altri intervenuti a Firenze, importanti progressi potrebbero essere ottenuti se, ad esempio, gli ingenti fondi destinati alle infrastrutture fossero invece utilizzati per un ammodernamento dei sistemi di produzione delle industrie o dell'agricoltura nei paesi del terzo mondo in modo da minimizzare gli sprechi di acqua - causati da allacci improvvisati e sprechi vari - che nelle aree in via di sviluppo costituiscono circa il 50% della già limitata disponibilità, nell'ottica cioè di utilizzare e riciclare le risorse con gli strumenti già esistenti anziché costruire

nuove strutture che inevitabilmente determinerebbero ulteriori danni ecologici.

Vi è inoltre una lobby di governi a favore della costruzione di grandi dighe; essi sostengono infatti che nel tempo l'impatto sociale e ambientale delle dighe potrebbe essere ridotto, tuttavia nessuno è riuscito a spiegare come queste possano preservare il corso naturale delle acque fluviali, fondamentale per la pesca e l'irrigazione di foreste e terreni agricoli, e l'ambiente, reso invivibile alle popolazioni costrette a un allontanamento forzato.

PRIVATIZZAZIONI E RUOLO DEL WTO

Un altro punto contestato è quello della privatizzazione dei servizi che forniscono l'acqua; si legge infatti tra le conclusioni del forum giapponese che, per migliorare l'accesso alle sorgenti, verranno presi in considerazione tutti i possibili progetti, inclusi quelli con partecipazione di capitali privati. In particolare ha destato scalpore un documento dell'Unione europea nel quale viene richiesta a 109 paesi, dei quali 72 tra i più poveri del mondo, la piena disponibilità all'apertura di un mercato di distribuzione dell'acqua, il che concederebbe di fatto ai privati la gestione delle risorse idriche. L'acqua verrebbe in tal modo inclusa tra i beni gestiti dal Wto (World Trade Organization), che potrebbe così anche rivedere, in base alle proprie esigenze, la regolamentazione concernente il rilascio di licenze, la professionalità del personale delle imprese, l'effettivo grado di pulizia dell'acqua... la storia insegna come il Wto anteponga gli interessi delle multinazionali alla salvaguardia dell'ambiente e alla salute dei cittadini. Un importante passo avanti verso un maggiore accesso all'acqua potrebbe invece realizzarsi se la gestione delle risorse venisse sottratta al Wto e affidata a un democratico parlamento mondiale dell'acqua, di cui proprio a Firenze è stata proposta la costituzione.

Movimenti di opposizione alla privatizzazione dell'acqua, e non soltanto nelle aree terzomondiali, stanno sorgendo un po' ovunque in Europa e in particolare in Italia e in Francia, ove i governi di destra stanno cercando di privatizzare la gestione delle acque municipali. Un appello firmato da centinaia di associazioni di tutto il mondo, tra cui Greenpeace International e Friends of the Earth, riafferma l'acqua come elemento fondamentale per la vita e chiede che essa non venga gestita dal Wto, e sia anche al di fuori di ogni negoziato, locale o internazionale. Privatizzazioni e ruolo guida del Wto renderebbero sempre più un'utopia l'obiettivo che l'acqua sia un diritto umano. "Fuori l'acqua dal Wto" è infatti lo slogan del movimento.



FONTI: Environment News Service; WWF; articoli di B. Bonardi e L. Marzocchini in <www.clorofilla.it>.



I due libri di Raniero La Valle (*Prima che l'amore finisca*, euro 16,00) e Paul Kingsnorth (*Un no, molti sì*, euro 15,00), usciti e proposti insieme nel giugno scorso dall'editore Ponte alle Grazie di Milano, offrono l'occasione per riflettere sulla storia presente "con l'assillo di capire dove va, e che cosa c'è ora da fare" (La Valle).

DUE LIBRI ANALOGHI E DIVERSI

Si tratta di due libri per molti versi analoghi e insieme profondamente diversi. Entrambi convergono in un'analisi critica del momento presente, in particolare della globalizzazione, e nel tentativo di delineare risposte. E lo fanno, entrambi, non nella forma del saggio ma attraverso una serie di storie, vicende, personaggi "incontrati" - nel corso di tutta una vita nel caso di La Valle, nel corso di otto frenetici mesi d'investigazioni e interviste in ogni parte del mondo nel caso di Kingsnorth: due libri quindi avvincenti, che si leggono come una serie di "racconti" ma nei quali però Napoleoni, Moro, Balducci, Cettina (la prima moglie di La Valle), Marianella o d'altra parte Marcos, l'avvocata Wallach, l'economista Kortzen non restano figure isolate di una "galleria del Novecento" ma diventano parte del discorso che gli autori costruiscono nel confronto con loro; un confronto che in La Valle è frutto di lunghe frequentazioni, di una riflessione acuta, sempre stimolante e sedimentata negli anni di figure e momenti nodali del secondo dopoguerra italiano.

Per altro verso i due libri

UN ALTRO MONDO È POSSIBILE?

esprimono però "universi" diversi e lontani, anche se in certo modo contigui quanto possono esserlo quello del ventottenne ecologista inglese Kingsnorth, per il quale la "globalizzazione" è il contesto entro cui nasce alla politica e quello di La Valle, nato nel 1931, che ha intensamente vissuto la crisi e la fine della "modernità" (annunciata da Balducci già al tempo della guerra del Golfo e delineata nei suoi sbocchi dall'ultimo libro da lui ispirato, *La strategia dell'impero*) sfociata nella "globalizzazione". Da questo punto di vista il libro, e anche la riflessione, di Kingsnorth iniziano là dove il libro e la riflessione di La Valle finiscono.

LA GLOBALIZZAZIONE E L'IMPERO

Della globalizzazione Kingsnorth mette a fuoco soprattutto gli aspetti economici con un discorso che sa coglierne nettamente il vero significato laddove per descrivere la fine delle economie "nazionali" o il formarsi di un unico mercato "globale" ricorre a una citazione dal *Manifesto* di Marx sull'impetuoso sviluppo mondiale della borghesia. Tale citazione, osserva Kingsnorth, dimostra "che se la tecnologia, le circostanze e la velocità di ciò che stiamo sperimentando sono probabilmente nuove" la globalizzazione per sé "a dispetto di tutte le chiacchiere specialistiche e vuote... altro non è che la fase più recente di un sistema economico noto col nome di 'capitalismo', un sistema

che ci accompagna da almeno mezzo millennio" (p. 69). Ciò non elimina discontinuità e differenze rispetto ad altre fasi ma le colloca nel continuum di un modo di produzione cui devono ricondursi la "politica" o il "diritto" e le loro variazioni, funzionali alle diverse forme del dominio capitalistico. È questo il punto su cui meno ci troviamo in sintonia con La Valle il quale, nell'indagare con grande finezza il "politico" in tutta la sua complessità e la sua crisi, tende a presentare l'esclusione dei quattro quinti del mondo (gli "esuberanti") o la sostituzione della politica col mercato e del diritto con la guerra, tipici del capitalismo odierno, come una rottura radicale rispetto alla "modernità" lasciando in ombra il carattere pur sempre (anche se diversamente) condizionato dai rapporti economici e imperialistici del "politico", del "diritto" o dell'Onu.

Questo non impedisce tuttavia a La Valle di analizzare lucidamente la crisi del capitalismo occidentale, "incapace di assolvere a quel ruolo universale che la resa dell'Unione sovietica e del campo socialista gli conferiva" e il carattere perverso di una mondializzazione che non si risolve nell'"impero amorfo, decerebrato, deterritorializzato e 'fuori della storia'... di cui parlavano Hardt e Negri", ma nel "parossistico rilancio, verso una estensione effettivamente planetaria, del vecchio Impero britannico". Ciò rappresenta il fallimento dello stesso disegno di nuovo

ordine mondiale con cui Bush padre si proponeva di governare la globalizzazione: un disegno regressivo ma "che comportava un gioco a molti partecipanti, aveva bisogno della Nato e accettava il ruolo del diritto internazionale e delle Nazioni unite". A tale modello, che prevedeva "una forte leadership statunitense ma con il concorso dell'Europa e degli altri alleati atlantici, tutti dalla stessa parte per conservare i privilegi" nei confronti del mondo escluso, si sostituisce con Bush figlio l'unilateralismo imperiale Usa che cerca di governare l'ingovernabile con "la scelta disperata della guerra infinita".

PRIMA CHE L'AMORE FINISCA

Per La Valle come per Kingsnorth questa globalizzazione porta verso la catastrofe. Di qui l'urgenza del "che fare" per intervenire, invertire il processo e "riaccendere il futuro", "prima che l'amore {cioè la speranza e la vita stessa} finisca".

Ma anche qui la risposta dei due autori, come il loro stato d'animo, sono convergenti-divergenti. Se in Kingsnorth predomina la fiducia che il movimento dei movimenti può tradurre e già sta traducendo il suo "no" alla globalizzazione in "molti sì" capaci di rovesciare il mondo, La Valle manifesta invece non più che una disperata speranza, nell'angosciosa consapevolezza dell'enorme ritardo fra la rapidità con cui il mondo va verso la catastrofe e la lentezza, la frammentarietà, la disorganicità delle risposte finora messe in campo per contrastarla.



Questo diverso atteggiamento sembra riflettere non solo il diverso percorso del giovane ecologista, carico delle attese suscitate da un movimento in esplosivo sviluppo e di un uomo come La Valle, passato attraverso le molte speranze e le tragiche smentite del Novecento, ma i limiti di un approccio movimentista come quello di Kingsnorth, che sembra sottovalutare la necessità di mettere in campo non solo rivendicazioni e positive esperienze locali ma un progetto glo-

bale di società sulla cui base aggregare soggetti in grado di rovesciare gli attuali rapporti di forza sfavorevoli. Tale avvertenza della complessità caratterizza invece tutta la riflessione di La Valle costituendo un salutare antidoto e uno stimolo non a disperare ma a cercare soluzioni all'altezza della sfida anziché illudersi sulla possibilità di rovesciare "a breve" lo stato di cose presenti.

Walter Peruzzi

IL REALISMO OFFENSIVO

Dai clintoniani "interventi umanitari" alla "guerra preventiva" dei neoconservatori per esportare la democrazia. A seconda dell'amministrazione che detiene il potere, da Washington arrivano ideologie *ad hoc* che giustificano la politica estera Usa. Un mix di accademia e propaganda finanziato da ricchi *think tank*.

Ma gli Stati Uniti, fortunatamente, non sono solo i governi che li guidano e tanto meno quegli studiosi che di volta in volta si travestono da consiglieri del principe. La tradizione politica statunitense ha prodotto infatti antidoti intellettuali (di destra come di sinistra) al pensiero (di destra come di sinistra) che ha come obiettivo principale il giustificare le azioni di chi detiene il potere. Negli Stati Uniti c'è infatti una radical left che smaschera l'interventismo a stelle e strisce. Come c'è un pensiero realista, e conservatore, che si fa beffe della retorica apologetica sfornata dagli universitari di volta in volta legati alla Casa bianca. Ma mentre il radicalismo di

Chomsky e compagni spera di mutare il corso della politica estera degli Stati Uniti, realisti alla John Mearsheimer desiderano che il paese prosegua lungo la strada che l'ha portato al successo e continui a "massimizzare la sua quota di potere mondiale. Che vuol dire acquisire potere a spese di altri stati".

COME I "DON" DELLA MAFIA

Nel suo ultimo libro, *La logica della potenza. L'America, le guerre, il controllo del mondo* (Università Bocconi Editore, 2003), John Mearsheimer (1), professore di scienze politiche, espone questa posizione con estremo rigore, raccogliendo migliaia di dati, esaminando svariati casi storici, citando centinaia di studi per dimostrare che le superpotenze sono costrette a cercare il potere se non vogliono fare una brutta fine. In uno scenario internazionale in cui tutti sono armati fino ai denti e non si può essere sicuri delle intenzioni dei vicini, bisogna comportarsi come i "don" della mafia: stabilire il predominio nel proprio

quartiere e poi impedire che qualcun altro faccia altrettanto altrove. Esattamente ciò che hanno fatto gli Stati Uniti. Che dopo essere diventati i signori del proprio "cortile di casa", hanno impedito alla Germania prima e all'Unione sovietica poi di affermarsi come i dominatori dell'Europa. E lo stesso devono fare ora con la Cina.

John Mearsheimer insegna all'Università di Chicago, un ateneo che in passato ha ospitato le lezioni di grandi pensatori conservatori come Leo Strauss e Hans Morgenthau, e definisce la sua teoria "realismo offensivo". Con questa demolisce, a suon di esempi storici, tanto l'aspirazione a democratizzare il mondo proposta dai neoconservatori oggi al potere, quanto lo slancio umanitario dell'era clintoniana. Ai primi spiega che anche in un mondo tutto democratico nessuno stato potrebbe essere sicuro che il proprio vicino non ricada nell'autoritarismo. E dunque sarebbe costretto comunque ad acquisire "quanto più potere possibile nel caso che un vicino amico si trasformi in un vicino prepotente". Ai secondi ricorda che "la Somalia (1992-1993) è l'unico caso negli ultimi cento anni in cui i militari statunitensi siano caduti in combattimento per una missione umanitaria".

CONSERVATORE DOC

Come il suo alter ego teorico di sinistra, Noam Chomsky, Mearsheimer ritiene che gli stati obbediscano solo alla logica di potenza e non ha simpatia per quegli intellettuali che rivestono questo nucleo amorale con una scorza di discorsi edificanti. Ma, a diffe-

renza di Chomsky, non pensa che i movimenti dei cittadini possano agire sull'opinione pubblica e costringere gli stati ad essere "etici". Insomma, la logica di potenza è una prigione a cui gli stati sono condannati a vita e dove devono comportarsi, se vogliono cavarsela, secondo regole date e scritte nei secoli.

Mearsheimer è dunque un conservatore a ventiquattro carati (non per niente elogiato da Sergio Romano nella prefazione). Ma di questi tempi di guerre preventive anche la lettura di un realista di vecchio stampo può essere un buon antidoto alla retorica neoconservatrice. E già che ci siamo anche a quei discorsi un po' enfatici che, da sinistra, presentano le grandi potenze come "etiche" e umanitarie. In fondo non sono passati nemmeno due anni da quando qualcuno definiva Tony Blair un "cristiano fervente ma lettore ed estimatore del Corano" che desidera "estrarre il Bene dal Male, la pace dal terrore, la giustizia dall'ingiustizia"; un politico, insomma, che dà "una dimensione morale e una prospettiva politica all'azione militare" (Antonio Polito, *la Repubblica*, 10 ottobre 2001).

Raffaele Mastrodonardo

(1) Già ufficiale d'aviazione, John Mearsheimer è Distinguished Service Professor all'Università di Chicago. È autore anche di *Liddell Hart and the Weight of History* (1988) e *Conventional Deterrence* (1983). Oltre a essere consulente presso la Rand Corporation, influente think tank conservatore, siede nei comitati editoriali delle più importanti riviste statunitensi di relazioni internazionali.



I due libri pubblicati dalla manifestolibri (AA. VV., *L'Italia flessibile. Economia, costi sociali, diritti di cittadinanza*; Mario Alcaro, *Economia totale e mondo della vita. Il liberismo nell'era della biopolitica*) si possono leggere separatamente ma vanno pensati assieme, perché trattano di argomenti coincidenti pur muovendo da presupposti analitici e di studio diversi.

IMPRESA E GIUSTIZIA SOCIALE

Un nuovo fantasma si aggira per il mondo, non è più lo spettro del comunismo, ma quello dell'impresa intesa come estensione a tutta la vita sociale dell'umanità dei criteri di efficienza e di razionalità economica tipiche delle teorie liberistiche. Tale processo è marcatamente visibile nell'ambito del mercato del lavoro, dei diritti dei lavoratori, della giustizia sociale. La pervasività del modello impresa determina un conflitto tra efficienza del sistema produttivo, inteso come capacità di competere nei mercati internazionali, e ideali di giustizia sociale. È evidente che la flessibilità assoggetta il lavoratore alla legge fluttuante e capricciosa della domanda cui l'impresa si adegua scaricandone i costi sui dipendenti. Flessibilità, come scrive Augusto Graziani nell'introduzione, significa che gli oneri prodotti dall'instabilità dei mercati ricadono sulle spalle dei lavoratori, determinando una privatizzazione dei costi sociali prodotti dall'agire delle imprese. Tutto questo in un quadro generale in cui, di fronte alla concorrenza dei mercati esteri, invece di tentare il salto verso livelli tecnologici più avanzati, l'imprenditoria italiana ha scelto di

ECONOMIA, FLESSIBILITÀ, MONDO DELLA VITA

comprimere i costi, riducendo le dimensioni delle aziende, decentrando fasi della lavorazione verso fabbriche minori, dove il lavoro costa meno ed è privato di ogni garanzia. Nei saggi che seguono si riconducono le politiche di flessibilizzazione del mercato del lavoro al contesto di trasformazioni economiche e istituzionali che, pur nell'ambito di un'economia mondiale, riguardano il sistema italiano. Stefano Palombari, ad esempio, colloca lo scontro sulle tutele sociali all'interno del processo di transizione politico-istituzionale iniziato nel 1992.

I processi di flessibilizzazione fanno parte di un discorso più generale di crescente autonomizzazione dell'economia con ricadute pesanti sulla società e sul tessuto democratico. Infatti, il trionfo del modello impresa e l'autonomizzazione dell'economico rispetto al sociale finisce per pregiudicare quei principi di solidarietà e di identificazione che fino ad ora avevano fondato la costituzione materiale del paese, introducendo elementi di disgregazione del tessuto sociale e relazionale che coinvolgono istituzioni, partiti e sindacati, dai quali sempre meno una parte dei cittadini si sente rappresentata.

ALLA RICERCA DI NUOVE IDENTITÀ E SOLIDARIETÀ

Non è un caso che migliaia e migliaia di persone abbiano voluto esporre dalla propria casa o dal luogo di lavoro la bandiera della pace. Quel gesto forse rappresenta anche

il bisogno di colmare il vuoto lasciato dalla perdita di valore di vecchi contenitori delle volontà collettive - Stati e partiti - e di riscoprire il senso di comunità, come risposta alla perdita di credibilità delle istituzioni nazionali e globali. Di fronte alla crisi delle "istituzioni rassicuranti", sempre più incapaci di proporre valori condivisibili, le persone, ha scritto Ilvo Diamanti su "Repubblica" del 28 marzo, escono dai loro rifugi privati, dalla solitudine e indifferenza e ricostruiscono relazioni sociali per "difendersi dal mondo".

Alla *Voglia di comunità*, per dirla con l'ultimo titolo del libro di Zygmunt Baumann (Laterza, 2003), è dedicato uno dei capitoli del libro di Mario Alcaro. Rintracciata la genesi del concetto di comunità in filosofi dell'antichità e del medioevo, ripresi in chiave polemica contro la modernità quali Aristotele e la filosofia della polis greca, San Tommaso e il pensiero tomista, si individuano elementi di riflessione sul tema in Gadamer, in Marcuse con la sua critica alla razionalità tecnologica, nella *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, in alcuni scritti di Nietzsche e nelle tesi di Heidegger sulla tecnica e sul nichilismo della metafisica occidentale e, ancora, in un saggio *Natura e condotta dell'uomo* del filosofo John Dewey.

La categoria sociologica e filosofica di comunità torna oggi d'attualità in quanto molti dei vecchi rapporti sociali sono stati distrutti da un arido individualismo, da una realtà fred-

da, egoistica e moralmente vuota. Generosità, amicizia, altruismo, gioia stanno svanendo, meschinità e infelicità dilagano ovunque; si verifica così una situazione di smarrimento e solitudine, dovuta all'inconscia percezione di non appartenere a niente e a nessuno.

LA SOLITUDINE DEL CITTADINO FLESSIBILE

L'individualismo esasperato è causa ed effetto della solitudine. Una solitudine globalizzata, come ha ricordato il sociologo polacco Zygmunt Baumann, in un libro intitolato appunto *La solitudine del cittadino globale* (Feltrinelli, 2000). Una solitudine che è il frutto delle politiche neoliberiste dell'ultimo ventennio, le quali hanno posto le condizioni per lo sgretolamento del tessuto sociale esaltando la libertà, liberista e liberale, dell'individuo a scapito della dimensione collettiva. Una libertà del mercato globale, basata sull'assenza di limiti che ha invaso la dimensione relazionale della vita umana uniformandola a modelli e consumi imposti dal "nuovo mercato" dei prodotti e delle idee e che ha, come conseguenza, l'aumento dell'impotenza collettiva e la paralisi della politica. Quest'ultima brilla sempre più per la sua "insignificanza locale" rispetto a decisioni e scelte dettate e prese da organismi sovranazionali, centralizzati e ramificati in campo internazionale.

È una solitudine sociale di ceti professionali e di lavoratori atomizzati e spappolati nella loro solidarietà dalla flessibilizzazione del mercato del lavoro, che separa e divide le persone in figure contrattuali "tipiche" e "atipiche", in contrattuali-relazioni "determinati", "inde-



terminati", a "termine", "rinno-
vabili", "precari", in nero, part
time, che distingue tra "ester-
nalizzati", "appaltati", interi-
nali. Gli uomini e le donne
sono indotti a cercare un rap-
porto flessibile, utile, contrat-
tualmente atipico, in linea coi
tempi del mercato globale, che
riempie la vita senza invaderla
e senza cambiarla, che li aiuti
nella continua ricerca di un
senso del fare e del vivere.

Le forme associative appaiono
vulnerabili e fragili, in nessun
gruppo ci sentiamo "pienamen-
te a casa", ogni volta che stia-
mo in un gruppo è "come pas-
sare una notte in un albergo",
dice il già citato sociologo
polacco; i luoghi relazionali
delle donne e degli uomini glo-
balizzati sono sempre più simili
alle stanze degli hotel, nei quali
il "soggiorno è temporaneo".

Senza più speranze collettive
da condividere, conscio che la

speranza era ciò che ci permet-
teva di pensare al futuro, inglo-
bato in un sistema-mondo che lo
sovrasta come entità metafisica
e naturale, quindi senza alterna-
tiva, il tipo umano moderno o
post-moderno si sente travolto
da una sicurezza insicura. La
nostra sicurezza è continuamente
insidiata dal venir meno delle
sicurezze degli altri. Globalizza-
zione significa spostamento o
cancellazione dei confini territo-
riali, legali, finanziari e - anche -
esistenziali; Il movimento dei
movimenti ricomponete questa
"scissione esistenziale e sistemica,
tra economia e cultura, tra le
istanze della razionalità stru-
mentale e quelle delle apparte-
nenze e dei sentimenti: una
ricomposizione che si esprime
oggi soprattutto come rifiuto
della subordinazione delle
dimensioni vitale e simbolica
alla logica economica" (Paolo
Ceri, *Movimenti globali. La pro-*

testa nel XXI secolo, Bari, Later-
za 2003).

RE MIDA ERA IL CAPITALE

Sostiene Mario Alcaro che il
capitalismo liberistico, come
Re Mida, trasforma in oro,
cioè in denaro, tutto ciò che
tocca, compresi aspetti della
vita umana come l'istruzione,
l'immaginazione creativa, l'af-
fettività, la cultura, i valori etici,
che perdono la loro autonomia
e diventano mercato-dipenden-
ti. In nome dell'impresa, della
crescita economica, delle leggi
di mercato sono sacrificate le
dinamiche sociali, la vita rela-
zionale, i rapporti affettivi tra
gli esseri umani, la convivia-
lità. Lo spirito competitivo
imprenditoriale sviluppa l'ego-
ismo, dissolve la solidarietà,
determina un asservimento alla
ragione calcolante.

Oggi più che mai il modello Re
Mida capitalistico è affetto da

un cannibalismo distruttivo che
divora le economie deboli del
terzo mondo, lo stato sociale,
l'ambiente naturale, il territorio,
le comunità, le identità, incorpora
nei sistemi produttivi ricerca
e sviluppo tecnologico, trangu-
gia pezzi significativi dell'orga-
nizzazione sociale e della vita
umana, si "mangia" l'autono-
mia della politica riducendo
politica e istituzioni in funziona-
ri e apparati di servizio dei
potentati economici globali. L'i-
deologia che lo sorregge è il
liberismo, cioè la teorizzazione
della riduzione di ogni lato del-
l'umano vivere e pensare al
gigantesco meccanismo della
produzione e del mercato glo-
bale. Per questo, scrive con
decisione Alcaro, il liberismo
deve segnare un netto discrimi-
ne per tutte le forze di sinistra:
non si può essere di sinistra se
non si è antiliberalisti.

Diego Giachetti

Luciano Andreotti, militante per la pace

L'assurda casualità della
morte - una caduta dalla bici-
cletta il settembre scorso -
rende più amara la scomparsa
di Luciano Andreotti, intellet-
tuale militante tanto modesto
quanto disponibile a spendersi
quotidianamente per educare
alla pace, alla comprensione
critica della realtà, alla difesa
dei diritti.

Non sono soltanto i suoi stu-
denti del Liceo Cremona a patire
questa perdita, anche se nel corso
di una "lezione" lunga molti
anni, che è stata trasmissione di
cultura e di valori vissuti, di spi-
rito critico e di tensione civile, Luciano ha espresso molto di sé e ha
dato a loro molto.

Il suo impegno non si esauriva però in tale campo. Responsabile
della sezione sindacale e della Cgil nella sua scuola, militante e con-
sigliere di zona di Rifondazione, Luciano ha contribuito assidua-



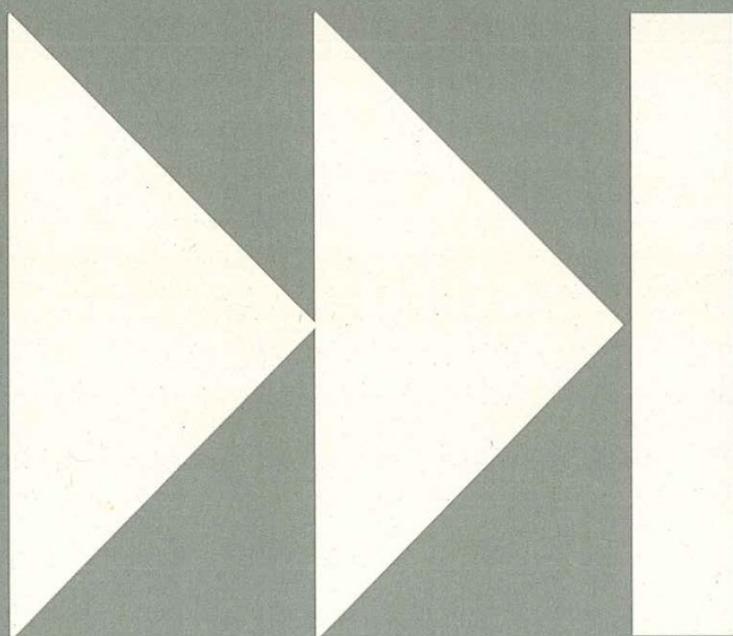
mente alle attività di tutela dei diritti civili promosse, mediante ini-
ziative di studio e documentazione, dalla Fondazione Roberto Fran-
ceschi - la fondazione nata in ricordo del giovane studente ucciso
nel 1973 a Milano dalla polizia, che era intervenuta su richiesta del
rettore contro una pacifica assemblea di studenti e di lavoratori alla
Bocconi.

L'adesione alle "ragioni" della pace, indissociabile in lui dall'e-
sigenza di smontare criticamente le mistificazioni o le demonizza-
zioni con cui si cerca di legittimare le guerre, avvicinò Luciano fin
da principio al progetto di informazione alternativa sfociato poi in
"Guerre&Pace".

Le sue ricerche e traduzioni dal tedesco contribuirono ad arric-
chire con testi non solo italiani le rassegne stampa *I giorni del Golfo*
(1991-92), prima iniziativa del Comitato Golfo e premessa a
"G&P", cui collaborò con vari articoli. Ricordiamo l'ultimo, *La*
rabbia e l'orgoglio, analisi stilistico-retorica lucida, colta e fine-
mente corrosiva del rozzo libello della Fallaci ("G&P" n. 88, 2002,
poi anche nel nostro sito internet); e uno dei primi, dedicato a *Il*
mistero della trappola cecena ("G&P" n. 17, 1995), cioè all'ipocri-
ta "comprensione" dell'Occidente, strumentale paladino dei diritti
umani contro Saddam, verso la repressione del "liberista Eltsin"
(oggi si direbbe Putin).

La lezione di Luciano, appassionata, discreta, mai ex cathedra, è
stata purtroppo brutalmente interrotta. L'augurio è che quanti ne
hanno tratto stimoli, non soltanto sui banchi di scuola, promuovano
una qualche iniziativa capace di conservarne e trasmetterne ad altri
il senso e il ricordo.

w. p.



Forward popolo!

**Jazz, hip hop, blues, reggae,
canzone d'autore, rock.
Tutta la musica del mondo
A SOLI 8 EURO.**

<http://musica.ilmanifesto.it/>



il manifesto cd

"NOI DELLA DIAZ"

Signor ministro, credo di essere uno dei "facinorosi" di cui lei ha parlato nel suo intervento di domenica scorsa, riportato da tutti i quotidiani.

Sono tuttora indagato per associazione a delinquere finalizzata alla devastazione e al saccheggio. La notte del 21 luglio 2001 ero a Genova dentro la scuola Diaz, con altre 92 persone.

Ho raccontato quanto accadde quella notte in un libro, che s'intitola "Noi della Diaz": mi premeva scrivere tutto subito, prima di dimenticare i dettagli. Può leggere il libro, non smentito e non smentibile. Capirà, leggendolo, la mia rabbia personale e la mia delusione come cittadino nel leggere le sue parole di ministro sui "facinorosi trasformati in vittime e sugli aggrediti trasformati in aggressori", con riferimento ai commenti scaturiti dai 73 avvisi di fine indagine contro altrettanti agenti e dirigenti di polizia.

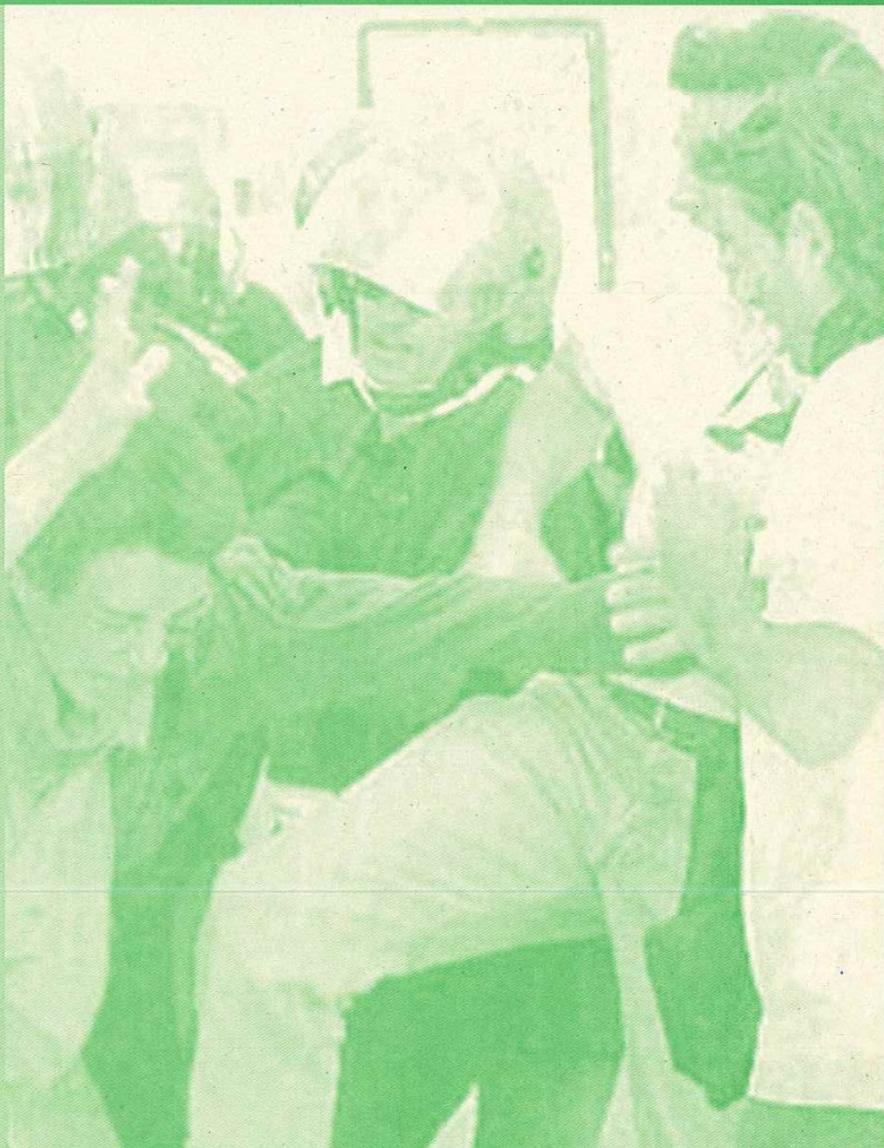
Se non avesse tempo di leggere il libro, potrei mostrarle una cicatrice sul mio avambraccio destro, causata dai colpi di manganello, un'altra all'altezza del ginocchio sinistro, e poi il marchio che porto ancora sulla spalla sinistra, provocato, come accertato da un dermatologo e documentato da un certificato consegnato alla Procura di Genova, da una scossa elettrica.

Oppure, signor ministro, potrebbe dare una scorsa alle decine di testimonianze raccolte in questi due anni, o agli atti della magistratura, a cominciare dall'ordinanza del 5 maggio scorso che scagionava i 93 della Diaz dall'accusa di resistenza e lesioni, per finire con gli avvisi di fine indagine del 12 settembre scorso. In questi documenti c'è tutto: il racconto dei pestaggi, delle umiliazioni subite, delle falsificazioni compiute dalla polizia (la falsa sassaiola, le molotov collocate ad arte, il dubbio accoltellamento di un agente ecc). Tutte cose note, spesso confermate da testimonianze di agenti di polizia, mai smentite dagli stessi protagonisti dei fatti, che al massimo hanno tentato di scaricare su altri le responsabilità di quanto accaduto.

Insomma, per me che ero dentro la Diaz, per i 92 che furono arrestati con me, per decine di persone maltrattate e umiliate nella caserma di Bolzaneto dov'erano detenute, la distinzione fra "facinorosi e innocenti, aggrediti e aggressori" è molto chiara. Come mi è molto chiaro che c'è un unico modo per mostrare rispetto e fiducia verso la Polizia di Stato: chiedere immediatamente ai dirigenti così pesantemente sotto accusa di fare un passo indietro in attesa dei processi e arrivare più rapidamente possibile a un accertamento delle responsabilità. Per il bene della polizia, per la sua credibilità.

Io, come decine di altri, ho denunciato quanto accaduto alla Diaz per senso di giustizia, fiducia nella democrazia, rispetto delle istituzioni. Lei dice di stare dalla parte della polizia, dei carabinieri, della guardia di finanza. Anch'io sto dalla loro parte, e per questo denuncio quanti di loro tradiscono la loro missione, infrangono la legge, calpestano i diritti dei cittadini. Mi aspetterei altrettanto dal ministro dell'Interno.

Cordialmente,



Lorenzo Guadagnucci

**GUERRE
&
PACE**



PORTO FRANCO

REGIONE
TOSCANA



Toscana, terra di popoli e culture

I MOLTI VOLTI DELL'ISLAM

**SGUARDI SUL MONDO ISLAMICO
PRESENZE MUSULMANE IN OCCIDENTE,**

L. Alberti, T. Ali, S. Allievi, S. Amin, A. Barillari, L. Binni, I. Camera D'Afflitto, G. Capisani,
M. Cariello, L. Chiodi, PG. Donini, A. Frisina, N. Fürstenberg, E. Giunchi, M. Guida, A. Jabbar,
M. Lavergne, J. Makry, F. Montessoro, M. Nordio, W. Peruzzi, H. R. Piccardo,
A. Piga, G. Poole, T. Ramadan, A. Rivera, E. Said, B. Scarcia Amoretti, G. Vercellin

OTTOBRE-NOVEMBRE 2003

GUERRE & PACE

mensile di informazione
internazionale alternativa

Dal 1993 uno strumento per leggere i conflitti economici, sociali, armati, il problema immigrazione, le iniziative di pace e i movimenti alternativi nel mondo "globalizzato"

"G&P" esce 10 volte l'anno.

Una copia Euro 3,70

Abb. annuo: Euro 32,00

Sost. /estero Euro 52,00

Ccp 24648206 int. Guerre e pace,
Milano.

Red. amm. v. Pichi 1, 20143 Milano, tel.
02/89422081

www.mercatiesplosivi.com/guerrepac
guerrepac@mclink.it

Chiedere copie in saggio

© PORTO FRANCO

REGIONE
TOSCANA



Toscana, terra di popoli e culture

Progetto promosso e coordinato dalla Regione Toscana in collaborazione con le Province, i Comuni, i Circondari, le Comunità Montane e l'associazionismo, Porto Franco è una rete di istituzioni e associazioni che, applicando il metodo della progettazione "dall'alto" e "dal basso", opera in maniera trasversale sul territorio toscano, integrando politiche culturali, educative e sociali su obiettivi "interculturali".

I terreni d'intervento sono il confronto di genere tra donne e uomini in una società androcentrica di cui trasformare i poteri, il confronto tra generazioni per superare le separazioni tra giovani e anziani, il confronto tra nativi e migranti per costruire una società a misura di diritti di cittadinanza per tutte e tutti indipendentemente dal sesso, dall'età e dalla provenienza.

www.cultura.toscana.it
accesso "intercultural"
l.binni@mail.regione.toscana.it

SOMMARIO

I molti volti dell'islam (W. Peruzzi-L. Binni)	3
Edward Said <i>La "minaccia islamica"</i>	4
<i>In ricordo di Edward Said</i> (G. Poole)	5
Anna Maria Rivera <i>L'islamofobia in Occidente</i>	6

SGUARDI SUL MONDO ISLAMICO

Giorgio Vercellin <i>A proposito di "islam e politica"</i>	9
Adel Jabbar <i>Stati deboli, governi forti</i>	13
Samir Amin <i>Europa-paesi arabi: quale dialogo?</i> (intervista di I. Camera d'Afflitto)	16
Tariq Ramadan <i>Le nostre contraddizioni</i>	18
Tariq Ali <i>Ce la faremo, proprio come voi</i> (intervista di N. Fürstenberg)	21
Elisa Giunchi <i>Libere dall'Occidente</i>	24
Pier Giovanni Donini	
<i>Sulle ragioni della militanza islamica</i>	28
Biancamaria Scarcia Amoretti <i>Islam plurale: lo sciismo</i>	32
<i>L'Iraq rimette in gioco l'Iran</i> (A. Barillari)	35
Luca Alberti <i>I movimenti islamisti arabi e afgani</i>	37
<i>Hamàs e Gihàd in Palestina</i> (l. a.)	38
Mario Nordio <i>Al Qa'ida: una questione</i>	42
Luisa Chiodi <i>L'islam nei Balcani, islam in Europa</i>	45
Giampaolo R. Capisani <i>L'islamismo politico centro-asiatico</i>	48
Francesco Montessoro <i>L'islam nell'Asia sud-orientale</i>	51
Adriana Piga <i>Problematiche dell'islam africano</i>	56
Marc Lavergne <i>L'esperienza sudanese</i>	62
Michelangelo Guida <i>I musulmani e la "War on terror"</i>	66
<i>Il bisogno del nemico</i> (W. Peruzzi, G. Poole)	68

PRESENZE MUSULMANE IN OCCIDENTE

Stefano Allievi <i>L'islam italiano</i>	70
Annalisa Frisina <i>Le donne musulmane in Italia</i>	73
Hamza R. Piccardo <i>Essere musulmani in Italia</i> (intervista di W. Peruzzi)	76
Jamin Makry <i>Noi, cittadini francesi</i>	78
Marta Cariello <i>Usa: una difficile appartenenza</i>	80

Nei testi si è lasciata la traslitterazione e la scrittura in tondo o corsivo di termini e nomi arabi scelta dall'autore, senza uniformare, eccetto per i nomi di stati. Muhammad non compare italianizzato in Maometto, salvo in titoli o frasi citate. Per islam (come per cristianesimo ecc.) si è usata l'iniziale minuscola. Le fotografie, inclusa quella di copertina, sono tratte dai *Calendari di "Guerre&Pace"* del 1995, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003 e dai nn. 11 e 87 di "G&P".

I molti volti dell'islam

Mentre stavamo chiudendo questo quaderno che tenta di tracciare un quadro, ovviamente lacunoso, dei problemi, delle tensioni politico-sociali e delle contraddizioni che attraversano il mondo musulmano contemporaneo, ci è giunta notizia della morte di Edward Said, rilevante e influente intellettuale e militante di frontiera arabo-statunitense. Ci è parso quindi opportuno introdurre con un suo passo non tradotto in Italia, quasi a dedicarglielo, queste pagine nelle quali compare anche uno stimolante inedito di un militante e studioso italiano, Pier Giovanni Donini, da poco scomparso e cui va pure il nostro affettuoso ricordo.

Il breve testo di Said sintetizza efficacemente il cliché dell'islam che più circola in Occidente, la sua non disinteressata e mistificante riduzione al "fondamentalismo", anzi al "terrorismo", cioè alla "minaccia islamica".

A decostruire questa rappresentazione falsa e di comodo, o il mito di un solo islam e di una sola politica "islamica", ovviamente "fondamentalisti", ci pare contribuiscano in modo articolato e argomentato i testi qui raccolti. Attraverso una grande molteplicità di contributi e di approcci, proposti da studiosi esterni o interni al mondo musulmano, talora anche divergenti per singoli aspetti, questo quaderno converge nel tentativo di restituirci la realtà complessa dei molti islam, con particolare attenzione alle diverse e spesso contrastanti posizioni ideali, politiche e sociali presenti a livello istituzionale o popolare, ai movimenti degli uomini e delle donne, ai differenti atteggiamenti verso l'Occidente, al dibattito che attraversa i musulmani presenti fra noi.

Molti contributi convergono inoltre nel mostrare come all'interno di questa realtà composta il "fondamentalismo" sia non solo una parte minoritaria e a sua volta plurima, neppure essa riducibile al "terrorismo"; ma sia soprattutto una dimensione enfatizzata e rafforzata di giorno in giorno, a danno delle componenti democratiche, laiche, progressiste, pacifiste proprio da coloro che, col pretesto di combattere il "terrorismo islamico", praticano contro i paesi a maggioranza musulmana e contro i loro popoli il terrorismo della guerra preventiva e il terrorismo di stato.

Questa monografia - che non pretende di concludere, ma vorrebbe piuttosto contribuire ad aprire e stimolare, una riflessione su una realtà già oggi rilevante e destinata ancora più a incidere nel nostro futuro prossimo - è nata dalla collaborazione tra la rivista "Guerre&Pace" e il progetto interculturale "Porto Franco. Toscana, terra di popoli e culture" promosso e coordinato dalla Regione, con la collaborazione attiva delle Province, dei Comuni e dell'associazionismo. Strumento di apertura della Toscana al confronto interculturale sui terreni del confronto di genere tra donne e uomini, del confronto tra generazioni, dell'incontro e del confronto tra nativi e migranti, "Porto Franco" sta tra l'altro costruendo un "Istituto regionale Toscana/Orienti" come strumento di conoscenza e dialogo tra la Toscana di oggi e di ieri e la complessità culturale e politica degli "Orienti" di ieri e di oggi.

Walter Peruzzi, direttore di "Guerre & Pace"
Lanfranco Binni, coordinatore di Porto Franco

La "minaccia islamica"

di Edward Said

*Stereotipi occidentali e strumentali identificazioni fra islam e "fondamentalismo" in un passo tratto dalla 2a edizione del saggio di Edward Said Covering Islam**

Durante i quindici anni trascorsi dalla pubblicazione di *Covering Islam* si è intensificata l'attenzione dei media occidentali e statunitensi verso i musulmani e l'islam: un'attenzione per lo più caratterizzata da stereotipi e da una ostilità bellicosa ancora più esagerati di come li ho descritti nella prima edizione del mio libro.

ALLARME ISLAM

Infatti, il ruolo dell'islam nei dirottamenti aerei e nel terrorismo, descrizioni di come paesi fortemente musulmani, come l'Iran, minacciano "noi" e il nostro modo di vita, e congetture sui più recenti complotti per far saltare palazzi, sabotare aerei di linea e avvelenare l'acqua potabile, sembrano acquistare sempre maggior risalto nell'immaginario occidentale.

Si è andato imponendo un gruppo di "esperti" del mondo islamico, che a ogni crisi vengono mandati in scena nei telegiornali e nei talk show per pontificare con teorie e formule sull'islam. C'è stata anche, pare, una strana riviviscenza di tipiche idee orientaliste ormai screditate, sui musulmani, specie quelli non bianchi, che hanno trovato sorprendente credito proprio in un periodo in cui non circolavano più impunemente rappresentazioni distorte di nessun altro gruppo culturale. Generalizzazioni malevole sull'islam sono divenute l'ultima forma di denigrazione di una cultura straniera accettata in Occidente; quanto si dice comunemente sulla "mentalità" musulmana, o sul carattere, la religione e la cultura islamica nel loro insieme non può essere detto ormai in normali discussioni a proposito di africani, ebrei, altri orientali, o asiatici.

INDEBITE GENERALIZZAZIONI

Certo, da oltre dieci anni, si sono avute molte provocazioni e incidenti che hanno causato profondo turbamento a opera di musulmani o di nazioni islamiche come Iran, Sudan, Iraq, Somalia, Afghanistan, Libia [...]. Il quadro è quindi complicato. Non c'è dubbio che ci siano stati una recrudescenza di reazioni in tutto il mondo islamico e molti episodi di terrorismo, organizzati o non, contro bersagli occidentali e israeliani. Dato poi il declino delle produttività e del benessere o fenomeni come la censura, la relativa assenza di democrazia, la prevalenza di dittature e di regimi autoritari, ferocemente repressivi, alcuni dei quali praticano e incoraggiano il terrorismo, la tortura, la mutilazione genitale, il mondo islamico finisce per sembrare in genere arretrato e crudele.

Si aggiunga quello che a me pare il semplicismo riduttivo di tante persone che vedono nel mito di una Mecca dell'VIII secolo la panacea per i numerosi mali dell'attuale mondo musulmano e il risultato è una miscela la cui sgradevolezza sarebbe da ipocriti negare.

Ma mi preoccupa soprattutto che il ricorso all'etichetta "islam" per spiegare o condannare indiscriminatamente il mondo musulmano in blocco finisca per apparire un attacco che a sua volta legittima reazioni ancora più violente di sedicenti portavoce musulmani e occidentali. Il termine "islam" definisce una

parte relativamente piccola di quanto effettivamente avviene nel mondo islamico, che abbraccia un miliardo di persone e decine di paesi, società, tradizioni, lingue e, si capisce, un numero infinito di esperienze diverse. È semplicemente falso cercare di riportare tutto questo a qualcosa chiamato "islam", nonostante l'insistenza con cui polemicamente si afferma da parte di alcuni orientalisti - attivi principalmente negli Stati Uniti, Gran Bretagna e Israele - che "l'islam" regola le società islamiche da cima a fondo, che *dar al-Islam* è un'entità unica e coerente, che chiesa e stato sono nell'islam realmente tuttuno, e così via.

Nel presente libro sostengo che questa è per lo più un'inaccettabile e irresponsabile generalizzazione che non verrebbe mai applicata a nessun altro gruppo religioso, culturale o demografico sulla terra. Quanto ci si attende dagli studi seri sulle società occidentali, supportati da teorie interpretative complesse, da analisi enormemente variegata di strutture sociali, storie, formazioni culturali e da dotti linguaggi scientifici, ci si dovrebbe anche attendere dagli studi e dalle discussioni in Occidente sulle società islamiche. Invece troviamo spesso soltanto dei giornalisti che fanno esternazioni stravaganti, immediatamente riprese e ulteriormente drammatizzate dai media.

UN'ASSOCIAZIONE STRUMENTALE

Grava su tali lavori lo sfuggente concetto, cui fanno spesso riferimento, di "fondamentalismo", parola che ormai si associa quasi automaticamente a islam, sebbene essa abbia un rapporto assai solido, ma generalmente trascura-

* *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World* è uscito nel 1981. Il presente passo è tratto dall'introduzione alla 2a edizione (1997). Trad. di Gordon Poole.

to, con il cristianesimo, l'ebraismo, l'induismo.

La deliberata associazione creata fra islam e fondamentalismo fa sì che il lettore medio consideri i due termini essenzialmente come la stessa cosa. Data la tendenza a ridurre l'islam a una manciata di regole, stereotipi e generalizzazioni rispetto alla fede, al suo fondatore e a tutti i suoi seguaci, si perpetua e rafforza la tendenza di associarlo a ogni fattore negativo - violenza, primitivismo, atavismo, qualità minacciose - senza nessun serio tentativo di definire

cosa sia il "fondamentalismo", o di dare un significato preciso a termini come "radicalismo", "estremismo", o di minimamente contestualizzarli (dicendo, ad esempio, che il 5 o il 10 o il 50% dei musulmani sono fondamentalisti).

[...] Per il pubblico in genere oggi negli Stati Uniti e in Europa, l'islam fa notizia, e si tratta di notizie particolarmente sgradevoli. I media, il governo, gli strateghi geopolitici e gli esperti accademici dell'islam - benché marginali rispetto alla cultura ufficiale - vanno d'amore e d'accordo: l'islam è

una minaccia per la civiltà occidentale.

Ciò non significa che in Occidente circolino solo caricature denigratorie e razziste sull'islam. Non lo dico, né sarei d'accordo con chi lo dicesse. Ma certo le immagini negative dell'islam seguivano a prevalere di gran lunga sulle altre ed esse corrispondono non a quello che l'islam è (non trattandosi di un fatto naturale ma di una struttura composta creata fino a un certo punto dai musulmani e dall'Occidente), ma a come lo vogliono intendere certi settori dominanti di una particolare società.

IN RICORDO DI EDWARD SAID

Nella sua autobiografia, *Sempre nel posto sbagliato*, Edward Said apre con i ringraziamenti ai familiari per il sostegno datogli durante la malattia, una strana forma di leucemia, e al medico che l'ha tenuto in vita il più a lungo possibile. Come suggerisce il titolo, Said si trovava continuamente in situazioni nelle quali era, o veniva identificato, come "l'altro", inglese fra gli arabi, arabo fra gli anglofoni, cristiano fra i musulmani, nonché come quello che rappresentava, con caparbia anti-patriottica, le ragioni del nemico di turno. "*Nomina consequentia rerum*" si diceva nel medioevo: con un nome inglese e un cognome che non si pronuncia all'inglese *said* ("disse"), ma all'araba, in due sillabe, la sua cultura ibrida era programmata.

La sua famiglia viveva al Cairo; suo padre aveva acquisito la cittadinanza statunitense; sua madre era palestinese, e il padre di lei pastore protestante di Safad in Palestina, passato anche per il Texas. Said era nato a Gerusalemme e aveva parenti in Palestina ma non era musulmano: la sua famiglia era cristiana copta. Alcune di queste appartenenze venivano citate da nazionalisti arabi per cercare di minare l'autorità sulla questione palestinese; ma la sua vita ruota attorno ai risvolti di questa identità composita, da lui stesso evidenziati. Nell'autobiografia, Said si serve con intelligenza della propria ibridazione per indagare

sulla questione dell'identità che, con l'intensificarsi dei flussi migratori a livello planetario, diventa esperienza di vita per sempre più persone, e un problema per tutti, anche quelli "Doc". "A volte mi sembra di essere un ammasso di correnti in flusso continuo", scrive Said. "Preferisco quest'immagine all'idea di un io solido, di una identità fissa alla quale, pure, la gente attribuisce tanta importanza. [...] Date le tante dissonanze della mia vita, ho imparato a preferire la diversità e lo spaesamento."

La problematicità di tale condizione è segnata anche dal fatto, come scrisse Thomas Wolfe, che "non puoi tornare a casa". Le case familiari palestinesi dei Said in Gerusalemme Ovest, Nazareth, Safad, sono occupate da estranei. L'autobiografia è per Said, fin dall'inizio, "il racconto di un mondo essenzialmente perso o dimenticato"; poi racconta l'emozionante incontro al Cairo, dopo trentotto anni di assenza, con il *suffragi* (maggiordomo) che era stato per trent'anni al servizio della famiglia Said.

Il suo "preferire la diversità e lo spaesamento", e il conseguente rifiuto del nazionalismo e del patriottismo, resero Said invisibile a chi su ciò fonda le proprie istanze politiche, anche di liberazione nazionale. Gli attacchi più virulenti gli vennero dai sostenitori di Bush, Sharon o Hamas.

Collaboratore di Arafat, Said se ne

staccò poi a causa di quello che considerava un livello intollerabile di corruzione del governo palestinese, ma non smise mai di sostenere la causa di quel popolo, suscitando l'ira della destra Usa, e soprattutto di quella filo-israeliana che lo accusò, senza fondamento, di antisemitismo. Condannava il contro-terrorismo palestinese, come il ben più temibile terrorismo di stato israeliano, ma costantemente ricercando politiche alternative, che potessero dare ai palestinesi speranza di riscatto.

I suoi libri, molti tradotti in italiano, testimoniano come la mancanza di una chiara identità etnica gli sia valsa da stimolo intellettuale per affrontare il problema dell'"altro" dall'Occidente che, nel contesto di un disegno colonialista o imperialista, sente il bisogno di soggiogare mediante un duplice meccanismo definito da Gianni Scalia di rigetto e di recupero, cioè di espulsione dalla normalità e di riappropriazione in qualche forma istituzionalizzata.

In quest'ottica Said si è occupato in *Covering Islam* dell'immagine dell'Islam nella cultura del suo paese di adozione, gli Stati Uniti, mentre un profondo desiderio di pace e di autonomia per quel popolo che considerava proprio hanno ispirato le sue riflessioni sulla questione palestinese.

Con la sua morte il pacifismo perde una voce calda, saggia, mai stridente.

Gordon Poole

L'islamofobia in Occidente

di Annamaria Rivera*

Ogni approccio che voglia contrastare l'islamofobia deve muovere dal compito di pluralizzare concettualmente l'islam mostrando i modi molteplici in cui la tradizione musulmana è vissuta e agita nei diversi contesti locali

Se il termine "islamofobia" è relativamente nuovo, il fenomeno che esso denota non è inedito ma costituisce una tendenza latente che i sanguinosi attentati dell'11 settembre hanno contribuito a riattivare in forme e gradi, essi sì, inediti (1).

UNA RECRUDESCENZA D'ETEROFOBIA

L'antagonismo o il rifiuto verso l'islam o ciò che ad esso è assimilato è infatti uno degli elementi costitutivi della stessa identità occidentale, che spesso si è definita per antitesi con un Oriente e un islam rappresentati come blocchi monolitici connotati da arretratezza, oscurantismo e fanatismo. Diciamo "spesso" perché altrettanto mistificante sarebbe sottacere la lunga storia di rapporti, di contatti pacifici, di scambi reciproci fra i due mondi; e fallace dimenticare il debito della cosiddetta civiltà occidentale verso la cultura arabo-musulmana, cui deve buona parte delle basi filosofico-scientifiche della propria modernità.

Gli eventi dell'11 settembre e ciò che ne è conseguito - la dottrina della guerra preventiva e infinita contro il "terrorismo islamista" e gli "Stati-canglia" - hanno, certo, riattivato, non solo negli Stati Uniti ma anche in Europa, una certa diffusione di sentimenti e produzioni discorsive anti-islamici, e anche di atti violenti contro persone, simboli e luoghi dell'islam "trapiantato" (2).

Ma, particolarmente in Italia, tali umori e atteggiamenti erano latenti - e talvolta perfino manifesti - ben prima. La peculiarità del nostro paese, infatti, mi sembra risieda nella sua incapacità di fare i conti con il passato coloniale, dimenticato o rimosso se non nel retag-

gio inerte e inconsapevole di stereotipi e cliché razzialisti; nel suo carattere che, malgrado le immigrazioni e una pluralità culturale di fatto, permane sostanzialmente *biancocentrico* e monoculturale, "visibile persino nel paesaggio, segnato ovunque da chiese, pievi, tabernacoli" (3); infine, nella presenza nel governo, e con incarichi istituzionali prestigiosi, del maggiore "imprenditore politico" dell'eterofobia e della sua variante islamofobica.

Simmetrica a questo fenomeno è la recrudescenza in Europa (e in Francia in particolare) della giudeofobia e dell'antebraismo (4): una tendenza anch'essa, e ancora di più, latente e periodicamente riemergente, che oggi come in occasione di altre aspre congiunture internazionali torna a manifestarsi nella forma non solo di enunciati e discorsi, ma anche di attentati contro sinagoghe e cimiteri ebraici, ingiurie e aggressioni personali.

Tanto il primo quanto il secondo fenomeno - che condividono alcuni meccanismi concettuali, verbali e linguistici - sono il frutto, fra le altre cose, di una retorica che ricorre e al tempo stesso alimenta una polarizzazione ideologica sempre più accentuata. Alla quale non poco hanno contribuito le dichiarazioni pubbliche di leader politici nazionali e internazionali, le prese di posizione di intellettuali e *opinion leaders* anche di area liberaldemocratica, una pubblicitaria spesso d'infimo livello nonché numerosi mezzi di comunicazione con i loro pericolosi slittamenti semantici: per esempio, quelli che

fanno del conflitto mediorientale e della guerra preventiva una lotta "fra civiltà" o addirittura "fra razze", attribuendo a tutti gli ebrei o a tutti i musulmani, compresi quelli della diaspora, responsabilità che sono della strategia imperiale Usa, di ben determinati governi, dell'islamismo politico armato.

LA TEORIA DELLO SCONTRO DI CIVILTÀ

Di questa retorica fondata sul dispositivo della polarizzazione, il *clash of civilizations* di Samuel T. Huntington (5) è l'illustrazione più emblematica e più mediatizzata. Il politologo di Harvard, espressione di quel pensiero ultra-conservatore che ha contribuito a elaborare le legittimazioni scientifiche della nuova strategia statunitense, propone, attraverso nozioni totalizzanti come quella di civiltà (6), una configurazione dei rapporti di forza internazionali basata su rigide linee di frattura culturale-religiose. Nella "cattiva antropologia" di Huntington, le "civiltà" sono viste come universi compatti, autonomi, irriducibili, potenzialmente o effettivamente ostili l'uno all'altro; i rapporti del cosiddetto Occidente con altre aree, paesi e culture sono rappresentati nei termini dell'opposizione fra *the West and the Rest*.

Secondo la profezia di Huntington (una tipica profezia che si autoalimenta), la scena internazionale sarà nel futuro prossimo dominata dai conflitti fra otto "civiltà": occidentale, confuciana, giapponese, islamica, hindu, slavo-ortodossa, latino-americana, nonché la "potenziale" civiltà africana. E la minaccia mortale alla "civiltà occidentale", il cui baluardo è costituito dagli

*docente di etnologia all'università di Bari.

Stati Uniti, sarebbe rappresentata dal rischio della coalizione fra le due "civiltà" più pericolose, la confuciana e l'islamica. Dunque, in tale configurazione, la "civiltà islamica" occupa un posto assolutamente centrale, essendo fra l'altro rappresentata come un blocco monolitico caratterizzato da "frontiere sanguinose" per un'atavica e intrinseca propensione a esaltare le virtù guerresche; come un blocco il cui cemento è costituito fondamentalmente da "fedeltà tribali" che si coniugano con la fedeltà alla *umma*. In definitiva, alla "civiltà occidentale", rappresentata anch'essa come un'entità unitaria, cementata dalle comuni radici cristiane e la cui compattezza dipenderebbe in sostanza dalla subordinazione dell'Europa ai disegni statunitensi, spetterebbe addomesticare e ridurre a propria ragione *the Rest*.

Il libro di Huntington ha conosciuto un'eco larghissima, al punto che il *clash of civilizations* fa parte ormai del repertorio dei luoghi comuni propalati dai media e delle chiacchiere da salotti perfino colti. Il suo successo dipende anche dal fatto che il paradigma di Huntington muove dal senso comune "e lo trasforma in una verità universale volta a giustificare, in effetti, una struttura internazionale di apartheid politico e culturale" (7). Nondimeno l'opera di Huntington è a suo modo innovativa in quanto sposta l'attenzione dalle relazioni fra gli stati alla dimensione culturale e religiosa delle contraddizioni e dei conflitti. Ma questa innovazione, interpretabile come riflesso della fine del mondo bipolare, della moltiplicazione di conflitti altri da quelli fra stati e del carattere asimmetrico, nondichiarato, "umanitario" o "democratico" delle guerre postmoderne, ignora il carattere storico, processuale, fluido e artefatto delle identità e delle culture, ed essenzializza e naturalizza le "civiltà" facendone delle fortezze simboliche; in tal modo conferma il suo legame con l'ideologia che ha ispirato la dottrina della guerra permanente e preventiva (8).

LA VARIANTE LEGHISTA

L'analisi del teorema di Huntington è utile non solo a comprendere il pen-

siero che produce le legittimazioni scientifiche delle guerre postmoderne, ma anche a mostrare di quali riferimenti colti, volgarizzati e semplificati, si nutra l'immaginario veicolato dagli imprenditori mediatici e politici dell'islamofobia e più in generale dai propalatori di visioni manichee ed essenzialiste, alla base di ogni pensiero e ideologia intolleranti.

In tal senso, appaiono simmetrici e si alimentano mutualmente il *fondamentalismo occidentale*, come è stato definito, che è alla base della dottrina e della pratica della guerra preventiva e infinita, e l'ideologia che è alla base del radicalismo islamico armato. Entrambi muovono da una *Weltanschauung* che ha come cardine l'idea dell'Altro come nemicità assoluta.

Tale ideologia è alla base del principale "imprenditore politico" italiano della xenofobia e dell'islamofobia, vale a dire la Lega Nord. Nell'immaginario leghista, l'Altro assoluto è rappresentato dal Musulmano il quale a sua volta assume caratteri quasi abominevoli quando s'incarna nell'immigrato. Né si tratta di un frutto dell'11 settembre: fin dal momento della sua comparsa sulla scena pubblica, la Lega Nord ha collocato al centro della propria costruzione identitaria e della propaganda politica l'attacco e il discredito di tutto ciò che ha a che fare con il mondo musulmano, così che l'antislamismo può essere considerato, insieme all'ostilità verso i migranti e l'immigrazione, uno dei suoi pilastri ideologici. Nel 1993 il massimo esponente del Carroccio dichiarava: "La civiltà da una parte, i barbari dall'altra. L'Occidente civile e l'islamismo. Se proprio devo dirla tutta [...], io la vedo così".

Sbaglierebbe dunque chi ritenesse che tale propensione leghista sia solo *funzionale* alla competizione sul mercato elettorale. È vero che il nuovo Nemico è oggi simbolicamente più efficace e politicamente più spendibile dei precedenti; e che alimentando "l'antislamismo latente nella società italiana il Carroccio presidia una precisa nicchia del mercato elettorale" (9). Ma la linea antimusulmana della Lega non è principalmente o solo una scelta strumentale,

bensì un elemento strutturale del suo impianto ideologico: nell'inquietante "scivolamento" della Lega Nord verso una simbologia, un lessico, una *Weltanschauung* che presentano tratti comuni con il neonazismo - si pensi alle locuzioni leghiste "razza padana" e "inquinamento da stranieri" nonché alla comparsa, nella toponomastica "spontanea" ispirata dalla Lega, di scritte quali "Comune deislamizzato" - è possibile leggere non una *deriva* ma l'*esito* conseguente delle sue premesse ideologiche e culturali. Nel quadro di tale scivolamento, la figura del Musulmano, soprattutto se immigrato e povero, nell'immaginario e nelle strategie discorsive leghiste va sempre più assumendo tratti comparabili con quelli dell'Ebreo dell'antisemitismo storico.

Chi, anche a sinistra, sostiene che il leghismo non sarebbe altro che un epifenomeno, l'espressione più "colorita" e superficiale, dunque più innocua della xenofobia e del razzismo, mostra di non cogliere la valenza *performativa* di ogni discorso razzista, e dunque anche di quello leghista. Il leghismo ha rotto l'interdetto che dalla fine della Seconda guerra mondiale aveva reso impronunciabili il lessico e il linguaggio della supremazia razziale. In secondo luogo, la martellante propaganda antimusulmana della Lega Nord legittima, sistematizza e amplifica un sentimento e un immaginario condivisi da una parte non esigua dell'opinione pubblica italiana, banalizzando e rendendo in qualche misura digeribile lo stesso veleno dell'islamofobia.

Questa variante locale dello "scontro di civiltà" ha dunque un specifico effetto performativo - in tal senso è propriamente una profezia che si autoavvera - ma al tempo stesso è rivelatrice di umori profondi che albergano nella società italiana. Dei quali un'ulteriore spia è lo straordinario successo (un milione di copie vendute) conseguito del volgare e profondamente incolto libello di Oriana Fallaci contro i "fottuti figli di Allah".

Nel caso italiano, non credo si possa dire che l'immagine totalizzante di un islam immobile e compatto, aggressivo e minaccioso, fanatico e

premoderno, violento e conquistatore sia il frutto *peculiare* dell'orientalismo, per meglio dire della popolarizzazione di *topoi* e temi elaborati nell'ambito della letteratura orientalista. Mi sembra piuttosto che abbia a che fare con un immaginario e un'ideologia radicati, come già detto, nella rimozione del passato coloniale - e per certi versi anche di quello fascista; nella conseguente permanenza di cliché e stereotipi ereditati dall'uno e l'altro nonché nel pervicace rifiuto di riconoscere la realtà della pluralità culturale, rifiuto spiegabile anche, certo, con una storia delle immigrazioni tutto sommato recente e con il fatto che la cultura cattolica sia stata l'unico elemento unificante della debolissima identità nazionale. Tutto questo si traduce in una diffusa ignoranza, questa sì peculiare, circa i mondi religiosi e le realtà culturali diversi dai propri, che intellettuali e imprenditori politici della xenofobia contribuiscono a rafforzare.

LO STEREOTIPO DELL'UNICO ISLAM

A questo proposito è opportuno osservare che il rozzo culturalismo della Lega Nord è indizio di un'attitudine ben più diffusa, anche in circoli colti. La gran parte delle produzioni discorsive intorno all'"islam", infatti, sono connotate dalla costante confusione fra società, religione e cultura, che trasforma le eventuali correlazioni fra l'una e l'altra in *determinazioni* (10). Ogni immigrato proveniente da un paese a maggioranza musulmana è visto non già nelle sue pratiche sociali concrete ma, anche se non credente, come interamente determinato dalla religione maggioritaria del paese di provenienza; la religione musulmana è a sua volta rappresentata *come un'unica* cultura e l'islam diviene criterio esplicativo per eccellenza: dalla condizione della donna al terrorismo, dalla mancanza di democrazia ai conflitti internazionali, tutto viene ricondotto alla religione o cultura islamica. "L'Islam, come osserva Olivier Roy, viene così percepito come un sistema chiuso, che si spiegherebbe a partire dalla sua stessa storia, da quello che dice o direbbe il

Corano o da quello che succede in Medio Oriente". In tal modo, soggiunge Roy, gli avvenimenti "in cui sono implicati dei musulmani vengono riferiti all'Islam: cosa dice l'Islam degli attentati suicidi [...], cosa dice il Corano del *jihad* [...], cosa dice l'Islam della donna?" (11).

Curiosamente tale propensione, verificabile nella maggior parte dei paesi europei, a etnicizzare "i musulmani" attribuendo a tutti i migranti provenienti da paesi a maggioranza musulmana un'unica identità culturale detta "islamica", indipendente dalle loro effettive credenze e pratiche religiose e sociali, è analoga a quella dei neofondamentalisti e degli islamisti, che tendono per l'appunto ad affermare l'idea totalitaria di un Islam che trascenderebbe le realtà storiche, sociali, culturali e l'indistinzione fra la dimensione politica e la dimensione religiosa.

È per le ragioni qui sinteticamente esposte che, a mio avviso, ogni approccio che voglia contrastare l'islamofobia diffusa dovrebbe muovere dal compito preliminare di *pluralizzare concettualmente l'islam*, storicizzarlo, collocarlo nel quadro della modernità, sottolinearne gli elementi di complessità, per mostrare i modi molteplici in cui la tradizione musulmana è vissuta e agita a seconda dei contesti locali (12). Solo così è possibile illuminare i processi attraverso i quali i simboli religiosi vengono incessantemente reinterpretati alla luce delle diverse condizioni locali e situazioni culturali, e ciò particolarmente nelle società di arrivo dei migranti.

Applicando una tale logica situazionale si può pervenire a comprendere che in realtà non esiste *un islam* ma *degli islam*. In tal modo è possibile anche smontare l'idea assai corrente, asimmetrica e a senso unico, che alimenta pregiudizio, intolleranza e razzismo: quella secondo cui gli stranieri immigrati provenienti da paesi a maggioranza musulmana sarebbero interamente e rigidamente determinati dalla loro religione, che a sua volta è concepita, concettualmente ed effettivamente, al pari di uno *stigma*, di un marchio negativo.

NOTE

(1) Sull'islamofobia e, più in generale, l'eterofobia in Italia vedi, fra l'altro, A. Rivera, 2003, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, con un *Inventario dell'intolleranza* di P. Andrisani, Roma, DeriveApprodi.

(2) La lotta al "terrorismo islamico" e il clima di ostilità verso i musulmani hanno prodotto anche in Italia numerosi casi di lavoratori immigrati provenienti da paesi musulmani, inquisiti per semplici sospetti o indizi labilissimi, con grandi campagne mediatiche seguite dal quasi assoluto silenzio quando gli immigrati sono stati rilasciati perché innocenti.

(3) R. Guolo, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. VI.

(4) P.-A. Taguieff (*La nouvelle judéophobie, Mille et une nuit-Fayard*, Paris 2002), propone di sostituire "giudeofobia" al termine "antisemitismo", che presuppone la vecchia teoria delle razze e la distinzione razzialista fra "razze semite" e "razze ariane" o "indo-europee".

(5) Vedi *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), ed. it. Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale, 2000. Huntigton aveva proposto per la prima volta il suo teorema nel 1993 su "Foreign Affairs".

(6) Per un'indagine critica della nozione di civiltà cfr. A. Rivera, 2003, *Il disagio della "civiltà". Genealogia di una nozione controversa*, "La società degli individui", a. VI, n. 16 (2003/1), pp. 5-19.

(7) M. Hertzfeld, 2001, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell-Unesco, p. 28.

(8) Considerazioni analoghe in J. Cesari, *Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur: deux visions après le 11 septembre 2001*, "Cultures et conflits", prim. 2002.

(9) R. Guolo, *op. cit.*, p. 76.

(10) Sul culturalismo come determinismo, i conseguenti processi di etnicizzazione, l'uso sociale di nozioni quali "cultura" ed "etnia", il neorazzismo, cfr.: R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, 2001, *L'imbroglione etnico, in quattordici parole-chiave*, Bari, Dedalo.

(11) O. Roy, 2003 (2002), *Globa Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Milano, Feltrinelli.

(12) Per un tentativo di tal genere cfr. A. Rivera (a cura di), 2002, *L'inquietudine dell'islam* (saggi di Arkoun, Cesari, Jabbar, Kilani, Khosrokhavar, Rivera), Bari, Dedalo.

A proposito di "islam e politica"

di Giorgio Vercellin*

Per ragionare dei rapporti tra "islam", inteso nelle sue dimensioni legali e soprattutto sociali, e "politica", occorre tener conto in modo dirimente che, oggi come ieri, non esiste né un unico "islam" né un'unica "politica"

L'argomento che mi è stato proposto di discutere, "islam e politica", è senza dubbio molto di moda. Anzi, lo è sempre stato negli ultimi decenni, anche quando la discussione tra gli intellettuali occidentali non toccava temi adesso frequentatissimi come "islam e terrorismo" ma ruotava su "islam e socialismo", "islam e comunismo" o "islam e capitalismo". Interi scaffali di biblioteche sono state riempite con saggi su simili accostamenti, oggi quasi completamente dimenticati, ma non è svanito sullo sfondo il nodo rappresentato - ieri come oggi - appunto dall'accostamento "islam e politica" con il correlato "islam e democrazia". Inutile segnalare quali conclusioni negative si sia soliti trarre da questi approcci, che tuttavia eludono sempre alcune domande che dovrebbero essere pregiudizialmente sviscerate per definire con correttezza i termini della discussione: di quale "islam" si parla? E di quale "politica"?

QUALE RELIGIONE, QUALE POLITICA

Provi il lettore a domandarsi "Che cos'è l'islam?". La risposta immediata "È una religione, il più recente dei monoteismi", per quanto esatta è insoddisfacente perché non mette in luce che una religione - qualsiasi religione - è un insieme eterogeneo di elementi (fede nella/e divinità; credenze di carattere dottrinale; percorsi mistici; precedenti tradizioni spirituali riassorbite nel nuovo credo; culti e rituali; codici di

comportamento di singoli credenti e di intere società; vere e proprie disposizioni legali: si vedano al proposito gli studi di Ninian Smart sulle "dimensions of religion", purtroppo a mia conoscenza non tradotti in Italia).(1) È tutto questo insieme articolato che forma le "religioni storiche", appunto con i loro dogmi, le loro liturgie, le loro prassi e le loro leggi, e l'islam ovviamente non fa eccezione a un simile schema. Ma se ciò è vero, è solo ai livelli che Smart definisce "ethical and legal" e soprattutto "social" che si innestano i "political effects of religion", per usare sempre le formule di Smart stesso, e quindi solo in specifici ambiti si potrà ragionare di "islam e politica".

Qualcuno potrebbe obiettare che pure a livello di "fede", di teologia, si può "fare politica". Senza richiamarsi qui alle dispute cristologiche dei primi secoli della Chiesa, è sufficiente riflettere all'odierno dialogo interreligioso, a quelle adunanze di preghiera comune che vedono riuniti credenti in innumerevoli fedi. Simili incontri infatti sono sempre anche "atti politici": basti appena ricordare l'importanza tutta politica assunta pochi mesi or sono dalla mancata partecipazione degli ebrei a una di queste adunanze interreligiose svoltasi ad Assisi, assenza legata non già a contrasti di carattere sacro, bensì a una dura disputa politica tra lo Stato del Vaticano e lo Stato di Israele.

*docente di Storia delle istituzioni del Vicino e Medio Oriente all'università Ca' Foscari di Venezia.

L'argomento assegnatomi però attiene ad altre dimensioni.

Una religione storica non è mai qualcosa di assoluto, di immobile, di immutabile, né a livello teologico e tanto meno nelle sue dimensioni etiche, legali e, ancor più, sociali. In quanto worldview, concezione del mondo, Weltanschauung (per usare le espressioni di Ninian Smart), qualsiasi religione storica è infatti modificata dai condizionamenti dell'ambiente, dell'economia, della storia, della politica stessa ecc. (senza trascurare ovviamente che a sua volta modifica quanto la circonda). Se le dispute tra sunniti e sciiti o quelle tra le scuole giuridiche sulla "legge di Allah" hanno lasciato il segno sulle vicende dell'islam fino ai nostri giorni, altrettanto e ancor più è avvenuto per i conflitti sociali tra i diversi gruppi di musulmani, per le invasioni di nomadi che ne hanno interessato i territori, o per le relazioni con i non musulmani.

Come diceva Bassam Tibi in una recente intervista pubblicata sul n. 76 della rivista "Reset" (e reperibile all'indirizzo <http://www.caffeeuropa.it/pensareeuropa/islam-tibi.html>), "l'islam in quanto religione è la stessa cosa dappertutto, i musulmani in Senegal, Indonesia e Tagikistan credono in Allah, nel profeta Maometto, osservano il digiuno del Ramadan, pregano, ma la pratica quotidiana è diversa. L'organizzazione delle diverse realtà della religione è diversa da un paese all'altro".

Ecco perché se si considera lo sfondo complessivo qui schematicamente delineato, diventa a dir poco inadeguato ragionare genericamente di "islam e

politica" come di due assoluti. Tanto più che così come le religioni sono fenomeni storici, ancor più lo è la politica, ossia le prassi concrete volte a amministrare e trasformare una società. La politica cioè non può non risentire fortemente dei condizionamenti concreti, sociali, storici. Ecco perché per esempio sono assolutamente assurde in quanto affatto anacronistiche le discussioni che, trattando di "islam e politica", riemergono ogni tanto anche in ambienti accademici sulla "rinascita del califfato", in una fase storica in cui la realtà geopolitica impone a tutti di confrontarsi sugli stati nazionali.

STATI E COMUNITÀ DI MUSULMANI

Se quindi si intende ragionare dei rapporti tra "islam", inteso nelle sue dimensioni legali e soprattutto sociali, e "politica", ciò può avvenire solo se si tiene conto in maniera dirimente che non esiste né un unico "Islam" né un'unica "politica", oggi come ieri.

In effetti la comunità dei musulmani non è mai stata unica e unitaria: fin da subito dopo l'egira nel 622 si manifestò una forte contrapposizione tra i *muhajirun* che avevano accompagnato Muhammad da Mecca a Medina e gli *ansar* che si erano convertiti appunto a Medina. Contrapposizioni che sono continuate fino a oggi: si pensi non tanto al contrasto tra sunniti e sciiti (anch'esso peraltro non unicamente religioso, cfr. Biancamaria Amoretti Scarzia, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma 1994, pp. 349), quanto al fatto che la *umma*, la comunità dei musulmani, si è via via frantumata in un'innumerabile serie di dinastie, califfati, emirati, sultanati, regni ecc., spesso coinvolti in feroci conflitti per questioni di potere, anche quando apparentemente la lotta era tra appartenenti a diverse fazioni religiose. Ne sono una dimostrazione le infinite lotte tra Safavidi sciiti della Persia e Ottomani sunniti, il cui obiettivo effettivo non era affatto il trionfo della propria corrente religiosa ma il dominio sulle regioni di confine, così come le guerre (e le alleanze) tra Ottomani e potenze cristiane dell'Europa.

Dal secolo scorso poi a livello poli-

tico quella *umma* si è trovata (quasi sempre per scelte imposte da potenze esterne coloniali europee) suddivisa in una pluralità di stati territoriali. In alcuni casi tali stati sono abitati a grandissima maggioranza appunto da musulmani, ma in altri, più numerosi, vedono i credenti in Allah in posizione minoritaria o quanto meno non detentori del potere. E a questo punto parlare genericamente e indifferenziatamente di "islam e politica" rasenta l'assurdo.

Prendiamo il caso del subcontinente indiano dove l'islam arrivò all'inizio dell'VIII sec. d.C. e dove negli ultimi due secoli i musulmani (come gli hindù), suddivisi in diverse entità politiche, erano dominati dal colonialismo britannico. Al momento dell'indipendenza dalla Corona inglese nel 1947 quei musulmani si ritrovarono politicamente separati in due entità statuali, divenute poi tre (Pakistan, Bangladesh e Federazione indiana) con la guerra degli anni Sessanta. Orbene, ciò che qui interessa è che in essi il numero dei musulmani è sostanzialmente equivalente (tra 110 e 140 milioni in ognuno: al proposito si tenga conto che numericamente la somma dei musulmani dell'India, del Pakistan e del Bangladesh rappresenta quasi il doppio di tutti i musulmani cittadini degli oltre venti stati della Lega araba), e che tutti e tre sono democrazie parlamentari in cui vige il sistema elettorale (quanto effettivamente libero è un altro aspetto, che nulla ha a che vedere con l'islam). Non solo, visti i frequenti luoghi comuni che in Occidente vanno di conserva con l'endiadi "islam e politica", aggiungerò che sia in Pakistan che in Bangladesh delle donne musulmane sono arrivate al vertice del potere politico, svolgendovi le funzioni di Primo ministro (e a loro volta i musulmani d'India non hanno mai obiettato al fatto che Indira Gandhi avesse la stessa carica e quindi governasse anche su di loro): un dettaglio del tutto trascurato da chi sragiona intorno a "donne e islam".

IL CASO DELL'ISLAM INDIANO

Orbene, se esistono simili elementi in comune e se inoltre l'islam indiano presenta nelle sue varie dimensioni

caratteri tipologici che lo differenziano da quello arabo o turco o iranico o africano o indonesiano o europeo, nondimeno in ognuno dei tre stati la dialettica "islam e politica" si articola in maniera profondamente diversa. In tutti e tre i casi troviamo movimenti che per comodità di classificazione occidentale potremmo etichettare come "fondamentalisti" (tralascio di proposito qualsiasi discussione sull'applicabilità o meno di tale termine di matrice cristiana all'esperienza islamica). Tuttavia, dopo oltre cinquant'anni dalla "conquista" dell'indipendenza e soprattutto dopo le vicende che hanno preceduto e seguito il 1947, i loro *backgrounds* e soprattutto le loro attività volte a trasformare la società in cui vivono e operano sono del tutto distinte.

In India di recente vi sono stati attentati di estremisti musulmani, tra cui quelli che nello scorso agosto a Bombay uccisero più di 50 persone. Attentati opera di "fondamentalisti islamici" secondo la lettura corrente, e quindi manifestazione estrema e violenta del binomio "islam e politica", e come tali da collegare ad altri atti terroristici in Cecenia, in Palestina, in Indonesia, in Marocco, in Arabia Saudita, in Iraq ecc.: tutti uniti, agli occhi dell'Occidente, sotto l'ombrello del *Jihad* lanciato da al-Qaeda per "islamizzare il mondo".

Ma è davvero così? Lo scrittore indiano Pankaj Mishra (il cui romanzo *I romantici* è tradotto in italiano) in un articolo dal significativo titolo di *India's Muslim Time Bomb* apparso il 15 settembre sul "New York Times", dà una lettura ben diversa dei fatti e delle loro implicazioni, a parer mio molto più utile per una loro effettiva comprensione. Dopo aver ricordato come i musulmani dell'India non hanno mai preso parte a movimenti terroristici attivi fuori dal loro paese, e in particolare non hanno partecipato al cosiddetto *Jihad* in Afghanistan contro i sovietici, e neppure sostengono acriticamente le pretese pakistane sul Kashmir, l'autore evidenzia che la maggior parte degli arrestati in connessione con gli attentati di Bombay hanno confessato di avervi partecipato "come vendetta per gli assassinii di musulmani compiuti in Gujarat da

organizzazioni filogovernative [e quindi di fondamentalisti hindù; tali legami sono stati ampiamente denunciati da rapporti di Amnesty International, GV]". Ciò a dire che nessuno di loro ha minimamente evidenziato tra gli elementi che hanno motivato le loro azioni violente un qualsivoglia richiamo di tipo religioso, volto magari a imporre la *shari'a* o a instaurare un regime islamico o cose del genere.

PAKISTAN. STATO "ISLAMICO" O "LAICO"?

Anche laddove simili progetti politici potrebbero apparire più concretamente perseguiti, a un esame più attento si scopre che in realtà la connotazione religiosa rappresenta un puro pretesto.

Si prenda la situazione di un altro dei tre stati del subcontinente indiano, quel Pakistan nato proprio come territorio dei musulmani. È superfluo ricordare che lì vi sono stati precisi tentativi da parte delle forze al potere di imporre la *shari'a* (all'epoca della dittatura militare di Ziya ul-Haqq), tentativi tutti miseramente falliti. Nell'autunno del 2002 in Pakistan si sono tenute le elezioni politiche generali indette dal generale golpista Pervez Musharraf, *Chief Executive* e presidente della Repubblica islamica. Queste votazioni erano state precedute da una riforma costituzionale volta a rafforzare il ruolo dei militari trasformando di fatto il Pakistan in una repubblica presidenziale. In particolare poi alcuni emendamenti riguardavano proprio il sistema elettorale, stravolto rispetto alla situazione precedente. Un inciso: all'epoca ci fu una vivace polemica - peraltro completamente trascurata dai grandi organi di stampa occidentali - perché l'Ue voleva inviare una delegazione per monitorarle (Eueom), ma il governo di Musharraf non concesse l'autorizzazione. Ciononostante in forma non ufficiale alcuni osservatori diedero un giudizio estremamente negativo del sistema elettorale e della sua applicazione (vedi il rapporto all'indirizzo http://europa.eu.int/comm/external_relations/w47/11.pdf); contemporaneamente il Dipartimento di stato di Washington si complimentava con le autorità pakistane per forme, modi e

risultati della tornata elettorale. Nella quale il risultato più sorprendente fu la vittoria della *Muttahida Majlis-e-Amal* (Mma, Commissione di azione unita), un raggruppamento di 6 partiti di matrice islamica che non approvavano il laicismo di Musharraf e soprattutto il suo filo-occidentalismo.

In Pakistan le formazioni di matrice islamica in passato non erano mai riuscite ad ottenere più del 4% dei voti, mentre adesso questo raggruppamento di partiti "fondamentalisti" ottenne 60 seggi, diventando la terza forza politica del paese, riuscì a formare un governo con la maggioranza assoluta nella North West Frontier Province (Nwfp) ai confini con l'Afghanistan, e inoltre assunse un ruolo di primo piano nella provincia del Baluchistan.

Un rilancio della fede islamica? Un'affermazione del binomio "islam e politica"? Secondo tutti gli osservatori la performance nel 2002 era in realtà dovuta a svariati fattori, tutti però di carattere prettamente politico e non religioso. Innanzitutto il trionfo era dovuto all'esplosione di anti-americanismo (più che genericamente anti-occidentalismo) diffusosi pure in Pakistan negli ultimi anni e in cui si coagularono le proteste contro il potere centrale. Inoltre l'Mma aveva fatto leva sul nazionalismo pashtun, altro elemento assolutamente secolare, e aveva affrontato le elezioni formando una coalizione che aveva saputo approfittare dell'oggettiva debolezza degli altri partiti attivi a livello nazionale come il *Pakistan People's Party* di Benazir Bhutto e la *Pakistan Muslim League* (N) di Nawaz Sharif. Più importante di tutte queste motivazioni però, il fatto che la riforma della legge elettorale, mentre vincolava la candidatura elettorale ai titoli di studio posseduti dai candidati, aveva reso equivalenti ai titoli di studio delle università i diplomi rilasciati dalle *madrassa*, le cosiddette "scuole coraniche" prive di qualsiasi controllo statale sui curricula e che negli ultimi anni avevano avuto un enorme sviluppo grazie tanto ai finanziamenti dell'Arabia Saudita quanto soprattutto alla crisi dell'istruzione pubblica pakistana, i cui fondi erano

stati tagliati da Islamabad per ottemperare alle direttive del Fmi.

Tuttavia l'Mma non faceva mistero di voler imporre la legge islamica: finalmente un preciso caso di connessione "Islam e politica"? In effetti nel giugno di quest'anno il parlamento della Nwfp ha approvato una proposta di legge tesa a dare alla *shari'a* priorità rispetto alle leggi dello stato. La decisione provocò notevoli proteste tra gli oppositori a livello locale (meno nella comunità internazionale, che sembra aver scarso interesse per le vicende di una potenza nucleare come il Pakistan). Per inciso: merita segnalare che Mark Lyall Grant, *High Commissioner* britannico in Pakistan, in un'intervista del 29 luglio all'Irin (Integrated Regional Information Networks, una divisione dell'UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, Ocha) non sembra darvi molta importanza: "È vero, è stato approvato uno *Shariat Bill* nella Nwfp. Noi non abbiamo particolari obiezioni o osservazioni al riguardo. La Nwfp non è l'unico luogo al mondo dove la *shari'a* è implementata: lo è in numerosi stati della Nigeria" (www.irinnews.org/report.asp?ReportID=35671&SelectRegion=Central_Asia&SelectCountry=PAKISTAN). Singolare davvero il richiamo da parte di un'alta autorità politica di un governo occidentale al caso della Nigeria, dove l'applicazione della *shari'a* da parte dei gruppi al potere in alcuni stati settentrionali di quella Federazione (applicazione considerata da tutti gli osservatori come motivata non tanto da ragioni religiose quanto come strumento politico dello scontro degli stati del Nord a maggioranza musulmana contro il potere centrale controllato da cristiani) ha sollevato proteste in tutto l'Occidente per le condanne alla lapidazione di adultere.

Ma la cosa che qui interessa è che la legge della Nwfp non è mai stata promulgata dal governo centrale del Pakistan, il quale anzi ha compiuto alcuni precisi atti visti da tutti gli osservatori come di disaccordo per non dire di esplicita contrarietà. Detto altrimenti: un regime che pure si definisce "islamico" e che governa una "Repubblica islamica" come quello di Pervez

Musharraf non ha in nessun modo esitato, dovendo scegliere fra l'applicazione della cosiddetta legge islamica e la politica statale "laica", a privilegiare quest'ultima.

MOLTI ISLAM, MOLTE POLITICHE

Situazioni simili si ritrovano d'altronde dovunque nell'attuale mondo musulmano, compresa quella ridotta parte (un quinto di tutti i fedeli di Allah nel mondo) costituita dagli oltre venti stati della Lega araba, in ognuno dei quali la dialettica che dovrebbe essere argomento del mio intervento è profondamente diversa. L'islam wahhabita di tipo saudita nulla ha a che fare con gli islam sunnita o sciita o alavita di Siria che a loro volta nulla hanno a che fare con l'islam per così dire molto secolarizzato della Tunisia e così via distinguendo, senza contare poi che le vicende politiche ed economiche del Kuwait sono incommensurabili con quelle dell'Egitto a loro volta inavvicinabili a quelle della Libia e a quelle dello Yemen e così via differenziando.

Ecco allora che se si tiene conto di un simile mosaico e magari si allarga ulteriormente l'ottica alle realtà dell'Africa subsahariana, a quelle centroasiatiche ex sovietiche, a quelle dell'Asia orientale (Indonesia ecc.), e ormai pure a quelle dei musulmani presenti nelle società europee e nordamericane, si capisce come sia del tutto improprio se non addirittura fuorviante parlare di "islam e politica". Non esiste né un islam né una politica comune a tutta l'enorme massa - tutt'altro che indistinta - dei musulmani nostri contemporanei.

In conclusione, a mostrare quanto sia riduttivo (o, specularmente, complesso) il nesso "islam e politica" aggiungo un ultimo esempio. Una delle questioni su cui si discute in Italia (e in genere in Europa) per quanto riguarda i rapporti politici con "l'islam" (*sic* per "i musulmani") nei nuovi paesi di immigrazione è il problema del loro diritto ad adempiere ai cosiddetti "cinque pilastri della fede". Tra i quali, come è ben noto, vi sono le cinque preghiere quotidiane (con una particolare sottolineatura per la preghiera comunitaria del mez-

zogiorno del venerdì, ritenuto "giorno sacro e quindi festivo" dei musulmani) e il pellegrinaggio alla Mecca.

Queste norme rituali islamiche (e quindi "religiose") rischiano di confliggere con le esigenze del moderno mondo del lavoro e del tempo libero (e quindi con una particolare dimensione della "politica"). Orbene, quasi nessuno di coloro che dissertano sull'argomento si è preso la briga di verificare quali sono le soluzioni concretamente adottate dalle autorità politiche nei diversi paesi "islamici" nei confronti sia del riposo lavorativo nel giorno festivo (che non sempre è il venerdì!) sia del diritto dei loro cittadini musulmani a pregare ritualmente cinque volte al giorno o ad andare in pellegrinaggio alla Mecca. In effetti le composte forme assunte nel concreto dal problema rappresentato dal nodo "Islam [*sic* per stati musulmani] e politica [nella fattispecie "politica del lavoro"]" nei diversi paesi musulmani attuali (per non parlare di situazioni come quelle dell'India con i suoi 140 milioni di fedeli in Allah...) rischiano di essere sorprendenti agli occhi di molti, come dimostra *ad libitum* la lettura dello studio di Roberta Aluffi Beck Peccoz, *Tempo, lavoro e culto nei paesi musulmani* (Fondazione Agnelli, Torino 2000, pp. xx+73), che pure prende in esame solo le leggi positive di alcuni paesi arabi.

A COSA SERVE L'ENDIADI "ISLAM E POLITICA"?

Per sintetizzare, giustamente Fred Halliday e Stefano Allievi, un politologo e un sociologo, parlando di questioni politiche (in tutte le sfaccettature di questo termine) affermano che si deve smettere di ragionare di islam e si deve cominciare davvero a parlare dei musulmani (e delle musulmane). Senonché l'attrazione verso l'endiadi "islam e politica" continua a essere forte, tanto da imporre una domanda: è un caso che un simile indispensabile mutamento del centro di attenzione della discussione faccia tanta fatica a imporsi? Non è piuttosto che il focalizzare l'attenzione non già sul concreto "I musulmani e loro concrete scelte politiche" ma su generico e atemporale

"islam e politica", endiadi che per *default* si trasforma in "Il fondamentalismo islamico", faccia parte di un preciso disegno?

Diceva giustamente un osservatore non specialista ma attento come Massimo Cacciari in un'intervista rilasciata subito dopo l'11 settembre: "Certamente questo tipo di fondamentalismo è una corrente politica dell'islam, ma non è l'islam. È nell'interesse dei terroristi che l'Occidente percepisca l'islam come fosse esclusivamente il loro. E secondo me Bin Laden è un politico perfettamente secolarizzato, che fa un uso strumentale secondo i dettami occidentali dell'elemento religioso. Il nostro sforzo dovrebbe servire a individuare all'interno dell'islam questo nemico che è anche un nemico dell'islam. C'è stato un grande dialogo tra l'Occidente cristiano e l'islam che fu tragicamente interrotto nel corso degli anni Sessanta e Settanta quando la prospettiva di pace fra israeliani e palestinesi si è sfasciata. Ed è stato un naufragio politico, non una impossibilità di confronto culturale".

Parole condivisibili, salvo per il dettaglio che prendono in considerazione solo un lato della medaglia (rappresentato oltretutto da una infima percentuale dei musulmani odierni, anche se indubbiamente molto pericolosa). Quelle parole infatti trascurano che è anche preciso interesse dell'Occidente (di una certa parte dell'Occidente, senza dubbio, ma in questo caso ben più numerosa e politicamente, economicamente, culturalmente e militarmente agguerrita e aggressiva) prospettare l'islam come fede inseparabile dalla politica, e soprattutto far percepire i musulmani - assunti genericamente come fossero una massa informe - come tendenzialmente e intrinsecamente fondamentalisti.

NOTA

(1) Cfr. Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 576; *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley, Un. Of California Press, 1996, pp. xxviii+331; *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd Ed., Upper Saddle River, Prentice Hall, NJ, 2000

Stati deboli e governi forti

di Adel Jabbar*

Gli effetti nel mondo musulmano di modelli statuali e conflitti politico-religiosi imposti dal colonialismo europeo

*Quanto siamo prigionieri nei nostri corpi e nelle nostre menti,
diamo sempre agli altri i nostri attributi, li guardiamo dallo stretto delle nostre opinioni e idee, pretendiamo per quanto
possibile che siano noi, li vogliamo ficcare nella nostra pelle,
pretendiamo di dare i nostri occhi per vedere attraverso essi
vogliamo vestirli con il nostro passato e il nostro modo di affrontare la vita,
vogliamo costringerli in schemi delimitati dalla nostra presente concezione del tempo e dello spazio.*

Ghassan Kanafani (Palestina)

Oggi è particolarmente faticoso riflettere su temi riguardanti l'islam cercando di evitare le categorie consuete di riferimento, gli schemi d'analisi prestabiliti e i binomi-cliché come islam-modernità, islam-democrazia, islam-laicità, islam-convivenza, islam-non violenza sempre usati per dimostrare la contrapposizione tra i due termini.

Tutto ciò avviene, poi, trascurando il fatto che il linguaggio impiegato, le categorie di riferimento sono di fatto il prodotto di asimmetrie nel potere di definizione delle priorità e quindi anche dell'oggetto di analisi. Chi ha questo potere di definizione? Non sono certo i musulmani.

Inoltre, si dimentica il processo storico in cui vivono i musulmani occultando la complessità, la varietà, le contraddizioni che attraversano le società dei musulmani.

QUALE ISLAM ?

La parola islam viene usata senza distinguere i piani necessari per l'analisi. Intendiamo la religione musulmana come dogmi, esperienza religiosa, spiritualità o l'islam come prassi storica che ha avuto la sua massima realizzazione nel Medioevo, quando i musulmani svolsero un ruolo centrale nella formulazione di una cultura umanistica e universalistica? Parliamo delle varie società musulmane, diverse in Senegal o alle Maldive, in Indonesia o in Uzbekistan, in Albania o in Cecenia, in

Usa o nel Suriname? Oppure intendiamo gli stati, in cui si è assistito a sperimentazioni socialiste, all'adesione al modello capitalista e al neoliberismo oggi ovunque dominante, o le forme di governo, notevolmente varie e contraddittorie nei vari paesi musulmani? Si pensi solo al parlamentarismo vigente in Indonesia, Albania, Turchia e Senegal, che hanno costituzioni laiche, a quello iraniano e pakistano, che ha forti riferimenti alla religione musulmana, oppure al sistema saudita di tipo clanistico e familistico che basa la sua legittimità su una ristretta interpretazione della religione musulmana, fino alle dittature laiche della Tunisia o delle ex repubbliche sovietiche asiatiche.

Dobbiamo chiarire il livello d'analisi adottato perché dietro la categoria unificante e nebulosa di "islam" si nascondono tutta una serie di tentativi di eludere, per motivazioni diverse, un approccio critico. Tra tutti predomina un approccio culturalista che vorrebbe tutto spiegare tramite la cultura o la religione, come se senza la lingua araba o la religione musulmana queste società diventassero libere, democratiche, ricche. Eppure basterebbe confrontare la situazione dei paesi musulmani con quelle di paesi non musulmani (dalla

Colombia all'Argentina, dal Burundi al Congo, dal Myanmar allo Sri Lanka) che vivono in analoghe condizioni di instabilità politica, violenza, crisi economica, repressione per capire che occorre lavorare sulle cause reali dei processi storici e individuare le responsabilità anziché proporre una lettura dottrinale e orientalista, che non interloquisce con l'altro, non lo ascolta, ma costruisce un'immagine ideologica funzionale al dominio.

I MUSULMANI OGGI

In questa visione svolgono un ruolo determinante i media. In particolare il potere videocratico della tv, che si preoccupa di persuadere, anziché di aiutare a comprendere, ricorrendo sempre più non solo a opinionisti autoctoni ma anche a quelli "provenienti dall'area islamica" per meglio "legittimare" una lettura parziale e pregiudiziale.

Proviamo invece a pensare ai musulmani come soggetti che possono partecipare a elaborare un pensiero capace di affrontare questioni che riguardano tutti: convivenza delle diversità, sviluppo, democrazia, libertà dell'individuo, laicità, stato e forme di governo ecc.

La mondializzazione ha reso i confini culturali (e anche quelli statuali nonostante tutto) sempre più sfumati, porosi e ha prodotto una "incertezza di civiltà" più che uno "scontro tra civiltà".

Mentre prima lo Stato nazione regolamentava le relazioni sociali all'inter-

* sociologo ricercatore nell'ambito dei processi migratori ed interculturali, insegna all'università Ca' Foscari di Venezia.

no di un dato territorio, oggi assistiamo a una serie di processi interconnessi quali la globalizzazione, l'individualizzazione, la rivoluzione dei generi, la sottoccupazione, i rischi globali e ambientali che ci hanno reso abitanti di un mondo in cui il familiare e l'estraneo convivono l'uno accanto all'altro.

È venuta meno la funzione del confine che era anche uno "spazio d'attesa" per l'incontro e un riferimento identitario. Proprio come reazione a questa "incertezza" che ci caratterizza tutti, al di là dell'appartenenza territoriale, politica, religiosa, con vari livelli di intensità e di consapevolezza, si ha un risveglio identitario che coinvolge trasversalmente diverse aree geografiche, culturali, religiose e non è una specificità dell'islam: basti pensare al neofondamentalismo dell'attuale amministrazione Usa, o del governo indù in India, agli ultraortodossi di Israele, alla componente leghista del governo italiano.

Entro tale quadro va collocato anche il tema di questo mio breve e certo non esauriente intervento sull'evoluzione degli stati e delle società musulmane in questa fase di mondializzazione caratterizzata da forti asimmetrie tra paesi ricchi del "centro" e paesi "a sovranità limitata" della "periferia" dove oggi vive la quasi totalità della popolazione musulmana.

LO STATO-NAZIONE:

UNA COSTRUZIONE EUROPEA

Nell'area islamica il concetto di stato-nazione mostra fin dalle sue origini un'ambiguità di fondo, attribuibile al suo essere una diretta derivazione di un'altra esperienza storica, quella europea.

In Europa lo stato-nazione si delinea come istituzione temporale teoricamente estranea all'esperienza religiosa (naturalmente vanno tenuti presenti i diversi percorsi e le contraddizioni che li hanno caratterizzati) e ha indubbiamente giocato un ruolo decisivo nella storia e nelle politiche del continente. Nella formulazione europea di nazione come gruppo umano, legato da vincoli di lealtà e di reciproca solidarietà che condivide una comune appartenenza linguistica, territoriale, storica, civica,

non si può non riconoscere la natura secolarizzata che affonda le sue radici nella contrapposizione fra potere temporale e potere della chiesa.

Solo nel periodo a cavallo fra Ottocento e Novecento, e precisamente in concomitanza con l'avvio di un processo di modernizzazione in chiave europea, il concetto di nazione compare nell'area compresa fra i territori dell'impero ottomano. Da una parte, infatti, la rivolta dei popoli balcanici contro la presenza ottomana e la relativa rivendicazione di indipendenza ricevono l'appoggio delle potenze europee che sostengono la formazione degli stati. D'altra parte, lo stesso impero ottomano attua un superamento della sua natura plurinazionale e linguistica attraverso l'istituzione della nazione turca. Ciò solleva l'opposizione di altri gruppi facenti parte dell'impero ottomano tra i quali gli arabi, che mentre si riconoscevano nell'autorità ottomana basata sul vincolo della fede islamica non si riconoscono nella nuova nazione.

POLITICA E RELIGIONE NEL MONDO ISLAMICO

I nazionalismi nell'area islamica nascono e si sviluppano dunque non tanto come dinamica interna, quanto piuttosto come reazione a trasformazioni innescate da potenze esterne. La connotazione laicista del concetto di nazione, la sua insita contrapposizione alla sfera religiosa, stride in una realtà storicamente e culturalmente estranea a tali dispute: una realtà dove governanti e oppositori, fino a quel momento, si erano sempre appellati ai principi islamici. E ciò non significa, d'altra parte, che si possa qui riscontrare come invece nell'Europa prestatatale la coesistenza di due poteri fondanti su principi e programmi fra loro ben diversi.

Infatti, si può dire che soltanto nel corso delle brevi fasi rappresentate dal periodo di Medina (1), dal 622 al 632, e da quello dei "Califfi ben guidati" (632-661), guida religiosa e guida politica corrispondono. In seguito, con l'istituzione degli stati arabo-islamici omayyadi (Damasco 661-750) e abbassidi (Baghdad 750-1258) - per quanto il fulcro dell'ispirazione politica rimanga

comunque il vincolo di appartenenza alla religione islamica - califfi e sultani ottomani sono esclusivamente figure politiche, che detengono, di fatto, il potere in vari affari dello stato senza doversi consultare con i dotti della legge islamica.

Nel mondo arabo-islamico non è mai esploso un contrasto fra potere religioso e potere temporale paragonabile a quello che è avvenuto in Europa, perché né la moschea svolgeva un ruolo simile a quello della chiesa né la presenza del municipio era paragonabile alla funzione del potere borghese europeo. Entrambe queste istituzioni in Europa erano rappresentative di ceti e classi diverse per collocazione sociale e disegno politico, mentre nelle società musulmane queste formazioni sociali non hanno trovato le stesse condizioni per poter nascere e svilupparsi.

L'idea di nazione di matrice europea, trapiantata nel mondo musulmano, si trova così di fronte a un non-senso in rapporto alla concezione di comunità, sorta proprio dall'esperienza di Medina, secondo la quale il superamento delle divisioni tribali, se vogliamo delle "piccole patrie", si basa sulla creazione di una coscienza comune, fondata sull'appartenenza alla fede islamica. In tal senso la fede rappresenta l'ispirazione e il fondamento della prima formazione per così dire statale di un'identità islamica, non del tutto liberata, tuttavia, dalle consuetudini tribali: incisive rimangono la discendenza, la genealogia, l'appartenenza a un certo territorio, con le quali i musulmani continuano a definirsi. Si tratta di fonti di legittimità e potere che resistono anche nelle prassi odierne delle élite moderne e secolarizzate.

STATO-NAZIONE E MODERNITÀ

Tutto ciò dimostra come il concetto di stato-nazione sia comunque estraneo all'identità e alla storia delle genti musulmane e appaia piuttosto come una sorta di attribuzione esterna. Gli stati attuali nel mondo musulmano, del resto, sono stati creati prevalentemente da élite con una rilevante componente militare (2), dopo la fine o le trasformazioni radicali subite dagli imperi (quello mogol, ottomano, persiano...), per la

volontà di potenze coloniali. Quasi tutti i cinquantasei stati che compongono l'area musulmana sono, per concezione dello stato e per gestione, fortemente ancorate alle pratiche coloniali e rappresentano una rottura sia con la tradizione religiosa che con quella culturale delle diverse aree.

Oggi assistiamo a un dilemma ancora aperto perché le masse non si riconoscono in questi stati e le élite non fanno molto perché le masse partecipino alla loro costruzione. Esiste dunque un divario tra la massa oppressa e le élite che fungono da vassalli delle potenze straniere. Di fatto, questi sono stati "deboli" con dei governi "forti". La loro "debolezza" deriva dalla non legittimità e per supplire a questo i governi diventano ferocemente forti per mantenere l'obbedienza dei sudditi. Tutto questo avviene secondo parametri molto "moderni": prevalentemente si cerca di persuadere con la forza anziché con meccanismi di consenso propri della tradizione religiosa e culturale. Potrebbe sorprendere il fatto che in molti paesi musulmani a differenza di paesi formalmente laici in Europa (con alcune eccezioni) è proibita la formazione di partiti, organizzazioni o associazioni che fanno riferimento nei loro statuti ai valori dell'islam. Molti dei movimenti islamici oggi in auge sono illegali, clandestini e di conseguenza perseguitati.

L'ESCLUSIONE DELLE MASSE

In ogni caso, queste formazioni statuali finiscono per essere governate da despoti, che attingono legittimazione e consenso non già dalle istituzioni riconosciute, bensì prevalentemente dagli apparati repressivi o magari dalla coesione del proprio clan. Ne consegue che la massa esclusa non si riconosca in alcuna identità collettiva; non nello stato che di fatto non esiste, né tanto meno nel regime effettivo. Quindi non dobbiamo stupirci che il singolo musulmano preferisca riconoscersi in una comunità ristretta piuttosto che in uno stato privo di giustificazione morale.

La massa rimane dunque lontana dal cosiddetto processo di modernizzazione (di cui lo stato-nazione avrebbe dovuto

essere uno degli elementi fondanti) che è rimasto appannaggio di una élite vassalla dei centri dell'impero. Si tratta di un élite modernista che non è riuscita né a creare le condizioni per la partecipazione della società civile, né premesse per lo sviluppo, né la tutela degli interessi della propria gente. Il problema di fondo è la mancanza di una vera teoria dello stato ancorata nella realtà sociale (vi è solo una mera imitazione subalterna di quanto avviene altrove). Manca in definitiva "un'idea morale" dello stato, carenza che finisce per legittimare uno stato qualsiasi, fosse pure, come lo è di fatto, fondato sulla forza bruta.

Questa debolezza di fondo rende inoltre lo stato impotente nei confronti dei compiti urgenti che lo attendono sotto il profilo sociale e politico: modernizzazione, globalizzazione, trasformazioni sociali e pluralismo politico, ma anche questioni che direttamente coinvolgono le masse musulmane come quella palestinese, quella irachena, quella cecena, quella di Mindanao nelle Filippine, quella del Kashmir in India, quella del Turkistan orientale in Cina o di come affrontare le strategie di rivendicazione dei movimenti di ispirazione islamica.

UNA OCCIDENTALIZZAZIONE FORZATA

Per concludere, trattare i temi dei musulmani significa avere a che fare con una storia di cui l'Europa - e l'Occidente in genere - fanno parte, in particolare le potenze coloniali e neocoloniali che negli ultimi due secoli hanno disfatto e rifatto più di una volta l'area islamica.

Lo possiamo vedere sul piano delle costruzioni degli stati, sul piano dei sistemi educativi, su quello dell'uso della lingua (spesso molti popoli musulmani imparano a scuola le lingue dei colonizzatori), su quello dei modelli economici, sull'appoggio ai despoti attraverso la vendita di armi e il sostegno degli apparati repressivi di quei paesi. L'area islamica non è esotica, né mitica: è invece un'area della vasta periferia dell'impero abitata da miseria, desolazione, marginalità, repressione e conflitti violenti che hanno poco a che

fare con la metafisica ma hanno invece radici storiche ben precise. A proposito di trasformazioni nell'area islamica e di intrecci con l'Occidente, sarebbe utile leggere il breve racconto di Italo Svevo *La tribù* oppure il diario di Giuseppe Ungaretti *Il deserto*, nel quale descrive le trasformazioni che ha subito l'Egitto negli anni Trenta del Novecento.

Destano interesse anche gli atti di un convegno svolto a Venezia negli anni Cinquanta in cui si discutevano temi ancora attuali, come il rapporto tra Occidente e islam. Già allora Philby, un inglese che scelse l'islam come una mistica in grado di affrontare il materialismo dilagante, era scandalizzato di come le società musulmane fossero già occidentalizzate.

LA SFIDA ATTUALE

Oggi è necessario partire dagli intrecci esistenti e dagli interessi in comune per sviluppare un linguaggio trasversale che abbia categorie di riferimento condivise in grado di affrontare sfide globali, come la giustizia sociale, la pace, la democrazia, l'ambiente.

Molti hanno recepito questa sfida con la consapevolezza che l'Occidente non è un'area geografica alla quale contrapporsi ma è un modello di civiltà nella quale, volenti o nolenti, tutti sono inglobati. Il problema da affrontare è quello che riguarda il modo per stabilire relazioni più simmetriche e definire insieme priorità e possibili soluzioni.

In questo senso è indicativa la riflessione del presidente dell'Iran Khatami: "Se dobbiamo fare nostri i tratti della civiltà occidentale, e nel medesimo tempo rigettare le sue mancanze [...], dobbiamo capire l'Occidente in modo corretto e onnicomprensivo; [...] a questo punto avranno efficacia la riflessione approfondita, la razionalità e l'obiettività, non la brutalità verbale o la violenza." (3).

NOTE

(1) Luogo in cui nasce la prima comunità islamica organizzata, oggi in Arabia Saudita.

(2) Spesso le élite moderniste e i militari si sono formati nelle accademie europee e statunitensi.

(3) *Religione, libertà e democrazia*, Laterza, Bari 1999, p. 30.

Europa - paesi arabi: quale dialogo?

intervista di Isabella Camera d'Afflitto a Samir Amin*

Sono certamente anche i reciproci stereotipi ma è soprattutto il dogma della mondializzazione neoliberista fatto proprio dall'Europa a ostacolare il dialogo e la cooperazione con l'altra riva del Mediterraneo

- È stato più volte detto che non si può parlare di cooperazione fra l'Europa e i paesi arabi se non c'è una reciproca conoscenza culturale.

- Effettivamente c'è pochissima cooperazione fra i paesi europei e i paesi arabi, ma non credo che la ragione sia l'ignoranza reciproca, poiché sono due regioni del mondo che, pur essendo molto differenti e pur avendo una storia piena di conflitti, non s'ignorano a vicenda, anzi si conoscono meglio di tante altre. Penso, invece, che la ragione sia semplicemente politica: i paesi europei non hanno una propria politica verso i paesi del Sud, in generale, e verso i paesi arabi, in particolare. Evidentemente parlo del periodo che si apre con la liberalizzazione, la mondializzazione e la globalizzazione, cioè a partire dalla fine degli anni Settanta e agli inizi degli anni Ottanta.

Il giudizio potrebbe essere negativo anche sui periodi anteriori, ma voglio mettere l'accento sull'epoca contemporanea, in cui le forze dominanti in Europa, sfortunatamente tanto di destra quanto di sinistra, quindi i parlamenti e i governi e le istituzioni dell'Unione europea, hanno accettato il dogma dominante della liberalizzazione economica, della deregolazione e della mondializzazione. Accettando questo dogma, lo sviluppo viene concepito come il prodotto spontaneo del mercato e il tema dello sviluppo, delle strategie di cooperazione in vista dello sviluppo, che era stato al centro della riflessione e dell'azione economica e politica su scala mondiale dagli anni Cinquanta agli anni Settanta, sparisce di colpo. Certo, c'era di che essere critici su come veniva affrontato anche allora, ma esisteva un pensiero

politico sulle strategie di cooperazione, e adesso non ce n'è più e non c'è più spazio per un intervento attivo dello stato, giudicato inutile e, anzi, perfino pericoloso.

- Allora, l'idea stessa di cooperazione sparisce a favore dei rapporti economici, degli scambi economici, e degli investimenti, gestiti nello spirito del liberismo?

- Certo. Nel quadro del liberismo mondializzato, anche l'eventuale specificità delle relazioni con i paesi arabi, se non altro per motivi di prossimità geografica, sparisce per lasciare il posto a scelte alternative fra le differenti regioni del mondo.

Ciò si nota soprattutto se si guarda al piazzamento dei paesi arabi nella classifica stilata dalle istituzioni del mercato capitalistico, che danno dei voti ai diversi paesi del mondo in merito al grado di attrazione esercitato sui capitali privati: i voti alti li prendono i paesi dell'Est asiatico, mentre in classifica non c'è neanche un paese arabo. E non è solamente a causa di una certa instabilità interna; c'è tutta una serie di altre ragioni di natura diversa.

Ci sono vestigia di un certo statalismo qua e là ma, nell'insieme, la tendenza dominante è quella di integrarsi, di accettare il dogma liberista.

* L'intervista a Samir Amin, economista egiziano, membro del Partito comunista, coordinatore del Forum internazionale del Terzo mondo, è stata realizzata nel 2001, poco prima dell'11 settembre, da Isabella Camera d'Afflitto, docente dell'università di Napoli L'Orientale.

- Sembra evidente il fallimento del dialogo euro-arabo.

- Sarò forse troppo severo, ma ciò che si dice del dialogo euro-arabo è aria fritta. Credo che i politici, europei e arabi, facciano solo un discorso diplomatico e nulla più.

Una ragione che ha aggravato le cose a partire dagli anni Novanta è stato il passo in avanti fatto dagli europei nell'allineamento, dietro agli Stati Uniti, sul liberismo mondializzato. Il secondo allineamento è stato quello di accettare che la Nato fosse l'organizzazione internazionale, che si concede il diritto di parlare a nome della comunità internazionale, della coscienza universale, dell'umanità, dei diritti dei popoli, della democrazia: la Nato è un'organizzazione militare, non è un'organizzazione politica di cooperazione. Fra l'altro è un'organizzazione militare dominata in maniera totalmente asimmetrica dagli Stati Uniti. Non si vedeva mai la Nato prendere una qualsiasi decisione contro gli Stati Uniti, non è un'organizzazione europea. Di conseguenza, ciò porta a una degradazione di secondo livello, che si è manifestata in maniera violenta in occasione della guerra del Golfo del 1990-'91. Gli europei erano presenti quanto i paesi arabi, ed erano costretti a stare dietro agli Stati Uniti.

Allora devo dire francamente che per il momento - ed è meglio dirlo anziché giocare a fare i diplomatici e farsi sorrisini dicendo che la cooperazione va bene ecc. - non c'è cooperazione fra i paesi europei e i paesi arabi. E credo che dal lato europeo si giudichi attualmente la cooperazione come una cosa inutile e, comunque, non prioritaria. Gli

Europei adesso danno un ruolo prioritario all'integrazione nel sistema europeo dell'Europa orientale e, di conseguenza, buona parte dei fondi europei d'aiuto, specialmente tedeschi, vengono stornati apertamente verso l'Europa dell'Est a detrimento di altre regioni del Terzo mondo. Dopo tutto, non c'è motivo di prendersela con gli europei se vogliono dare priorità alla propria costruzione politica.

- Torniamo all'argomento della conoscenza reciproca. La gente da entrambe le parti ha una conoscenza sufficiente dell'altro?

A livello popolare da una parte e dall'altra non c'è una vera e propria conoscenza reciproca seria, profonda, misurata, ma si potrebbe dire che gli europei fra loro cominciano a conoscersi soltanto da poco. E neanche gli arabi, pur avendo una lingua comune, si conoscono fra loro tanto bene, e la cosa è relativamente recente. E ci si potrebbe anche chiedere se gli europei conoscano gli africani a sud del Sahara, gli asiatici, i latino-americani e viceversa.

Vi sono evidentemente delle difficoltà, se non altro quelle linguistiche, di scrittura e di lettura. Non ci sono tanti europei che leggono e, tanto meno, scrivono l'arabo. Ed è vero che ciò non è equivalente: da parte araba, almeno a livello di élite, tutti conoscono almeno una lingua straniera, se non due. Ma è un fatto comune ai paesi del Terzo mondo, non specifico del mondo arabo. C'è, in ogni caso, uno sforzo in Europa, insufficiente e squilibrato, per superare l'orientalismo di una volta, cioè quegli studi fin troppo specialistici su testi antichi e il disprezzo totale per le problematiche moderne e contemporanee. Comunque a livello di stampa, buoni giornalisti specializzati, con una buona conoscenza delle cose, cominciano a parlare correttamente del mondo arabo. C'è anche uno sforzo di traduzione della letteratura araba, ed è importante poiché spesso si conosce meglio un popolo attraverso la sua letteratura: si possono meglio percepire sfumature, il modo di vedere i problemi, e tante altre cose.

Quando dicevo che le due regioni si conoscono abbastanza bene, con le stesse deformazioni - immagini stereotipate dell'altro - intendo dire che non sempre queste distorsioni sono malevole e volute, ma rimangono pur sempre derivazioni della storia. Queste visioni distorte sono comuni al Sud e al Nord del Mediterraneo perché si portano dietro tutta la storia del colonialismo e dell'imperialismo: e non dimentichiamoci che è il Nord che ha conquistato il Sud, e tutti i paesi arabi sono stati sottomessi a una dominazione coloniale da parte di potenze europee.

- E quale è il peso delle religioni per la conoscenza reciproca?

L'errore è attribuire un fondamento all'opposizione fra cristianesimo e islam; la lettura che europei e arabi fanno attualmente delle crociate ne è un esempio. È una proiezione del presente sul passato, falsa dalle due parti. Gli attori dell'epoca, vale a dire i crociati e gli arabi del tempo, le hanno vissute in una maniera molto differente rispetto al mondo moderno, e lo si può vedere riandando ai loro testi.

È noto che i crociati, così come i musulmani, hanno fatto guerra a Bisanzio e messo a sacco Costantinopoli, che i Cristiani d'Oriente spesso si trovavano dalla parte dei musulmani, e quando si conosce il numero dei cristiani e dei musulmani passati da un campo all'altro per motivi d'interesse feudale o personale, si vede bene quanto sia passata l'immagine stereotipata che attualmente gli uni hanno degli altri.

- La sicurezza interna e la corruzione dei regimi possono impedire la cooperazione?

Sì, ma la corruzione non è un fatto esclusivo dei paesi arabi, è un tratto generale del Terzo mondo e, bisogna dire, anche del Primo mondo, adesso lo si sa sempre di più. Perché la corruzione funziona bisogna che le due parti entrino nel gioco. In ogni caso, non penso che si possa condurre una lotta alla corruzione, qui o là, su una base puramente moralistica: non è facendo discorsi contro la corruzione, ma è creando delle condizioni politiche di

maggiore democrazia, trasparenza, e maggiori interventi di controllo popolare che si limita o si riduce l'eventuale campo della corruzione. Non vedo altri mezzi per farlo.

Dire che la corruzione è il motivo per cui non c'è cooperazione, credo sia un argomento non valido, usato talvolta anche in malafede, perché si sa che ci sono compagnie petrolifere che non esitano a intervenire servendosi della corruzione: la corruzione gioca a loro favore, fornendo loro dei mezzi di intervento e non il contrario.

- Vorrei il tuo parere sui piccoli progetti di cooperazione, anche e soprattutto culturale, che partono dal basso, da piccole iniziative, e anche sul rapporto fra la cooperazione e la sicurezza interna.

Nel piccolo progetto, o nel progetto culturale, non vedo altre risposte di principio, se non attraverso il progresso della democratizzazione, della trasparenza, dell'intervento popolare ecc. È banale ma non vedo altra via.

La questione della sicurezza bisogna maneggiarla con precauzione: è vero che molti regimi non-democratici - e i regimi arabi lo sono - non amano gli interventi nei loro affari, non solo quelli esterni, ma anche del loro popolo. E hanno un concetto poliziesco, antidemocratico della sicurezza. Uno studio condotto da uno svedese molto onesto non su un paese arabo ma sul Mozambico ha dimostrato tuttavia che dietro agli interventi di molte ong, se non tutte, c'erano addirittura la Cia e piani per distruggere l'autonomia politica del Mozambico. Allora, se si dice che vi sono dei motivi di sicurezza reali, si ha ragione, e bisogna dirlo.

Non credo però che oggi questo sia il caso dei paesi arabi, anche se in Egitto, senza voler certo difendere il governo egiziano, queste accuse non sono sempre prive di fondamento. Non bisogna neanche essere ingenui e credere che una Ong dall'aspetto gentile, che si propone di sostenere un progetto qui o là, non possa essere manipolata e utilizzata da agenzie politiche importanti. E si tratta soprattutto della Cia, non di agenzie di stati europei.

Le nostre contraddizioni

di Tariq Ramadan*

Attribuendo all'Occidente oppressore tutte le ragioni delle sue difficoltà, il mondo musulmano finisce per pensarsi culturalmente soltanto nella rivendicazione della differenza, anziché basarsi sui valori comuni. La speranza sta nella nuova percezione di sé cui vanno aprendo la via le giovani generazioni e i musulmani della diaspora

Da più di mezzo secolo il mondo arabo sembra paralizzato, impantanato nei suoi fallimenti e nelle sue divisioni. Nessun'altra regione al mondo è rimasta tanto inchiodata, avvitata fino al soffocamento ai suoi deficit sociali, politici ed economici.

ATTRIBUIRE TUTTI I MALI ALL'ALTRO

È pressoché impossibile, dal Marocco all'Iraq o all'Arabia Saudita (e generalmente nella maggioranza dei paesi musulmani) trovare spazi in cui s'esprima una libertà politica reale, dove il benessere economico riguardi la maggioranza delle donne e degli uomini, in cui l'alfabetizzazione sia la norma e non l'eccezione. E non ci sono schiarite in vista: le dittature si eternizzano e si comportano come dinastie (monarchiche o repubblicane) mentre la situazione economica si deteriora per la maggioranza della gente. Triste realtà, triste sorte.

In questa realtà è grande la tentazione di cercare le cause di questa disfatta nell'"Altro", lo sfruttatore, il ricco, l'Occidente senza mai evitare, nel complesso del mondo arabo e islamico, di raccogliere tutti gli argomenti a disposizione per "spiegare" in tal modo le ragioni del disastro. Dalla vecchia colonizzazione alle nuove forme di "protettorato" economico, dal mantenimento delle divisioni all'imposizione di un imperialismo culturale, dai governi alle multinazionali che manifestano la loro volontà di dominio a partire dall'Occidente, le cause sarebbero chiare e la questione evidente: i musulmani subiscono una particolare multiforme oppressione.

Se le politiche imposte dai paesi industrializzati, le *(de)regulations* economiche dettate dalle istituzioni internazionali (Fmi, Banca mondiale, Wto) o la voracità assassina delle multinazionali del Nord devono essere effettivamente e metodicamente criticate e denunciate, non è possibile arroccarsi a questi discorsi di costante deresponsabilizzazione e di vittimizzazione che sono la norma nel mondo musulmano.

Tutto avviene come se il riferimento all'"Altro", a quell'"Occidente che ci opprime e ci detesta", fosse diventato lo sfogo, tanto emotivo quanto intellettuale, che permette di sopportarsi e di giustificarsi. È certamente in questo che bisogna cercare, a monte della nostra riflessione sulle contraddizioni del mondo arabo e dei musulmani, la chiave dell'immobilità e della regressione.

FRA OPPOSIZIONE VIOLENTA E RASSEGNAZIONE

Quasi naturalmente nell'epoca coloniale erano nati diversi movimenti di resistenza che si opponevano alla presenza straniera: alcuni rivendicavano ideali quasi esclusivamente nazionalisti, altri vi aggiungevano o vi preferivano l'appartenenza internazionalista al socialismo o al comunismo, altri ancora erano mossi da un riferimento all'islam. Il carattere tangibile e quotidiano della dominazione rendeva espliciti i termini

e gli obiettivi della resistenza: in un modo o nell'altro, in Algeria, Tunisia, Egitto o Siria, si trattava di liberarsi politicamente.

Dopo quasi cinquant'anni la situazione è notevolmente cambiata e non si può non constatare che sia i partiti d'opposizione che i popoli faticano a rivedere le loro analisi e rinnovare le loro strategie di mobilitazione nella lotta contro le dittature e la regressione economica. La repressione è certamente terribile e la pauperizzazione molto avanzata, ma questo non può spiegare la passività e la rassegnazione dei popoli e la povertà dei termini dell'alternativa proposti dai partiti per ipotizzare il cambiamento: non si sfugge alla scelta dell'opposizione violenta (dei gruppi islamisti radicali) o della rassegnazione compromettente alle regole del gioco imposte dal Nord, dalle sue istituzioni finanziarie o dalle sue multinazionali, con approcci di tipo "socialdemocratico" molto stemperati (1).

Di maggior gravità la constatazione della sfaldatura esistente tra i diversi movimenti d'opposizione che i poteri sfruttano a loro vantaggio. I movimenti che si riferiscono al socialismo, al comunismo e all'islam sono stati incapaci, a tutt'oggi, di pensare le loro lotte in termini di valori fondamentali comuni, di rivendicazione dei diritti e di partecipazione, dell'identità culturale che comunque condividono. L'assenza di dialogo tra i leader di queste resistenze e la ripetizione fino alla nausea dei vecchi dibattiti ideologici impediscono l'evoluzione e il rinnovamento del pensiero critico nel mondo musulmano nel suo complesso. I progetti politici sono drammaticamente carenti, le strategie di resistenza non

*nipote del fondatore dei Fratelli musulmani Hassan el Banna, è nato in Svizzera dove insegna Islamologia all'università di Friburgo. Il testo è parte di un saggio che sarà pubblicato in occasione del prossimo Forum Sociale Europeo di Parigi. Trad. di Hamza R. Piccardo.

possono essere più vaghe, il dibattito è triste di vecchiaia e di superficialità. [...]

L'ALIBI DELLA QUESTIONE PALESTINESE

Se si ascolta il discorso dominante della società araba, una cosa è immediatamente evidente: la causa di tutti i mali è "Israele". Si pensa che dopo la creazione dell'entità sionista non ci sia più niente da fare: la guerra si è radicata, la divisione diffusa, i popoli soffrono e muoiono come i palestinesi.

L'incondizionato sostegno degli Stati Uniti a Israele e l'assenza di una politica coraggiosa da parte dell'Unione europea confermano agli occhi dei più la natura del rapporto dell'Occidente con gli arabi e i musulmani, fondato sulla dominazione, la manipolazione, il rifiuto, l'odio.

Ebbene, è necessario dire e ribadire che se la questione palestinese è effettivamente centrale (per il Medio Oriente e nella coscienza di tutti i musulmani), essa non può essere un alibi. L'oppressione del popolo palestinese, senza né terra né stato, e l'arroganza dei governi israeliani che si sono succeduti conducendo un'aggressiva politica d'occupazione con i suoi coloni e il suo esercito super equipaggiato, sono segni più che cause delle disfunzioni del mondo arabo.

Lo spettacolo che ci offrono i capi di stato arabi è pietoso: autocrati nella maggior parte dei casi, divisi tra loro fino all'incoscienza, infatuati del loro potere, lacchè della manna finanziaria delle potenze industrializzate, pedoni delle loro strategie, sordi alle aspirazioni dei loro popoli e, nel fondo, del tutto indifferenti alla causa palestinese (eccetto i casi in cui le crisi impongono un discorso di circostanza).

Le popolazioni stesse cadono nella trappola dell'ipervalutazione della questione palestinese: a ogni grave crisi, all'indomani di nuovi massacri, un'ondata di emozione le mobilita e permette loro di esprimere le loro frustrazioni senza che s'intraveda al di là di queste manifestazioni nessuna volontà di cambiamento. I poteri si limitano a "controllare la strada" e le passioni: nessuna visione generale di riforma, nessun progetto politico regionale, nessun movi-

mento popolare nazionale o transnazionale scuote le loro basi. Tra Sabra e Shatila e Jenin molta emozione e così poca visione politica: fino a quando?

DEBOLEZZA DEI MOVIMENTI DI RESISTENZA

La questione palestinese dovrebbe essere percepita come un parte del tutto. Essa, che si esprime attraverso una volontà di liberazione nazionale ed esige una legittima indipendenza politi-



Turchia (foto Almasio&Cavicchioni)

ca, sembra essere il solo modello d'impegno e di rivendicazione per la maggior parte dei movimenti di resistenza nel mondo arabo-musulmano. Si fatica a capire, oltre il confronto immediato con lo stato, la natura della posta economica, le logiche della mondializzazione liberista e di conseguenza le modalità di una resistenza multidimensionale e transnazionale. Se a livello degli stati i tentativi di alleanze economiche (come il Gran Maghreb e il G8 dei paesi musulmani) sono falliti, si deve d'altro canto constatare l'assenza dell'assunzione delle dinamiche internazionali di contestazione nei movimenti musulmani di resistenza.

La cooperazione è pressoché inesistente

a livello nazionale (tra i diversi movimenti, partiti e al di là delle appartenenze religiose, agnostiche o atee), ma il vuoto è di norma quando si analizzano le relazioni stabilite tra i paesi del Sud innanzitutto e più generalmente a livello internazionale. Nutrita politicamente da e all'interno delle realtà nazionali, la resistenza finisce per pensarsi culturalmente solo nella rivendicazione della differenza. Di fronte alla mondializzazione che lo usura, il mondo arabo-musulmano sembra essere motivato solo dalla speranza di una liberazione politica e culturale che sarebbe in grado di proteggere localmente le sue specificità (l'islam, le culture, le lingue ecc.): l'espressione di questa speranza è rivelatrice della dimensione del deficit in merito alla comprensione delle attuali sfide.

L'ASSENZA DI UNA VISIONE UNIVERSALE

L'assenza di una visione universale del cambiamento è allo stesso tempo la causa e la conseguenza di una comprensione molto limitata della resistenza e di una concezione dell'islam svuotata dal suo universalismo.

Il paradosso è enorme e il cerchio si fa vizioso: infatti, per la coscienza musulmana, l'islam dovrebbe essere vissuto come referenza universale che, per non presentarsi come escludente, invita e impone all'individuo di riconoscere e costruire "con" e "a partire" dalla diversità. Invece, il sentimento di oppressione e di alienazione che oggi prevale spinge la maggioranza dei musulmani a riconoscersi nell'affermazione dell'alterità, incapaci di collegarsi con la dimensione universale dei loro principi che gli permetterebbe di stabilire ponti con quel che è "altro" da loro, (un'altra civilizzazione, cultura, religione o filosofia) e di preporre, nel rispetto delle differenze, i valori fondamentali comuni. Essi sono molti e se la loro fonte (la rivelazione o la ragione) o la loro formulazione (espressa a partire dal primato della responsabilità o piuttosto da quello del diritto) differiscono, questo non può legittimare l'assenza di dialogo e di cooperazione.

È proprio questa assenza che, a monte, rafforza la tendenza a definirsi in

opposizione all'“Altro” e conduce alla paralisi dell'intelligenza dell'universale, che nega se stessa nella dominazione e si rinchiude nella sua differenza.

UNA VISIONE CARICATURALE DELL'ALTRO

La conseguenza immediata di questo atteggiamento è l'elaborazione di una visione del tutto caricaturale di quell'“Altro” in opposizione al quale ci si definisce. Non insisteremo mai abbastanza su quanto il modo di vedere l'Occidente da parte del mondo musulmano è spesso superficiale, confuso e ampiamente sbagliato. Raramente si apprezzano le differenze tra i governi, i popoli e le istituzioni; si nega la legittimità dei valori dell'Occidente denunciandone la mancanza, o l'ipocrisia della loro applicazione e infine si respinge senza sfumature la sua cultura in nome di una critica parziale e spesso semplificatrice della sua dominazione.

Ciò che inoltre è inquietante è che questo rifiuto teorico è quotidianamente contraddetto da un'attrazione nei modi di vita. Questa contraddizione è di per sé sufficiente a testimoniare della crisi che attraversa la coscienza musulmana contemporanea: incapace di definirsi in altro modo che nel riflesso negativo di un Occidente pensato in modo caricaturale, finisce per credere di tradirsi ogni volta che si riconosce nei valori dell'“Altro”. Questi sono sintomi espliciti di alienazione.

AUTOCRITICA O TRADIMENTO?

Si comprendono meglio le difficoltà che il mondo musulmano prova oggi quando deve spiegarsi e comunicare. Dire dei suoi valori, delle sue esigenze, delle sue speranze è diventata una sfida: o si insiste sull'essenza dei nostri valori comuni dando ai più la sensazione di tradirsi, o si insiste sulla differenza e corroborando il sentimento di alterità e d'inevitabile conflitto. Restare sé stessi, comunicare con gli altri e avere la sicurezza necessaria per assumere la nostra identità comune è un'esperienza che i musulmani oggi non hanno spesso i mezzi di vivere. Il problema è profondo e le sue radici sono da ricercare nella

progressiva scomparsa, nei musulmani, della cultura del dialogo. Le scuole giuridiche, le correnti di pensiero, gli ulemà e gli intellettuali hanno smesso quasi di dibattere e si fatica a uscire dalle discussioni formali sulla “legittimità islamica o meno” delle idee. Un'elaborazione intellettuale spesso timida, traumatizzata, finisce per impedire l'autocritica che, in clima d'oppressione, sarebbe una volta ancora percepita come un tradimento. La logica rimane lo stessa: riconoscere il fondamento delle critiche dell'“Altro”, è essere o diventare infedele a sé stesso.

I musulmani non ritroveranno certamente l'energia del rinnovamento e della riforma se non si sforzano con metodo a uscire da questa logica perniciosa. L'atteggiamento autocritico è una prima tappa imperativa e consiste, per esempio, nel denunciare il comportamento di certi stati cosiddetti islamici, nel rifiutare comportamenti e atteggiamenti di certi musulmani ottusi o estremisti, nel riconoscere le deficienze del pensiero musulmano contemporaneo così come le discriminazioni inaccettabili (i poveri, le donne, certe minoranze ecc.) esistenti nelle società musulmane. [...]

SEGNI INCORAGGIANTI

Ma il quadro non è poi così nero: durante recenti studi e corsi di formazione effettuati in questi ultimi anni nel mondo arabo, in Africa, in Asia, come all'interno delle dinamiche musulmane d'Europa e dell'America del Nord, ho potuto osservare segni di cambiamento significativo. Le giovani generazioni da Dakar a Djakarta cominciano a connettersi col mondo. I nuovi mezzi di comunicazione hanno il beneficio di permettere scambi di notizie e di esperienze sempre più frequenti. In contatto virtuale coi movimenti di resistenza internazionale, e sempre più con le dinamiche che attraversano l'Occidente, i musulmani del mondo vedono aprirsi nuovi orizzonti e possibili partnership presentarsi ad essi. Le vie alternative sperimentate in Indonesia, in Malaysia, in Bangladesh, come in numerosi paesi arabi o in Africa, e che si appoggiano su piccole e medie imprese o su cooperative di sviluppo sono

quasi sconosciute in Occidente.

Non si dirà mai abbastanza sull'importanza del coinvolgimento di cittadini occidentali di confessione musulmana nel movimento contro la mondializzazione. Essi, restando loro stessi, ritornando alla dimensione universale del loro messaggio e dei loro principi, conservando i legami con le dinamiche di base dei paesi a maggioranza musulmani e stabilendo delle partnership diversificate, aprono la via a una nuova percezione di sé e permetteranno a termine di superare le vecchie divisioni.

Coloro che si sono impegnati sanno che la strada sarà ancora lunga, che gli stereotipi e i sospetti rimangono la regola ma che ormai devono fare fronte alle loro responsabilità nel momento in cui si stabiliscono le nuove partnership. Ad essi, insieme alle forze vive del Sud, spetta il dovere di sviluppare una visione globale e della riforma (2); tocca ad essi riannodare con l'universalità dei valori e porre i termini di un “dialogo equo” con l'Occidente di cui alcuni fanno ormai parte; tocca ad essi stabilire dei legami tra i loro partner di Occidente e gli attori delle interessanti esperienze alternative avvenute nel mondo musulmano; tocca infine ad essi impegnarsi in un dialogo interno esigente e fecondo che si avvalga dell'autocritica costruttiva. Le loro responsabilità sono immense e siamo all'inizio di un percorso: per la coscienza musulmana contemporanea ciò vuole dire che la liberazione politica di Gerusalemme, da altri occupata, non potrebbe fare dimenticare la necessaria liberazione ideologica, economica e politica della Mecca, alienata e tradita da nostri sbagli.

NOTE

(1) Anche quelli che vengono definiti “musulmani democratici” o gli “islamisti moderati” in Turchia, per essere sdoganati in campo internazionale hanno accettato di rassegnarsi alle esigenze delle correzioni strutturali imposte dal Fmi.

(2) Il Colloque international des musulmans dans l'espace francophone (Cimef), che raduna i protagonisti intellettuali e associativi del Canada, dell'Africa e dell'Europa, ha iniziato questo lavoro da più di tre anni. I dibattiti dei primi incontri vertevano, tra l'altro, sulla comprensione riformista dei principi islamici, la laicità, la secolarizzazione, la mondializzazione e il mondo dopo l'11 settembre.

"Ce la faremo, proprio come voi"

intervista di Nina Fürstenberg a Tariq Ali*

"Cari amici europei occidentali e cristiani, volete capire come dalla cultura islamica possano venir fuori società moderne, secolarizzate, democratiche e liberali? Fate introspezione, guardate alla vostra storia. La strada faticosa da cui non siete ancora usciti del tutto, se le cose andranno bene sarà la stessa"

Tariq Ali non ha dubbi sulla possibilità di un islam liberale. Proprio su questo tema vertono le domande che gli abbiamo sottoposto.

- Ritieni che l'Islam possa avviare oggi un processo di riforma a contatto con la tradizione europea dell'Illuminismo?

- Siamo realisti sull'Europa. La politicizzazione della religione in Europa è stata moderata se la si confronta con gli Stati Uniti, anche se non si può ignorare il fatto che i partiti cristiano-democratici hanno dominato l'Italia e la Germania (persino durante la recente permanenza in carica del governo di centro-sinistra, anche politici laici e atei stavano in fila per fare il baciamento in Vaticano), che il partito conservatore britannico era strettamente legato alla Chiesa anglicana e che le "tribali" rivalità all'interno del cristianesimo hanno contribuito al prolungarsi di una violenta guerra civile in Irlanda. In Russia il crollo dell'*ancien regime* ha visto un drammatico risveglio della Chiesa ortodossa; in Polonia Chiesa cattolica e Solidarnosc hanno lavorato insieme per abbattere il regime; in Jugoslavia l'inutile guerra civile ha riannimato antichi odi tra le diverse fazioni del cristianesimo e dell'islam della Bosnia (che fino a quel momento era la versione di islam più secolare che si sia mai vista).

- Che cosa vuol dire? Che l'Europa non è un modello liberale proponibile per il mondo islamico?

- Voglio dire che i politici hanno continuato a usare come mezzo la reli-

gione. Questo strascico non può essere accettato senza critiche. [...]

- Perché considera gli Stati Uniti uno stato non laico?

- Perché gli Stati Uniti sono saturi di religione: il 90% della popolazione dichiara di credere in una divinità e il 70% nell'esistenza degli angeli. La secolarizzazione è stato un processo lento e doloroso e la religione domina la comunità anglosassone al potere. L'America bianca è divisa in varie Chiese e sette che fanno a gara a chi è più bigotto. Questa realtà si riflette nella composizione dell'attuale amministrazione. Bush stesso è un cristiano rinato, e il suo Attorney General un fondamentalista protestante reo confesso.

La politica statunitense è di rado scossa da un'opposizione ideologica secolare. Ma le passioni politico-ideologiche spesso esplodono su argomenti come l'aborto, acquistando un'importanza sconosciuta persino nelle vicinanze del Vaticano. Nel mondo neoliberale della privatizzazione, molti si sono ritirati in varie politiche identitarie. Per la seconda generazione dei musulmani europei questo ha significato un ritorno all'islam. E poiché l'islam è diventato una questione di identità per loro, la

**Tariq Ali, scrittore, romanziere e cineasta di origini pakistane, è redattore della "New Left Review". La presente intervista, riprodotta quasi integralmente, è tratta dalla rivista "Reset", n. 75/2002 (trad. di Virginia Piccone) e si trova nel sito di "Caffeeuropa" <<http://www.caffeeuropa.it/pensareeuropa/islamitibi.html>>.*

versione predicata e praticata tende a essere molto più dura, molto più radicale della maggior parte delle correnti che esistono nello stesso mondo islamico.

- Come possono integrarsi come cittadini gli immigrati islamici quando mettono in discussione le nostre leggi insistendo sulla Sharia - la legge tradizionale islamica di comportamento?

La richiesta del riconoscimento della sharia in Europa è una richiesta assolutamente reazionaria, cui si sono opposti molti anche nel mondo islamico. Ma non si possono permettere doppi standard. Inaspriscono semplicemente i problemi. Se un copricapo ebraico o un crocifisso non creano problemi, perché dovrebbe essere diverso per un velo sulla testa? Personalmente non mi piace nessuno dei tre, ma finché sono portati volontariamente le mie obiezioni estetiche sono irrilevanti. In qualunque caso non sono problemi dello Stato. Solo poco prima dell'11 settembre il leader del New Labour, Tony Blair, fervente cristiano, ha dichiarato il suo sostegno all'avvio di scuole a religione singola. A che cosa servirà tutto questo? E comunque non sono pessimista.

- Cosa intende quando parla di una "terza via" per l'Islam?

- Si tratta della ricerca di una terza via reale, che escluda la capitolazione all'estremismo religioso da una parte o all'Impero statunitense dall'altra, e che generi un dialogo tra credenti e non. Il mio libro *Lo scontro dei fondamentalismi* è stato scritto in parte per facilitare questo dialogo. Il fondamentalismo

islamico o i movimenti ad esso associati non saranno mai una reale alternativa al capitalismo. Non si tratta solo del fatto che la visione sociale degli islamici sia offuscata da un'errata lettura della più antica storia islamica, ma anche che il Corano è un testo di mercanti arabi scritto quando questi mercanti stavano tentando disperatamente di entrare in nuovi mercati. Il suo messaggio economico è essenzialmente la difesa della proprietà privata e del libero scambio, con una forma di carità istituzionalizzata per i poveri. Bin Laden e Bush hanno molto più in comune di quanto si possa pensare. Cercare una conferma postmoderna delle identità politiche nell'islam è un compito inutile.

- Ma non mi ha ancora risposto se in concreto lei pensa che dall'islam possa venir fuori una cultura democratica e liberale, e come.

- Ho molte discussioni con gente di cultura islamica. La mia posizione è che quel mondo ha bisogno di una riforma per sviluppare idee su ogni livello - filosofico, politico, economico - che lo porti oltre il proprio passato e oltre l'ortodossia neoliberale offerta dall'Ovest. In primo luogo è indispensabile una rigida separazione dello Stato e della Moschea; e poi ci vuole una completa democratizzazione del mondo islamico, incluse l'Arabia Saudita, il Kuwait e l'Egitto. Se i partiti cristiano-democratici possono funzionare nell'Europa occidentale, non c'è ragione per cui i partiti islamico-democratici non possano funzionare in Egitto, Turchia o Algeria.

Soprattutto gli intellettuali nel mondo islamico devono rivendicare il proprio diritto a interpretare i testi che sono la proprietà collettiva della cultura islamica come un tutt'uno. La tragedia dell'islam è l'atrofia seguita dopo i primi secoli della sua esistenza. C'era più dissenso e scetticismo nell'islam durante i secoli XI e XII di quanti ce ne siano ora. In realtà ci sono milioni di scettici, agnostici e atei nel mondo dell'islam oggi, non osano parlare in pubblico per paura della reazione, ma presto lo faranno. Il fatto che la religione sia stata usata come un mantello per

vestire i fatti dell'11 settembre non giustifica che oggi lo si usi per nascondere quello che c'è sotto.

- Ma da qualche parte questo processo di riforma sta effettivamente cominciando?

- Penso che il paese nel quale possiamo dare testimonianza di una qualche riforma sia l'Iran. Qui abbiamo una popolazione la maggior parte della quale ha meno di 35 anni di età. Tutto quello che queste persone hanno conosciuto è il dispotismo del clero.

Grazie a Dio non c'è stato un diretto intervento Usa a causare un'ulteriore confusione. Lo sviluppo di un forte movimento anticlericale è fisiologico. Nasce da dentro. La popolazione giovanile di entrambi i sessi non perde occasione di criticare e provocare la polizia religiosa - i guardiani dell'ortodossia.



Egitto, mercato (foto Dino Fracchia)

Sotto la superficie c'è un crescente odio della religione e del clero. Questo stato d'animo si è ora riflesso dentro il clero stesso e nell'elezione di Khatami. È ancora presto per predire la esatta fisionomia del futuro dell'Iran, ma una trasformazione qui potrebbe avere effetti vastissimi sul mondo islamico. In altre parole, la storia non è ancora finita.

- Torniamo al rapporto tra Islam ed Europa. Il periodo statico dell'Europa medioevale è stato influenzato molto positivamente dall'Islam e ha contribuito al Rinascimento.

- Mentre l'Europa cristiana ha vegetato durante il Medioevo, il nuovo e dinamico impero dell'islam ha impugnato il bastone della civilizzazione.

Cordoba, Baghdad, Damasco e Il Cairo erano centri della nuova cultura. Nell'Iberia islamica ci fu un miscuglio di culture che produsse una notevole sintesi. Gli insegnamenti degli antichi furono tradotti in arabo e ulteriormente sviluppati, specialmente nel campo della medicina, della filosofia, della matematica e dell'astronomia. Molto prima di Cartesio, i filosofi a Cordoba proclamarono il dubbio universale sull'essere come punto di partenza di ogni conoscenza. Toledo vantava la più grande scuola di traduttori nel mondo conosciuto. I monaci cristiani dovettero imparare l'arabo per tradurre importanti testi in latino. La civilizzazione islamica creò il ponte che rese possibili il Rinascimento e l'influenza letteraria di quel primo periodo è evidente nelle due maggiori opere della letteratura europea. Don Chisciotte e la Commedia dantesca sono influenzati dalla cultura araba.

- Veramente Dante maltratta Maometto.

- Ma lì era guidato da necessità teologiche cristiane. Poi però si può permettere la libertà di trattare meglio il filosofo musulmano dell'Andalusia Ibn Rushd (in latino Averroè), mettendolo lontano dai fuochi dell'Inferno.

- Ma una sintesi fiorentina come quella che si verificò in Andalusia, dove musulmani, cristiani e ebrei vivevano benissimo insieme, e di cui lei ha raccontato la drammatica fine nel suo romanzo *Ombre dell'albero del melograno*, potrà ripresentarsi da qualche parte?

- No. Fu il risultato di una serie di condizioni che non esistono più. La Riconquista ha mostrato la prima grande pulizia etnica in Europa. L'espulsione di musulmani e ebrei è stata utilizzata per creare una nuova identità europea. Sarebbe più interessante chiedere: perché avvenne la Riconquista?

- E visto che se l'è fatta da solo, risponda.

- Qui c'è da dire che il fallimento della civiltà islamica nel creare una struttura economica che tenesse insieme

la popolazione unito alla corrente puritano-fondamentalista presente dentro l'islam stesso creò le condizioni del suo rapido declino e della sua sconfitta. La guerra civile che scoppiò dentro l'islam durante la sua ascesa contribuì alla sua decadenza. Le divisioni non furono diverse da quelle che più tardi spaccarono la cristianità.

Se l'islam fosse rimasto unito nei primi tre secoli della sua esistenza è perfettamente possibile che anche l'impero occidentale sarebbe caduto sotto le sue armi e il suono del muezzin sarebbe stato sentito nella Grande moschea a Roma. Si può solo fantasticare se questo sarebbe stato sufficiente, secoli dopo, a fermare l'ascesa di Ibn Mussolini.

- Nel suo libro [Lo scontro dei fondamentalismi, N.d.R.] lei accusa il mondo occidentale della crisi del mondo musulmano e delle tendenze fondamentaliste.

- Dimentichiamoci dell'islam per un minuto. Pensiamo al petrolio. Se la maggior parte del petrolio del mondo (e anche il più economico da estrarre) non si trovasse al di sotto delle terre dove vivono i musulmani, io dubito che qualcuno in Occidente si sarebbe mai preoccupato dell'islam. Sono i petrodollari che hanno fatto rinascere un interesse per l'islam dopo la caduta dell'Impero ottomano. Gli stati-chiave creati dai poteri imperiali dopo la prima guerra mondiale - Iraq, Kuwait, Arabia Saudita - si basavano sugli interessi delle compagnie petrolifere. Le forze democratico-radicali in Iran erano state sconfitte dall'intervento anglo-statunitense. Perché? Perché questi preferivano un regime corrotto e autocratico. Aiutarono a distruggere ogni alternativa secolare ai Mullah. I chierici fecero il resto.

Per gran parte del XX secolo gli interessi nazionali e delle compagnie occidentali hanno tenuto l'islam in un angolo politico - una religione del Terzo mondo di nazioni marginalizzate, di ricche élite, dittatori brutali e popolazioni oppresse, cui spesso sono negati i più elementari diritti umani. I confini di questo stretto angolo politico si sono rinforzati durante il periodo della guerra fredda, quando Urss e Usa usarono il

mondo islamico come campo giochi per il loro *Great Game*.

E la lezione che non è mai stata imparata è sempre la stessa: coloro che sono stati manipolati con la violenza useranno gli stessi modi per esprimere la loro rabbia e la loro ribellione. La famiglia Ibn Saud che governa l'Arabia Saudita è stata messa al potere dall'Impero britannico, e le è stata data nuova linfa vitale quando gli Usa presero il controllo e la loro compagnia Aramco cominciò a estrarre petrolio.

- Il wahhbitismo è messo sotto accusa non solo nel mondo occidentale, ma anche dal mondo islamico. Lei ne parla come di una combinazione del fondamentalismo protestante e dell'Opus Dei. Che cosa significa?

- I vincitori sauditi imposero il wahhbitismo alle loro popolazioni. Il vigore puritano del suo insegnamento è unito all'abilità ben sviluppata di intrigare e penetrare l'islam tradizionale. È un sistema religioso che mette sullo stesso piano gli infedeli e i musulmani non-wahhabiti. I primi sono non credenti, i secondi apostati. L'interpretazione wahhabita del Corano è quella letterale. Questo è il motivo per cui difende la subordinazione istituzionalizzata delle donne.

Questa era la versione dell'islam che durante la guerra fredda si era organizzata per penetrare quelle parti del mondo musulmano viste come vulnerabili da parte di ideologie secolari - Pakistan e Indonesia sono gli esempi più palesi. In quei giorni i predicatori wahhabiti giocavano apertamente a palla con gli Stati Uniti. La loro inimicizia è di più recente durata, e dovuta in gran parte al fatto che gli Usa portarono via la palla. I tempi erano cambiati e volevano un'altra squadra.

- E Bin Laden, come ormai abbiamo imparato tutti, era (o è) saudita e wahhabita.

- L'11 settembre ha creato una vera crisi tra Stati Uniti e Arabia Saudita. Questa era una relazione che sembrava permanente. Osama Bin Laden apparteneva a una ricca famiglia saudita i cui affari legati a quelli degli Stati Uniti e

della famiglia Bush erano ben consolidati. In passato di rado c'era l'ombra di una critica da parte dei media occidentali per quanto riguardava l'Arabia Saudita. Oggi la stagione di caccia è aperta e la stampa statunitense è piena di giornalisti in cerca di scalpi sauditi. Non è un segreto che gli Stati Uniti pensino che i *think tanks* suggeriscano una balcanizzazione dell'Arabia Saudita se la situazione peggiora.

- Lei condanna l'estremismo islamico, ma anche l'imperialismo dell'impero statunitense. Ma gli Stati Uniti sono indubbiamente una democrazia.

- Gli Stati Uniti d'America sono certamente una democrazia, ma sono anche un'entità imperiale e questo Impero americano rappresenta il più potente fondamentalismo nel mondo di oggi. È l'unico impero nel mondo. Non è sfidato da nessun altro stato. Cerca di rafforzare la sua egemonia economica attraverso la forza. Il suo ultimo colpo strategico è stato di estendere la dottrina di Monroe a tutto il resto del mondo: combatterà con il consenso per preservare la propria situazione di egemonia nel mondo, se possibile, e con le guerre se questo diventasse necessario.

Quel che è cambiato negli ultimi due decenni è stata la caduta dell'Unione sovietica e la decisione del Partito comunista cinese di abbracciare il capitalismo. La sfida di un ordine sociale che prometteva (senza mai raggiungerla) una società superiore al capitalismo è scomparsa. Dall'inizio alla fine degli anni della guerra fredda il resto del mondo capitalista aveva accettato la leadership degli Stati Uniti d'America. Ma ora che il mondo intero (eccetto Cuba) è capitalista, l'accettazione di questa leadership non è automatica.

Prima della Rivoluzione russa del 1917, le contraddizioni tra differenti imperi e stati capitalisti hanno portato a conflitti armati. Nel mondo di oggi questo genere di conflitti è improbabile, ma le differenze sono venute alla luce. Gli alleati non sono tanto timidi da non ammettere di essere anche rivali. L'offensiva contro l'Iraq ha messo in luce questa evoluzione. [...]

Libere dall'Occidente

di Elisa Giunchi*

Lo stereotipo che vede il mondo islamico come monolitico non coglie le differenti posizioni dottrinali e sociali relative alle donne o interne alle organizzazioni femminili musulmane, che usano parametri autoctoni per conquistarsi spazi, senza passare attraverso l'imitazione dei modelli occidentali

Il dibattito sull'islam, che ha ricevuto nuovo impeto in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001, rivela che è ancora diffusa nel nostro paese l'immagine di un mondo musulmano retrogrado, statico e omogeneo a cui si contrappone in maniera speculare un Occidente moderno e dinamico. La religione è il fattore determinante di questa contrapposizione. Ne segue che solo con la rinuncia alla propria identità religiosa gli immigrati musulmani potranno essere assimilati, ad esempio, e la Turchia accettata nel consesso europeo.

Una contrapposizione altrettanto semplicistica, centrata però sulla moralità, è diffusa nel mondo musulmano: tra una comunità islamica in cui regna la virtù e la coesione sociale e un Occidente che ha perso i propri valori religiosi, diventando preda dell'individualismo e della promiscuità. In entrambi i casi, è la figura femminile a definire l'immagine di sé e dell'altro: l'islam retrogrado si incarna nella donna velata e passiva, e l'Occidente immorale nella donna di facili costumi, il cui corpo è ridotto a merce pubblicitaria.

LO STEREOTIPO DELLA MISOGINIA

Il dibattito sulla condizione femminile nel mondo musulmano esemplifica perfettamente la nostra stereotipia sull'islam, rivelando quanto sia diffusa la convinzione che nella dottrina islamica la donna sia subordinata all'uomo e che questo dato abbia un'influenza determinante sulla prassi del mondo musulmano, indipendentemente da qualsiasi coordinata temporale e spaziale (1). Si tratta di stereotipi che possono essere

facilmente confutati.

Iniziamo con il primo, secondo il quale la dottrina islamica sarebbe irrimediabilmente misogina. Il Corano, che è la fonte principale dell'islam, sottolinea la parità ontologica ed escatologica tra uomo e donna. Non solo: le azioni di tutti i fedeli, senza distinzioni di sesso, hanno pari valore al cospetto di Dio. Alcuni versetti che risalgono al periodo medinese (622-633), successivi all'"Emigrazione" del profeta da Mecca a Yathrib, poi denominata Medina, pongono tuttavia gli uomini "un gradino più in alto" delle donne (2) in materia successoria, processuale e matrimoniale.

Dal punto di vista di uno storico non c'è nulla di cui meravigliarsi: questi versetti, rivelati in una fase di consolidamento dello stato islamico e di razionalizzazione della fase estatica, rappresentarono l'esigenza di elaborare norme precise che regolassero la vita dei credenti. I dettagli delle nuove regole furono inevitabilmente attinti dal contesto in cui viveva Muhammad, un contesto in cui il modello matrimoniale gerarchico, patrilineare e virilocale stava soppiantando altri modelli con valenze matriarcali. Ma è stato anche ipotizzato che il profeta si vedesse costretto per diffondere la nuova religione a giungere a dei compromessi tra il "vecchio" ordine sociale, di tipo patriarcale, e lo spirito egualitario della rivelazione, compromessi che vennero cercati, come sempre avviene, nella sfera privata.

* ricercatrice di Storia e istituzioni dell'Asia all'Università degli studi di Milano.

Comunque sia, la rivelazione rimase un discorso fluido ben oltre la morte di Muhammad, avvenuta nel 632. Solo vent'anni dopo l'esigenza di fermare l'evoluzione del Testo e di fissare un codice di comportamento uniforme portò all'elaborazione di una versione coranica "ortodossa", poi nota come vulgata uthmaniana. Contemporaneamente furono distrutte le altre versioni scritte della rivelazione che ancora circolavano nella penisola araba e che rappresentavano potenziali fonti di dissenso non solo spirituale. L'elaborazione di una doxa fu completata nei secoli immediatamente successivi in un contesto, quello del Vicino Oriente, in cui le strutture patriarcali erano maggiormente consolidate e articolate sul piano giuridico. Con il supporto di detti e fatti attribuiti al Profeta (*hadith*), molti dei quali apocrifi, e di una metodologia esegetica del Corano che dava preminenza ai versetti medinesi rispetto a quelli meccani e li interpretava in modo letterale, i giurisperiti dell'epoca accentuarono le restrizioni patriarcali contenute nel testo sacro e ne sancirono di nuove che assorbivano usi e costumi dei territori conquistati. Questa crescente misoginia si riflesse anche sul piano teologico: se nel Corano Adamo ed Eva erano entrambi responsabili della trasgressione, ed entrambi se ne pentivano, nei *hadith* attribuiti a Muhammad era Eva che si lasciava tentare per prima da Satana e poi coinvolgeva Adamo.

LA "PORTA DELL'INTERPRETAZIONE"

La fase evolutiva della dottrina islamica terminò formalmente nel X seco-

lo, quando i principali giurisperiti dichiararono chiusa la "porta dell'interpretazione", il che significava che il corpus giuridico fino ad allora sviluppato avrebbe dovuto essere seguito in maniera acritica. Ma la dottrina islamica rimase flessibile: diversi movimenti e correnti rivendicarono un islam alternativo, mettendo in dubbio la legittimità della versione ufficiale; l'assenza di una gerarchia ecclesiastica e la frammentazione del potere politico ostacolò una compattazione ideologica totale; la stessa dottrina ortodossa permise la coesistenza di diverse scuole giuridiche, considerandole tutte ugualmente valide sebbene le differenze tra di loro non fossero irrilevanti. Del resto, come recita un noto hadith, lo stesso Muhammad avrebbe detto che "la differenza di opinioni in seno alla mia comunità è un segno della misericordia di Dio".

Ancora più interessante è forse l'esistenza, negli stessi trattati di giurisprudenza classica, di "finzioni" giuridiche che permettono al giudice di ammorbidire le norme più rigide e adattare alla fragilità umana. Così, ad esempio, se la giurisprudenza islamica prevede pene estremamente severe per chi si renda colpevole di relazione sessuale extraconiugale, numerose norme rendono quasi impossibile comminarle. Alla flessibilità della dottrina giuridica classica si è accompagnata storicamente una notevole apertura al contesto, poiché vasto spazio hanno sempre avuto in ambito processuale la prassi consuetudinaria e il desiderio di mantenere l'equilibrio tra i gruppi sociali e, all'interno della famiglia, tra i suoi membri.

Infine, è da sottolineare che il metodo di esegesi coranica adottato dai giurisperiti medievali non è mai stato accettato all'unanimità - cosa di non poco conto se si pensa che in relazione a un testo così ricco di termini polisemici, versetti allegorici e prescrizioni contraddittorie il metodo ermeneutico ha una funzione fondamentale nel

determinare il contenuto. L'esegesi mistica e quella sciita hanno, ad esempio, privilegiato la ricerca del significato profondo del Corano rispetto al suo aspetto esteriore, oggetto dell'esegesi ufficiale. Nella seconda metà del XIX secolo gli intellettuali "modernisti" hanno addirittura rivoluzionato il metodo ermeneutico classico, arrivando a fare dire all'islam cose completamente nuove: ridimensionando l'importanza delle fonti secondarie della dottrina, accordando nell'esegesi del Testo maggiore importanza ai versetti meccani e interpretando quelli medinesi alla luce dello "spirito" espresso nella prima fase e del contesto storico della rivelazione, hanno considerato le prescrizioni androcratiche contenute nella dottrina classica come contingenti e quindi non più valide. Il loro approccio ha influenzato la legislazione di molti stati e influenza tuttora gli elementi musulmani progressisti, ma ha avuto un impatto limitato, soprattutto nelle aree in cui le consuetudini patriarcali sono particolar-



Hebron, all'università 1997/98 (foto di Marco Vacca/Emblema)

mente radicate e la popolazione è socializzata in contesti dominati dall'esegesi tradizionale.

Anche i "fondamentalisti" criticano la cristallizzazione dell'islam classico e invocano la riapertura della "porta dell'interpretazione", sebbene per loro il ritorno al testo sacro, prioritario rispetto a qualsiasi altra fonte dottrinale, sia il punto di arrivo, oggetto di lettura lette-

rale, e non il punto di partenza per un'analisi più sofisticata. Insomma: l'esegesi classica è ormai scardinata da più parti, e con essa il contenuto stesso della dottrina islamica classica.

LA VARIETÀ SOCIO-CULTURALE

All'eterogeneità e flessibilità dottrinale dell'islam corrisponde la varietà socio-culturale che caratterizza il mondo musulmano contemporaneo. La legislazione e la prassi sociale, le forme di religiosità e le relazioni di genere, sono determinate da molteplici fattori: il substrato culturale, le condizioni strutturali e le influenze allogene, l'ideologia dello stato, l'appartenenza socioeconomica ed etnica, il luogo di residenza, con marcate differenze tra aree tribali e sedentarie, e tra aree urbane e rurali. Di conseguenza, i medesimi simboli assumono significati diversi a seconda del gruppo preso in considerazione.

Il velo ne è un esempio: se in alcuni contesti è imposto, dallo stato o dalla comunità, in altri è indossato volontariamente, come forma di identificazione culturale, per abitudine, per sottolineare la propria rispettabilità o per aderenza ad un progetto politico. In alcuni casi può essere uno strumento di emancipazione: presso le famiglie recentemente inurbate del ceto medio-basso, il velo permette alle giovani donne che lo indossano di muoversi liberamente nell'ambito scolastico, del lavoro, della militanza politica e dell'associazionismo.

I molteplici fattori identitari che plasmano la vita di uomini e donne nel mondo musulmano si intrecciano secondo dinamiche complesse. Non vi è, ad esempio, un rapporto causale diretto tra ceto sociale e livello di emancipazione: le donne musulmane dell'élite urbana godono generalmente di maggiore autonomia e potere decisionale rispetto alle donne appartenenti ad altre classi sociali, ma in ambiti rurali caratterizzati da strutture feudali le donne della classe alta

sono maggiormente segregate e soggette a restrizioni consuetudinarie. Neanche tra paese e paese la correlazione reddito-emancipazione è sempre valida: vi sono paesi musulmani con un alto reddito pro capite, come l'Arabia saudita, che hanno prassi sociali e legislazioni maggiormente androcratiche rispetto a paesi meno ricchi.

È infine da sottolineare che, contrariamente all'immagine di un mondo statico, l'Islam, a livello dottrinale e nella vita quotidiana dei suoi fedeli, è toccato dai medesimi fattori di mutamento globale che toccano anche noi. Sebbene vincoli e consuetudini locali abbiano ancora grande peso, soprattutto in ambito rurale, molti paesi musulmani hanno adottato negli scorsi decenni politiche di pianificazione familiare e scolarizzazione che stanno scaricando il ruolo tradizionale della donna.

Più rilevante, ma meno studiato, è l'impatto dell'urbanizzazione, dell'emigrazione e della globalizzazione culturale indotta dai mass media, che hanno comportato dovunque l'erosione della famiglia estesa, la perdita dei valori di riferimento tradizionali e una crescente uniformità del pensiero. Questi fenomeni hanno sì favorito la partecipazione della donna allo spazio pubblico, ma hanno anche dato vita a reazioni difensive che si sono tradotte in nuove discriminazioni e violenze.

LE RESTRIZIONI DI GENERE

Indubbiamente la sfera familiare si è mostrata quella più resistente ai cambiamenti e quella in cui maggiormente si sono saldati, creando molteplici livelli di discriminazione, carenze strutturali, scelte politiche illiberali, consuetudini patriarcali e visioni religiose socialmente conservatrici. Il motivo è da ricercarsi nel ruolo che la famiglia, e, al suo interno, la figura femminile, ricoprono ai fini

della definizione o ridefinizione dell'identità individuale e collettiva. Così, dalla guerra di liberazione algerina all'Islamizzazione in Pakistan, Iran e Sudan, per fare solo pochi esempi, i movimenti di liberazione e i gruppi "fondamentalisti" hanno incentrato il proprio progetto politico sulla difesa della cultura autoctona dall'interferenza esterna e si sono



Iran (foto di Gabriella Mercadini)

così trovati ad accordare particolare attenzione ai valori tradizionali, incarnati dalla famiglia patriarcale.

In maniera analoga, i musulmani emigrati in Occidente spesso enfatizzano il ruolo tradizionale della donna per definirsi in contrapposizione alla società di accoglienza e per reazione alle difficoltà dell'integrazione. La figura femminile è stata al centro anche di progetti politici progressisti, che però hanno avuto scarso seguito: si pensi alle effimere misure emancipatorie prese in Afghanistan alla fine degli anni Settanta da un'élite comunista priva di consenso, quando nel vicino Iran si prospettava, sulla scia di una rivoluzione popolare, l'adozione di riforme androcratiche che si sarebbero rivelate ben più durature.

La valenza politica del corpo femminile è una costante anche dell'approccio occidentale verso il mondo musulmano. Nell'Ottocento l'immagine della donna segregata e velata ha rappresentato per

l'Europa coloniale il simbolo dell'arretratezza culturale dei paesi occupati, giustificandone moralmente l'occupazione. Vi è stato in ciò una certa ipocrisia: Lord Cromer, console generale britannico in Egitto al finire del XIX secolo, sosteneva che le donne egiziane dovessero liberarsi dal velo, ma in patria si opponeva strenuamente al movimento delle suffragette (3).

Esempi analoghi si trovano in tempi più recenti: basti pensare all'attenzione data all'oppressione delle donne afgane nell'ultima fase del regime talibano da uomini politici e mass media soprattutto statunitensi per giustificare l'imposizione di un cambio di governo. Eppure, radicate consuetudini patriarcali continuano a esistere nell'Afghanistan post-talibano, nella sostanziale indifferenza delle nostre classi politi-

che. Peraltro, l'Occidente ha spesso appoggiato per convenienza politica governi che erano responsabili di gravi discriminazione di genere: uno dei casi più noti è l'amicizia tra Stati Uniti e regime militare pakistano negli anni Ottanta, quando la collaborazione di Islamabad era essenziale per scacciare i sovietici dall'Afghanistan. Poco importava che l'allora dittatore pakistano Zia ul-Haq promulgasse in quegli stessi anni diverse leggi discriminatorie e reprimesse con pugno di ferro ogni dissenso.

Non ci si può, quindi, stupire che le associazioni femminili musulmane nutrano una certa diffidenza verso la facilità con cui invociamo l'esistenza di valori universali e usiamo un linguaggio femminista per presentarci come paladini dei loro diritti.

L'ASSOCIAZIONISMO FEMMINILE

È da questa diffidenza che è nata la ricerca di una via autonoma alla ridefi-

nizione della propria identità di donne e di musulmane, dando vita a un associazionismo femminile variegato e vivace. Quattro filoni principali possono essere distinti.

Vi sono innanzitutto le associazioni "caritatevoli", urbane e di matrice alto-borghese, che incentrano la propria azione sull'assistenza ai ceti svantaggiati senza mettere in discussione l'organizzazione sociale e l'interpretazione religiosa dominante.

Vi sono poi le associazioni "laiche", che uniscono all'azione concreta una rielaborazione dottrinale che si ispira al femminismo occidentale, di cui adottano l'obiettivo finale, l'uguaglianza tra i sessi, e gli strumenti concettuali. Per loro la religione (qualsiasi religione e non solo l'islam) non può costituire una strategia di lotta verso l'emancipazione in quanto intrinsecamente androcentrica. La composizione sociale, alto-borghese, di questo gruppo e il suo linguaggio, impregnato di concetti allogeni, lo rende incomprensibile ai più e addirittura sospetto. La sua ostilità alle categorie di discorso religiose sembra, infatti, riproporre l'assunto "orientalista" secondo cui l'islam sarebbe irrimediabilmente retrogrado e dà adito a facili accuse di costituire una sorta di quinta colonna dell'imperialismo occidentale.

Una terza categoria è quella delle associazioni "progressiste" che, sulla scia della metodologia "modernista", mettono in discussione l'approccio tradizionale di esegesi a favore di un'interpretazione storicista e allegorica, che permette di trovare nel Corano quello spirito egalitario che sarebbe l'essenza della rivelazione divina. In questo modo i diritti umani diventano un punto di contatto tra noi e loro, tra culture che sono diverse ma non inconci-

liabili, e la conciliazione diventa possibile non sulla base di un'imitazione pedissequa dell'Occidente, ma attraverso una reinterpretazione della propria identità.

Vi sono, infine, le associazioni femminili "fondamentaliste", i cui membri provengono in larga misura dal ceto urbano medio-basso. Le loro attività si



Senegal (foto di Almasio&Cavicchioni)

concentrano sul sostegno alle donne povere tramite l'offerta di servizi sanitari, scolastici e di formazione professionale che sono strettamente connessi alla diffusione della "ortodossia" islamica. Le forme estreme di discriminazione di genere sono infatti considerate il prodotto di consuetudini extraislamiche e dell'alienazione culturale prodotta dal colonialismo e poi dalla globalizzazione. Solo riscoprendo il "vero" Islam, quello del Profeta e dei primi califfi, e liberandolo da ogni influenza esterna, si potrà ridare alla donna musulmana quella posizione sociale e quella dignità che la rivelazione le aveva accordato. Il discorso femminista, che è identificato con l'élite nazionale occidentalizzata e associato all'individualismo occidentale, fonte di disgregazione e promiscuità, è respinto in quanto incompatibile con una comunità islamica che è idealmente fondata sull'armonia sociale, sulla moralità e sulla complementarietà tra i sessi. Le donne "fondamentaliste" sono

però più innovative di quanto possa sembrare a un osservatore superficiale, poiché si servono di simboli e riferimenti religiosi per radicare la tradizione, rivendicando maggiore autonomia nell'istruzione, nel mondo del lavoro e nella sfera familiare. Sia le restrizioni imposte dai giurisperiti tra l'VIII e il X secolo, sia il modello culturale occiden-

tale, sono messi in discussione da una lettura del Corano che è volta a recuperare i suoi principali valori morali ma è inevitabilmente filtrata dalle esigenze e sensibilità che si sono diffuse a livello globale negli scorsi decenni.

Nonostante le notevoli differenze ideologiche e socioculturali che intercorrono tra donne "progressiste" e "fondamentaliste", entrambe si servono, quindi, di parametri autoctoni per crearsi maggiori spazi di azione: la liberazione da discrimi-

minazioni e consuetudini patriarcali può fare a meno di passare per l'imitazione dei modelli di vita occidentali poiché il Corano, riletto fuori dagli schemi dell'esegesi classica, diventa fonte di emancipazione. Si tratta di un contributo fecondo e originale, poiché riesce a spezzare la dicotomia noi-loro, creando uno spazio interstiziale tra rappresentazioni rigide e semplicistiche e indicando quanto profondamente si possa riformare l'islam senza che ciò comporti la perdita per il credente dei principali valori religiosi, e morali, di riferimento.

NOTE

(1) Per questa come per le osservazioni successive si veda E. Giunchi, *La donna nell'Islam*, CESPI, Milano 1993.

(2) Espressione usata nel Corano al versetto 2:228.

(3) L. Ahmed, *Oltre il velo: La donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 176.

Sulle ragioni della militanza islamica

di Pier Giovanni Donini*

Un contributo alla riflessione tratto da una conferenza su "Le ragioni economico-sociali alla base dei movimenti di militanza islamica nel Vicino Oriente", tenuta nel 2000 a Venezia dallo studioso recentemente scomparso

Il titolo di questa conferenza era in origine leggermente diverso: "Le ragioni economico-sociali alla base del fondamentalismo islamico". Ferma restando la sostanza dell'argomento, per scrupolo terminologico l'ho modificato in quanto penso che "fondamentalismo" sia un concetto indeterminato, che nasce storicamente in ambito protestante verso la fine dell'Ottocento negli Stati Uniti d'America, come corrente teologica contrapposta alle tendenze della teologia liberale che si andavano consolidando in Europa.

"FONDAMENTALISMO" E "MILITANZA"

Motivo del contrasto era l'interpretazione della Bibbia: mentre la corrente liberale riteneva indispensabile utilizzare gli strumenti critici della storia, della sociologia, della linguistica e della filologia per eliminare dal testo sacro incrostazioni mitologiche e condizionamenti storici, i fondamentalisti sostenevano la sua assoluta inerenza e la necessità di attenersi a un'interpretazione rigorosamente letterale.

Analoghe tendenze sono fenomeni frequenti nella storia delle religioni, e di fondamentalismo è perfettamente legittimo parlare anche in ambito cattolico e, fuori del cristianesimo, con riferimento alle religioni ebraica e islamica; ma applicare all'islam un concetto e un termine di origine recente potrebbe dare l'impressione che sia recente anche il fenomeno in sé, mentre nel caso islamico la dialettica tra interpretazione personale e interpretazione letterale del testo sacro, il Corano, è presente, si può dire, fin dall'inizio.

Il fondamentalismo così sintetica-

mente descritto - ebraico, cristiano o musulmano che sia - è inoltre fenomeno di natura prevalentemente se non esclusivamente religiosa; mentre i movimenti o i partiti politici che ad esso più o meno esplicitamente si richiamano sono anche espressione di tensioni socio-economiche, agiscono sul piano dei rapporti sociali più che sul piano dei rapporti tra l'individuo e la divinità (o la sua coscienza), e si possono analizzare senza richiamarsi al trascendente, ma basandosi su fattori concreti e misurabili.

Per queste ragioni preferisco dunque parlare di movimenti di militanza islamica, che sono fenomeni concreti, con una loro vita organizzativa e programmi più o meno pubblicamente dichiarati, piuttosto che di fondamentalismo in quanto atteggiamento dello spirito difficilmente riconducibile a una precisa definizione. Il che non significa, naturalmente, che tutto quanto riguarda i movimenti di militanza islamica si possa spiegare sulla base di un'interpretazione materialistica della storia: nella concezione del mondo condivisa dai seguaci di tali movimenti intervengono anche frustrazioni e risentimenti, aspirazioni e speranze non sempre razionali e talvolta incomprensibili a chi le osserva da un punto di vista - per semplificare - occidentale.

** Pier Giovanni Donini è stato docente di Storia e istituzioni dell'Africa mediterranea e del Vicino Oriente all'università di Napoli L'Orientale. Ringraziamo la moglie Isabella Camera d'Afflitto per aver rivisto e cortesemente messo a disposizione il testo qui pubblicato, che ci pare importante proporre per la sua pertinenza e attualità oltre che in ricordo dello studioso.*

LA COMPONENTE SOCIALE DELL'ISLAM

L'impostazione del problema, se si considera che tutta la concezione islamica del mondo attribuisce grande importanza ai rapporti sociali, ai rapporti tra individui, oltre che, naturalmente, al rapporto tra l'individuo e la divinità, può apparire, quindi, tanto più giustificata. Questo è forse il momento adatto per ricordare che l'islam non è soltanto religione, ma anche organizzazione di quella comunità che si trasformerà poi in struttura statale. Secondo una nota espressione araba, l'islam è "din wa dawla", ovvero "religione" e anche "governo" o "Stato".

Gli aspetti sociali dell'islam sono messi in luce dai doveri fondamentali del musulmano, i cosiddetti "pilastri" o *arkân* dell'islam, che determinano la sua appartenenza alla comunità dei credenti o *umma*. L'aspetto sociale o comunitario è, ad esempio, ben visibile nella preghiera o *salât*, che una volta alla settimana, a mezzogiorno del venerdì, deve svolgersi in comune, in una moschea: è l'occasione per incontrarsi (e, per i musulmani che vivono in paesi non musulmani, per contarsi), dunque un momento non soltanto religioso, ma politico.

Ancor più visibile questo aspetto è nell'elemosina o *zakât*, che non è un atto volontario di carità, come nella tradizione cristiana, ma un vero e proprio obbligo giuridico tendente in origine a garantire la compattezza della comunità, cioè il riconoscimento di un diritto che i poveri hanno sui beni di chi sta meglio di loro, come stabilisce il Corano (Sura LXX, 22-25). Si tratta dunque di una vera e propria imposta, regolata

dalla legge secondo aliquote che variano a seconda dei cespiti: un decimo sui frutti dell'agricoltura, dall'1 al 2% degli animali posseduti, e così via. Il ripristino totale di questo dovere, più volte violato dai ricchi e dai potenti, è tra le rivendicazioni più popolari formulate dai movimenti di militanza islamica che si propongono di ricostituire, in questo o quel paese, lo Stato islamico.

Il digiuno o *saum* consiste nell'astenersi da ogni cibo e bevanda, ma anche da qualsiasi contatto sessuale, dall'alba al tramonto durante tutto il mese di *ramadân*. Si tratta dunque, a prima vista, di un precetto di natura religiosa; ma i riti conviviali che contrassegnano per tutto quel mese la fine del digiuno diurno ne fanno un'occasione tutt'altro che privata. Il digiuno durante il mese di *ramadân* è in effetti, tra i "pilastri" dell'islam, quello che probabilmente viene rispettato con maggiore assiduità anche da parte di chi non si considera musulmano praticante: costituisce infatti una manifestazione molto visibile della appartenenza del singolo alla comunità, un'affermazione di identità culturale se non etnica o nazionale.

L'elemento a-religioso tendente a rafforzare il sentimento di appartenenza alla comunità dei credenti trova la sua più vistosa e quasi tangibile manifestazione nei riti del pellegrinaggio alla Mecca o *hagg*, che è obbligatorio almeno una volta nella vita per chi se lo può permettere. L'obbligo di indossare un semplice indumento, uguale per tutti, sottolinea e riafferma infatti in maniera solenne l'uguaglianza programmatica di tutti i credenti proclamata dall'islam indipendentemente dalla condizione sociale, etnica e razziale del singolo.

Fin dall'inizio, dunque, è presente nella concezione islamica del mondo

una forte componente sociale; e la storia dell'islam ha conosciuto la sua parte di rivolte di schiavi e sollevazioni di contadini oppressi dal fisco, di movimenti rivendicativi e di lotte contro l'ingiustizia. Non c'è tempo per ricordarli nemmeno in maniera sommaria, ma non si può fare a meno di ricordare che, se il cristianesimo si può definire telegraficamente come la religione dell'amore per il prossimo, l'islam va considerato come la religione della giustizia. Tra la natura normativa delle dottrine islamiche e la capacità del musulmano medio di indignarsi di fronte a quelli che vengono percepiti come atti di ingiustizia esiste forse una stretta correlazione.



Gaza 1993 (foto di Isabella Balena)

LA VIA ISLAMICA ALLO SVILUPPO

Per tornare ai nostri giorni, l'interesse del caso iraniano nel contesto dei movimenti di militanza islamica è evidente: la rivoluzione islamica in Iran è, in questo secolo, l'unico esempio di conquista del potere (e di sua non effimera conservazione) da parte di un movimento fondato su valori culturali-religiosi; e questo esempio, per di più, segna una svolta. Fino al 1979 nel mondo islamico la resistenza alla dominazione coloniale e neocoloniale ha trovato espressione per lo più in ideologie che - anche quando si proclamano formalmente "socialiste" - derivano da una matrice nazionalista. Dopo il 1979,

come afferma l'ideologo sudanese Hasan al-Turabi, "l'unica dottrina a fungere da dottrina nazionale è l'islam", e proprio all'Iran spetta il merito di aver "islamizzato la rivoluzione, creando un'alternativa alle rivoluzioni nazionaliste e socialiste" [da una mia intervista su "il manifesto" del 31/7/1994, PGD]. Tanto è bastato perché masse di militanti islamici dal Marocco all'Indonesia dimenticassero gli insuccessi dei governi khomeinisti e post-khomeinisti per concentrare l'attenzione sui pochi risultati positivi conseguiti in Iran: qualche passo verso "l'edificazione di una società democratica in grado di garantire lo sviluppo

economico e assicurare le esigenze di base della popolazione, rimanendo però fedele ai valori dell'islam".

L'esperimento tentato dalla rivoluzione islamica in Iran si proponeva di dimostrare che esiste una via islamica allo sviluppo economico distinta sia da quella del capitalismo, sia da quella del socialismo: uno degli slogan che ebbero maggior successo durante e dopo la rivoluzione recitava "Né Occidente, né Oriente: solo islam".

In quanto "terza via" il sistema economico islamico presenta inevitabilmente punti di contatto sia con il libero mercato, sia con l'economia pianificata: da una parte Khomeini si proponeva di costruire una società più egualitaria, in cui i diseredati godessero di una buona assistenza sociale, e di combattere lo sfruttamento, la miseria e l'ingiustizia; dall'altra riconosceva l'invulnerabilità della proprietà privata, la legittimità dell'ambizione del singolo a migliorare la propria condizione, e l'esistenza di incentivi materiali, sia pure indirizzati dall'azione di governo nel senso di "incoraggiare il bene e combattere il male". In generale la società avrebbe

dovuto incoraggiare la moderazione nei consumi, combattere gli sprechi e operare per una più equa ripartizione delle risorse utilizzando prevalentemente "strumenti islamici": in particolare quello dell'elemosina canonica. Una forma particolare di redistribuzione molto diretta ebbe una certa diffusione subito dopo la rivoluzione sotto forma di collette nel corso delle quali chi poteva dava, e chi aveva bisogno prendeva.

La "terza via" ha finito però con l'avvicinarsi molto a quella del capitalismo, fino a confluire in essa, a maggior scorno di chi, come i capi dei *Mojahe-din-e Khalq*, aveva sostenuto la possibilità di una sintesi tra islam e marxismo.

DALL'ESPORTAZIONE DELLA RIVOLUZIONE IRANIANA...

Mentre si cercava di tradurre in realtà gli ideali della rivoluzione islamica, si svolgeva in Iran un dibattito teorico, ricco di conseguenze pratiche, su una questione fondamentale, un dilemma che subito dopo il 1917 aveva alimentato - mutatis mutandis - prima la polemica e poi lo scontro mortale tra Stalin e Trockij: esportare la rivoluzione o costruire la società islamica in un solo paese?

Il primo corno del dilemma era particolarmente preoccupante per i paesi arabi della sponda occidentale del Golfo, e soprattutto per l'Arabia saudita, il cui governo assunse fin dall'inizio un atteggiamento di grande cautela. Malgrado le bordate di propaganda diffuse da Teheran contro la monarchia saudita e gli altri regimi conservatori arabi, a Riyad si preferì inizialmente evitare di farsi trascinare nella polemica.

Era diffusa, e comprensibile, la preoccupazione che alle parole seguissero i fatti. Quando, nel novembre 1979, un gruppo di oppositori del regime si impadronì per breve tempo della moschea della Mecca, era opinione comune che l'impresa fosse stata organizzata da rivoluzionari islamici in Iran. In realtà l'episodio aveva matrice esclusivamente saudita, gli insorti non avevano nulla a che vedere con l'Iran ed erano, semmai, anti-sciiti.

Le prove più tangibili di un tentativo iraniano di esportare la rivoluzione

emersero nel dicembre 1981, quando le autorità del Bahrein annunciarono l'arresto di una sessantina di cospiratori arabi (tra cui qualche saudita) che avevano seguito corsi di addestramento nelle tecniche di sabotaggio presso Isfahan.

... ALLA RIVOLUZIONE ISLAMICA IN UN PAESE SOLO

In questo contesto è comprensibile che l'aggressione irachena all'Iran del settembre 1980 sia stata presentata nel mondo arabo come un'operazione difensiva contro il rischio di una diffusione del "contagio". La posizione saudita era tuttavia ambivalente: se da una parte molti speravano in una sconfitta di Khomeini, dall'altra si temeva che una vittoria irachena sconvolgesse gli equilibri regionali.

L'Arabia saudita si impegnò economicamente nel conflitto, fornendo in media un miliardo di dollari al mese in aiuti all'Iraq dal settembre 1980 fino alla primavera del 1982. Quando apparve evidente che la sperata rapida vittoria araba contro l'Iran non si sarebbe realizzata, i sauditi cominciarono a tirarsi indietro. Continuarono invece a trarre vantaggio dall'effetto della guerra sul mercato del petrolio dove, grazie alla scomparsa dei 2-3 milioni di barili al giorno forniti da Iran e Iraq, risultò possibile evitare un'ulteriore riduzione dei prezzi.

In questo clima di accresciuta solidarietà araba e di occhiuta vigilanza contro il rischio di contagio da parte di un islam iranico progressista o eversivo, le speranze di esportare la rivoluzione vennero drasticamente ridimensionate e si dovette ripiegare sul tentativo di costruire la società islamica in un solo paese.

Malgrado i risultati non brillanti, la rivoluzione islamica in Iran continua a rappresentare per la maggior parte dei musulmani di tutto il mondo un esempio esaltante e un modello da seguire. Il processo avviato in Iran dal rovesciamento dello scia è stato visto in Occidente come, in primo luogo, una minaccia potenziale sul piano economico, ideologico e militare, fondata tra l'altro su una presunta incompatibilità assoluta

tra islam e democrazia, che viene respinta naturalmente dalla maggior parte degli intellettuali musulmani ed è oggetto di dibattito tra gli specialisti occidentali. Per i musulmani si tratta invece dell'avvio di una ricostruzione dell'identità culturale, della speranza di tornare a essere protagonisti della storia, anziché sue pedine come negli ultimi due secoli. Non c'è quindi motivo di meravigliarsi se l'esperienza iraniana è stata seguita con interesse in tutto il mondo islamico, e pertanto anche nei paesi arabi: specialmente in quelli caratterizzati dalle tensioni economico-sociali più acute e dalla più esacerbata insoddisfazione per lo stato delle cose.

L'EGITTO E I FRATELLI MUSULMANI

L'Egitto degli anni Ottanta, in cui i movimenti di militanza islamica usciti in un modo o nell'altro dalla costola dei Fratelli musulmani (movimento fondato nel 1928 da Hasan al-Banna) hanno messo radici così profonde e raccolto consensi tanto massicci da potersi permettere di portare la contestazione a livello di guerriglia, era attraversato dalla crisi economica scatenata dalla politica sadatiana dell'*infitah*, l'apertura all'Occidente, al libero mercato e ai *diktat* del Fondo monetario internazionale. Prime e più gravi conseguenze di questa politica, avviata già negli anni Settanta in concomitanza con le trattative di pace separata con Israele, sono state lo smantellamento dello stato sociale e l'aumento della disoccupazione, di pari passo con l'accentuarsi dell'iniquità nella distribuzione delle risorse. A queste cause imputabili al nuovo ordine mondiale si devono poi aggiungere fattori specifici locali: in primo luogo la guerra civile libanese che ha costretto i titolari di petrodollari a cercare, per i loro investimenti, nuove alternative alla piazza di Beirut. Non tanto per la sua funzione di centro per le grosse operazioni bancarie (campo in cui la cosiddetta Svizzera del Medio Oriente non è mai stata una concorrente seria di quella vera), quanto per quella di intermediazione legata agli investimenti minori e alla corruzione, alle speculazioni immobiliari e alle attività

legate al "riposo dei parassiti".

Conseguenza più vistosa dell'afflusso di sciecchi e petrolieri vari, bisogno di terziario più o meno avanzato, di alcolici e di ballerine, fu la fioritura di alberghi e locali di lusso in cui al cameriere egiziano capitava di veder spendere in una serata, a un solo cliente magari del Kuwait, l'equivalente del suo salario di due o tre anni. Ci si può forse meravigliare se, in occasione delle "rivolte" scatenate dalla soppressione del prezzo politico degli alimenti di base, o del cherosene per cucinarli, imposta dal Fmi, primi obiettivi della rabbia dei diseredati sono stati proprio i locali di lusso? Se l'invasione del Kuwait da parte dell'Iraq ha suscitato, fuori dagli ambienti più legati al regime di Mubarak, scarsa o nulla solidarietà?

I rimedi proposti dai Fratelli musulmani in campo economico mezzo secolo fa sono ancora attuali, perché non sono mutate in sostanza le cause della crisi: quelle proposte, quei rimedi (indipendenza della valuta, nazionalizzazione delle imprese principali, industrializzazione, limitazione e redistribuzione della proprietà, riforma fiscale improntata a maggiore equità, lotta contro la speculazione, protezione dell'artigianato e delle industrie nazionali, lotta allo spreco delle risorse) ci mostrano in negativo le perduranti conseguenze del colonialismo, del neocolonialismo e del nuovo ordine economico internazionale.

Ciò non significa che la ricetta dei Fratelli musulmani sia efficace, o l'unica possibile. Le loro proposte sono in effetti paragonabili a quelle presentate a suo tempo dai marxisti egiziani, e incorporate in sostanza nel programma del "socialismo arabo" dell'Egitto nasseriano. Gli unici fautori di una soluzione alternativa a quella dei Fratelli musulmani sono stati spazzati via dalla scena politica del mondo arabo-islamico, sconfitti forse più dagli errori commessi a Mosca e nelle segreterie dei diversi partiti comunisti che dalla vittoria degli Stati Uniti nella guerra fredda.

LA RESISTENZA "RELIGIOSA" IN PALESTINA

La diffusione della Fratellanza musulmana in Palestina è di pochissimi

anni posteriore alla comparsa del movimento in Egitto, e trasse impulso notevole dalla partecipazione dei Fratelli musulmani alla guerra del 1948-'49. Un nuovo tornante nella storia dell'associazione in Palestina è rappresentato dalla guerra del 1967 che - sostituendo la sovranità israeliana a quella della Giordania e, a Gaza, dell'Egitto - elimina tutte le ambiguità del rapporto tra Fratellanza e governi formalmente solidali ma, nei fatti, inclini a limitarne al massimo la libertà d'azione: i Fratelli musulmani sono ormai nemici dello stato ebraico e, in quanto tali, perseguiti con efficienza. Lo sviluppo delle organizzazioni "laiche" riunite nell'Olp (da al-Fatah al Fronte popolare e alle organizzazioni minori foraggiate da questo o quel regime arabo) induce d'altra parte le autorità israeliane a esercitare forme di repressione selettiva (negate sia da Israele, sia dai suoi avversari) che finiranno con il consentire la fioritura dei movimenti di resistenza "religiosi" a danno degli altri.

Un'altra tappa importante è rappresentata dal dicembre 1987, che segna l'inizio dell'*intifâda* e di una nuova fase nelle vicende palestinesi: dalla costola dei Fratelli musulmani nasce il gruppo di *Hamâs*, guidato dallo sheikh Ahmad Yâsin e caratterizzato da rapporti spesso conflittuali con l'Olp. La nuova formazione, e il gruppo *Gihâd*, uscito a sua volta, ma in aperta polemica, dal ceppo dei Fratelli musulmani, si sono guadagnati il relativo successo di cui godono grazie al più diretto e immediato coinvolgimento nella resistenza contro l'occupazione israeliana, e alla maggiore credibilità dei loro dirigenti, anche rispetto all'Olp.

DAI FALLIMENTI POLITICI AI NUOVI MOVIMENTI

La situazione attuale è il risultato di una serie di fallimenti e di una perdita di legittimazione. Dal primo fallimento, quello del velleitario nazionalismo panarabo, che mirava a riunire in una sola entità politica "tutti gli arabi dall'Atlantico al Golfo", sono poi falliti, in sostanza, anche i nazionalismi locali, a scala statutale, che apparivano più realistici (perché proiettati su dimensioni

geografiche meno ambiziose, sia nel mondo arabo, sia in Iran). Falliti sono anche il socialismo arabo e il nazionalismo economico. Dopo la scomparsa del sostegno opportunisticamente offerto dall'Urss e altrettanto opportunisticamente cercato da innumerevoli regimi del Terzo mondo, a masse sterminate di diseredati e a un numero crescente di intellettuali dei paesi arabi e musulmani è sembrato che l'unica soluzione possibile fosse quella proposta dall'Islam.

Un insieme di regimi più o meno autoritari ha in un certo senso convinto i rispettivi sudditi ad accettare una limitazione delle libertà individuali in cambio dell'impegno a provvedere a tutte le loro esigenze. A partire dagli anni Cinquanta si è consolidata la convinzione che a tutto avrebbe pensato lo Stato, che si ispirasse al "socialismo arabo" o all'economia di mercato alimentata dai proventi del petrolio. In molti settori le promesse sono state mantenute.

Per concludere, si può dire che gli abitanti del Vicino Oriente sono oggi, in media, più sani, meglio nutriti e istruiti di mezzo secolo fa; godono certamente - sempre in media - di un tenore di vita di gran lunga superiore a quello dei loro antenati, ma non tutto quanto è stato promesso è stato mantenuto: per incompetenza, corruzione o mancanza di fondi (e qui una grossa responsabilità spetta al sostanziale fallimento della politica araba del petrolio, dagli anni Settanta in poi) e, in particolare, per una generale inadeguata valutazione dei processi demografici in atto in tutta la sponda meridionale del Mediterraneo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Chossudovsky, Michel: *La globalizzazione della povertà*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998.
Donini, Pier Giovanni: *La fase economica del nazionalismo arabo*, "Politica Internazionale", febbraio 1984.
Lewis, Bernard: *La costruzione del Medio Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1998.
Lutsky, Vladimir: *Storia moderna dei paesi arabi*, Teti, Milano 1975.
Pace, Enzo - Guolo, Renzo: *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 1998.
Partner, Peter: *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, Einaudi, Torino 1997.
Vercellin, Giorgio: *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996.

Islam plurale: lo sciismo

di Biancamaria Scarcia Amoretti*

Fenomeno complesso con una doppia anima, politica e religiosa, lo sciismo, che ha il suo vero cuore in Iraq, è la parte potenzialmente più eversiva dell'islam e testimonia di quell'islam "plurale" che molti anche fra i musulmani non sanno vedere

Due idee generano alcuni degli equivoci che fanno sì che l'islam sia fenomeno poco conosciuto e mal compreso: pensare che l'islam sia fuori dalla storia, sempre identico a se stesso, e dunque monolitico e unitario; sostenere che la famosa endiade, *din wa dawla* (comunemente tradotto con "religione e stato"), implichi l'inesistenza di una società civile in senso proprio e che, in larga misura, le società musulmane si sottraggano alle "normali" dinamiche socio-politiche. Sono idee oggi molto diffuse anche tra i musulmani, in particolare tra quei musulmani che rivendicano il ruolo di rappresentanti del "vero" islam e di unici e autentici interpreti del Corano e/o della tradizione profetica (*Sunna*). Non è stato così in passato.

LA PLURALITÀ COME FORZA DELL'ISLAM

Se mai si dovesse scegliere il punto di forza che ha permesso all'islam di "convertire" una larga fetta del mondo antico e di continuare, anche dopo il Medioevo, ad allargare i confini della *dār al-islām*, l'ecumene dove vige la legge islamica - si pensi all'Indonesia o all'Africa subsahariana - o gli ha garantito per molti secoli un'egemonia tecnologico-scientifica - si pensi alle colture che i musulmani hanno introdotto nel Mediterraneo - è proprio il fatto di essere "plurale", capace cioè di prevedere l'altro, al suo interno e al di fuori di sé, e di teorizzare, nel contempo, come positiva la pragmatica trascrizione dei principi teorici, dunque di origine divina, sulla base di un doppio criterio: l'imperativo morale del perseguimento

del bene, anche terreno, della comunità e la fiducia nei risultati della sperimentazione implicante l'intervento umano nel creato.

Le idee qui sotto accusa hanno matrice europea, rivisitate, però, in senso peggiorativo, nel XIX e buona parte del XX secolo. In epoca medievale, ma anche nei primi secoli dell'era moderna, quando l'Europa aveva di fronte a sé un mondo musulmano positivo e competitivo in tutti i settori, da quello religioso a quello scientifico, per finire talvolta persino con quello ideologico, tali idee hanno funzionato da deterrente alle conversioni, da stimolo all'emulazione; hanno comportato atteggiamenti ostili, scontri anche cruenti, ma non hanno impedito che rimanessero aperti spazi importanti di conoscenza e di reciproco riconoscimento.

Esse assumono il tono del giudizio senza appello, a sancire l'egemonia europea, in epoca coloniale e, in un perverso processo di acculturazione, esse hanno attecchito anche in seno all'islam, dove, troppo spesso, la contestazione al progetto coloniale e alla pretesa superiorità della civiltà occidentale si è tradotta nel mutare segno alle analisi occidentali - quello che veniva criticato andava difeso e viceversa - piuttosto che nel rivendicare la validità delle proprie categorie concettuali e delle proprie esperienze storiche. Quanto detto serve a inquadrare, in termini generali la lettura che qui si propone dell'islam, e più specificamente il significato dello sciismo.

* docente di islamistica all'università La Sapienza di Roma.

QUALCHE DATO STORICO

Lo sciismo nasce con una doppia anima: una politica e una religiosa. Entrambe sono presenti nell'islam quasi dal suo sorgere e, in maniera esplicita, alla morte di Muhammad. La successione al Profeta in quanto "capo della comunità", vale a dire nella sua veste politica, vede in campo tre schieramenti: uno che vuole che la carica resti nell'ambito della sua tribù e vada, dunque, a un meccanossarà l'opzione vincente; un secondo che sostiene la rivendicazione, da parte dei convertiti medinesi che hanno garantito la sopravvivenza dei musulmani perseguitati e costretti a lasciare La Mecca, del diritto di esprimere il successore; infine il "partito di 'Alì", questo il significato che assume il termine *shī'a*, sciismo. I partigiani di 'Alì mettono in evidenza il fatto che egli sia cugino e genero di Muhammad, abbia doti particolari di pietas, sia buon guerriero e uno dei primi convertiti, sia stato designato dal Profeta stesso a succedergli.

Sulla scia di quest'ultima affermazione, nel prosieguo del tempo lo sciismo sosterrà che dal Corano, parola di Dio in senso proprio, nella Vulgata, voluta dal terzo califfo e successivamente imposta come l'unica autorizzata a circolare, siano stati arbitrariamente espunti i versetti che, senza possibilità di equivoco, giustificavano ed esplicitavano la cosa. Inutile dire che a monte delle tre opzioni ci sono certamente determinati retaggi culturali, ma soprattutto interessi economici e contrastanti visioni politiche sul destino della nuova fede e della comunità che in essa doveva trovare il suo elemento fondante.

Su una simile questione si innesta una specifica problematica religiosa. La

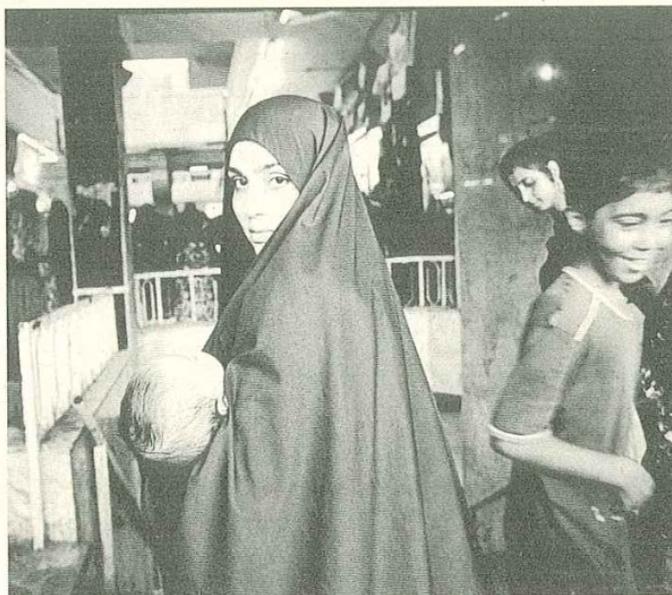
doppia anima che ne connota gli inizi sarà presente, sia pure in misura diversa, in tutta la storia dello sciismo, una storia fatta di opposizione al potere costituito, il quale risponderà, in maniera ora più ora meno persecutoria, ai tentativi sciiti, per lo più fallimentari, di imporsi là dove possibile come espressione di governo. Ciò nonostante permane allo sciismo, così come ad altre minoranze musulmane, il diritto di cittadinanza nella *umma*, testimonianza di una delle realtà che riveste l'espressione "islam plurale".

Avremo molto presto centri sciiti in Iran, il quale, però, diventerà sciita nella sua quasi totalità solo sotto la dinastia safavide nel XVI secolo; comunità importanti si stabiliranno nel Maghreb; un califfato alternativo a quello abbaside, il califfato fatimida, espressione a sua volta di una corrente minoritaria sciita, l'ismailismo, si imporrà in parte del Maghreb e poi in Egitto e Siria, tra il X e il XII secolo, e farà opera missionaria nel Yemen e in India; costante nel tempo una componente sciita in Siria, così come in Afghanistan e in alcune regioni dell'Asia centrale. Tuttavia, è l'Iraq a essere stato, e a continuare a essere, il vero cuore dello sciismo. L'Iraq, quindi, sarà oggetto privilegiato delle sia pur sommarie osservazioni storico-politiche che seguono. Prima, però, qualche parola sugli aspetti più specificamente religiosi dello sciismo.

LA TIPOLOGIA RELIGIOSA

Lo sciismo è fenomeno religioso complesso. Esso ha al suo interno correnti diverse, anche ostili tra loro. Ad esso si sono ispirate teorie filosofiche che hanno avuto grande impatto sull'islam nel suo complesso, sulla ricerca scientifica così come in ambito letterario o artistico. Impossibile darne conto in qualche frase. Tuttavia, il dato religioso più caratterizzante - e più generalizzabile - riguarda la natura e la funzione del "capo", *Imàm*, della comu-

nità. Egli assolve il compito di mediazione tra Dio e l'umanità che nell'islam maggioritario, il sunnismo, viene attribuito al Corano cui fa da complemento la *Sunna*. Da come viene definita la natura dell'*Imàm*, ricettacolo di una scintilla della luce divina o creatura priva di macchia, sola abilitata a conoscere la verità che sottende la parola di Dio, inverte nel Corano, dipende l'estensione di tale mediazione. In ogni caso, all'*Imàm* tocca operare il passaggio dal principio alla prassi cui si è accennato, e proporsi come interprete della Legge. Nelle correnti, come l'ismailismo, in cui la catena degli Imam



Baghdad (foto di Isabella Balena)

non si interrompe e continua tuttora, l'autorità docente è una persona in carne e ossa (nella fattispecie, l'Agha Khan); quando, come nell'imamismo, lo sciismo praticato in Iran e in Iraq, la catena si è interrotta in un certo momento storico (intorno all'870), con la scomparsa dell'*Imàm* destinato a tornare alla fine dei tempi quale Messia (*Mahdi*), il compito viene temporaneamente devoluto a un corpo di specialisti che interpretano l'insegnamento degli *Imàm*, così come esso è stato trasmesso nella loro *Sunna*, con processi ermeneutici che possono avvicinarsi a quelli adottati dalla corrente maggioritaria, il sunnismo. Nel rigoroso rispetto di tecniche

esegetiche codificate, l'interpretazione degli specialisti, in linea teorica almeno, è libera e soggettiva, nel senso che può accogliere istanze innovative se necessarie a trovare risposta alle questioni concrete che vengono loro sottoposte. Il credente, infatti, sceglie il "dotto" cui fare riferimento. Ciò compensa l'elemento autoritario implicito nel sistema e, a maggior ragione, comporta la possibilità di aggiornare la legge, funzionalmente alle esigenze del momento. Di qui, un'indubbia maggiore vitalità e potenzialità eversiva dello sciismo.

Procedendo sempre a grandi linee, va rilevato che, nello sciismo, culturalità e razionalità della teologia e della legge sono due facce di una stessa medaglia, dove la religiosità popolare non è distinta, o peggio contrapposta, alla spiritualità "alta"; i due livelli si compenetrano e si integrano, laddove nel sunnismo si opera una sorta di scissione in cui la culturalità viene demandata alla pratica mistica, non sempre ma spesso, sentita come deviante o svilente. D'altronde, molta della culturalità sciita si ispira a un evento storico che assume carattere fondante per tutto lo sciismo: l'uccisione di al-Husayn, nipote del Profeta in quanto figlio di 'Alì

e di Fàtima. L'evento ha luogo a Kerbela nel 680: ne è responsabile il califfo in carica, contro cui al-Husayn si è ribellato, perché da lui e dai suoi ritenuto illegittimo e indegno. Al-Husayn non cerca la vittoria, consapevole della disparità delle forze. La sua azione, che arriva al sacrificio della vita, è simbolica. La comunità sciita consacra al-Husayn martire e modello: ne riattualizza la morte ogni anno attraverso un particolare rituale di commemorazione; ne mantiene la memoria con il pellegrinaggio alla sua tomba; ne fa un esempio quando si sente in pericolo e cerca l'eroe da imitare.

IL CASO IRAQ

Kerbela sta in Iraq. In Iraq, ci sono le tombe/santuario di altri *Imàm*, 'Alì in primo luogo, a Najaf. A Samarra, invece, sarebbe scomparso l'ultimo, l'*Imàm/Mahdì*. Tutto ciò non è casuale. In Iraq, tra il 634 e il 638, sono state fondate le prime città-accampamento dagli eserciti musulmani impegnati nella conquista dell'altopiano iranico. Qui, accanto a insediamenti arabi, si concentrano i nuovi convertiti, soprattutto di provenienza iranica, dando luogo a una popolazione non omogenea e turbolenta. Lo sciismo delle origini si radicherà in queste due città che, a vario titolo, saranno lo scenario di molte rivolte, ispirate da ragioni socio-economiche ma condotte in nome del ripristino del diritto al califfato dei discendenti di 'Alì. Anche quando queste città perderanno importanza politica - è soprattutto il caso di Kufa - i santuari continueranno a mantenere intatto il loro significato religioso.

Sono città sante. Un esempio significativo: nel XIX secolo e oltre, i *nawàb* di Lucknow, sciiti, inviano in Iraq annualmente un contributo consistente, tra l'altro per la manutenzione dei sistemi idrici destinati a portar acqua alle città sante. È a Najaf, poi, che sempre nel XIX secolo, grazie al suo sistema di scuole teologico-giuridiche dove si preparano gli esperti dell'intera ecumene sciita o quasi, Iran compreso, il corpo degli specialisti, dei giurisperiti per intenderci, incomincia a strutturarsi nel senso gerarchico attuale. Si tratta di una tradizione che perdura. Il carisma e la fama di Khomeini stesso si affermano al di là dei circoli strettamente religiosi proprio grazie al suo ruolo docente a Najaf.

È ancora in Iraq che, a partire dal XVIII secolo, si assiste al passaggio consistente allo sciismo di tribù arabe che nomadizzano tra Iraq, Golfo e Siria, probabile risposta ai tentativi ottomani di sedentarizzarli. D'altronde, gli Ottomani, quando daranno avvio nel 1876 alle Riforme (*tanzimât*), riconosceranno i vari gruppi religiosi (*millet*) presenti nell'Impero, ma, in maniera ambigua,

pretendendo di considerarli "musulmani" come tutti gli altri, non concederanno nessuno statuto particolare agli sciiti che pure lo reclamavano.

La comunità sciita irachena è fortemente antibritannica. Nel 1914, i giurisperiti proclameranno addirittura la *jihâd* contro l'invasione straniera: fatto enorme, visto che, essendo prerogativa esclusiva dell'*Imàm*, essa rientra tra le loro competenze solo in casi estremi, quando la comunità corre il rischio di scomparire o di essere irreversibilmente snaturata. Coerentemente, gli sciiti si ribellano all'occupazione e alla nomina da parte britannica di funzionari inglesi nelle città sante. L'insurrezione avrà il suo culmine nel 1918 a Najaf, che resiste per quaranta giorni a un assedio che la priva d'acqua e di viveri. Per inciso, la comunità sciita non viene che marginalmente coinvolta negli accordi che sanciranno il mandato britannico sul paese.

Tra le due guerre, la comunità sciita si rivela permeabile alla propaganda del Partito comunista iracheno, non diversamente da come avviene tra le minoranze in altre regioni del mondo arabo. Sennonché, in Iraq gli sciiti non sono minoranza in senso proprio, vale a dire numerico, lo sono sul piano socio-economico e culturale. Il rischio di perdita di identità è, perciò, grave. La rinascita sciita irachena si colloca a metà degli anni Sessanta e ha come primo obiettivo quello di riportare i "dissidenti" in seno alla comunità. Offrono le basi teoriche dell'operazione due opere, *La nostra Filosofia* e *La nostra Economia*. Queste escono tra il 1959 e il 1960. Ne è autore un brillante intellettuale, Muhammad al-Bàqir al-Sadr, membro di una grande famiglia, i Sadr appunto, che si vuole discendente di 'Alì. Il sostegno all'operazione di una delle massime autorità religiose del momento, Muhsin al-Hakîm, è totale e decisivo: si fondano circoli culturali e si promuove l'attivismo giovanile. Lo sciismo si ripropone come istanza militante, coerentemente, d'altronde, con larga parte della sua storia.

La dirigenza sciita si dichiara ostile al Ba'th sia quando appare vincente la

sua ala marxista (1963), sia quando emerge in posizione dominante l'ala nazionalistica e laica (1968). L'opposizione al Ba'th, in alcune circostanze, per esempio nel 1974 e nel 1977, alimenta a Najaf e a Kerbela tumulti che vengono repressi nel sangue. È il momento in cui emerge sulla scena Saddàm Husayn. Questi, inizialmente, tenta di approfittare del malcontento sciita, e fa un gesto clamoroso: proclama festivo il giorno della nascita di 'Alì e finanzia le fondazioni pie delle città sante. La mossa non ha riscontri. Al contrario, la massima autorità religiosa, Abù'l-Qàsîm al-Khù'î, non fa nulla per nascondere la sua ostilità a Saddàm e Muhammad al-Bàqir al-Sadr dichiara *harâm*, proibita in termini giuridico-religiosi, l'alleanza con il Ba'th. Il fallito colpo di stato anti ba'thista del 1979 viene attribuito agli sciiti e serve a giustificare la serie di repressioni che si intensificano quando in Iran la rivoluzione khomeinista prende il potere. Tra il 1975 e il 1980, 75.000 sciiti di origine iraniana sono espulsi dal paese. Nel 1980, Muhammad al-Bàqir al-Sadr viene ucciso dal regime.

La guerra, scatenata dall'Iraq con l'appoggio sia statunitense sia europeo (1980), e che è intesa a contenere la spinta rivoluzionaria in Iran e a impedire che si espanda a macchia d'olio nell'intera regione, segna una battuta d'arresto: straordinariamente fedeli al senso della patria, gli sciiti iracheni non costituiscono affatto quella quinta colonna iraniana che molti avevano preconizzato. Al contrario, sono proprio le regioni meridionali dove più forte è la presenza sciita a pagare il prezzo più alto alla guerra. Finita la guerra (1988) le repressioni da parte del regime riprendono ancor più virulente e durano fino all'attacco statunitense-britannico.

In questo quadro va letta in primo luogo l'attualità e vanno analizzate le ipotesi sull'evoluzione dell'atteggiamento delle masse sciite e sulle eventuali alleanze dei loro dirigenti in un futuro sia prossimo sia lontano. Da ricordare che, comunque, durante la guerra che gli Usa dichiarano conclusa, a Najaf e nel Sud, una volta di più, c'è stata resistenza all'invasore.

SCIISMO. L'IRAQ RIMETTE IN GIOCO L'IRAN

Dopo la repressione subita dal passato regime, gli sciiti in Iraq sono riemersi come un fattore importante nella scena politica in cui si aspettano di occupare un ruolo primario essendo circa il 60% della popolazione; ma questo potrebbe essere problematico per l'amministrazione Usa in Iraq.

Gli sciiti iracheni non sono un blocco monolitico; esiste un ventaglio di posizioni che comprende la sinistra marxista, i gruppi religiosi moderati aperti alla democrazia e al dialogo con gli Usa, i gruppi religiosi più estremisti che fanno capo a giovani leader emergenti dai toni particolarmente accesi contro le donne, il cinema, in generale contro uno stato laico e pluralista; troviamo anche leader "laici" imposti da

Washington come l'uomo d'affari Ahmed Shàlabi, già condannato a 22 anni di carcere in Giordania per bancarotta fraudolenta, che non gode di alcun seguito in Iraq. In ambiente rurale la popolazione sciita tende a seguire i suoi *sheikh* tribali piuttosto che i leader religiosi.

IL PARTITO COMUNISTA IRACHENO

Il Partito comunista iracheno, che storicamente ha attratto una base fatta soprattutto di operai e piccola borghesia sciita (500.000 iscritti negli anni Cinquanta), ha accettato di entrare nel Consiglio di governo transitorio nominato dal governatore statunitense Paul Bremer, di cui fa parte il suo segretario: lo sciita Hamid Magid Mùsa. Dello stesso Consiglio di governo fa parte anche uno sciita "laico" di tutt'altro genere come Ahmed Shàlabi. Da notare che anche i laici rientrano nella suddivisione etnico-confessionale secondo la quale Bremer ha assegnato i seggi del Consiglio; insomma anche il segretario del Partito comunista occu-

pa il suo posto in quanto appartenente a un gruppo confessionale (quello sciita) nonostante il suo partito, per la sua stessa natura, non tenga assolutamente conto di fattori etnici o confessionali.



Baghdad (foto di Pablo Balbontin/Grazia Neri)

MÙQTADA AL-SÀDR E AL-SISTÀNI

Per quanto riguarda i rapporti con gli Usa, tra i gruppi religiosi si possono individuare tre tendenze principali, anche se non mancano posizioni trasversali.

La prima è rappresentata dal gruppo del giovane Mùqtada al-Sàdr, figlio di un ayatollah giustiziato da Saddam, durante il cui regime è sempre rimasto in Iraq. Al-Sàdr è di tendenza ultra conservatrice; deve molto del suo seguito ai suoi virulenti toni anti Usa che hanno contribuito alla decisione di Bremer di escluderlo dal Consiglio di governo transitorio. È stato accusato di essere il mandante dell'omicidio di al-Khù'i e di altri leader religiosi sciiti rientrati dall'esilio e considerati aperti al dialogo con gli occupanti. Chiede l'applicazione della legge islamica e critica l'influenza iraniana in Iraq di cui godono i suoi rivali.

Una seconda tendenza è incarnata dall'anziano ayatollah al-Sistàni rettore dell'università islamica *al-Hàwza* e figura influente nella società. Modera-

to e quietista, non è stato invitato da Bremer a fare parte del Consiglio, ritiene illegale la formazione di istituzioni da parte delle forze di occupazione e per lo stesso motivo non accetta una nuova costituzione. È nato in Iran, con cui mantiene relazioni. Rappresenta l'ala conservatrice della società religiosa sciita che rifiuta l'occupazione, ma potrebbe giocare con gli Usa la carta dei propri rapporti con Teheran.

SCIRI, TRA TEHERAN E WASHINGTON

La terza tendenza è costituita dal partito Al-Dàwa e dallo Sciri (Consiglio supremo per la rivoluzione islamica in Iraq) che, pur criticando l'occupazione statunitense, l'hanno tacitamente accettata come un dato di fatto e fanno parte

del Consiglio.

Da Al-Dàwa, che è il più vecchio dei movimenti religiosi sciiti, si è staccato nel 1982, con l'appoggio dell'Iran, Mohammed Bàqir al-Hakim, che ha dato vita allo Sciri, attualmente considerato dagli analisti la più importante organizzazione politica irachena. Lo Sciri è anche l'unico gruppo religioso ad aver avuto colloqui con gli Usa fin dal 1993; ad agosto del 2002 ha partecipato a Washington a una riunione dell'opposizione irachena in vista del dopo Saddam. Al suo interno coesistono anime diverse: filoiraniane e anti-statunitensi, filostatunitensi.

Lo Sciri ha prontamente approfittato del vuoto di potere creatosi dopo la caduta del regime per organizzare politicamente la popolazione sciita e accrescere la sua popolarità. Le brigate al-Bàdr sono la sua ala militare, formata in Iran con l'addestramento dei Guardiani della rivoluzione islamica; nella rivolta del 1991 erano state facilmente sbaragliate dall'esercito di Saddam. Durante la recente guerra il Pen-

tagono aveva coinvolto i pasdaran kurdi nei combattimenti al nord, ma aveva evitato di cooptare le brigate al-Badr.

La morte dell'ayatollah Mohammed Bâqir al-Hakim nell'attentato alla moschea di Nâjaf è avvenuta subito dopo che il leader religioso era rientrato da 23 anni di esilio in Iran e ha privato gli Usa di un elemento ben disposto nei loro confronti. Vendetta di gruppi sunniti ancora fedeli all'introvabile ra'is? Oppure faida inter sciita? O, ancor peggio, la guerra al terrorismo ha consentito ad al-Qâeda di essere ora operativa in un paese da cui prima era rigorosamente esclusa? Al-Hakim aveva recentemente affermato che la multiforme società irachena non può essere governata da una rivoluzione islamica sul tipo di quella iraniana, di non avere alcuna intenzione di imporre il velo alle donne, di desiderare un tipo di governo democratico nel rispetto delle diversità presenti nel paese e di augurarsi un *gihâd* per la ricostruzione, l'amore e l'amicizia, non per l'odio e la distruzione. Dopo l'attentato di Nâjaf, lo Sciri ha accusato gli Usa di non aver fatto niente per impedirlo.

IRAN-USA. IL GIOCO SI COMPLICCA

I legami più o meno stretti tra i religiosi sciiti iracheni e l'Iran - dove Sciri e al-Dâawa hanno una sede che al tempo di Saddam era diventata quella principale - fanno sì che ora Washington si trovi costretta a trattare con il regime di Teheran in funzione dei propri interessi iracheni. Il gioco si complica: era uno scenario previsto o si va volutamente verso situazioni dall'esito caotico che possano motivare ulteriori interventi militari nell'area? Alimentare le tensioni settarie può comunque tornare utile agli occupanti, come lo era per Saddam Hussein.

Gli sviluppi della situazione in Iraq aggiungono un elemento nuovo al contenzioso Washington-Teheran. Paradossalmente lo Sciri, che rappresenta la parte irachena maggiormente dipendente dal regime islamico iraniano, è al contempo la parte che fino ad ora ha dimostrato più apertura nei

confronti degli Usa. Durante la guerra Iraq-Iran gli sciiti iracheni dello Sciri fuoriusciti in Iran avevano combattuto dalla parte degli iraniani contro i loro stessi connazionali, specialmente nella provincia iraniana a maggioranza araba del Khuzistan che Saddam, allora spalleggiato dagli Usa, rivendicava come pretesto per l'aggressione all'Iran. Per ribadire ulteriormente il patrocinio iraniano sullo Sciri basti ricordare che al vertice del sistema giudiziario iraniano c'è oggi l'ayatollah Mahmûd Shahrudi, uno dei leader dello Sciri negli anni Ottanta.



Iran (foto di Gabriella Mercadini)

Il legame con l'Iran ha fatto sì che molti degli attuali quadri dello Sciri siano rimasti fedeli alla componente più radicale della Rivoluzione islamica; lo stesso al-Hakim, che prima di morire si è dichiarato contrario all'instaurazione di uno stato islamico in Iraq, non mancava mai di presenziare ai discorsi della Guida suprema della rivoluzione, l'ayatollah Khamenei.

Ma la fine in Iraq del regime laico baathista ha portato lo Sciri a trattare con l'amministrazione statunitense, naturalmente con il beneplacito di Teheran, che in tal modo ha trovato un nuovo canale di comunicazione con gli Usa i quali, dal canto loro, ne hanno bisogno per non trovarsi ancor più insabbiati nell'avventura irachena. Per gli Usa è fondamentale che nelle aree sciite dell'Iraq, finora relativamente tranquille, non emerga un'opposizione armata simile a quella del cosiddetto "triangolo sunnita", dove le perdite statunitensi aumentano di giorno in giorno.

SODDISFAZIONE DEGLI AYATOLLAH IRANIANI

In questo momento in Iraq è in corso una lotta di influenza tra Washington e Teheran. La presenza militare anglo-statunitense ai propri confini non poteva certo essere gradita alla Repubblica islamica iraniana, che però ha accolto con soddisfazione la fine del regime laico baathista nemico. Non solo, si apre la prospettiva di acquistare maggiore influenza in Iraq, dove il ruolo degli sciiti non può che aumentare e dove sono ritornati molti leader dall'esilio iraniano.

La partita si gioca anche nella lotta interna tra conservatori e riformisti; i primi continuano a rifiutare ogni contatto con l'amministrazione Usa mentre i riformisti hanno già da tempo proposto e avviato i primi approcci con gli Stati Uniti.

Non si può escludere dagli scenari futuri che il regime degli ayatollah ritrovi il vecchio amico Usa dello scî. Potrebbero così cadere le accuse di voler produrre armamenti nucleari, di violare i diritti dell'uomo, come successo in seguito alle proteste studentesche della primavera scorsa, e uno dei paesi appartenenti all'asse del male potrebbe tirare un sospiro di sollievo. Ma non è ancora chiaro quanto gli Usa preferiscano trattare con l'Iran a livello politico o quanto desiderino farlo con il linguaggio delle armi. Ormai il dispositivo militare messo in atto dal Pentagono è presente nel Caucaso, in Asia centrale, in Iraq, nel Golfo Persico, in Afghanistan: l'Iran è completamente accerchiato. Molto potrà dipendere anche dall'evoluzione interna agli Stati Uniti, dalla rielezione o meno di Bush.

Già in Afghanistan l'Iran è rimasto scontento dell'operato degli Usa, dopo averne appoggiato l'invasione che metteva fine al regime nemico dei talebani. Qualcosa di simile si ripresenta ora a proposito dell'Iraq. Di sicuro gli sviluppi dei colloqui tra Usa e sciiti in Iraq incideranno anche sul futuro dell'Iran.

Antonio Barillari *

* studioso di problemi mediorientali.

I movimenti islamisti arabi e afgiani

di Luca Alberti*

Sono le specifiche esigenze politiche locali e nazionali il motore dei movimenti islamisti, in realtà movimenti politici che usano un linguaggio "religioso" per prendere le distanze dall'Occidente e dai modelli politici ad esso ispirati

I movimenti islamisti del mondo arabo sono estremamente differenziati tra loro, sia dal punto di vista geografico - ogni stato, o area geografica, ha in linea di massima sempre prodotto esperienze politiche proprie, anche se sono talvolta presenti elementi ideologici o organizzativi unitari - che storico/politico.

ISLAMISTI E MUSULMANI

È bene premettere che con il termine "islamista" (un po' ambiguo in italiano, in quanto sinonimo di islamologo, cioè studioso o esperto di islam) si indica la persona o il movimento che volutamente, nel proprio agire politico, fa riferimento a vario titolo all'islam. Altre espressioni comunemente utilizzate - fondamentalismo, integralismo o radicalismo islamico - sono meno corrette: sono infatti mutuate da altri contesti culturali (quello protestante per il termine fondamentalismo, quello cattolico per l'espressione integralismo), oppure attribuiscono, in base a un pregiudizio del tutto ideologico, un'etichetta di radicalismo politico a movimenti che non necessariamente sempre lo sono. In arabo il termine utilizzato è *islami*, in inglese *islamist*, in francese *islamiste*, chiaramente differenziati nel senso da *mùslim*, *muslim*, *musulman*, termini che stanno a indicare il "semplice" musulmano, senza specifica connotazione politica. Può sembrare una pignoleria, ma non lo è affatto: definire correttamente un fenomeno è un buon inizio per valutarlo con criteri il più possibile oggettivi.

LA SOCIETÀ ISLAMICA TRADIZIONALE NON C'È PIÙ

Un'obiezione assai ricorrente alla distinzione islamista/musulmano è che *tutti* i musulmani sono islamisti: che, cioè, l'islam *in sé* non conosce distinzione alcuna fra religione e politica. Ne consegue che la storia e la cultura islamica in toto sono incompatibili con una concezione moderna della politica, cioè la nostra, al massimo riadattata con qualche tocco di specifico "colore" locale, che però non mette in discussione l'impianto occidentale di base. In altri termini, e con un'accelerazione spaventosa dopo l'11 settembre, non c'è più spazio per trasformazioni interne alle società islamiche che vanno, volenti o nolenti, ricolonizzate mediante l'esportazione dell'unica democrazia possibile, quella occidentale.

Questa visione razzista e imperialista è, per di più, volutamente falsa e basata su premesse inventate. Presuppone l'esistenza di un modello di società islamica pura, con proprie concezioni immutabili e statiche riguardo al rapporto fra fede e politica, da contrapporre a un Occidente altrettanto ben chiaramente definito nei suoi valori. Sull'inconsistenza di un tale Oriente, specularmente a un Occidente altrettanto mitizzato, ha scritto pagine fondamentali uno dei più brillanti intellettuali arabi contemporanei, Edward Said, appena scomparso.

* islamologo, membro del comitato scientifico del Centro studi problemi internazionali (Cespi).

Quel che occorre qui rimarcare è che *la società islamica tradizionale non esiste più*, è stata definitivamente spazzata via dal colonialismo nel corso dell'Ottocento e della prima metà del Novecento (vedi su questo l'articolo di A. Jabbar). La colonizzazione ha prodotto trasformazioni politiche, economiche e sociali che possono piacerci o disgustarci, ma irreversibili, e che sono quindi necessariamente la base materiale, oggettiva, da cui partire per analizzare correttamente le società arabe attuali.

La configurazione statale odierna dei paesi arabi è nata col colonialismo: la stragrande maggioranza dei paesi arabi si è liberata del dominio coloniale semplicemente assumendo e interiorizzando la cultura politica del dominatore, per poi rivolgergliela contro. I movimenti che hanno portato tali paesi all'indipendenza, formale o sostanziale (*Istiqlal*, Indipendenza, in Marocco; il Fronte di liberazione nazionale, Fln, in Algeria; il *Dustùr*, Costituzione, in Tunisia; il nasserismo in Egitto; il partito *Baath*, Rinascita, in Siria e Iraq ecc.) sono tutti movimenti nazionalisti, laici, quasi sempre socialisteggianti, in ogni caso ideologicamente modellati su esempi occidentali, più o meno efficacemente riadattati alle società locali.

PERCHÉ SONO CRESCIUTI I MOVIMENTI ISLAMISTI

Da tali dati di fatto bisogna partire per capire come i movimenti islamisti siano movimenti essenzialmente *politici*, che si trovano a operare in un conte-

sto in cui i tradizionali fondamenti della politica e dello stato sono inadeguati a soddisfare le esigenze delle società e dove, in mancanza di alternative laiche di massa, gli unici sbocchi alla contestazione del sistema assumono un linguaggio "religioso" ritenuto più autentico e radicato rispetto al nazionalismo, al laicismo o al socialismo, e presentato o percepito come alternativo al sistema. Il fallimento del Fln in Algeria o, in altro contesto, della leadership di Arafat in Palestina producono alternative "religiose" che esprimono, in realtà, esigenze nazionali - specificamente, cioè, algerine o palestinesi - del tutto particolari, non di un'ideologia o di un'organizzazione transnazionale che quasi mai si è concretizzata nella realtà.

Le ragioni del fallimento dei progetti politici laici in Medio Oriente - e il conseguente emergere, tutt'altro che irresistibile e scontato, dei movimenti islamisti, già esistenti ma decisamente minoritari - sono fondamentalmente di due tipi: interne ed esterne.

All'interno, regimi nati come liberatori si sono via via trasformati in ditta-

ture burocratiche in cui la corruzione, l'autoritarismo, la crescente militarizzazione hanno soffocato sul nascere qualsiasi alternativa politica laica che la società fosse stata in grado di produrre. È indispensabile un'autocritica dura, radicale, dei limiti del regime nasseriano egiziano (ad esempio, per la guerra in Yemen: uomini e soldi bruciati in un'inutile avventura che, oltretutto, indebolì militarmente il paese, consentendo la disfatta del 1967 contro Israele), o del *Baath* in Siria e Iraq, o del Fln in Algeria (il saccheggio sistematico dei proventi del petrolio, che portò molti algerini a votare per il Fis non perché islamisti, ma perché vedevano in esso il partito delle "mani pulite", l'alternativa ad "Algeri ladrona"...), o, più dolorosamente, dell'Olp in Palestina, dove l'accentramento autoritario del potere nelle mani di Arafat, la sua incapacità a condurre efficacemente sia la trattativa con Israele sia, laddove ciò si renda inevitabile e necessario, il confronto armato, il personale politico corrotto e militarista di cui si è circondato hanno prodotto i risultati catastrofici a tutti noti.

La Palestina, purtroppo, come anche, nella stessa area geografica, il Kurdistan non hanno finora espresso movimenti politici all'altezza della sfida, e questa è la ragione principale delle umiliazioni che si trovano a dover subire: non affrontare i problemi o, come viene normalmente fatto, scaricare tutta la colpa sull'avversario - Israele, Turchia, Stati Uniti - significa aiutare la crescita proprio di quei movimenti islamisti che a tale avversario fanno comodo in quanto movimenti *ribelli* e non rivoluzionari: oggi, in Medio Oriente, Usa e Israele possono permettersi il lusso di scegliere l'avversario, che può infliggere danni anche gravi - dall'autobomba fino alle Torri gemelle - ma non ha la benché minima possibilità di vincere.

Naturalmente, evitare ogni autoindulgenza sulle proprie responsabilità non significa dimenticare quelle altrui. Israele ha, a lungo, favorito di fatto il radicamento di *Hamàs* in Palestina, perché ciò indeboliva l'Olp; gli Usa hanno in generale favorito, come è ampiamente noto, e talvolta continuano a favorire

HAMÀS E GIHÀD IN PALESTINA

I movimenti islamisti all'interno della società palestinese sono, come è noto, sostanzialmente due: *Hamàs*, di gran lunga il più rilevante numericamente e politicamente, e *Gihàd Islàmi*, entrambi divenuti internazionalmente noti a partire dall'*Intifàda*, cioè dal 1987 in poi.

Esistono gruppi minori, di scarsissimo peso e, cosa di cui spesso ci si scorda, ma che è invece importante sottolineare, vi sono esponenti e gruppi di derivazione islamista all'interno della principale forza politica palestinese, vale a dire al-Fatah, che è sempre stata, più che un partito unitario, una coalizione assai eterogenea, dal punto di vista ideologico e organizzativo, di vari gruppi e correnti: ad esempio *al-Itti-giàh al-Islàmi al-Mugiàhid* (Orientamento Islamista Combattente), organizzazione fondata nel 1989 e politicamente ispirata al pensiero di Hàsàn al-

Turàbi e Rashid al-Ghannùshi, vale a dire gli ideologi islamisti più "progressisti". Lo stesso Arafat del resto, da giovane, frequentava in Kuwait ambienti vicini ai Fratelli musulmani.

DAI FRATELLI MUSULMANI AD HAMÀS

Hamàs (acronimo di *Haràkatu al-Muqàwama al-Islamiyya*, Movimento di Resistenza Islamica) che in arabo significa entusiasmo, sacro fuoco, ardore, fervore, zelo e, anche, fanatismo, nasce ufficialmente nel 1987 con l'*Intifàda* palestinese, dalla fusione di gruppi preesistenti: sostanzialmente, però, dalla trasformazione della branca locale dei *Fratelli musulmani* che, nata in Egitto alla fine degli anni Venti, diede in seguito origine a numerose filiazioni in vari paesi, fra cui la Palestina. Sebbene, a posteriori, oggi

Hamàs tenda a mitizzare la propria partecipazione alla grande rivolta palestinese del 1936 e il peso, nella guerra del 1948, del proprio contingente di volontari (che costituì, comunque, l'unico nucleo arabo combattente non composto da militari professionisti in quella guerra), è solo a partire dalle scelte del 1957 che una politica chiara del movimento si precisa: in polemica con la linea proposta da Khalil al Wazir, più noto col nome di battaglia di Abu Gihàd, di dare priorità alla lotta armata in Palestina (da questa scelta nascerà al-Fatah), un'ala più tradizionalista del movimento palestinese, guidata dallo shaikh Yassin, opterà per una politica di graduale trasformazione della società che rimandi il conflitto diretto a una fase successiva. Per un trentennio, questa sarà la linea dei Fratelli musulmani in Palestina: radicar-

si nella società, occuparsi formalmente solo di religione - mentre la repressione israeliana si concentrerà su chi ha fatto la scelta opposta - e rafforzare i propri legami con la Giordania, dove i Fratelli musulmani garantiscono a re Hussein una "leale opposizione". Col tempo, essenzialmente quando negli anni Settanta inizieranno ad abbondare gli aiuti economici dell'Arabia Saudita e degli altri paesi reazionari del Golfo, i Fratelli musulmani riusciranno a costruire una rete capillare di servizi sociali (mense per i poveri, scuole, università, ospedali, società sportive, biblioteche) ideologicamente orientati e soprattutto di moschee: tra il 1967 e il 1987 queste passano da 400 a 750 in Cisgiordania e da 200 a 600 a Gaza.

COMPIACENZE SOSPETTE

La repressione israeliana continua per anni a risparmiare gli islamisti palestinesi che, anzi, vengono di fatto considerati, e non solo da Israele, un utile "contrappeso" ad al-Fatah e ai gruppi di sinistra (a Gaza, per esempio, servono a contrastare la popolarità di un leader rispettato della sinistra come Haidar Abd el-Shafi): di fatto, anche dopo la fondazione di Hamàs nel 1987, all'inizio dell'Intifada, con cui i Fratelli musulmani danno vita a una formazione politica propria che, con trent'anni esatti di ritardo, accetta la lotta armata, la compiacenza occidentale nei confronti di tale formazione politica resta quantomeno sospetta. Se Yassin viene imprigionato da Israele (ma sarà liberato successivamente in uno scambio di prigionieri), il suo successore alla guida politica del movimento, Abu Marzùk, dirigerà sino al 1993 il movimento da Springfield, in Virginia, mentre nel 1992-93 il comando militare di Hamàs avrà sede a Londra.

Nel 1993, Hamàs teorizza la liceità degli attentati suicidi (che inizierà ad attuare nell'anno successivo): sfrattati dai due paesi anglosassoni, i dirigenti di Hamàs si trasferiscono nella moderata Giordania, da dove saranno espulsi solo nel 1999, dopo la morte di re Hussein.

LA SVOLTA DEL 1987 E LA GIHÀD

La decisione di accettare la lotta armata nel 1987, che porterà alla formazione di un braccio militare di Hamàs nel 1991 (i battaglioni Izz al-Din al-Qasim, dal nome di un celebre combattente palestinese degli anni Trenta), fu in parte anche dovuta alla scissione, nel 1980, dai Fratelli Musulmani di un gruppo di "irriducibili" che daranno vita all'altro noto gruppo islamista palestinese, la *Gihàd Islàmi*. Tale formazione si distingue oggi da Hamàs per la sua radicalità: non solo nei confronti dell'avversario israeliano, ma anche di ogni compromesso, sia pure anche solo tattico, che possa far deviare dalla via della liberazione armata della Palestina.

In effetti, al di là dell'apparenza di intransigenza totale che i dirigenti di Hamàs, nelle parole e nei fatti, sembrano voler accreditare, tale movimento è molto più sottilmente politico di quanto non si pensi: sia nei confronti dell'Olp, sia nei riguardi di Israele. Lo statuto di Hamàs, irrimediabilmente delirante in alcuni punti, parla quasi con affetto dell'Olp, respingendone l'ideologia laica, ma affermando con forza la solidarietà interpalestinese a fronte del nemico. Del resto, più di una volta, in occasione di elezioni universitarie, di camere di commercio o ordini professionali, Hamàs non ha esitato pragmaticamente ad accordarsi con forze di orientamento marxista per battere al-Fatah...

L'EVOLUZIONE DI HAMÀS È POSSIBILE?

Se un autentico processo di pace si realizzasse, nonostante tutti gli sforzi che anche Hamàs compie per impedirlo, quale sarebbe la politica di tale formazione in un ministato palestinese liberato?

In assenza di occupazione, si potrebbe anche ipotizzare una trasformazione "politica" di Hamàs analoga a quella attuata dello *Hezbollah* libanese: che, vituperato in Occidente, è però forza legale e rispettata in Libano, rappresentata in Parlamento anche grazie al voto di numerosi cristiani,

presenti del resto fra i suoi militanti. Lo stesso governo israeliano è pragmaticamente consapevole di tali potenzialità e ben attento a distinguere, all'interno del movimento, fra il "moderato" Yassin (che, anche recentemente, ha solo "avvisato" a colpi di bombe, ma non ammazzato, pur potendo farlo) e altri dirigenti più radicali.

In particolare, Yassin individua, all'interno del diritto islamico, il concetto di *hudna* (tregua, armistizio) che ben potrebbe consentirgli, in un diverso contesto politico, di non rinunciare formalmente alle sue posizioni di principio (la distruzione, puramente e semplicemente, dello stato di Israele) ma di stemperarle di fatto: se Hamàs tuttora non accetta la trattativa e il compromesso territoriale con l'avversario, già nel 1993 Yassin ipotizzava la possibilità di una tregua ventennale o trentennale con Israele in cambio del suo ritiro entro i confini pre-1967 e del riconoscimento del diritto palestinese all'autodeterminazione. Certo, non un'offerta di pace, ma sicuramente di un periodo di tregua troppo lungo per poter essere considerato semplicemente una pausa tattica.

Tutto ciò, naturalmente, presuppone una reale volontà negoziale da parte israeliana che coinvolga, sia pure indirettamente, anche le forze islamiste le quali, piaccia o no, rappresentano una fetta consistente di società palestinese.

Chiedere la cessazione preventiva del terrorismo è semplicemente irrealistico, non solo perché Arafat - ammesso che ne abbia la volontà politica - non ha la possibilità materiale di imporla, ma perché l'organizzazione delle cellule di Hamàs è strutturata in modo talmente parcellizzato e autonomo che alla stessa organizzazione islamista risulta difficile bloccare eventuali iniziative dei singoli gruppi. Lo potrebbe fare solo in cambio di contropartite politiche esplicite da parte di Israele che però sinora si astiene dal darne per non fornire una legittimazione politica a un avversario troppo imprevedibile e troppo poco malleabile.

I. a.

il radicamento dei movimenti islamisti, Osama Bin Laden compreso, nel mondo in funzione antisovietica (Afghanistan, Cecenia) o antijugoslava (Bosnia), o comunque per ostacolare regimi considerati troppo poco amici, o troppo vicini ai propri nemici: i movimenti islamisti siriani hanno ancora oggi le loro basi nella filo occidentale Giordania e quelli africani (Algeria compresa) sono stati spesso visti dagli Usa come un cavallo su cui puntare nella competizione con la Francia in buona parte del continente. L'uso spregiudicato dei movimenti islamisti da parte statunitense nel periodo del bipolarismo Usa-Urss ha contribuito a determinare il crollo dell'Urss, e tale utilizzo si è protratto, sia pure in forma meno sistematica, dopo il 1991, per un altro decennio, fino al definitivo prevalere, da parte statunitense, della "nuova destra" e di un'opzione unipolare.

IL PESO DELL'ARABIA SAUDITA

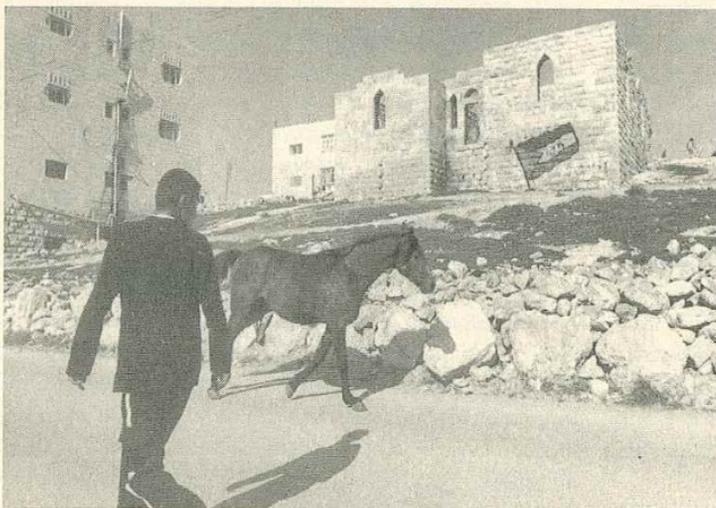
In particolare, l'elemento fondamentale, a livello mediorientale, che ha favorito la crescita e il radicamento dell'islamismo un po' ovunque - persino in paesi assai distanti, come le Filippine o l'Indonesia, che parevano ben lontani da forme di fanatismo religioso - ha un nome preciso: Arabia Saudita. Se di "stato canaglia" è lecito parlare, questo regime merita assai più di altri l'appellativo.

Si tratta di un regno con origini ideologiche e politiche assai remote: il primo stato sorto nella penisola araba dall'alleanza fra il movimento religioso wahhabita e il suo braccio secolare, la famiglia saudita, risale infatti al XVII secolo, ma fu solo nel corso del primo trentennio del Novecento che prese corpo il regno attuale, dal 1945 in poi interlocutore privilegiato degli Usa nell'area, data la sua centralità strategica in campo petrolifero.

In Arabia Saudita sono, per sfortuna

dei musulmani, situate fisicamente Mecca e Medina: poiché uno dei cinque "pilastri" dell'islam (i doveri da cui ogni buon musulmano non può prescindere) è proprio il pellegrinaggio nelle due città sante almeno una volta nella vita, ne consegue che questo paese detiene un potere religioso fondamentale. Ma, appunto, l'Arabia Saudita non è un regime genericamente islamico: è ispirato all'ideologia wahhabita, cioè a una versione profondamente distorta e manipolata dell'islam. Così una setta reazionaria si è impadronita del centro stesso del mondo islamico, condizionandolo.

Grazie ai proventi del petrolio, l'Arabia Saudita ha a lungo condizionato e/o destabilizzato i regimi di un gran numero di paesi islamici: e, se l'Afghanistan resta l'esempio più noto, occorre ricordare che tale opera ha origini molto più remote. L'Egitto nasseriano si è svenato per anni in una contesa politica e, almeno nello Yemen, anche militare, con i sauditi fallendo, nell'esperienza più significativa di "socialismo arabo", non solo per i suoi errori o per il confronto militare con Israele, ma anche per l'instancabile sabotaggio dei "fratelli" sauditi; i cui soldi sono serviti, dagli anni Settanta in poi, a



Hmza, Cisgiordania (foto di Bruna Orlandi)

"reislamizzare" - nella versione wahhabita - paesi già laici come il Sudan o l'Algeria, o a finanziare comunità islamiche presenti in Europa occidentale.

MOVIMENTI DIVERSI MOSSI DA ESIGENZE POLITICHE LOCALI

I soldi sauditi si sono ovunque innestati su realtà preesistenti, talvolta trasformandole: la più famosa è la società dei Fratelli musulmani, organizzazione di origine egiziana, illegale e duramente repressa sotto Nasser (quando la repressione era possibile perché comunque il regime riusciva ad avere un reale consenso) e diventata legale, anzi addirittura entrata in parlamento con Sadat. Nata negli anni Venti, darà vita a filiali regionali in Giordania, Siria, Libano e così via, ciascuna delle quali comunque avrà poi vita e sviluppi propri.

Da qui l'estrema varietà con cui tali movimenti concepiscono la lotta politica nei rispettivi ambiti di appartenenza: dai moderati che puntano solo a una progressiva islamizzazione dei costumi, a chi - come in Egitto, Giordania, Algeria - in tempi e modi diversi, e con alterna fortuna, accetta di partecipare a competizioni elettorali fino ad andare al governo; dai movimenti che propugnano la lotta armata contro eserciti di occupazione o regimi corrotti, a gruppi che praticano un terrorismo indiscriminato contro i civili, come in Algeria. Quest'ultima è un buon esempio di

come tutte le diverse opzioni possano addirittura convivere, in alternativa fra loro: oggi una parte degli islamisti algerini appoggia il governo, un'altra è all'opposizione ma non pratica più la lotta armata, un'altra è alla macchia e fornisce alla giunta militare l'alibi per rimandare continuamente un'autentica apertura democratica a lungo promessa, ma non ancora realizzata.

Va comunque ribadito che, pur esistendo radici comuni per tali movimenti, soprattutto per l'ingerenza saudita, la diversificazione dettata dalle situazioni poli-

tiche locali prevale nettamente e gli scopi politici di ogni movimento si situano, consciamente o meno, entro il quadro dello specifico paese: i ceceni

combattono i russi, i palestinesi si oppongono a Israele, gli algerini vogliono in primo luogo "salvare" il loro paese. Tutti usano un lessico islamico, o presunto tale, ma sono le esigenze politiche locali il primo motore della loro azione, e le apparenti analogie ideologiche sono assai meno importanti di quanto non ritengano, o non vogliano far ritenere, gli organi di informazione nostrani interessati a costruire un'internazionale islamica, onnipotente e onnipotente, minaccia planetaria globale ai nostri valori e al nostro benessere, comodo alibi per interventi armati o per mantenere un sostegno a regimi screditati.

Osama Bin Laden, in qualche misura, è riuscito a realizzare questa "rete" globale: questo miliardario (saudita!), che a tutt'oggi gode di amicizie e complicità all'interno del regime e della famiglia reale del suo paese, ha usato i propri soldi per reclutare in contesti geograficamente assai differenti (Egitto, Cecenia, Bosnia, Europa) combattenti da utilizzare per fini che, nel suo caso ancor più che negli altri, sono assolutamente politici e non religiosi.

Ma la sua è un'operazione in realtà assai fragile: l'intervento Usa in Afghanistan ha effettivamente distrutto la principale retrovia di al-Qaida, che potrà compiere forse altri attentati, ma nessuno della portata delle Torri gemelle, anche se la propaganda di Bush vuole convincerci del contrario. La distruzione della rete di mercenari di Bin Laden, tuttavia, non significa la fine dei movimenti islamisti al cui interno tali combattenti sono stati reclutati: in Palestina o in Cecenia l'uso delle armi non cessa, perché non sono certo state rimosse le cause del con-

flitto. In quei luoghi, l'islamismo è radicato nella società.

L'ISLAMISMO IN AFGHANISTAN

E, comunque, l'intervento statunitense in Afghanistan - come poi quello in Iraq - non aveva come scopi princi-



Afghanistan, nel cortile della moschea (foto di Marinella Correggia)

pali quelli dichiarati (combattere il terrorismo, abbattere un regime dittatoriale, distruggere le armi di distruzione di massa) ma si inseriva in una logica di tipo imperiale, che usa la minaccia islamica come alibi per ridefinire i rapporti di forza in Asia orientale: ridimensionare l'alleato pakistano, riavvicinarsi all'India (governata, sia detto per inciso, da fondamentalisti indù, evidentemente ritenuti interlocutori più validi di quelli musulmani), riportare nelle Filippine le truppe fatte evacuare da Corazon Aquino, posizionare basi Usa nelle repubbliche asiatiche ex sovietiche, per ridimensionare strategicamente la "amica" Russia.

L'intervento Usa in Afghanistan ha debellato solo apparentemente i movimenti islamisti afgani e pakistani, frutto di un'evoluzione storica complessa, che ha poco a che fare con l'islam e molto con i confini tracciati a suo tempo dal colonialismo e con i conflitti

di tipo interetnico dell'area. Il regime repubblicano progressista insediato a Kabul a fine anni Settanta, infatti, aveva indebolito il centro politico afgano, tradizionalmente rappresentato da una parte dei Pashtun (l'etnia maggioritaria del paese, divisa fra Afghanistan e Pakistan).

Iniziò allora, e prima dell'intervento sovietico, una disgregazione del paese su basi etniche: i gruppi minoritari (hazara, uzbeki, tagiki, nuristani), anche dopo l'invasione sovietica, non puntavano alla liberazione di Kabul, ma da Kabul. Spinte centrifughe favorite dagli Usa in funzione antisovietica e dal Pakistan nella speranza di emergere come la potenza regionale capace di pacificare un paese in pezzi. In effetti, dopo il ritiro russo, presero il potere, in gran parte, rappresentanti di etnie non-pashtun. Poi, con l'appoggio decisivo del Pakistan, i pashtun tornarono al

potere, sotto la forma politica dei taleban: un regime visto come stabilizzatore da una parte consistente della popolazione locale e abbattuto, per così dire "incidentalmente", quando divenne un ostacolo per gli Usa.

Tutto questo c'entra assai poco con l'islam e l'islamismo politico. I taleban, sedicenti "studenti islamici" spesso semianalfabeti, e non solo in ambito teologico, avevano e hanno effettivamente ben poco da dire sul piano dell'ideologia, religiosa e non, ma hanno semplicemente lottato per propri valori di tipo etnico, se non addirittura tribale, quasi sempre manovrati da forze esterne ben più smaliziate, sia che si trattasse del Pakistan, o di Bin Laden, o degli Usa. Ed è facile prevedere che la maggioranza pashtun, di nuovo esclusa dal potere a favore delle minoranze dopo l'intervento statunitense, cercherà una rivincita, indossando una sempre più sdruccita casacca "islamica".

Al-Qa'ida: una questione

di Mario Nordio*

Operante secondo la logica moderna del controllo sociale, più che secondo l'obiettivo dell'islamizzazione della società, Al-Qa'ida incarna il nuovo terrorismo globale. Esso persegue quella strategia di riempimento degli spazi, conseguente all'unipolarità, che lo accomuna a quanto gli si oppone, come la guerra preventiva

Al-Qa'ida ha alla sua origine una metafora dell'informazione: è lo schedario, o, più modernamente, il *data base*. Al-Qa'ida viene anche letto, secondo uno dei vari significati classici del termine (1), come "la base" e, in chiave operativa, come luogo di riferimento e supervisione.

UN TERRORISMO GLOBALE

Il nome attribuito al sistema di relazioni promosso da Osama Bin Laden enuncia i due binari sui quali corrono: quello dell'organizzazione moderna (2) e quello di una radicalità islamista che ritiene un obbligo la guerra con ogni mezzo per la diffusione dell'islam, benché vi siano posizioni che, attraverso interpretazioni radicali dell'islam, arrivano alla nonviolenza. Sul lato dell'islam, il radicalismo islamista ha schiacciato lo spazio concettuale di *jihad* (che va dalla purificazione interiore alla lotta armata contro chi minaccia la fede) su quello di *qitla* (guerra) che pure ha, nella Tradizione, una "teorizzazione" diversa e separata dal *jihad* stesso. Si tratta di un fenomeno che possiamo chiamare jihadismo.

Come nel caso di altre organizzazioni radicali islamiste, questa diffusione ha vesti ultra-hobbessiane: l'osservanza delle leggi islamiche diventa obbligatoria per la salvezza dello stato-islamico. Si tratta di leggi che spesso sono una riproposizione di consuetudini molto locali e, addirittura, limitate ad ambienti rurali, come l'interdizione dello studio alle donne nell'Afghanistan dei Taliban. Esse rispondono, però, ad una logica politica moderna, quella del controllo sociale, piuttosto che all'invocato obiettivo di una maggiore "islami-

cià" della vita e dei costumi.

Prima di altri interrogativi sul terrorismo e sulle sue motivazioni, al-Qa'ida ne pone uno che riguarda la qualità del terrorismo in generale e di quello a matrice islamista radicale in particolare.

Si tratta di un terrorismo che ha caratteristiche diverse rispetto a quello degli anni Settanta e Ottanta. È più organizzato, coperto, dotato di mezzi, efficiente ed efficace dei sistemi terroristici geograficamente e ideologicamente delimitati che l'hanno preceduto, più capace di sviluppare sinergie fra le varie aree. È più raffinemente mediatico. È meno "orizzontale" e più "leaderistico". È una rete. Queste caratteristiche permettono di definirlo come "globale", indicando con l'aggettivo tanto la sua diffusione quanto i suoi obiettivi.

NON SOLO AL-QA'IDA

Non va dimenticato che il terrorismo globale non è il solo nel panorama del nostro pianeta: altre forme di terrorismo lo attraversano. Hanno origine nelle malavite organizzate, in settori dei servizi di sicurezza o nei servizi stessi, nei gruppi delle neo-religioni catastrofiste, in questioni regionali irrisolte. Ma tali forme, colpiscono negli Usa, in Giappone, in America Latina, in Russia o in Italia, risultano disorganiche rispetto alla forma nuova: i loro obiettivi sono decisamente localizzati, come i loro effetti e capacità mediatica.

Ciò non toglie che, in molti casi, le loro dinamiche o interessi incrocino quelli del terrorismo globale. Tali intersezioni

hanno due effetti: il primo è una sorta di pendolarismo di queste organizzazioni terroristiche fra le pratiche locale e globale, il secondo è la creazione di temporanee frazioni della rete del terrore in cui transitano persino gli incubi di armi di distruzione di massa (3). Qualcuno potrebbe persino affermare che il terrorismo globale comprende, necessariamente, anche questo terrorismo *old style* (4).

Anche il terrorismo a matrice islamista radicale, risponde a tali requisiti. Esso non è tutto e sempre funzionale ad al-Qa'ida, o da essa eterodiretto. Pur essendovi altre opinioni (5), è ragionevole ritenere che queste organizzazioni, almeno dal 2000 in avanti, abbiano avuto con al-Qa'ida un rapporto a profilo variabile (6). Il movimento-partito libanese di Hizbullah, ad esempio, ha connessioni con Siria e Iran che lo obbligano a quel profilo. L'avversione dell'Iran al regime dei Taliban - variamente interpretabile, come oltre vedremo - non ha permesso al movimento sciita molti margini nella direzione di al-Qa'ida e, tantomeno, lo permette ora. Anche i gruppi salafiti-jihadisti nel Nord-Africa si muovono spesso, in modo pure cruento, per logiche connesse all'assetto dei singoli stati, se non addirittura in relazione a tensioni interne al potere in carica. Le varie frazioni, localizzate, di ciò che furono i Fratelli musulmani non sono sempre concordi sulle strategie di al-Qa'ida, che potrebbero limitare o condizionare quelle delle loro opzioni "interne". Persino Hamas si è pronunciata autorevolmente una sola volta in favore di operazioni a vago sapore al-qa'idista, come quella cecena finita in fosca tragedia in un teatro moscovita. Certamente, una propen-

* docente dell'università Ca' Foscari di Venezia.

sione a un pendolarismo più ravvicinato, è mostrata dalle varie formazioni a denominazione Ansar, dal gruppo filippino Abu Sayaf o da quelli indonesiani, ma, in generale, le formazioni islamiste radicali locali oscillano fra le vecchie e le nuove forme del terrorismo, entrando e uscendo dalla rete secondo opportunità politica.

Rispetto a queste considerazioni, le analisi delle modalità terroristiche di al-Qa'ida sono certo interessanti, ma toccano le procedure operative e non i procedimenti politici. Una valutazione analoga potrebbe essere espressa riguardo l'organizzazione interna della rete, dei suoi flussi economici e organizzativi e persino della sua consistenza: questi dati sono evidentemente sottoposti a cambiamenti dovuti alle condizioni operative e la loro flessibilità è, inoltre, garanzia di sopravvivenza della rete stessa.

LE TRASFORMAZIONI DEL TERRORISMO

Alla prima questione se ne può ora aggiungere una seconda: si tratta di spiegare i processi che hanno portato, in una ventina d'anni, alle trasformazioni del terrorismo.

Non c'è dubbio che abbiano avuto innesco, negli anni Novanta del Novecento, con il passaggio da un mondo bipolare a un mondo unipolare (7). Il vecchio terrorismo s'incasellava nell'opposizione fra il polo statunitense e quello sovietico e le era funzionale; il nuovo è il prodotto di quel disassamento, geo-economico prima che geo-politico. La peculiarità del terrorismo globale sta nel fatto che esso è il risultato di una liberazione di forze provocata dalla gestazione dell'unipolarità (l'implosione dell'Urss) e che, contemporaneamente, si nutre della gestione del nuovo assetto (la mancanza di un secondo polo).

Sono state spese molte energie nella descrizione e nell'interpretazione di questo passaggio. Studiosi e opinionisti arabi sono ricorsi, non senza motivazioni e avendo presente che tale prospettiva era stata proposta a inizio anni Novanta da centri organici alla "nuova destra" statunitense, alla teoria del nemico globale islamico sostitutivo del

"blocco orientale". Ambienti della politica internazionale statunitense, sul versante opposto, hanno proposto scampoli di teoria sull'ingratitude e l'inaffidabilità del mondo arabo e del mondo islamico (8). Nell'area dell'Ue sono prevalse teorie della gradualità, della fiducia e della giustizia come antidoto all'alimentazione del terrorismo, mettendo in evidenza solo una delle cause del fenomeno. Purtroppo, questi approcci non fanno molta chiarezza sulla trasformazione in atto, dovuta a un meccanismo più semplice e, forse, più evidente: l'acquisita unipolarità rende necessario occupare spazi (geo-economici, geopolitici e persino ideologici) nuovi e implica quindi una strategia di riempimento degli spazi che accomuna, per molti aspetti, il nuovo terrorismo globale e chi vi si oppone. La guerra preventiva al terrore, che è un esito paradossale della teoria della unilateralità necessaria all'unica superpotenza rimasta (9), è ancora una volta il prodotto di tale assetto.

Non è qui possibile tracciare le linee generali di questo processo, della sua genesi e delle sue implicazioni. È forse più semplice, invece, affrontare questo argomento ritornando al nostro tema principale e in particolare alla genesi di al-Qa'ida.

UN PRODOTTO USA IMPAZZITO?

Al riguardo corre un'interpretazione condivisa da un arco di analisti che va dall'amministrazione statunitense (10) ai suoi critici più recisi - anche "a sinistra". Tutti costoro sostengono che al-Qa'ida sarebbe un prodotto statunitense impazzito e sfuggito al controllo. Non mancano islamisti radicali che la condividono a loro modo, apprezzando però la virata del fondatore e dei dirigenti di al-Qai'da. Essi avrebbero dimostrato coerente astuzia (e dissimulazione "tradizionale" islamica) utilizzando ai loro fini il sostegno precoce di Stati Uniti e Arabia Saudita.

Non si coglie, viceversa, un elemento a monte. Il prodotto in questione non è né impazzito né cambiato: ha raffinato le sue capacità organizzative e, nel mondo diventato unipolare, si è sempli-

cemente spostato dall'anti-sovietismo all'anti-globalizzazione in formato *unipolar*. Ha riempito un vuoto.

Anche il ruolo saudita nella configurazione di al-Qa'ida si adatta ai parametri fin qui descritti. Esso procede parallelamente a quello statunitense, con una variante importantissima, anch'essa figlia dell'unipolarismo. Si tratta del cambiamento che gli Usa hanno operato nell'identificare gli stati pilastro delle loro alleanze su scala globale, tanto in Europa quanto in Asia e di cui si ha qualche segno in Africa.

L'esercizio delle alleanze a profilo variabile nei Balcani o nella guerra del Golfo del 1991 e l'unilateralismo che ne ha accentuato le caratteristiche anche con la guerra in Afghanistan, ha portato a spostare quei pilastri sostituendo, ad esempio, la Germania con la Polonia e la Bulgaria, l'Arabia Saudita con il futuro Iraq, la Turchia con i paesi centrasiatrici - almeno in potenza. Ha lasciato, o tende a lasciare, senza copertura strategica alcuni paesi e fra questi, dopo la liberazione del Kuwait, l'Arabia Saudita che, indipendentemente dalla sua leadership, si trova a doversi autotutelare (11). Il ruolo dell'Arabia Saudita rispetto ad al-Qa'ida risulta dunque di "culla" finché è stata pilastro statunitense e di potenziale utilizzatore, a fini di interesse nazionale, se la fase di scopertura regionale divenisse più acuta.

SIRIA E IRAN

Altri elementi assolutamente non accessori delle dinamiche inerenti la questione di al-Qa'ida, vertono sulla prospettiva del futuro globale in una zona sensibile come il Vicino Oriente.

Il primo è il ruolo della Siria e dell'Iran; candidata la prima alla pressione economica, inquietantemente compreso il secondo dalle nuove presenze "occidentali" ai suoi confini e dall'argomento dell'armamento nucleare. La Siria, accusata di non fare abbastanza contro il terrorismo (inteso come radicale islamista) è sicuramente il punto di riferimento più vicino di Hizbullah che, come abbiamo visto, non può prescindere dai suoi legami sciiti con l'Iran. Il suo avvicinamento all'Iraq prima dell'ultima guerra non depone certo in

favore di legami stretti con al-Qa'ida. L'Iran, da parte sua, si è sempre collocato in una posizione contraria alla rete e agli interessi di Bin Laden (12) per un'antitesi che sembra di matrice religiosa, persino di lunga durata (l'opposizione fra sciiti e sunniti), ed è, invece, decisamente politica.

Stante la progressiva riduzione demografica degli arabi all'interno dell'islam, al-Qa'ida risulta anche uno strumento per conquistare una leadership araba (e islamista radicale) all'interno del mondo islamico nell'era della globalizzazione. È una prospettiva antitetica a quella della Repubblica islamica d'Iran, che si percepisce come custode di un laboratorio originale - persiano e sciita - del mondo islamico, perché la priverebbe dell'esemplarità della sua esperienza, uno dei suoi elementi costitutivi. Aprirebbe, inoltre, una rincorsa capace di minare la possibilità di far evolvere la Repubblica islamica verso un equilibrio fra legittimazione religiosa e legittimazione delle urne.

LA GUERRA PRE-EMPITIVA

L'ultimo elemento da considerare è la teoria e la pratica della guerra *pre-empitiva* - come in inglese suona ciò che noi chiamiamo, benevolmente, "guerra preventiva" (13).

Ci troviamo nuovamente di fronte a un problema linguistico e a un nuovo paradosso. Se le parole hanno un senso, la guerra pre-empitiva punta a riempire dei vuoti o ciò che è ritenuto vuoto: in ogni caso si tratta di un atto unilaterale e, come tale, è parte imprescindibile della teoria politica dell'unilateralismo. Essa non è originata dalla necessità di anticipare l'avversario ma, più semplicemente, dalla decisione di saturare gli spazi utilizzando, o pretendendo di utilizzare, una forza adeguata. Si può affermare che la guerra pre-empitiva, creando necessariamente vuoti istituzionali e di potere, non colmabili in tempi brevi, provochi situazioni di instabilità e che queste aprano spazi a terrorismi locali islamisti - con le caratteristiche note, quando non alimentino quelli del terrorismo globalizzato. Paradossalmente, perciò, la guerra pre-empitiva si muove, sul nostro scenario,

in modo contraddittorio rispetto ai suoi obiettivi di guerra al terrore.

C'è un'ultima considerazione al riguardo: fin dall'inizio l'attività di al-Qa'ida va al di là degli obiettivi di coercizione e di medianicità tipici del vecchio terrorismo. La "base" ha adottato subito una strategia che risulta come una pressione pre-empitiva a scala globale. Essa, saturando lo spazio fluido del terrore, l'unico a sua disposizione dopo la caduta dei Taliban (benché la fase di allocazione statale di al-Qa'ida non sia necessariamente conclusa), minaccia la circolazione dei beni e delle persone, la sicurezza e - argomento di grande momento negli Usa - le stesse garanzie democratiche tradizionali (14).

In conclusione, al-Qa'ida mostra una politica che si sostanzia nel controllo assoluto di una rete, con uno spazio ampio di opzioni tattiche. Nei suoi tratti di fondo, propone una ideologia "islamica" per il futuro. Dell'islam, insieme ad alcuni alleati locali, si è divorata persino la tensione sociale (15) - che è ben radicata nell'esperienza della comunità (*umma*) islamica ed sempre stata condizione del passaggio a partito moderno.

Di conseguenza, al-Qa'ida si presenta come una grande macchina feroce, ma adatta ad una guerra informale e globalizzata nell'era che Bobbit chiama degli stati-mercato (16). Se le nostre considerazioni danno spiegazione delle dinamiche in corso, ha un senso ritenere che vi sia un declino del jihadismo a livello locale. Ne ha molto meno qualora si considerino scenari più ampi.

NOTE

(1) Altri sono fondazione e fondamento, mentre *qa'id* è il compagno, il custode, il guardiano, il supervisore.

(2) Tutte le organizzazioni del radicalismo islamista sono un prodotto della modernità e come tali si comportano.

(3) La lotta al terrorismo nella dottrina militare russa, formulata fra il 2000 e il 2001 (prima dell'attacco alle Torri Gemelle), punta a due elementi: il traffico illegale di materiale sensibile proveniente dai depositi russi poco sicuri e il terrorismo interno. Cfr. Safranchuk I., *Russia's New Military Doctrine*, in "Arms Control Letters", Letter of May 2000, Pir - Center for Policy Studies in

Russia, May 15, 2000.

(4) Ad esso si sono dedicati i primi studi organici intorno ai primi anni Ottanta. Per gli studi italiani sul terrorismo, già a fine anni Settanta, cfr. gli studi curati da (e di) Luigi Bonanate.

(5) Magdi Allam, "Limes", suppl. 4/2001, pp. 81 e ss., ma anche Yossef Bodasky, *Nel nome di Osama Bin Laden*, Sperling & Kupfer, 2001 (1a ed. Usa, 1999), specie pp. 196-283.

(6) Non abbiamo qui lo spazio per una valutazione puntuale degli elementi talora piuttosto evidenti che ci portano a questa conclusione.

(7) Proposta dal politologo statunitense C. Krauthammer già a inizio anni Novanta, la strategia unipolare è analizzata nelle conseguenze nel suo *The Unipolar Moment Revisited*, in *The National Interest*, 70, Fall 2002, Ed. On Line.

(8) Cfr. ad es., Barry Rubin *The Real Roots of Arab Anti-Americanism in Foreign Affairs*, Nov./Dec. 2002.

(9) Così Joseph S. Nye Jr, *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone*, Oxford University Press, New York 2002.

(10) Compresa tutta la letteratura scientifica che la sostiene unendo al tema del "tradimento" e della "ingratitude" araba quello del voltafaccia di Bin Laden.

(11) Fino a prospettare, recentissimamente, la necessità di un armamento nucleare.

(12) Neutrale nella guerra del '90-'91 e ostile al regime dei Taliban, ha avuto reazioni solo "preoccupate" durante la guerra che li ha rovesciati.

(13) *preemptivo*: dal verbo *preempt*, 1) prendere escludendo altri; 2) annettersi, arrogarsi, espropriare ecc. (Cfr. *Webster Dictionary and Thesaurus*, ed. Usa, 2000). Preventiva, invece, si può esprimere peraltro con l'aggettivo *preventive*.

(14) È noto, sin dai primi studi sul terrorismo di metà anni Ottanta, che uno dei suoi è provocare reazioni scomposte o esagerate.

(15) È la nota tesi di Gilles Kepel, *Jihad, ascesa e declino*, Carrocci, Roma 2001. Semmai sono alcune rare formazioni "locali", come *Hizbullah*, a conservare anche caratteristiche sociali e di partito moderno. Sul tema cfr. A. Saad-Ghorayeb, *Hizbu'llah*, Pluto Press, Sterling, London 2002.

(16) Cfr. P. Bobbit, *The Shield of Achilles*, Penguin Books, London 2002. Anche se l'idea e la pratica del colpire l'economia globalizzata per abbattere i suoi sistemi politici sembra frutto di un prometeismo politico, è fuor di dubbio che azioni terroristiche massicce siano in grado di danneggiare l'una e gli altri.

L'islam nei Balcani, islam in Europa

di Luisa Chiodi*

Marginalizzati dopo il tracollo dell'impero ottomano, controllati durante i decenni del socialismo reale e perseguitati nel decennio post-comunista, i musulmani nei Balcani da oltre un secolo si sentono europei ma temono di non essere realmente accolti da un'Unione che ancora non li conosce

Qualsiasi analisi delle realtà sociali e culturali dei Balcani comporta lo spingersi in complesse digressioni in una storia secolare per comprendere la formazione di quello straordinario mosaico e dei suoi avversari.

DALL'IMPERO OTTOMANO ALLO STATO-NAZIONE

La collocazione al crocevia degli imperi e la lunga dominazione ottomana ma anche il ritardo nell'introduzione delle istituzioni omogeneizzanti della modernità "occidentale", il capitalismo e lo stato-nazione, danno origine alla ricchezza socio-culturale della regione. In particolare, le varie comunità musulmane della penisola originano nel lento processo di conversione volontaria di alcune aristocrazie locali come di popolazioni rurali avvenuto sotto il dominio ottomano, dal XV secolo in avanti (1).

La Sublime Porta tuttavia, pur privilegiando i propri sudditi di confessione islamica, garantiva il pluralismo religioso come quello linguistico e culturale attraverso il sistema dei *Millet*, unità politico-amministrative che attribuivano funzioni educative, giudiziarie e fiscali alle principali comunità religiose. Con lo sgretolarsi dell'impero nel XIX secolo, i movimenti nazionali affermano invece una nuova forma di identificazione che sostituisce quella dell'appartenenza religiosa, scardinando l'equilibrio multiculturale dei secoli precedenti e generando conflitti a catena.

Nessuna lingua o religione nei Balcani, infatti, era ed è facilmente delimitabile nei confini di stati-nazione (2). Come mostra il caso in esame, l'appartenenza religiosa non combacia neces-

sariamente con quella linguistica dato che i circa otto milioni di musulmani balcanici fanno capo ai ceppi albanofono, slavofono, turcofono e zigano (3). Viceversa tra i gruppi etno-linguistici si annoverano appartenenti a differenti comunità religiose (4). Infine, ogni confessione è multiforme nei Balcani e l'islam accanto alla maggioranza sunnita di rito hanefita è presente con alcuni importanti ordini mistici sufi (5).

IL SOCIALISMO REALE

Se la nascita di stati-nazione marginalizza politicamente il mondo musulmano, è dall'esperienza del socialismo reale, nella seconda metà del XX secolo, che si deve passare per capire l'attuale configurazione dell'islam balcanico. Per tutti i nuovi regimi la religione costituisce un avversario ideologico in quanto sfida ai valori socialisti ma anche un ostacolo istituzionale al controllo della società. In varia misura vengono colpiti i rappresentanti del clero e le rispettive pratiche religiose con maggiore o minore intensità a seconda del modello di socialismo adottato e del decennio in esame.

Solo in Albania si vieta la pratica religiosa *tout court* e nel 1967 si dichiara la costituzione del primo stato ateo al mondo. Qui la durissima, sistematica e prolungata repressione di ogni pratica religiosa finisce con l'obliterare in larga parte tradizioni secolari. Negli alti paesi si assiste piuttosto alla "nazionalizzazione" delle identità religiose. In Romania e Bulgaria le chiese ortodosse si

ricavano gradualmente spazio avvantaggiandosi di politiche discriminatorie a danno delle minoranze tra cui unati e musulmani. La Lega dei comunisti di Jugoslavia, invece, nel 1968 attribuisce anche ai musulmani lo status di nazionalità e negli anni Settanta ne consente inoltre la rinascita culturale (6).

Se pur in gradi differenti, in tutti i paesi la pratica religiosa viene confinata nella sfera privata e comunque disapprovata pubblicamente in quanto ostacolo al progresso socialista. Le storiografie ufficiali mettono risalto le conquiste rivoluzionarie e la centralità della lotta di classe ridimensionando il ruolo delle tradizioni religiose. Dato che la responsabilità storica dell'arretratezza socio-economica della regione è attribuita all'impero ottomano, la tradizione musulmana, in quanto sua diretta emanazione, è stigmatizzata più delle altre. Alle scelte deliberate di marginalizzare le tradizioni religiose, infine, si aggiungono ovunque gli effetti erosivi della radicale modernizzazione socio-economica attuata in quei decenni che modifica in profondità la cultura popolare.

La sfida perduta della modernizzazione comunista in economia comporta l'abbandono della pianificazione e dell'autogestione. A livello politico, il fallimento dell'internazionalismo socialista dà la stura al più recente tragico tentativo di riproporre progetti politici nazionalisti di omogeneità culturale in una realtà pluri-nazionale. La guerra per la spartizione della Bosnia rappresenta forse il picco della tormentata storia dei musulmani nella regione. Tuttavia, la crisi del sistema comunista negli anni Ottanta si manifesta nei Balcani proprio con politiche assimilazioniste dei

* dell'Istituto Universitario Europeo.

musulmani turchi di Bulgaria e con la messa in discussione dell'autonomia politica in Kosovo dove risiede una popolazione a maggioranza musulmana.

LA "NAZIONALIZZAZIONE" DELL'ISLAM BALCANICO

Con la fine della guerra fredda cadono censura e controlli politici e le varie comunità religiose possono partecipare nuovamente alla sfera pubblica. La democratizzazione dei paesi della regione consente inoltre ai musulmani dei Balcani di emergere come attori politici autonomi. Condizionate dal clima politico di quegli anni, tuttavia, le élite musulmane della regione elaborano progetti nazionalisti alla stregua delle altre classi dirigenti (7).

Tra i nazionalisti rivali c'è chi parla di una "dorsale verde" nei Balcani, vale a dire una continuità tra popolazioni musulmane che congiungerebbe l'Europa e al Medio-Oriente passando per la Bosnia, il Sangiacato, l'area a popolamento albanese fino alla Tracia. In realtà i progetti politici dei musulmani della regione non superano i confini nazionali al punto che nemmeno nel corso della dissoluzione jugoslava si sono registrati significativi episodi di solidarietà interregionali. Inoltre, tra le comunità albanesi di Kosovo e Macedonia, l'islam resta in posizione secondaria rispetto all'identità nazionale nel conflitto politico-militare.

Semmai è l'islam mondiale in tutte le sue varianti che si mobilita a difesa delle comunità musulmane dei Balcani. Ciò avviene a partire dalla guerra in Bosnia che nel mondo islamico viene generalmente interpretata come guerra di religione. Né le politiche di Milosevic in Kosovo né quelle di Zivkov in Bulgaria, entrambe a danno di musulmani balcanici suscitano reazioni nella comunità mondiale dei credenti nell'islam. È solo tra il 1992 e il 1995 che si assiste a una mobilitazione della Umma che fornisce un sostegno essenziale ai musulmani assediati di Bosnia con aiuti umanitari, forniture di armi e anche l'impegno militare sul campo con l'arrivo di alcune migliaia di combattenti volontari.

La realtà degli attori extra-balcanici

impegnati sul campo è variegata, sono presenti vari rappresentati governativi come ong islamiche, spesso in competizione quando non in conflitto tra loro, tutti si muovono in base a esigenze e logiche politico-religiose esterne al conflitto locale. I musulmani di Bosnia si trovano, quindi, a fare i conti con modi di vivere la religiosità diversi dall'islam hanafita della loro tradizione e a subire varie influenze. Pratiche religiose esteriori, come l'uso del velo per le donne e il crescere la barba per gli uomini, e l'assidua frequentazione delle moschee si diffondono considerevolmente in quegli anni. Tuttavia la guerra non modifica stabilmente i costumi e le pratiche individuali né genera un movimento islamico radicale bosniaco.

D'altro canto il lavoro capillare di organizzazioni umanitarie, predicatori, centri culturali e i considerevoli investimenti finanziari dei vari attori musulmani extra-balcanici non garantiscono il successo delle strategie di re-islamizzazione nemmeno negli altri paesi della regione. Nelle campagne la religiosità tradizionale rappresenta un ostacolo alle concezioni militanti ed ideologiche dell'islam che invece trova seguaci piuttosto a livello urbano, in alcune nicchie di intellettuali o di giovani alla ricerca di soluzioni alla profonda crisi del decennio post-comunista.

LA "MINACCIA ISLAMICA" STRUMENTO DI PROPAGANDA GLOCALE

Le trasformazioni socio-culturali dei decenni precedenti in realtà non sono reversibili nonostante la formazione di partiti politici, l'ampliarsi delle attività delle istituzioni religiose e i loro nuovi legami internazionali (8). Da un lato le istituzioni religiose, siano esse musulmane e non, non hanno più il monopolio sull'interpretazione della fede e le società balcaniche sono di fatto profondamente "secolarizzate". Dall'altro i rapporti stabiliti in questi anni con i vari protagonisti dell'islam mondiale, portatori di esperienze e culture religiose differenti, rendono ancora più difficile il recupero di tradizioni autoctone. Come le organizzazioni cristiane, quelle musulmane giunte da paesi terzi con

considerevoli risorse finanziarie si impegnano in un capillare sforzo per conquistarsi proseliti tra i cittadini post-comunisti spesso promuovendo un islam diverso dalle tradizioni autoctone. La sorte peggiore è quella delle confraternite mistiche sufi la cui tradizione sincretica, poco ritualista e teologica aveva facilitato la diffusione dell'islam nelle campagne albanesi. I sufi albanesi avevano in comune alcuni riti, la devozione per Ali, genero di Muhammad, e il fatto di tramandare oralmente i segreti iniziatici. La repressione di Hohxa ha di fatto cancellato buona parte di queste tradizioni e le confraternite non avendo riferimenti all'estero a cui appoggiarsi faticano a ricostituirsi (9).

Se tra il 1992 e il 1997, oltre a Izetbegovic in Bosnia, anche Berisha in Albania cerca di rafforzarsi politicamente allacciando rapporti con la Umma e in particolare entrando a fare parte della Conferenza islamica, lo scenario cambia con l'esplosione della crisi in Kosovo. Gli Stati Uniti non accettano più ingerenze del mondo islamico come durante la guerra in Bosnia quando consentivano la violazione dell'embargo dell'Onu alla fornitura di armi per consentire ai musulmani di difendersi. Con l'eccezione delle ong saudite attive in Kosovo, anche da parte dei paesi musulmani del resto l'impegno va scemando.

Nei Balcani post-comunisti le élite nazionaliste hanno sovente accusato di fondamentalismo islamico le controparti musulmane. Indubbiamente la debolezza delle istituzioni nelle zone a maggioranza musulmana ha costituito per alcuni anni un'opportunità per esponenti di gruppi terroristici islamici internazionali di far perdere le proprie tracce in Bosnia, Albania e oggi in Kosovo (10). Tuttavia, di fronte alle pressioni degli Stati Uniti dopo Dayton le autorità di Sarajevo hanno espulso dal paese la maggior parte dei *mujaheddin* che avevano affiancato all'Armja bosniaca durante il conflitto. Washington, inoltre, non ha trovato ostacoli nel catturare ed estradare a Guantanamo, in aperta violazione degli accordi internazionali, chi considerava presunti terroristi

tra gli ex-combattenti rimasti in Bosnia centrale (11).

LA CHIUSURA DELL'EUROPA

I musulmani dei Balcani da oltre un secolo si sentono europei e non vedono ragioni di incompatibilità tra questa identità e la loro tradizione religiosa. I dibattiti intellettuali sull'islam in Europa, invece, hanno trascurato la realtà dell'islam balcanico nonostante l'Ue prometta di integrare tutti i paesi del Sud-Est Europa (12). È passato quasi inosservato anche il fatto che le migrazioni dalla regione, più o meno forzate, abbiano da tempo portato migliaia di musulmani dei Balcani nei paesi dell'Unione.

Queste negligenze preoccupano a ragion veduta i musulmani di Bosnia che hanno già pagato cara l'impreparazione europea di fronte alla disgregazione jugoslava.

D'altro canto in Albania la svolta "laica" degli ultimi anni non fa bene sperare come mostrano i casi di divieto a indossare il copricapo a scuola imposto a studentesse musulmane da sostenitori del modello francese (13). I riferimenti alla tradizione multi-culturale che i Balcani porteranno in Europa rischiano di diventare un esercizio retorico in chiara contraddizione con le varie forme di intolleranza verso la diversità dentro e fuori dell'Unione.

NOTE

(1) Le ragioni di tale conversione all'islam continua ad essere un tema alquanto controverso della storiografia locale ed internazionale. È indubbio che i musulmani

vivessero in condizioni di privilegio sotto il controllo di Istanbul ma spiegazioni di natura puramente strumentale alla conversione, sebbene diffuse, non sono convincenti.

(2) Per una disamina complessiva della questione si veda Stefano Bianchini, *Sarajevo. Le radici della crisi*, Editori Riuniti, Roma 2003.

(3) Tra i musulmani nei Balcani infatti vi sono: la maggioranza degli albanesi di Albania, Kosovo, Macedonia; sono slavofoni i

sue posizioni pan-islamiste. Non va dimenticato, infine, che dal dopo guerra in avanti alcune migliaia di turchi e rappresentanti di altre comunità musulmane vengono spinti ad emigrare dalla Jugoslavia in Turchia.

(7) Non è un caso che a difesa dei musulmani di Bosnia ci sia l'Sda di Izetbegovic ovvero un partito nazionalista bosniaco. Anche in quegli anni c'erano musulmani che si battevano per la difesa della Bosnia multi-etnica a fianco di cittadini di nazionalità serba e croata.

(8) Xavier Bougarel e Clayer Nathalie (a cura di), *Le Nouvelle Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve & Larose 2001.

(9) I Bektashi albanesi sono infatti differenti da quelli turchi avendo sviluppato tradizioni autoctone. Dopo che Atatürk nel 1925 li aveva messi al bando in Anatolia il centro mondiale Bektashi si era trasferito a Tirana ma la politica di Enver Hoxha ne ha cancellato buona parte delle tradizioni. Si veda a

riguardo Nathalie Clayer, *L'Albanie pays des dervishes: les ordres mystiques musulmans en Albanie*, Belin, Harazzowitz 1990.

(10) Cfr. ad esempio "Notizie Est", n. 477, Albania (1/10/01), Arjan Leka, *Bin Laden provoca grattacapi anche in Albania*, <http://www.notizie-est.com/article.php?art_id=544>

(11) Cfr. per approfondimento "Notizie Est", *Bosnia: lettere censurate da Guantanamo*, <http://www.notizie-est.com/article.php?art_id=711>

(12) L'allargamento dell'Ue a Bulgaria e Romania è previsto per il 2007, mentre non è ancora stata stabilita una data per gli altri paesi.

(13) Vedi: Artan Puto, *Albania. Le ragazze musulmane in Albania hanno diritto al velo?* <<http://www.osservatoribalceni.org>> (11/08/03).



Sarajevo (foto di Livio Senigalliesi)

musulmani di Bosnia; quelli del Sangiacato; i Pomacchi di Bulgaria; i Gorani di Kosovo e Albania e Torbeci di Macedonia; vi sono poi varie minoranze turcofone in tutti i paesi della regione inclusa la Tracia greca e bulgara e la Dobrugia rumena; e gli zingari presenti in tutti i paesi hanno tra loro comunità musulmane.

(4) Il caso più eclatante è quello albanese che, oltre alla maggioranza musulmana divisa tra sunniti e dervishi, include consistenti comunità ortodosse nel sud dell'Albania e cattoliche nel nord.

(5) L'haneesimo è una delle quattro scuole giuridiche dell'islam sannita. Fondata da Abu Hanifa nel VIII secolo divenne la scuola ufficiale dell'impero ottomano.

(6) Ciò detto va ricordato che nel 1981 il futuro leader nazionalista bosniaco Izetbegovic, tra gli altri, viene incarcerato per le

L'islamismo politico centro-asiatico

di Gianpaolo R. Capisani*

L'islam parallelo, che ha mantenuto in epoca sovietica una pratica religiosa non codificata, ha avviato negli anni Ottanta una reislamizzazione della regione che ha fortemente investito anche la politica trovando espressione in partiti islamisti

Nel periodo sovietico le popolazioni dell'Asia centrale, ma più vastamente quelle comprese nella fascia che si estende dalla Russia meridionale e dall'Azerbaigian verso oriente, fino al Sinkiang cinese, sono prevalentemente musulmane *sunnite* di rito *hanafita* (Georgia e Armenia sono cristiane). I musulmani *sciiti duodecimani* rappresentano la maggioranza in Azerbaigian e sono presenti con esigue minoranze nelle città uzbeke di Bukhara e Samarkanda (dove convivono con piccole comunità ebraiche). Nella regione "pamirica" del Tagikistan è dominante la setta degli *sciiti ismailiti*, che riconosce come propria guida spirituale l'Aga Khan. Esistono inoltre consistenti comunità cristiane ortodosse (oggi tutte in forte arretramento numerico e demografico) nel Kazakistan settentrionale, in Kirghizstan e pressoché in tutte le grandi città della regione.

ISLAM UFFICIALE

E ISLAM PARALLELO

Tuttavia, questa fotografia statistica della geografia religiosa non tiene conto di diversi aspetti che ne limitano la veridicità. Anzitutto l'espressione religiosa era ridotta a una "religione senza fede", che si esprimeva nelle vicende meramente legate alla vita e ai comportamenti quotidiani, ma che la laicizzazione della società impediva si trasformasse in un senso religioso in termini propriamente detti (1). Tale situazione era determinata anche dall'atteggiamento del cosiddetto "islam ufficiale", espressione delle quattro *muftiyya*, le "Direzioni spirituali musulmane", politicamente infeudate al potere sovietico e che non hanno mai posseduto né la

forza, né la determinazione per rimettere in discussione tale realtà.

Per queste ragioni una pratica religiosa vera e propria si era potuta tramandare unicamente grazie al cosiddetto "islam non ufficiale" o "parallelo" (talvolta completamente ignorato e talvolta tollerato dalle autorità) che operava nella clandestinità più totale, attraverso forme molteplici e assolutamente non codificate (2): dalle offerte ai *mullah* e ai *dervisci* (o *faqiri*) itineranti, che viaggiavano di villaggio in villaggio, alle riunioni di preghiera o ai matrimoni celebrati durante le ore notturne, fino alle visite ai luoghi sacri e ai santuari "camuffati" nei giorni di festa "sovieticamente stabiliti". Questa rete inoltre disponeva di un proprio *islamizdat* (cioè di un *samizdat*, una stampa clandestina simile a quella prodotta dalla dissidenza russa, ma di carattere islamico) che si riduceva però a versioni in lingua russa del Corano e di manuali di preghiera (3).

Le *confraternite sufi*, o *ordini dervisci*, che quasi tutte hanno avuto nell'Asia centrale il loro *berceau* e la loro terra d'origine, sono state protagoniste sia delle guerre di resistenza al colonialismo russo (lanciando la *ghazawat*, il nome caucasico della *Jihad*, in Cecenia, in Daghestan o, con i *Basmaci* in Asia centrale), sia della sopravvivenza dell'islam nel corso del periodo sovietico.

LA REISLAMIZZAZIONE

Nel decennio post indipendenza degli stati ex sovietici, questo islam parallelo verrà a trovarsi prima in con-

correnza e poi schiacciato da interpretazioni nate altrove e ben più restrittive e ortodosse della religione islamica. Nella regione infatti, occorre confrontarsi non solo con le profonde radici storiche e la vitalità sufista, ma anche con quell'islam ufficiale, bene o male erede di una grande tradizione locale, che aderiva al rito *hanafita*, cioè quella tra le quattro scuole giuridiche (*mahdab*) esistenti nel *sunnismo* che ammette un maggiore ricorso all'interpretazione personale e si contrappone a quella *hanbalita*, la più rigorosa e tradizionalista, che ha ispirato il *wahhabismo* dominante e istituzionalizzato in Arabia Saudita e il *deobandismo* pakistano. E saranno proprio queste due correnti interpretative, il *wahhabismo* e il *deobandismo*, che inizieranno la propria espansione nella fascia islamica ex sovietica e cinese verso la fine degli anni Ottanta, quando con la stagione della *perestrojka* gorbacioviana, si determineranno le condizioni di una maggiore apertura e con essa la possibilità di una "reislamizzazione dal basso dei costumi".

Questo obiettivo diverrà nel corso degli anni Novanta il vettore-chiave d'ingenti investimenti, in primo luogo sauditi, ma anche pakistani, turchi e iraniani oltre a quelli di più generiche "associazioni caritative panislamiche", con cui verranno costruite nuove moschee e soprattutto nuove *madrasa* (scuole superiori islamiche) e verranno massicciamente diffuse ben precise (e non altre) traduzioni del Corano. Sul piano materiale ad esempio gli uomini verranno invitati a non tagliarsi la barba o a non praticare sport in pantaloncini corti; alle donne verrà consigliato di abbandonare i "chiassosi" costumi tra-

* esperto di geopolitica e di questioni energetiche dell'Asia centrale.

dizionali per un abbigliamento più sobrio e a non usare la bicicletta, giudicata "sconveniente"...

Con il passare del tempo tali fondi si moltiplicheranno e verranno indirizzati in un primo periodo ad associazioni cui è demandato di consolidare gli aspetti religiosi più propriamente popolari e che si esprimono nei comportamenti collettivi quotidiani (scelta di nomi tradizionali per i figli, rispetto dei precetti, posture e abitudine alla preghiera ecc...), in un secondo tempo ad associazioni che avranno per obiettivo la "riconversione", o meglio il recupero dei fedeli "tiepidi" o ibridati dalla laicità: ad esempio coloro che anche sporadicamente bevono alcolici o quelli che non hanno "ancora" compiuto l'*hajj*, il pellegrinaggio alla Mecca, uno dei cinque pilastri della fede islamica e pertanto d'obbligo per ogni musulmano e che rappresenta ancora oggi un fattore-chiave sociologico - dato il suo carico di socialità collettiva - dell'espansione islamica di stampo *wahhabita*. Inoltre promuovere l'*hajj* consentiva di offuscare o porre in secondo piano i *mazar*, i "luoghi sacri" da sempre venerati in questa regione, come Osh in Kirghizstan, considerato una seconda Mecca.

L'ISLAMISMO POLITICO

Più recentemente il flusso dei fondi si è indirizzato verso organizzazioni più strutturate in senso missionario e militante, in grado di formulare un progetto politico che, pur essendo generalmente rozzo ed essenziale, ne rende legittima la qualifica di "islamiste radicali" o "islamiste politiche" (4).

È su queste ultime organizzazioni che cercheremo di concentrare l'analisi, dando per acquisiti gli elementi costitutivi di una "genealogia dell'islamismo politico" (5), che vedrebbe alle sue origini il riformismo *salafita* (ritorno agli antenati) e i suoi autori canonici (al-Afghani, Abduh e Rashid Rida), per passare poi da al-Banna e Sayyid Qutb della Fratellanza Islamica (*Ikhwan ul-Muslimeen*) egiziana e dagli Iqbal e Mawdudi della *Jamat i-Islami* pakistana.

Solo un cenno sommario faremo anche alle ragioni economiche e politiche del suo successo nella regione. Le

economie dei paesi di cui stiamo parlando sono al collasso e con tassi di disoccupazione tra il 50 e l'80%. In tale situazione le parole d'ordine islamiste (il "ritorno" allo stato slamico, il Califato, la *sharia*), anziché passare inosservate, hanno avuto successo perché si ritiene possano risolvere un certo numero di problemi. Inoltre il sistema politico di questi paesi (erede delle forme e della *nomenklatura* sovietici) così come la dinamica di classe risultano chiusi e bloccati; un contesto in cui l'islamismo radicale ha potuto radicarsi come espressione del dissenso, quando le altre vie risultavano impraticabili o fallimentari (6).

Le tre esperienze regionali che prenderemo in esame sono: il Partito della rinascita islamica, il Partito della liberazione islamica e il Movimento islamico dell'Uzbekistan.

Verso la fine degli anni Ottanta l'istanza politico-istituzionale emblematica della radicalizzazione islamista della regione è il Partito della rinascita islamica (Pri), che viene fondato nel giugno del 1990 ad Astrakhan (in Russia) ad opera di intellettuali tatarsi, daghestani e russi con l'obiettivo di "unificare tutti i musulmani dell'insieme del territorio sovietico". Nel programma del partito si sottolineano inoltre "l'impossibilità di separare religione e politica", la superiorità di una "economia islamica, unica alternativa tra capitalismo e comunismo" e anche un generico appello di sostegno al Fis algerino. Si dissolverà nel giro di pochi mesi a causa dei forti dissidi interni, ma suo maggiore merito politico sarà quello di avere funzionato da "incubatore" dell'islamismo politico post sovietico, anche se il suo programma avrà successo solo laddove saprà collegarsi ad aspetti clanici o nazionalisti, (7) come in Tagikistan, nel Tatarstan o nella regione, solo formalmente uzbeka, della vallata del Fergana, vero baricentro economico, politico e sociale di tutta l'Asia centrale ex sovietica (8).

Ma il *relais* dell'islamismo politico regionale viene assunto da un'altra organizzazione, l'*Hizb ut-Tahrir al-Islami* (Partito della liberazione islamica, Ht), che ha una rapidissima diffusione.

Come ha potuto un movimento panislamista e clandestino divenire il più popolare in Uzbekistan, Kirghizstan e Tagikistan? Fondato contemporaneamente in Arabia Saudita e in Giordania nel 1953 ad opera di Taqiuddin an-Nabhani Filastyni (il Palestinese), l'Ht sconcerta gli analisti per diversi aspetti. Non si occupa di problemi concreti della vita quotidiana, cioè non promuove relazioni solidaristiche, mutualistiche e caritative (asili, ambulatori, assistenza agli anziani e collette per i disoccupati), attività che hanno determinato l'espansione e il successo della Fratellanza islamica in tutto il Medio Oriente. In secondo luogo, recluta proseliti nell'*intelligentsia* urbana, con il relativo corollario dell'utilizzo di mezzi tecnologici (si pensi alla fobia dei *taliban* per la tecnologia...). Infine, fonda il suo programma politico su un'unica e perlopiù anacronistica parola d'ordine: la restaurazione del "Califfato" (*Khilafat*, abolito nel 1924 da Kemal Atatürk) come quello che dopo la morte del profeta (632) durò fino al 661 e portò a grandi conquiste territoriali, genericamente idealizzato dall'islamismo radicale come il momento più genuino della storia islamica. Processo questo considerato dall'Ht ormai avviato e irreversibile e che in futuro si dovrà estendere a tutta la *Umma* (la comunità islamica mondiale). Nella sua pubblicistica il movimento si dichiara pacifico, poiché sostiene che tale obiettivo vada perseguito non con la violenza ma con il consenso di massa, ma rivela nel contempo una buona dose d'intolleranza professandosi violentemente anti sufi e anti sciita, compilando un'agenda delle questioni legate alla trasformazione forzata dei comportamenti collettivi nel quadro dell'applicazione della *sharia* e infine, giudicando inevitabile in futuro l'appello alla *Jihad*.

Data la sua visibilità, la repressione poliziesca (in primo luogo uzbeka e in secondo kirghisa) ha colpito l'Ht più di altri movimenti e per questo si suppone un travaso di quadri e militanti da una *Jihad* educativa a una *Jihad* combattente, attività nella quale si è negli ultimi anni distinto il Movimento islamico dell'Uzbekistan (Miu).

ALLEATI DI AL-QAEDA

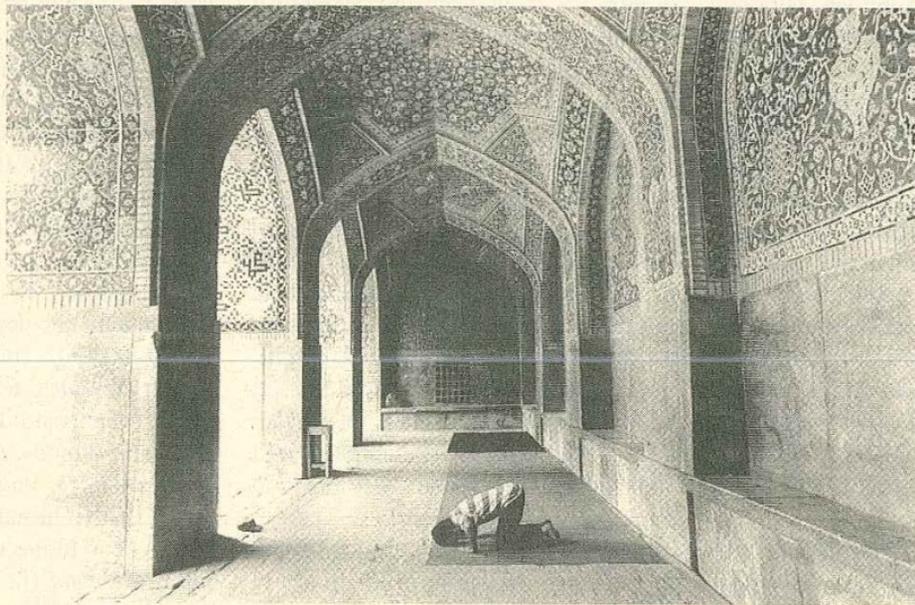
La vicenda del Miu si lega alla biografia dei suoi due leader storici. Nel 1990 Tohir Abdulhalilovitch Yuldeshev, giovane *mullah* dell'“islam parallelo”, e Jumaboi Ahmdzhanovitch Khojaev, che aveva combattuto con i paracadutisti sovietici in Afghanistan con il grado di sergente, rimanendo affascinato e ammirato dai *mujahiddin* afgani, occupavano la sede del Partito comunista uzbeko a Namangan (nel Fergana) per protestare contro il rifiuto di concedere un terreno per una nuova moschea. Mesi dopo inizieranno, con fondi sauditi e diverse centinaia di simpatizzanti, la costruzione della nuova moschea e istituiranno comitati di vigilantes per il mantenimento dell'ordine e per impedire ai commercianti di alzare i prezzi, propagandando nel contempo il velo per le donne.

Yuldeshev e Khojaev (che diverrà poi una specie di “leggenda vivente” con il soprannome della sua città natale, “Juma Namangani”) fonda-

no poi una nuova formazione politica, l'*Adalat* (Giustizia), che auspica una generica rivoluzione islamica e si radica nel Fergana. L'*Adalat* verrà dichiarato illegale nel 1992, anno in cui i due leader fuggiranno in Tagikistan insieme a diverse decine di militanti per partecipare alla guerra civile. Delusi dal Pri e dalla sua rinuncia di chiedere l'imposizione della *sharia* nel corso delle trattative di pace, si trasferiranno in Afghanistan, dove dal 1996 stabiliranno un'alleanza organica con i *taliban* e il *mullah* Omar.

Nel 1997, dopo avere ufficialmente fondato il Miu, si reicheranno a Kabul, Kandahar e Peshawar, centro dell'attivismo islamico, ma più in generale di tutta la *Jihad* panislamista, ed entreran-

no in contatto con bin Laden e l'Inter Service Intelligence pakistano, che fornirà loro i mezzi per lanciare la *Jihad* contro il presidente uzbeko Islam Karimov e l'instaurazione di uno stato islamico, unico obiettivo politico dichiarato del Miu. Dopo l'attentato del 16 febbraio del 1999 (sei autobombe a Tashkent contro Karimov), che rivela un *modus operandi* particolarmente simile ad *al-Qaeda*, il Miu lancerà diverse campagne militari estive in territorio uzbeko e kirghiso (1999, 2000 e 2001) e parteciperà al fianco dei *taliban* all'as-



Nella moschea (foto di Alberto Ramella)

sedio di Taloqan e a tutti i combattimenti contro le forze di Ahmed Shah Masud (assassinato il 9 settembre 2001).

Quando il 7 ottobre 2002 cominceranno i bombardamenti statunitensi sull'Afghanistan il Miu, in un processo di slittamento dal separatismo al panislamismo simile a quello ceceno o *kashmiri* (9), è ormai divenuto il collettore del *Jihadismo* centro-asiatico non arabo (10) e tra le sue file, stimate in diverse centinaia di combattenti, si trovano uzbeki, kirghizi, tagiki, uiguri (musulmani del Sinkiang cinese) e pakistani. “Juma” Namangani troverà la morte nella battaglia di Mazar i-Sharif, Yuldeshev si dileguerà nel nulla come bin Laden e il *mullah* Omar.

NOTE

(1) Bennigsen A. e Lemerrier Quelquejay C., *Le soufi et le commissaire*, Seuil, Paris 1986; trad. it. *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Asia centrale*, Marietti, Genova 1990 (pp. 48-55).

(2) Bennigsen A. e Lemerrier Quelquejay C., *op. cit.*, pp. 153-174.

(3) Roi Yaacov, *Islam in the Soviet Union from the Second World War to Gorbachev*, Hurst, London 2000 e Bennigsen A. e Lemerrier Quelquejay C., *op. cit.*, pp. 57-108.

(4) Etienne B., *L'Islamisme radical*, Hachette, Paris 1987 e Roy Olivier, *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris 1992.

(5) Roy Olivier, *Généalogie de l'Islamisme*, Hachette 1995.

(6) Come ha scritto Olivier Roy: “le moschee si riempiono laddove sono divenute luoghi di mobilitazione di fronte a uno stato percepito come particolarista, clientelare e repressivo.”

(7) Rashid A., *The Resurgence of Central Asia:*

Islam or Nationalism?, Zed Books, London 1994 e Ilkhamov A., *Political Islam in Uzbekistan: Imported Ideology or Grass-Root Movement*, Center for Social Research, Uzbekistan 2001.

(8) Capisani G. R., *I nuovi Khan. Popoli e stati dell'Asia centrale desovietizzata*, Bem, Milano 1996, pp. 141-142.

(9) Capisani G. R., *La questione del Kashmir*, in “Guerre&Pace”, n. 87, marzo 2002, pp. 27-29 e *Cecenia e jihad islamico*, *ibid.* n. 95, dicembre 2002, pp. 13-14.

(10) Rashid A., *Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, Yale 2002. Tr. it. *Nel cuore dell'Islam*, Feltrinelli, Milano 2002.

L'islam in Asia sud-orientale

di Francesco Montessoro*

I musulmani, considerevolmente significativi nell'area malese-indonesiana, non sono politicamente omogenei e gli stati in cui vivono sono laici.

Il fondamentalismo religioso, recentemente rafforzatosi, si intreccia ai conflitti regionali e alle richieste indipendentiste

In Asia sud-orientale i musulmani rappresentano una parte assai significativa della popolazione, anche se sono confinati sostanzialmente all'area malese-indonesiana, che comprende l'Indonesia, la Malaysia e le Filippine. L'Indonesia, con oltre 200 milioni di abitanti, è attualmente il più grande paese islamico del mondo; in Malaysia vi è una ragguardevole componente musulmana che raggiunge il 60% di una popolazione che ha oggi superato i 25 milioni, mentre minoranze di varia entità sono presenti soprattutto nelle Filippine meridionali, oltre che in Thailandia, Vietnam e Cambogia. Se in questi ultimi tre paesi le comunità islamiche sono marginali, nelle Filippine, e sostanzialmente nell'arcipelago delle isole Sulu oltre che a Mindanao e Basilan, costituiscono una sostanziale fonte di instabilità a causa della guerriglia che animano da anni contro il governo di Manila.

L'INDONESIA MUSULMANA

L'87% degli indonesiani professa la religione islamica, accanto a significative comunità cristiane (protestanti per il 6 e cattoliche per il 3,6%), induiste (1,8%) e buddiste (1%); vi sono poi alcune centinaia di migliaia di animisti, anche se il loro numero sta gradualmente riducendosi per le pressioni e il proselitismo delle altre religioni, e in particolare di quella islamica.

In Indonesia la forza della componente islamica è dovuta al peso demografico di Giava e Sumatra, dove si concentra gran parte della popolazione del paese, ma è relativamente meno presente o addirittura si trova in condizioni di minoranza nelle isole orientali dell'arcipelago. A Bali, infatti, preval-

gono gli indù, mentre nella Nuova Guinea indonesiana e nelle aree settentrionali di Sulawesi i protestanti; a Flores e a Timor, invece, sono presenti soprattutto i cattolici. Nelle Molucche i musulmani superano di poco la metà della popolazione mentre i protestanti (presenti soprattutto nelle province centrali e settentrionali) raggiungono il 37%, e vi sono anche forti comunità cattoliche nelle isole sud-orientali. Si tratta, dunque, di un quadro confessionale, e interetnico, dai contorni decisamente articolati.

A dispetto della sua forte componente musulmana, l'Indonesia non è mai diventata uno "stato islamico". Nella Costituzione del 1945, voluta da Sukarno, il primo presidente indonesiano, sono stati introdotti i cosiddetti "Cinque principi", in cui si affermava innanzitutto che la nuova repubblica era fondata sulla "fede in un Dio unico". Questa dichiarazione di monoteismo non poteva soddisfare i musulmani più osservanti, che avrebbero preferito la nascita di un vero stato islamico fondato sulla shari'a, la legge coranica. La costituzione indonesiana, infatti, accoglieva e rendeva ufficiali fedi ritenute ostili o concorrenti all'islam, come le fedi cristiane, e anche (dal 1962) l'induismo politeista balinese.

LE DIVERSE COMPONENTI DELL'ISLAM INDONESIA

Peraltro, i musulmani indonesiani, anche se in gran parte sono sunniti, non

* professore associato di Storia dell'Asia presso l'Università degli studi di Milano.

sembrano appartenere a una comunità particolarmente omogenea ed esprimono componenti assai diverse, dotate di attitudini e di sensibilità nei confronti della religione e della politica che non sono riconducibili a una matrice comune. Nelle aree rurali di Giava, ad esempio, si sono radicate componenti tradizionaliste, come la *Nadhlatul Ulama*, mentre in buona parte di Sumatra, nel Kalimantan e a Sulawesi sono presenti comunità tendenzialmente urbane, connesse all'associazione modernista *Muhammadiyah*. La competizione tra tradizionalisti e modernisti (presente già negli anni Venti del XX secolo) non concerne tanto la sensibilità nei confronti dell'adattamento dei messaggi religiosi al mondo contemporaneo, ma piuttosto l'adesione a una forma più "autentica" e "vera" di islam. I tradizionalisti sembrano meno rigorosi in materia dottrinale e manifestano una certa tolleranza nei confronti delle pratiche consuetudinarie locali (il cosiddetto *adat*, le cui valenze socio-religiose scaturiscono dalla religione animista originaria in cui le singole comunità continuano a identificarsi), mentre i modernisti aderiscono maggiormente ai precetti religiosi riconoscendosi innanzitutto come parte della comunità islamica mondiale. L'influenza di questa componente più rigorosa, tuttavia, è stata limitata dal potere politico a partire dalla fine degli anni Cinquanta, e da allora non ha più svolto un significativo ruolo nazionale.

L'analisi dell'islam indonesiano, inoltre, mette in luce anche la sussistenza di pratiche consuetudinarie locali che condizionano i comportamenti pratici di vaste comunità. A Giava, coloro che si

ritengono musulmani ortodossi - i cosiddetti *santri* - sono di fatto una minoranza, ancorché cospicua; molti giavanesi, infatti, si sentono piuttosto membri di una componente sincretica (*abangan*) nel cui pensiero sono in parte ancora vivi elementi di animismo e di induismo, e che è islamizzata solo nominalmente. Nell'Indonesia indipendente, di fatto, i *santri* non sono riusciti a imporre le loro aspirazioni e i loro programmi a una classe politica nazionalista in gran parte giavanese e *abangan*, sostanzialmente laica e tollerante sul piano religioso. Questa condizione di minorità spiega le ricorrenti tensioni tra le diverse tendenze del mondo islamico, con la propensione delle componenti più ortodosse a rivendicare un proprio specifico e talvolta radicale punto di vista che, se accolto, avrebbe condizionato la vita politica, economica e amministrativa del paese. In modo intermittente, questa tendenza minoritaria ha dato luogo anche a ribellioni e sedizioni, come nel caso del cosiddetto *Dar ul-Islam*, il movimento armato guidato dal giavanese Kartosuwiryo che tra il 1948 e il 1962 tentò di far nascere in Indonesia una vera repubblica islamica. Le componenti più radicali, comunque, sono sempre state controllate e represses dall'élite nazionalista e sostanzialmente giavanese che fino ad oggi ha retto l'Indonesia.

Nel 1998, con il crollo del regime autoritario del generale Suharto, il cosiddetto *Orde Baru*, e la fine del rigido controllo che questo esercitava sulla società indonesiana a partire dal 1965-1966, si sono accentuati i conflitti religiosi e comunitari, preesistenti o anche soltanto latenti; questi hanno rapidamente assunto forme assai violente, accrescendo le tensioni tra lo stato centrale e le varie componenti locali e/o religiose che aspirano a una maggiore autonomia o all'indipendenza. Vere e proprie sedizioni armate si sono manifestate infatti, oltre che a Timor orientale, nell'Aceh (Sumatra settentrionale), nella Nuova Guinea indonesiana, nelle Molucche, a Sulawesi e in altre isole minori dove si sono verificati scontri sanguinosi tra musulmani e cristiani; nelle regioni occidentali del

Borneo indonesiano, il Kalimantan, si sono aggravate le ricorrenti tensioni tra le tribù dayak (cristianizzate) e la comunità degli immigrati di Madura, musulmani.

Si tratta di fenomeni assai significativi e che occorre inquadrare nel più generale contesto del "risveglio islamico" che sta interessando la società indonesiana.

IL "RISVEGLIO ISLAMICO" IN INDONESIA

In Indonesia si sta manifestando attualmente un vero processo di radicalizzazione religiosa. Si tratta di una effervescenza che si è rivelata già alla fine degli anni Settanta ma che oggi il nuovo clima politico, contrassegnato da una maggiore libertà, favorisce in termini sostanziali. Si affermano nuove istituzioni religiose, come le scuole tradizionali, le *pesantren*; cresce la diffusione della stampa musulmana, anche quella radicale e fondamentalista; nascono istituzioni finanziarie connesse agli ambienti religiosi; si moltiplicano gli stessi partiti politici di ispirazione islamica. Come in altre parti dell'Asia musulmana, anche in Indonesia si accentua l'osservanza delle pratiche di devozione e l'adozione dei segni esteriori che contrassegnano i valori dell'islam: in questo contesto, sono sempre più numerose le donne che si velano con il *jilbab*, mentre cresce la partecipazione dei cittadini indonesiani al tradizionale viaggio alla Mecca (che nel 2001 sono stati 205.000, 24.000 in più rispetto all'anno precedente). Questa rinascita, comunque, non sembra mutare veramente il carattere tradizionalmente moderato del mondo musulmano indonesiano. Anche coloro che propugnano la nascita di uno stato retto dalla legge coranica intendono perseguire questo fine con mezzi sostanzialmente pacifici.

Il ricorso alla violenza pare limitato a pochi gruppi radicali, e nel contesto di una corsa alla formazione di milizie paramilitari che riguarda anche associazioni e partiti non musulmani. Negli ambienti dell'islam radicale, comunque, militano vari gruppi minoritari e probabilmente marginali, come la

Laskar Jihad, la Milizia della guerra santa, i *Mujahidan*, il Front Hizbullah e il *Front Pembela Islam*, il Fronte dei difensori dell'Islam. In alcuni casi si tratta di milizie organizzate probabilmente con intenti provocatori dagli stessi militari indonesiani (come la *Laskar Jihad*, giunta alla ribalta nel 2000, quando invia i primi volontari nelle Molucche con il compito di partecipare al conflitto intercomunitario che lacera in quel periodo l'arcipelago, per poi sciogliersi nel 2002); oppure di gruppi che si distinguono per le incursioni a danno di locali notturni, bordelli e case da gioco, ritenuti luoghi che recano offesa alla morale islamica. Queste formazioni applicano spesso metodi di tipo squadristico, violenti e aggressivi, volti arbitrariamente a sanzionare innanzitutto il comportamento morale dei musulmani, e in secondo luogo a colpire i membri delle comunità religiose non islamiche. Sono organizzazioni spiccatamente minoritarie, formate al solito da poche migliaia di aderenti, mentre i movimenti islamici tradizionali (e moderati), come la *Nadhlatul Ulama* e la *Muhammadiyah*, vantano insieme circa 75 milioni di associati.

Occorre considerare comunque che gli attentati dell'11 settembre negli Stati Uniti e le successive guerre statunitensi in Afghanistan e in Iraq hanno rafforzato l'identità culturale e religiosa di queste formazioni, accentuandone il carattere intollerante e fanatico. Peraltro, i leader di questi gruppi si sono spesso formati proprio nelle università dei paesi islamici che negli anni Ottanta sostenevano la guerriglia afgana contro il regime filosovietico di Kabul: un'esperienza particolare che tende ad avvalorare l'esistenza di un rapporto concreto con le organizzazioni terroristiche islamiche, e in particolare con *al-Qa'ida*. Gli attentati di Bali dell'ottobre 2002 e di Giacarta dell'agosto 2003, anche se velati da ambiguità e dubbi sull'identità e sulle reali intenzioni dei loro autori, potrebbero confermare un simile scenario.

I CONFLITTI REGIONALI: ACEH...

Nell'Aceh è in atto un processo di radicalizzazione politico-religiosa che

rivendica la separazione della provincia settentrionale di Sumatra dall'Indonesia. Nel 1976 viene fondato il *Gerakan Aceh Merdeka*, Movimento Aceh libero (Gam), guidato da Tengku Hasan Di Tiro e iniziano le prime attività armate contro il governo centrale. Il conflitto ha radici sostanzialmente economiche, poiché Giacarta viene accusata di appropriarsi delle risorse locali e soprattutto del gas naturale. Nello sfondo, comunque, vi sono anche elementi culturali e religiosi, poiché l'Aceh vanta una comunità islamica particolarmente ortodossa e orgogliosa del suo splendido passato, quando il sultanato era una vera potenza regionale in grado di opporsi ai portoghesi e agli olandesi.

Il conflitto ha scarso rilievo fino all'inizio degli anni Novanta, quando alcune decine di militanti addestrati in Libia riprendono la lotta armata del Gam causando la dura reazione del governo centrale: la repressione, indiscriminata e lesiva dei diritti umani, dura fino al 1998 quando la caduta di Suharto fa sperare in una svolta politica. Alla fine degli anni Novanta, infatti, il Gam cerca di assicurarsi nuovi spazi politici e di propaganda creando strutture di potere alternativo, come i "consigli degli anziani", e organizzando - spesso con metodi coercitivi - un proprio sistema di prelievo fiscale e di controllo economico. In questo periodo, con l'ascesa del musulmano Abdurrahman Wahid alla presidenza, sembra affermarsi un'attitudine più aperta verso le istanze regionalistiche, e nel 2000 Giacarta accetta l'apertura di trattative con il Gam. La tregua, tuttavia, viene applicata a fatica poiché in entrambi gli schieramenti vi sono forze oltranziste che alimentano il conflitto: nel Gam coloro che sono favorevoli a un accordo con il governo centrale suscitano l'ostilità delle fazioni più radicali, mentre a Giacarta il dialogo è frenato dall'atteggiamento dei militari che ritengono la tregua un mezzo per rafforzare gli avversari.

Il governo esclude peraltro ogni concessione che vada oltre l'autonomia regionale, accettando forse un compro-

messo sull'applicazione della legge islamica nella provincia e una nuova ripartizione delle risorse locali. Si tratta però di un compromesso che pare difficile realizzare e i tentativi di raggiungere una soluzione pacifica, nel dicembre 2002, naufragano pochi mesi più tardi. Il Gam, inoltre, a differenza del Fretilin di Timor est, è isolato sul piano internazionale poiché è percepito come una forza destabilizzante dalle potenze regionali.

... E MOLUCCHE

Se nell'Aceh il separatismo islamico si oppone a uno stato pur sempre dominato dai musulmani, nelle Molucche, a partire dal 1999, si registra un conflitto di natura apparentemente religiosa. Di fatto, in questo arcipelago dell'Indonesia orientale, dove una popolazione di circa due milioni di abitanti è divisa quasi a metà tra cristiani e



Malesia (foto di Alberto Ramella)

musulmani, i rapporti tra le due confessioni non sono mai stati improntati a una vera e permanente ostilità. Fino a un recente passato, infatti, le varie società locali hanno conservato un tessuto unitario connesso a tradizioni comuni (il cosiddetto *adat*), lasciando nello sfondo le differenze religiose. Questo carattere, però, inizia a erodersi nel corso degli ultimi anni quando si afferma una crescente polarizzazione culturale e religiosa. Per i cristiani, e in particolare per i membri dell'élite urbana, ciò significa spesso rivendicare un legame non tanto politico quanto culturale con l'Occidente, ritenuto veicolo o speranza di modernizzazione; per i musulmani, l'indebolirsi del riferimento

ai costumi e alle credenze consuetudinarie favorisce un processo di irrigidimento dottrinale che si associa al successo delle formazioni islamiche più rigorose.

I rapporti interreligiosi, inoltre, sembrano aggravarsi a causa delle migrazioni interne che le autorità di Giacarta promuovono per trasferire parte della popolazione di Giava e Madura in isole meno densamente popolate. Questi emigranti (al solito musulmani e provenienti dalle aree occidentali dell'arcipelago), non si integrano nelle aree di nuovo insediamento, dove la popolazione indigena (e soprattutto i cristiani) li ha percepiti come "stranieri". Ad Ambon, ad esempio, l'immigrazione di musulmani provenienti dall'isola di Sulawesi causa forti risentimenti in seno alla più forte, evoluta e stabile comunità cristiana locale.

Nelle Molucche, dunque, a partire dal gennaio del 1999 si scatena un'ondata di violenza tra cristiani e musulmani che in pochi mesi causa migliaia di vittime e ingenti distruzioni materiali. Ambon perde probabilmente circa la metà della sua popolazione originaria, mentre coloro che si rifiutano di partire vivono segregati, chiusi nei rispettivi quartieri o villaggi suburbani a base comunitaria. Queste tensioni si sono aggravate a causa del comportamento non neutrale delle forze armate indonesiane e della polizia: l'esercito appoggia al solito i miliziani musulmani, mentre la polizia locale (formata in larga misura da cristiani) parteggia per i propri cor-religionari. L'atteggiamento delle forze armate, in una fase segnata dalla caduta di Suharto, ha fatto sospettare un coinvolgimento dei militari per proporsi come fattore di stabilità e di garanzia dell'ordine.

IL CASO DELLA MALAYSIA

La Malaysia, in quanto culturalmente legata alla tradizione islamica, appare caratterizzata da un'evidente anomalia: a causa di una composizione etnica eterogenea (nel 2000 la popolazione censita era per il 65,19% malese, per il 26% cinesi, per il 7,7% indiani) i musulmani

rappresentano circa il 60% della popolazione. Un dato che sottolinea come i malesi di religione islamica siano una maggioranza di modesta entità, assediata da comunità religiose minoritarie ma cospicue. Ai malesi musulmani, i cosiddetti *bumiputra*, i "figli della terra", si affiancano infatti anche i buddisti (19%), i cristiani (9%), gli induisti (6,3%), e i seguaci di altre fedi di ceppo cinese, come il taoismo (2,6%).

Questa società multiethnica e multiculturalmente ha dato luogo (almeno a partire dal 1969, quando le tensioni comunitarie tra cinesi e malesi sono sfociate in gravi violenze) al tentativo di costituire uno stato unitario moderno e sviluppato, ancorché frammentato sotto il profilo nazionale. Uno stato pur sempre a dominanza malese, mediante il controllo degli apparati amministrativi da parte del partito di maggioranza relativa, la *United Malays National Organisation* (Umno), nel contesto di un'alleanza tra i *bumiputra* e la comunità degli affari di origine cinese.

A partire dal 1970, questo modello ha funzionato relativamente bene, permettendo ai cinesi di consolidarsi sul piano finanziario e industriale, e aprendo i settori moderni dell'economia anche ai membri dell'élite malese. Un processo che si è realizzato per il paese favore di cui hanno goduto i malesi (membri dell'aristocrazia, e tradizionalmente connessi agli uffici amministrativi, all'agricoltura, alla pesca) nelle aziende di stato o nei settori privati che attingevano alle commesse pubbliche o agli incentivi economici.

La discriminazione favorevole ai *bumiputra* ha riguardato in passato anche gli aspetti più propriamente politici e culturali, sostenendo in termini articolati e pervasivi ogni elemento identitario della comunità malese, dalla lingua alla religione; tuttavia, negli ultimi anni del XX secolo a questo nazionalismo malese si è gradualmente affiancato un modello fondato sulle esigenze e sui principi di uno stato multiethnico (significativa in proposito la minore enfasi posta sul primato della lingua nazionale, il *bahasa malaysia*, per favorire la diffusione dell'inglese). Questo mutamento è dovuto in larga

misura alle esigenze dello sviluppo sociale ed economico, così come è stato inteso dall'élite di governo e in particolare dal primo ministro Mahathir.

FRA MODERNIZZAZIONE E RADICALISMO RELIGIOSO

La modernizzazione della Malaysia, tuttavia, non ha impedito l'affermarsi di istanze radicali e totalizzanti di natura religiosa; anzi, la stessa crescita economica accelerata, e i rapidi processi di urbanizzazione e di occidentalizzazione che hanno interessato le comunità rurali malesi, hanno favorito l'ascesa di movimenti islamici più rigorosi e venati di fondamentalismo. L'importanza del fattore religioso in Malaysia è percepibile negli stessi processi di acculturazione che in passato portavano individui appartenenti a comunità minoritarie ad essere assimilati al mondo malese facendo parlare di "masuk melayu", diventare malese, mentre oggi si dice comunemente "masuk islam", diventare musulmano: in Malaysia, ormai, essere malese vuol dire essere membro della comunità islamica.

I primi segni del risveglio religioso della componente malese si sono manifestati all'inizio degli anni Settanta, nel contesto del rafforzamento dei legami comunitari. Questa effervescenza non è connessa a una semplice difesa dell'identità culturale ed etnica da parte dei membri di comunità rurali tradizionali in crisi, ma è alimentata soprattutto da giovani che hanno ricevuto un'educazione formale in scuole urbane e università moderne, spesso proprio in Occidente dove in quegli anni sono frequenti e fruttuosi i rapporti tra studenti musulmani di paesi diversi: il rapporto con un universo che appare alieno, ostile e competitivo si trasformerà di lì a poco in rifiuto aperto, in ritorno al passato, alla propria terra e alla propria cultura.

La riscoperta dei principi e dei valori dell'islam, in vari settori della società malese, ha favorito così l'adesione a un nuovo stile di vita, ritenuto propriamente islamico ed esercitato in seno a piccole comunità tradizionaliste che rigettano i simboli e i beni stessi della modernità. Questo movimento, noto

popolarmente come *dakwah*, ha assunto un carattere informale e magmatico, enfatizzando una certa vocazione "evangelica" al proselitismo mediante l'esempio di una vita pia e morigerata fornito soprattutto da piccoli gruppi, i cosiddetti *usrah*, in cui correligionari che condividono tendenzialmente la stessa età, lo stesso sesso e la stessa origine sociale pregano, lavorano, vivono. Questa esperienza religiosa si è anche legata a tendenze politiche di tipo confessionale.

Frutto significativo di questo clima può essere ritenuta la costituzione nei primi anni Settanta, per opera di Anwar Ibrahim, dell'*Angkatan Belia Islam Malaysia*, il Movimento della gioventù islamica, le cui iniziative in quel periodo si sono intrecciate all'attività del *Partai al-Islam se-Malaysia*, più noto come Pas. Creato nel 1945 e destinato a restare relegato all'opposizione come antagonista, in seno alla comunità malese, della più potente e secolarizzata Umno, questo piccolo partito musulmano tradizionalista riceve un apprezzabile sostegno solo nelle aree più arretrate e rurali del paese dove cerca di rappresentare i ceti più poveri e marginali, e introdurre in virtù del carattere federale della Malaysia la legge islamica.

Il risveglio religioso dei primi anni Settanta - in un contesto internazionale segnato dall'ascesa di Khomeini in Iran - si intreccia anche alla richiesta di costituire, in Malaysia, un vero stato islamico. Si tratta di una via difficilmente percorribile e rifiutata da un'élite che è comunque malese e musulmana. L'Umno, che regge il paese dall'indipendenza, nel 1957, ha sempre cercato di difendere il fragile equilibrio etnico del paese, e la rivendicazione di uno stato islamico non potrebbe che far precipitare la Malaysia nel caos e nella disgregazione. Per questa ragione Mahathir ha dovuto definire una strategia di "islamizzazione" controllata dal governo federale i cui fondamenti sono da un lato un forte sostegno alle istituzioni religiose, e dall'altro la repressione (o la prevenzione) di ogni velleità di tipo fondamentalista. Una strategia assai accorta e articolata, volta a inquadrate le componenti religiose in una

prospettiva di sviluppo economico e sociale, anche se attuata con metodi volta a volta paternalistici o autoritari.

IL NAZIONALISMO MUSULMANO NELLE FILIPPINE

Nelle Filippine invece, da circa un trentennio, è attiva una guerriglia di ispirazione islamica che mira a creare uno stato indipendente nelle aree meridionali dell'arcipelago, o in subordine una entità regionale dotata di una forte autonomia.

Il più cristianizzato paese dell'Asia, infatti, ospita nelle isole di Mindanao, Basilan e nelle Sulu una comunità islamica assai significativa: oggi, su quasi 80 milioni di abitanti circa cinque sono musulmani, vale a dire il 7%. A Mindanao i musulmani, o *moros* come vengono comunemente definiti, raggiungono il 20% della popolazione, ma nelle cinque province occidentali dell'isola (Maguindanao, Lanao del sur, Basilan, Sulu, Tawi-Tawi) sono la maggioranza.

In queste aree, peraltro, le comunità islamiche coincidono con una decina di gruppi etnici particolari (i più rilevanti sono maranao, maguindanao, taosug, samal, yakan e bajao) che conservano molti tratti della civiltà precoloniale dell'arcipelago. Il sud delle Filippine, infatti, non è mai stato colonizzato dagli spagnoli, e per oltre tre secoli i sultanati musulmani di Mindanao e delle Sulu (integrati in vario modo all'universo islamico dell'arcipelago malese-indonesiano) sono riusciti a contenere la spinta espansiva ispanica, forgiando in un'incessante serie di guerre una propria identità protonazionale. Questa identità, non modellata dalla Spagna e dunque non cattolica, ha reso i *moros* un fattore di instabilità e di conflitto in seno allo stato filippino, diventato indipendente nel 1946 dopo oltre cinquanta anni di colonizzazione Usa: nel 1898 gli Stati Uniti si sono infatti sostituiti alla Spagna e le aree d'insediamento islamico, fino allora indipendenti, sono state inserite all'interno della nuova colonia statunitense.

Il nazionalismo dei musulmani filippini, però, non si è esaurito nel

1946 ma si è piuttosto rafforzato nell'opposizione a quello che è stato percepito come il "colonialismo" di Manila e della comunità maggioritaria e cattolica. Fino agli anni Cinquanta, peraltro, i musulmani costituiscono la maggioranza della popolazione di Mindanao; successivamente, la fertile e sottopopolata isola meridionale diventa la destinazione preferita della crescente immigrazione (cattolica) dalle regioni settentrionali, in un processo che alla fine degli anni Sessanta porta i musulmani a essere una minoranza nella propria terra ancestrale.

LA GUERRIGLIA SEPARATISTA

In questo contesto, dunque, all'inizio degli anni Settanta prende le mosse un movimento separatista islamico guidato dal Moro National Liberation Front (Mnlf) di Nur Misuari che nel 1976 firma un primo accordo di pace con il governo di Manila, il cosiddetto *Tripoli Agreement*. Alla metà degli anni Ottanta da una scissione del Mnlf nasce una formazione più radicale, il *Moro Islamic Liberation Front* (Milf) che acquisisce presto una cospicua forza militare e un notevole sostegno nelle aree rurali più povere di Mindanao. In realtà, anche se questa seconda organizzazione sembra maggiormente legata agli ambienti islamici, non pare vi siano apprezzabili differenze politiche e ideologiche tra Mnlf e Milf, se non la propensione ad accettare una soluzione concordata con Manila da parte del primo raggruppamento.

La stessa adesione all'islam appare connessa più a una rivendicazione nazionalistica della cosiddetta *bangsa moro*, la nazione musulmana, che a un vero progetto di stato islamico fondato sulla legge coranica. Inoltre, le stesse differenze tra i gruppi che costituiscono il mosaico etnico in cui sono divisi i *moros* filippini impedisce la definizione di una vera strategia comune. La frantumazione politica dei musulmani filippini è sottolineata dalla nascita di *Abu Sayyaf*, un gruppo costituitosi probabilmente nell'isola di Basilan nel 1995 e ben presto avversato e temuto per le sue attitudini violente e sanguinarie, che è giunto alla ribalta internazionale per la

spregiudicatezza e la brutalità delle sue forme di lotta, caratterizzate da rapimenti di cittadini filippini e stranieri e uccisioni indiscriminate. Un gruppo che appare di difficile collocazione, velato com'è da una sostanziale ambiguità, e sospettato di essere parte del network terroristico di *al-Qa'ida*.

I due principali raggruppamenti musulmani, invece, oscillano tra una strategia secessionista, sostenuta dal Milf, e una via federalista propugnata dal Mnlf che prevede una forte autonomia delle regioni musulmane all'interno dello stato filippino. Nel 1996, il movimento di Nur Misuari raggiunge un accordo con Manila per la cessazione delle ostilità e la costituzione di una regione autonoma nelle province islamiche di Mindanao. Questo accordo prevedeva innanzi tutto la nascita di un'amministrazione transitoria (il Consiglio di pace e sviluppo delle Filippine meridionali) che avrebbe dovuto varare un governo regionale autonomo entro il settembre 1999. Tuttavia questo processo di pace è stato interrotto: da un lato perché il Consiglio, presieduto dallo stesso Nur Misuari, non è stato dotato dei poteri e delle risorse necessarie, per il sabotaggio degli ambienti filippini, espressione in particolare degli interessi della comunità non-islamica di Mindanao; dall'altro, e soprattutto, a causa del perdurare dello stesso conflitto. Il Milf, infatti, pur essendo una forza politica e militare ragguardevole, è stato escluso dal governo dall'iniziale tavolo delle trattative, a cui è stato ammesso solo nel 1997. Ma già nel 2000 il Milf decideva di ritirarsi unilateralmente dai colloqui di pace, mentre le attività militari (mai veramente sospese) riprendevano nuovo vigore.

L'instabilità delle regioni meridionali dell'arcipelago filippino sembra dunque destinata a durare, ed è ancora presto per stabilire se la decisione di Washington di inviare consiglieri militari ed esperti di contro-guerriglia nell'area per sostenere Manila (nel contesto della strategia statunitense di contenimento del terrorismo islamico) possa modificare lo sconcertante quadro di un interminabile conflitto a bassa intensità.

Problematiche dell'islam africano

di Adriana Piga*

Non esiste nell'Africa a sud del Sahara un'identità islamica monocorde, bensì una polisemia che genera una pluralità di islam regionali e che si traduce in una serie infinita e variegata di identità islamiche, talora in conflitto talora in armonia

L'islam africano resta, malgrado innumerevoli convegni internazionali e una letteratura scientifica ad hoc di grande rilievo, un universo culturale per molti versi criptico e inesplorato. Qui ci proponiamo di delineare alcune delle principali caratteristiche socio-culturali dell'Islam contemporaneo nei Paesi dell'Africa occidentale. Si tratta di un islam frazionato e suddiviso fra il misticismo islamico tradizionale e il recente emergere di un neo-fondamentalismo di matrice neo-wahhabita con una pluralità di differenti espressioni regionali e una duplice facies: religione di Stato e strumento del potere costituito da un lato e allo stesso tempo religione popolare, rifugio e simbolo dell'inquietudine e della protesta delle classi marginali.

L'ISLAM POLITICIZZATO DELLA NIGERIA SETTENTRIONALE

Nel Niger e nella Nigeria settentrionale ha acquisito un'importanza sempre maggiore da vari decenni il movimento neo-hanbalita *Yan Izala*, caratterizzato da un proselitismo veemente e aggressivo e da una critica implacabile contro le confraternite, la venalità dei marabutti e la rigidità della stratificazione sociale consuetudinaria della società hausa-fulani (la frazione etnica maggioritaria dominante nella Nigeria settentrionale).

La *Jama'at Izalat al-Bida'a wa Iqamat al-Sunna*, cioè il Movimento per la Soppressione dell'Innovazione e la Restaurazione dell'Ortodossia, si diffonde a macchia d'olio nel Niger come nella Nigeria settentrionale verso la fine degli anni Settanta. Da subito l'associazione *Izala* godrà di un forte consenso popolare nelle città del Pla-

teau come Jos e Kaduna e soprattutto a Kano, la grande metropoli integralista seconda solo a Khartoum nell'Africa a sud del Sahara. Ideologo centrale del movimento neo-hanbalita sarà Abubakar Gumi, il Grande Qadi della Nigeria del nord a inizio anni Sessanta, che giudicava le confraternite il maggior ostacolo verso l'unità della *Umma* musulmana e il sufismo colpevole di oscurantismo e di sfruttamento della credulità delle masse popolari. Infatti gli *Yan Izala* si oppongono con fermezza alla celebrazione dei festival religiosi delle varie confraternite, ritenuti una forma vergognosa di spreco e di ostentazione.

Inoltre i militanti neo-wahhabiti si scambiano incessantemente accuse faziose con i Niassène - i discepoli della Tijaniyya Riformata fondata in Senegal a Kaolack nella regione del Siine-Saloum da Ibrahima Niassè e poi diffusasi a tappeto proprio nella Nigeria settentrionale -, combattendo in particolare alcune loro credenze essenziali quali la certezza del Paradiso e l'intercessione speciale del Profeta Muhammad nel Giorno fatidico del Giudizio Universale. Consuetudine *izala* è, poi, la formazione di veri e propri predicatori itineranti, i *masu wa'azi* e la pratica del sermone pubblico, vero e proprio luogo privilegiato di una precisa strategia di reclutamento, che si tiene di solito nei cosiddetti *majalis*, luoghi di culto informali prediletti dai proseliti *izala*.

Tuttavia il fenomeno *izala* resta fenomeno del tutto urbano, scisso dall'universo rurale e generato in gran

parte dalla critica situazione socio-economica in cui versano le città nigeriane in preda, malgrado le enormi ricchezze del paese, ad un'inflazione galoppante, una pressione demografica ai limiti del sopportabile e una disoccupazione dilagante. Ma non è questo il solo movimento radicale diffuso nella Nigeria settentrionale. Proprio durante gli anni Settanta nella Bayero University di Kano si era affermata la *Muslim Students Society* (Mss) dalla quale germinerà la *Da'wa*, associazione intellettuale di avanguardia profondamente influenzata dal successo della rivoluzione iraniana. Dalla *Umma*, altra associazione studentesca filo-iraniana, si dipaneranno tutta una serie di gruppi minori.

Filo-afghana all'inizio del 2000 sarà poi l'ala radicale degli *Yan Shi'a*, nemici acerrimi di ogni compromesso o connivenza con il potere politico. Paradossalmente proprio questo movimento di un fondamentalismo assoluto ostentava un fervido culto agiografico a Uthman ibn Fudi, guida spirituale della confraternita della Qadiriyya e fondatore nel 1804 del Califfato di Sokoto, capace di riunificare gli sparsi regni hausa, in nome di un ethos islamico sovraetnico che ancora oggi informa la dinamica politica e religiosa negli Stati del nord. Prolifico autore di opere di politica, grammatica, letteratura, diritto, Uthman ibn Fudi segna ancora profondamente la Nigeria settentrionale col suo afflato verso l'ortodossia, la lotta contro la corruzione e le regalie, l'enfasi sul *Tawhid*, il dogma dell'Unicità divina, il *jihad*.

Proprio l'esperienza del Califfato di Sokoto si è riverberata, in tempi recenti, in modo a dir poco travolgente, nella polemica sulla cosiddetta *Shari'a question*, cioè sulla legittimità di estendere il

* docente di Antropologia dello sviluppo all'università La Sapienza di Roma.

LA TIJANIYYA RIFORMATA A KANO

codice islamico dello statuto personale, già in vigore nelle regioni settentrionali, anche negli altri stati della Federazione nigeriana, che hanno cristallizzato gli antagonismi politici e, ancor di più, inasprito la storica divisione fra nord e sud, frutto in gran parte della politica dell'Indirect Rule coniata ad hoc da Lord Lugard nell'epoca coloniale. D'altronde lo stesso dibattito sulla *Shari'a* e la sua applicabilità, oggetto di infinite diatribe specie nel decennio 1980-1990, trova la sua matrice prima nella tradizione giuridica del famoso giurista di Tlemcen Abd al-Karim al-Maghili (XV sec.), di cui è seguace Uthman ibn Fudi, fautore della legittimità del *Jihad* contro i musulmani ipocriti, che peccano di ignavia e di sincretismo.

I giovani intellettuali nigeriani, eredi della preziosa memoria storica del *Jihad* , appaiono a Kano come a Sokoto, a Zaria come a Katsina, alla confluenza di due culture, la musulmana e l'occidentale. Capace di manipolare con abilità e destrezza il pensiero occidentale, l'élite intellettuale del nord della Nigeria è allo stesso tempo profondamente imbevuta di cultura arabo-islamica tradizionale, grazie ai frequenti soggiorni di studio nelle università del Maghreb e del Machreq, e critica intransigente della laicità dello Stato e della vistosa occidentalizzazione dei costumi.

Alla radice di tutti i vari movimenti radicali nigeriani, popolari come gli *Yan Izala* , o elitistici come gli *Yan Shi'a* , possiamo individuare il dotto hanbalita Ibn Taimiyya del XIV secolo, ossessionato dalla possibile contaminazione fra musulmani e cristiani, con i quali nessuna forma di connivenza o convivenza è giudicata possibile. Padre della teoria moderna del *Jihad* , visto come *bellum iustum* , Ibn Taimiyya lotterà per il dovere di ogni stato musulmano di combattere il disordine e la corruzione.

Di fronte all'intransigenza dei movimenti neo-hanbaliti eredi di Ibn Taimiyya, le due maggiori confraternite Qadiriyya e Tijaniyya Riformata tenteranno di unirsi e di formare un fronte comune, creando uno strumento unitario di risposta, il *Fityan al-Islam* , già negli anni Sessanta.

Vediamo ora attraverso la griglia analitica della città di Kano lo sviluppo della Tijaniyya Riformata e la diatriba totalmente politicizzata nata con la antica e austera Qadiriyya-Nasiriyya.

Kano è la città che secondo i suoi stessi abitanti viene subito dopo le tre città sante dell'Islam: La Mecca, Medina e Gerusalemme. Fin dal XVII secolo Kano è stata un importante centro di studi religiosi e giuridici, meta di molti dotti maghrebini nonché polo di immigrazione massiccia dal sud. Storicamente le confraternite erano la Qadiriyya, la più antica e la più autorevole, e la Tijaniyya, un tempo di gran lunga meno importante. Ma nel 1937 la conversione dell'Emiro Abdullahi Bayero alla Congregazione della Grazia Tijani di Ibrahima Niassé, presto conosciuta come Tijaniyya Riformata, provoca una sua espansione immediata e spettacolare, tanto che oggi la Tijaniyya Riformata è diffusa quasi ovunque nell'Africa a sud del Sahara, nel Niger, nel Togo, nel Ghana, nel Ciad e soprattutto, per l'appunto, nella Nigeria settentrionale. Negli ultimi decenni si sta anche diffondendo nella Nigeria meridionale, in particolare tra gli Yoruba.

Questo ordine sufi moderno, panafriicano, pacifista e internazionalista si oppose da subito e drasticamente al conservatorismo della Qadiriyya-Nasiriyya battendosi soprattutto fra il 1900 e il 1920 per un sistema pedagogico più moderno e per un'apertura, pur sempre controllata, verso l'Occidente. Sarà poi l'Emiro Al-Sanusi a decretare il successo della Tijaniyya Riformata di cui sarà un fervente seguace. Inizia così a delinearsi un asse commerciale, politico, religioso e, persino, matrimoniale tra Kaolack, la capitale spirituale della Tijaniyya Riformata e la città di Kano.

A livello politico la Qadiriyya coinciderà perfettamente con il Northern Peoples Congress (Npc) guidato da un discendente di Uthman ibn Fudi, il *Sardauna* di Sokoto, Ahmadou Bello, mentre con la Northern Elements Progressive Union, che attira soprattutto i giovani che contestano l'autorità tradizionale, si schiererà la Tijaniyya Riformata.

In realtà, l'affiliazione alla Tijaniyya Riformata camuffava appena una sfida aperta nei confronti della gestione tradizionale del potere e, in particolare, traduceva sul piano religioso l'insofferenza verso l'egemonia, fino ad allora incontestata, della città di Sokoto, sede dello storico Califfato del 1804.

Da un punto di vista socio-culturale il dilemma dell'occidentalizzazione è stato per lunghi anni iscritto nelle pieghe del tessuto urbano di Kano. Due i quartieri simbolo di un iter drammatico e complesso; da una parte l'area di Birni nella quale vigeva una severa etica islamica e pulsava il cuore dell'antica Medina, dall'altra il quartiere di Waje, la nuova Kano dedicata a un consumo sfrenato di alcool ed epicentro di una forte immigrazione dal sud del paese. Questi due stili di vita si sono mantenuti quasi inalterati fino almeno alla fine degli anni Settanta.

La situazione appare oggi stravolta e la città di Kano ha assunto il volto di una grande metropoli integralista nella quale le moschee proliferano senza sosta e durante il mese del *Ramadan* si susseguono ovunque competizioni letterarie sul *Kitab* , il Libro sacro, il Corano. Di fronte alla delinquenza, alla corruzione dilagante, alla disoccupazione, l'Islam appare sempre più come la terza via e l'unica percorribile. Questa miscela esplosiva di occidentalizzazione e di radicalismo islamico ha dato luogo alla rivolta di Maitatsine negli anni Ottanta, movimento xenofobo e anti-occidentale che ha sconvolto la città di Kano e che è divenuto simbolo di un *Jihad* farneticante contro l'Occidente.

Inoltre, non possiamo dimenticare come il proletariato abbia proprio a Kano, città estremamente industrializzata, una precisa coscienza di classe. Il termine *talakawa* che un tempo designava gli agricoltori poveri e sfruttati dall'aristocrazia di corte, *sarauta* , designa oggi anche la classe urbana operaia, discriminata a livello politico e paurosamente vessata a livello fiscale. Questa stessa classe operaia appare fortemente islamizzata come sindacalizzata e persino le scuole coraniche tradizionali non esitano a incoraggiare i lavoratori sulla via di una sindacalizza-

zione sempre più accesa. Dunque nelle pieghe del policromo tessuto urbano di Kano si viene a concretizzare una convergenza assoluta fra islam e coscienza di classe.

UN'ISLAMIZZAZIONE ANTICA: IL MALI

Completamente diversa dal punto di vista socio-economico e socio-culturale, la situazione dell'islam nel Mali, paese in antica e feconda relazione con il mondo arabo medio-orientale. Ne è testimonianza la storia ricca, drammatica e tormentata della città di Timbuktu sull'ansa del fiume Niger, città di dotti *ulama* e di pedagoghi itineranti, la cui storia narrata è con mestizia dalla splendida *Tedzikiriet en-Nisian* e, molto più di recente, da Elias N. Saad nella suggestiva monografia

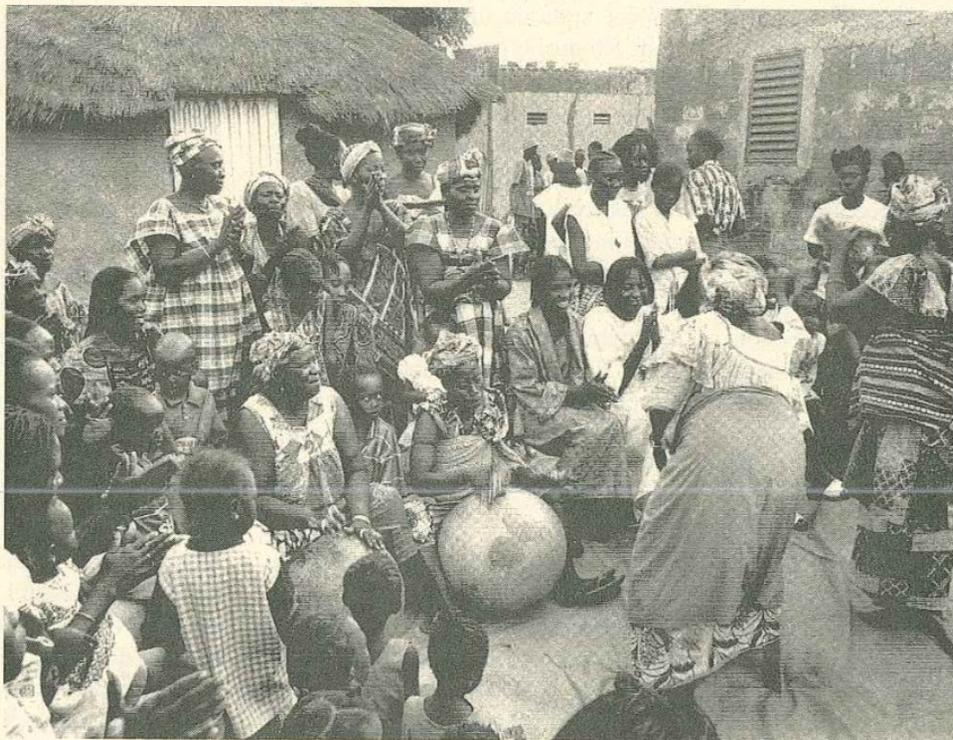
Social History

of Timbuktu (1983). I movimenti fondamentalisti hanno fortemente condizionato, dagli anni Cinquanta, l'ideologia islamica del paese.

L'islam nel Mali appare un Islam, in un certo senso, frazionato e lacerato e, soprattutto, suddiviso fra diversi centri di potere. In particolare la città di Bamako, è stata il terreno privilegiato della diffusione del movimento riformista wahhabita proveniente dall'Arabia Saudita, molto influente e avverso alle confraternite come al sufismo popolare, rigorosamente ortodosso e acceso fautore della lingua araba. Soprattutto l'intreccio fra identità mercantile jula e identità wahhabi, tipico del Mali, appare sinallagmatico nella misura in cui nei

maggiori centri urbani maliani divenire commerciante equivale a farsi wahhabi. L'identità wahhabi implica oggi, al di là dell'istanza anti-colonialista degli anni Quaranta-Cinquanta, l'anatema verso la miope pedagogia coranica tradizionale e l'islam locale imbevuto di sincretismo.

I Wahhabiti-Sunniti si suddividono ormai in due fazioni principali: da una parte la ricca e agiata comunità mercan-



Senegal, villaggio di Djilor Djidiack (foto di Maurizio Totaro)

tile, dall'altra una nutrita elite intellettuale arabizzante, che si è formata per lo più nell'Università cairota di al-Azhar.

La polemica fra i movimenti wahhabiti e gli esponenti del marabuttismo tradizionale è ancora oggi molto aspra non essendosi spenta la memoria dei sanguinosi pogrom anti-wahhabiti della fine degli anni Cinquanta nella stessa Bamako. È importante sottolineare i volti polisemici della Wahhabiya attuale nel Mali che può essere considerata, nell'ambito urbano, l'espressione di una crassa borghesia frustrata nei suoi tentativi di ascesa al potere politico oppure una religione borghese molto simile al modello protestante weberiano. Eppure, tra i Son-

ghay del Mali orientale, nella regione di Gao, sorprendentemente la Wahhabiya ha acquisito grande popolarità proprio tra le masse rurali. Di conseguenza, possiamo sostenere che il movimento wahhabi ha subito un profondo processo di regionalizzazione in cui, a seconda delle specificità regionali, si rivolge a ceti sociali diversi e viene a ricoprire funzioni alternative. Sempre, in ogni caso, la Wah-

habiya svolge una funzione preziosa in molti contesti sociali, dalla sanità all'istruzione, tutti settori questi resi ancor più vulnerabili dalla rigidità dei Programmi di aggiustamento strutturale (Sap). Il governo ha preso decisamente le difese della classe arabizzante e nella strategica sezione Affari religiosi del ministero dell'Interno le chiavi del potere sono proprio nelle mani della giovane elite intel-

lettuale filo-radical. Lo stato maliano ha inoltre riconosciuto fin dal 1985 le *Médersa*, le diffusissime scuole neo-wahhabite, che propugnano una conoscenza approfondita della lingua araba come lingua dell'amministrazione pubblica e, insieme, una pedagogia più vicina al modello occidentale, più critica e più sensibile a un'ottica internazionale. Nel Mali sempre più, nel corso degli ultimi decenni, l'identità nazionale è venuta a configurarsi e a modellarsi proprio sull'islam. Infatti l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (Amupi) è sponsorizzata dallo stesso governo che, a lungo, ne ha fatto, specie dal 1970 al 1990, l'organismo parallelo dell'Union Démocratique du Peuple

Malien (Udpm).

Tuttavia, l'islam tradizionale sufi riveste ancora nelle aree rurali una notevole importanza, anche se appare frazionato in diverse correnti. Grave è soprattutto il contrasto, ancora persistente, fra l'antica confraternita della Qadiriyya-Mukhtariyya e la branca Tijani della Hamalliyya o Tijaniyya 11 grani, ala dissidente perseguitata a lungo dalle autorità coloniali francesi. Se l'Amupi sembra poi aver perso parte del suo potere dopo gli anni Ottanta, la città di Bamako è divenuta il teatro, ormai da diversi decenni, di un eccezionale revival islamico. Pensiamo alla diffusione davvero straordinaria delle moschee nella cintura urbana, da 41 nel 1960 a ben 200 nel 1983.

Nel Mali, come nel vicino Niger, l'islamizzazione è inoltre ormai sempre più sinonimo di arabizzazione. I due stati hanno dimostrato la volontà precisa di aderire alla cultura arabo-islamica, in entrambi l'islam viene professato pubblicamente dai vertici dello stato e celebrato come il maggior fattore di coesione nazionale e di pace sociale. Se, poi, nel Mali è stato istituito un Consiglio della Luna per annunciare pubblicamente l'inizio e la fine delle festività islamiche, nel Niger addirittura le maggiori autorità dello Stato erano solite recitare solennemente la *Shahada*, la Professione di fede, prima di dare inizio a un qualsivoglia discorso pubblico. Ancor più che nel Mali, nel Niger il governo darà piena legittimità alla classe degli arabizzanti e si pronuncerà ufficialmente contro ogni forma di sufismo popolare.

Strumento di questa politica governativa di mobilitazione politica e di controllo sociale è l'Association Islamique du Niger (Ain), malgrado il grave dissenso interno fra Wahhabiti e Tijani-Niassène.

UN ISLAM PERIFERICO: IL BURKINA FASO

Sorprendente, poi, l'improvvisa svolta religiosa e politica operata fra il 1974 e il 1984 dal Burkina Faso, vasto paese desertico del Sahel, da sempre importante riserva di manodopera a basso costo per la Costa d'Avorio. Con-

siderato tradizionalmente come cristiano e animista nonché terreno privilegiato dell'evangelizzazione nell'Africa occidentale, esso si è allineato ex abrupto alle posizioni radicali della Conferenza Islamica Mondiale, in particolare alla linea di paesi fondamentalisti quali l'Algeria, la Libia e l'Iran.

Da allora l'islam è progredito a macchia d'olio sull'intero territorio nazionale e la Communauté Musulmane du Burkina Faso, associazione islamica unitaria sponsorizzata dal governo, ha visto delinearsi un'opposizione costante da parte dei Wahhabiti riuniti nel Mouvement Sunnite du Burkina Faso nato nel 1984. Data l'importanza di una vivace religiosità etnica e il gran numero di missioni cattoliche presenti sul territorio, l'islam non ha mai acquisito il ruolo di collante del processo di costruzione nazionale assunto nel Mali o nel Niger e almeno fino agli anni Settanta i musulmani sono rimasti marginali nella dinamica politica e religiosa del Burkina, senza considerare tuttavia la presenza di numerose sacche hamalliste, per loro stessa natura ribelli e insofferenti di fronte all'ordine costituito.

René Otayek, studioso dell'Institut Politique di Bordeaux, parla all'inizio degli anni Novanta, di un islam alla periferia della periferia del mondo musulmano, di un islam di confraternite politicamente deboli, da sempre sottomesso all'autorità del *Moogo-Naba*, il sovrano mossi, l'etnia maggioritaria e dominante. In realtà l'identità culturale mossi appare avulsa dalla matrice culturale islamica, che, al contrario, tanto influenza il processo di costruzione identitaria di moltissime etnie dell'Africa occidentale (Soninké, Malinké, Peul, Hausa, Wolof e Toucouleur). Un islam, dunque, tutto sommato marginale, dalla scarsa influenza politica e in cui l'affiliazione a una *tariqa*, confraternita, assume un rilievo più che altro individuale o familiare, non certo politico o sociale come avviene di regola in Senegal o in Nigeria; un islam privo di personalità carismatiche trainanti, di debole spessore storico, quietista nella scia della tradizione lunga dell'islam.

In definitiva possiamo parlare a proposito del Burkina di un islam ancora

lontano dalla effervescenza e dalla funzione socio-politica dell'islam sufi senegalese, al quale rivolgeremo ora la nostra attenzione.

L'ISLAM POLIEDRICO DEL SENEGAL

In Senegal, considerato da sempre il regno degli ordini mistici e delle grandi confraternite della Mouridiyya e della Tijaniyya, ha avuto straordinaria diffusione, dagli anni Ottanta in poi, una congerie di movimenti neo-fondamentalisti e neo-tradizionalisti.

Più che di un vero e proprio radicalismo teso alla conquista immediata del potere attraverso la guerra santa, nel caso del Senegal si può parlare di una pletora di associazioni quasi tutte, salvo qualche rara eccezione, a carattere neo-tradizionalista. Il neo-tradizionalismo, molto diffuso in tutta l'Africa a sud del Sahara, ha una vocazione missionaria e socio-pedagogica: incentra la propria attenzione soprattutto sull'islamizzazione della vita quotidiana e sulla necessità di moralizzare i costumi; propende per una forte islamizzazione del contesto sociale, attraverso lo strumento della predicazione, dell'appello all'islam, la *da'wa* e attraverso la costruzione di spazi sociali ed economici del tutto islamizzati.

La reislamizzazione della società avviene grazie alla creazione di reti comunitarie che si organizzano secondo i principi sciaraitici, reti lontane anni luce dalla società profana dei musulmani corrotti che vivono nella *jahiliyya*, l'ignoranza dei tempi pre-islamici su cui tanto ha scritto Sayyid Qutb, il maggiore ideologo del radicalismo islamico contemporaneo. Secondo Renzo Guolo le reti neo-tradizionaliste operano attivamente nel contesto della *Umma* islamica, non solo svolgono attività caritative negli ospedali e nelle prigioni ma soprattutto assicurano l'istruzione coranica libera e gratuita per le masse popolari e restituiscono un preciso senso alla simbologia religiosa. Infatti l'azione di numerose associazioni islamiste quali l'*Al-Falah* e la *Jamaatou Ibadou Rahman* (Jir) risulta del tutto indispensabile e preziosissima nelle poverissime e sconfinde periferie di Dakar, da

Dagoudane-Pikine a Grand Yoff, da Guédi-Awaye a Parcelles Assainies.

Tuttavia anche questi movimenti affondano le loro radici pur sempre nella predicazione wahhabita che, negli anni Cinquanta, era dilagata in tutta l'Africa occidentale, valorizzano oltremodo il Corano e la Sunna e avvolgono di un'enfasi particolare il principio del *Tawhid*, l'Unicità divina. Il movimento *Al-Falah* è caratterizzato da un impegno importante nei confronti della scolarizzazione in lingua araba e da una presenza non indifferente nel settore della sanità pubblica, divenuto sempre più vulnerabile nel corso degli ultimi decenni. *Ibadou* si caratterizza per una ortodossia severa e intransigente e per una capillare strutturazione in cellule locali e nazionali, con sezioni distribuite a nido d'ape sull'intero territorio nazionale. Di estremo interesse appare la suddivisione del Segretariato esecutivo in numerose Commissioni specializzate (Relazioni estere, Salute e Affari sociali, Comunicazione, stampa e informazione ecc.) e prestigiose sono le relazioni internazionali intessute dagli *Ibadou Rahman* con Costa d'Avorio, Mali, Burkina, Kuwait, Arabia Saudita, Mauritania. Dal punto di vista pedagogico la Jir ha lavorato, negli ultimi decenni, in favore dell'introduzione di un vero e proprio insegnamento bilingue franco-arabo. Pur non essendo esplicitamente un movimento a carattere politico, tuttavia la Jir è fortemente presente sulla scena politica del paese: d'altronde la dottrina *Ibadou* si ispira agli *Ulama* algerini diretti da Ben Badis negli anni Trenta ed è anche influenzata dal pensiero del politologo fondamentalista pakistano al-Mawdudi.

Due le associazioni a carattere più radicale: l'Organisation pour l'Action Islamique (Oai), fondata dal padre del riformismo senegalese Cheikh Touré e la combattiva Association des Etudiants Musulmans de l'Université de Dakar (Aemud) a lungo diretta dall'Imam Ahmadou Makhtar Kanté.

Si deve proprio a Cheikh Touré l'ideazione di una rivista famosa, "Etudes Islamiques", che si è battuta con coraggio negli anni Ottanta a favore dell'insegnamento della lingua araba e che ha

rappresentato un polo significativo di opposizione radicale al regime vigente. Questa stessa rivista soffusa di sensibilità pro-iraniana ha a lungo criticato la laicità, il femminismo e soprattutto la diffusione acritica dei valori occidentali considerati come una fonte infinita di corruzione e di degrado.

L'Aemud pubblica un mensile di grande interesse, "L'Etudiant Musulman", che rappresenta con lucidità e coraggio la posizione radicale di contestazione dell'élite giovanile intellettuale senegalese. Si tratta di un periodico a dimensione squisitamente internazionale, soffuso di un anti-americanismo profondo e viscerale e allo stesso tempo attento alle necessità e ai bisogni della società civile e sensibile di fronte al trauma di una disoccupazione giovanile che non accenna a diminuire. Inoltre, con lungimiranza, l'Imam Kanté, da diversi anni, ha deciso di declamare il sermone della preghiera del Venerdì nella moschea del campus universitario di Dakar nelle tre lingue, araba, wolof e francese. Da qui il successo di questa piccola ma attivissima moschea nei più disparati strati sociali della capitale.

L'ISLAMIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ SENEGALESE

Alcune rapide osservazioni si impongono: nella stampa islamista senegalese l'Occidente è sempre considerato la genesi di ogni male, il simbolo di ogni perdizione e malversazione, la fonte di ogni contaminazione e impurità. Questo Occidente smarrito nella folle ricerca del materialismo non solo ha dimenticato Dio e annullato ogni forma di etica e di morale ma ha soprattutto gravemente contaminato la *Umma* islamica che, tuttavia, secondo le varie organizzazioni islamiste, possiede ancora un notevole patrimonio spirituale. Non vi è dubbio che tutti i militanti islamisti, sia *Al-Falah* che *Ibadou* sia Aemud che Oai, siano tesi a realizzare l'affrancamento utopico del Senegal dai valori occidentali e che propendano per un processo vincente di islamizzazione di una modernità che considerano laica e farisea. Non vi è dubbio anche che, malgrado l'egemonia storica degli ordini sufi, gli islamisti costituiscano ormai

una categoria socio-culturale e socio-politica assolutamente cosciente della sua specificità e della sua funzione nel vasto caleidoscopio della politica senegalese. D'altronde le loro modalità d'intervento sono plurime e differenziate: dalle conferenze pubbliche alla stampa, dalla circolazione delle videocassette ai sermoni nelle nuove moschee neo-wahabbite; la società civile viene costantemente sollecitata e sensibilizzata verso la necessità di una crescente islamizzazione.

Invero uno sguardo anche superficiale alla società senegalese contemporanea rivela una società profondamente musulmana: dai fastosi pellegrinaggi alle città sante di Touba per i *taalibe* della Mouridiyya, di Tivaouane per i discepoli della Tijaniyya Malik Sy, di N'Diasane per i fedeli della Qadiriyya e di Cambérène per i Layennes, fino allo smercio incessante nei mercati dei ritratti dei Grandi Califfi fondatori delle maggiori confraternite come Ahmadou Bamba, Malik Sy, Ibrahim Niasse e di bande di stoffa ricamate in filigrana d'argento con le genealogie mistiche sufi, l'islam permea in modo capillare e onnipresente ogni aspetto della vita individuale come sociale, privata come pubblica, politica come economica di tutto il Senegal.

L'ALLEANZA FRA FONDAMENTALISMO E MISTICISMO

Tuttavia, dobbiamo sottolineare con forza una serie di mutamenti strutturali intervenuti nel corso degli ultimi decenni nella relazione dinamica fra ordini sufi e associazioni neo-fondamentaliste.

Grosso modo dagli anni Cinquanta fino alla fine degli anni Settanta l'ostilità fra neo-wahabbiti e discepoli sufi o la rivalità fra la Tijaniyya e la Mouridiyya sono state aspre e tenaci, come altrove nel Sahel. In particolare nel Senegal le associazioni riformiste rimproveravano alle confraternite, specie alla Mouridiyya e alla Tijaniyya Malik Sy, la connivenza con il potere coloniale. Inoltre non veniva perdonata alla Mouridiyya la sua funzione economica, nel contesto della monocultura arachidiera, funzione del tutto congeniale agli

interessi finanziari della Francia. È noto, grazie agli studi di Jean Copans e di Momar Coumba Diop, il fatto che la gerarchia marabuttica mouride (gli M'Backé) si sia trasformata in una vera e propria potentissima oligarchia fondiaria proprio durante l'epoca coloniale, epoca in cui i marabutti mouridi hanno coscientemente rallentato il processo di scolarizzazione tra le masse rurali come l'introduzione di nuove tecnologie agricole al solo fine di preservare il loro status quo. Questa precisa funzione di cinghie di trasmissione tra lo Stato e le lontane periferie rurali, svolta dalle gerarchie marabuttiche mouridi, si è mantenuta pressoché inalterata durante tutto il ventennio dell'amministrazione Senghor e ha cominciato a perdere influenza solo con la nuova legge sul diritto fondiario promulgata nel 1964, ma applicata molto più tardi.

Oggi la Mouridiyya, la confraternita esclusivamente senegalese che è, tra l'altro, all'origine di un'importante diaspora in Europa e negli Stati Uniti, ha assunto progressivamente un volto sempre più spirituale e ortodosso. Siamo lontanissimi dall'epoca in cui l'illustre islamista Paul Marty la definiva mero vagabondaggio islamico e simbolo di un islam nero, rozzo, illetterato e magico-taumaturgico. Oggi la Mouridiyya non può non essere considerata, con la sola vistosa eccezione della frangia liminale dei *Baye Fall*, che un ordine sufi intrinsecamente ortodosso, che ha creato nel suo stesso seno una classe intellettuale di arabizzanti e che ha istituito nella città santa di Touba, un vero Stato nello Stato, la ricchissima biblioteca di testi in lingua araba detta *Daraji-Kamil*. Tutto ciò è stato in gran parte il frutto della politica saggia e lungimirante del grande Califfo Abdou Lahat M'Backé che per primo si è battuto con tenacia a favore delle masse contadine, paurosamente indebitate e contro l'assoluta preponderanza della monocoltura arachidiera.

Proprio nel decennio 1980-'90 la relazione dialettica fra confraternite e movimenti radicali si inverte profondamente nel nome della tanto proclamata unità dell'islam. Molteplici passerelle, per così dire, sono lanciate da una spon-

da all'altra da ambedue le parti; il nemico comune è sempre più l'Occidente e, in patria, il principio costituzionale della laicità dello Stato. Organi di stampa fondamentalisti non disdegnano affatto né di pubblicare elogi dei Grandi Marabutti né di stampare loro immagini né tantomeno di ospitare nelle loro pagine i testi integrali dei sermoni pubblici dei Califfi delle maggiori confraternite. D'altronde l'istanza riformista è stata fortemente recepita con lucidità dalle maggiori confraternite senegalesi come, ad esempio, dalla Comunità della Grazia Tijani, una delle più interessanti nell'attuale panorama dell'islam senegalese e di cui abbiamo già parlato nel contesto nigeriano: si tratta infatti di un ordine sufi decisamente internazionalizzato, panafricano e visceralmente pacifista, del tutto contrario all'apologia del *jihad*.

Quanto la divisione drastica fra movimenti neo-fondamentalisti e confraternite sufi sia ormai del tutto superata è dimostrato dall'esempio del movimento *al-Mustarshidin*, confraternita tijani fondata nel 1980, diretta a lungo da Moustapha Sy, estremamente politicizzata e sintesi, fino a pochi anni or sono inimmaginabile, fra istanze riformiste e misticismo islamico.

Inoltre, nel Senegal di oggi le confraternite continuano a proliferare e ad avere un ruolo di assoluto rilievo nel parlamento senegalese. In un Senegal democratico, con una società civile in pieno fermento e una stampa effervescente, è scomparsa la consuetudine dello *Ndigel*, consistente nella tassativa indicazione di voto per i loro discepoli che i Grandi Califfi erano soliti pronunciare pubblicamente durante i fastosi pellegrinaggi annuali del *Magal*. Ma, grazie alla politica del fazionalismo clanico, diversi Grandi Marabutti si schierano ancora oggi a favore dei vari partiti politici.

In definitiva nel Senegal contemporaneo l'Islam sufi, parallelo e popolare, ha dimostrato nel corso della storia una sorprendente capacità di adattamento ai mutamenti socio-economici; lungi dall'incarnare una cieca passività e un vieto tradizionalismo gli ordini mistici hanno svolto un ruolo essenziale in difesa di un'identità

popolare negletta dall'amministrazione coloniale e dai governi nazionali. Proprio in ciò risiede la ragione della recente alleanza fra fondamentalismo e misticismo, alleanza che rende questo paese del Sahel un laboratorio privilegiato per lo studio dell'attuale diffusione di un islam politico nell'Africa a sud del Sahara.

BIBLIOGRAFIA

- Barkindo B. (ed.), 1983, *Studies in the history of Kano*, Ibadan, Heinemann
- Copans J., 1980, *Les Marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore
- Coulon Ch., 1981, *Le Marabout et le le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone
- Guolo R., 1994, *Il partito di dio*, Milano, Guerini e Associati
- Guolo R., 2001, *Il Fondamentalismo islamico: radicalismo e neotradizionalismo*, in A. Piga (a cura di), *Islam e città nell'Africa a sud del Sahara. Tra sufismo e fondamentalismo*, Napoli, Liguori, pp. 47-54
- Hiskett M., 1984, *The development of Islam in West Africa*, London, Longman
- Kaba L., 1974, *The Wahhabiyya. Islamic reform and politics in French West Africa*, Evanston Illinois, Northwestern University Press
- Last D.M., 1967, *The Sokoto Caliphate*, London, Longman
- Loimeier R., 1998, *Cheikh Touré. Un musulman sénégalais dans le siècle. Du réformisme à l'islamisme*, in Kane O., Triaud J.-L. (éds), *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp.155-68
- Otayek R. (éd.), 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala
- Paden J., 1973, *Religion and political culture in Kano*, Berkeley, University of California Press
- Piga A., 2000, *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Roma, Bagatto Libri
- Piga A. (a cura di), 2001, *Islam e città nell'Africa a sud del Sahara. Tra sufismo e fondamentalismo*, Napoli, Liguori
- Saad E.N., 1983, *Social History of Timbuktu*, Cambridge, Cambridge University Press
- Westerlund D., Evers Rosander E. (eds.), 1997, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufism and Islamists*, London, Hurst & Company

L'esperienza sudanese

di Marc Lavergne*

Il regime islamista di fronte alla sfida della pace interna e della "liberalizzazione"

Ce la farà il Sudan a conoscere la pace? La guerra, scatenata nel 1983 dal Sudan People's Liberation Army (Spla) del colonnello John Garang per mettere fine alle discriminazioni di cui erano vittime le popolazioni delle regioni periferiche del Sudan, e in particolare del Sud, ha fatto almeno due milioni di morti e quattro milioni di persone sfolate e rifugiate nei paesi limitrofi.

AMBIGUITÀ E OMBRE DEGLI ACCORDI DI PACE

Intavolati nell'aprile del 2002, i negoziati di pace tra il governo e l'Spla hanno raggiunto nel luglio dello stesso anno un accordo preliminare che riconosce il diritto all'autodeterminazione del Sud-Sudan, dopo sei anni di transizione. Da allora, diverse tornate negoziali si sono svolte in Kenya, per precisare le modalità di ripartizione dei poteri e delle ricchezze, e della separazione della religione dallo Stato. Gli Stati uniti, padrini di questi negoziati, come l'Europa occidentale, sfoggiano l'ottimismo di rito e plaudono a ogni passo in avanti nelle trattative, spesso senza misurare la reale gravità della frattura tra il governo centrale e la ribellione sudista. Possiamo dunque domandarci quale è il grado di sincerità dei due protagonisti in questa impresa, e se il loro accordo, che emargina altri attori dello scenario politico sudanese, sarà sufficiente ad appianare i problemi di instabilità politica, dell'unità nazionale e di sviluppo di cui il paese soffre dall'indipendenza avvenuta nel 1956.

Per il governo, il primo obiettivo è di mostrare all'opinione pubblica e ai governi occidentali - preoccupati per i crimini contro i diritti dell'uomo e le accuse di schiavismo e di genocidio verso le genti del Sud, così come per i sospetti di sostegno al terrorismo islami-

co - che il regime islamico è cambiato. Il Sudan è diventato a tutti gli effetti, a partire dal 1999, una potenza petrolifera, che tenta di allacciare i rapporti con l'Occidente per meglio sfruttare le sue risorse naturali; ma il regime deve allo stesso tempo mostrare ai suoi sostenitori che non sacrifica la rivoluzione islamica sull'altare del "dio dollaro", che la *sharia* resta l'architrave del sistema politico-giuridico e che il Sudan è solidale con l'*umma* in tutto il mondo.

Il regime islamico è davvero disposto ad aprirsi a una democrazia pluralista, che esprima tutte le diversità etniche e culturali di questo vasto paese? Quale può essere il posto dell'islam politico - sia che si tratti di islamismo, rapidamente qualificato come "moderno" o delle confraternite spesso etichettate, forse in modo superficiale, come "tradizionali" ossia "conservatrici", o delle forze politiche laiche e democratiche unite a quest'ultime nell'Alleanza nazionale democratica (And) - in un sistema politico aperto? L'evoluzione riscontrata nel regime sudanese corrisponde al paradigma evolutivo dei regimi islamici verso una forma di democrazia musulmana, annunciata da certi osservatori a livello mondiale?

Anche per quanto riguarda i ribelli, i negoziati di pace hanno implicazioni complesse: il movimento di guerriglia del colonnello John Garang desidera davvero la pace? Non è un rischio per lui firmare un trattato di pace con un regime dittatoriale la cui ragione d'essere consiste nella lotta contro la cristianità e l'animismo; che è mosso dalla volontà di modernizzare la società attraverso l'uniformazione forzata dei

modi di vita e delle culture, e di sfruttare le risorse del paese accaparrandosele a suo esclusivo profitto?

Al riguardo non c'è forse un divario di fondo tra le aspirazioni della dirigenza dell'Spla, che cerca innanzitutto di integrarsi nella struttura statale e di avere accesso alle risorse, e quelle dei combattenti delle tribù nilotiche del Sud, che credono di battersi per strappare l'indipendenza agli "arabi", visti come gli eredi dei mercanti di schiavi del XIX secolo?

UN REGIME IMPOPOLARE E ILLEGALE

Il regime islamico, nato il 30 giugno 1989 da un colpo di stato militare contro il governo composto dai partiti Oumma e Democratic Unionist Party (Dup) - ramificazioni politiche delle due principali confraternite islamiche del paese, la Mahdiya e la Khatmiya - non è mai riuscito a guadagnarsi il sostegno della popolazione. Partito di militanti originato dalla gioventù urbana educata all'occidentale, ultraminoritario ma strutturato sul modello dei partiti comunisti, addestrato all'azione clandestina, il Fronte della Carta islamica (Fci) era stato fondato nel 1965 da Hassan El-Tourabi, giurista formatosi in Francia e in Gran Bretagna, prima di diventare nel 1985 il Fronte nazionale islamico (Fni).

Arrivato al potere, il partito ha conservato la sua struttura clandestina, pur dando vita a una metamorfosi parlamentare - il Congresso nazionale - in cui si raggrupparono i notabili delle province che vi avevano aderito per opportunismo. Il Fronte ha tuttavia tentato, nei primi anni dopo l'ascesa al potere, di inculcare la sua ideologia a tutta la popolazione. In seguito ha cercato di forgiare l'*homo islamicus*, dopo essersi sbarazzato di ogni opposizione

* ricercatore al Cnrs dell'università di Parigi-X Nanterre. Trad. di Christian Benna.

col ricorso alla repressione - nei tristemente celebri *biyout el achbah* (case dei fantasmi) dove migliaia di oppositori furono torturati e assassinati sotto la supervisione del temutissimo Nafi Ali Nafi, capo dei servizi di sicurezza e oggi ministro degli Affari federali -, o col prepensionamento forzato o la messa al bando dei funzionari di tendenza laica o democratica.

Il ministero della Mobilitazione sociale, presieduto dall'attuale vicepresidente Ali Osman Mohamed Taha, aveva il compito di controllare le idee e le azioni di tutta la popolazione attraverso stage di rieducazione islamica e di addestramento militare obbligatorio per funzionari, insegnanti e studenti; stage destinati a galvanizzare la gente a favore del *jihād* (cioè, all'occorrenza, la guerra ad oltranza contro la ribellione e la popolazione del Sud, di etnia africana e di fede animista o cristiana). La reislamizzazione della popolazione passava anche attraverso una rigida applicazione della *sharia*, imposta nel settembre 1983 dal dittatore Jaafar el-Mimeiry e assicurata dai Comitati di quartiere, i *lijan chaabiya*, incaricati di imporre il rispetto della morale islamica e di stroncare ogni opposizione.

I quadri dirigenti del Fni erano doppiamente marginali rispetto alla società del Sudan settentrionale, in quanto membri dell'élite formatasi in occidente, provenienti da ceti privilegiati di notabili e commercianti ma privi di legami con gli ambienti delle tribù o delle confraternite della valle del Nilo, che si chiamano tra loro "*awlad wa halaba*" (i figli del paese), ritenendosi gli unici depositari dei valori e dell'identità sudanese. Al contrario, il regime era definito con disprezzo un regime di "*abbada wa halaba*" (figli di schiavi e di oriundi da Aleppo), cioè di discendenti delle tribù dell'Africa occidentale arrivate in Sudan dalla fine del XIX secolo, come i Fellata, o dei commercianti venuti dall'Egitto o dal Levante per praticare la tratta. Per i nuovi dirigenti l'esclusione dal potere dei notabili delle confraternite e dell'élite liberale "di buona nascita", era una rivincita sociale. Essi si appropriarono delle terre, delle imprese e dei posti di lavoro

confiscati alla borghesia terriera legata alla Mahdiya, a quella industriale formata da "sudanese bianchi", siro-libanesi o armeni cristiani, cacciati dai loro paesi, e a quella commerciale legata alla Khatmiya.

La nuova burocrazia, i dirigenti dei servizi di sicurezza, ma anche i quadri amministrativi furono reclutati fra i giovani diplomati, poi fra i laureati delle 27 università di provincia create in fretta e furia, ma soprattutto all'interno dei gruppi tribali arabizzati e islamizzati delle steppe dell'Est e dell'Ovest, anch'essi frustrati dal monopolio dell'amministrazione, delle confraternite e dell'apparato statale da parte delle tribù della valle del Nilo a nord di Karthoum.

IL POTERE SI RAFFORZA

Di fronte alla brutalità dei metodi impiegati dal nuovo regime, che non ha esitato a violare tutti i codici e i tabù sociali, in un contesto segnato dalla disoccupazione e dall'iperinflazione, le classi medie e gli strati popolari sono sprofondati in una prostrazione aggravata dall'incapacità delle strutture sociali e politiche incapaci di proporre un'alternativa credibile. La popolazione sudanese è stata stroncata dallo sforzo della guerra, dalla coscrizione dei giovani nell'esercito o nelle Forze di difesa popolare e le conseguenti perdite di vite umane; la situazione disperata delle famiglie ha portato alla comparsa di una prostituzione di sopravvivenza, che ha annientato i riferimenti morali di una popolazione nota per il suo senso di solidarietà, dell'onore e della dignità.

I dirigenti delle confraternite, immersi nelle loro dispute sul primato e sul potere, conducevano intanto all'estero una vita lussuosa a spese dell'Arabia saudita o dell'Egitto. Cominciarono a coltivare la speranza di un'intifada simile a quella del 1985 che li riportasse al potere, prima di decidersi ad attaccare l'esercito governativo dalla roccaforte del loro santuario eritreo. Malgrado l'aiuto dell'Spla e il presunto sostegno dei Béja delle montagne del Mar Rosso, i gruppi armati dell'And (Umma, Saf...) non arrivarono mai a consolidare le loro conquiste territoriali lungo la frontiera né a provocare le

attese defezioni in seno all'esercito governativo.

Il potere è riuscito anzi a dividere l'opposizione, sostenendo le ribellioni in seno all'Spla contro John Garang a partire dal 1991, mettendo in atto una politica di pace dei coraggiosi "*salam min ed-dakhil*" tendente a separare la popolazione dai combattenti ribelli, finanziando milizie tribali omicide. Riuscì anche a manipolare, dal 1995, l'ex Primo ministro depresso Sadiq el-Mahdi per minare l'unità dell'And e a corrompere una ad una le personalità più in vista, come Moubarak el-Fadl el-Mahdi, tesoriere del partito Oumma, segretario generale dell'And, cugino di Sadiq el-Mahdi, diventato nel 2001 consigliere del presidente Omer El-Bechir...

Sul piano internazionale, è riuscito a superare l'ostracismo di cui era oggetto per il suo terrorismo. Pesantemente indebitato e messo al bando dal Fmi, sottomesso a embargo dell'Onu dal 1995, iscritto nella lista nera degli Stati uniti, privato di crediti dell'Unione europea, regolarmente condannato dalla Sottocommissione dei diritti dell'uomo dell'Onu, il Sudan poteva però contare al Consiglio di sicurezza sul sostegno esplicito di Russia e Cina e l'interessamento più discreto della Francia. Ciò gli permise di dividere il fronte delle democrazie occidentali, essendo Parigi convinta che Hassan el-Tourabi, intellettuale formato alla Sorbona, fosse più un abile politico che un ideologo e che la sua influenza sulle reti terroristiche mondiali gli avrebbe permesso di allontanare la minaccia rappresentata dai Gruppi islamici armati (Gia) algerini. Tale processo portò il Sudan a consegnare alla Francia l'ex terrorista Carlos e stava per essere seguito nel 1996 dalla proposta di consegnare agli Usa il saudita Osama Bin Laden, prima che si desse alla macchia in Afghanistan.

Ma il regime sudanese continuava a dare riparo a uffici e campi di addestramento del movimento islamista mondiale, dal Gia alle organizzazioni palestinesi *Gihād* e *Hamàs*, ai *Gamaat islamiya* egiziani, riuscendo così a rappresentare una costante minaccia per i vicini arabi e le potenze occidentali, che

non presero mai misure radicali per rovesciarlo o per preparare un'alternativa credibile. Tanto l'And quanto l'Spla furono sostenuti, i primi da Egitto e Arabia Saudita, il secondo dalla Cia e indirettamente dall'Onu, in misura sufficiente a impedire la stabilizzazione del regime ma senza spingersi fino a provocarne la caduta.

UNO SPAZIO ECONOMICO MUSULMANO

Ma questo consolidamento è anche il risultato dell'efficienza organizzativa e della competenza dei quadri del movimento islamista rispetto alle confraternite: i dirigenti islamisti sono i rappresentanti di un'élite modernista formata nelle università occidentali, anglosassoni per lo più, e affrontano in modo professionale, metodico, le questioni, in base a un progetto di società globale, coerente e articolato; invece i dirigenti delle confraternite avevano come unico progetto, pur nel quadro di regimi parlamentari che li avevano portati democraticamente al potere, quello di preservare i loro interessi di casta, che ritenevano come qualcosa di acquisito per diritto di nascita o per diritto divino. La disciplina dei quadri dell'Fni, abituati ad agire in modo clandestino e compartimentato, separato dalla società, era simile a quella dell'esercito che, infiltrato a partire dagli anni Settanta dal movimento ed epurato dopo il colpo di stato di tutti i suoi elementi garantisti, era ormai diretto a tutti i livelli da "commissari politici" acquisiti all'Fni.

L'Fni era anche una potenza finanziaria, poiché dagli anni Settanta aveva messo in atto un sistema di finanziamento fondato sul drenaggio del risparmio degli emigrati sudanesi nel Golfo attraverso le banche islamiche; inoltre aveva creato un arcipelago di organizzazioni caritative, finanziate da ricche e pie personalità delle monarchie petrolifere, e dai contributi forzosi dei commercianti del suk. L'arricchimento individuale dei quadri dirigenti del Fni è stato dunque molto rapido e contrastava con l'impoverimento della gran parte della popolazione.

Il Sudan, rovinato dalla guerra e dalle ruberie del regime, messo sotto

embargo internazionale, si è rivolto ai paesi musulmani del Medio Oriente e dell'Asia del Sud e del Sud-Est per sfuggire all'asfissia finanziaria e sviluppare nuovi partenariati destinati a dimostrare la possibilità di un'economia islamica indipendente dal dominio occidentale. È così che paesi molto diversi - la Turchia e l'Indonesia laiche, l'Iran kho-

stico specie nella valorizzazione delle risorse petrolifere sudanesi.

VERSO LA REINTEGRAZIONE NELLA COMUNITÀ INTERNAZIONALE

A partire dalla seconda metà degli anni Novanta, la repressione tende ad attenuarsi: è autorizzata la pubblicazione di alcuni giornali indipendenti, qualche voce dissidente comincia a essere tollerata, i sindacati di categoria possono eleggere liberamente i propri rappresentanti e le forze di sicurezza cessano di seminare un cieco terrore. Il regime tenta a piccoli passi di reintegrarsi nella comunità internazionale e prende le distanze dal terrorismo internazionale. Nel 1995, l'implicazione di alcuni dirigenti nel tentato assassinio del presidente egiziano non determina rappresaglie da parte egiziana, senza dubbio perché questa azione non ha avuto il consenso del regime; l'attentato contro le ambasciate statunitensi di Nairobi e Dar es-Salaam provoca una ritorsione statunitense, con il lancio di missili contro un'industria farmaceutica nella periferia di Karthoum, ma senza poter provare che vi si producessero armi chimiche: il regime di Karthoum, avvolto nel manto della virtù offesa, ne esce paradossalmente rafforzato, con imbarazzo dell'amministrazione Clinton.

Il regime si sente più stabile, poiché gli oppositori sono stati ridotti al silenzio, l'And ha dato prova di incapacità e l'Spla ha perso per l'essenziale, a causa delle divisioni di tipo clanico e tribale, il territorio che controllava prima del 1991. Le promesse dell'eldorado petrolifero attirano compagnie occidentali come la canadese Talisman, la svedese Lundin, l'austriaca Omv. I paesi europei si contendono i favori e i contratti di Kharthoum. Il regime smussa gli aspetti più scioccanti per l'opinione occidentale, come l'applicazione degli *hudud* (castighi islamici) o le torture agli oppositori e rifugiati delle misere periferie di Khartoum da parte delle forze di sicurezza; organizza elezioni legislative e presidenziali che mirano a legittimare il colpo di stato del 30 giugno 1989. Benché queste misure non cambino nulla della natura del regime, modi-



Sudan, lettura del Corano (foto di Michel Krzizanski Contact Press/Grazia Neri)

meynista o la Malesia - hanno allacciato relazioni di cooperazione economica, e perfino militare, con il Sudan a condizioni finanziarie molto favorevoli. La Malesia ha sostituito l'Arabia Saudita, irritata per l'ospitalità data a Bin Laden da Karthoum, come deposito dei capitali islamici, poi reimmessi da Kuala Lumpur nei circuiti della finanza internazionale speculativa e dunque "empia". Ciò consentirà al Sudan di praticare su larga scala quel riciclaggio di capitali che, durante gli anni neri iniziali del regime, gli hanno consentito di finanziare l'apparato del Fni. In cambio la Malesia è divenuta un attore importante dell'economia sudanese, con un ruolo pionieri-

ficano però l'atmosfera che regna nella capitale, unico luogo accessibile agli stranieri senza "permesso di viaggio".

A queste apparenti aperture non è affatto estranea la prospettiva di sfruttare i giacimenti petroliferi del Centro-Sud del paese, che entrano in produzione nell'agosto 1999: nel corso degli anni, i quadri del partito si sono arricchiti, i loro figli hanno frequentato le migliori scuole della Svizzera o della Gran Bretagna, lasciando alla massa priva di mezzi e di contatti con il mondo esterno le scuole, i collegi e le università in rovina, consegnate a un'arabizzazione e islamizzazione sterili. Essi cercano ormai di istituzionalizzare il loro controllo del potere, di mettere al riparo le loro fortune da ogni rivendicazione e di spostarsi senza intralci in Occidente.

D'altra parte, arrivati al potere qualche mese dopo la morte dell'imam Khomeini, i dirigenti del movimento sanno troppo bene come vanno le cose del mondo per non capire che il rapporto di forza su scala mondiale non è più favorevole alla rivoluzione islamica globale: la Conferenza popolare arabo-islamica aveva riunito nel 1991, poco dopo la disfatta di Saddam Hussein in Kuwait, e poi nel 1993, tutte le tendenze dell'islamismo mondiale; ma questa grande fiera islamica, dove si intrecciano reti di mutua assistenza e di solidarietà, dove si scambiano le esperienze, sotto la guida di Mustafa Osman Ismail, allora presidente dell'Associazione d'amicizia tra i popoli, oggi ministro degli Affari esteri del regime, non si riunisce più dal 1995.

Il capro espiatorio di questo riflusso sarà lo stesso Hassan el-Tourabi stesso, simbolo di una rivoluzione islamica per la quale si è battuto dalla fine degli anni Quaranta e soprattutto dalla fondazione del Fci nel 1965, al ritorno dalla Francia. Presentato come l'eminenza grigia del regime, egli è stato al tempo stesso l'ideologo, lo stratega e l'organizzatore della rivoluzione del 1989. Destituito dalla sua funzione di *speaker* del Parlamento nel 1999, e posto in residenza sorvegliata nel 2001, sarà incarcerato l'anno dopo. Quando termina la presidenza Clinton, dominata dagli ambienti

dei fautori dei diritti umani, il regime del generale Omer el-Bechir lancia segnali di riavvicinamento all'équipe di Bush Jr., aprendo i dossier segreti e consegnando gli islamisti installati nel Sudan.

Il presidente statunitense decide da allora di porre la questione sudanese tra le sue priorità e la affida all'ex senatore del Missouri John Danforth, che torna da un viaggio esplorativo dopo l'11 settembre 2001 con quattro prove di buona volontà offerte sia dal governo che dall'Spla. Una dinamica di pace si instaura da allora, con l'avvio di negoziati segreti in Kenia nella primavera del 2002. Questi sboccano nel luglio 2002 in un accordo provvisorio di pace di sei anni, che prevede alla scadenza un referendum di autodeterminazione per il Sud del paese. Questi negoziati durano ancora oggi, incontrando numerosi ostacoli riguardanti la divisione del potere e delle risorse petrolifere e lo statuto di Khartoum, in cui secondo i ribelli, come nel Sud del paese, non dovrebbe vigere la *sharia*.

ISLAMISMO E NUOVE FORME DI MOBILITAZIONE

Il regime esce rafforzato dai negoziati: gli Stati Uniti e l'Unione europea si rallegrano nel vedere il Sudan abbandonare la politica di esportazione della rivoluzione islamica e nel constatare che l'ideologia islamista, il cui anticomunismo ne ha fatto in passato un'alea preziosa, è anche aperta al liberismo economico; la comunità internazionale blocca ormai ogni domanda di democratizzazione o di laicizzazione della costituzione, lasciando ostaggio dei "*tujjar ed-din*" (mercanti di religione) non solo i cristiani e gli animisti ma gran parte della popolazione del Nord, ostile alle leggi islamiche nella interpretazione che ne dà il regime.

Se esso appare nel suo insieme vincente in questi negoziati, ad eccezione di alcuni capri espiatori che saranno sacrificati sull'altare della riconciliazione, mentre la popolazione del Sud è consegnata al potere autocratico, corrotto e nepotista dell'Spla di John Garang e della sua parentela *dinka de Bor* nell'Alto Nilo, le confraternite

rischiano di essere le grandi perdenti di questo accordo di pace: escluse dai negoziati, abbandonate dai loro padrini egiziani e sauditi, sono incerte se rientrare in ordine sparso o ripiegare nell'esilio. I battaglioni di contadini e di guerrieri che presumevano di poter mobilitare non si sono mai visti, e le ribellioni che oggi esplodono da una parte all'altra del paese, dal bastione del Darfour dell'Oumma alle montagne del mar Rosso, dominio dei Béja, si strutturano al di fuori del loro controllo.

Malgrado le illusioni nutrite dall'Occidente, la soluzione della questione sudanese non potrà scaturire da mercanteggiamenti tra signori della guerra islamisti o ribelli disprezzati dalla popolazione e spinti unicamente dalla ricerca di interessi materiali; le forze che si battono per rivendicare veri cambiamenti democratici, siano organizzazioni per i diritti dell'uomo, organizzazioni di categoria come l'Ordine degli avvocati o l'Unione degli studenti o organi di stampa indipendente, non sono più legati ai movimenti delle confraternite e rifiutano ogni referenza religiosa; ciò vale anche per i movimenti ribelli come la *Sudan Liberation Army* (Sla) del Darfour o gli elementi legati al *Beja Congress*, che si mobilitano oggi per ottenere la fine delle estorsioni commesse con l'appoggio del regime e per esigere, al contrario dell'Spla, una ripartizione più giusta del potere e delle risorse in seno alla società sudanese.

In questo contesto, la domanda di una rinnovata pratica religiosa si manifesta attraverso l'emergere di nuovi gruppi d'orientamento pietista o più integralisti che impegnati in campo politico, come gli Ansar el-Sunna. Questi ultimi sono violentemente ostili all'islamismo "fast food" di Hassan el-Tourabi e dei suoi epigoni, ma si segnala anche l'apparizione di predicatori carismatici, "*fekis*" dei tempi moderni, che dispongono di siti internet e che attirano masse imponenti di fedeli, mentre altri cercano di dare impulso a un'aggressiva attività missionaria verso le popolazioni animiste e cristiane, come sui monti Nuba dove possono contare sul sostegno discreto delle autorità civili e militari.

I musulmani e la War on Terror

di Michelangelo Guida*

La guerra contro il terrorismo di Bush, tradottasi nell'aggressione a stati e cittadini musulmani, polarizza le posizioni e ostacola il manifestarsi dei diversi islam, alimentando la visione dello scontro di civiltà

È un'opinione molto diffusa nel mondo islamico che gli Stati Uniti, dopo la disgregazione del blocco sovietico, abbiano individuato nell'islam il loro principale nemico. Recentemente, ad esempio, uno dei maggiori esponenti del movimento palestinese Hamas, 'Abd-ul-'aziz al-Rantisi, ha definito il presidente degli Stati Uniti George W. Bush come "un grande sionista che è ostile verso l'Islam" (1). La WoT™ - così come Naomi Klein sintetizza graficamente la politica di Bush della "War on Terror" (2) -, specialmente con le guerre in Afghanistan, in Iraq e l'incondizionato sostegno a Israele, sembrano legittimare la paura di una guerra degli Stati Uniti all'islam.

MUSULMANI "AMICI" E "NEMICI"

Non sembra tuttavia possibile affermare che l'amministrazione statunitense abbia pianificato negli anni Novanta o dopo il 2001 una guerra contro l'islam in quanto tale. Principalmente perché il mondo islamico comprende diversi paesi che condividono sicuramente la stessa religione, ma che hanno disparate interpretazioni dell'Islam: la religione influisce diversamente sulla popolazione e gli stati reagiscono in modi diversi agli eventi. Turchia, Egitto e i paesi del Golfo persico, ad esempio, sono tradizionalmente alleati degli Stati Uniti, seppure l'ultima campagna militare Usa nella regione abbia suscitato non poche critiche. Dall'altro lato, troviamo paesi come la Repubblica islamica d'Iran che si fonda su valori religiosi; è ritenuta a Washington un *rogue state*, la sua componente conservatrice ancora identifica negli Stati Uniti e in

Israele i grandi "satana", e sembra ancora molto lontana una normalizzazione delle relazioni tra questi due stati. Ci sono paesi musulmani, infine, come la Giordania e il Kuwait, che hanno fedelmente seguito e appoggiato gli Stati Uniti negli ultimi dieci anni anche attraverso dolorosi eventi come la seconda *intifadah* palestinese e l'ultima guerra in Iraq.

LA WOT™ CONTRO I MUSULMANI IN USA

D'altronde però gli Stati Uniti con la WoT™ stanno facendo di tutto per consolidare l'idea di un'aggressione all'islam e, sostanzialmente, perdere la campagna per conquistare "i cuori e le menti" del mondo musulmano dopo l'11 settembre. La comunità musulmana statunitense, che si avvia a diventare la seconda comunità religiosa nel paese ed è quella in maggiore crescita, è stata la prima vittima della WoT™ (vedi oltre l'articolo di M. Cariello).

Il 17 settembre del 2001, pochi giorni dopo il tragico attentato, il presidente George W. Bush in una visita al Centro islamico di Washington affermò che "Il volto del terrorismo non rappresenta il vero credo dell'Islam" ed ebbe parole di lode per la religione islamica. Questo non servì, però, a prevenire diverse forme di discriminazione e aggressioni contro musulmani residenti negli Stati Uniti, ma anche atti normativi, come il *USA Patriot Act* del 26 ottobre 2001, che dà maggiori libertà alle forze di polizia che, in pratica, hanno la possibili-

lità di interrogare e porre sotto osservazione cittadini solo in base al loro credo o appartenenza etnica. Caso particolare sono poi i detenuti musulmani a Guantánamo, catturati prevalentemente in Afghanistan, ai quali tuttora vengono negati il diritto a un equo processo e l'applicazione della Convenzione di Ginevra. Un caso che stride apertamente con la campagna statunitense per portare democrazia e diritti umani nel Medio Oriente.

LA POLITICA AGGRESSIVA USA

Le guerre in Afghanistan e in Iraq, hanno accresciuto la sensazione dei musulmani di essere aggrediti dagli Stati Uniti, tanto più che si trattava di governi sostenuti inizialmente dagli statunitensi stessi. L'arrivo in Afghanistan dei *mujahidin* arabi, che sono alla base d'organizzazioni che hanno fatto ricorso al terrorismo come *al-Qa'ida*, era stato promosso dagli Stati Uniti con la collaborazione dei servizi e della propaganda dell'Arabia Saudita e del Pakistan, per alimentare la resistenza contro l'esercito sovietico. Dopo il ritiro sovietico nel 1989, l'amministrazione Clinton - almeno fino agli attentati in Africa del 1998 - fu chiaramente favorevole verso i *Taliban*, sostenuti anche da "paesi amici", quali Pakistan e Arabia Saudita (3). Lo stesso è avvenuto nei confronti del regime di Saddam, aiutato e sostenuto durante la sanguinosa guerra con l'Iran (1980-1988) e addirittura dopo la seconda Guerra del Golfo (1991) quando gli Stati Uniti permisero la brutale repressione dell'*intifadah* sciita nel sud del paese (4). La stessa politica aggressiva, però, non è stata applicata a un paese non-musulmano come la Corea del Nord.

* dottorando di ricerca all'università di Napoli L'Orientale, studioso di storia del Medio Oriente.

Gli Stati Uniti hanno abbandonato dopo l'11 settembre la politica di contenimento verso l'Iraq, sostituendovi una politica più aggressiva in Medio Oriente, rivolgendo pesanti critiche anche al tradizionale alleato saudita o spingendo alla riforma l'Autorità palestinese, con la motivazione di voler promuovere la democrazia e i diritti umani.

L'esportazione della formula WoT™, però, sta avendo l'effetto di impedire una naturale evoluzione politica e di privare i cittadini dei più elementari diritti umani. Ariel Sharon è stato il primo ad adottarla contro tutte le organizzazioni palestinesi, avendo libertà di ordinare esecuzioni di esponenti politici senza dover celebrare processi, di ignorare i diritti umani e di evitare compromessi politici grazie alla Guerra al terrorismo. Lo stesso ha fatto, in Estremo Oriente, il presidente indonesiano Sukarnoputri che, piuttosto che scendere a un compromesso sul tavolo delle trattative, ha preferito invadere in maggio, con un'imponente operazione militare, la provincia di Aceh.

L'ISLAM "POLITICO" È PLURALE

Forse piuttosto che di guerra all'Islam si potrebbe parlare di una guerra all'estremismo islamico, giustificabile con i tragici eventi negli Stati Uniti, Indonesia, Marocco e Arabia Saudita. Già nel 1995 ne parlava l'allora segretario generale della Nato, Willy Claes, il quale affermò che "il fondamentalismo islamico è pericoloso come lo fu il comunismo". Ma è mistificante indicare con questo termine una galassia di movimenti diversi tra loro che vanno da gruppi terroristi come *al-Qa'ida* o il *Gia* algerino a movimenti con una storia, un'evoluzione e una comprensione diametralmente contrastante dell'Islam, come l'*Ak Parti* di Recep Tayyip Erdoğan al governo in Turchia o i Fratelli musulmani all'opposizione in Giordania.

Ancora più mistificante è comprendere in questa definizione ogni forma d'Islam "politico". La religione islamica e le sue espressioni in politica saranno la corrente culturale dominante nella regione per molto tempo (5), dato il fallimento di forti ideologie come il nazio-

nalismo e il socialismo nell'influenzare la popolazione, saldamente legata, invece, ai valori e alla morale islamica. Ma non si deve pensare all'Islam come a un fenomeno statico o monolitico. Si tratta di una religione dinamica che può produrre interpretazioni politiche diverse e anche molto pragmatiche, benché gli unici esempi in tal senso ci vengano forniti dalla storia contemporanea della Turchia. Tra il 1983 e il 1991 la politica turca, dominata dalla figura di Turgut Özal che apertamente si richiamava ai valori musulmani, favorì lo sviluppo delle istituzioni islamiche nel paese e una nuova riscoperta della religione; allo stesso tempo, però, era apertamente pro Stati Uniti e liberale. Moderata fu anche la politica del più "radicale" islamico Necmettin Erbakan nel 1996, così come fortemente pragmatico si sta rivelando il governo dell'*Ak Parti* oggi al potere che è riuscito, dopo forti opposizioni, a far approvare dal parlamento, il 7 ottobre scorso, l'invio di diecimila soldati turchi in Iraq in sostegno degli Stati Uniti.

LA WOT™ POLARIZZA I MOVIMENTI

Abbiamo, invece, molti casi in cui l'evoluzione dei movimenti politici musulmani è stata ostacolata, sia all'interno con una repressione violenta che ha favorito il passaggio alla clandestinità e al terrorismo (si pensi solo al colpo di stato del 1991 contro il Fis algerino), sia da una politica internazionale che incoraggia la loro emarginazione e repressione fornendo aiuti finanziari e politici. L'esportazione della WoT™ - verso paesi come Israele, Russia e Indonesia - sembra favorire, appunto, l'adozione di politiche repressive che senza dubbio aprono una guerra contro i movimenti musulmani politici e hanno come unico risultato, al pari delle campagne militari contro l'Afghanistan e l'Iraq o l'incondizionato appoggio a Israele, di polarizzare il sistema politico nei paesi musulmani e creare, dunque, nuovi movimenti radicali. Poco prima dell'inizio della guerra all'Iraq, infatti, Mubarak amareggiato affermava: "Avviamo prima un unico Bin Ladin, ci saranno ora cento Bin Ladin." (6)

Il risultato della WoT™ sarà, dunque, quello di continuare ad alimentare la polarizzazione dei movimenti politici nel mondo musulmano, e particolarmente dei movimenti islamici, non intrinsecamente ostili agli Stati Uniti. Questo alienerà ancora di più l'opinione pubblica che continuerà a percepire negativamente gli Stati Uniti. Non è un caso, ad esempio, che quasi tutti i media in lingua araba oggi chiamano la coalizione militare guidata dagli Usa, *quwwat al-ihtilal*, cioè "forze d'occupazione" (7). L'effetto a lungo termine, poi, sarà quello di impedire un processo di democratizzazione, poiché una grossa fetta della popolazione sarà privata della possibilità di esprimersi, e, di conseguenza, la costante instabilità politica della regione continuerà a caratterizzare questi paesi.

Se l'intenzione degli Stati Uniti è di creare governi simpatetici e permissivi, l'effetto sarà di creare, invece, popolazioni ostili e, probabilmente, più radicalizzate, alimentando la visione di uno scontro di civiltà, forse voluto da alcuni ambienti protestanti vicini all'amministrazione statunitense, ma non certo condiviso dalle popolazioni dei paesi musulmani.

NOTE

- (1) In *Hamas tattahimu washington bi-sariqa amwal al-muslimin* (Hamas accusa Washington di rubare il denaro dei musulmani), <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2003/8/8-23-10.htm> (5/9/2003). Il termine "sionista" nella retorica araba ha una forte connotazione negativa.
- (2) Naomi Klein, *A Deadly Franchise*, in "The Guardian", 28/8/2003.
- (3) Ahmed Rashid, *Taliban, the Story of the Afghan Warlords*, Pan, London 2001 pp. 44-46 (trad. it. *Talebani. Islam, il petrolio e il Grande scontro in Asia centrale*, Feltrinelli, Milano 2001).
- (4) Pierre-Jean Luizard, *La questione irachena*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 240-244.
- (5) Questa è l'opinione anche di Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, in "Foreign Affairs", vol. LXXXI n. 2 (Marzo-Aprile 2002).
- (6) In "al-Quds al-Arabi", 31 marzo 2003.
- (7) Oggi anche nelle loro versioni in inglese: Cfr al-Jazeera (<http://english.aljazeera.net/>) o il settimanale del più famoso giornale arabo, "al-Ahram" (<http://weekly.ahram.org.eg/>).

IL BISOGNO DEL NEMICO

Il bisogno del nemico, cioè di un altro da sé da demonizzare come simbolo della barbarie o del male, e rispetto a cui definirsi come portatori del bene e della civiltà, non è certo prerogativa esclusiva del popolo statunitense. Ma particolare è la determinazione e la costanza con cui i governi Usa hanno alimentato e sfruttato tale bisogno, favoriti forse dall'endemica crisi di identità che segna questa nazione fin dalle origini e da una radicata cultura puritana che la porta a sentirsi il "popolo eletto".

IL NEMICO INTERNO

Questo bisogno atavico non viene indirizzato solo contro i nemici esterni. Nonostante il ruolo fondamentale del *convenant*, cioè del patto fra governo e cittadini (mondato nel corso del tempo dagli aspetti teologici del puritanesimo secentesco), il nemico viene individuato e punito anche dentro il "giardino" della "terra promessa".

Per i puritani della Nuova Inghilterra, accanto al nemico esterno, gli indiani massacrati nella guerra di re Filippo (1675-76), c'erano i quaccheri, le streghe, i dissenzienti, le cui esecuzioni pubbliche, incarcerazioni, o espulsioni dalla colonia erano funzionali al mantenimento del sistema di controllo rigido sui pensieri e sui comportamenti della popolazione. Un modello perverso la cui fortuna nella cultura statunitense è confermata da studiosi come Richard Hofstadter, Seymour Martin Lipset, Earl Raab e David Bennet, e cui il drammaturgo Arthur Miller ha dato espressione artistica con *The Crucible*, ambientato durante la "caccia alle streghe" del Seicento ma scritto nel 1953, in pieno maccartismo, come palese allegoria della persecuzione contro i comunisti e le persone di sinistra in genere.

Varrebbe la pena ricordare episodi su cui la storiografia statunitense, perlomeno quella *embedded*, non ama soffermarsi, come il panico fomentato dalla stampa sciovinista nel 1909-10, diffondendo l'irrazionale convinzione che degli *alien* (il vocabolo vale sia

"stranieri immigrati" che "alieni") si aggirassero nelle contrade rurali dell'America incontaminata alla ricerca di innocenti ragazze bianche per costringerle a prostituirsi agli immigrati urbani. James Mann, deputato dell'Illinois, domandava retoricamente: "Vogliamo difendere la nostra civiltà americana, o vogliamo abbassare la nostra bandiera al cospetto degli stranieri più odiosi - francesi, irlandesi, italiani, ebrei, e mongoli?" Furono fatte leggi speciali inter-statali ancora in parte esistenti, come il *Mann Act*, affidandone l'applicazione a quella che diverrà la potente Fbi. Fra le prime vittime di esse vi fu un pugile nero, campione dei massimi, colpevole di battere gli avversari bianchi e di avere storie d'amore con donne bianche. A dare il clima valgono le parole dell'allora governatore della Carolina del sud: "Il bruto nero che tocca una donna bianca non merita alcun processo".

James Morone, in *Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History* (Yale University Press, 2003), sottolinea "il ruggente fervore morale che anima la politica americana [...]. Come riescono gli americani ad aggirare le salvaguardie costituzionali per reprimere i rivali, i forestieri e altri che gli fanno paura? Con la moralità! Siamo tenuti a rispettare i nostri concittadini e i loro diritti, a meno che questi vicini non risultino cattivi. In tal caso possono essere - e spesso succede - privati della vita, della libertà, dei beni legalmente acquisiti". Da una parte c'è la Costituzione e la Carta dei Diritti. Dall'altra parte ci sono "la caccia alle streghe, gli anticattolici 'Know Nothings', i protagonisti di crociate a catena per la purezza, i nativisti, i censori dei libri, i *vigilantes* della moralità, i Ku Klux Klan, i proibizionisti d'alcol e di droga" (Colin Kidd, *Smut-Finder General*, "London Review of Books", 25/9/2003).

I NEMICI ESTERNI

Contemporaneamente, e ancora più, si è sviluppata la caccia ai nemici esterni, funzionale a una politica quadrisecola-

re di incessante espansione territoriale. Si sono così identificati via via come incarnazione del Male quelle nazioni, etnie, ideologie, classi sociali che, affermando istanze proprie di autonomia o perseguendo interessi contrari a quelli Usa, oggettivamente ostacolavano il cammino imperiale o, come la chiamava nel 1898 il senatore Beveridge, la "marcia della bandiera".

I primi a farne le spese furono i nativi, demonizzati come ostacolo all'avanzare della civiltà, cioè della "frontiera", inclusi nella nazione americana ed esclusi dai diritti attraverso lo sterminio e il confino dei superstiti nelle riserve. Un analogo meccanismo di esclusione/inclusione - cioè di esclusione dalla società e di riappropriazione mediante una qualche forma di istituzionalizzazione - è stato a lungo operante nei confronti dei neri e continua almeno in parte anche oggi, se è vero che nel 1997 la percentuale dei neri in guai con la giustizia era oltre dieci volte più di quella dei non neri e che, fino ad anni recenti, lo stemma ufficiale dello stato della Georgia era un gallo chichiricante recante il motto *White Power*. Un meccanismo che, in epoca di globalizzazione, funziona anche nei confronti dei popoli periferici dell'impero. Vennero poi, per limitarci ad esempi recenti, Hitler, Milosevic, Saddam, Bin Laden che hanno in comune di essere stati "amici" degli Stati Uniti, finché la *Realpolitik* imperialista non ha consigliato di demonizzarli. Sulla politica Usa verso la Germania nazista negli anni Trenta e sul ruolo del grande capitale Usa in quel paese, anche durante la Seconda guerra mondiale, si vedano le documentate pagine di Jacques R. Pauwels, *Il mito della guerra buona. Gli Usa e la Seconda Guerra Mondiale* (Datanews, 2003). La maggiore valorizzazione a fini espansivi della figura del nemico si è avuta tuttavia con la guerra fredda contro il comunismo e contro "l'impero del Male", che è servita a favorire l'ascesa degli Usa a Stato-guida dell'Occidente e a superpotenza mondiale.

L'ISLAM COME NUOVO NEMICO

Ma, caduto il socialismo reale, si è riproposta per gli Stati Uniti la necessità di un nuovo nemico, da tempo identificato nell'islam.

Ancora una volta si tratta di una "necessità" funzionale a rimuovere i nuovi ostacoli insorgenti rispetto all'obiettivo statunitense di affermare la propria egemonia globale. "Se la maggior parte del petrolio del mondo (e anche il più economico da estrarre)

non si trovasse al di sotto delle terre dove vivono i musulmani, io dubito che qualcuno in Occidente si sarebbe mai preoccupato dell'islam", ha detto Tariq Ali in una intervista riprodotta in questo numero. L'islam è diffuso in paesi cruciali per il controllo delle risorse o strategicamente decisivi per accerchiare militarmente altri nemici possibili come la Russia e soprattutto la Cina. Alcuni dei governi di questi paesi si sono mossi secondo logiche e interessi contrari a quelli statunitensi, altri si sono rivelati alleati deboli o poco

affidabili per il crescere fra la popolazione di movimenti e sentimenti ostili alle politiche occidentali di dominio, oggi portate avanti soprattutto dagli Stati Uniti. Tutto questo rappresenta un ostacolo concreto alla "marcia della bandiera".

L'islam è d'altra parte per molti aspetti il nemico "ideale" contro cui indirizzare una crociata che renda più facile agli Stati Uniti riallineare sotto il loro comando la "comunità internazionale", stroncando le velleità autonomistiche della "vecchia Europa" (recente oggetto di epiteti e campagne riservate ai "nemici" da parte della stampa statunitense più retriva). L'islam esprime una civiltà "altra" rispetto all'Occidente; evoca timori e stereotipi sedimentati nell'immaginario occidentale da altre crociate contro la minaccia

turca alla civiltà cristiana; può essere indicato come un pericolo vicino e tangibile, che integra i caratteri del nemico interno/esterno esaltati dall'11 settembre, data la sua espansione negli Usa stessi, dove si avvia a diventare la seconda religione nazionale.

E tuttavia erano e restano forti le ragioni per cui gli Stati Uniti non possono né vogliono trattare come nemico l'islam in quanto tale, dati i numerosi paesi a maggioranza musulmana, dal Pakistan

viene in concreto perseguito - una serie di guerre condotte contro paesi a maggioranza musulmana e contro le loro popolazioni in nome della civiltà occidentale e per esportarvi la sua democrazia - lascia passare a livello del non detto, e dell'immaginario collettivo, l'identificazione fra fondamentalismo e islam, cioè l'idea dello scontro di civiltà rifiutata a parole ma utilizzata nei fatti perché assai più produttiva, in termini di consenso, e mobilitante.

Il tentativo, in cui Bush si è mostrato esperto, è di far passare presso la maggioranza dei cittadini, programmata per essere priva di cultura politica, l'immagine del perfido mussulmano, per poi salvare la faccia presso una parte più attenta della popolazione con distinguo e rettifiche. Lo stesso tentativo fanno, più rozza-mente, gli ascari e gli strapuntini dell'imperatore, come Berlusconi, asserendo e negando, con mussoliniano disprezzo per le capacità intellettive dei telesuditi, la "superiorità" dell'Occidente.

Lo scopo di questa crociata non è di sviluppare in

Medio Oriente la democrazia, che viene anzi compromessa anche in Occidente, o di eliminare il terrorismo, che da queste crociate trae sempre nuovo alimento, ma di far accettare la limitazione dei diritti civili per gli immigrati musulmani, le violazioni dei diritti umani fino alla tortura nei lager di Guantánamo o di Camp Cropper in Iraq. Lo scopo è anche di tenere sotto ricatto i paesi alleati del mondo islamico, costretti a condividere le guerre di Bush per non finire nella lista nera, e soprattutto di imporre manu militari l'egemonia Usa al mondo musulmano e non solo. Un obiettivo, quest'ultimo, che alla luce delle vicende afgane e irachene sembra rivelarsi sempre più un'illusione.

Walter Peruzzi - Gordon Poole



Afghanistan (foto di Marinella Correggia)

alla Turchia, che sono loro fedeli e spesso indispensabili alleati (vedi il precedente articolo di M. Guida).

I DUE LIVELLI DEL MESSAGGIO

La possibilità di conciliare il bisogno dell'islam come nemico e le buone relazioni con i paesi musulmani alleati è stata offerta, quando non coltivata, dagli attentati dell'11 settembre 2001. E i fondamentalisti oggi al potere negli Stati Uniti l'hanno subito colta chiamando tutto il mondo "civile" a unirsi contro il terrorismo e il fondamentalismo "islamico".

L'obiettivo, così delimitato, resta nei limiti del "politicamente corretto", evitando di attaccare l'islam in quanto tale, anzi professando stima per l'islam buono e rifiutando formalmente lo "scontro di civiltà". Ma il modo con cui

L'islam italiano

di Stefano Allievi*

L'islam, ormai seconda religione in Italia, è una realtà in rapida trasformazione. E si "inventano" forme innovative di appartenenza all'islam mentre, a contatto con esso, anche la società europea va modificandosi più di quanto non ammetta

Chi sono i musulmani d'Italia? Più facile dirlo che saperlo. Sarà per questo che, probabilmente, la maggior parte di quanti ne parlano non sentono il bisogno di andare a vedere, cioè di verificare le loro opinioni...

QUANTI E CHI SONO I MUSULMANI

Qualche semplice dato, innanzitutto. Si tratta di circa ottocentomila persone. Tuttavia, poiché i media e lo stesso ministro dell'Interno Pisanu hanno ripetuto in più occasioni una cifra più alta e "rotonda" - un milione - accettiamola pure. Non perché sia esatta; ma perché ci rendiamo conto che esiste una mistica (e una politica) delle cifre, e una volta messe in circolazione nel mondo politico-giornalistico è difficile sottrarsi al loro gioco. Del resto, il dato è in fondo irrilevante: perché se anche non sono un milione oggi, lo saranno tra non moltissimo. E perché il cambiamento vero che questa presenza induce non è quantitativo, ma qualitativo, come diremo fra poco.

Si tratta, grosso modo, di quasi il 2% della popolazione residente nel nostro paese (contro il 4% della media europea, con punte del 7%, come in Francia). Un dato significativo che, tuttavia, indica i "provenienti da paesi musulmani", compresa una ragionevole quota di irregolari, a cui vanno aggiunti i naturalizzati e i convertiti. Quanti, tra i musulmani d'origine presenti in Italia, siano i "praticanti" - sempre che la categoria abbia una sua pertinenza definitoria dell'appartenenza religiosa nel-

l'islam (e anche ad altre religioni, del resto) - è naturalmente un altro discorso, che non è qui possibile dettagliare.

Il Marocco conta circa un terzo delle presenze musulmane, segue l'Albania, di cui solo una parte dei provenienti, comunque maggioritaria, è considerabile di vaga (sovente molto vaga, trattandosi di un paese fino a poco tempo fa governato da un regime di ateismo di stato particolarmente coerente e conseguente) origine musulmana, quindi la Tunisia, il Senegal, l'Egitto, il Bangladesh, il Pakistan, l'Algeria, la Bosnia, e poi ancora Iran, Nigeria, Turchia, Somalia e... Italia, con un nucleo numericamente contenuto ma assai attivo di convertiti all'islam, che giocano un ruolo importante nell'islam "visibile" e organizzato.

Come detto, tuttavia, il problema dei numeri non è il più rilevante. Essi servono appunto a determinare un ordine di grandezza. E con difficoltà anche questo (sappiamo poco, per l'appunto, dei non o poco o tiepidamente musulmani, dai numeri dei presenti; conosciamo un po' di più, paradossalmente, sui praticanti regolari, e i militanti).

DALLA FASE UNO ALLA FASE DUE

Di fatto, ci si presenta l'immagine di un islam frammentato, diviso, disperso anche sul territorio. Anche perché, a differenza di altre realtà, non è identificabile solo con le comunità delle grandi

città, benché siano esse quelle mediatizzate in maniera quasi esclusiva. La presenza islamica organizzata, ovvero con propri luoghi di culto, per quanto spesso piccoli e precari, in Italia, è significativa anche nelle città medie e piccole, e in ambiente rurale. Quello che chiamiamo l'islam "dialettale": più "localizzato" che "nazionalizzato", potremmo dire.

Un islam che è ancora essenzialmente di prima generazione, con un tasso di femminilizzazione relativamente basso, anche se in aumento, e una presenza della seconda generazione ugualmente ancora poco visibile, anche se in velocissima crescita.

Il fatto che sia un islam di prima generazione, anche e soprattutto nelle sue forme organizzate e visibili, ne fa un islam ancora - come sempre accade nelle prime generazioni di immigrati - "voltato all'indietro": che guarda ancora troppo alla realtà d'origine, perdendo di vista lo scopo dell'integrazione qui, che è invece il suo destino. Ciò spiega, in parte almeno - insieme a quattordici secoli di storia conflittuale, naturalmente - il sentimento di "estraneità" relativamente all'islam, ancora percepito, più che in altri paesi, come un qualcosa di altro ed esterno - neo-immigrato, appunto - e non come un fattore interno con cui fare i conti.

Si tratta tuttavia di un fattore in rapidissima evoluzione: l'islam non è più solo neo-arrivato. Comincia ormai ad entrare in quella che possiamo considerare la "fase due": quella della sedentarizzazione, della stabilizzazione, in parte anche dell'istituzionalizzazione,

* sociologo, docente dell'università di Padova.

per quanto ancora a uno stadio relativamente embrionale.

SPECIFICITÀ DELL'ISLAM IN ITALIA

Quali le specificità dell'islam italiano? Possiamo citare almeno i seguenti aspetti: la diversificazione dei paesi di provenienza, che impedisce di fatto l'identificazione, sia sul piano istituzionale che su quello della percezione, con un solo paese; la maggior velocità di ingresso e di insediamento, rispetto ad altre realtà europee, in cui i musulmani hanno cominciato ad arrivare già da alcuni decenni; la più diffusa condizione di irregolarità e la maggior dispersione lavorativa e residenziale (anche a causa delle normative vigenti, e delle lentezze e disfunzioni dell'apparato burocratico chiamato ad applicarle); la scarsità di provenienze da ex colonie, con un legame preesistente (ad esempio culturale e linguistico) con il paese di emigrazione; il ruolo importante giocato dai convertiti; il fatto che la presenza islamica si rende visibile nello spazio pubblico già con la prima generazione; la mancanza o la debolezza relativa, almeno per ora, di interlocutori associativi laici (ad esempio etnici) di qualche peso e rappresentatività, che rende ancora più rilevante il ruolo sociale e religioso giocato dal tessuto delle moschee (1).

La strutturazione interna è influenzata tuttavia anche dai rapporti con la realtà esterna, che toccano anche le modalità di legittimazione dell'islam, e il suo processo di istituzionalizzazione. In questo processo, un ruolo importante gioca la percezione mediatica dell'islam, che spesso e volentieri ne diffonde un'immagine tutta in negativo, e più influenzata da vicende esterne concernenti il mondo islamico (il fondamentalismo, o la situazione di alcuni paesi, come l'Algeria, il Sudan, l'Afghanistan - e, oggi, le imprese di Bin Laden) che da reale conoscenza delle sue dinamiche interne.

L'INTESA CON LO STATO

Quale il rapporto con la realtà circostante, ovvero con la società in cui si stanno inserendo?

Ci sono al riguardo diverse questioni aperte: quelle concernenti la legittimazione dell'islam, e quelle riguardanti il suo processo di istituzionalizzazione.

La legittimazione dell'islam molto si gioca, tuttavia, intorno ad aspetti giuridico-sociali (ad esempio questioni legate al diritto di famiglia, alla condizione della donna, ai matrimoni misti ecc.), che insieme a quelli legati a immagini talvolta distorte ma comunque inquietanti provenienti da alcuni paesi musulmani (si pensi alla questione del fondamentalismo, specie dopo l'11 settembre), ne costituiscono anche il grosso della visibilità mediatica e dunque dell'immaginario sociale.

Il processo di istituzionalizzazione è, se vogliamo, l'aspetto formale del meccanismo di legittimazione. Il suo aspetto più noto e simbolicamente significativo è quello legato all'Intesa con lo Stato, alla pari di altre confessioni religiose minoritarie (mentre la Chiesa cattolica gode già dello statuto privilegiato offerto dal Concordato). Sul piano istituzionale va notato infatti che alcune organizzazioni islamiche hanno chiesto il riconoscimento, mediante Intesa con lo Stato italiano, così come già avvenuto per la maggior parte delle minoranze protestanti e per gli ebrei.

Qui ci limitiamo a ribadire la legittimità della richiesta di Intesa e la sua piena sostenibilità: di principio, numerica (trattandosi comunque della seconda comunità religiosa presente nel paese, dopo quella maggioritaria cattolica - naturalmente includendo i residenti, e non solo i cittadini), politica (anche nel senso, non secondario, pur se auspichiamo non diventi primario, di politica "estera"), e anche giuridica, almeno a una prima analisi dei progetti di intesa finora proposti alla discussione, che, nonostante diffusi timori in senso contrario, non sembrano avanzare richieste in contrasto con l'attuale ordinamento giuridico.

Pare in ogni caso irrealistico ipotizzare una rapida conclusione della vicenda, sia per motivi concernenti l'islam stesso (ad esempio la frammentazione della rappresentanza e la forte litigiosità interna, tra singoli rappresentanti o autoproclamati tali, e tra gruppi e pseudo-gruppi), sia per motivi che

hanno a che fare con vicende politiche più generali.

I PROCESSI LOCALI

Ci preme sottolineare tuttavia che l'ossessione "statalista" e centralizzatrice, implicita nell'enfasi sul processo di Intesa, non deve farci dimenticare gli importanti risvolti locali e decentrati del processo di istituzionalizzazione. L'istituzionalizzazione infatti passa anche per la presenza e l'attivismo nelle istanze locali, municipali e regionali, su problemi non indifferenti, che vanno dall'alimentazione alle modalità di presenza e manifestazione culturale nella scuola, dall'educazione religiosa alla macellazione *halal*, dai luoghi di culto ai cimiteri (una forma di integrazione *post mortem*, che incontra talvolta resistenze istituzionali - per esempio nella concessione di aree cimiteriali - perfino sorprendenti).

È del resto soprattutto sul piano locale che si manifestano i momenti e i luoghi di confronto, di incontro e anche di scontro: che si manifestano i problemi, insomma, e che si sperimentano le loro possibili soluzioni.

Ci preme a questo proposito, contro ogni buonismo o irenismo facile, notare che incomprensioni e problemi, e anche iniziali reazioni di rifiuto, sono sociologicamente non solo comprensibili, ma in un certo senso "normali", fisiologiche, di fronte a un fenomeno inedito e quasi mai "spiegato". Diventano o possono diventare patologiche, come lo sono diventate in tempi recenti, soprattutto per effetto di una gestione non accorta, e quando ad esse si sovrappone una qualche forma di strumentalizzazione politica.

In sostanza, non è patologico il conflitto, ma lo è il non volerne uscire, eventualmente. E questo avviene, ovviamente, perché c'è chi dal conflitto lucra rendite importanti: penso agli "imprenditori politici della paura" (la Lega in primo luogo, con le sue continue provocazioni, ma non solo), e a certo ceti giornalistico-intellettuale, che sul conflitto lucra la proprie rendite di posizione (anche economicamente non disprezzabili); ma vale anche per taluni leaders islamici in cerca di visibilità a buon mercato (2).

UNA REALTÀ IN TRASFORMAZIONE

Un accenno almeno va fatto a un problema cognitivo che ha ampie conseguenze pratiche. Noi spesso - quasi sempre - abbiamo un'immagine dell'islam come realtà statica, ben definita e immutabile. Ora, ciò già non è vero nemmeno nei paesi d'origine dell'islam, ma è ancora meno vero in Europa. L'islam trapiantato infatti si modifica con una velocità che solo un'osservazione attenta e non preconcepita è in grado di mostrarci.

Il mondo islamico europeo, e in esso, seppure con un ciclo di sviluppo più tardivo, quello italiano, sta vivendo infatti un processo di trasformazione estremamente rapido.

In particolare, risulta di interesse strategico vedere come proseguiranno i processi di strutturazione delle comunità islamiche in questa fase cruciale, in cui non sono più delle comunità etniche provenienti da altrove, dato che con il passaggio generazionale stanno perdendo almeno in parte e progressivamente la caratterizzazione etnica e l'identificazione con i paesi d'origine, ma non sono ancora delle comunità puramente e semplicemente autoctone, per motivi legati tanto alla cultura e ai costumi, quanto alla cittadinanza (né soprattutto sono percepite come tali).

È qui, nelle realtà associative, nella presenza ancora relativamente silenziosa ma in movimento dell'islam femminile, tra le seconde generazioni, che è soprattutto visibile e misurabile il terreno *reale* dell'incontro tra l'islam e il mondo europeo-occidentale, e anche con gli altri soggetti religiosi che questo mondo abitano da più tempo.

Qui è interessante andare a vedere cosa succede davvero. Per potersi confrontare con la realtà, e non solo, come spesso accade - da ambo le parti - con delle proiezioni culturali, disincarnate e proprio per questo spesso irreali.

LA FINE DEL MONOLITISMO RELIGIOSO-CULTURALE

Infine, un ultimo aspetto. L'Italia era ed è tuttora considerata un paese quasi monoliticamente cattolico. Anch'essa sta tuttavia vivendo - ultima

arrivata sul palcoscenico europeo - il cambiamento storico che la sta portando a diventare una società plurireligiosa e pluriculturale.

A dircelo sono i fatti, a cominciare dalle cifre: la più simbolicamente importante e significativa delle quali, lo ricordavamo all'inizio, ci dice che l'islam è oggi la seconda religione del paese, anche se si tratta in maggioranza di cittadini stranieri; tendenza questa, tuttavia, destinata a mutare nel prossimo futuro, soprattutto per l'apporto delle seconde generazioni, nate in Italia, delle naturalizzazioni, e dei matrimoni misti, molto più che per effetto delle conversioni.

Il passaggio da una condizione monolitica e in un certo senso monopolistica, sul piano religioso e culturale, a una plurale e anche, diciamo pure, concorrenziale, non è tuttavia né facile né indolore. Ed è un passo forse più difficile ancora per l'Italia, rispetto ad altri paesi europei, più abituati a una pluralità religiosa almeno interna, relativa al mondo cristiano. Da noi il quasi monopolio cattolico - e il suo sostanziale privilegio istituzionale - ha di fatto offuscato la presa di coscienza della progressiva pluralità, anche sul piano religioso, che sempre più stava caratterizzando gli altri paesi europei. E forse questa "disabitudine" - e non mi riferisco al solo mondo ecclesiale (anzi, per molti versi il mondo laico sembra più inquieto e "nervoso" di quello cattolico) - non è estranea alle reazioni che questa stessa pluralità, almeno in questa fase, sembra suscitare in alcuni settori (ampiamente mediatizzati) della società. Tanto più che oggi il confronto non è con minoranze comunque considerate in qualche modo "di famiglia", come quelle protestanti tradizionali o quella ebraica, ma con una minoranza un po' più "altra": quella islamica, appunto.

L'ISLAM CAMBIA E CI CAMBIA

Occorrerà dunque imparare a esaminare l'islam "immigrato" diacronicamente, come una realtà soggetta a un divenire in rapido avvicendamento. L'islam trapiantato, lo si è già notato, si modifica in fretta: con il volgere delle

generazioni se non delle stagioni. Ma anche, spesso, già con la prima generazione: vuoi per gli esiti del percorso lavorativo, vuoi per il livello di integrazione acquisito (riuscita o fallita), vuoi per la posizione sociale raggiunta, vuoi per il tipo di inserimento nella comunità immigrata, per il grado di radicamento e di organizzazione (anche islamicamente intesa) della stessa, vuoi magari per eventuali sbocchi matrimoniali che, come nel caso dei matrimoni misti, hanno serie implicazioni di tipo culturale e religioso. E in questi passaggi, generazionali o meno, non sono solo i comportamenti a mutare: è lo stesso paradigma interpretativo della realtà (e della propria "musulmanità") utilizzato dai soggetti a subire cambiamenti talvolta sostanziali.

Evoluzioni che sarebbe però gravemente fuorviante pensare che vadano in una direzione sola - e di solito viene evidenziata quella della tendenziale secolarizzazione, della privatizzazione del religioso sul modello cristiano occidentale. Sarebbe, questa, una forma di riduzionismo. Nulla è "inevitabile": né la secolarizzazione completa, né il ripiegamento identitario. Né questa è la sola alternativa: forme innovative di appartenenza all'islam si stanno infatti "inventando", in Europa. Ma non è solo l'islam a modificarsi, nel contatto con la società europea. È anche quest'ultima a modificarsi a contatto con l'islam che ha cominciato ad abitarla. E molto più di quanto si sia disposti a riconoscere.

NOTE

(1) Per una descrizione di questo islam, rinvio a S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2003. Per uno sguardo d'insieme, con una prima interpretazione dei cambiamenti in atto, si veda il mio, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma 2002. Ho analizzato invece il ruolo dei convertiti in *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

(2) Si pensi, su piani diversi, ai vari Fallaci, Sartori, ma anche Adel Smith e altri ancora. Un'analisi dettagliata delle loro posizioni nel mio *La tentazione della guerra. Dopo l'attacco al World Trade Center: a proposito di occidente, islam, ed altri frammenti di conflitto tra culture*, Zelig, Milano 2001.

Le donne musulmane in Italia

di Annalisa Frisina*

Si tratta di superare le contrapposizioni "noi-loro" e di affrontare il discorso delle donne musulmane in un'ottica di genere, uscendo da presunte specificità o dalla pretesa di leggere la realtà islamica facendo ricorso a un modello unico

Se è vero che ciò che vediamo è frutto della nostra particolare posizione nel mondo (genere, stratificazione sociale, cultura, religione...) e che non esiste conoscenza che non presupponga - e nello stesso tempo non costituisca - relazioni di potere (1), domandiamoci perché "la donna musulmana" sia diventata ai nostri occhi l'oppressa per antonomasia.

Non si tratta certo di negare che i Codici di statuto personale di diversi paesi musulmani rendono le donne eterne minori, né che esistano prassi discriminatorie nei confronti delle donne giustificate in nome dell'islam, né che correnti tradizionaliste sostengano letture del Corano e della Sunna che marginalizzano il ruolo della donna all'interno della società. Ma come ci mostrano illustri rapporti sui diritti umani nel mondo, la violenza contro le donne resta la violazione più diffusa in tutto il pianeta e l'oppressione delle donne assume molteplici sfaccettature attraversando paesi, culture, classi e religioni. Perché allora per noi è invisibile in molti contesti ma diventa così evidente nel caso delle donne musulmane?

UNA PROSPETTIVA EUROCENTRICA

"Noi", coscienti e libere donne d'Occidente, quando pensiamo a 'loro', alle donne degli islam, nel migliore dei casi ci sentiamo indignate e solidali. Indignate per le condizioni di subordinazione, dipendenza o tutela in cui le immaginiamo senza eccezioni costrette a vivere [...]. Ciò che ci indigna è evidentemente la distanza che le separa dall'idea che ci siamo fatte di noi [...]. Pensare che ci sono intere

aree del mondo dove le donne non contano e non hanno voce mentre noi siamo arrivate a misurarci con gli uomini da 'pari' [...] evidentemente ci spensiera e serve a tenere a bada qualche sommersa e innominabile nostra contraddizione".(2)

La definizione in negativo dell'*altra* è un modo per pensare a sé in positivo: l'identità ha infatti bisogno di un'alterità alla quale contrapporsi per definirsi e valorizzarsi. Alle *altre* chiediamo di "emanciparsi", cioè di assomigliarci il più possibile, per poter dimenticare crisi e contraddizioni che ci segnano. La conoscenza dell'altro è dunque inestricabilmente legata all'immagine che intendiamo avere di noi stessi. Inoltre, è attraverso categorie interpretative maturate all'interno della nostra cultura che leggiamo quelle altrui, è attraverso i nostri valori che valutiamo le azioni altrui. Inevitabilmente etnocentrici, restiamo all'interno di orizzonti particolari che limitano il nostro sguardo.

Eppure i nostri pregiudizi, se esplicitati e articolati, possono essere fonte di conoscenza (3). Allora, sgomberiamo il campo da alcuni luoghi comuni frutto di una prospettiva eurocentrica (4).

La donna musulmana: è impossibile leggere la realtà islamica facendo ricorso a un modello unico (5) ed è fuorviante interpretare la condizione delle donne musulmane solo in chiave dottrinale.

* dottoranda presso l'università di Padova, lavora come ricercatrice nel campo dell'immigrazione e come formatrice all'intercultura presso la Fondazione Ismu di Milano.

Velata. Il velo è tutt'altro che un capo uniforme e ha diversi usi e significati. Inoltre oggi è al centro di un dibattito all'interno delle stesse comunità islamiche.

Sottomessa. Il velo può essere usato come rivendicazione identitaria di fronte alle pressioni di potenze coloniali e neocoloniali oppure, per le migranti, può essere il simbolo di "resistenza culturale" di fronte alle spinte assimilazionistiche degli stati di accoglienza. Può inoltre permettere di circolare liberamente nello spazio pubblico garantendo la moralità di chi lo indossa. Questi esempi riportati implicano che sia una scelta e non un obbligo. Naturalmente esistono entrambe queste realtà e qui intendo solo contestare qualsiasi automatismo interpretativo.

Lo stereotipo della "donna velata e sottomessa" ci serve per semplificare una realtà complessa e mutevole (6), ma può essere anche utilizzato per fini politici: Lord Cromer, ad esempio, governatore britannico dell'Egitto di fine Ottocento, presidente in patria di una Lega maschile di opposizione al voto femminile, si faceva difensore in Egitto dei "diritti della donna musulmana" (7). Quest'idea di salvare le donne musulmane dall'oppressione del velo e della loro religione viene usata ancora oggi da chi vuole giustificare politiche di dominio (8).

Per quanto riguarda il contesto migratorio, leggere le condizioni degli immigrati in chiave culturalista può favorire l'occultamento delle disegualanze sociali. La maggior parte delle donne musulmane in Italia sono immigrate ed è innanzi tutto questa condizione di debolezza giuridica e socioeconomica a limitare le loro vite (9).

QUALCHE DATO RELATIVO ALL'ITALIA

È difficile sapere quante siano le donne musulmane in Italia (10). Una stima fatta da G. Campani (11) sulla base dei dati del *Dossier Caritas 2001*, quindi anteriore alla sanatoria in corso e agli ingressi del 2001-2003, ci dice che a fine 2000 avrebbero potuto essere 160.000-170.000 su circa 550.000 musulmani immigrati regolari di cui 55.775 marocchine, 49.615 di origine albanese, 14.843 di origine tunisina, 9.586 di origine egiziana, circa 9.000 di origine somala. Meno numerose le musulmane provenienti da altri paesi dell'Africa subsahariana, dal Vicino Oriente, dall'Europa balcanica, dall'Iran e dal subcontinente indiano.

Per quanto riguarda il modello migratorio, troviamo sia chi è arrivata in seguito al ricongiungimento familiare (come per la maggior parte delle donne originarie del Maghreb), sia chi è emigrata sola (per motivi di studio, di lavoro o per ragioni politiche).

L'origine di classe delle donne è molto diversificata: vi sono donne provenienti dalle campagne, dalle città, da ambienti poveri e da famiglie piccolo, medio e alto borghesi.

Anche il livello di istruzione è eterogeneo: sono presenti sia donne laureate che analfabete (12).

Come avviene anche per le altre donne immigrate, le donne musulmane sono inserite nel settore dei lavori di cura (in primis il lavoro domestico), indipendentemente dalla loro qualifica e dal loro livello di studio. Dispongono di redditi molto bassi e anche quando non fanno le domestiche il loro lavoro è precario e mal pagato, come nel caso delle mediatrici interculturali. Eppure quest'ultima professione è molto ambita, forse perché in parte permette sia di utilizzare in qualche modo le proprie competenze (specie per le laureate il cui titolo non viene riconosciuto) sia di valorizzare la cultura di origine (e quindi di trovare riconoscimento per questa parte di sé spesso ignorata o stigmatizzata).

LA VITA DELLE MUSULMANE

Nell'ultimo anno ho condotto due gruppi-discussione (13) tra donne

musulmane appartenenti all'Admi (Associazione donne musulmane italiane) legata all'Ucoii (la principale organizzazione islamica in Italia), mediatrici interculturali di religione islamica e insegnanti interessate a facilitare la comunicazione tra famiglie musulmane immigrate e scuole. In questi incontri è emerso chiaramente che le principali difficoltà che incontrano le donne musulmane in Italia sono legate alla loro condizione socioeconomica svantaggiata, comune a molti immigrati.

Gli affitti proibitivi della casa, i lavori precari e mal pagati per loro e per i loro mariti creano un vissuto di perenne insicurezza acuito dall'ultima legge Bossi-Fini che viene considerata ingiusta soprattutto per i loro figli. "Sappiamo benissimo che è difficile trovare un lavoro. Ora se il padre di famiglia lo perde entro sei mesi deve ritrovarlo...E se non lo trova? Tutto il nucleo familiare se ne deve andare? Che futuro hanno i figli? Devono seguire la sorte dei genitori perché sono minorenni...Ma dove tornano che spesso non sanno la lingua dei nostri paesi? Ormai sono italiani. È ingiusto" (M., mediatrice interculturale).

Un'ulteriore fonte di preoccupazione per le partecipanti a questi gruppi-discussione è la discriminazione che a loro parere molti musulmani subiscono quotidianamente (14). Mi sembra molto significativa a questo riguardo una frase di una rappresentante dell'Admi: "Speriamo di non essere i nuovi ebrei in Europa...".

Mentre per una mediatrice interculturale gli aspetti più intollerabili di questa islamofobia sono il clima di sospetto verso i musulmani visti come presunti terroristi soprattutto dopo l'11 settembre e la riduttiva spiegazione di ogni atto compiuto da una persona musulmana in base alla sua religione, per una rappresentante dell'Admi è discriminatorio che alcune donne dell'associazione abbiano avuto ulteriori difficoltà a trovare lavoro per il fatto di indossare l'*hijab* (cioè il velo) e che i loro figli non vedano riconosciute nelle scuole pubbliche le festività islamiche.

Va sottolineato che in questi gruppi-discussione non è emersa solo una denuncia verso questi limiti della società italiana. Le donne musulmane hanno fatto "autocritica" e mostrato le difficoltà che segnano i loro percorsi. A loro parere le musulmane immigrate in Italia spesso non conoscono i loro diritti e lasciano passare molto tempo prima di partecipare alla vita sociale, perché si sentono "spaesate", senza reti sociali; non essendoci corsi di lingua italiana "agevolati" indugiano a lungo nell'apprendimento dell'italiano e nella ricerca di corsi professionali e, a volte, hanno stereotipi che rendono la società italiana tanto immorale da voler tenersene lontane per non confondersi e "perdersi". Questo capita soprattutto alle donne di origini più umili, poco istruite, che legittimano le loro paure in nome della loro religiosità e accettano come prescrizioni religiose consuetudini patriarcali dei loro paesi.

Le donne dell'Admi e le mediatrici interculturali di religione islamica stanno lavorando, in modi diversi, per aiutare a distinguere tra "religione" e "abitudini" di culture locali, perché in nome della religione islamica vengano garantiti i diritti della donna per quanto riguarda lo studio, il lavoro, la scelta dello sposo ecc. Questo sta accadendo anche in altri paesi, sia in quelli di origine che in quelli di immigrazione.

RILETTURE RELIGIOSE E DOMANDE DI INCLUSIONE

In un contesto islamofobico l'identità musulmana viene assegnata a molti come uno stigma: è il marchio di una differenza costruita da mass-media e opinionisti vari come "inconciliabile" e viene presentata come un ostacolo alla "integrazione" (intesa dai più come assimilazione).

Chi invece sceglie di rivendicare un'identità musulmana lo fa perché è una risorsa di senso, di socialità e di azione politica, nell'accezione più vasta del termine. Mi sembra il caso dei Gmi, Giovani musulmani italiani (15), un'associazione religiosa composta da ragazzi e ragazze (16) tra i 14 e i 26 anni, nati o socializzati in Italia, figli di genitori per lo più marocchini o siriani.

La dimensione religiosa li aiuta a trovare un senso nella loro vita, rende per loro più facile incontrare coetanei e sentirsi riconosciuti, valorizzati. Inoltre, la loro fede è una risorsa per l'azione: seguendo l'insegnamento del filosofo Tariq Ramadan (17) si sentono cittadini (a prescindere dal riconoscimento formale) e, come ho potuto osservare, negli ultimi due anni si sono mobilitati su temi trasversali come la pace e la convivenza in una società plurale.

Tra le loro attività vi sono seminari e convegni per migliorare l'istruzione religiosa, anche con l'obiettivo di riuscire a dialogare con quelle famiglie tradizionaliste che limitano gli spazi di libertà delle figlie "per ignoranza". Sono riletture del Corano e della Sunna che mettono in enfasi le "vie di liberazione" tramite la fede islamica.

Le religioni non sono allora destinate a essere "l'oppio dei popoli": tutto dipende dall'uso che ne fanno gli esseri umani e la storia è piena di esempi contraddittori a riguardo. Sebbene spesso siano state soprattutto le élite a utilizzare le legittimazioni religiose per spiegare la loro situazione di potere, anche i movimenti dissidenti hanno usato argomentazioni religiose per il cambiamento sociale. In diverse tradizioni religiose possiamo trovare "vie di conservazione" per i potenti e "vie di liberazione" per gli oppressi (18). Sia per quanto riguarda la stratificazione sessuale che per quella sociale i simboli religiosi possono essere fonte sia di legittimazione dello status quo sia di sovversione e di cambiamento (19).

Per le giovani musulmane che ho conosciuto l'islam è una risorsa per ritagliarsi nuovi spazi di azione rispetto alle attese delle famiglie e per partecipare alla vita sociale e politica della realtà locale dove abitano. Questo sta accadendo anche per le giovani dei paesi di origine dei loro genitori.

UN INVITO

L'antropologa Lila Abu Lughod ha scritto recentemente un articolo intitolato *Do Muslim Women really need saving?* (20) per richiamare i pericoli di una visione reificante delle culture e per svelare le retoriche missionarie

coloniali e neocoloniali che spesso stanno dietro ai discorsi sulle "donne musulmane". Desidero concludere con l'accorato invito di questa studiosa: "Non potremmo lasciare da parte veli e vocazioni a salvare gli altri e invece allenare i nostri sguardi sui modi attraverso i quali rendere il mondo un luogo più giusto? [...] Un mondo non organizzato in base a strategie militari e a dictat economici; un posto dove certi generi di forze e di valori che riteniamo importanti suscitino una qualche attrattiva e dove ci sia la pace necessaria per discussioni, dibattiti e trasformazioni all'interno delle comunità [...] Possiamo usare un linguaggio più egualitario fatto di alleanze, coalizioni e solidarietà invece che di salvezza?" (21)

Si tratta di superare le contrapposizioni "noi-loro" e di affrontare il discorso delle donne musulmane uscendo da presunte specificità. È più opportuno allora tentare di interpretare questo tema in un'ottica di genere, mostrando anche come le vite di queste donne siano condizionate dal loro essere immigrate in un contesto politico che non facilita certo l'inclusione sociale. In altre parole, il loro non è un "mondo a parte", ma è il nostro stesso mondo e le sfide che ci accomunano sono innanzi tutto legate alla democratizzazione della società e a rapporti globali più equi e pacifici (22).

NOTE

(1) S. Hall, *Representation. Cultural Representations and signifying practices*, Sage, London, 1997.

(2) M. Nadotti, *Scontri di civiltà e donne in genere*, in "Via Dogana", n. 61, giugno 2002, p. 13.

(3) Si rimanda all'opera del filosofo H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1994.

(4) Si veda in proposito U. Fabietti, "Nodi" mediorientali: le donne e l'onore in *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Mondadori, Milano 2002, pp. 139-166.

(5) Si veda tra gli altri, C. Saint-Blancat, *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

(6) Per una riflessione sullo stereotipo speculare della "donna occidentale in minigon-

na e oggetto di consumo" comune tra molte musulmane immigrate, si rimanda a A. Frisina, *Donne, religioni e globalizzazione*, in S. Allievi (a cura di), *Donne e religioni. Il valore delle differenze*, EMI, Bologna 2002, pp. 28-30.

(7) L. Ahmed, *Oltre il velo*, Nuova Italia Editrice, Firenze 1995.

(8) Per l'Afghanistan, v. S. Kolhatkar, *Ascoltiamo le donne afgane*, in "Internazionale", n. 444, 5 luglio 2002, p. 36.

(9) A. Jabbar, *La complessità negata*, in A. Rivera, *Le inquietudini dell'islam*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 139.

(10) Le stime fatte solitamente considerano musulmano chiunque provenga da un paese a maggioranza islamica.

(11) G. Campani, *Perché siamo musulmane. Voci dai cento islam in Italia e in Europa*, Guerini Studio, Milano 2002, pp. 84-85.

(12) *Ibidem*, pp. 106-107.

(13) Sono stati svolti all'interno di una ricerca-intervento promossa dall'Ismu sull'integrazione delle famiglie immigrate a Milano e provincia. Le rappresentanti dell'Admi coinvolte sono di origine siriana, da molti anni in Italia; le mediatrici sono giovani donne marocchine; le insegnanti lavorano a Monza nel IV circolo (Crei).

(14) Diversi studi confermano questa preoccupazione. Tra gli altri v. A. Rivera, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, Derive e Approdi, Roma 2003, p. 69-83.

(15) La mia ricerca di dottorato in Sociologia dei processi interculturali e comunicativi nella sfera pubblica presso l'Università di Padova è ancora in corso. Si tratta quindi solo di prime riflessioni a partire dal mio lavoro sul campo con l'associazione Gmi dal 2001 a oggi.

(16) La componente femminile è maggioritaria.

(17) T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Edizioni Città Aperta, Troina (EN) 2002.

(18) V. AA.VV. *Teologie della liberazione*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2001.

(19) Per quanto riguarda il cambiamento sociale, v. le riflessioni di E. Durkheim sulla "forza dirimpente del sacro capace di sovvertire per un certo lasso di tempo l'ordine costituito", dall'Introduzione di E. Pace a E. Durkheim, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando Editore, Roma 1996.

(20) Si trova in "American Anthropologist" 104 (3), 2002, pp. 783-790.

(21) *Ibidem*, p. 789.

(22) Si rimanda a A. Jabbar, *I musulmani di oggi e le sfide globali*, in P. Naso e B. Salvarani (a cura di), *La rivincita del dialogo*, EMI, Bologna 2002.

Essere musulmani in Italia

intervista di Walter Peruzzi a Hamza R. Piccardo

Problemi, sviluppi e aspettative di una comunità ancora giovane, ma cresciuta rapidamente e in continua espansione, nonostante le difficoltà frapposte da un sistema politico e informativo assai più ostile della società civile

Hamza Roberto Piccardo, italiano convertitosi nel 1975 alla religione musulmana, è segretario nazionale dell'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia (Ucoii), che raggruppa la più parte delle organizzazioni musulmane del nostro paese. Con lui cerchiamo di capire come sia vissuta dall'interno la condizione di musulmani, e di lavoratori musulmani, in Italia.

- Come potresti definire in sintesi la situazione dei musulmani in Italia?

- Per molti aspetti è simile a quella di tutte le altre comunità di migranti, dato che i musulmani presenti in Italia sono per il 95% migranti e anche per l'altro 5% sono in gran parte stranieri naturalizzati; gli italiani convertiti sono solo qualche migliaio.

L'Italia è un paese di recente immigrazione privo di una cultura dell'accoglienza dove i governi, anziché impostare una seria politica in materia sono andati avanti fra chiusura irrazionale delle frontiere e maxisanatorie: ciò ha significato, per i migranti, vivere in una situazione di negazione dei diritti e, fra una sanatoria e l'altra, per molti, nella clandestinità.

Per i musulmani ciò è stato aggravato dal fatto di essere visti, fin dalla rivoluzione iraniana e soprattutto dopo la caduta del muro, come il "nuovo" nemico destinato a rimpiazzare il comunismo, la "minaccia islamica".

La società civile, tuttavia, si è mostrata sempre più aperta dei media e di molte forze politiche. Anche per questo, col crescere della presenza musulmana è andato avanti un processo abbastanza positivo di *inserzione* (preferisco questo termine, che indica l'inserimen-

to attivo in una società di persone con differenti identità al termine "integrazione", che fa pensare al loro annullamento) finché non c'è stato un brusco arresto, nel 2001.

- 2001 significa 11 settembre e Berlusconi. Quale di questi due fattori ha inciso di più?

- Certo l'11 settembre ha inciso molto negativamente sull'immaginario collettivo favorendo il diffondersi dell'islamofobia, anche grazie al ruolo dei media. Ma sul piano istituzionale e legislativo hanno pesato soprattutto il governo Berlusconi, lo spazio dato alla Lega, che ha ormai nella xenofobia quasi l'unico elemento di identità, la legge Bossi-Fini...

- Per quanto, anche la Turco-Napolitano...

- D'accordo, ma la differenza è sensibile, per lo spirito punitivo che impronta tutta la nuova legge, per l'immagine del migrante che veicola, per il regime poliziesco molto più forte che ha imposto, interrompendo ogni dibattito sul trasferimento del "controllo" dalla polizia a enti locali, organismi civili ecc. o sull'estensione dei diritti. Ciò è stato naturalmente favorito dal centro-sinistra, che non ha dato seguito a nessuna delle riforme attese e promesse.

Si è avuto un inasprimento anche nella gestione concreta. Recentemente un esponente di An ha vantato che in due anni e mezzo sono stati cambiati tutti gli alti dirigenti dello stato non graditi a questo governo. Come siano cambiati è intuibile, come è palpabile il senso di impunità di cui questi nuovi dirigenti godono. Tutto ciò pesa molto,

nel rapporto concreto, quotidiano coi singoli migranti.

- Ti sentiresti di dire che la situazione è peggiore che in altri paesi europei, dove pure si assiste a una stretta repressiva verso gli immigrati e verso il "terrorismo islamico"?

- Senza dubbio. In paesi di vecchia immigrazione come la Gran Bretagna, pur nella cornice che hai delineato, i musulmani godono di un riconoscimento e di una libertà assai maggiore. Si tiene conto degli attori presenti sul terreno. Le loro organizzazioni ricevono aiuti dallo stato e gestiscono fondi importanti per progetti sociali, educativi, di prevenzione (lotta alla droga ecc.). In Francia è stato creato un Consiglio che tiene conto di tutte le componenti musulmane presenti.

In Italia Pisanu ha proposto una Consulta, che certo fallirà, formata dall'alto, con quanti vengono scelti dal governo in quanto "moderati". E per questo governo un'organizzazione pacifica come la nostra, che condanna tutti i terrorismi, compreso quello di Sharon o di Bush, non è naturalmente abbastanza "moderata"...

Questo dipende anche dalla debolezza della comunità musulmana italiana, una comunità giovane i cui membri sono mediamente in Italia solo da 7-8 anni.

- Una comunità giovane, dici. Ma in espansione, anche...

- Sì, la crescita è stata molto rapida, e continua. A fine anni Ottanta i musulmani erano poche migliaia, somali o libici soprattutto, organizzati su base nazionale, in associazioni non autonome dai governi dei paesi di provenienza. Si contavano 10-12 luoghi di culto a

Roma e in alcune città universitarie.

Oggi ci sono oltre 400 luoghi di culto e dopo la fine della sanatoria in corso, che regolarizzerà almeno 500.000 persone, cui vanno aggiunti gli ingressi del 2003, credo che i musulmani, considerando anche i naturalizzati e i convertiti, potranno stimarsi intorno al milione e duecentomila - quasi la metà di tutti gli stranieri presenti in Italia. Più difficile è dare delle cifre sui musulmani "praticanti": i marocchini, per esempio, sia pure in forme tradizionali, generalmente lo sono mentre fra gli albanesi la pratica religiosa è molto bassa.

- E quanto al tipo di attività lavorativa e alle condizioni lavorative?

- Il discorso (lavoro in nero, bassi salari, discriminazioni, mansioni infime anche per persone laureate ecc.) non è diverso che per gli altri immigrati. Qualche difficoltà in più può essere data dalla domanda di organizzare il lavoro in modo da consentire l'assoluzione degli obblighi religiosi (preghiera del venerdì, ramadan): ma sono problemi risolvibili se c'è la "volontà politica".

L'attività lavorativa è molto varia e diversificata sia in rapporto alla nazionalità, sia all'area geografica. Prendiamo tre casi di vecchia immigrazione: molti egiziani sono diventati imprenditori, proprietari di ristoranti o di imprese artigiane, mentre i senegalesi seguono ad essere in prevalenza ambulanti e a turnare (arrivano e ripartono in continuazione); i marocchini, inizialmente quasi tutti ambulanti, si sono andati invece radicando, hanno fatto arrivare le loro famiglie e spesso si sono dati ad attività artigiane o hanno aperto negozi, specie di generi alimentari, prodotti etnici ecc. Ci sono ormai 60 macellerie islamiche a Milano e 50 a Torino.

Incide molto anche il contesto: dove il lavoro ambulante viene ostacolato dalle istituzioni, i migranti devono cercare altri lavori; dove ci sono molte industrie diventa più facile inserirsi nella fabbrica, che resta comunque un'occasione importante di aggregazione. È il caso in particolare del Nord-Est o di realtà come quella di Brescia, dove gli stranieri sono il 15% degli iscritti alla Fiom e tra loro una buona metà è

costituita da musulmani.

Molti musulmani, poi, lavorano nelle imprese di pulizia o nell'assistenza agli anziani.

- Hai parlato dei marocchini che fanno arrivare le loro famiglie. Questo ha cambiato, anche fra i musulmani come fra gli altri immigrati, il rapporto uomini-donne?

- Sì, questo rapporto si va decisamente equilibrando salvo forse per la comunità senegalese che resta quasi tutta maschile. Crescono anche i nuclei familiari musulmani sia per i ricongiungimenti, sia per i matrimoni fra immigrati e per i matrimoni misti, piuttosto diffusi, sia per l'alto tasso di prolificità: la media dei figli è di 3,8 per famiglia.

E ciò si riflette in una presenza sempre più consistente di alunni musulmani (così come di alunni stranieri in generale) nelle nostre scuole, specie nei quartieri popolari. In qualche scuola elementare gli alunni musulmani sono addirittura la maggioranza, anche se si tratta di casi isolati: nell'insieme, come è naturale, sono fortemente minoritari.

- E questo pesa? La "vita scolastica" è difficile?

- Certo, casi di prevaricazione si danno anche nella scuola. Ma non è la norma. No, ritengo che non possiamo lamentarci della scuola italiana. La scuola, gli insegnanti e gli studenti, così come la società civile, sono assai migliori dei mezzi di informazione e delle istituzioni...

- Alcuni sostengono però che a rendere difficili i rapporti contribuisce una resistenza dei musulmani verso le nostre istituzioni, un loro "rifiuto" della nostra società. Cosa ne pensi?

- Il "rifiuto" è un segno di debolezza, dettato dal timore di perdere la propria identità. L'esatto contrario dell'accettazione acritica della società di accoglienza. Entrambi questi atteggiamenti sono stati presenti all'inizio. È normale. Ma ormai sta prevalendo un atteggiamento più razionale, di confronto, di presa di coscienza delle differenze e

insieme dei valori comuni.

Un ruolo importante hanno avuto e hanno in questo senso le lotte fatte dai musulmani insieme a credenti di altre religioni o non credenti, agli altri immigrati e agli italiani, per obiettivi di libertà e di giustizia. Come la mobilitazione contro la guerra all'Iraq, in cui i musulmani si sono sentiti per la prima volta parte della maggioranza di questo paese.

Questo atteggiamento ispira la più parte delle organizzazioni e delle comunità presenti in Italia come la nostra, che ne raggruppa l'80%. Gruppi che esprimono un radicalismo chiuso non sono più del 5% e la loro fama è dovuta all'attenzione riservata loro dai media, non al seguito reale. Poco pesano anche le organizzazioni che definirei "gialle", cioè prive di autonomia e controllate dai governi dei paesi d'origine.

- Ma su quale base sono costituite queste organizzazioni, con quali finalità? C'è chi parla di un partito musulmano...

- Le comunità islamiche sono in genere organizzazioni con finalità religiose o religioso-culturali, formate anche per ragioni pratiche su base linguistica (che spesso coincide, al di fuori del mondo arabo, con la nazionalità).

Essi si propongono anche di arrivare a un'Intesa con lo Stato italiano e si battono perché sia garantita piena libertà religiosa. Ma non sono partiti e io mi auguro che non nasca mai un partito islamico, anche se alcuni settori minoritari periodicamente lo ripropongono.

Quella islamica è un'identità religiosa, spirituale. Non è neppure una cultura: vi sono tante culture (egiziana, maghrebina, iraniana ecc., un domani io spero europea) influenzate dall'islam ma costruitesi grazie anche ad altri apporti. Tanto meno è pensabile un partito o un sindacato "islamico".

Dovere del musulmano è partecipare alla vita politica e sindacale nei partiti e nei sindacati che ritiene più idonei per realizzare i valori di giustizia e di libertà che sente propri insieme a quanti, atei, ebrei, cristiani, condividono gli stessi valori.

Noi, cittadini francesi

di Jamin Makry*

Dieci anni di esperienze associative musulmane hanno creato i presupposti per un dialogo con la società francese basato sul presupposto della laicità e dell'eguaglianza di diritti. Ma molta strada resta ancora da fare

L'emergere delle giovani generazioni di musulmani francesi ha dato vita negli ultimi dieci anni a un'esperienza associativa certamente non trascurabile. Bisognerebbe soffermarsi su questo fenomeno associativo, cercando di comprendere come questi musulmani nati nell'immigrazione abbiano potuto, malgrado un contesto così sfavorevole, esercitare la loro cittadinanza e come siano giunti a esprimersi e ad agire nello spazio pubblico.

A partire da quest'esperienza e dalle soluzioni originali che essa ha creato, potremo allora forse immaginare come in futuro la gioventù musulmana francese - maggioritaria nella comunità musulmana di nazionalità francese, che prefigura la comunità musulmana di domani - potrà esercitare la sua cittadinanza. E soprattutto come potrà esercitare un impegno politico, in tutti i sensi del termine.

All'inizio degli anni Ottanta, dalla comparsa dei giovani musulmani sulla scena pubblica con la creazione di strutture associative, essi si sono trovati ad affrontare due limiti - che vedremo perdurare anche successivamente: un limite interno e uno esterno alla comunità musulmana.

MIGRANTI DI PRIMA E SECONDA GENERAZIONE

Il limite interno riguarda la pesante eredità legata alle conseguenze dell'immigrazione e in particolare alle prese di posizione della prima generazione di musulmani, a volte ben diverse da quelle che prenderanno le generazioni successive.

Questo si tradurrà in particolare nel modo di intendere i luoghi di culto in Francia. La maggior parte di essi sono

infatti ancora gestiti dalla prima generazione e sono maturate visioni differenti nella modalità di gestire questi luoghi tra la prima generazione e quelle successive.

Per la prima generazione, a fronte della lacerazione dell'esilio, il luogo di culto aveva una funzione di palliativo: era un luogo nel quale si poteva pregare in pace ma anche riunirsi, incontrarsi e per alcuni era come un piccolo angolo di Algeria o di Turchia. L'apertura di moschee sanciva l'insediamento duraturo di questa popolazione e il riconoscimento del loro culto, ma anche il desiderio di tornare al paese d'origine, da sempre idealizzato.

Al contrario, per le generazioni successive, il posizionamento è differente: innanzitutto rispetto alla loro fede, ma anche rispetto alla visione che avevano del contesto nel quale vivevano. Il luogo di culto è così soprattutto percepito come uno spazio dove può iniziare a esprimersi un impegno sociale nello spazio pubblico. Ed è lì che ha fatto la sua comparsa una cesura: mentre chi gestiva i luoghi di culto ne aveva una percezione essenzialmente culturale, i più giovani volevano oltrepassarla.

GLI OSTACOLI AL "VIVERE INSIEME"

Il secondo limite è esterno alla comunità musulmana. Dall'inizio del movimento negli anni Ottanta e fino ad oggi, si è sfortunatamente sviluppata una concezione riduttiva della Repubblica.

Una concezione dura e pura che consiste nel rifiutare qualsiasi affermazione identitaria nello spazio pubblico - laddove la legge non la vieta. In questo contesto, si nega a persone che hanno un credo religioso di manifestarlo pubblicamente, chiedendo loro di esprimersi solo nella sfera privata.

Si sono così incontrati numerosi ostacoli, in particolare sul piano locale, quando i giovani musulmani volevano integrarsi in istituzioni laiche come i centri sociali o le case di quartiere, le Mjc. Molte di queste istituzioni nell'ultima decina d'anni hanno mantenuto un atteggiamento chiuso, e questo ha rappresentato una rottura. Infatti molti giovani musulmani speravano che in un contesto laico riconosciuto, avrebbero potuto agire insieme, negoziando quello che si chiama il "vivere insieme".

Purtroppo non è andata così, nella maggior parte dei casi ci sono state reazioni di rigetto. Non si può affermare che sia stato così dovunque in Francia. Ma queste strutture laiche avrebbero potuto dimostrarsi come il luogo dove poteva essere dibattuto, in particolare, un riconoscimento dei valori comuni a partire dai quali sviluppare delle azioni comuni. Ma come avremmo potuto pensare che i giovani musulmani avrebbero potuto agire in questi luoghi, se il solo riconoscimento possibile della loro identità culturale era limitato al folklore?

A fronte di questi due limiti, la soluzione originale portata dai musulmani di seconda e terza generazione è stata la creazione di strutture intermedie, autonome, a metà tra il luogo di culto (che restava confinato alla sola sfera intellettuale) e l'istituzione laica (che rifiutava tutte le espressioni legate alle differenze culturali e religiose).

* francese di origine algerina, editore, è portavoce del Collettivo dei musulmani di Francia. Trad. e riduzione di Domenico Avolio.

L'EMERGERE DI SPAZI AUTONOMI

Si è così assistito negli ultimi dieci anni - soprattutto nelle periferie e nelle città francesi - al moltiplicarsi di associazioni di giovani e meno giovani molto diversificate (culturali, sociali, umanitarie, sportive) che si sono caratterizzate come luoghi intermedi di dibattito. Ed è a partire da questi luoghi che si sono intessute le relazioni con le strutture laiche.

Questi luoghi hanno anche rappresentato una tappa verso la conoscenza e il riconoscimento, rispondendo alle inquietudini dei non musulmani che assistevano alla nascita delle sale di preghiera nei quartieri. Per i giovani musulmani questi spazi autonomi si sono rivelati come la concretizzazione di un bisogno di agire nel quotidiano e sul terreno sociale, a partire dai quali si sono moltiplicate le iniziative di collaborazione.

Bisogna sottolineare che l'originalità di questo movimento è stata nel rifiuto del discorso, fatto proprio dai media, di certi intellettuali e di certi politici che ci avevano fatto credere che la scelta fosse tra una visione chiusa della Repubblica da una parte e il comunitarismo dall'altra. La grandissima lezione che oggi possiamo trarre è che questi spazi hanno consentito l'azione sociale e civile senza dover rinnegare le differenze culturali e religiose.

È chiaro che questo impegno pubblico dei musulmani, in particolare di quelli praticanti, pone sempre problemi rispetto agli interlocutori istituzionali. Non si è ancora giunti ad accettare che dei musulmani con il loro credo religioso possano anche essere portatori di valori civili.

COME SVILUPPARE UN'AZIONE POLITICA E CIVILE?

Come è possibile dunque sviluppare un'azione politica che sia veramente tale? La triste realtà è che oggi la maggior parte delle associazioni di quartiere gestite da musulmani, molto presenti localmente, restano sempre escluse dal dibattito sulla vita politica locale e sul riassetto urbano. All'interno delle istitu-

zioni scolastiche i musulmani incontrano numerose difficoltà anche solo per presentarsi come rappresentanti dei genitori. Quale può essere allora il contributo dei musulmani per un'azione politica e civile originale?

Ma ecco ancora dei limiti sia di carattere generale che legati al modo di gestire il culto musulmano in Francia:

- *Limiti generali.* È difficile parlare di cittadinanza nelle città e nelle periferie, dove vive la maggior parte della comunità musulmana, tenuto conto



Porto di Tangeri (foto di Maurizio Totaro)

della situazione di questi quartieri. Ci viene ripetuto spesso che la Repubblica è laica, ma ci si dimentica altrettanto spesso che essa è anche sociale. Come sviluppare un ideale civile in questi quartieri dove gli abitanti vivono quotidianamente la discriminazione e l'ingiustizia sociale?

- *Limiti legati alla gestione politica del culto musulmano.* Ci viene spesso spiegato che è difficile separare il problema dell'islam in Francia da quello dell'immigrazione e delle periferie. Si dice molto meno che i rapporti diplomatici della Francia con alcuni paesi musulmani hanno conseguenze dirette

sul modo di gestire la presenza di questa comunità in gran parte francese.

PER UN'EGUAGLIANZA REALE

A livello nazionale, c'è oggi l'ambizione, non riconosciuta dallo stato francese, di creare un'istanza rappresentativa dell'islam che potrebbe, in particolare, gestire la crisi delle periferie e che potrebbe essere un elemento utile per intervenire nei negoziati con i paesi musulmani. A livello statale si assiste anche all'intrecciarsi della questione dell'islam con il problema dell'immigrazione, delle periferie e con la questione internazionale. A livello locale ci sono situazioni in cui sono coinvolti dei musulmani, che non dovrebbero essere gestite dai loro rappresentanti di culto.

È sul piano della cittadinanza e non su quello dell'islam che la riflessione, e le azioni, devono condurre. Siamo convinti che gran parte dei problemi che viviamo sono politici. Il problema del ruolo del culto musulmano sul territorio nazionale è politico e non si situa nel quadro di un'istanza rappresentativa dell'islam, ma nel quadro di un'azione civile condotta in nome della giustizia e della dignità, affinché la libertà religiosa e di culto sia riconosciuta e applicata nei fatti. Si tratta di passare da un'eguaglianza di diritto contraddetta nei fatti a un'eguaglianza senza più discriminazioni. Sono rivendicazioni di cittadinanza che vanno al di là dei musulmani, anche se li riguardano.

Per resistere a queste ingiustizie, denunciare tutte le discriminazioni e contribuire a una cittadinanza solidale, la nostra presenza e la nostra partecipazione ai processi decisionali non è evitabile. Ma passa attraverso il coraggio, la maturità politica e un nuovo spirito. Noi siamo dentro la società, ne siamo parte integrante, siamo cittadini francesi. Non è più sopportabile che si parli di integrazione: è come dire che siamo ancora fuori da questa società, mentre noi siamo interni ad essa. I diritti si conquistano - anche quando sono chiaramente enunciati dalle leggi -, non sono mai dati. I musulmani non faranno eccezione.

Usa: una difficile appartenenza

di Marta Cariello*

Le comunità musulmane degli Stati Uniti si sono trovate, dopo l'11 settembre, in una posizione di isolamento che ne ha rafforzato l'identità, divise tra l'appartenenza a una madrepatria lontana a volte mitizzata e la nuova madrepatria, che combatte i popoli arabi in nome della "guerra al terrorismo"

I musulmani negli Stati Uniti sono a tutt'oggi sei-sette milioni, di cui solo un quinto circa nati nel paese. L'islam è la religione che conosce attualmente il maggior fattore di crescita e la comunità musulmana è molto composita.

LA COMUNITÀ MUSULMANA NEGLI USA

I primi gruppi di musulmani vi furono portati come schiavi, tra il 1530 e il 1851, prevalentemente dall'Africa occidentale, costituendo approssimativamente tra il 14% e il 20% delle centinaia di migliaia di persone deportate da quella terra. Successivamente, all'inizio del XX secolo, si ebbe una grande ondata di immigrazione prevalentemente dal Libano, dalla Siria e da altri paesi dell'Impero ottomano. Dopo la seconda guerra mondiale e per tutti gli anni Sessanta e Settanta si è assistito a un'altra ondata migratoria da molte aree del mondo musulmano, soprattutto da parte di giovani con ottima istruzione, per lo più "occidentalizzati", che parlavano bene l'inglese, arrivati negli Stati Uniti non per fare fortuna ma per stabilirvisi, integrarsi nella vita locale, continuare gli studi. Vi è poi tutta la comunità di musulmani convertiti e di musulmani afro-statunitensi. Questi ultimi sono attualmente organizzati nei due movimenti della *American Muslim Society*, guidata da Warith Deen Muhammad, figlio di Elijah Muhammad, noto leader della originaria *Nation of Islam*, e la attuale *Nation of Islam*, guidata da Louis Farrakhan.

La posizione delle comunità musulmane all'interno degli Stati Uniti è estremamente interessante, tanto più

dopo la tragedia dell'11 settembre 2001. La discriminazione verso i musulmani (e verso chiunque dall'aspetto vagamente arabo) si è verificata a vari livelli: istituzionale, individuale, attraverso i media.

LA "PRODUZIONE DI TERRORE" DOPO L'11 SETTEMBRE

Al livello istituzionale, è noto come nei mesi seguenti l'11 Settembre 2001 centinaia di giovani arabi e musulmani siano stati fermati dalla polizia, molto spesso arrestati e detenuti ai sensi dell'*Usa Patriot Act* dell'ottobre 2001. Secondo Amnesty International le indagini seguite all'11 settembre hanno portato all'arresto di circa 1.200 cittadini stranieri, oltre metà dei quali sono stati arrestati per irregolarità nel permesso di soggiorno, sottoposti a durissimo regime carcerario e detenuti a lungo senza notifica di reati, assistenza legale, processo.

Il panico diffuso negli Usa e moltiplicato ad arte dai media in quei mesi ha contribuito a giustificare agli occhi del pubblico la guerra in Afghanistan, in una cieca reazione allo scambio impossibile offerto dall'arma del terrorismo. La reazione è divenuta allora tutta interna, con la repressione e la censura che si sono rafforzate notevolmente. La reazione per così dire "esterna" non ha riguardato coloro che dovrebbero essere gli interlocutori, i cosiddetti terroristi (ricordiamo che nessuno dei tanto pubblicizzati leader di al-Qaeda è stato catturato, né tanto

meno Saddam Hussein; sono spettri e servono in quanto tali), ma la popolazione già ridotta in condizioni misere dell'Afghanistan.

"ISLAMICO" = "FONDAMENTALISTA"

Il discorso portato avanti dai media, oltre ad alimentare la produzione di terrore, ha contribuito alla costruzione culturale di un'idea monolitica di "musulmano", ha dato spazio a dichiarazioni come quella del reverendo Franklin Graham, il quale, poco dopo i fatti dell'11 settembre, in un programma televisivo nazionale ha affermato che l'islam "è una religione cattiva e malvagia" e, quasi un anno dopo, che gli intellettuali musulmani dovrebbero scusarsi a nome dell'islam per l'11 settembre e dovrebbero condannare coloro che "predicano il *jihad* islamico". Anche in internet, strumento ormai fondamentale di libertà di pensiero, scambio di idee e sede di dibattiti molto interessanti nel post-11 settembre, colpisce il fatto che molto spesso, nella ricerca di informazioni su un gruppo islamico, o sull'islam in generale, ci sia una confusione e una non distinzione tra il termine "islamico" e il termine "fondamentalista". Ciò dà la misura della disinformazione circolante soprattutto nei mezzi accessibili alle masse.

Sul piano individuale, basti pensare che solo nelle settimane seguenti l'11 settembre l'Fbi ha registrato circa 350 attacchi violenti contro musulmani, arabi o chiunque avesse un aspetto vagamente arabo (si ricordi per tutti il sikh ucciso in Arizona il 15 settembre 2001). Oltre 500 casi di discriminazione contro musulmani e 600 casi di

* dottoranda di ricerca dell'università di Napoli L'orientale, studia storie, culture e letterature dei paesi anglofoni.

discriminazione contro persone erroneamente scambiate per tali, sono state segnalati dal Council for American-Islamic Relations tra il settembre 2001 e il settembre 2002. Molte donne musulmane smisero di uscire di casa con il capo coperto per paura di subire violenze verbali o fisiche.

Tutto questo nonostante George W. Bush, subito dopo i fatti dell'11 settembre, si fosse preoccupato di esprimere solidarietà verso il musulmani statunitensi dichiarando: "Il popolo americano è sconvolto dagli attacchi di martedì [11 settembre], e allo stesso modo sono sconvolti i musulmani di tutto il mondo. I nostri amici musulmani e cittadini - cittadini che pagano i contributi allo stato - sono sconvolti e non riescono a credere a ciò che vedono sugli schermi dei loro televisori. Questi atti di violenza contro innocenti violano i principi fondamentali della fede islamica, ed è importante che i miei concittadini americani lo capiscano".

DEFINIRE PER CONTROLLARE

Gli Stati Uniti sono una realtà estremamente complessa e composita. Non la si può mai analizzare in un unico discorso. Di fondo, però, anche al livello istituzionale, è una società che si basa su un principio molto semplice: definire per controllare. È così che, negli Usa, trovano spazio e diritto di esistere tutte le minoranze, ogni gruppo e aggregato di persone che voglia costituirsi in associazione, gruppo, organizzazione (è la più grande democrazia del mondo, no? La stanno anche lanciando sul mercato internazionale come prodotto da esportare, anche se con risultati finora scarsi).

Allo stesso modo ogni individuo ha diritto di essere, fare e dire ciò che vuole, a condizione che si definisca, che dichiari la propria identità in modo chiaro e catalogabile. Per questo, i

gruppi minoritari (per quanto enormi, come quello musulmano), hanno diritto di esistere (il diritto e l'accesso a un'informazione chiara e priva di censura è un altro discorso, che di fatto tiene a bada e controlla la "disciplina" di questi gruppi) a patto di definirsi in modo univoco. Da qui nasce la natura contraddittoria dell'esistenza dei gruppi e delle organizzazioni musulmane, che vivono una situazione di schizofrenia; da un lato "leali" verso il paese d'origine, un legame che si mantiene molto



Milano, meeting islamico all'Arena (foto di Isabella Balena)

saldo; dall'altro e al tempo stesso concittadini di Bush, così bene integrati e assimilati nella vita (produttiva) della nazione. Qui sarebbe interessante addentrarsi nel concetto di accoglienza, considerando come, di fatto, gli Stati Uniti non siano una realtà che accoglie. È un luogo che assimila o rifiuta, non ospita mai l'illeggibile, l'indefinibile.

MAGGIORE VISIBILITÀ

Dopo l'11 settembre 2001 le organizzazioni musulmane statunitensi hanno anche acquisito una visibilità senza precedenti. C'è stato un incremento notevole nell'interesse da parte dell'opinione pubblica, statunitense e mondiale, per l'islam. Si è diffuso anche un più ampio interesse per lo studio della religione in generale. La necessità di un sapere più ampio e profondo in materia religiosa è stata evidenziata persino, dopo l'11 settem-

bre e con tutti i dibattiti sulla natura di questa forma di terrorismo, dalle inefficienti conoscenze da parte del governo statunitense e dei servizi segreti delle religioni, culture e lingue dei paesi asiatici. Bush ha addirittura riconosciuto che un teologo sarebbe stato utile nella sua "squadra", soprattutto dopo le infelici denominazioni iniziali della risposta agli attacchi di New York e Washington come "crociata" e "giustizia infinita".

Il maggiore interesse non sempre corrisponde, certo, a un flusso di informazioni soddisfacenti, anzi, purtroppo, proprio la parzialità delle informazioni riguardanti l'islam, la situazione geopolitica in Medio Oriente, le operazioni belliche in Afghanistan e Iraq è denunciata da tutte le organizzazioni musulmane negli Usa. Tutti lamentano una rappresentazione distorta o parziale dei fatti e soprattutto un netto sbilanciamento a favore dello Stato di Israele e del suo operato nei Territori occupati.

È pur vero, d'altro canto, che proprio la situazione che si è venuta a creare negli Stati Uniti dopo l'11 settembre ha fatto sì che la comunità musulmana statunitense in qualche modo si sia trovata a doversi rafforzare. Difendersi da accuse come quelle del reverendo Graham, difendere i membri della propria comunità da attacchi di tipo personale e politico, avere una tale improvvisa visibilità hanno in un certo senso costretto le organizzazioni musulmane a esporsi e raccontarsi, farsi conoscere, e a rafforzare il proprio senso di identità e appartenenza.

Un rapporto del Cair (*Council on American-Islamic Relations*) dichiara che "non solo sono morti molti musulmani [nell'attacco dell'11 settembre], ma i musulmani stessi hanno dovuto affrontare immediatamente una ritorsione violenta e duratura. Gli islamofobi si sono pronunciati con forza a favore di un'accusa contro la religione islamica e

la comunità musulmana mondiale". Il rapporto dichiara però che, nonostante la paura e lo stress subiti dai musulmani dopo gli attacchi, molte cose sono cambiate in meglio nella loro vita di comunità. Vi si cita il fatto che il dialogo interreligioso è ora diventato parte integrante delle ordinarie attività delle comunità musulmane, anche laddove tali aspetti non erano mai stati considerati in passato. Si legge ancora nel documento: "Nel momento stesso in cui i musulmani negli Stati Uniti hanno acceso i loro televisori e si sono dovuti confrontare con l'orrore degli attacchi terroristici dell'11 settembre, la strada da intraprendere nei mesi a venire è dive-

nuta limpida come l'acqua. I musulmani si sono resi conto di quale fosse la loro responsabilità in quanto comunità la cui fede è stata legata ai peggiori attacchi terroristici nella storia degli Stati Uniti."

ISOLAMENTO E CONTRADDITTORIETÀ

La comunità musulmana statunitense si è anche fatta in parte responsabile di un tentativo di costruire un ponte proprio tra la cultura musulmana e la società di cui, di fatto, queste organizzazioni fanno parte, gli Usa. Il discorso è complesso, dal momento che la realtà stessa in cui sono immersi i musulmani statunitensi è una realtà ben diversa da quella dei tanti

paesi musulmani, a loro volta profondamente differenti tra loro. Una laicizzazione dello Stato musulmano e una compatibilità con la democrazia è quanto auspicano alcuni leader e studiosi musulmani statunitensi. Il proposito è quello di ridurre la distanza tra l'America (usiamo questa parola nel suo senso di costruzione culturale e imperiale) e il mondo musulmano.

La ong *Search for Common Ground* ha recentemente organizzato a Washington un incontro con tre leader musulmani statunitensi di spicco. In questa occasione, Nihad Awad, del Cair, ha detto che il suo gruppo sta facendo quanto può per ridurre tale distanza conducendo una campagna di informazione negli

Stati Uniti. "La sfida maggiore è contro l'ignoranza, non la cattiva fede o l'ostilità", ha detto Awad. Fornendo informazioni alle scuole, alle forze dell'ordine e ad altri gruppi, il Cair spera di prevenire la discriminazione e di far superare gli stereotipi. Awad ha spiegato che negli ultimi nove anni il suo gruppo è riuscito a far entrare in contatto la comunità musulmana con la più ampia società statunitense, ma questo successo è ora minacciato dai fatti dell'11 settembre.

Anche Azizah Al-Hibri, docente alla T.C. Williams School of Law e fondatrice di *Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights*, è d'accordo sul fatto che le cose siano cambiate dopo l'11 settembre per i musulmani statunitensi, notando come adesso la ricezione e la credibilità di gruppi come il suo siano del tutto alterate.

Queste dichiarazioni sono il sintomo della contraddittorietà e anche della difficoltà in cui si trova la comunità musulmana negli Usa. Essa affronta una continua divisione della propria identità tra l'appartenenza a una madrepatria lontana e a volte mitizzata (e parliamo qui soprattutto dei musulmani immigrati), una madrepatria che diventa per tutti identità musulmana, araba, pakistana, palestinese, presa quest'ultima a simbolo della giustizia negata a tutta la regione mediorientale; e dall'altra parte quella che dovrebbe essere la nuova madrepatria, una nazione che sta facendo della guerra contro le popolazioni arabe la punta di diamante della cosiddetta guerra globale al terrorismo. È una lacerazione dell'identità che certamente dà vita a una comunità diversificata e anche molto vivace nei dibattiti, pur restando all'interno della sicura definizione di Bush, di "cittadini che pagano i contributi e amano la bandiera tanto quanto me".

Ringraziamo tutti gli autori e le autrici per aver consentito, con i loro contributi, e spesso anche con i loro consigli, la realizzazione di questo quaderno. Soltanto i testi di Edward Said (1997, nostra trad.) e di Tariq Ali (ripreso dalla rivista "Reset", n.75/2002) sono già apparsi altrove. *Redazione* a cura di Walter Peruzzi ("Guerre&Pace") in collaborazione con Lanfranco Binni (Porto Franco) e con la consulenza di Adel Jabbar e Anna Maria Rivera. *Segr. di redazione:* Beatrice Biliato. *Coperatina e videoimpaginazione:* Marina Vallatta.

PALESTINESI senza Stato una Nazione

Dal **15 novembre al 13 dicembre**, a Prato, nello spazio di *Officina Giovani-Cantieri Culturali ex-Macelli*, del *Cassero Medievale* e in alcune piazze della città, un mese di iniziative (arti visive, cinema, presentazioni libri, dibattiti) per incontrarsi con la realtà attuale, la storia e la cultura del popolo palestinese.

Il programma è promosso e organizzato da Porto Franco -progetto interculturale della Regione Toscana - con la collaborazione della Biennale di Venezia, del Comune e della Provincia di Prato, di ANCI Toscana e del Coordinamento nazionale degli Enti Locali per la Pace.

Nel marzo 2002, a Firenze, Porto Franco organizzò un incontro tra rappresentanti politici palestinesi e israeliani concluso con la comune sottoscrizione di una *Carta di Firenze per la pace tra Israele e la Palestina. Costruisci la pace! Ferma la violenza! Basta con l'occupazione!*. Sulla base dei contenuti di quella Carta, nell'estate 2003 Porto Franco ha coprodotto con la Biennale di Venezia il progetto artistico *SN Stateless Nation* della palestinese Sandi Hilal e di Alessandro Petti, ora riproposto all'interno del programma di Prato: dieci installazioni di passaporti di tutti gli Stati tranne quello palestinese, due videoinstallazioni sulla vita quotidiana dei palestinesi nei territori occupati, un libro con le voci dei palestinesi che vivono in Israele, nei territori occupati, e nella diaspora.

Nella mostra *La realtà esplosa*, si incontrano le immagini della fotogiornalista palestinese Rula Halawani, che vive a Gerusalemme, e la pittura di Ronit Dovrat, israeliana che vive in Toscana, attiva nell'associazione "Ebrei contro l'occupazione". La memoria fertile è un ciclo di sei film del nuovo cinema palestinese, la cui edizione italiana è stata curata da Porto Franco con la collaborazione dell'ARCI di Carrara.

Calendario consultabile sul sito www.cultura.toscana.it (accesso "interculturale").

per leggere il mondo

Atlante geopolitico della globalizzazione

di *LE MONDE*
diplomatique



*Uno strumento indispensabile
per comprendere il mondo*

del XXI secolo. Tutto ciò che

*la globalizzazione sconvolge
dal punto di vista economico,
sociale, ambientale, politico,
mediatico e militare.*

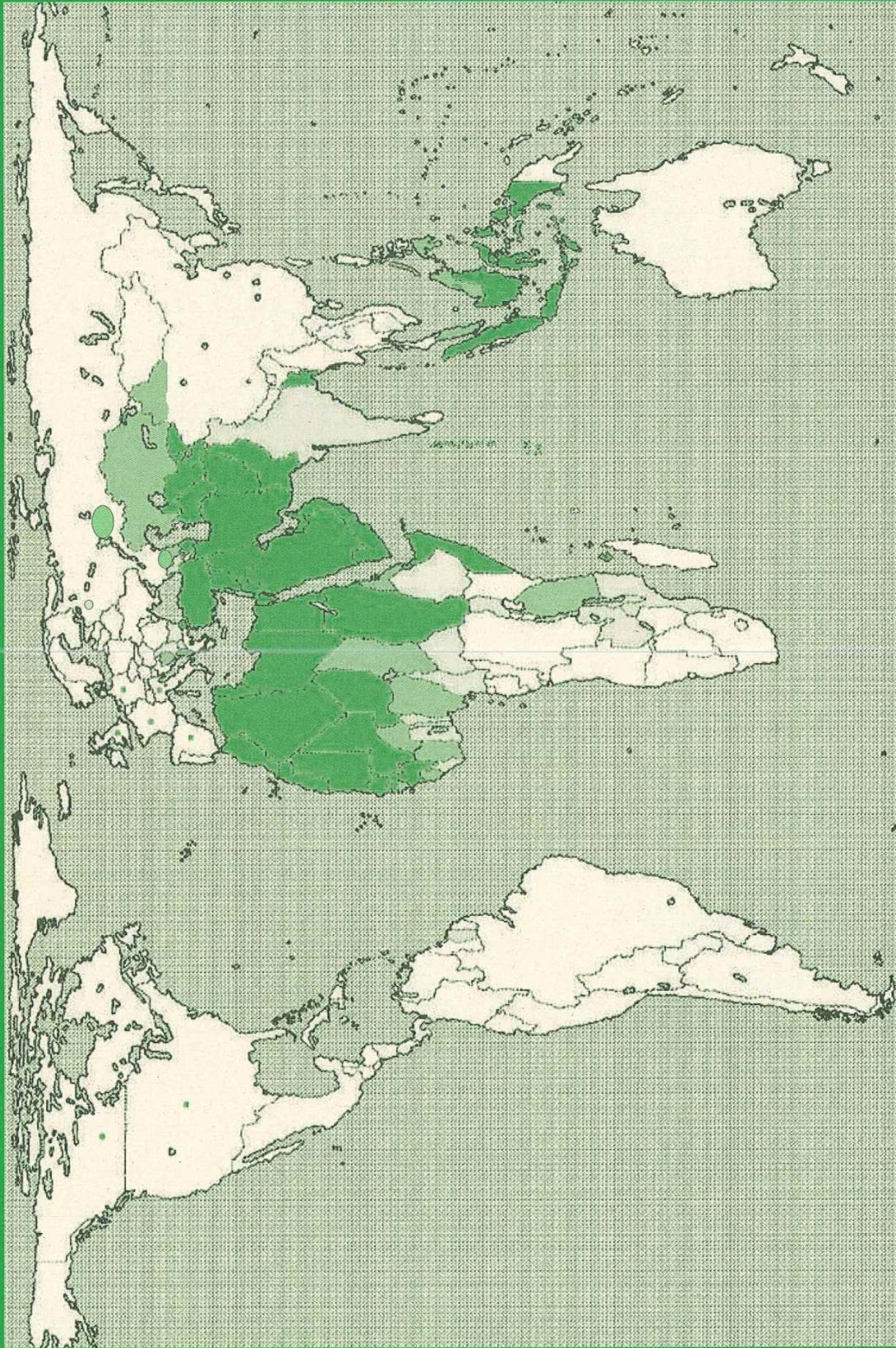
*I principali attori
che determinano le sorti
del pianeta. Tutti i conflitti
in corso, dal Medio Oriente*

*all'Afghanistan, dalla Cecenia al Kashmir, dalla Colombia
all'Africa dei grandi laghi. Tutto questo e molto altro...*

Più di 200 cartine e 100 grafici
Testi di approfondimento dei maggiori esperti

Nelle librerie al prezzo di 10 euro.

Per la vendita diretta telefonare allo 06.68719330



Legenda

- paesi con popolazione nella totalità o a stragrande maggioranza musulmana
- paesi e regioni a maggioranza o forte presenza musulmana (40-60% ca)
- paesi con significative minoranze musulmane (11-30% ca)
- alcuni fra i paesi occidentali a maggior presenza musulmana

Fonte: Calendario Atlante De Agostini 2003. Elaborazione della mappa: Ariele Agostini.