

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE

Cattedra di Filosofia Politica

LO SCETTRO NEL DESERTO

Stato, religione e potere in Medio Oriente e Nordafrica

RELATORE

Prof. Sebastiano Maffettone

CANDIDATO

Simone Pennica

Matr. 082242

Indice

Abstract	4
Introduzione	6
Capitolo I, <i>Lo Stato moderno nel mondo arabo</i>	8
1.1 <i>La questione della legittimità</i>	8
1.2 <i>Stato ed Islam</i>	16
Capitolo II, <i>Costruire il Medio Oriente ed il Nordafrica</i>	24
2.1 <i>State building</i>	24
2.2 <i>Lo Stato impossibile</i>	27
Capitolo III, <i>Le proposte tra la sabbia</i>	31
3.1 <i>Applicare il liberalismo</i>	31
3.2 <i>Laicismo islamico</i>	35
Bibliografia	39

*A mia madre per il coraggio, a mio padre per la possibilità,
a mia nonna per la vicinanza, a Marianna per il tragitto.
Ed infine a qualcuno che ha deciso di percorrere altre strade,
ma di cui non si può negare la partecipazione.
Che ognuno di voi riconosca se stesso in queste righe
per le parole spese ed i momenti vissuti insieme.*

Rem tene, verba sequentur.

Abstract

The aim of this work is to explore the conditions of State formation and its survival in the Middle East and North Africa. Examining the State as an historical process, it illustrates several Middle Eastern and North African cases and presents a detailed analysis of State developments in these regions. The discussion maintains that, more than the domestic characteristics of individual States, State survival in the Middle East is a particular characteristic of the whole area considered.

In this dissertation, the “State” issue is examined both as a territorial entity and as a regime of power that has developed relatively late compared to its European predecessors. How and why do States emerge late? And, more importantly, what does a “State” mean in this context? Is State in this region a peculiar State or is it an ordinary one similar to others in the international system? Are the conditions of State survival to be found in the internal dynamics of States or in the international system where these States are embedded?

In focusing on the region’s historical and cultural values, the political culture approach emphasizes what is missing or not in Arab culture, in order to understand, case by case basis, which concepts are more appropriate to define the State system in the considered area.

Indeed, as European concept and social organization, the “modern State” is not analogous with Middle Eastern and North African realities. The first part of this work therefore analyzes the paradigm of the “modern State” and compare it with the model of the Arab one, in order to observe their peculiar features and argue the problem of the legitimacy of existing political structures.

Subsequently it is shown that the Arab State, in most cases, is an attempt of foreign State building process imposed with the international (military) intervention on fragmented and complex social reality that contributes to perpetuate the political stagnation of the region. Through their competition, external powers carved spheres of influence forming vulnerable social structures.

In fact, due to its vulnerability, the State in the Middle East and North Africa has two generic characteristics that it shares generally with other late-forming States: first of all, this kind of State is in its early stage of formation; and secondly, this State came late to a pre-existing States system. Accordingly, the ruling regimes have to face two pressures: the first emanates from domestic forces aiming at regime change, and the second arises from external States aspiring to revise the system. This presents the weak State with a dilemma: while the increased political incorporation of social fragmentation strengthens the territorial State by minimizing its vulnerability to external penetration, this, on the other side, erodes the grip of the ruling regime on power. In the opposite way, while the lack of political incorporation consolidates a ruling regime, it in parallel increases the exposure of the State to external infiltration. This dilemma causes the State weakness in the Middle East.

The discussion goes on deepening that the same State territorial weakness is a reality also because the Arab States have not been conventionally sympathetic to any concept of the body-politic that bases itself on

land or territory. Furthermore, Islamism and Arabism have limited the evolution of the national territorial State in the Arab world.

The last mentioned is also attributed by some academics to Islam's rigid code and its relationship with the State machine, which has facilitated the domination and durability of authoritarian regimes. In other words, authoritarian persistence in the Arab world corresponds to its cultural traditions, which, as in the Arabian Peninsula or in the Maghreb, are historically maintained by a strong tribal leader.

It is important to specify that in trying to examine this type of States in the Middle East and North Africa, the purpose of this thesis is to examine what it is, not what it should (ideally) be; and, in doing this, it departs from an historical sociology approach to explain the State conditions in these areas.

In this context, some variables have been used to compare different cases in the Middle East and North Africa. These factors include: (1) cultural homogeneity level; (2) regime formation and nature; (3) economic capabilities.

If the first two have already been mentioned, the debate also deals with the economic factors. The political economy approach shifts the cause towards socio-economic factors, such as oil rent. This provided new explanations for the authoritarian persistence, among which one main outcome of these interpretations was the rentier State theory.

At the end of the work, a series of proposals are presented with the aim of bringing the paradigm of the "modern State" closer to the Arab one.

Ultimately, starting from the concept of "State" to understand the transformations, dynamics and balances of power is fundamental when referring to the Middle East and North Africa. Although in recent years the focus has shifted more towards emerging non-State actors (such as, for example, terrorist organizations), authoritarianism, political Islam, State building process and rentier State, continue to be the key issues to understand fully the regional challenges.

Introduzione

Il contesto del Medio Oriente e del Nordafrica, storicamente non facile da comprendere, ha subito negli ultimi anni rapidi mutamenti. La complessità delle dinamiche regionali e degli sconvolgimenti ancora in corso, non possono essere compresi senza far riferimento ad un corpus insieme di presupposti saldamente radicati, nonché ad uno scenario storico spesso poco conosciuto. È per questo motivo che questa trattazione vorrebbe rappresentare un'umile bussola che, prescindendo dall'attualità più stretta, possa fornire le coordinate necessarie per orientarsi rispetto al tema proposto con un orizzonte di medio periodo.

Al momento di interrogarsi sul punto di osservazione da adottare per accostarsi a tali dinamiche, la scelta è ricaduta sulla tematica dello Stato per diverse considerazioni. In primo luogo, negli ultimi anni sono emersi molteplici spunti in questa direzione. Molte delle discussioni, come si potrà vedere proseguendo lungo la dissertazione, ruotano, volenti o nolenti, direttamente o indirettamente, intorno al tema della natura, del consolidamento e del fallimento della forma statale nella regione. Questo avviene in un contesto in cui il tema della legittimità statale, non a caso il primo ad essere argomentato, assume un'importanza preponderante. Tutto ciò permette anche di applicare diversi piani di studio in riferimento alle vicende in Medio Oriente ed in Nordafrica: le azioni dei diversi attori rispondono non solo alle logiche internazionali, ma anche (e, in taluni casi, soprattutto) a dinamiche interne. L'auspicio di fondo è che le trasformazioni e gli sviluppi, di più o meno lungo periodo, che coinvolgono i principali attori dell'area considerata, possano essere chiarite da una ricerca di questo tipo.

Al contempo, un'analisi sulla statualità, in un contesto in cui questa è messa in forte tensione, può offrire spunti di riflessione significativi in un momento storico in cui la forma-Stato in quanto tale è sottoposta a grandi trasformazioni anche in Occidente.

Per affrontare questo insieme di problematiche, la tesi presentata si articola in tre parti. Nella prima, vengono discussi alcuni problemi teorici legati al carattere della statualità nella regione. Innanzitutto, come detto, viene posto il tema della legittimità statale; e, successivamente, è illustrato il rapporto tra Stato ed Islam. Nella seconda, invece, mentre da una parte vengono forniti alcuni strumenti concettuali di carattere trasversale, utili a leggere le diverse situazioni concrete esistenti, dall'altra viene approfondita la complessità del rapporto tra la politica occidentale ed il mondo arabo. Nella terza, infine, vengono criticamente analizzate alcune autorevoli proposte per provare a capire se tale complessità possa essere smussata; e se, in caso, sia veramente necessario e parimenti efficace smussarla.

Dalla sommatoria di queste parti emerge un quadro articolato e sfaccettato della situazione in Medio Oriente ed in Nordafrica che, per quanto in costante evoluzione, presenta anche determinati tratti di continuità non trascurabili. Tuttavia, nel dibattito pubblico essi vengono spesso, se considerati, dati per presupposti, rendendo ardua la formazione di un'opinione critica ed articolata in merito. In definitiva, l'augurio è che queste pagine possano rivelarsi uno strumento utile a questo fine.

Capitolo I

Lo Stato moderno nel mondo arabo

1.1 La questione della legittimità

Fra tutti gli ordinamenti giuridici sorti nel corso della storia, ha assunto particolare rilievo, dal XVI secolo in poi, lo Stato. Facendo riferimento limitatamente allo Stato moderno, del quale si inizia a parlare a partire dal XIX secolo, esso è caratterizzato da più elementi, due dei quali si rivelano più costitutivi di altri: la *politicalità* e la *sovranità*.

La *politicalità* (da *polis*, la città-Stato greca da cui lo Stato riprende talune caratteristiche) sta ad indicare che l'ordinamento statale assume fra le proprie finalità la cura, almeno potenzialmente, di tutti gli interessi generali che riguardano una determinata collettività stanziata su un determinato territorio. In forza di ciò lo Stato tende ad assorbire, o più esattamente a sottoporre alle proprie regole, tutti i diversi ordinamenti preposti alla cura di interessi particolari che esistono all'interno dei suoi confini territoriali.

Questa è la base di legittimazione dell'altro elemento che caratterizza lo Stato: la *sovranità*, vale a dire la sua supremazia (da *superanus*, "ciò che sta sopra") rispetto ad ogni altro potere istituitosi al suo interno, nonché la sua indipendenza rispetto a qualsivoglia potere esterno.

È doveroso specificare, inoltre, che uno Stato può definirsi tale solo se capace di detenere, sopra un determinato territorio, il monopolio della forza. In altre parole, se in grado di agire tendenzialmente senza resistenze al proprio interno e senza interferenze dall'esterno (si potrebbe dire *iubeo ergo sum*, "comando dunque sono", prendendo in prestito e parafrasando la celebre formula di Cartesio¹).

In definitiva, si può quindi parlare di Stato quando vi è un ente sovrano dotato di personalità giuridica, di una popolazione stanziata su un territorio (non necessariamente contiguo) delimitato da confini ben definiti, del monopolio della forza legittima.

È proprio il concetto di legittimità ad essere centrale nella teoria dello Stato. Legittimo è, in senso strettamente giuridico, quel potere che agisce in piena conformità alle norme costituzionali, quando presenti; oppure in ottemperanza di un diritto che può essere di successione dinastica o divino. Tuttavia, questa dimensione, per così dire formale, non risolve una questione più profonda che è tanto tipica delle democrazie, quanto dei regimi di tipo autoritario: il potere ha sempre la necessità di legittimarsi di fronte al proprio popolo (fonte di consenso di ogni potere statale), perché è solo attraverso la costruzione (o l'imposizione, in certi casi) di una traiettoria comune tra governanti e governati che i regimi trovano la propria stabilità. In altre parole, si può parlare di Stato (seppur con derive contrattualistiche² richiamanti Hobbes, Locke, Rousseau e, con le dovute differenze, Rawls) quando una popolazione, sottomettendosi ad un potere politico, dà vita ad un

¹ La locuzione originale *cogito ergo sum*, "penso dunque sono", è la formula con cui Cartesio esprime la certezza indubitabile che l'uomo ha di se stesso in quanto soggetto pensante.

² Concezione filosofico-politica secondo la quale all'origine della società vi è un contratto tra governanti e governati, che implica obblighi precisi per ambedue le parti. In questa concezione il potere politico si fonda su un contratto sociale che pone fine allo stato di natura, segnando l'inizio dello stato sociale e politico.

ordinamento in grado di soddisfare i suoi interessi generali (e.g. difesa dal nemico esterno, sicurezza interna, giustizia, ordine pubblico, disciplina delle relazioni economiche, etc.).

In Medio Oriente la saldatura tra i governi (spesso regimi di tipo autoritario) ed i cittadini è avvenuta e tuttora avviene tramite il ricorso alla violenza ed al controllo orwelliano della popolazione, tramite narrative e strutture settarie, ma anche attraverso la forza, talvolta dirompente, delle ideologie, siano esse nazionalistiche, di stampo socialista o di origine religiosa. Tuttavia, la storia, anche quella più recente, ha mostrato come questa saldatura sia generalmente precaria, spesso viziata dall'incapacità propria dei regimi autoritari di crearsi uno spazio di legittimità che resista all'evolversi delle contingenze storiche e che, soprattutto, riesca a rispondere in modo elastico ed efficiente alle richieste socioeconomiche e politiche dei cittadini.

In Medio Oriente i confini e le strutture di potere che in larga parte definiscono ancora oggi la regione sono il frutto artificiale dell'azione delle potenze coloniali potenze che hanno disegnato la mappa del Medio Oriente e del Nordafrica secondo logiche di convenienza ed interesse. I corsi e ricorsi storici di entrambe le regioni sono fondamentali per comprenderne lo sviluppo, così come la natura dei sistemi statali che successivamente sono venuti alla luce. Praticamente tutti gli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica, nonché il disegno dei confini politici, sono il risultato di due processi simultanei: il primo concerne l'indebolimento ed il progressivo collasso del multietnico e multireligioso Impero Ottomano (1299-1914); il secondo riguarda, invece, l'espansione e propagazione del sistema statale europeo nel resto del mondo, Medio Oriente e Nordafrica inclusi. La diffusione dell'influenza europea e statunitense in entrambe le aree non ha solamente contribuito alla configurazione di un nuovo sistema regionale, ma è stata anche responsabile dell'etichettatura del termine *Medio Oriente*. Per Alfred Thayer Mahan, illustre ammiraglio e stratega statunitense che coniò il termine, il *medio* faceva riferimento alla regione che separava l'Europa (il Vicino Oriente degli Stati Uniti d'America) e l'Estremo Oriente (l'India britannica). Alcuni studiosi di relazioni internazionali mediorientali, per converso, hanno differenti opinioni rispetto a cosa costituisce il Medio Oriente (Gerges 1991³; Gause 1999⁴; Hinnebusch 2003⁵). In questa trattazione, per evitare *qui pro quo*, userò spesso il termine *Medio Oriente* facendo riferimento ai ventidue Stati membri della Lega araba oltre alla Turchia, all'Iran e ad Israele. È bene specificare che, inoltre, dal punto di vista accademico esiste anche il termine *MENA*⁶, riferendosi ad un'ampia regione includente la maggior parte degli Stati mediorientali e del Maghreb, la quale, tuttavia, varia la sua estensione geografica a seconda delle dissimili correnti di pensiero.

Dunque, dal punto di vista storico, le entità statali del Medio Oriente e del Nordafrica nascono dalla sommatoria dei due processi sopradetti. La disgregazione dell'Impero Ottomano è fondamentale perché dà luogo ad entità territoriali che storicamente non erano ancora germogliate. In secondo luogo vi è una forte

³ Gerges F., *The study of Middle East international relations: a critique*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", vol. 18, n. 2, 1991.

⁴ Gause G., *Systemic approaches to Middle East international relations*, in "International Studies Review", vol. 1, n.1, 1999.

⁵ Hinnebusch R., *The international politics of the Middle East*, Manchester, Manchester University Press, 2003.

⁶ Il termine *MENA* è un acronimo di "Medio Oriente e Nordafrica" (*Middle East and North Africa*).

ingerenza degli stati coloniali, che si consolida dopo la spartizione anglo-francese con l'Accordo Sykes-Picot del 1916 e con la Seconda Guerra Mondiale. È di conseguenza oggettivo intuire come questi processi, con la successiva decolonizzazione, costituiscano un peccato originale che il Medio Oriente ed il Nordafrica si trascinano ancora oggi. Analizzando il particolare, gli esempi sono molteplici.

L'attuale Turchia, ragionevole erede di quello che era l'Impero Ottomano, riscontrò difficoltà quando nell'ideologia di Mustafa Kemal, detto Atatürk, si dovette ricomprendere nella nazione la popolazione di etnia turca dell'Impero. Infatti, la realtà multi-etnica impose ad Atatürk di inventarsi la nozione stessa di turco. La popolazione turca era pertanto formata da componenti diverse: da quella armena a quella curda, fino a quella degli adighè; alle quali si sommano le diverse famiglie linguistiche e le diverse declinazioni dell'Islam presenti nell'Impero (di cui la più evidente era quella degli aleviti⁹). Mustafa Kemal si trovò, di conseguenza, a costruire sotto l'ideologia nazionalista turca uno Stato composto da etnie e religioni differenti. In altre parole, l'edificazione di uno Stato comprendente più nazioni: se da una parte è vero che risulta complicato individuare uno Stato realmente omogeneo dal punto di vista storico-culturale, dall'altra parte è abbastanza limpida la forzatura con la quale in questi Stati presi in considerazione si è ideologicamente cercato di far combaciare i confini politici con i confini etnici. È, difatti, la medesima storia, proseguendo con gli esempi, che si sono trovati ad affrontare l'Iraq, la Siria, il Libano (quest'ultimo, forse, l'esempio più chiaro); e che poi è alla base dell'apparente imperitura questione israelo-palestinese. Senza dimenticare il fattore aggiuntivo dell'ingerenza occidentale. Osservando lo scacchiere geopolitico attuale ci troviamo di fronte a territori spesso e volentieri ricompresi entro confini sovente studiati a tavolino e stabiliti artificialmente attraverso gli accordi che seguirono il Trattato di Versailles del 1919¹⁰; dalla Conferenza di Sanremo¹¹ (1920), passando per il Trattato di Sèvres¹² (1920), fino al Trattato di Losanna¹³ (1923).

Anche l'Arabia Saudita è un frammento dell'Impero Ottomano. Dopo la vittoriosa annessione al Sultanato del Regno hashemita dell'Hegiaz, la dinastia Saudita governa dal 1926 (ufficialmente dal 1932, anno in cui la Gran Bretagna ne riconobbe l'indipendenza) il Regno dell'Arabia Saudita. Storicamente la dinastia Saudita, sin dai tempi del suo fondatore Muhammad ibn Sa'ud, favorì la diffusione del movimento wahhabita di riforma religiosa conservatrice, sviluppatosi in seno alla comunità islamica sunnita. Lo stesso Wahhabismo ha proprio nell'Arabia Saudita e soprattutto nella penisola arabica declinazioni molto differenti tra loro che sono finanche arrivate a conflagrare, sia nello scontro plurisecolare tra sunniti e sciiti, come pure nel caso del

⁷ Siglato durante la Prima Guerra Mondiale, l'Accordo Sykes-Picot è un accordo segreto tra i governi del Regno Unito e della Francia, che definiva le rispettive zone di influenza nel Medio Oriente in seguito alla sconfitta dell'Impero Ottomano nel conflitto mondiale in questione.

⁸ Mustafa Kemal (1881-1938) è stato un generale e politico turco, fondatore e primo presidente della Turchia moderna. Considerato eroe nazionale, si guadagnò il soprannome di *Atatürk*, "padre dei turchi".

⁹ Gli aleviti sono un gruppo religioso sub-etnico e culturale presente in Turchia che conta, ad oggi, approssimativamente tra i dieci ed i quindici milioni di membri.

¹⁰ Il Trattato di Versailles è uno dei trattati di pace che pose ufficialmente fine alla Prima Guerra Mondiale.

¹¹ Nella conferenza si determinarono i mandati che le nazioni vincitrici della Prima Guerra Mondiale avrebbero assunto nei confronti dei territori derivanti dalla spartizione dell'Impero Ottomano. I limiti precisi di tutti i territori non furono specificati, ma furono decisi solo quattro anni dopo; mentre le decisioni della conferenza furono enunciate con il successivo Trattato di Sèvres.

¹² Cfr. nota 11.

¹³ Il Trattato di Losanna determinò i confini della Turchia nel contesto della Guerra d'indipendenza turca.

recente contrasto tra Riyadh e Doha¹⁴. In Arabia Saudita, infatti, non va messa in secondo piano la compresenza di una forte componente sciita che occupa la zona settentrionale del paese.

Legata alla storia dell'Arabia Saudita è la Giordania, altro caso emblematico di conflitto tra la questione della legittimità statale e la creazione artificiosa di uno Stato-nazione che in realtà di *nazionale* possiede ben poco. Tant'è vero che la Giordania nasce come Stato cuscinetto nell'area della Transgiordania, voluto da Winston Churchill (all'epoca Ministro delle Colonie britannico), per due motivi: innanzitutto per la necessità di uno Stato in grado di assorbire le tensioni generate dai paesi circostanti; in secondo luogo per dare un regno a quella monarchia hashemita che era stata sconfitta ed espulsa dall'Arabia Saudita, partecipando alla Rivolta Araba¹⁵ (1916-1918, che portò al sopraccitato Trattato di Sèvres) insieme alle truppe britanniche comandate da Lawrence d'Arabia¹⁶.

Questo processo vale, come detto, anche per l'area araba nordafricana. Nella regione, lo Stato che ha la componente etnica più omogenea è l'Egitto, mentre già la Tunisia e la Libia registrano una forte componente berbera. La Libia, in particolare, è un paese che non è mai esistito: è stato artificialmente unificato dagli italiani attraverso il processo coloniale, accorpendo insieme tre regioni (la Tripolitania, la Cirenaica ed il Fezzan) che erano assolutamente eterogenee dal punto di vista culturale, sociale (tribale) ed economico; andando così a creare un cosiddetto *fake State*, ovvero uno Stato fasullo. Comunque sia, la stragrande maggioranza, per distacco, di presenza berbera è stanziata in Marocco prima ed in Algeria poi. Marocco che però, per quanto riguarda la questione della legittimità, può essere considerato lo Stato più legittimato del Nordafrica vista la continuità monarchica che affonda nella tradizione secolare della dinastia Alawide¹⁷. L'Algeria, invece, nasce proprio da un conflitto coloniale, quello contro la Francia, che porterà agli Accordi di Évian del 1962 con la conseguente indipendenza. Il governo provvisorio della Repubblica algerina dovette rapidamente affrontare le numerose frammentazioni interne, difatti furono messe in atto una serie di riforme di ispirazione socialista per cercare di arginare le spinte independentiste che si stavano spontaneamente diffondendo all'interno dello Stato appena sorto. La storia dell'Algeria è singolare, con la Francia che, vista la lunghissima presenza coloniale a partire dal 1830, ne fa un territorio metropolitano. Chi nasceva in Algeria otteneva direttamente il passaporto francese e per gli algerini sotto il dominio coloniale l'esercito rappresentava una delle poche vie di carriera. Questo diede origine ad una serie di paradossi, tra i quali spicca quello di Ahmed Ben Bella¹⁸ che, dopo aver combattuto per Parigi nella Seconda Guerra Mondiale, divenne successivamente uno dei capi della rivolta anticoloniale.

¹⁴ Tra le varie ragioni di recente contrasto, l'Arabia Saudita rimprovera al Qatar una consuetudine diplomatica ed economica, sgradita ai sauditi, con l'Iran (tradizionalmente sciita).

¹⁵ La Rivolta Araba fu avviata dallo *sharif* de La Mecca al-Husayn ibn Ali Himmat (padre di Abd Allah I, primo re di Giordania), dopo la promessa che Gran Bretagna e Francia avrebbero procurato la completa indipendenza degli arabi dal giogo dell'Impero Ottomano, qualora gli arabi avessero combattuto contro Istanbul nella Prima Guerra Mondiale.

¹⁶ Thomas Edward Lawrence (1888-1935), conosciuto con lo pseudonimo di Lawrence d'Arabia, è stato un militare britannico divenuto famoso per aver guidato la Rivolta Araba del 1916-1918 e per questo riconosciuto come uno dei simboli del nazionalismo arabo.

¹⁷ La dinastia Alawide regna in Marocco dalla morte dell'ultimo sovrano della dinastia Sa'adiana nel 1659.

¹⁸ Ahmed Ben Bella (1916-2012) è stato un rilevante esponente dell'ala più radicale del FLN, il fronte di liberazione nazionale d'Algeria. È stato, inoltre, il primo presidente dell'Algeria.

Ebbene, i casi ivi illustrati mostrano come la costruzione dell'apparato statale ed il riconoscimento della nazione in Medio Oriente siano profondamente influenzati dai processi storici di colonizzazione e decolonizzazione. La questione della legittimità del potere nella regione considerata germoglia e prende vita attorno a questa storia così arzigogolata che a volte diventa difficile riuscire a seguirla in tutte le sue ramificazioni. Quello che emerge è un concetto di legittimità difficile da formare ed altresì, a suo modo, difficile da definire se non facendo riferimento alla stessa storia coloniale.

Ad ogni piè sospinto, nel momento della definizione dei nuovi Stati del Medio Oriente si era posto il problema di determinare chi fossero i futuri governanti. Tra gli esempi menzionati precedentemente, si può riprendere la Giordania, ma lo stesso discorso può valere per l'Iraq o per la Siria. In questi casi tre casi, Francia e Gran Bretagna scelsero di ricorrere alla dinastia hashemita, andando a rintracciare nella storia quelle famiglie che, per prominenza e declinazioni monarchiche o tribali, costituirono in quei specifici paesi nuclei di potere precedenti all'Impero Ottomano e/o al periodo coloniale. La strategia adottata fu quella di scavare nel passato, nel tentativo di costruire dei governi in grado di poggiarsi su dinastie arabe ritenute storicamente più o meno legittime.

Questo aspetto è molto importante perché la linea di successione costituisce uno dei principali criteri di legittimità che ancora oggi osserviamo nella regione: tale linea può essere costituita dalla successione di famiglie che, tramite il riconoscimento della propria leadership monarchica o tribale, hanno ottenuto il controllo di vaste aree; questo è proprio il caso dei già citati Hashemiti. Oppure si ricorre alla successione religiosa. In realtà, spesso questi due aspetti si incrociano: gli hashemiti stessi, antichi *sharīf* de La Mecca e di Medina, hanno una legittimità non solo politica, ma anche religiosa. La fonte di legittimazione del governante è considerata Dio stesso; *omnis potestas a Deo*, "ogni autorità proviene da Dio", secondo la formula di San Paolo. Un altro riferimento che rientra in questa categoria può essere la monarchia Alawita in Marocco, la quale rivendica la propria discendenza da Maometto. O ancora in Iran gli ayatollah, letteralmente "segno di Dio", rivendicano anch'essi la discendenza dal Profeta; e non stupisce che le due guide supreme¹⁹ che si sono succedute fino ad oggi facciano parte di questo gruppo. Tuttavia, sulla questione l'Iran meriterebbe un discorso a parte perché, rispetto a tutti gli altri esempi citati, è l'unica realtà, insieme all'Impero Ottomano, a vantare una continuità storica che lo rende il successore delle varie monarchie che hanno governato quei territori negli ultimi sette secoli circa: dalla dinastia dei Safavidi, passando per i Cagiari, arrivando fino ai Pahlavi e ai loro richiami all'Impero Persiano. E tra l'altro, tra tutti gli Stati della regione, l'Iran è l'unico i cui confini ricalcano quelli storici, mantenendo il cuore della nazione nell'altopiano iranico. Mentre se si pensa alla Turchia moderna la situazione è opposta: Atatürk ha ridisegnato il cuore dello Stato turco portandone la capitale ad Ankara, nel centro dell'Anatolia, che non mai era stata il fulcro di un Impero Ottomano che, partendo da Istanbul, guardava verso i Balcani e l'Europa.

In sintesi, la legittimità stessa dei paesi di questa regione attraversa complessivamente tutte le caratterizzazioni sopra individuate, condensabili nel tentativo di rintracciare nella catena della storia e delle

¹⁹ Quella di guida suprema è, in Iran, la più alta carica prevista dalla Costituzione.

successioni dinastiche e/o religiose un fondamento più o meno stabile di legittimità. Questo nel contesto di Stati che, è bene ricordarlo, comprendono popolazioni di origine difforme entro confini di tipo artificiale.

Appurato ciò, la questione della ricerca convulsa della legittimità non si limita agli elementi già discussi. Il Novecento è senza dubbio stato il secolo delle ideologie ed il Medio Oriente non è certamente esente da questa definizione. Terzomondismo²⁰, panarabismo²¹, socialismo arabo²², socialismo islamico²³ ed Islam politico²⁴ sono solo alcune delle grandi narrazioni attorno alle quali i regimi della regione hanno costruito il proprio spazio d'azione politica ed economica e, in particolar modo, anche la propria legittimità. In tal modo l'azione governativa si è mossa simmetricamente su due livelli: se da una parte gli Stati decolonizzati ricomprendenti situazioni multietniche e multireligiose tendevano ad includere tutti i gruppi nella costruzione della legittimità dello Stato, dall'altra erano i primi ad escludere dalla vita pubblica e politica coloro che mettevano in dubbio l'ideologia legittimatrice minando la stabilità statale. I curdi ne sono forse l'esempio storico per antonomasia.

Le ideologie, in modo non molto differente rispetto all'Europa del XX secolo, hanno funzionato come collanti in situazioni in cui la legittimità dei regimi non era salda di per sé o come le stesse potenze coloniali avrebbero voluto che fosse dopo l'insediamento dei propri protetti. Allo stesso tempo, le ideologie rispondevano efficacemente alla necessità di inclusione da parte dei governi: tale necessità non riguardava esclusivamente le etnie e le declinazioni settarie e religiose, ma con un certo riguardo anche le masse popolari. Il Novecento è, infatti, l'epoca delle masse che determinano prima la Rivoluzione d'ottobre in Russia e poi si fanno protagoniste di tutti i grandi movimenti socialisti europei, fino a lambire anche gli stati nati dalla disgregazione dell'Impero Ottomano. La necessità di includere queste nuove masse che si erano affacciate alla ribalta della storia riapre la questione della legittimità: non era più sufficiente affidarsi soltanto alla catena dinastica e/o religiosa precedentemente descritta ma, nel pieno della decolonizzazione novecentesca, le ideologie diventavano il perfetto strumento di inclusione in grado di rispondere alle due principali conseguenze dell'emergere delle masse: la crescita demografica e l'urbanizzazione.

Le ideologie, quindi, si diffondono anche in Medio Oriente, sia di importazione, sia, per così dire, di origine locale. Si tratta di un processo molto lungo, avviatosi già nella seconda metà dell'Ottocento all'interno dell'Impero Ottomano quando alla necessità di rinnovamento corrisponde, per esempio, l'emersione di nuove élite di potere che sono in qualche modo funzionali al tentativo di modernizzazione dell'Impero che risulterà

²⁰ Il terzomondismo è una dottrina politica secondo la quale il sottosviluppo dei paesi del terzo mondo è un prodotto del colonialismo occidentale e delle sue seguenti derivazioni.

²¹ Il panarabismo è un'ideologia politica il cui scopo principale è la creazione di un soggetto politico autonomo che metta insieme tutti i popoli arabofoni.

²² Il socialismo arabo è un'ideologia politica basata su una fusione del panarabismo e del socialismo.

²³ Il socialismo islamico è un'ideologia politica facente riferimento ad una forma più spirituale di socialismo, simile al marxismo islamico ed all'affine socialismo arabo, che coniughi i valori dell'Islam con la socialdemocrazia nata in Occidente, il secolarismo e l'uguaglianza; e talvolta con il nazionalismo arabo ed il panarabismo.

²⁴ L'Islam politico rimanda ad un insieme di ideologie che ritengono che l'Islam debba guidare la vita sociale e politica, così come la vita personale. Si tratta, dunque, di una concezione essenzialmente politica dell'Islam.

dal Tanzimat²⁵. Successivamente, tra la fine della Seconda Guerra Mondiale ed il primo dopoguerra, si assiste all'approdo nella regione delle idee socialiste, le quali si imporranno a partire dall'Egitto di Nasser, avvicinando lo Stato egiziano all'Unione Sovietica nel pieno del conflitto della Guerra Fredda. Contemporaneamente, infatti, si assiste all'emergere in Medio Oriente di movimenti politici di stampo socialista e nazionalista. Tra questi, il partito più importante e prestigioso è il Ba'th²⁶, fondato in Siria alla fine della Seconda Guerra Mondiale e dal cristiano ortodosso Michel Aflaq e dal musulmano sunnita Salah al-Din al-Bitar. La nascita di questo partito è di grande rilevanza perché la nuova formazione si rivolge ad un ampio spettro della popolazione siriana prima ed araba in generale poi, cercando di attirare a sé le classi sociali emergenti urbane e delle vaste zone rurali²⁷. Il successo del partito, invero, fu tale che l'ideologia ba'thista costituì poi il nerbo di regimi che sono rimasti al potere per decenni, come quello di Saddam Hussein in Iraq, o che sono ancora protagonisti della politica mediorientale come quello di Bashar al-Assad in Siria.

In definitiva, l'ideologia non è solamente uno strumento di legittimazione ed inclusione, ma si rivela anche uno strumento di emancipazione delle nuove masse che irrompono sulla scena del XX secolo.

Parlando, in ultima istanza, di legittimità in senso generale, oltre agli aspetti di dominio riservato, c'è sicuramente una dimensione internazionale. In modo particolare dall'inizio dello stesso XX secolo, il Medio Oriente è sempre stato al centro della politica estera delle grandi potenze, le quali sono a più riprese intervenute direttamente o indirettamente per tentare di consolidare i propri interessi politici ed economici nella regione, favorendo od ostacolando taluni regimi a seconda dell'orizzonte politico del momento.

In questo senso, ci sono numerosi esempi riguardanti l'importanza dell'essere legittimati da parte di una o più potenze internazionali. Una prima dimostrazione di ciò concerne l'Iran e cosa accadde nel 1942 quando le grandi potenze, Regno Unito ed Unione Sovietica, ebbero bisogno di Teheran come retrovia nella strategia bellica contro la Germania nazista. La scelta fu quella di deporre lo Reza Shah Pahlavi, costringendolo all'esilio in Sudafrica, in favore del figlio Mohammad Reza Pahlavi. Sempre restando in Iran, rilevante è l'Operazione Ajax del 1953, definita come "il primo colpo di Stato orchestrato dalla CIA ai danni di un governo civile eletto democraticamente"²⁸. In estrema sintesi, fu una missione coperta da segreto e promossa nell'agosto dello stesso anno dai governi degli Stati Uniti e del Regno Unito per sovvertire il regime democratico dell'Iran, allora governato dal nazionalista Mohammad Mossadeq, che aveva da poco nazionalizzato l'industria petrolifera. Mentre il Regno Unito puntava a rafforzare il potere personale di Mohammad Reza Pahlavi per recuperare il controllo sui redditizi giacimenti petroliferi iraniani, gli Stati Uniti

²⁵ Con il termine *Tanzimat* si indica l'insieme delle riforme liberalizzanti attuate nell'Impero Ottomano tra il 1839 ed il 1876. Il fine era quello di modernizzare l'Impero, contrastare gli obiettivi indipendentisti delle diverse etnie che lo componevano, combatterne il lento declino internazionale.

²⁶ Il Partito del Risorgimento Arabo Socialista, meglio noto come Ba'th, è stato un partito politico panarabo fondato nel secondo dopoguerra. Nel 1966, il partito subì una scissione e si divise in due fazioni (con nomi identici): una metà era guidata dai siriani, che rappresentavano la sinistra interna, favorevoli al socialismo arabo; un'altra metà era guidata dagli iracheni, che rappresentavano la destra interna e che erano più improntati su una forma araba di fascismo.

²⁷ Per ulteriori approfondimenti, faccio riferimento a: Batatu H., *Syria's peasantry, the descendants of its lesser rural notables, and their politics*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

²⁸ Kinzer S., *All the shah's men. An american coup and the roots of Middle East terror*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2003.

temevano che la crisi economica e politica dell'Iran potesse aprire la porta alla penetrazione sovietica in Medio Oriente in piena Guerra di Corea. Oppure, volando in Siria, si può osservare cosa accadde all'indomani della Seconda Guerra Mondiale con l'indipendenza del paese: tra il 1946 ed il 1956 si ebbero ben venti governi diversi, accompagnati da una dozzina di colpi di Stato di cui alcuni chiaramente orditi dall'esterno. Volendone menzionare uno, si può far riferimento alla deposizione del presidente siriano Shukri al-Quwwatli grazie al supporto della CIA in favore di Husni al-Za'im, con lo scopo di favorire la costruzione con la collaborazione di una compagnia statunitense di un oleodotto che doveva partire dall'Arabia Saudita, attraversare la Giordania ed arrivare fino alle sponde del Mediterraneo. Nondimeno, si possono citare anche esempi più recenti. Quando l'Iraq di Saddam Hussein, sostenuto per anni dagli Stati Uniti e dalle monarchie del Golfo nella guerra contro l'Iran, invase il Kuwait nell'agosto del 1990, fu immediatamente scaricato dall'Occidente che impose durissime sanzioni all'Iraq fino all'invasione finale del 2003 promossa dagli stessi Stati Uniti. C'è poi il caso della guerra civile in Siria, inserita nel contesto più ampio della Primavera araba²⁹ e dell'Inverno arabo³⁰, dove con la regia di Washington, la Turchia ed alcune monarchie del Golfo hanno tentato di esautorare Bashar al-Assad, alleato dell'Iran e di Hezbollah³¹, fino all'ingresso in campo della Russia nel 2015 che è intervenuta con il dichiarato intento di mantenere Assad al potere. O ancora si può riportare quanto è accaduto in Libia nel 2011, dove la situazione, se non ci fosse stato l'intervento di Francia e Stati Uniti, rafforzato dagli ingenti bombardamenti NATO, si sarebbe probabilmente evoluta specularmente a quanto accaduto nell'anzidetta Siria di Assad; ovvero, nel campo delle ipotesi verosimili, i ribelli avrebbero assoggettato una parte della Cirenaica, ma non sarebbero mai arrivati in Tripolitania e non avrebbero mai rovesciato il governo di Mu'ammar Gheddafi. Una volta che quest'ultimo è stato eliminato, la Libia si è disgregata in quanto, come precedentemente accennato, Stato fasullo: unificato, come altri, in maniera esogena e non endogena, vittima delle ingerenze esterne che ha poi pagato con la sua debolezza interna.

È bene però, tra i vari esempi, tenere presente un'eccezione nella totalità della regione considerata: le infiltrazioni e le influenze straniere, che in tutte queste vicende sono state palesi, hanno coinvolto, in modo più o meno tangibile, tutti gli Stati tranne l'Algeria. E questo, come precedentemente affrontato, in ragione della sua storia coloniale. Algeri desume la propria legittimazione dalla feroce lotta anticoloniale contro la Francia; e ciò non venne meno neanche in occasione della guerra civile scoppiata in seguito alle elezioni legislative del 1991. Quest'ultime videro una forte ascesa delle formazioni islamiste, in particolare del Fronte Islamico di Salvezza³². In tale prospettiva, l'esito elettorale fu annullato e nel gennaio del 1992 alcuni generali

²⁹ Con il termine *Primavera araba* si indicano nel mondo occidentale una serie di proteste ed agitazioni cominciate tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011 nelle regioni del Medio Oriente e del Nordafrica.

³⁰ Con il termine *Inverno arabo* si intende il riaffiorare di autoritarismi, monarchie assolute ed estremismo islamico negli anni successivi alle rivolte della Primavera araba.

³¹ Hezbollah, letteralmente "partito di Dio", è un'organizzazione libanese, nata nel 1982 e divenuta successivamente anche un partito politico sciita del Libano. Grazie al supporto iraniano, Stato tradizionalmente sciita, la forza dell'ala paramilitare di Hezbollah è cresciuta a tal punto nel corso degli anni tanto da essere considerata più potente dell'esercito regolare libanese ed è stata testata in maniera continua a partire dall'inizio della Guerra civile siriana, che ha visto Hezbollah scendere in campo come alleato fondamentale per il governo di Bashar al-Assad.

³² Il Fronte Islamico di Salvezza è stato un partito politico algerino avente come ideologia principale il fondamentalismo islamico.

dell'esercito misero in atto un colpo di Stato, mentre le fazioni islamiste si trasformarono in resistenza armata jihadista. In uno scenario come questo, gli algerini sono stati gli unici a riuscire a sigillare il proprio paese dall'influenza esterna. Ecco in cosa consiste, almeno finora, l'eccezione algerina.

Nel periodo più recente, in ultimo, sono due i paesi del Medio Oriente che si sono distinti nel respingere le influenze esterne. Uno è l'Iran, che è uscito rafforzato dalla Guerra Iran-Iraq ed in grado di esercitare un controllo molto forte sulla popolazione. L'altro è la Turchia di Recep Tayyip Erdoğan, nonostante le molteplici spinte interne ed esterne. La legittimità di Erdoğan nasce dal partito musulmano tradizionalista AKP³³, ma anche dall'aver dato un palcoscenico politico ad ampi settori della popolazione tradizionalista turca che non erano precedentemente inclusi nella gestione del paese. Inoltre oggi Erdoğan, anche in seguito al fallimentare colpo di Stato che ha tentato di rovesciarlo nel 2016, sta cercando di rafforzare ulteriormente la propria legittimità con il carburante del nazionalismo, il quale rimane pur sempre il collante più potente del paese. Per fare ciò, nella propria si è mosso verso l'MHP, ossia il Partito del Movimento Nazionalista e braccio politico dei Lupi grigi³⁴.

In conclusione, per i regimi mediorientali la questione della legittimità si pone su almeno due piani diversi, ma coincidenti: quello domestico, rappresentato dalla lotta per il mantenimento del potere; e quello esterno, che si manifesta nella necessità di sfruttare a proprio favore, o di respingere attivamente, le pressioni ricevute dagli attori regionali e dalle potenze globali. Difatti, se come detto quando si parla dell'intersezione tra Stato e potere il tema della legittimità statale è centrale, questo è ancora più evidente in Medio Oriente, regione in cui la somma di turbolenze politiche, economiche, sociali e religiose impone ai detentori del potere la continua sfida di dover legittimare, spesso attraverso l'uso della violenza, la natura del proprio governo. Stesse logiche che, seppur in forma diversa, spingono ancora oggi attori esterni ad invischiarsi nelle dinamiche politiche regionali rendendo impossibile l'individuazione di un regime completamente legittimo e, dunque, stabile.

1.2 Stato ed Islam

Per affrontare il tema di come il concetto di Stato si inserisca e si evolva all'interno della regione del Medio Oriente e del Nordafrica, è necessario iniziare dagli elementi che compongono e distinguono il complesso tessuto sociale e culturale di questo territorio. La nozione di Stato moderno, affrontata all'inizio di questa trattazione, deve i suoi natali ad una serie di sviluppi del pensiero politico ed istituzionale che hanno interessato una specifica area geografica, quella dell'Europa occidentale, da cui poi questa è stata progressivamente (e forzatamente) esportata nelle varie aree del globo attraverso l'espansionismo delle principali nazioni europee. Diventa così essenziale individuare i parametri fondamentali che

³³ Il Partito della Giustizia e dello Sviluppo è un partito politico conservatore turco. L'AKP si è sviluppato dalla tradizione dell'Islam politico, della democrazia islamica e del conservatorismo sociale.

³⁴ I Lupi grigi sono un movimento estremista nazionalista turco che ha tra i suoi fondamenti ideologici l'ideale del panturchismo (cioè l'unione di tutte le popolazioni di cultura turca), la xenofobia nei confronti delle minoranze etnico-religiose turche ed un generale atteggiamento militarista.

contraddistinguono un fenomeno come l'esperienza statale europea dalle specificità distintive del contesto in cui questo va ad inserirsi; in questo caso, quello del Medio Oriente e del Nordafrica.

Sulla base di una tale riflessione, l'Islam emerge fin da subito come una particella essenziale, un cardine imprescindibile attorno al quale si è modellata e sviluppata nel tempo l'intera società mediorientale. L'interpretazione peculiare di espressione terrena del messaggio divino ha portato alla nascita di due diversi ruoli: da un lato quello di guida e ideale ispiratore dell'ordinamento politico; dall'altro quello di principio organizzatore di autorità e base di legittimità. Questa sua duplice natura ha a sua volta determinato la nascita di specifiche categorie politiche e sociali, come quella di Umma e di Califfato. Per quanto riguarda il termine *umma*, nell'Islam designa primariamente la Comunità di fedeli. Non è un caso che questo termine derivi etimologicamente dalla radice da cui si origina il vocabolo *umm*, "madre". Nella complessa realtà islamica, la Comunità, che raccoglie al suo interno tutti i credenti musulmani, sostituisce il concetto di *nazione*. Con questo nome si indicò fin dall'inizio la prima organizzazione politica dei fedeli musulmani che vide la luce nel 622 a Medina grazie all'azione del profeta Maometto. Essa è governata dalla *Sharī'a*, il codice di leggi morali che rappresenta la formulazione storica del diritto islamico. La *Sharī'a* viene considerata dalla maggior parte dei musulmani incarnazione della volontà sovrana di Dio, svolgendo una funzione pervasiva e totalizzante nelle vite dei singoli individui e regolando, in molti stati mediorientali, sia i rapporti giuridici appartenenti alla sfera del diritto pubblico che quelli ricadenti nell'ambito del diritto privato. Se lo Stato-nazione di origine europea persegue come obiettivo ultimo la perpetuazione della propria esistenza, la Comunità è, in modo altresì vero, uno strumento preposto al conseguimento di un fine superiore, ossia la continua tensione verso la scoperta della volontà morale di Dio. La vita terrena è una dimensione derivata da Dio, il quale è l'unico legislatore contemplato (e, come ampiamente trattato, suprema fonte di legittimità): se nello Stato moderno la volontà sovrana è rappresentata dalla legge, nel mondo islamico essa è incarnata in Dio e nella *Sharī'a*. Il Califfato, invece, è una forma di governo monarchico nato con l'obiettivo di costituire la prosecuzione dell'attività politica ed amministrativa del profeta Maometto, a capo della quale si trova il califfo. Il termine *califfato*, infatti, significa "successione" e si riferisce al sistema di governo adottato dal primissimo Islam il giorno stesso della morte di Maometto, con l'intenzione di rappresentare l'unità politica e spirituale dei musulmani (ovvero la Umma). Dal punto di vista della storia islamica, l'istituto del Califfato emerge immediatamente dopo la scomparsa del profeta Maometto nel 632, il quale non aveva designato nessuno dei suoi compagni alla guida della Comunità di fedeli. Nella tradizione del pensiero politico islamico, quindi, il califfo era il vicario del Profeta e, in questo, lo è da un punto di vista esclusivamente politico, poiché nell'Islam la profezia si è appunto conclusa con Maometto. Il califfo teoricamente, quindi, non deve avere alcuna qualifica di tipo religioso. Egli ha una funzione fondamentale esecutiva, cioè esercita le funzioni di difendere e di applicare la legge, guidando la comunità dal punto di vista politico e militare. Questo ovviamente secondo teoria; si può però andare opportunamente a comprendere come, nella pratica storica, le cose siano spesso andate in maniera diversa. Ciononostante e sempre da un punto di vista teorico, il califfo è elettivo. Di conseguenza ottiene una legittimazione dal basso verso l'alto, perché, sempre in teoria, egli è legittimato dalla volontà popolare.

Tuttavia, occorre precisare che il popolo nomina il califfo attraverso la mediazione degli *ulama*: nel mondo musulmano, essi sono i dotti nelle scienze religiose (teologia, diritto etc.), cioè soprattutto i teologi e giuristi, al di fuori di ogni carattere sacrale. Sono considerati i depositari e tutori della legge religiosa islamica, la *Sharī'a*. Anche perché, seppur il califfo teoricamente non ha in sé alcuna funzione religiosa, la sua funzione è comunque in qualche modo prevista dalla religione stessa poiché da essa è prescritto che gli uomini debbano convivere in un ambiente sociale secondo un carattere di onnicomprensività dell'Islam stesso (carattere che riprenderò successivamente nella trattazione). Questo, come sopra detto, non implica in sé che il califfo abbia funzioni e dimensioni di carattere religioso.

Ciò detto, vi è un altro aspetto fondamentale da considerare: ovvero quello che l'idea del Califfato abbia incarnato nel corso dei secoli l'immagine dell'unità della comunità islamica. In questo ruolo di rappresentante della compattezza, della forza e della potenza musulmana, il Califfato è diventato nell'immaginario collettivo mediorientale una sorta di mito. Guardando all'epoca dei grandi Califfati, senza voler introdurre per motivi di speditezza e per non perdere la bussola del discorso una lezione sulla loro millenaria storia, quando l'Islam era forte ed in progressiva espansione, l'immagine del Califfato è stata idealizzata sino ad identificarsi con quella che era la grandezza e l'autorità dell'Islam. Per farne un parallelismo con il mondo a noi più vicino, si può pensare a questo tipo di immagine come quella dell'Impero Romano nella cultura italiana. È chiaro che una simile rappresentazione veicola una grande forza mobilitante, perché evidentemente rappresenta l'immagine di una passata gloria che qualcuno potrebbe ritenere di dover ricostruire. Difatti, quando Atatürk fondò la moderna Turchia e seguendo l'ideologia kemalista³⁵ addirittura abolì nel 1924 il Califfato ottomano (i quali poteri furono trasferiti alla Grande Assemblea Nazionale della Turchia, il parlamento della neonata Turchia), l'immagine del Califfato stesso diventò gradualmente una bandiera di rivendicazione politica, nonché una sorta di visione onirica e di utopia retrospettiva. Il Califfato, difatti, nel forte momento di crisi d'identità e crisi di presenza³⁶ che si sta vivendo oggi nel mondo islamico, mantiene in qualche modo questa funzione mobilitante in molti di coloro che guardano alla storia passata dell'Islam come ad un modello da riprodurre.

Tutti questi elementi, molto difficilmente comparabili con le circostanze proprie delle esperienze europee, risultano per questo a stento inscrivibili nelle nozioni ritenute fondamentali per uno sviluppo statale secondo il modello occidentale. Simili incongruenze hanno fin da subito inficiato la nascita e lo sviluppo di un processo statale coerente con le peculiarità che distinguono l'area europea, contribuendo alla creazione

³⁵ Il kemalismo è il nome dato all'ideologia della lotta di liberazione nazionale dei popoli della Turchia da parte del Movimento Nazionale Turco, guidato dal generale Mustafa Kemal Atatürk che nel 1923 portò alla fondazione della moderna Turchia, proseguito con la riforma dello Stato e della società turca. Mustafa Kemal Atatürk diede vita a una serie di riforme fondamentali dell'ordinamento della nazione, sulla base di un'ideologia di chiaro stampo occidentalista, nazionalista e avversa al clero musulmano, che da lui prese il nome di *kemalismo*. Abolì il Califfato e pose le organizzazioni religiose sotto il controllo statale, laicizzò lo Stato, riconobbe la parità dei sessi, istituì il suffragio universale, la domenica come giorno festivo, proibì l'uso del velo islamico alle donne nei locali pubblici (legge abolita solo negli anni 2000, dal governo dell'AKP), adottò l'alfabeto latino, il calendario gregoriano, il sistema metrico decimale e proibì l'uso del fez e del turbante, troppo legati al passato regime, così come la barba per i funzionari pubblici e i baffi alla turca per i militari. Egli stesso prese a vestire in abiti occidentali, ma mantenne temporaneamente l'Islam come religione di Stato, per non turbare eccessivamente i turchi più religiosi.

³⁶ Definizione data dall'antropologo ed etnologo Ernesto de Martino (1908-1965), intendendone l'incapacità di conservare nella coscienza le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato ad una determinata situazione storica.

delle evidenti contraddizioni che ancora oggi caratterizzano le esperienze dei diversi paesi del Medio Oriente e del Nordafrica. Cogliere gli aspetti essenziali di come questi contrasti si siano storicamente intrecciati e definire i terreni di scontro in cui queste categorie di pensiero si sono affrontate risulta un'operazione doverosa ed un punto di partenza fondamentale per comprendere le trame che compongono il complesso panorama mediorientale odierno.

Se, come detto, l'Islam è una religione che permea ogni aspetto della realtà umana del credente e pretende di disciplinarne sia la sfera interna che quella esterna, allora non è complicato immaginare una stretta integrazione tra fede e politica. Per esempio, il termine *dîn* è una parola araba della quale non esiste un esatto equivalente in italiano ed è tradotta normalmente come "religione". In realtà, indica la natura dell'Islam non come semplice religione, ma piuttosto come un sistema allo stesso tempo politico, religioso, militare, economico, sociale, giuridico, oltre che uno stile di vita caratterizzato dalla sottomissione dell'individuo a Dio. Esistono, infatti, vari concetti chiave riguardanti questo termine, come quello di *dîn wa dawla*, letteralmente traducibile in "[l'Islam è allo stesso tempo] religione e Stato".

Ad onor del vero, tutte le religioni hanno una dimensione politica nella misura in cui esse hanno tutte una ricaduta nel mondo del sociale. Accusare l'Islam in sé di essere una religione politica, mentre tutte le altre sarebbero capaci di distinguere in modo netto una dimensione laica e pubblica da quella intima e privata della fede del credente, è una cosa storicamente non vera.

L'Islam, però, ha una caratteristica particolare, cioè quella di essere onnicomprensivo. L'idea fondamentale che sta alla base della concezione religioso-culturale dell'Islam è quella della *shumuliyya*, ossia una globale applicazione dell'Islam stesso in tutti gli ambiti della vita. In quest'ottica, l'Islam si fonda e rivendica in maniera esplicita questa sua fondazione di essere *dîn wa dunya*, "religione e società". La religione è una dimensione del mondo ed il mondo si giustifica nell'ottica della religione.

Durante il Medioevo, in Europa si è protratto lo scontro tra i due Soli³⁷, il Papato e l'Impero, ovvero tra un potere religioso ed uno secolare, in contrapposizione nel tentativo di prevaricare l'uno sull'altro. Questo tipo di rapporto non è mai esistito nell'Islam, almeno fino in età contemporanea, poiché i due poteri sono sempre stati paralleli. Questa è una differenza fondamentale. Non era di fatto presente un'idea di subordinazione del religioso al pubblico o viceversa, quanto piuttosto un'ottica di, come detto, onnicomprensività, secondo la quale i due sistemi di autorità erano paralleli e quindi dovevano cooperare ed integrarsi a vicenda. Ricordando il paragrafo precedente sulla questione della legittimità, è evidente che tutto ciò abbia fatto sì che i detentori del potere politico ricercassero legittimazione religiosa. E la principale differenza rispetto allo Stato moderno occidentale risiede proprio in questo.

Il basilare problema dello scontro con la modernità fu quello rappresentato dal concetto di Statonazione, estraneo ai paesi musulmani proprio per l'idea che questi avevano del Califfato. I paesi mediorientali

³⁷ Nel *De Monarchia*, Dante Alighieri introduce la "teoria dei due Soli", la quale sosteneva che l'autorità del papa e quella dell'imperatore si dovessero occupare in maniera indipendente di due ambiti diversi: la prima di quello spirituale; mentre la seconda di quello politico. Essa fu una risposta alle pretese teocratiche papali e costituì la base ideologica imperiale nella lotta tra i poteri universali nel Medioevo.

si sono trovati ad importare, dal punto di vista delle strutture politico-amministrative e delle categorie civili, quelle che erano le caratteristiche del cosiddetto Stato *postwestfaliano*³⁸. Si può pensare ai confini nazionali, all'identità nazionale, al rapporto tra governo e governati attraverso la mediazione parlamentare, ai partiti rappresentativi moderni. Questo tipo di sistema, lo Stato-nazione appunto, è entrato in contraddizione con tutte quelle che sono le basi costitutive sia del pensiero politico e sociale dell'Islam, sia delle sue strutture istituzionali, come per esempio il Califfato. Ma anche dal punto di vista strettamente etimologico se ne possono dare dimostrazioni. La parola *Stato* è comunemente tradotta dall'italiano all'arabo con il termine *dawla*, il quale concetto è però differente rispetto a quello che comunemente è inteso nel mondo occidentale: mentre nell'accezione di *Stato* è ben presente, come detto, la caratteristica dei confini nazionali, nell'accezione di *dawla* questa caratteristica non è presente. E questo perché sia culturalmente che storicamente, quando si parla di Califfato, questa concezione non è considerata, ma bensì si fa riferimento ad un'espansione o ad una contrazione territoriale in base alle tribù da esso comprese. Per questi motivi è possibile affermare che lo Stato-nazione e la sua esportazione nei paesi musulmani non sia di certo stato un elemento eminentemente positivo, dato che, al netto dei fatti, ha aggiunto instabilità alla già duratura crisi istituzionale ed ideologica in Medio Oriente.

A questo tipo di sfide, il Medio Oriente ha replicato in maniera evidentemente molto diversificata. Non c'è stato infatti un unico tipo di risposta, ma uno spettro di reazioni: da una parte, alcune sono andate verso una certa chiusura su se stessi e di conseguenza anche verso il rifiuto dell'Occidente (aspetto che può considerarsi alle origini delle tendenze radicali contemporanee); dall'altra, si è giunti all'accettazione di una visione statale tendente al secolarismo ed al laicismo, che ha portato un certo numero di intellettuali ed alcune società musulmane verso un tentativo di secolarizzazione ed occidentalizzazione. All'interno di questi due estremi, vi è poi un caleidoscopio di reazioni formulate in vario modo, modulazioni di reazioni locali al tipo di sfida che era e/o è lo Stato moderno. Alla data dell'indipendenza, per esempio, sono sorti movimenti nazionalisti che si sono identificati con i vari Stati, come il nazionalismo egiziano e il nazionalismo iracheno; oppure vi sono stati i pan-nazionalismi, come quello arabo, turco ed iranico, o come il panislamismo³⁹ stesso. Queste variazioni hanno cercato di trovare una strada di negoziazione tra quelli che sono i valori o disvalori della modernità ed il proprio retaggio del passato. In altre parole, se, come sottolineato prima, queste sfide hanno provocato reazioni diametralmente opposte, hanno d'altra parte stimolato criticamente chi ha cercato una mitigazione tra l'uno e l'altro estremo di pensiero, nel tentativo di islamizzazione della modernità o di modernizzazione dell'Islam, per cercare in qualche modo di venire a patti con quella che era la realtà del mondo globalizzato.

³⁸ Nel 1648 viene firmata la Pace di Westfalia, che pose fine alla Guerra dei Trent'anni ed alle guerre di religione europee in età moderna. Dal punto di vista giuridico, con la Pace di Westfalia si inaugurò un nuovo ordine internazionale; un sistema in cui gli Stati si riconoscono tra loro proprio e solo in quanto Stati, al di là della fede dei vari sovrani (reciproco riconoscimento di autorità sovrane e indipendenti). Assume dunque importanza il concetto di sovranità dello Stato e nasce una comunità internazionale più vicina a come la si intende oggi.

³⁹ Il panislamismo è un pensiero politico e religioso che auspica l'unione politica di tutti i popoli islamici in un'unica istituzione statale, cioè la *dār al-Islam*.

Volendosi soffermare sul panarabismo, è stata una delle ideologie che sono state coltivate tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX; essenzialmente quando gli arabi, prima in funzione antiturca (fino al crollo dell'Impero Ottomano) e poi in funzione antioccidentale, hanno cercato di trovare una loro identità. Questa ricerca dell'identità è stata condotta attraverso un legame culturale e linguistico: non si poteva basare difatti, *repetita iuvant*, su un vincolo nazionale, sovranazionale, né tantomeno statale. In un simile contesto non era nata neppure una connotazione religiosa. Basti pensare che i due fondatori del partito Ba'th, di cui si è precedentemente discusso⁴⁰, furono appunto Michel Aflaq e Salah al-Din al-Bitar, rispettivamente un cristiano ortodosso ed un musulmano sunnita. Il panarabismo, quindi, ha sempre avuto una connotazione multiconfessionale. Questo tipo di discorso ha fatto sì che il panarabismo non riuscì mai a dare risposte veramente concrete a quelle tendenze che il processo espansivo dello Stato-nazione verso il Medio Oriente aveva scatenato. Ciò si è reso manifesto anche quando l'ideologia panaraba raggiunse la sua acme, ossia con la nascita della Repubblica Araba Unita⁴¹ che, sorta soprattutto grazie al grande impegno del presidente egiziano Gamal Abd el-Nasser, fallì nel 1961 dopo appena tre anni di vita. Il panarabismo, in sostanza, non è mai riuscito a costituire una consistente alternativa politica di unificazione dei paesi mediorientali. Non è mai riuscito ad avere gli stessi effetti di un'idea sovranazionale come quella califfale, nonostante del sovranazionalismo ne condividesse certo taluni aspetti. Per questo motivo, quando tra i movimenti riformatori attraverso i quali il Medio Oriente rispondeva si produsse una tensione tra ispirazioni islamiche e vocazioni nazionalistiche⁴², il panarabismo dovette abbandonare i suoi propositi di poter rappresentare un collante efficace in una situazione così variegata e complessa come il contesto dei paesi arabi. Il fallimento di ideologie potenzialmente secolarizzate come il panarabismo, ha portato all'emergere dell'islamizzazione della modernità a cui si accennava precedentemente. In sostanza, il panarabismo fallì perché aveva preso distanze eccessive dall'Islam, ovvero si era secolarizzato in maniera tale da perdere il contatto con quella che era l'origine comune della cultura araba. Come circoscritta controprova di ciò, riprendendo parzialmente i concetti espressi nel paragrafo precedente sulla questione della legittimità, si possono citare il Marocco, la Giordania e l'Arabia Saudita, rappresentanti tre monarchie a legittimità religiosa (seppur molto diverse l'una dall'altra). Quest'ultima ha a suo modo assicurato un consolidamento di elementi questa volta endogeni in quanto fondati sull'Islam, garantendo una legittimazione che giungeva dal basso. L'autorità pubblica e quella religiosa si sono saldate in sovrani come Mohammed V, Hasan II e Mohammed VI in Marocco; Husayn I e Abd Allah II in Giordania; o nella sostanziale totalità dei re sauditi.

Chiudendo la parentesi sul panarabismo e dopo aver ribadito la centralità dell'Islam nelle dinamiche discusse, appare sempre più chiaro che questa manovra d'importazione dello Stato-nazione in Medio Oriente

⁴⁰ Cfr. nota 26.

⁴¹ La Repubblica Araba Unita rappresentava un'entità statale creata dall'unione politica degli Stati di Siria ed Egitto, cui poco tempo dopo aderì, con una formula confederale più elastica (che prevedeva la denominazione di Stati Arabi Uniti) anche lo Yemen del Nord. L'esperimento della Repubblica Araba Unita, che si proponeva di coinvolgere anche altri Stati arabi, naufragò, tuttavia, nel 1961, quando la Siria se ne distaccò a causa delle divergenze con l'Egitto sulla linea politica che l'unione doveva adottare.

⁴² Per ulteriori approfondimenti, faccio riferimento a: Campanini M., *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 2015.

non poteva che scatenare degli elementi di contraddizione. Ciò che è accaduto è stato sostanzialmente l'inserimento di categorie esogene in una situazione politico-istituzionale, ideologica, filosofica e religiosa che aveva altri tipi di categorie e che quindi agiva e pensava in maniera del tutto differente. Uno dei problemi più importanti fu che, quando questo tipo di categorie occidentali della modernità è stato diffuso nel mondo intero e non soltanto in quello musulmano, sono state presentate arrogantemente come universali, sostanzialmente come una sorta di letto di Procuste⁴³. Stando a questa interpretazione, la democrazia rappresenta la "fine della storia"^{44;45}, i valori europei sono eterni e l'Occidente ha il manifesto destino di guidare l'umanità. È lapalissiano affermare che ciò non può che aver scatenato molte reazioni negative: è storicamente sbagliato pensare che si possa accettare pacatamente l'imposizione d'idee altrui solo perché ritenute giuste ed efficaci da chi le impone.

Con tutto ciò, se l'Islam è la base comune a tutte queste esperienze, allora ci saranno degli aspetti comuni che hanno caratterizzato queste esperienze stesse. Per rispondere ai problemi sollevati in merito dalla questione della colonizzazione, è necessario fare un ulteriore passo storico in avanti sino a giungere all'epoca della decolonizzazione, ossia per giungere all'insieme di quei che hanno portato i paesi musulmani a costituirsi come sono oggi sulla base di un'idea di Stato-nazione che, come trattato ampiamente fino a questo punto, non gli appartiene. Dunque, analizzando i processi di decolonizzazione nei paesi in cui l'Islam è il comune denominatore, si possono individuare alcune caratteristiche costanti. Il primo aspetto è che i processi di decolonizzazione sono stati guidati soprattutto da élite militari. Questa è una caratteristica da non sottovalutare, che spiega l'evolvere di diversi elementi e di molti processi riferibili alla situazione attuale. Difatti, se il percorso di decolonizzazione è guidato da élite militari o da gruppi di potere che si basano sull'esercito, allora tale tipo di processo non può necessariamente essere democratico. Ciò non toglie che, soprattutto in alcune situazioni, il rovesciamento del potere costituito attraverso un colpo di Stato militare potesse essere l'unica via. Un secondo fattore comune, strettamente connesso al primo, è che le società civili dei paesi musulmani postcoloniali erano gracili. Lo erano non dal punto di vista intellettuale, ma perché erano (e molte lo sono tutt'ora) deboli dal punto di vista strutturale. Questo poiché questi paesi, nel momento in cui è nato lo Stato-nazione, hanno conosciuto in realtà una consecutività di regimi dittatoriali. Questo evidentemente ha provocato non necessariamente un'im maturità, ma una debolezza della società civile che non aveva quindi i mezzi per potere in qualche modo reagire a queste involuzioni o evoluzioni di tipo autoritario. Infine, il terzo elemento da tenere presente è la questione delle risorse naturali. Il petrolio in particolare è stato ed è un elemento distruttivo del tessuto sociale, economico e politico dei paesi del Medio Oriente. Ognuno di questi

⁴³ Procuste è un personaggio della mitologia greca e fu un brigante e torturatore dell'Attica. Secondo alcune interpretazioni del mito, si narra che possedesse due letti, uno molto corto ed uno molto lungo, che usava a seconda della statura della vittima, stirando quelli di bassa statura sul letto lungo ed amputando le membra di quelli di alta statura avanzanti dal letto corto. Con la locuzione *letto di Procuste*, derivata da questo mito, si indica il tentativo di ridurre le persone ad un solo modello, un solo modo di pensare e di agire.

⁴⁴ La "fine della storia" è uno dei concetti-chiave dell'analisi filosofica del politologo Francis Fukuyama: secondo questa tesi storiografica, il processo di evoluzione sociale, economica e politica dell'umanità avrebbe raggiunto il suo apice alla fine del XX secolo, snodo epocale a partire dal quale si starebbe aprendo una fase finale di conclusione della storia in quanto tale.

⁴⁵ Fukuyama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

Stati si può comunemente definire *rentier State*, ovvero uno Stato che si regge non su una struttura economica di base, ma bensì sullo sfruttamento di risorse indigene di cui beneficiano soltanto le élite che le controllano. Politiche simili hanno generato una spropositata disuguaglianza di tipo economico e sociale all'interno di questi paesi, che ha ulteriormente penalizzato la società civile. Oltre ad aver inaugurato tendenze neocoloniali tramite ingerenze esterne più o meno palesi.

Giunti a questo punto, appare chiaro che lo Stato non sia un soggetto giuridico generato e sospeso in una dimensione atemporale, ma piuttosto “un prodotto prevalentemente storico, da incasellare nel percorso evolutivo dell'umanità, grazie a delle coordinate spazio-temporali ben precise”⁴⁶. L'introduzione non spontanea del concetto di Stato moderno nel mondo islamico, alla luce delle dinamiche culturali delineate, complicata dall'abbondante eterogeneità regionale, dai processi di colonizzazione e decolonizzazione, dal militarismo delle classi elitarie, dalla gracilità delle società civili, dalla questione dei *rentier States* e dall'interferenza degli interessi neocoloniali, plasma una polveriera in cui è facile che si sviluppi una scintilla dalla quale poi deriva un'esplosione.

In definitiva, la particolare genesi storica dei paesi del Medio Oriente impone la disquisizione circa l'artificialità dell'esperienza statale nella regione. Come anzidetto, si possono individuare delle dinamiche che, una volta artificiosamente edificati gli Stati-nazione nella stessa, li hanno posti in contraddizione con il proprio passato culturale. Anche attraverso le dimostrazioni ad oggi più recenti (2019), esaminando questa regione risulta difficile individuare quale Stato sia veramente stabile. In Arabia Saudita, per esempio, il presunto colpo di Stato del nuovo delfino Mohammad bin Salman e le aspre lotte intestine tra le classi dirigenti saudite, dimostrano che il regno dei Sa'ud è nell'epoca attuale tutt'altro che stabile. Oppure in Iran, dove sono in corso duri scontri di potere per la successione ad Ali Khamenei e, quindi, per il mantenimento della Repubblica Islamica. O ancora Stati tutt'ora disgregati come la Siria, la Libia, l'Iraq e lo Yemen. Tutti gli elementi presi in considerazione fino a questo punto, vicendevolmente intersecati tra loro, compromettono in vario modo la stabilizzazione di quest'area geopolitica: il colonialismo; la decolonizzazione; lo sviluppo non sufficientemente robusto della società civile; le intrusioni dall'esterno; il fallimento dei secolarismi, dei panarabismi, dei panislamismi; la questione dei *rentier States* e lo sviluppo delle autocrazie; le tendenze neocoloniali. Ed a tutto ciò si aggiunge Israele. Al di là della sua legittimità, che non è oggetto di questa trattazione, lo Stato d'Israele fin dalla sua nascita ha sempre rappresentato un fortissimo elemento di destabilizzazione nella regione. Da tutto ciò emerge come, mancando grandi elementi di stabilità, l'unico fattore credibile che può avere questo ruolo nel quadro geopolitico è l'Islam. Un Islam moderno, senza che sia una modernità imposta dall'esterno: recalcitrante agli estremismi ed in cui l'*establishment* e chi vi sottostà possa riconoscersi. Oggi come oggi, nessuno tra tutti gli elementi presi in considerazione lungo tale dissertazione è sufficiente a modellare un pilastro attorno al quale costruire con solidità come l'Islam, che rimane l'unico elemento veramente stabilizzante che possa esistere in Medio Oriente.

⁴⁶ Hallaq W. B., *The impossible State: Islam, politics, and modernity's moral predicament*, New York, Columbia University Press, 2012.

Capitolo II

Costruire il Medio Oriente ed il Nordafrica

2.1 State building

Negli ultimi due decenni, lo *State building* è divenuto un elemento trainante per lo sviluppo della comunità internazionale. Al giorno d'oggi, infatti, la politica della "costruzione dello Stato" si è ampliata fino ad affermarsi come approccio specifico al fine di stabilizzare una determinata regione da parte della comunità internazionale stessa. Ogni principale attore globale identifica lo *State building* come uno strumento chiave della propria politica estera, specialmente nei confronti degli Stati la cui instabilità è ritenuta una potenziale minaccia. In questi contesti, un'azione di costruzione dello Stato ha ufficialmente come obiettivo quello di rafforzare, o eventualmente ricostruire, le istituzioni necessarie a supportare sviluppi economici, politici e sociali nel breve, medio e lungo periodo.

Nonostante tali premesse, i risultati dell'utilizzo di questo approccio in ambito statale sono stati avversi e le esigenti aspettative iniziali stabilite dalla comunità internazionale non sono state soddisfatte. Gli esiti negativi riscontrati in seguito agli interventi internazionali nel periodo considerato, non solo hanno fortemente messo in dubbio la validità dello *State building* come efficace strumento politico, ma anche la sua natura rivelatasi tangibilmente destabilizzante. Di fronte ai molteplici fallimenti (Iraq, Libia e Siria ne sono i più emblematici), la letteratura accademica sulla costruzione dello Stato ha rimproverato i principali attori globali coinvolti di agire secondo tendenze neoimperialiste e/o legate ad interessi materiali celati dietro ai buoni propositi di garantire la stabilità delle varie società frammentate. Come in parte già argomentato, l'applicazione di un modello di sviluppo politico ed istituzionale basato su canoni legati prettamente all'esperienza di sviluppo statale dei paesi occidentali ha a sua volta inasprito le critiche nei confronti di una politica che sembra essersi cristallizzata su una modalità d'azione che non tiene conto delle dinamiche storiche, sociali ed economica che contraddistinguono paesi profondamente dissimili da quelli alla guida di tale intervento.

Impostare un dibattito intorno a questa questione risulta fondamentale per una corretta comprensione dell'attuale situazione geopolitica dell'area in questione, alla luce soprattutto dei recenti interventi che hanno interessato i paesi del Medioriente e del Nordafrica.

Questo approccio è diventato predominante agli inizi del nuovo secolo, quando si stabilì una connessione causale tra gli Stati fragili e le minacce alla sicurezza internazionale, come viene, per esempio, delineato nella Strategia di Sicurezza Nazionale americana⁴⁷ del 2002⁴⁸ e nel corrispettivo documento europeo del 2003. La prassi ha evidenziato come vengono così identificate le cause del conflitto nel malfunzionamento

⁴⁷ La *National Security Strategy* (NSS) è un documento stilato periodicamente dal ramo esecutivo del governo degli Stati Uniti d'America che indica in linea generale la politica di sicurezza nazionale del paese.

⁴⁸ La NSS pubblicata il 17 settembre 2002 è stata preceduta dalle polemiche riguardanti la dottrina del presidente George Bush sulla guerra preventiva (la cosiddetta "dottrina Bush"). Questa politica è stata ufficializzata nel documento in questione, giustificando la Guerra in Afghanistan e fornendo il pretesto politico per la Guerra d'Iraq.

delle istituzioni statali e si propone come soluzione il loro “aggiustamento”, ossia lo *State building*. Ad oggi è possibile affermare che non si tratta solo di una conoscenza erronea o incompleta dei contesti in cui gli interventi internazionali occorrono, ma anche di come questa conoscenza venga prodotta e trasformata in politiche di intervento. In questo processo di formulazione di tali politiche, contano anche il peso delle ideologie, la valutazione delle minacce e la formulazione degli interessi nazionali.

Il termine *State building*, volto ad indicare le attività di costruzione o rafforzamento delle istituzioni e delle infrastrutture di uno Stato debole o sull’orlo del collasso, si è evoluto negli ultimi decenni, fino a diventare un approccio specifico fondamentale all’interno della agenda internazionale. Ciononostante, permangono ancora oggi diversi dubbi riguardo la sua natura, i suoi presupposti ed i suoi obiettivi, nonché sulla definizione stessa di *State building*. Il termine *State building*, difatti, è diventato problematico. Il suo uso corrente richiama inevitabilmente gli scarsi risultati ottenuti nel corso degli anni in cui tale politica è stata adottata, facendogli assumere un’accezione negativa. I paesi oggetto di questa politica, chi si sviluppa su più lustri, sono ancora oggi tormenti da violenza e corruzione, oltre all’incapacità di costruire un apparato statale sufficiente. Una situazione molto diversa da quell’effigie di libertà, prosperità e stabilità politica, sociale ed economica che accompagnò l’inizio degli interventi. Infatti, quando accademicamente si parla di *State building*, ci si riferisce generalmente a quell’insieme di strumenti, meccanismi ed assunti sulla base dei quali gli interventi internazionali in aree di conflitto promuovono una concezione ben delineata dello Stato: formale nella struttura (territorio, popolazione, governo e istituzioni di Stato), *weberiano*⁴⁹ nella definizione (burocrazia e monopolio dell’uso legittimo della forza) e neoliberale nell’orientamento (*governance* democratica ed economia di mercato). Si tratta quindi di pratiche atte a modificare le funzioni dello Stato tramite un intervento internazionale: una serie di politiche, promosse da attori internazionali di vario tipo, volte a correggere quelle condizioni che hanno portato al collasso o all’indebolimento dello Stato in questione. L’implicito modello di riferimento è quello europeo: la lunga e travagliata storia della formazione degli Stati europei viene così semplificata, esportandone il modello in aree storicamente e geograficamente dissimili, con la presunzione di poter raggiungere l’obiettivo ufficialmente dichiarato nel giro di pochi anni. È prevalsa, in modo altresì vero, una chiave di lettura istituzionale, quasi tecnica, a scapito di una comprensione delle relazioni di potere che, se da una parte creano le istituzioni, dall’altra sono da esse create. Questa visione lineare piatta, che vede una progressione da una condizione di eccezionalità negativa (gli Stati fragili, deboli o sull’orlo del collasso) verso un modello prestabilito (gli Stati occidentali), è molto rigida (tanto più astorica) e lascia poco spazio per valutare esperienze di Stato empiricamente diverse. L’accezione di “costruzione dello Stato” ha qui sostituito quella di “formazione dello Stato”: esiste un modello unico di Stato a cui tendere, non riconoscendo il fatto che lo Stato, o meglio gli Stati al plurale, siano contingenti ed in continuo mutamento.

⁴⁹ Max Weber (1864-1920) è stato un sociologo, filosofo, economista e storico tedesco. È considerato uno dei padri fondatori dello studio moderno della sociologia e della pubblica amministrazione. Egli afferma che “per Stato si deve intendere un’impresa istituzionale di carattere politico nella quale [...] l’apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell’attuazione degli ordinamenti” (Weber M., *Economia e società*, Oakland, University of California Press, 1922).

Al giorno d'oggi, nonostante i vari fallimenti, non sono state apprese molte lezioni da queste esperienze. L'evoluzione delle modalità d'intervento in aree instabili c'è sì stata e può essere spiegata facendo riferimento a diversi fattori, come per esempio il consenso dell'opinione pubblica nei paesi promotori degli interventi, la disponibilità di risorse economiche e l'orientamento politico dei governi. Fattori che non possono essere slegati da una valutazione dei risultati ottenuti nei precedenti casi di intervento. Nell'ambito degli interventi internazionali in aree di conflitto, si fa spesso riferimento agli insegnamenti acquisiti dai casi precedenti, per "aggiustare" le modalità degli interventi, come in un continuo processo di sperimentazione.

Tuttavia, è prevalsa una sperimentazione basata sulla reazione ai casi precedenti piuttosto che ad un apprendimento vero e proprio, capace anche di adattarsi ai diversi contesti. Il parallelo tra l'intervento in Iraq del 2003 e quello in Libia del 2011, può essere significativo in tal senso. L'iniziale entusiasmo per una transizione pacifica in Libia è stata dettata, infatti, da una lettura che poneva il caso libico in contrasto con quello iracheno. Si è fatto riferimento, tra le altre cose, alla differenza tra le popolazioni, alle differenti condizioni economiche, alla maggiore coesione internazionale. Eppure, osservando la Libia attraverso l'esperienza irachena, sono stati trascurati molti altri aspetti importanti, come per esempio le differenti tensioni sociali, le differenze di governo o le differenze delle istituzioni formali di Stato, che dovrebbero essere ritenute centrali negli interventi internazionali.

L'indiscutibile comune denominatore in questi due casi, è che entrambi i paesi, alla data dell'intervento, si trovavano sotto il giogo di un duraturo regime. Queste "rivoluzioni accompagnate", o "rivoluzioni dall'esterno", hanno avuto esiti diversi, ma che hanno profondamente modificato la struttura sia istituzionale che sociale degli Stati in cui sono avvenute. L'illusione è stata, però, che alla rimozione dei rispettivi regimi seguisse inevitabilmente un nuovo inizio. Se da un lato i regimi autoritari nella regione del Medio Oriente e del Nordafrica sono fattori di stabilità capaci di mantenere sotto controllo le divisioni sociali, contrastare il terrorismo e prevenire la frammentazione territoriale, dall'altro le tensioni che si sono acuite e si acuiscono negli stessi paesi sono prodotti degli stessi regimi autoritari. Pensare che queste, nel caso di Iraq e Libia presi in esempio (così come in altri), potessero essere risolte solamente con la rimozione di Saddam Hussein e Mu'ammar Gheddafi, cela una scarsa comprensione di questi contesti.

Sul piano dell'assetto istituzionale, inoltre, la scarsa capacità organizzativa e strutturale in questi contesti dev'essere ancora una volta letta come prodotto del processo finora discusso: lo *State building*. All'introduzione di nuove istituzioni, infatti, non è sempre corrisposta l'efficienza di svolgere le funzioni per cui esse sono state create. In alcuni casi, esse sono state svuotate del loro significato, divenendo luogo di scontro per l'affermazione di diversi progetti politici. Per comprenderne meglio la situazione, è utile introdurre il concetto di *trapped State*, inteso come condizione di stallo dovuta, sia al mantenimento di alcuni modelli organizzativi dei regimi precedenti, sia all'incapacità del nuovo assetto statale di giocare un ruolo effettivo per la popolazione nella distribuzione di servizi essenziali (sicurezza, *welfare*, etc.)⁵⁰. In primo luogo, questi Stati

⁵⁰ Costantini I., *State building in the Middle East and North Africa: the aftermath of regime change*, Londra, Routledge, 2018.

non hanno completamente abbandonato alcuni dei modelli organizzativi su cui si basavano i precedenti regimi. Allo stesso tempo, hanno sviluppato nuove forme di Stato sui modelli introdotti dagli interventi internazionali che, però, sono rimaste spesso strutture puramente formali e quindi prive di legittimità e capacità operativa.

In secondo luogo, le nuove forme statuali in Iraq ed in Libia, così come negli altri paesi del Medio Oriente e del Nordafrica interessati da questo fenomeno, hanno scarsa rilevanza nella vita dei propri cittadini. L'accesso dei cittadini allo Stato (sicurezza, servizi, *welfare*, etc.) è, difatti, spesso mediato da strutture intermedie che risiedono al di fuori dello stesso. Questa distanza tra Stato e società è stata riempita da altre forme e strategie organizzative, spesso violente, come dimostrato negli ultimi anni. Nell'insieme, le forme istituzionali alla base degli accordi politici successivi al cambio di regime non sono riuscite ad incanalare la transizione in forme di contestazione pacifiche e regolamentate.

L'introduzione del concetto di *trapped State* fa parte di una più ampia riflessione sulla natura dello Stato, per molti casi in questa regione, che non riesce ad essere catturata da quelle definizioni che tradizionalmente vengono usate per riferirsi allo Stato stesso. In questo caso, oltre alle tensioni sopra sottolineate, occorre aggiungere il venir meno del monopolio dell'uso legittimo della forza, le spinte alla frammentazione territoriale e la competizione tra prospettive di Stato differenti.

I vari conflitti in Medio Oriente ed in Nordafrica, nonché la mancata stabilizzazione dell'area, hanno ciascuno dinamiche proprie, spesso alimentate da fattori regionali. In Iraq, Libia, Siria e Yemen, per esempio, ci si trova di fronte a paesi intrappolati nel tentativo di definire un nuovo modello dopo la caduta (o il tentativo di far cadere, nel caso di Bashar al-Assad in Siria) dei rispettivi regimi. Questa ridefinizione non riguarda soltanto la classe politica reggente, ma anche una strutturazione sociale ed economica che i precedenti regimi avevano creato a proprio sostegno.

Tra la ricerca di un nuovo ordine nazionale ed uno regionale, è doveroso menzionarlo, si sono creati degli spazi che sono stati occupati da organizzazioni salafite-jihadiste, che complicano ancora di più la ricerca di soluzioni ai conflitti. Nel quadro dei conflitti civili nella regione considerata, spesso queste organizzazioni terroristiche si sovrappongono e, a volte, si uniscono a movimenti insurrezionali creando non pochi problemi alla comunità internazionale ed al ruolo che quest'ultima può avere in questi contesti.

2.2 Lo Stato impossibile

La complessità del rapporto tra la politica occidentale ed il mondo islamico è icastica nella lettura di *The impossible States*⁵¹ di Wael B. Hallaq. La tesi di fondo del libro è immediata: nell'universo islamico lo Stato moderno, così come concepito e sviluppatosi in Occidente, è impossibile. La ragione di questa impossibilità sarebbe anch'essa chiara: lo Stato moderno liberal-democratico non è un modello universale, nonostante venga divulgato come tale dai suoi apologeti. È, invece, un prodotto della storia e, come tale, non è esportabile in contesti diversi. Né tantomeno converrebbe farlo, poiché, sostiene l'autore, tra le conseguenze funeste dello Stato moderno ci sono la distruzione sistematica dell'ambiente naturale, la povertà globale e lo

⁵¹ Cfr. nota 46.

smantellamento delle comunità organiche, a cominciare dalla famiglia. A questo punto, non emerge alcuna motivazione convincente affinché gli impianti statali del Medio Oriente e del Nordafrica, che già sono di per sé estranei alla storia dello Stato moderno, dovrebbero farne proprio il paradigma.

Il problema resta, a ben vedere, l'alternativa possibile. La risposta di Hallaq è apparentemente banalizzante e sostanzialmente provocatoria, in quanto sostiene che essa sia il vecchio regime islamico basato sulla *Sharī'a*: in modo storicamente tangibile, seppur moralmente discutibile, i vari regimi in questione consentirono progresso scientifico, potere politico e consapevolezza di sé. Queste eredità andarono perse, per quanto non in modo netto ed uniforme in ogni esperienza, dopo il contagio con la modernità occidentale imposto dal colonialismo. L'unico paradigma valido per questi paesi quindi, sostiene Hallaq, è e resta quello tipico passato, basato sul rapporto tra Stato ed Islam.

Comunque sia, il fatto che l'Islam possa rappresentare un'alternativa attorno alla quale edificare una convincente struttura statale, è stato già argomentato precedentemente nel corso di questa trattazione. Non si possono, tuttavia, non prendere in considerazione alcuni immediati corollari che una siffatta visione implica. Innanzitutto, la tesi di Hallaq è sicuramente reazionaria: se da una parte il primo rischio è quello di semplificare le varie argomentazioni proposte dall'autore appiattendole sull'attribuzione all'Occidente di tutta la responsabilità del declino degli Stati in questione, anziché analizzarne criticamente le effettive cause; dall'altra il secondo rischio è quello di credere che mistificare il corso della storia per recuperare antichi fasti sia una valida soluzione, sostitutiva del progresso, per arginare la slavina del declino. Dopodiché, il rapporto di riferimento tra Stato ed Islam è chiaramente un'idealizzazione utopica che viene comparata con successo con la realtà di fatto dei paesi mediorientali e nordafricani contemporanei che la fanno propria. L'islamista e storico Massimo Campanini la definisce efficacemente "utopia retrospettiva": ossia il fatto che frequentemente, nelle aree in cui Stato ed Islam si incontrano, l'idea del futuro si è appiattita sul passato; in altre parole si è cioè preteso di costruire il futuro ripetendo e riproducendo in modo identico ciò che è accaduto nel passato⁵². L'utopia, però, per definizione è irrealizzabile, se non per coloro che nell'ambito del rapporto tra Stato ed Islam coltivano il fanatismo; e, in tale visione, riesce difficile capire come far conciliare i problemi standard del mercato e della democrazia. Per quanto riguarda quest'ultima, non bisogna in ogni caso pensare che non ci siano nell'Islam concetti vicini alla democrazia. Soprattutto i due concetti di *shura* ("consultazione") e di *ijma'* ("consenso") possono essere fatti risalire al Corano, avendo poi attraversato un determinato processo di elaborazione nel corso dei secoli fino ad arrivare ad oggi. Comunque sia, rimane evidente che attualmente il pensiero islamico contemporaneo è ancora in cerca di una sua forma di democrazia, che sia cioè adattabile, sia ai paesi di forte rapporto tra Stato ed Islam, che all'idea di Stato di diritto. Certamente, come ampiamente esposto, la democrazia non deve essere trattata come un'istituzione universale, non essendo mai esistite nella storia dell'umanità istituzioni universali. La sopraccitata "fine della storia"⁵³ non si è mai concretizzata ed anche la democrazia, con i caratteri che abbiamo conosciuto fino ad oggi, dovrà evolversi. La stessa democrazia,

⁵² Cfr. nota 42.

⁵³ Cfr. nota 44-45.

dunque, non è da ritenersi un'idea platonica situata nell'Iperuranio, al di fuori dello spazio, del tempo e della storia. Non esiste una democrazia statica, lo stesso concetto di democrazia è evolutivo ed evolverà come tutte le cose umane.

Uscendo dalla sfera politica, anche dal punto di vista economico si incontra una forte resistenza ed avversità da parte del mondo islamico. L'agenda politica neoliberista predilige un progetto di riforma economico basato sull'apertura dei mercati e sulla liberalizzazione degli scambi, secondo il modello di economia di mercato tipico dei paesi capitalisti. Il tentativo di implementare questo progetto durante le operazioni di *State building*, però, ha più volte dimostrato come tali politiche contribuiscano ad alterare notevolmente l'economia dei paesi coinvolti e ad esacerbare ulteriormente le fragili dinamiche che ne compongono il tessuto socio-economico. Il caso della ricostruzione nei paesi sopramenzionati, Iraq in particolare, può essere ritenuto un chiaro esempio di questa accezione.

Come già accennato, la concezione dello Stato su cui si basa lo *State building* è formale nella struttura, *weberiano*⁵⁴ nella definizione e neoliberale nell'orientamento. Economicamente, in relazione a quest'ultimo punto, l'intervento internazionale è stato fortemente criticato proprio per aver avuto un orientamento ideologico forte e per aver promosso, soprattutto nei suoi primissimi momenti, una serie di riforme di stampo neoliberale, senza considerare il contesto di riferimento, i bisogni della popolazione e la legittimità di tali politiche. Una vera e propria terapia dello shock economico, di un radicale ed improvviso cambiamento della rotta economica del paese.

L'agenda politica neoliberale si basa sul ridimensionamento del ruolo dello Stato nell'economia traslato ad una funzione di tipo prettamente di regolamentazione e vede, inoltre, nel settore privato e nella logica di mercato i veri e propri motori dello sviluppo economico. Questo significa, nella prassi, spostare risorse ed attenzione al di fuori dell'ambito dello Stato, proprio mentre quest'ultimo è oggetto degli interventi. A sua volta, però, l'incapacità dello Stato stesso di fornire servizi di base (educazione, sanità, etc.), non solo aumenta ne aumenta il distacco dalla popolazione, ma può anche minare, riprendendo i concetti discussi nel primo capitolo, la sua legittimità, non essendo in grado quest'ultimo di svolgere effettivamente le sue funzioni.

Nel caso, poi, dei *rentier State*, anch'esso discusso nel primo capitolo, l'introduzione di politiche economiche neoliberali è avvenuto in un'economia fortemente dipendente dallo sfruttamento di specifiche risorse, in particolare delle risorse petrolifere. I due modelli, quello neoliberale e quello dei *rentier State*, si basano manifestamente su presupposti molto diversi: nel primo caso, il settore privato e la logica di mercato sono l'elemento trainante dell'economia; nel secondo, invece, lo Stato rimane il principale meccanismo per la distribuzione delle risorse ed il punto di collegamento tra il settore principale dell'economia, essenzialmente il settore petrolifero, con gli altri settori economici. Così facendo, la sovrapposizione di questi due modelli ha generato e genera forti contraddizioni che non permettono uno sviluppo economico sufficiente e necessario nel paese.

⁵⁴ Cfr. nota 49.

Ad ogni modo, seppur con le sue distorsioni, non c'è dubbio che il tipico modello occidentale liberale, basato sulla privatizzazione della religiosità essenziale, sia un modello fecondo per una politica di stampo liberal-democratico e dei diritti umani per così dire in generale. Tuttavia, bisogna essere finanche tanto liberali da capire ed accettare che non è l'unico modello possibile ed applicabile in ogni contesto.

Capitolo III

Le proposte tra la sabbia

3.1 Applicare il liberalismo

Come ampiamente appurato, gli ostacoli materiali e culturali per raggiungere il traguardo della edificazione di solide basi di dialogo tra gli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica ed il mondo occidentale liberale, sono molteplici ed impervi da superare. Tuttavia, presentare l'Islam come un monolite, un blocco unico e coerente di cultura religiosa e politica, è sbagliato, frutto di un pregiudizio culturale stantio⁵⁵. Qualcosa del genere sarebbe del resto sorprendente, considerata la vastità dell'area geografica alla quale si sta facendo riferimento ed alla quale fa riferimento l'Islam, nonché le enormi differenze storiche al suo interno.

Arrivati a questo punto della trattazione, considerate nella loro totalità e nella loro complessità tutte le dinamiche illustrate, la questione può finalmente riguardare l'applicabilità del liberalismo agli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica. Pur tenendo a mente che all'interno di questa regione ci sono, caso per caso, differenze non trascurabili, per agevolezza espositiva si possono formulare, in materia, tre ipotesi principali, estremamente riassuntive del percorso fatto finora, che possono essere formulate proprio per valutare il senso e la possibilità di questa applicabilità. Il modello liberale occidentale:

- 1) Si può applicare integralmente agli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica;
- 2) Non si può applicare minimamente agli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica;
- 3) Si può applicare, ma solo in parte, agli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica.

La prima ipotesi, in virtù di quanto argomentato fino a questo punto, sembra impraticabile. Di conseguenza, non c'è bisogno di aggiungere ulteriori spiegazioni che sarebbero solamente ripetitive. Nonostante ciò, negare totalmente un riformismo islamico (*islah*) rivolto ad un'apertura in senso timidamente liberale, costituirebbe una parziale visione storica. Il movimento culturale e politico del modernismo dell'Islam, conosciuto come *nahda* ("rinascita"), prese proprio questa direzione con l'Impero Ottomano nel XIX secolo. Lo stesso Tanzimat⁵⁶, già citato, è frutto di questo orientamento. Da un punto di vista storico, si è soliti dividere la *nahda* stessa in due periodi: uno che segue, per l'appunto, la parte finale dell'Impero Ottomano e vede la nascita dei vari nazionalismi regionali; l'altro, invece, successivo al processo di decolonizzazione ed alla fine della Seconda Guerra Mondiale. La prima *nahda*, quindi, era stata riformista ed aperta all'Occidente. La seconda *nahda*, invece, è caratterizzata dalla consapevolezza diffusa nella regione che il momento del nazionalismo postcoloniale è tramontato e che è arrivato il momento di perseguire questa rinascita secondo i propri valori comuni e secondo la comune identità. Ad assestare il colpo di grazia al riformismo islamico fu l'incapacità dei nazionalisti (nel mondo arabo dei nazionalisti arabi), del panislamismo (nel mondo arabo del panarabismo) e del socialismo (nell'ambito arabo del socialismo arabo) di tradurre in

⁵⁵ Per ulteriori approfondimenti, faccio riferimento a: Mamdani M., *Good muslim, bad muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*, New York, Three Leaves Press, 2005.

⁵⁶ Cfr. nota 25.

realtà qualcuna delle tante promesse di giustizia sociale, elargite a profusione all'epoca delle lotte d'indipendenza contro il mondo occidentale.

Le disilluse speranze che profondi mutamenti potessero essere concretizzati grazie all'azione di acculturazione⁵⁷ all'Occidente, convinsero una parte del mondo islamico a riporre le proprie residue e troppo spesso deluse speranze in un ritorno più o meno radicale alla mitizzata religione delle origini. All'interno di un clima culturale della genere, la seconda *nahda* non poté che avere conseguenze perverse: nasceva così per reazione la stagione del fondamentalismo islamico, con le sue illusioni e le sue forti contraddizioni. L'evidenza empirica mostra che la maggior parte dei paesi in questione non è storicamente volenterosa di rigettare le basi politiche e legali della propria tradizione ancorate come sono alla religione. Non è ad oggi pensabile un rifiuto in blocco della *Shari'a*, così come in generale della lettura religiosa del diritto. I processi di *State building*, con i vari interventi internazionali, hanno da questo punto di vista costituito un modello paradigmatico di ciò che non si dovrebbe fare se lo scopo è quello di rendere il dialogo interculturale e politico con i paesi del Medio Oriente e del Nordafrica più fecondo: la risposta a questo tipo di assolutismo liberale ha prodotto come contraltare immediato, tra le altre cose, il prosperare della narrativa radicalmente alternativa ad esso.

Passando alla seconda ipotesi, anch'essa può avere effetti distorsivi di natura teorica e pratica. Affermando con fermezza e convinzione che nulla della tradizione liberale e democratica è applicabile agli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica, allora si condanna l'intera regione ad una sorta di condizione regressiva permanente. Si stabilisce così, se si accetta questa ipotesi, l'impossibilità, per esempio, di aderire ai principali diritti umani da parte dei paesi in questione, oppure di riformare il diritto penale islamico.

Per di più, i problemi non sarebbero soltanto pratici. Si aprirebbe, infatti, una enorme questione concettuale: gli istituti da molti ritenuti ingiusti all'interno della tradizione di molti di questi paesi, come, per esempio, alcuni istituti del diritto di famiglia che riguardano il modo di concepire il ruolo delle donne, non sarebbero neppure più criticabili in linea di principio. I principi di libertà ed eguaglianza, ispirati alla giustizia liberale, da cui partire per avviare un processo critico dell'esistente, non avrebbero più alcun senso all'interno di tradizioni diverse da quella occidentale (da cui sono nati). Un'ipotesi del genere sarebbe quindi distruttiva dal punto di vista critico. Il relativismo di fondo su cui poggia avrebbe esiti del tutto paralizzanti.

Resta, infine, la terza ipotesi, quella basata sulla mediazione tra la tradizione islamica ed il liberalismo occidentale. In merito a ciò, si apre un ventaglio di argomentazioni.

Una di queste è quella cosiddetta dello "Stato civile". È una teorizzazione che è emersa negli ultimi vent'anni, da parte di teorici come Yusuf al-Qaradawi, Rashid Ghannushi e Mohammad Salim al-Awa. Essi parlano di Islam come, appunto, "Stato civile", inteso nella qualità di Stato di diritto fondato sull'imperio della legge, all'interno del quale dovrebbe esserci, secondo la loro prospettiva, un bilanciamento tra potere religioso e potere civile.

⁵⁷ Il concetto di *acculturazione* si riferisce al processo di cambiamento culturale e psicologico dovuto al contatto duraturo con persone appartenenti a culture differenti.

Altra argomentazione è, invece, sostenuta dal filosofo e politico iraniano Mohammad Khatami. Questi divide le risposte della cultura islamica in tre grandi correnti di pensiero, ossia la corrente tradizionalista, la corrente filo-occidentale e la corrente riformista. Le prime due, per ragioni opposte, non producono altro risultato che una grande confusione dottrinale, peggiorando la crisi e rendendo definitivamente insuperabili le varie problematiche: mentre i tradizionalisti pretendono di arrestare invano la modernizzazione; i filo-occidentali pretendono, in simmetrico ed opposto, di eliminare la tradizione, partendo dall'assunto aprioristico che l'Occidente sia la perfezione definitiva. Resta, così, l'alternativa riformista come unica speranza, sostenuta, sempre per Khatami, da intellettuali ed accademici più impegnati e consapevoli. Dal punto di vista del rapporto tra i diritti umani e le tradizioni culturali locali, è lecito pensare che i riformatori sarebbero dalla parte del modello dell'integrazione pluralistica dal basso.

Non tardano ad emergere perplessità al riguardo. Alcune di queste sono state espresse con chiarezza dall'intellettuale bahreinita Mohammed Jaber al-Ansari. Egli ha più volte sostenuto che tale paradigma conciliativo, così concepito, è stato ripetutamente presentato nella storia delle varie correnti riformiste senza particolare successo. Le responsabilità di questo fallimento, si specifica, sarebbero da attribuire al neocolonialismo occidentale, di carattere culturale ed economico, che avrebbe indirettamente rinforzato e stimolato le necessità identitarie del progetto di rinascita araba nell'ambito della seconda *nahda*. Questo paradigma conciliativo, in altre parole, non riuscirebbe a superare la polarizzazione che vede da una parte i filo-occidentali apertamente rivolti verso il modernismo liberale, mentre dall'altra provoca la reazione dei tradizionalisti sempre più radicali. La tesi di al-Ansari è in realtà molto generale, in quanto nella sua globalità rimette in discussione tutto un modello riconciliativo tra fede, ragione e potere negli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica dove, come ampiamente delineato, è forte il rapporto tra Stato ed Islam.

Si può, infine, sostenere che, pur accettando, con i vari del caso dubbi sopra espressi, questa premessa di apertura riformista e conciliativa, bisogna tenere ben salda una peculiarità del mondo in cui il rapporto tra Stato ed Islam si concretizza. Questa peculiarità consiste nella vera e propria determinazione della crisi di questo mondo che oscilla ostinato tra il tentativo di slancio associato alla modernità e la corrispondente incessante ricerca di un'identità culturale coerente come base per una futura rinascita. Ed è proprio sui caratteri di questa sfida che le varie opzioni sul mercato delle idee si confrontano, le une puntando su una reviviscenza della religione in senso tradizionalistico, le altre insistendo sulla necessità di appellarsi alla modernizzazione di espressione occidentale. Tuttavia, oggi, per qualsiasi direzione si intenda percorrere, l'orizzonte resta continuamente influenzato dalla percezione di una indisposizione profonda che concerne la cultura di questi paesi, seppur nelle loro differenze specifiche. Indisposizione la cui cura è alla base del progetto culturale e politico della seconda *nahda*.

Quindi, nonostante questo primo ventaglio di autorevoli argomentazioni, il problema culturale e politico nel Medio Oriente e nel Nordafrica, con quello ad esso collegato del ruolo dell'Islam nel del suo rapporto con la tradizione liberal-democratica occidentale, rimane estremamente complesso. Lo è in parte, come visto, perché deve tenere conto delle profonde differenze di tradizione etica e culturale. Ma lo è anche

perché la recente parabola arabo-islamica si colloca in un orizzonte politico che include la violenza terroristica di Al Qaeda e dell'ISIS, carattere che rende la questione ancora più delicata e difficile da affrontare in maniera per quanto possibile lineare. Non si può, né si deve, ridurre la questione sul mondo arabo-islamico ad un discorso sul terrorismo, ma di certo l'ambito del terrorismo condiziona il tema.

Non è, però, necessariamente detto che il terrorismo, che emerge dirompente e capace di lasciare il segno, sia sintomo di un'impossibilità di riuscire in questo incarico normativo tanto impegnativo. D'altra parte, con veduta critica, si potrebbe anche supporre che il terrorismo stesso sia l'estrinsecazione di un'ultima disperata resistenza verso un'integrazione culturale pluralistica già inevitabilmente in atto. E, sicuramente, se lo si osserva da un punto di vista prettamente storico, l'insieme dei movimenti fondamentalisti islamici, sia nei paesi arabi sia in quelli musulmani non arabi, è in declino politico, rispetto, per esempio, a solamente mezzo secolo fa.

Per esempio, la diffusa dottrina islamica basata sul salafismo⁵⁸, che costituisce il retroterra culturale, ideologico e religioso di molti movimenti musulmani intransigenti, appare sicuramente chiusa ed ostile rispetto ai valori liberal-democratici intrinseci alla tradizionale interpretazione occidentale della democrazia e dei diritti umani. L'aspetto teoretico di maggior rilievo del salafismo è quello di un ritorno alle "fonti", la volontà di dar corso ad una nuova *ijtihad* ("interpretazione") autentica dei dati coranici e della tradizione etico-giuridica (Sunna). Ma, come detto, nonostante sia meno influente di questa dottrina, esiste e cerca di emergere, in modo apodittico seppur eterogeneo, anche un modernismo riformista islamico che si dichiara a favore di una rilettura critica della tradizione musulmana.

Il punto qui, dunque, consiste non tanto nel negare ipocritamente che esistono all'interno dell'Islam tendenze fondamentaliste, quanto nel comprendere se sia possibile rintracciare un altro Islam, un Islam più liberale e meno pregiudizialmente ostile al filone liberal-democratico occidentale. Come affermato da Mohammed Arkoun, esisterebbe anche un "Islam liberale e critico, aperto al cambiamento, un Islam ancora poco conosciuto e raramente preso in considerazione"⁵⁹. Seguendo la linea generale e riformista dell'integrazione pluralistica, per Islam liberale si intende, in questa menzione, non tanto una sorta di adattamento o applicazione del liberalismo occidentale al mondo islamico, come finora ipotizzato, quanto invece un modo peculiare di intendere l'Islam all'interno dell'Islam stesso. In sostanza, non si tratta quindi di trovare in un altro orizzonte culturale e politico di riferimento talune somiglianze con quanto avviene nei vari ambiti della cultura occidentale. La pretesa non consiste, in altre parole, nel constatare se ci sono all'interno dei vari paesi del rapporto tra Stato ed Islam quei processi imitativi o ripetitivi di quanto è già avvenuto storicamente in Occidente. Al contrario, ciò che appare più funzionale è cercare nell'interpretazione islamica stessa dell'Islam le ammissibili tracce di una visione in cui pluralismo, diritti e libertà rendano tale visione stessa in qualche modo compatibile con il liberalismo e le democrazie occidentali.

⁵⁸ Il salafismo è una scuola di pensiero sunnita hanbalita che prende il nome dal termine arabo *salaf al-salihīn* (letteralmente "i pii antenati"), che identifica le prime tre generazioni di musulmani (VII-VIII secolo).

⁵⁹ Arkoun M., *Rethinking Islam: common questions, uncommon answers*, Boulder, Westview Press, 1994.

3.2 Laicismo islamico

A tutto ciò, si aggiunge un ulteriore elemento, che è necessario sottolineare in quanto è uno di quelli che oggi vengono maggiormente evocati e rielaborati all'interno del discorso politico islamico. Si tratta della rinegoziazione della *Sharī'a*, ossia il dibattito sulla rilettura dei fini della legge.

Quest'ultimi sono i cosiddetti *maqasid al-Sharī'a*: la difesa della vita, della ragione, della religione, della proprietà e della discendenza. Questi cinque fini della *Sharī'a*, che hanno un valore eminentemente generale, vengono riletti dai teorici nell'ottica di ciò che in arabo soggiace al termine *maslaha*, in sostanza l'interesse della società, inteso come il suo benessere. Quelli della legge, quindi, sono fini che devono rispondere a quelli che sono, contesto per contesto, gli interessi del benessere e del bene sociale.

Questa posizione, però, da una parte tiene aperto il discorso della storicità, perché appunto implica la rinegoziazione della *Sharī'a* e quindi la rielaborazione dei suoi principi fondanti; dall'altra, invece, è sufficientemente duttile e flessibile per risultare utile all'adattamento dell'Islam a contesti non prettamente islamici. Alcuni intellettuali musulmani che vivono in Occidente, come Tariq Ramadan, Jasser Auda e Khaled Abou el-Fadl, infatti, sono tra i principali teorizzatori dei *maqasid al-Sharī'a*. Sostanzialmente si sta parlando di una parte dell'Islam che vede nella rinegoziazione della *Sharī'a* il quadro di riferimento fondamentale all'interno del quale inserire anche una rilettura inevitabilmente attualizzata e modernizzata dei concetti classici che ne sono alla base, come quelli di *shura* ("consultazione") e di *ijma'* ("consenso") sopracitati.

Non stupisce, quindi, che il discorso della rinegoziazione sia attualmente quello dal punto di vista teorico più stimolante e moderno, anche perché tocca proprio quelle che sono le necessità contingenti del rapporto tra Stato ed Islam, in quanto le finalità della legge non sono viste in maniera astratta, ma sono appunto funzionali a quello che è il benessere ed il *welfare* della società.

Una soluzione decisamente più netta, alternativa alla rinegoziazione della *Sharī'a*, ruota attorno alla richiesta di istituire uno Stato laico, quale modello universale verso il quale tendere nella pratica politica. In tal caso la *Sharī'a* verrebbe estromessa dalla regolamentazione dei rapporti ricadenti nell'ambito del diritto pubblico, venendo relegata e circoscritta al solo ambito di competenza del diritto privato. Tuttavia, considerato quanto argomentato finora, suona ossimorico parlare di laicità all'interno di un contesto in cui il rapporto tra Stato ed Islam è così permeante qualsiasi ambito sociale. Per sostenere tale ipotesi, quindi, è doveroso precisare quale significato attribuire al termine "laico". Difatti, qualora si facesse riferimento all'assenza di una gerarchia ecclesiastica nella società islamica, allora ogni musulmano potrebbe definirsi laico; se, invece, si conferisse al termine l'accezione moderna che implica la nozione di secolarismo, inerente la separazione tra *civitas* e *religio*, allora si incapperebbe in problemi di non così facile risoluzione. In quest'ultimo caso, a meno che non si decidesse per assurdo di abbandonare completamente l'Islam, la *Sharī'a* continuerebbe a ricoprire un ruolo preminente all'interno della società islamica: contribuirebbe a plasmare l'identità e la condotta dei singoli, anche qualora non fosse riconosciuta come legge fondamentale dello Stato. Inoltre, andare alla ricerca di una possibile compatibilità tra le istituzioni politiche islamiche e quelle concezioni occidentali inerenti lo Stato e il diritto, oltre ad essere distintamente in contrasto con quanto affermato fino a questo punto, non

implica una necessaria contaminazione della dottrina islamica da parte di quelle categorie prettamente occidentali che mal si adattano ai bisogni e alle problematiche che la modernità ha generato. In aggiunta, tale approccio appare inadeguato all'origine poiché, quasi tricotantemente, avanza la pretesa di risolvere un problema con strumenti completamente estranei al problema stesso.

Un influente esponente dello Stato laico nell'Islam fu Ali Abd al-Raziq, considerato il padre del moderno "laicismo" islamico e propugnatore del secolarismo, nel senso di separazione fra religione e Stato, anche se non della secolarizzazione della società. Egli affermò⁶⁰, nei concetti principali, che non vi fosse alcuna fonte islamica a sostegno dell'istituzione classica del Califfato e di come esso si fosse dimostrato nel corso della storia, non solo inutile, ma anche dannoso per l'integrità dell'Islam stesso in quanto fonte di corruzione. Aggiunse, inoltre, che il messaggio rivelato da Maometto e il ruolo che egli ricoprì fosse esclusivamente spirituale, non politico: da ciò, al-Raziq traeva la conclusione secondo la quale i successori di Maometto stesso non possedessero alcuna autorità religiosa, che non si sarebbe potuta trasmettere in alcun modo, ma esclusivamente un'autorità politico-istituzionale; e che lo Stato islamico, sin dai primi albori, fosse uno Stato laico e non confessionale. Questa tesi, oltre a configurarsi come una drastica cesura col passato e con il contesto naturale di riferimento, quand'anche fosse universalmente valida, non risolverebbe, tuttavia, molti problemi legati all'applicazione della Sharī'a: infatti, essa non elabora alcuna proposta circa il modo di escludere, all'interno di un ipotetico Stato aconfessionale, l'implementazione di quelle norme univoche e dettagliate che generano gravi conseguenze in materia di costituzionalismo, diritti umani e rapporti internazionali.

Gli obiettivi di al-Raziq, per quanto ammirevoli ed ambiziosi, difficilmente potranno essere realizzati: nel suo progetto si dà per scontato il divorzio fatti e valori che in realtà, come visto, non è stato ancora conquistato dalla filosofia islamica. Per di più, imponendo tale separazione in un contesto sociale e culturale che non l'ha storicamente prodotta in modo spontaneo, si tornerebbe al discorso della distorsione innaturale, nonché della violazione della dimensione culturale ed identitaria di ogni singolo musulmano.

È molto difficile che il mondo islamico accetti oggi un'apertura simile nei confronti della laicità; la quale, nonostante sembrasse essere preminente e ben indirizzata durante la fase della prima *nahda*, sembra ora perdere terreno di fronte alle sempre più numerose istanze di applicare la Sharī'a alla vita pubblica, provenienti da un gran numero di paesi del Medio Oriente e del Nordafrica che inizialmente si erano dimostrati favorevoli al processo di secolarizzazione.

Il difetto principale di questo genere di proposte, probabilmente, risiede nell'avanzare delle soluzioni che violano l'autenticità islamica del diritto: la laicità non appare la risposta più adeguata ed efficiente alle sfide che le società in questione sono chiamate ad affrontare. Essa nasce come reazione ai fallimentari e deludenti tentativi di riconciliare i principi della Sharī'a con i requisiti della modernità. Ciò non esclude il fatto che anch'essa presenti delle debolezze interne che non la rendono di certo la migliore soluzione auspicabile. Per esempio, non si può in ogni caso ignorare la difficoltà di costruire un argomento plausibile che giustifichi

⁶⁰ Al-Raziq A. A., *Islam and the foundations of political power*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2013.

e dimostri che Maometto, quando agiva in veste politica, lo facesse in chiave laica e non religiosa. Ed anche qualora per assurdo venisse accolta una simile tesi dai musulmani, è abbastanza difficile credere che essi arriverebbero ad accogliere intimamente un tipo di soluzione che sancisca la negazione e il rigetto di secoli di storia e tradizioni su cui l'intero sistema del rapporto tra Stato ed Islam si è fondato.

Un approccio maggiormente verosimile ed attendibile sarebbe quello di elaborare un progetto di riforma interno ai confini dell'Islam, che si basi sul Corano e sulla Sunna stessi: un programma volto a rintracciare una zona di dialogo ed intersezione tra costituzionalismo e rispetto dei diritti umani, ma che al tempo stesso non rinneghi la dimensione culturale musulmana. A questo risultato ambiscono le correnti riformiste di cui si è dissertato precedentemente, le quali animano il dibattito sulle prospettive di riforma dell'universo islamico e sempre di più fanno sentire la propria voce, assolutamente contraria al dogmatismo ed all'inadeguatezza di questi modelli di Stato.

Procedendo in tal senso, se anche si pretendesse di giungere nell'Islam ad una desacralizzazione progressiva della politica, bisognerebbe tenere presente che la separazione tra *civitas* e *religio* nel mondo islamico nel suo complesso, pur riconoscendone e ribadendone le diversità che lo caratterizzano al suo interno, non può avvenire in maniera simile a quanto è accaduto in Occidente. Riprendendo il sopramenzionato Khaled Abou el-Fadl, ogni fondazione di diritti fondamentali di tipo liberale nell'Islam deve accettare l'idea di una sovranità divina primitiva ed essenziale: la stessa idea di sovranità popolare deve essere concepita come sovranità delegata dalla divinità, anche in riferimento alla questione della legittimità affrontata nel primo capitolo. In sostanza, la soluzione liberale occidentale non può funzionare nell'universo del rapporto tra Stato ed Islam anche perché tale tipo di religiosità, per come si è storicamente configurata, non può essere concepita come privata, ma è squisitamente pubblica. Pubblica è, per i musulmani, la preghiera, così come pubblica è la professione di fede. E nelle sue interpretazioni ferreamente tradizionaliste, allo stretto rapporto tra Stato ed Islam non si contrappone lo Stato laico, ma piuttosto lo "Stato della guerra", un'enfasi della mancanza di alternative praticabili pacificamente. Queste sono differenze non trascurabili nel concepire la religiosità che hanno inevitabile impatto sulla cultura politica. Insomma, come anche qui affermato nel primo capitolo, non si può escludere aprioristicamente ed astoricamente che l'Islam sia una religione essenzialmente politica. Lo storico, professore ed interprete del Corano Mohamed Talbi scrisse a tal proposito che l'Islam è preda dell'ideologia politica e ne rimane condizionato, affermando il fatto che sia l'unica religione che ha iscritto la politica nella sua *'aqidah*, ossia nel suo credo.

In modo opposto altresì critico, il filosofo siriano Sadiq Jalal al-Azm insiste sul nesso illuministico tra universalismo e modernizzazione, affermando la necessità di un vero e proprio illuminismo islamico, che si innesti sui caratteri che l'illuminismo sviluppatosi in Europa intorno al XVIII secolo seppe diffondere⁶¹: una rivoluzione copernicana che ponga l'uomo al centro del processo cognitivo, alla quale faccia seguito una rivoluzione dei sistemi di pensiero tradizionali nell'ambito del rapporto tra Stato ed Islam. L'illuminismo al quale al-Azm fa riferimento è anche esaltazione della creatività umana, della sua forza critica ed a volte

⁶¹ Al-Azm S. J., *La tragedia del diavolo. Fede, ragione e potere nel mondo arabo*, Roma, LUISS University Press, 2016.

sovversiva, della libertà di pensiero e di parola. Illuminismo, comunque sia, non come condanna senza appello alla religione, ma come libera adesione ai suoi canoni: come definitiva affermazione della separazione tra Stato e Chiesa. Illuminismo come possibilità reale di giungere, attraverso la libertà di pensiero e mediante categorie “autoctone”, a quei valori che si sono lentamente affermati in Occidente: laicità, democrazia, diritti umani.

In questa prospettiva, complice un mondo nel pieno del fenomeno della globalizzazione, si possono dispiegare per gli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica opportunità immense in termini di cooperazione e di nuovi spazi per operare in quanto soggetti attivi della storia contemporanea. Non solo opportunità economiche, ma anche sociali, politiche e culturali; tutte opportunità che ad oggi, per la completezza e la complessità delle dinamiche presentate, sono ancora inevitabilmente in potenza.

Ma a questo punto, in un tale contesto globale, è provocatoriamente necessario che il regime politico all'interno degli Stati del Medio Oriente e del Nordafrica debba rispecchiare quello liberal-democratico occidentale? La stessa nuova realtà globale ci costringe a vedere le differenze tra culture e tali differenze impongono reciproco rispetto. Solo così si può sperare di valorizzare interamente e compiutamente la pluralità sempre crescente di voci, pensieri, credenze e proposte che sorgono storicamente in ogni angolo del mondo e che, oggi, possono diffondersi con rapidità ed efficacia ovunque. E solo così si può sperare di dare il via ad una qualche forma di *governance* globale⁶² tanto dibattuta, che si opponga al tradizionale concetto di *anarchia internazionale*⁶³. Proprio la *maslaha*, introdotta ad inizio paragrafo, è il principio che ha condotto certi autori a chiedersi se la democrazia sia un mezzo od un fine. C'è quindi una dislocazione di piani che è evidentemente molto forte. Considerandolo nella sua totalità, questo è un discorso che ha notevoli potenzialità dal punto di vista teorico. L'importante è che queste potenzialità teoriche non vengano astratte dal contesto storico e frenate dalla disgregazione degli Stati, dalla riproposizione di correnti radicali, dalle interferenze dell'Occidente o dall'insieme di tutte queste variabili che, nei modi illustrati, rendono ancora oggi il quadro geopolitico decisamente precario in ogni suo ambito.

⁶² L'idea di un possibile governo globale, è basata sull'osservazione che la crescente complessità di un mondo sempre più globalizzato potrebbe aver bisogno nel prossimo futuro di una qualche forma di ordinamento che agisca a livello globale.

⁶³ Per ulteriori approfondimenti, faccio riferimento a: Waltz K., *Theory of international politics*, Reading, Addison-Wesley, 1979.

Bibliografia

- Saouli A., *The Arab State: dilemmas of late formation*, Londra, Routledge, 2012;
- Kymlicka W., *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995;
- Corrao F. M., *Islam, religione e politica. Una piccola introduzione*, Roma, LUISS University Press, 2015;
- Campanini M., *Ibn Khaldûn e la Muqaddima. Passato e futuro del mondo arabo*, Viareggio, La Vela, 2019;
- Corrao F. M., *Riforma e cultura nell'Islam contemporaneo*, in AA. VV. (a cura di), *L'Islam non è terrorismo*, Bologna, Il Mulino, 2018;
- Gerges F., *The study of Middle East international relations: a critique*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", vol. 18, n. 2, 1991;
- Gause G., *Systemic approaches to Middle East international relations*, in "International Studies Review", vol. 1, n.1, 1999;
- Hinnebusch R., *The international politics of the Middle East*, Manchester, Manchester University Press, 2003;
- Batatu H., *Syria's peasantry, the descendants of its lesser rural notables, and their politics*, Princeton, Princeton University Press, 1999;
- Kinzer S., *All the shah's men. An american coup and the roots of Middle East terror*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2003;
- Campanini M., *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 2015;
- Fukuyama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992;
- Hallaq W. B., *The impossible State: Islam, politics, and modernity's moral predicament*, New York, Columbia University Press, 2012;
- Weber M., *Economia e società*, Oakland, University of California Press, 1922);
- Costantini I., *State building in the Middle East and North Africa: the aftermath of regime change*, Londra, Routledge, 2018;
- Mamdani M., *Good muslim, bad muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*, New York, Three Leaves Press, 2005;
- Arkoun M., *Rethinking Islam: common questions, uncommon answers*, Boulder, Westview Press, 1994;
- Al-Raziq A. A., *Islam and the foundations of political power*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2013;
- Al-Azm S. J., *La tragedia del diavolo. Fede, ragione e potere nel mondo arabo*, Roma, LUISS University Press, 2016;

- Waltz K., *Theory of international politics*, Reading, Addison-Wesley, 1979.