



**Università
di Genova**



**Dipartimento di
Scienze politiche (DISPO)**

Dottorato di ricerca in Scienze Sociali

Curriculum Scienze Politiche

XXXII ciclo

**Geopolitiche mediterranee tra monoteismi e reinterpretazioni storiografiche: il
pensiero di Mohamed Talbi**

Relatore: *Chiarissimo Prof. Massimo Campanini*

Dottoranda: *Lucia Martines*

INDICE

Introduzione	5
I Storiografia araba del Maghreb contemporaneo	
1.1 Gli anni del colonialismo europeo nel Maghreb	8
1.2 Verso l'indipendenza	54
1.3 Il Maghreb dopo l'indipendenza: globalizzazione e post-colonialismo	90
II Tunisia, Marocco, Algeria: geopolitiche e pensiero politico mediterraneo	
2.1 Primavera arabe e Relazioni Internazionali	103
2.2 Culture e linguaggi politici mediterranei: Gramsci e Said	129
2.3 Il pensiero politico di Mohamed Talbi tra Islam e Occidente	138
III L'esegesi coranica secondo Talbi	
3.1 Reinterpretazione delle fonti islamiche per un nuovo Islam contemporaneo	162
3.2. Dialogo tra i monoteismi mediterranei	179
3.3 Paradigmi integralisti e diritti alla libertà di coscienza	199
Riferimenti bibliografici	219

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di ricerca, nel prendere in esame il pensiero politico di Mohamed Talbi, fautore di un modello di Islam contemporaneo che, nell'universo degli innumerevoli Islam, si contraddistingue per la propensione al dialogo e all'apertura con le culture altre, tenta di intrecciare inestricabilmente il contributo lasciatoci dall'autore con la storia del Maghreb, humus nel quale questo pensiero nasce e affonda le proprie radici. Un'argomentazione così sviluppata riconoscendo la rilevanza del ruolo del passato nella definizione del presente dell'Islam e provando a fornire una cornice storica alla prospettiva proposta da Talbi.

La poco sviluppata tradizione storiografica araba del Maghreb contemporaneo e, al tempo stesso, la necessità di individuare una prospettiva non contaminata dalla lente occidentale che permetta di coniugare la riflessione sull'Islam religione all'interno della cornice della società islamica, in particolare maghrebina, hanno condotto alla disamina del periodo storico inaugurato dal colonialismo europeo.

Nella prima parte della ricerca, dal punto di vista metodologico, si è ritenuto opportuno concentrare l'attenzione su autori appartenenti al mondo maghrebino, includendo, in subordine, i significativi contributi di ulteriore letteratura che si pone al confine tra la matrice non occidentale e le influenze del mondo occidentale.

Nell'analisi delle interpretazioni storiche del periodo preso in considerazione, dagli anni del colonialismo agli albori delle indipendenze negli Stati dell'area maghrebina, in

Marocco, Algeria e Tunisia, sono stati individuati studi e fonti che hanno contribuito in maniera rilevante all'opera di decostruzione della storia di stampo coloniale. Attenzione particolare è stata riservata alla produzione scientifica di Abdallah Laroui, colui il quale ha dato l'inizio a una nuova era non soltanto nella critica della storiografia occidentale ma anche nell'autocritica tra gli intellettuali marocchini e arabi e, in maniera predominante all'opera pubblicata nel 1970 dal titolo *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, nel quale viene avviata una decostruzione della storiografia coloniale.

La storia descritta da Abdallah Laroui è parte integrante del Maghreb stesso, voce interna di un mondo che si misura nella sfida dello sviluppo di un'interpretazione scevra dalle influenze occidentali fino a quel momento di riferimento per gli intellettuali arabi. Senza indugiare sui dettagli biografici, è necessario, però, tratteggiare brevemente il background formativo e l'appartenenza culturale dell'autore. Laroui nasce in Marocco, la sua formazione accademica prende forma tra Parigi e Rabat dove, successivamente, diventerà Agrégé di Lingua e cultura araba presso l'Università Muhammad V.

L'analisi storica di Laroui, già preceduta da *L'idéologie arabe contemporaine* (1967), in cui viene esaminato il rapporto tra la coscienza araba contemporanea e l'Occidente, costituirà un punto di riferimento per gli intellettuali arabi, consacrando l'autore come storico di prestigio a livello internazionale.

L'exkursus storico contribuirà a fornire strumenti per comprendere le radici della grave crisi identitaria del Maghreb e dell'Islam e del rapporto nei confronti di un Occidente interpretato come entità aggressiva e dominatrice, fautrice di istanze riformiste che spesso vengono percepite come imposizioni esterne, frutto di un pericoloso contagio.

La presente ricerca, nella trattazione della reinterpretazione della storiografia sul Maghreb, non avrebbe potuto non avvalersi del rilevante contributo fornito da un altro

studioso, Jamil M. Abun-Nasr, il quale, da una prospettiva differente da quella di Laroui, ed elaborando per la prima volta una narrazione completa della storia del Nordafrica in lingua inglese, offre ulteriori spunti per la decostruzione della storia descritta attraverso le lenti occidentali. A differenza del primo, Abun-Nasr ha un background culturale anglofono: nasce in Libano, studia Storia del Medio Oriente presso l'Università Americana di Beirut e Studi orientali all'Università di Oxford, svolge attività di ricerca e insegnamento ad Harvard, all'Università americana di Beirut, all'Università della Sierra Leone, all'Università di Ibadan in Nigeria e in Germania. Il suo *A history of the Maghrib in the Islamic period* (1987), insieme al contributo di Laroui, offre alla letteratura scientifica nuove chiavi di lettura sulla storia contemporanea del Maghreb.

Unitamente a una disamina sui cambiamenti intercorsi nella seconda decade del XXI secolo nei tre Paesi collocata in uno scenario Mediterraneo, ora percepito come “mare comune”, ora come muro tra le due sponde, o come “mare subalterno”, l'analisi storica si è ritenuta propedeutica per la comprensione e l'analisi del pensiero di Mohamed Talbi.

Il presente lavoro si interroga sull'individuazione, all'interno del panorama maghrebino, di un modello di Islam che, grazie a una nuova reinterpretazione delle fonti islamiche, possa portare in sé il germe di un percorso di dialogo con l'Occidente. Tra i protagonisti del riformismo contemporaneo, si è ritenuto opportuno prendere in considerazione il pensiero di Mohamed Talbi, storico dell'Université de Tunis, da poco scomparso, e influente protagonista del riformismo islamico, e sul modello da lui proposto.

Per provare a fornire una risposta a tali interrogativi il presente lavoro si avvarrà, in prima battuta, della rilettura della storia coloniale e di quella più recente del Maghreb, tentando di intrecciarla con l'analisi del pensiero dell'autore. Gli “esercizi” di dialogo proposti da Talbi, congiuntamente con la riscrittura della storia e dell'esegesi coranica, potrebbero

essere le fondamenta per un nuovo Islam e per i futuri rapporti tra il nord e il sud del Mediterraneo, tra Oriente e Occidente?

Capitolo I

Storiografia araba del Maghreb contemporaneo

1.1 Gli anni del colonialismo europeo nel Maghreb

Come aveva fatto Ibn Khaldūn¹(1332-1406) secoli prima criticando la storiografia tradizionale² e ricercando nuove prospettive per l'interpretazione storica, Abdallah Laroui (n.1933), definito da Pierre Vermeren (n.1966) come colui che ha avviato “la reprise en main par les Maghrébins de leur histoire”³ tenta di avviare un'opera di decolonizzazione di una narrazione⁴ vittima di una storiografia coloniale che avrebbe deformato non

¹Ibn Khaldūn, nella sua *Muqaddima*, aveva evidenziato come il metodo storiografico applicato dai suoi predecessori fosse inadeguato e non attendibile, chiuso e immobile, intriso di date, avvenimenti e dettagli che non apportavano alcun arricchimento verso un'analisi critica e di insieme della storia. Per tale ragione, nella sua opera, viene asserita con enfasi particolare la necessità di avviare un nuovo progetto e di fondare una nuova scienza in grado di comprendere al proprio interno simultaneamente le connotazioni storiche, sociali e culturali del contesto di riferimento, in continua ridefinizione. Cfr. Ibn Khaldūn, *Le Livre des Exemples*, I-II, trad. A. Cheddadi, Éditions Gallimard, Parigi, 2012; Y. Lacoste, *Ibn Khaldūn*, F. Maspero, Parigi, 1966; M. Talbi, *Ibn Khaldūn et l'histoire*, Maison Tunisienne de l'Édition, Tunisi, 1973; M. Campanini, *Ibn Khaldūn e la Muqaddima. Passato e futuro del mondo arabo*, La Vela, Viareggio, 2019.

² Oltre all'opera di Abdallah Laroui, che raccoglie insieme la storia del Marocco, dell'Algeria e del Marocco, al quale saranno dedicate numerose pagine del presente lavoro, altri contributi, a partire dalla seconda metà del XX secolo, in particolare tra gli anni '60 e gli anni '80, forniranno risorse utili per la narrazione di una storia del Maghreb avulsa dalle interpretazioni colonizzatrici, talvolta tentando di riscrivere la storia nazionale del Paese di appartenenza. È possibile trovarne una trattazione completa in M. Le Gall, K. Perkins, *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, The University of Texas Press, Austin, 1997.

³ P. Vermeren, *Misère de l'historiographie du “Maghreb” postcolonial (1962-2012)*, Éditions de la Sorbonne, Parigi, 2012, p. 140. Nell'analisi che avvia sull'indipendenza scientifica della storiografia del Maghreb, Vermeren afferma che «la vision maghrébine est presque partout inexistante au profit d'une vision nationale imposée par les idéologies d'État, la synthèse historique d'A. Laroui est à cet égard exceptionnelle». Ivi, p. 5.

⁴ Cfr. anche C.A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris, 1931; A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien (1914-1954)*, Les Editions de Minuit, Paris, 1962; Y. Lacoste, *La Question post-coloniale*, Fayard, Paris, 2010.

soltanto la società e la storia del Maghreb ma persino le interpretazioni della filosofia araba, una tra tutte quella di Ibn Khaldūn⁵.

Una larga parte della produzione storiografica europea del Maghreb sviluppata a partire dal XIX secolo può essere definita “coloniale”⁶ poiché, già nei primi lavori degli autori francesi, come Émile Félix Gautier (1864-1940) o Henri Terrasse (1895-1971), vengono impiegate strutture e paradigmi occidentali che sostituiscono le fondamenta storico-metodologiche maghrebine. La concezione storica europea del progresso lineare si impone su quella ciclica sviluppata da Ibn Khaldūn. La periodizzazione classica fondata su due epoche, quella preislamica dell’oscurità e quella islamica della salvezza, viene scardinata e sostituita dalla suddivisione europea composta da tre epoche: l’era gloriosa di Roma, il periodo buio della dominazione araba e islamica iniziata nel VII secolo e conclusasi nel XIX secolo con la liberazione da parte dei francesi, e il ritorno allo splendore del passato. Gautier e Terrasse accuseranno esplicitamente l’Islam di aver impedito, nello specifico facendo riferimento alla popolazione marocchina, il raggiungimento dell’unità morale e politica riducendo il Marocco in un “agglomerato instabile di tribù” soggiogate da un governo dispotico. Attraverso questa interpretazione storica gli autori intendevano, così, giustificare la necessità e l’adeguatezza dei progetti coloniali francesi⁷.

Nel 1970, data di pubblicazione del *L’Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, il lavoro di Laroui costituisce un *unicuum* nel panorama scientifico, per la prima volta,

⁵ Cfr. M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 126.

⁶ È di fondamentale importanza specificare che, accanto alla produzione di stampo coloniale, nel medesimo periodo alcuni storici francesi come Henry de Castries, Levi-Provencal, Louis Massignon, Charles-André Julien e Jacques Berque, contribuiranno, invece, a fornire rilevanti contributi per la storia del Maghreb.

⁷ M. El Mansour, *Moroccan Historiography since Independence*, in M. Le Gall, K. Perkins (ed.), *The Maghrib in Question. Essays in history & historiography*, The University of Texas Press, Austin, 1997, pp. 109-120.

infatti, viene raccolta in un'unica opera la storia del Marocco, dell'Algeria e della Tunisia dalle origini ai giorni nostri⁸. Un'opera critica, in cui l'autore si interroga su dove cominci e dove finisca la storia dell'Islam, sul modo in cui è stata narrata, sulla sua evoluzione e sull'influenza esercitata sulla vita dei singoli individui, su quella degli Stati e sugli avvenimenti che si sono succeduti nei secoli rivolgendosi al cuore dell'Islam. Il lavoro di Laroui rinnega il paradigma storiografico che separa nettamente la storia in due parti: un unico periodo precoloniale della storia "prima degli europei" e la fase successiva all'arrivo delle potenze colonizzatrici.

«D'une société réduite en poussière, d'une histoire niée – résultat du passé, repris et consommé par la colonisation – qu'avons-nous fait? Que devons-nous faire?»⁹

Nel tentativo di fornire delle risposte Laroui analizza le contraddizioni tra il mondo osservato e le strutture concettuali astratte con le quali viene descritto. Il mondo osservato è il Marocco contemporaneo, le società arabe, mentre le strutture concettuali astratte sono quelle occidentali. Attraverso questo paradigma storico-epistemologico critica numerosi intellettuali arabi contemporanei esortandoli a confrontarsi con la modernità occidentale, con l'epistemologia della storia e con il problema dell'universalismo. Una comparazione tra due sistemi, quello occidentale e quello islamico, che condurrebbe alla definizione degli elementi particolari e di quelli universali oltrepassando le rappresentazioni della storia attraverso discorsi eurocentrici, orientalisti, nazionalisti, islamici e islamisti¹⁰.

Per Laroui nella cultura araba sarebbe insita un'arretratezza storica causata da una tradizione, rappresentazione del passato, che impedisce l'emergere del pensiero moderno

⁸ Da menzionare C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, cit. Laroui, seppur specificandone i limiti e le divergenze, espresse nei suoi scritti la propria riconoscenza nei confronti di Julien e della sua opera critica scritta in un periodo storico in cui veniva ancora celebrata con grandi fasti la presa di Algeri.

⁹ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, F. Maspero, Parigi, 1970, p. 346.

¹⁰ Cfr. N. Riecken, *History, time, and temporality in a global frame: Abdallah Laroui's historical epistemology of history*, in «History and Theory, Theme Issue», n. 54, December 2015, pp. 5-26.

rinnegando la “razionalità” del tempo storico, ovvero non riconoscendo le condizioni del tempo in cui vive.

Laroui, descrivendo la storia come «à la fois présente et absente [...], absente parce que trop présente et peut-être trop pesante»¹¹, ne traccia i contorni e indaga le due principali correnti che hanno animato la storiografia nell'Islam. La prima, secondo il cosiddetto metodo dell'*hadīth*, che rifiuta la storia in nome della tradizione e delle parole del Profeta nel solco di una concezione teologica del tempo. La seconda improntata su un approccio giurisprudenziale, che sviluppa una lettura relativista del tempo secondo una concezione ciclica della storia. Una considerata di matrice islamica, l'altra marcata dalle influenze occidentali¹². E infine una terza via, quella della riconciliazione, di un'apertura verso il moderno¹³. Opera dopo opera, dalle riflessioni di Laroui trapela con estrema chiarezza la necessità di dare vita a una nuova interpretazione della storia attraverso le lenti del mondo arabo-musulmano secondo un approccio critico per sanare la frattura tra la storiografia europea e la storiografia islamica inevitabilmente generata dall'elaborazione di una realtà descritta dall'esterno¹⁴, riprendendo, in parte, la missione avviata da Ibn Khaldūn¹⁵. Il ruolo dello storico, in tal senso, secondo l'autore, deve essere quello di colui il quale “si risveglia” dal torpore e, “illuminato” dal senso critico,

¹¹ A. Laroui, *Islam et histoire: essai d'épistémologie*, Albin Michel, Paris, 1999, p. 8.

¹² Cfr. A. Laroui, *Islam et histoire: essai d'épistémologie*, cit.

¹³ Queste tre interpretazioni possono essere ricondotte, secondo Laroui, a tre diverse tipologie di intellettuale, in ordine il chierico, il politico e il tecnofilo. Cfr. A. Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, La Découverte, Paris, 1967.

¹⁴ La critica all'Islam odierno sviluppata da autori che appartengono alla sfera culturale arabo-islamica è un tratto che, come si vedrà più avanti, accomuna Laroui e Talbi e il percorso catartico che, nelle visioni da loro proposte, potrebbe essere sinteticamente indicato come un fondamentale tassello per la riscoperta e la definizione della propria identità e il superamento dello squilibrato peso nella dialettica Oriente-Occidente.

¹⁵ Le fonti di riferimento di Laroui, oltre alla produzione di Ibn Khaldūn, sono quelle di una tradizione che si colloca a partire da tempi ben più remoti: Ibn Ishāq (m. 767), Dīnawarī (m. 894), Ibn al-Nadīm (m. 995), Balādhurī (m. 914), Tabarī (m. 923), Mas'oudī (m. 956), Ibn Hayyān (m. 1076), Ibn al-'Ibrī (m. 1286), Dhahabī (m. 1348), Ibn Kathīr (m. 1373), Ibn al-Khatīb (m. 1375), Ibn Abī al-Diyāf (m. 1874), Nāsirī (m. 1897).

decostruisce l'insieme delle evidenze e delle interpretazioni predominanti separando il passato, il presente e il futuro¹⁶. Laroui evidenzia come sia di fondamentale importanza definire la storia del Maghreb in un'ottica di continuità storica, affinché la mancata percezione dell'Io non conduca a una pericolosa propensione nostalgica verso il passato¹⁷.

La “condanna a morte della storia” è considerata la più funesta delle conseguenze lasciate in eredità dalla colonizzazione, con l'interruzione dell'evoluzione storica e l'obbligo per il colonizzato “à la refaire en sens inverse”. «Les vieilles structures, les vieilles habitudes, les vieux égoïsmes remontent à la surface des esprits et des sociétés et, dans le maheur, tout le monde se réfugie dans l'enfance»¹⁸.

Nel trattare le ragioni della scrittura del suo *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, Laroui esprime la necessità di fondare una trattazione scientifica della storia dell'area maghrebina e di farlo attraverso il proprio lavoro «en ne prétendant pas donner une histoire positivement décolonisée, mais seulement une “lecture” de cette histoire dont [il] légitime le projet en affirmant qu'au pire elle ne serait pas plus idéologique que celle des coloniaux»¹⁹. La storia, dunque, di un preciso contesto geografico attraverso le lenti di una prospettiva maghrebina nel tentativo di individuare un quadro storiografico non contaminato da una narrazione di taglio europeo. La mancanza di una narrazione autoctona ha fatto sì che

«il n'est donc possible d'opposer [...] une idéologie nationaliste à celle de la colonisation. [...] Ce manque d'intérêt n'est pas, hélas! sans conséquences, car c'est dans

¹⁶ A. Laroui, *Islam et histoire: essai d'épistémologie*, cit., p. 72.

¹⁷ E a tal proposito Laroui fa riferimento al “marxismo oggettivo”, ovvero una forma di marxismo scevra dalle commistioni europee che possa adattarsi al pensiero arabo-islamico come via d'uscita.

¹⁸ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 351.

¹⁹ Ivi, p. 7.

l'étude de cette partie du passé maghrébin que toutes les déformations trouvent leurs origines, sans compter que c'est là aussi que se forment probablement les techniques les plus sûres de l'investigation historique: archéologie, linguistique, anthropologie..., et ce serait un désastre pour la culture maghrébine dans son ensemble si nous devions nous cantonner, comme nous l'avons fait jusqu'à maintenant, dans le document écrit, si propice aux erreurs inconscientes et à la paresse, sinon à la malhonnêteté intellectuelle pure et simple»²⁰.

Da una colonizzazione all'altra, Fenici, Greci, Romani, Vandali, Bizantini, Arabi, fino a giungere alla colonizzazione europea del XIX secolo. Invocando una visione critica della storiografia europea, Laroui riflette sull'interpretazione deformata degli avvenimenti storici, mettendo in rilievo come

«pour le lecteur profane, le Maghreb entre dans l'histoire moderne au début du XIXe siècle, parce qu'à partir de cette date les sources d'une historiographie scientifique sont disponibles: archives publiques et privées, actes diplomatiques et politiques, textes législatifs et administratifs, budgets généraux et locaux, enquêtes, comptes rendus, témoignages, etc. L'historien positiviste retrouve son élément: la précision de l'événement daté. [...] C'est bien entendu de "l'histoire coloniale", de son domaine et de son statut, qu'il s'agit. Chantant les hauts faits des Européens hors d'Europe, elle s'est présentée pendant longtemps comme la seule possible»²¹.

²⁰ Ivi, p. 21.

²¹ Ivi, p. 271.

Secondo Laroui il paradigma occidentale della storia del Maghreb è connotato dalla centralità della storia diplomatica e militare e da una netta separazione tra la ragione, che è elemento preponderante dell'Occidente, e l'empirismo, che è proprio dell'Oriente, circoscrivendo il campo storico al solo mondo moderno, ovvero quello occidentale, e alla classe capitalista che lo domina. Al contrario, tutti i fenomeni strettamente ed esclusivamente relativi alla popolazione indigena, come la resistenza, la proletarizzazione e il nazionalismo vengono descritti, nelle fonti di matrice occidentale, secondo un'accezione negativa o in maniera superficiale. Lo storico occidentale, a differenza del modello maghrebino, applicherebbe una separazione tra la storia "maggiore" e la storia "minore", a scapito di quest'ultima e delle testimonianze che offre attraverso la stampa nazionalista, i diari personali, la stampa clandestina, le note politiche e le dichiarazioni personali, spesso postume²².

Per tale ragione, per lo storico contemporaneo appartenente al mondo arabo-musulmano appare sempre più forte la necessità di decolonizzare la storia liberandosi della storiografia occidentale, soprattutto in riferimento a quel particolare periodo che prende il via con l'inizio della colonizzazione europea, decostruendo criticamente la narrazione sviluppata dai colonizzatori²³. Una necessità che, secondo Mohamed Chérif

²² Ibn Khaldūn, nei suoi scritti, aveva già elaborato una divisione della storia globale su due livelli. Il primo, quello di un sistema di civiltà considerato come essenzialmente stabile sottomesso da una parte alla volontà e alla legge divina, "la coutume de Dieu" e, dall'altra, a una forma di determinismo geografico che oscilla tra due poli, quello della "civilisation rurale" e quello della "civilisation urbaine". Il secondo livello, che muta in maniera regolare, è quello della storia intesa come un susseguirsi di avvenimenti. Questi due piani si sovrapporrebbero generando una ciclicità che caratterizza l'intera storia globale. Su queste basi egli proporrà un'antropologia culturale delle società umane che si articola attorno a quattro assi: rapporti sociali, politica, economia e produzione intellettuale. Le prime due seguono mutamenti ciclici e rapidi mentre le ultime due ne sono interessate in maniera lenta e progressiva. Cfr. Ibn Khaldūn, *Le Livre des Exemples*, II, cit. pp. XVII-XIX.

²³ Mohamed Iqbāl (1873-1938) a tal proposito affermava che «seul un musulman pouvait envisager l'histoire comme un mouvement continu, collectif, une évolution réellement inévitable dans les temps. L'intérêt que présente cette vision de l'histoire réside en la manière dont Ibn Khaldūn conçoit le processus du changement. Sa conception est d'une importance extrême parce qu'elle implique que l'histoire, en tant que mouvement continu dans le temps, est un mouvement créateur authentique, et non pas un mouvement

Sahli (1906-1989), non può non essere urgente poiché «ignorer le passé n'est pas l'abolir, car nous le portons en nous sous forme d'héritage, bonne ou mauvaise. Il pèse sur nos destinées. Ignoré, il devient une fatalité qui asservit l'homme, entrave son avenir»²⁴. Una sorta, dunque, di presa di coscienza catartica che libera il popolo maghrebino dal peso e dall'influenza di ciò che è stato dato loro in eredità dall'Occidente.

Ed è necessario che i sostenitori di entrambi i paradigmi si interrogino sulle modalità di comprensione della propria interpretazione storica, su qual è la posizione ricoperta dalla storia coloniale in rapporto alla precedente storia nazionale, al grado di integrazione della società coloniale e ciò che è prevalso, sia in continuità che in discontinuità, nella struttura e nell'ideologia del Maghreb contemporaneo. «Les deux partis ont recours à deux axiomes opposés: l'un assimile complètement le devenir du colonisé à l'action coloniale, l'autre rejette cette dernière totalement vers son point de départ: la société colonisatrice»²⁵.

Secondo Laroui, nel Maghreb dell'inizio del XIX secolo, presero forma un insieme di congiunture che avrebbero permesso alle mire espansionistiche europee di raggiungere i propri obiettivi: le sempre più strette interconnessioni tra gli Stati del Nord Africa e il commercio estero costituirono terreno fertile per una politica il cui risultato di lungo termine sarebbe stato quello di isolare questi Stati trasformandoli in incubatrici degli interessi europei. Un'ambizione che, seppur inizialmente posticipata dalle guerre napoleoniche, agli albori dell'800 si insinuava tra le pieghe di un'Europa che andava sviluppando una sempre più pragmatica azione di intervento sotto l'egida di una

dont la route est déjà terminée». M. Iqbāl, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Du Rocher, Monaco, 1996, p. 153.

²⁴ M.C. Sahli, *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, F. Maspero, Parigi, 1965, p. 142.

²⁵ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, cit., p. 273.

coscienza politica comune che si prestava ad ergersi a paladina del valore della libertà. La libertà dalla schiavitù, il libero commercio, la soppressione della pirateria furono soltanto alcuni dei *leitmotiv* adottati da quell'imperialismo ideologico dietro al quale si sottacevano preminenti interessi economici e politici²⁶. A questi si aggiungeva lo sviluppo di una concezione di inferiorità dei colonizzati che, *rebus sic stantibus*, determinava ogni giustificazione a sostegno della missione di tutela dei colonizzatori sui colonizzati implicando un atteggiamento di fedeltà e riconoscenza da parte di questi ultimi²⁷.

Seppur pervasi dalle rivalità che li opponevano, gli Stati europei, e in particolar modo la Francia e l'Inghilterra, condividevano un nucleo fondamentale di valori sui quali avrebbe visto la luce quel substrato della politica europea che, nel lungo periodo, avrebbe determinato il destino del Maghreb. Un destino che, nel corso del XIX secolo, avrebbe decretato la lunga agonia del Marocco e della Tunisia e la morte violenta dell'Algeria²⁸. Quando il 5 luglio 1830 le truppe francesi entrarono ad Algeri, allora sotto la supremazia dell'impero ottomano, diedero il via a quel dominio che avrebbe contraddistinto la storia algerina fino alla proclamazione di indipendenza. «But since european rule failed to stampout the islamic identity of the maghribi society, and since by their exploitation, and sometimes racism the european settlers caused the Muslims to rise above their traditional divisions, the foreign rulers generated the forces that were in the twentieth century to lead the Maghrib into political liberation»²⁹.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. M.C. Sahli, *Décoloniser l'histoire*, cit., p. 27.

²⁸ Cfr. A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, cit.

²⁹ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 249.

Laroui, a tal proposito, si domanda «où commence l’histoire de l’Islam, où finit-elle?»³⁰.

A partire dal 1830 la storia del Maghreb divenne “monopolio della scienza francese”³¹. «Tout se passe comme si le choix et l’interprétation des faits historiques obéssaient au souci d’écoeurer le lecteur et de l’inciter à conclure à la légitimité historique du régime colonial, à la vanité insensés de toute action tendant à modifier le statu quo. L’histoire devenait ainsi un instrument de propagande pour une vérité officielle»³². Sahli, all’interno del suo *Décoloniser l’histoire* (1965), nell’enunciare i tratti specifici dei colonizzatori della storia, tra i tanti, cita gli storici Émile-Félix Gautier (1864-1940), Georges Marcais (1876-1962), Christian Courtois (1912-1956), Roger Le Tourneau (1907-1971), e Gabriel Camps (1927-2002), e riporta alcuni passaggi delle loro pubblicazioni:

«Le Maghrébi, parmi les races blanches méditerranéennes, représente assurément le traînard resté loin en arrière...cette race n’a aucune individualité positive»³³. O ancora, in merito all’Algeria: «Ce qui devait être le centre de l’Afrique du Nord, territoire où aurait pu se forger une civilisation originale et conquérante, s’étendant à l’ensemble du pays, n’est qu’une vaste et terne région ouverte aux cultures de l’est et de l’ouest et aux remontées sahariennes. Ce triple jeu d’influence n’a pu se fondre en un courant unique qui aurait ainsi crée une véritable civilisation»³⁴.

E infine «l’Afrique du Nord apparaissait comme une terre fertile de champs et de vergers, productrice de troupeaux et de montures réputées, abondante en villes bonnes à piller et en populations rurales faciles à réduire en esclavage»³⁵.

³⁰ Cfr. A. Laroui, *Islam et Histoire*, La Découverte, Parigi, 1987.

³¹ M.C. Sahli, *Décoloniser l’histoire*, cit., p.11.

³² Ivi, p. 12.

³³ E.F. Gautier, *Le Passé de l’Afrique du Nord*, in M.C. Sahli, *Décoloniser l’histoire*, cit., p. 19.

³⁴ G. Camps, *Massinissa*, in M.C. Sahli, *Décoloniser l’histoire*, cit., p. 22.

³⁵ G. Marcais, *Histoire de l’Algérie*, in M.C. Sahli, *Décoloniser l’histoire*, cit., p. 22.

Secondo la narrazione coloniale il non-Occidente è una “bella addormentata”, incastrata in un torpore “senza storia” e senza identità, asserragliata nelle proprie contraddizioni e nei propri anacronismi, che può essere svegliata soltanto dall’Occidente e dalla missione di progresso intrapresa nel periodo coloniale³⁶.

All’interno di tale quadro, persino gli autori considerati liberali, come Charles André Julien (1891-1991), si mostrano favorevoli al contributo della civilizzazione francese enfatizzando le divisioni e l’arretratezza della storia del Nord Africa e lo stato anarchico della società pre-coloniale maghrebina, con la conseguente, seppur celata, inevitabilità della dominazione francese per una missione civilizzatrice da compiere in nome del progresso e dell’umanità.

Un’inevitabilità che è ben argomentata dalla questione della “colonizzabilità” elaborata da Malek Bennabi (1905-1973) nei suoi scritti *Discours sur les conditions de la Renaissance algérienne* (1949) e *Vocation de l’Islam* (1954). Secondo Bennabi i popoli arabi e musulmani sarebbero stati colonizzati perché ideologicamente, culturalmente, politicamente ed economicamente deboli e, pertanto, “colonizzabili”. All’indomani dell’era post-almohadiana (1147-1269), considerata l’ultima epoca d’oro dell’Islam, l’uomo arabo-islamico avrebbe smarrito la propria identità e sarebbe caduto in uno stato di torpore intellettuale e morale entrando in un periodo di decadenza. Secondo Bennabi l’uomo post-almohadiano sarebbe vittima di una separazione tra il pensiero e l’azione, di un cieco attaccamento nei confronti del passato, di un analfabetismo che genera un sentimento di autosufficienza avverso alla modernità. La colonizzazione, svelando al colonizzato lo stato di arretratezza in cui si trova, è il primo passo per l’uscita dalla

³⁶ A. Ahmida, *Beyond Colonialism and Nationalism in the Maghrib: History, Culture and Politics*, Palgrave Macmillan, London, 2009, p. 20.

condizione di decadenza, possibile soltanto con la diffusione della cultura, un nuovo “personalismo musulmano”, utilizzando una definizione coniata da Muhammad ‘Azīz Lahbābī, per conferire alla storia e all’Islam un nuovo significato³⁷.

A tal proposito Abun-Nasr definirà la colonizzabilità come una paralisi morale che induce una comunità ad accettare che la propria esistenza sia determinata dalle azioni e dai valori dettati dall’esterno³⁸. Per Laroui i maghrebini sarebbero stati e sarebbero così tanto intenti a guardare al presente da ignorare la storia relegandola agli occidentali per poi sorprendersi dell’immagine da questi dipinta e dalle conseguenze sul loro presente³⁹.

Tra le dinamiche storiche che dividono la storiografia del Maghreb, non è possibile non citare il mito dell’invasione hilaliana dell’XI secolo, una controversia sviluppatasi negli anni ‘60 del 900 nella cornice della nascita dei movimenti di indipendenza nel Maghreb. Fino all’XI secolo il Maghreb sarebbe stato caratterizzato dalla predominanza delle popolazioni sedentarie e da un’espansione che avrebbe incentivato lo sviluppo dell’area. Successivamente, a seguito dell’invasione da parte di popolazioni nomadi provenienti dalla penisola arabica, tra i quali i Banu Hilal e i Banu Sulaym, l’agricoltura e le città sarebbero state abbandonate. Questa situazione avrebbe innescato un processo che avrebbe stravolto i Paesi del Maghreb fino a farne assumere i tratti caratteristici di oggi.

Laroui, non rinnega la veridicità dell’invasione hilaliana ma ne ridimensiona la portata affermando che l’arrivo delle popolazioni berbere non avrebbe devastato il Maghreb e non avrebbe costituito uno spartiacque così storicamente rilevante. Sarebbe stato,

³⁷ M. Bennabi, *Discours sur les conditions de la Renaissance algérienne*, Editions ANEP, Alger, 1949; ID., *Vocation de l’Islam*, Seuil, Paris, 1954, M. Campanini, *Islam e politica*, Il Mulino, 2015, pp.168-169.

³⁸ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit., p. 325

³⁹ A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Éd. La Découverte, Paris, 1977, p. 5.

piuttosto, il pretesto addotto dagli storici francesi per descrivere un universo in stato di decadenza, debole e marginale, giustificando così il loro intervento⁴⁰. Laroui, inoltre, sottolinea l'importanza dei fattori interni già precedentemente esistenti che avrebbero contribuito ad accelerare quel graduale processo di decadenza strutturale che ha condotto il Maghreb fino agli albori della fase precoloniale, rendendolo "colonizzabile". Un'argomentazione che condivide con i detrattori della centralità dell'invasione hilaliana, come J. Poncet (1928-2012), Y. Lacoste (n. 1929) e M. Sahli⁴¹, i quali mostrano, inoltre, perplessità sull'attendibilità delle fonti attinte dagli storici francesi⁴².

Abun-Nasr, invece, riconosce la rilevanza dei modelli organizzativi delle popolazioni berbere nello scardinamento degli equilibri e nello sviluppo di una coscienza islamica politicamente incompatibile con l'ambiente maghrebino.

Per i sostenitori dell'invasione hilaliana, tra i quali è possibile includere E.F. Gauthier (1864-1940), R. Idris, R. Le Tourneau e C.A. Julien, questo episodio avrebbe costituito la maggiore sventura della storia del Maghreb e avrebbe innescato una spirale di stravolgimenti che avrebbero condotto verso l'inevitabilità della presenza francese⁴³. Nel tentativo di dare legittimità a tale argomentazione alcuni autori hanno fatto riferimento a Ibn Khaldūn. Un'appropriazione distorta, secondo Yves Lacoste, poiché nella *Muqaddima* l'invasione sarebbe considerata soltanto come un momento, tra i tanti della storia, che non avrebbe avuto un'influenza particolare sulle strutture maghrebine. E che,

⁴⁰ M. Campanini, *Prefazione*, in C. Roggero, *Storia del Nord Africa indipendente. Tra imperilismi, nazionalismi e autoritarismi*, Giunti, Firenze-Milano, 2019.

⁴¹ J. Poncet, *Le mythe de la catastrophe hilalienne*, «Annales» XXII, 1967, pp. 1099-1120; Y. Lacoste, *Ibn Khaldun. La naissance de l'histoire. Passé du tiers-monde*, Maspero, Paris, 1966; M. Sahli, *Décoloniser l'histoire: introduction à l'histoire du Maghreb*, Maspero, Paris, 1966.

⁴² E. Burke, *Towards a history of the Maghrib*, «Middle Eastern Studies», Oct. 1975, Vol. 11, n. 3, pp. 306-323.

⁴³ Pro: E.F. Gauthier, *L'Islamization de l'Afrique Du Nord. Les Siècles Obscurs*, Payot, Paris, 1927; R. Idris, *De la réalité à la catastrophe hilalienne*, «Annales», 1968, pp. 390-396; R. Le Tourneau, *Ibn Khaldun laudateur et contempteur des arabes*, «R.O.M.M.», n. 2, 1966, pp. 155-168.

nell'eventualità in cui ce ne fossero state, sarebbe complesso individuare valide ragioni per sostenere che tra popolazioni sedentarie e popolazioni nomadi sia sviluppata una certa conflittualità.

Nel tentativo di tracciare un parziale quadro di insieme del ragguardevole, seppur accidentato e scarsamente battuto, processo di decolonizzazione dell'*excursus* storico, come anticipato, il presente lavoro farà principalmente riferimento alle fonti provenienti da uno degli storici francofoni appartenenti all'area del Maghreb, Laroui, che si è occupato di ridefinire il rapporto tra Islam e storia, arricchito dal contributo offerto da un autore, Abun-Nasr, che, seppur non strettamente appartenente all'area del Maghreb, in quanto anglofono e di origini libanesi, ha sviluppato rilevanti riflessioni che possono essere di considerevole rilevanza per entrare nel merito dell'oggetto di studio. Il primo con una connotazione prevalentemente araba, il secondo includendo una prospettiva più strettamente islamica.

Nel suo *L'Histoire du Maghreb* Laroui mette in luce come all'inizio del XIX secolo nel Maghreb stava per delinearsi quel substrato sul quale sarebbe, di lì a breve, attecchito il germe della colonizzazione occidentale che avrebbe irrimediabilmente segnato il destino del Maghreb. La crescente interconnessione tra i Paesi nordafricani e il commercio con l'estero sarebbe diventata il preambolo di una trasformazione che li avrebbe visti soccombere sotto la dominazione europea. Una dominazione condotta in nome di una nuova divinità, la libertà: «libération des esclaves, suppression de la piraterie, liberté du commerce, sécurité des commerce, sécurité des commerçants: on sait l'usage qu'on fit de ces slogans».

Il 29 aprile 1827 il dey di Algeri⁴⁴, Husayn III (1765-1838), durante un colloquio, aveva colpito con il suo ventaglio la testa del console francese Pierre Deval. La misura era colma. L'ostilità tra i due si innestava su un'antica questione finanziaria, il cosiddetto "debito Bacri", e sul sospetto da parte del dey della mancanza di capacità e di volontà di Deval nel condurre le relazioni diplomatiche per giungere a una celere risoluzione. Il culmine, appunto, quel 29 aprile quando il dey, non riuscendo a celare il proprio nervosismo per non aver ricevuto, per l'ennesima volta, alcuna risposta a una lettera relativa al debito, affrontò il console. Un oltraggio a un rappresentante della Francia che avviò una crisi delle relazioni tra i due Paesi e costituì il pretesto per Carlo X di Francia che, volendo accrescere il proprio prestigio con gesta politico-militari "patriottiche", avviò una delle più importanti imprese coloniali. Al dey venne chiesto di porre riparo a quel vile gesto porgendo gli onori alla bandiera francese quando questa sarebbe stata issata nella qasba di Algeri. Al rifiuto del dey, presumibilmente su suggerimento del console britannico, il governo francese ordinò, il 16 giugno, il blocco dei porti algerini. Il blocco non ottenne i risultati auspicati e la Francia reagì chiedendo all'Algeria l'invio di un plenipotenziario a Parigi per concludere un armistizio. Dal canto suo, il dey replicò con colpi di cannone contro la nave ammiraglia del comandante. Il governo francese colpì Algeri mentre il Primo Ministro Polignac cominciava a lavorare alla creazione di una reggenza maghrebina annessa all'Egitto di Muhammad'Ali che avrebbe assicurato alla Francia il dominio sulle coste meridionali del Mediterraneo accelerando la disgregazione dell'Impero Ottomano, sotto l'ala protettrice della Gran Bretagna, evitandole, al contempo, di gravarsi dell'incombenza di governare direttamente l'Algeria. Un piano

⁴⁴ Per una trattazione completa della storia dell'Algeria da parte di autori francesi non di taglio coloniale: C.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1970)*, P.U.F., Paris, 1970; J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Ed. du Seuil, Paris, 1970.

che, tuttavia, non venne mai realizzato. Si decise, allora, di invadere l'Algeria dove, il 5 luglio, il dey capitolò firmando una convenzione con il Generale Bournmont in cui dichiarava di cedere la sovranità sull'Algeria.

Secondo l'interpretazione storica formulata da Abun-Nasr, l'attacco francese in Algeria avrebbe avuto scopi limitati. Dalle pagine di Laroui, invece, si evince la necessità di rileggere con lenti diverse quello che sarebbe stato l'*incipit* del violento impatto del predominio francese sull'intera Algeria con effetti di vasta portata nel resto del Maghreb. Dopo il 1830, infatti, le relazioni tra i sovrani della Tunisia e del Marocco e le potenze europee avrebbero subito dei profondi cambiamenti. I rappresentanti diplomatici di queste ultime, avvalendosi della posizione economica e militare di privilegio, si ersero ad autorità centrali per condurre gli interessi del proprio Paese interferendo nel funzionamento delle amministrazioni locali e nazionali. Dopo il 1878, con l'abbandono da parte della Gran Bretagna della politica di salvaguardia dell'integrità territoriale dell'Impero Ottomano, con l'occupazione di Cipro e con la crescita delle spinte espansionistiche della Francia verso l'Africa settentrionale, i Paesi maghrebini non poterono più beneficiare delle diatribe europee per preservare la propria autodeterminazione⁴⁵.

Subito dopo la resa del dey, la Francia decise di estendere la propria influenza nei territori di Orano e Costantina proponendo al bey di Tunisi un accordo per avallare un sistema che intendeva porre sotto il controllo francese i governanti locali. Una prospettiva considerata un affronto all'Impero Ottomano e che, pertanto, venne rifiutata dal bey. La politica francese in Algeria, definita *occupation restreinte*, intendeva porre sotto l'occupazione francese le principali città dell'entroterra algerino esercitando, al

⁴⁵ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 276.

contempo, la propria sovranità sul resto del Paese per mezzo di governanti algerini o turchi. La politica di occupazione limitata, però, risultò essere un principio vano e non realizzabile poiché incompatibile con due questioni che premevano sulla situazione algerina: la resistenza militare dei musulmani algerini contro il potere francese e le irrefrenabili ambizioni di una comunità, quella francese, tecnicamente più avanzata che esercitava la propria egemonia su una società contraddistinta da un livello di sviluppo certamente più contenuto. La creazione della figura di governatore generale per l'Algeria era il riflesso del crescente radicamento coloniale che, con il trascorrere degli anni, sarebbe diventato sempre più forte. Il governatore generale esercitava non soltanto il potere civile ma anche il comando militare e, grazie a un decreto del 1834, la programmazione delle risorse economiche, la supervisione dei lavori pubblici, dell'istruzione e della giustizia. Si sanciva ufficialmente una separazione, nel sistema giudiziario, a seconda dei destinatari e venivano mantenute le sole istituzioni indigene ritenute compatibili con la cultura francese⁴⁶.

La reazione degli algerini, di fronte all'invasione francese, fu quella di invocare l'intervento di figure locali quali il bey Ahmad (1784-1851) nella regione di Costantina, il quale divenne simbolo della resistenza musulmana contro i francesi in nome del sultano ottomano, e a Orano Abd el-Kader (1808-1883), il quale ampliò l'estensione della resistenza al di fuori dei centri urbani attraverso la partecipazione di comunità tribali di pastori. La convivenza tra i francesi e gli algerini divenne sempre più complessa soprattutto a causa delle questioni religiose. Abd el-Kader inviò delle lettere a un importante 'ulama a Fez nelle quali manifestava una richiesta di aiuto nell'estirpare la collaborazione di alcuni musulmani con i francesi in funzione anti-algerina. «According

⁴⁶ Cfr. J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit.

to this standpoint, these muslims lapsed from Islam through supporting the enemies of the faith against him, and consequently their property could be confiscated, their men put to death and their women and children enslaved»⁴⁷. Le risposte inviate dal qāḍī di Fez ‘Abdul-hadi al-Hasani e dal mufti ‘Ali b. ‘Abdul-Salam al-Tasuli non fornirono all’emiro il supporto morale che sperava di ottenere.

I francesi si trovarono, però, dinnanzi alla *conditio sine qua non* di dover assumere il controllo diretto della città di Orano e stabilirono, dunque, di rivolgersi ai due capi locali: il bey Ahmed a Costantina e l’emiro Abd el-Kader a Orano, alternando operazioni militari e negoziazioni con i due capi della resistenza.

Nel 1834 Abd el-Kader firmò il trattato proposto dal Generale Desmichels che lo riconosceva come sovrano indipendente di Orano. Laroui afferma con forza che con ogni probabilità, le due versioni dell’accordo, una in francese e l’altra in arabo, presentavano delle divergenze non meramente linguistiche ma certamente contenutistiche; sembra improbabile, invero, individuare le ragioni per le quali Abd el-Kader avrebbe potuto trovare conveniente accettare, in cambio della neutralità francese a Orano, che questi potessero controllare la restante parte del territorio algerino⁴⁸. Il 30 maggio 1837, venne firmato un nuovo trattato, il Trattato di Tafna, con il quale si divideva il territorio algerino in due parti riconoscendo la sovranità imperiale della Francia in Algeria in cambio della cessione di circa i due terzi dell’Algeria (le province di Orano, Koléa, Médéa, Tlemcen e Algeri) all’emiro. La stessa tattica venne riservata nei confronti del bey Ahmad, al quale per due volte i francesi proposero una sorta di “stato di vassallaggio”. A Costantina, egli aveva creato un governo, *diwan*, composto da qāḍī, mufti, oltre che da rappresentanti

⁴⁷ Ivi, p. 254.

⁴⁸ Ivi, p. 278.

religiosi e capi tribali locali e, dal 1830, aveva introdotto un nuovo cambio monetario e una bandiera. A seguito dei suoi continui rifiuti, i francesi decisero di attaccare Constantine, numerose truppe vennero inviate in Algeria e furono investite ingenti somme di denaro nella costruzione di strutture, strade e ospedali per le forze armate ma, al tempo stesso, le truppe vennero mantenute in campi isolati e fu loro indicato di non interferire significativamente con la vita dei locali. Nel frattempo, Abd el-Kader si trovava impegnato a rafforzare il proprio prestigio e la propria autorità tra le tribù dell'ovest e del sud dell'Algeria, dove ancora non era stato riconosciuto, in particolar modo nella regione di Tittari, dove esercitava la propria autorità il rivale appartenente alla confraternita sufi Tijaniyyah. Questi, non solo si opposero all'autorità dell'emiro ma, nel 1839, siglarono persino un'alleanza con i francesi. Per tale ragione il trattato di Tafna non trovò una completa applicazione. Dopo la conquista di Constantine la politica francese dell'occupazione limitata si rivelò, pertanto, inadeguata mentre divenivano sempre più evidenti le contraddizioni dell'emiro che da una parte continuava a scendere a patti con i francesi e dall'altra invocava una guerra santa contro il nemico occidentale. Così, quando con un gesto di aperta sfida, il 28 ottobre 1839, il maresciallo Vallée superò le Porte di Ferro nel Bibans, al confine tra Costantina e Algeri, con il figlio del re di Francia, il duca d'Orleans, in testa a una colonna militare, la risposta dell'emiro non tardò a giungere: il 3 novembre veniva dichiarato lo stato di guerra. A seguito di tale azione il governo francese abbandonò definitivamente lo stato di occupazione limitata e avviò una politica di occupazione totale⁴⁹.

⁴⁹ Cfr. J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit.

L'unità e la stabilità dell'esercito francese vennero assicurati dalla nomina, il 20 dicembre 1840, di Bugeaud a governatore generale. Attraverso una tattica di controguerriglia l'obiettivo da raggiungere sarebbe stato quello di distruggere lo Stato che era stato riorganizzato da Abd el-Kader. In tale contesto, il sentimento riformista e patriottico, che si era sviluppato in opposizione alla politica turca, venne incentivato in chiave antifrancese. Laroui sottolinea come per il Maghreb l'esempio di Abd el-Kader costituì la rappresentazione di un'alternativa condotta attraverso l'adesione a un'ideologia riformista islamica. In un passaggio dell'*Histoire* Laroui riporta quanto ordinato da Bugeaud: «Il faut empêcher les Arabes de récolter, de pâturer [...]»⁵⁰. Una politica applicata sistematicamente quando quella più sottile, della dissociazione dei luogotenenti dall'emiro loro capo, fallì. Le città di Tlemcen, Ténès e Tiaret vennero conquistate e il governo di Abd el-Kader divenne nomade fino a costringerlo a cercare rifugio in Marocco. A seguito del fallimento delle trattative diplomatiche francesi per l'ottenimento dell'espulsione di Abd el-Kader il Marocco si trovò coinvolto nella prima guerra franco-marocchina, che si concluderà, il 14 agosto 1844, con la vittoria francese e con la firma da parte del sultano marocchino 'Abd ar-Rahman del Trattato di Tangeri del 10 settembre 1844. La Francia guadagnò, in tal modo, ciò che non aveva ottenuto né l'Impero Ottomano né i capi locali, ovvero il riconoscimento giuridico della sua presenza in Algeria. La resa di Abd el-Kader, il 23 dicembre 1847, non fermò la guerra che, invece, cominciava ad assumere tratti particolarmente atroci: i villaggi musulmani vennero distrutti, il bestiame portato via, i raccolti vennero bruciati e gli alberi abbattuti, persino alcuni musulmani vennero bruciati. Tali metodi provocarono la demoralizzazione dei musulmani algerini e continuarono a essere usati dai francesi fino alla completa conquista

⁵⁰ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 280.

dell'Algeria con l'assoggettamento di Cabilia nel 1857. Laroui individua, nei turbolenti avvenimenti del 1847, uno spartiacque tra ciò che era stata la colonizzazione fino a quel momento e ciò che sarà dopo, quando la distruzione dello Stato si trasformerà in distruzione della società⁵¹. Simultaneamente, la politica coloniale assumeva un duplice sistema: nei territori civili veniva applicata la legge francese con il progressivo smantellamento della struttura giudiziaria islamica; nei territori militari, che venivano ampliati di giorno in giorno in direzione delle oasi del sud, le precedenti strutture sociali e amministrative rimanevano integre con l'appoggio dell'aristocrazia locale. Nel frattempo la colonizzazione terriera avviò uno sviluppo che non avrebbe avuto presto tregua: considerando sullo stesso piano terreni adibiti al pascolo e terreni non coltivati, proprietà collettive e territori liberi, si affermava, con la motivazione di difendere l'inviolabilità della proprietà privata (legge del 16 giugno 1851), la discrezionalità dell'amministrazione francese nell'espropriazione dei terreni, costringendo le popolazioni a vivere su una porzione di terra sempre più ridotta⁵².

«Par ses spoliations, par son offensive contre la propriété collective et les cadres de la société algérienne, par le déracinement de millions de campagnards durant la guerre de libération, le régime colonial a favorisé le développement d'un individualisme parfois tendu vers la recanche personnelle, générateur en tout cas d'égoïsme [...]. Il [l'individualisme] entre en conflit [...] avec une tradition séculaire, encore vivace et basée sur l'exaltation de la solidarité sociale et l'intégration rigoureuse de l'individu à la collectivité»⁵³.

⁵¹ Ivi, p. 281.

⁵² Cfr. A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit.

⁵³ M.C. Sahli, *Décoloniser l'histoire*, cit., p. 177.

Nel 1866, durante il regno di Napoleone III, saranno 1.200.000 gli ettari riservati ai coloni. Tra le strutture sociali distrutte non si può non citare il rapporto tra nomadi e sedentari in Algeria. Come era avvenuto durante la dominazione romana, anche con quella francese, il progressivo avanzamento verso sud segnò il deterioramento della popolazione nomade che venne privata dei terreni liberi e costretta all'arruolamento nell'esercito o a mendicare nelle città⁵⁴. Una politica che continuerà ad essere perseguita e che divenne espressione della distruzione della società algerina anche nel senso fisico, attraverso l'appropriazione dei terreni dei locali.

«The Bugeaud period in Algeria (from february 1841 to june 1847) was a decisive one in Algerian history and not only because of the destruction of Amir 'Abdul-Qadir's authority. Two major and lasting problems of Algerian history under French rule crystallized as a result of Bugeaud's military successes and indigenous policy. These were the conflict over land between the settlers and the Muslim population, and the demands of the French community in Algeria for the absorption of the country into the political and administrative structure of France»⁵⁵.

Laroui sarà uno dei primi storici del Maghreb a porre un'approfondita attenzione sulla questione della distruzione dell'economia in Algeria durante il periodo coloniale. Nel 1870 erano circa 250.000 i coloni che vivevano in un'economia realizzata su loro misura, serviti da banche, una borsa del commercio, ferrovie, servizi postali e beni di provenienza francese. La popolazione algerina, invece, viveva immersa in un'economia dominata,

⁵⁴ Cfr. A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 77.

⁵⁵ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit., p. 259.

ulteriormente deturpata da una riduzione della produzione e dal susseguente periodo di carestia generale a causa del quale morirono più di 300.000 algerini. «Les destructions de la société aboutissait, par l'oeuvre conjuguée de la politique et de l'économie, à une destruction physique»⁵⁶.

Durante il dominio ottomano il potere effettivo era detenuto dalle autorità locali, ovvero dall'élite religiosa e dall'aristocrazia dei comandanti militari. L'assenza di Abd el-Kader, la politica di separazione e soppressione della giurisdizione islamica, le continue controversie tra capi locali e popolazione e la contrazione dei redditi impedirono la conciliazione tra le élite e il nuovo ordine. Al contrario, una serie di rivolte, tra il 1859 e il 1871, agitarono il Paese culminando nella grande insurrezione del 1871 alla quale presero parte più dei due terzi della popolazione. L'anno successivo ogni tentativo di rivolta verrà sedata: «[...] l'indivi algérien, en dehors de son foyer, est virtuellement seul et sans défense devant ses nouveaux maîtres: c'était bien là la fin de tout le processus»⁵⁷.

Nelle sue pagine, Laroui definirà la storia algerina del periodo compreso tra il 1830 e il 1871 alla stregua di una “finzione” in cui accanto ai coloni, i quali ritenendo la terra algerina come naturale prolungamento della madrepatria intendevano fare degli algerini degli aventi pari diritti, è possibile individuare i militari che agivano nel pieno rispetto delle tradizioni e degli stili di vita locali nel tentativo di instaurare un governo *de facto*, e Napoleone III, il quale mirava all'ambiziosa istituzione di un regno arabo⁵⁸. Nel bel mezzo di tale turbinio fatto di dialettiche scomposte e contrapposte, la violenza restava il vero unico comun denominatore: quella delle armi, quella della legge e quella

⁵⁶ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 283.

⁵⁷ *Ivi*, p. 284.

⁵⁸ *Ibidem*.

dell'economia. Tre forme di violenza che tessevano un'unica offuscata trama in terra algerina.

Alla fine dell'era Bugeaud i colonizzatori cominciarono a considerare l'assimilazione dell'Algeria alla Francia metropolitana come strumento a loro disposizione per la realizzazione delle ambizioni economiche e la garanzia dei diritti civili. Una traiettoria concretizzata nello statuto del 15 aprile 1845 con il riconoscimento formale dei territori dove viveva la maggior parte della comunità europea e dove venivano applicati i diritti civili francesi, ulteriormente ribadita con la Costituzione del novembre 1848 che avrebbe dichiarato l'Algeria parte del territorio francese. Il più rilevante dei risultati derivanti dai nuovi indirizzi costituzionali e amministrativi fu la divisione tra abitanti europei, posti in una posizione di privilegio, e autoctoni, soggiogati e confinati all'interno della loro condizione di asservimento. Diseguaglianze che trovavano riflesso nei diritti civili e politici, nelle posizioni sociali e nelle opportunità economiche che separavano dicotomicamente i due universi.

A partire dal 1860 Napoleone III riconobbe l'usufrutto degli appezzamenti terrieri per gli autoctoni, avviò una politica di divisione dei territori tribali in *diwars*, ciascuno dei quali guidato da un capo tribale che avrebbe collaborato con l'amministrazione francese. Con ulteriori riforme avviate tra il 1864 e il 1865, e in particolare con la pubblicazione del *Sénatus Consulte*, agli ebrei e ai musulmani algerini veniva offerta la possibilità di ottenere la cittadinanza francese a condizione di riconoscere e sottomettersi alla legge civile francese abbandonando la legislazione religiosa. Essi avrebbero potuto, così, godere dei diritti di cittadinanza rinunciando, però, al loro status personale.

«C'était là le sens du processus colonial: détruire la société autochtone, puis accepter les individus, un à un, dans la nouvelle cité construite par et pour les étrangers. En d'autres

termes, on laisse de bonne grâce à l'ancienne société le droit de mourir en toute quiétude après avoir toutefois rendu inopérants la plupart de ses ressorts. [...] le but était [...] maintenir le Maghrèbin dans son statut de sujet pour que son contrôle fût plus facile»⁵⁹.

Fino al 1870 soltanto 194 musulmani e 398 ebrei avevano scelto di diventare cittadini francesi. Di contro, tali provvedimenti contribuirono alla crescita e alla diffusione di un sentimento di paura tra i coloni francesi i quali temevano che, nel tempo, avrebbero potuto trasformarsi in un gruppo minoritario della società algerina, a scapito del potere, fino a quel momento saldamente detenuto, di controllare le decisioni e di salvaguardare i loro interessi economici. In tale circostanza l'avversione nei confronti della società musulmana aumentò in proporzione al crescere delle paure. Ad avvalorare ulteriormente tali sentimenti e a diffondere ostilità e sospetti nei rapporti tra cristiani e musulmani contribuì anche il Monsignor Lavignerie, in quel periodo arcivescovo di Algeri, il quale diede ampia diffusione all'idea secondo cui «conversion to Christianity was the only way the Muslims could be converted from barbarism, and was therefore the only humane policy the French government could follow in Algeria»⁶⁰, accusando persino il regime militare di non aver provveduto a una doverosa strategia di conversione dei musulmani.

Intanto nel Paese scoppiava una grave epidemia di colera che, unitamente a un periodo di siccità, mise in ginocchio la popolazione locale mietendo numerose vittime. Ancora una volta, invece, la comunità francese, grazie alle maggiori riserve economiche e alle terre fertili in suo possesso, fu colpita in maniera meno pesante da tali calamità. Una dietro l'altra, tali disuguaglianze conducevano le due comunità verso parabole sempre più distanti e parallele.

⁵⁹ Ivi, pp. 315-316.

⁶⁰ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit., p. 265.

A partire dal 1870, a seguito della sconfitta nel conflitto franco-prussiano e della fine dell'Impero di Napoleone III, tra la comunità francese in Algeria si esacerbò un sentimento patriottico e nazionalista che si tramutò ben presto nell'avanzamento di numerose richieste esaudite attraverso una serie di concessioni. La sconfitta di Sedan, tuttavia, mostrava alla comunità musulmana algerina la debolezza francese, una congiuntura che, per taluni, costituiva l'orizzonte di una futura liberazione dell'Algeria. Le voci di un'imminente invasione turca, della riorganizzazione di un movimento di resistenza anti-francese e le ribellioni tribali guidate da Muhammad al-Muqrānī che coinvolsero circa un terzo della popolazione musulmana dell'Algeria, furono ben presto dissuase da una dura reazione francese. Una disfatta, quella dei musulmani, non soltanto militare ma anche economica a seguito del sequestro dei beni e delle proprietà agricole e dell'imposizione di un'indennità di guerra pari a 36,5 milioni di franchi.

«From 1871 to the first world war the muslims in Algeria had no alternative but to attempt to live in a society whose political and economic structures were geared to serve the interests of the settler community, and whose educational systems were designed to submerge the Arab-Islamic identity»⁶¹. Gli strumenti adottati per condurre tale politica furono: l'espansione dei territori civili con lo stabilimento di nuovi emigranti francesi nei distretti rurali, l'aumento delle tasse destinate ai musulmani, la sottomissione degli autoctoni attraverso uno speciale sistema penale, la sostituzione della giustizia islamica con il sistema francese e l'indebolimento del sistema educativo islamico. I musulmani d'Algeria vennero, inoltre, soggiogati da un forte strumento di intimidazione quotidiana esercitato dalla forza di alcune leggi speciali emanate con il *Code de l'indigénat*, applicato sin dal 1871 ma formalmente promulgato nel 1881, il quale prevedeva l'imposizione di

⁶¹ *Ibidem*.

rigide pene per ognuna delle quarantasei offese elencate senza la necessità di procedere attraverso alcuna procedura legale. Gli amministratori civili avrebbero potuto detenere i musulmani senza alcun processo e senza alcuna prova, mettendoli sotto sorveglianza, ordinando pene collettive e sequestri di proprietà. I musulmani non poterono più lasciare i quartieri in cui vivevano se non in possesso di uno speciale permesso concesso dalle autorità. L'amministrazione e la comunità coloniale vedevano nell'Islam una minaccia per l'autorità francese in Algeria; contro tale pericolo non elaborarono una specifica strategia politica ma misero sotto controllo la vita religiosa dei musulmani, ostacolarono il pellegrinaggio alla Mecca, vietarono e perseguitarono le scuole dell'ordine dei Senussi per i loro insegnamenti revivalisti e per la loro opposizione all'espansione coloniale francese nel Sahara, versarono un salario agli ulama lealisti subordinati all'amministrazione coloniale e ridussero la vita religiosa esclusivamente a quegli aspetti che erano considerati tollerabili dai colonizzatori.

Per Laroui in Algeria, come in Tunisia e in Marocco, gli stessi coloni francesi che avevano definito dispotiche le autorità locali e considerato l'Islam contrario alla democrazia, imporranno autoritariamente una serie di riforme, trincerandosi dietro la motivazione di una presunta libertà, e giustificheranno la presenza del sistema coloniale⁶².

Una situazione che, lungo la via inaugurata da Abd el-Kader, accelerò quel processo di rinascita della cultura e dell'identità araba che confluirà nei movimenti riformisti ispirati alla *salafiyya*, con un atteggiamento critico nei confronti di quella parte dell'Islam algerino che sosteneva i francesi, unito a un forte sentimento regionalista anti-coloniale. Il diffondersi di tali movimenti e la grande influenza esercitata tra gli algerini rifletteva, tra l'altro, il fallimento dei francesi nell'assimilare culturalmente i giovani musulmani

⁶² A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 316.

algerini. Il sistema educativo francese che avrebbe dovuto “illuminarli” per renderli liberi da tali tentazioni sembrava, in realtà, essere realizzato esclusivamente su misura dei colonizzatori. Permaneva, inoltre, tra i genitori musulmani, una certa resistenza nel far sì che i propri figli, e soprattutto le proprie figlie, frequentassero le scuole francesi. I francesi, d'altra parte, mantenendo un atteggiamento di superiorità culturale nei confronti dei musulmani algerini, pur mostrando una forte determinazione nel far sì che la vita culturale islamica abbandonasse lo schema tradizionale ritenuto oramai obsoleto non fornirono alcuna reale opportunità di accedere alla propria cultura⁶³.

«A partir de 1880, et jusqu'à la grande crise de 1929, la colonisation triomphe; elle n'a de limites que celles qu'elle veut bien s'imposer: l'idéologie d'une mission civilisatrice, traduction française du *White man's burden*, et l'exigence d'une économie des moyens. Et, bien entendu, le symbole de ce triomphe, c'est la réaction de ses victimes: révoltes sans espoir ou résignation au destin»⁶⁴.

Il paradigmatico anno 1881 si concluse con un'amministrazione algerina sempre più dipendente da Parigi, con il Marocco sotto il controllo internazionale a seguito della seconda sessione della Conferenza di Madrid e con la Tunisia occupata. Non esisteva più uno Stato autonomo nel Maghreb e, secondo Laroui, il processo di distruzione della società subiva un repentino sviluppo.

In Tunisia i rapporti con la Francia assumevano tratti ben diversi. A seguito della caduta della dinastia dei Qaramanli, nel 1835, il timore di un'occupazione ottomana

⁶³ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit.

⁶⁴ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 304.

divenne particolarmente persistente. L'anno successivo la Francia intimava all'Impero Ottomano di rinunciare a ogni tentativo che potesse modificare la posizione della Tunisia. Dieci anni dopo, nel 1846, Ahmad Bey, in occasione di una visita a Parigi, ricevette dal governo francese tutti gli onori normalmente riservati a un sovrano indipendente e in quella circostanza decise di cancellare una visita programmata a Londra durante il quale sarebbe stato introdotto alla regina Victoria dall'ambasciatore ottomano.

La Francia, però, non rappresentava soltanto un fedele alleato per l'affermazione dell'indipendenza tunisina dal controllo ottomano ma, al contempo, suscitava delle apprensioni relative alle richieste di cessione, non accettate dal bey, di un territorio posto nella parte settentrionale della frontiera con l'Algeria e abitato dalla tribù Nahd. La sete d'indipendenza del bey, nel frattempo, spingeva Ahmad Bey a investire numerose risorse economiche in ambito militare e nella costruzione di tre importanti palazzi. Ingenti spese che si sarebbero tradotte, ben presto, in nuove pesanti tasse sulla popolazione e che, insieme alla diffusa corruzione degli ufficiali, avrebbero causato, di lì a breve, un'ingente crisi economica.

Laroui colloca nel decennio che prende il via con l'anno 1860 il periodo in cui la popolazione tunisina, e generalmente l'uomo maghrebino, «commence à ressentir fortement les effets de l'activité étrangère»⁶⁵. Nel 1864 tra la popolazione urbana le proteste divennero uno strumento ampiamente diffuso a cui il bey rispose attraverso l'imposizione di una tassazione rivolta ad alcune categorie precedentemente escluse come gli ulama e i soldati. Queste congiunture provocarono un collasso della sicurezza e per tale motivo la Gran Bretagna, la Francia e l'Italia inviarono delle squadre per proteggere i loro uomini e i loro interessi.

⁶⁵ Ivi, p. 301.

Nello stesso periodo, secondo Laroui, si assistette a una subordinazione dell'élite urbana, ulteriore e significativo passo dell'inarrestabile processo di regressione culturale che colpiva l'uomo maghrebino. L'élite urbana, schiacciata dalla gestione economica e fiscale del sovrano, sovrastata dalla concorrenza straniera e minata dall'instabilità delle rivolte rurali, non individuò una possibile via nel progresso del liberalismo ma, al contrario, si avvicinò alla tradizione islamica⁶⁶.

Sul piano istituzionale, con la Costituzione del 1861, la prima del mondo arabo-islamico, la Tunisia veniva formalmente convertita in una monarchia limitata e il bey veniva riconosciuto in funzione di Capo di Stato su successione ereditaria. Insieme al Patto Fondamentale, la Costituzione determinava l'uguaglianza di tutti i sudditi e il carattere inviolabile del riconoscimento personale e della proprietà. L'esperimento costituzionale, già disapprovato dal governo francese e dagli ulama del Paese, pervasi da un sentimento di deprivazione della loro tradizionale posizione e minacciati dalla legittimazione dell'autorità politica tramite uno strumento diverso della legge islamica, venne ulteriormente ostacolato dalla crisi finanziaria nella quale il Paese era rovinosamente capitolato. Il console francese Beauval approfittò di tale situazione per costringere il bey ad abolire la Costituzione. La siccità e le epidemie di colera del 1865 e la successiva epidemia di tifo del 1868 ridussero il Paese in uno stato di miseria e di povertà sconosciuto da secoli. Le minoranze straniere, approfittando del desiderio di modernizzazione dell'élite politica del Paese, avevano accumulato molti debiti che aumentavano di anno in anno. Non avendo più merce da esportare fecero uscire dal Paese oro e argento, i prezzi dei prodotti diminuirono e con essi anche le entrate della popolazione rurale, la moneta perse di valore e gli operatori commerciali cominciarono a

⁶⁶ Ivi, p. 303.

non accettarla più. La situazione economica precipitò rovinosamente e la previsione di un totale collasso economico e del rischio per un grande numero di piccoli creditori francesi di non ottenere la restituzione dei prestiti fornì una motivazione opportuna per l'intervento militare francese nel Paese. Il 17 ottobre 1867 il Consiglio dei Ministri francese, sotto la presidenza di Napoleone III, stilò un progetto di occupazione di alcuni porti tunisini e lo stabilimento di un'amministrazione francese sotto l'autorità nominale del Bey. Tuttavia, la situazione politica italiana e, in particolar modo, l'occupazione di Roma da parte delle forze garibaldine, indusse la Francia ad abbandonare momentaneamente il progetto tunisino e a concentrarsi sull'intervento in Italia. Nonostante ciò, tuttavia, nell'aprile 1868 il governo francese convinse il bey ad accettare la creazione di una commissione finanziaria internazionale per il controllo del governo tunisino in merito alla solvibilità dei debiti che venne istituita l'anno successivo tramite un accordo anglo-italo-francese. Una commissione caratterizzata da una netta predominanza dei francesi, i quali potevano disporre di quattro membri su otto, insieme a due ufficiali tunisini e due rappresentanti dei creditori. Per Laroui l'indipendenza economica della Tunisia, di fatto, cessava di esistere, era diventata una "indépendance de façade"⁶⁷. Attraverso il controllo di tale organo, i francesi sarebbero stati in grado di estendere con maggiore facilità la propria sfera di influenza nel territorio. Una posizione che, a seguito della disfatta francese del 1870, provò ad essergli sottratta dall'Italia. La migrazione italiana verso la Tunisia ebbe un rapido incremento nella decade che prese il via con il 1860. Dieci anni dopo, nel 1870, erano 7000 gli italiani presenti in Tunisia. Tuttavia, sebbene il numero di francesi fosse inferiore, pari a meno di 1000 persone, la loro posizione economica risultava essere nettamente privilegiata. Gran parte delle

⁶⁷ Ivi, p. 292.

riforme avviate tra il 1873 e il 1878, oltre a subirne l'influenza, sembravano esser create per rispondere agli interessi specifici dei dominatori francesi⁶⁸. Tra queste la riorganizzazione dell'amministrazione fiscale, la creazione di un tribunale del commercio, la distribuzione di terreni demaniali ai contadini, la promozione dell'arboricoltura nel Sahel e la creazione di un sistema scolastico moderno, *as-sādiqiya*. Laroui le definì le «conditions [...] préparant objectivement le terrain à l'absorption par la société tunisienne du système capitaliste»⁶⁹. Nel tempo, con lo sviluppo e la diversificazione dei propri interessi economici, cresceva nei francesi il desiderio di prendere in mano in maniera sempre più determinante la riforma della società tunisina.

Con il congresso di Berlino del 1878 si aprì una nuova fase nella contesa delle potenze straniere sulla Tunisia. A discapito degli interessi italiani, la Germania e la Gran Bretagna dichiararono di accettare un'eventuale occupazione francese della Tunisia. Il 4 giugno la Gran Bretagna firmava un trattato con l'Impero Ottomano con il quale veniva consentita l'occupazione di Cipro. Per persuadere la Francia a non intralciare le mire espansionistiche su Cipro, Lord Salisbury assicurò al ministro degli esteri francese di dichiarare il via libera da parte della Gran Bretagna per l'occupazione tunisina. Il governo francese, in un primo momento, provò a ottenere il controllo della Tunisia attraverso la negoziazione con il bey di un accordo che avrebbe istituito la creazione di un protettorato francese, l'occupazione dei punti strategici e l'organizzazione delle forze di polizia tunisine. Alla risposta negativa del bey, però, la Francia rispose ricorrendo alla creazione di una condizione che potesse giustificare l'invio di una spedizione.

Nel marzo del 1881, a seguito di un'incursione nel territorio algerino di Hal-Kaf, i francesi presentarono al bey un documento contenente un elenco di incursioni

⁶⁸ Cfr. A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit.

⁶⁹ Ivi, p. 293.

precedentemente avvenute. Il bey, per ovviare a tale situazione, offrì un compenso e punì gli uomini della tribù dei saccheggiatori. Nonostante tale risposta, il 9 aprile Parigi inviò un reparto della propria cavalleria nel territorio di Khrumir e soltanto qualche giorno dopo occuparono Bizerte via mare. Le forze francesi arrivarono a Tunisi senza incontrare nessuna resistenza il 25 aprile 1881 e il 12 maggio Muahmmad al-Sadiq Bey fu costretto a firmare il trattato di Bardo presentato da Roustan formalizzando, in tal modo, il protettorato. L'unica richiesta che avanzò prima di firmare fu quella di far sì che il suo prestigio non venisse distrutto e che le truppe francesi non sostassero nella capitale. Il trattato prevedeva un'occupazione militare temporanea che si sarebbe conclusa quando l'amministrazione tunisina sarebbe stata in grado di ristabilire l'ordine nel Paese e di assicurare la sicurezza delle frontiere. Il bey rimase il Capo dello Stato e la Francia si impegnò a proteggere la sua persona e la sua famiglia. I trattati fino a quel momento firmati tra la Tunisia e gli altri Stati vennero mantenuti ma da quel momento in poi il bey non avrebbe potuto concludere alcun accordo internazionale senza il consenso della Francia. Quest'ultima, tuttavia, consapevole dei limiti che il trattato poneva relativamente alla riorganizzazione dello Stato e al controllo della società e del rischio di non raccogliere i frutti economici del protettorato, avviò la stesura di un secondo documento. L'8 giugno del 1883 Paul Cambon, nominato Governatore di Tunisi nel febbraio del 1882, e Ali Bey, successore di Muahammad al-Sadiq Bey, firmarono il trattato che avrebbe istituito il protettorato *de jure*, nonostante i timori della Camera dei Deputati francese che, per i motivi economici legati all'assunzione della situazione debitoria tunisina, non si era espressa positivamente in merito all'istituzione di un vero e proprio protettorato.

Dal punto di vista amministrativo e politico il bey mantenne le forme esterne di sovranità e continuò ad avere un gabinetto con vari ministri ma nella realtà dei fatti il

governo del Paese era in mano al Ministro Residente che a partire dal 1885 sarebbe stato nominato Generale Residente e avrebbe presidiato gli incontri del Consiglio dei ministri in funzione di autorità finale per l'approvazione di tutti gli affari relativi alle armi e all'amministrazione del governo. Il Primo Ministro tunisino avrebbe mantenuto le proprie funzioni soltanto relativamente all'amministrazione provinciale, al sistema giudiziario islamico e alla gestione degli affari della moschea Zituona, sotto il controllo del Segretario Generale del governo francese. Con il trascorrere del tempo il potere francese avrebbe eroso sempre più l'autonomia tunisina, sia a livello centrale che a livello provinciale. Con la riorganizzazione del sistema giudiziario del 1885 l'unico ambito in cui la legge islamica riuscì a mantenere la propria competenza fu quello relativo alle questioni sullo stato personale dei musulmani ovvero sulle materie del matrimonio, del divorzio, dell'affidamento dei bambini e dell'eredità.

Nella reinterpretazione di Laroui è in questo periodo, tra il 1881 e il 1885, che viene avviata un'accelerazione del processo di distruzione della società. Un tessuto sociale che è, secondo lo storico, lacerato su più fronti e che tenta di essere disgregato e ridotto dalle mire coloniali alla dimensione individuale. La storia precedente viene negata dalla civiltà colonizzatrice, come se non fosse mai esistita, in un processo di, riportando il termine indicato di Laroui, "déhistorisation"⁷⁰.

La necessità di creare un'ampia comunità francese in Tunisia⁷¹ condusse le autorità del protettorato a incoraggiare la colonizzazione più che nel passato attraverso un fondo per i francesi interessati all'acquisto di proprietà terriere. In tutto il territorio tunisino la popolazione locale non sviluppò mai una grande ostilità contro il protettorato francese,

⁷⁰ Ivi, p. 305.

⁷¹ Per una trattazione più completa: A. Raymond, J. Poncet, *La Tunisie*, P.U.F., Paris, 1971; L. Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Lybia (1830-1980)*, Princeton University Press, Princeton, 1986; K. Perkins, *A history of Modern Tunisia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

almeno fino alla I guerra mondiale, grazie all'instaurazione di una politica pragmatica. Soltanto le tribù del sud, incoraggiate dalle autorità ottomane e tripolitane, avviarono forme di resistenza contro le forze francesi nella seconda metà del 1881.

Nel 1882 Monsignor Lavigerie, divenuto cardinale, ricoprì la carica di arcivescovo non soltanto di Algeri ma anche di Cartagine. Il forte desiderio di conversione, mostrato in Algeria, non venne esercitato in Tunisia probabilmente perché tale attitudine era stata mitigata dall'esperienza e dal contatto con i musulmani. Egli si concentrò, pertanto, sulle missioni filantropiche attraverso le società, da lui fondate, dei Padri Bianchi e delle Sorelle Bianche. In alcune circostanze, come in occasione dell'intervento del 1882 per revocare l'indennità sulla popolazione di Sfax a causa della loro resistenza alle truppe francesi, egli agì persino nell'interesse dei musulmani. Non sarebbe pertanto fuorviante scorgere, in tale approccio nel rapporto tra le due fedi, uno degli elementi che avrebbe contribuito a scongiurare il sorgere di conflitti tra musulmani tunisini e governatori francesi.

Inoltre, l'influsso di un'area riformista, rappresentata da Khayr al-Dīn, costituì un elemento di modernizzazione per l'intero Paese. Uno degli allievi di Khayr al-Dīn, Bashīr Sfar, fondò nel 1888 un quotidiano arabo, «Al-Hadīra», con lo scopo di diffondere idee riformiste e moderne tra i tunisini divenendo, di fatto, il precursore di una certa espressione politica nazionalista. Attraverso le sue pagine veniva richiamata l'attenzione sull'educazione delle donne, sulla responsabilità degli *shaykh* sufi nella diffusione di superstizioni religiose e si ponevano le fondamenta per la creazione di una scuola, la *Khalduniyya*, fondata nel 1896, con lo scopo di introdurre un'impostazione moderna all'interno del panorama educativo tradizionale. All'inizio del ventesimo secolo, insieme ad altri intellettuali riformisti, denominati *Jeunes Tunisiens*, venne proposta per la prima

volta la creazione di un moderno stato liberale tunisino. L'iniziativa, suo malgrado, avrebbe avuto una breve esistenza, fino a quando, a partire dal 1911-1912, a seguito di alcune manifestazioni, i francesi decreteranno lo stato di assedio e sospenderanno i giornali nazionalisti inviando i loro leaders in esilio. L'attività politica si trovò costretta a rifugiarsi nella clandestinità: si concludeva così, in Tunisia, la prima esperienza dal tratto "nazionalista" che avrebbe costituito la base di quel modello che, più avanti, si sarebbe diffuso con maggiore forza in tutto il Maghreb. La penna di Laroui lo descriverà argutamente come «une brève période de rapprochement entre modérés et administration, suivie d'une brutale répression, lorsque l'agitation des éléments moins modérés aura démontré l'incompatibilité entre les intérêts des deux communautés»⁷².

Intanto, l'amministrazione del Residente Generale, ormai capo della colonia, agiva senza alcun controllo o, talvolta, con un minimo controllo da parte delle autorità locali. L'unico ambito nel quale permaneva ancora una vera collaborazione tra le autorità francesi e quelle locali restava esclusivamente la giustizia islamica. «Par les traités de 1883 et 1912, l'initiative des lois échappa aux souverains de la Tunisie et du Maroc; c'est au représentant de la France qu'incombait le devoir d'introduire des réformes, principalement administratives, judiciaires et financières, c'est-à-dire précisément ce qui servait les intérêts français»⁷³.

Nelle prime tre decadi del diciannovesimo secolo il Marocco⁷⁴ rimase impenetrabilmente chiuso al mondo esterno. Il sultano Mulay Sulayman non aveva alcun interesse nel mantenere delle strette relazioni con l'Europa. Egli aveva formalmente

⁷² A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 335.

⁷³ Ivi, p. 313.

⁷⁴ Cfr. C.B. Pennel, *Morocco since 1830: A History*, Hurst, London, 2000; P. Vermeren, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, La Découverte, Paris, 2010.

bandito le esportazioni e scoraggiava le importazioni imponendo su di esse una tassazione del 50%. Questa attitudine nei confronti del commercio estero e l'ostilità marocchina alla presenza e al movimento di europei nel proprio territorio fecero sì che le attività di quei pochi europei presenti fossero effettuate soltanto nel porto di Tangeri, a Rabat, a Tatan e al-Sawir. Una posizione riportata dalle parole di Abun-Nasr: «After the French occupation of Algiers the Moroccans could no longer maintain the attitude that the hated Europeans were better shunned and that their activities were of no interest to the sharifian government»⁷⁵.

A seguito dell'invasione algerina, nel 1830 il Marocco venne investito da una serie di agitazioni popolari che ebbero come conseguenza l'invio da parte del nuovo sovrano Abd ar-Raḥmān delle truppe nella parte ovest dell'Algeria. La minaccia francese e il suggerimento inglese convinsero il sultano a ritirare le truppe dalle regioni di Tilimsan e Orano nel 1832. Il coinvolgimento marocchino nella guerra algerina destò i malumori francesi e il Marocco, di conseguenza, fu costretto a richiedere la protezione britannica per continuare a mantenere il proprio status. Negli anni '30 e negli anni '40 dell'Ottocento i britannici ottennero dai francesi la garanzia che anche in caso di conflitto inevitabile con il Marocco questi non avrebbero mai occupato il territorio marocchino. La protezione e le garanzie prestate al sultano marocchino nel preservare l'indipendenza del proprio Paese garantivano agli inglesi una posizione esclusiva per il mantenimento del controllo sullo stretto di Gibilterra, snodo vitale per i commerci e le comunicazioni con il Medioriente e l'India, impedendo ad ogni altro Stato europeo, in particolare alla Francia e alla Spagna, di esercitare il proprio potere nello stretto braccio di mare che separa la Spagna dal Marocco.

⁷⁵ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 298.

In secondo luogo, l'influenza della diplomazia inglese fece sì che il sultano gli concedesse la salvaguardia su alcuni piccoli, ma potenzialmente espandibili, interessi commerciali in Marocco.

Quando nel 1843 Abd el-Kader si rifugiò nella parte settentrionale del Marocco venne invitato dal sultano a lasciare il Paese per il timore di incorrere in un intervento francese volto a raggiungere l'emiro sul proprio territorio. L'anno successivo le parole pronunciate sembravano essere cadute nell'oblio: per scongiurare l'ingresso dei francesi, si optò per l'invio dell'esercito marocchino a Wujda. L'intervento di Bugeaud, tuttavia, non esitò ad arrivare con un attacco sferrato il 14 agosto 1844 nella piana di Isly, poco distante da Wujda, che inflisse una pesante sconfitta alle truppe marocchine. Un duro colpo che avrebbe avuto serie conseguenze sia all'interno del Paese che nelle relazioni esterne con l'Europa. Il sultano decise, così, di nominare un *na'ib*, una figura deputata a condurre le relazioni in nome della sua persona, che presto sarebbe diventato ministro degli affari esteri. La sconfitta marocchina aveva inoltre causato numerose ribellioni tribali in alcune parti del Marocco, dapprima tra Safi, al-Jadida e al-Sawira e, successivamente, nel settembre del 1845, persino a Marrakesh e a Rabat dove i ribelli sostituirono il governatore in carica nominato dal sultano con un leader da loro scelto.

La Francia, dopo la battaglia di Isly, espanse considerevolmente le proprie attività economiche e commerciali in Marocco. Tra il 1846 e il 1849 il francese Ernest Seillière fondò una rete di agenzie per la compravendita della lana marocchina operando non solo nei classici porti del commercio europeo ma anche a Casablanca, a Safi e ad al-Jadida. Il sultano rilasciò a una compagnia algerina e a una compagnia marocchina, entrambe associate a un gruppo francese, due concessioni per effettuare attività estrattive nel Rif. Inoltre, dal 1846 una linea navale francese avviò un regolare servizio di collegamento

mensile tra Tangeri e Orano. Gli inglesi, per fronteggiare l'espansione economica francese in Marocco, decisero di rinforzare il proprio consolato e inviarono a Tangeri il console John D. Hay, esperto di affari. L'espansione del commercio europeo nel Paese aumentò insieme all'ostilità dei marocchini e alla paura del sultano per le conseguenze politiche e sociali della penetrazione europea. Mentre il console inglese provò, fino al 1856 senza alcun successo, a convincere il sultano ad abbandonare la politica dei monopoli che aveva causato considerevoli danni alla comunità mercantile di Gibilterra e al commercio inglese nel Marocco, i francesi, invece, intenzionati a dirottare i commerci verso l'Algeria, non intrapresero alcuna azione finalizzata a incoraggiare la libertà di commercio nei porti marocchini.

Nel gennaio del 1856, su iniziativa del console inglese, venne organizzata una conferenza a Tangeri in presenza dei rappresentanti degli Stati europei nella casa del *na'ib* per discutere della rimozione delle restrizioni sul commercio. Questo ulteriore avvenimento avrebbe definitivamente messo fine alla resistenza del sultano e avrebbe garantito all'Inghilterra un trattato commerciale anglo-marocchino siglato nel dicembre dello stesso anno, specificatamente creato per soddisfare gli interessi inglesi attraverso l'abolizione di tutti i monopoli ad eccezione di quelli sulle armi, sulle munizioni e sul tabacco, attraverso una tassazione più bassa e la creazione di una corte consolare britannica dotata del potere di gestire tutti quei casi in cui si trovavano coinvolti soggetti inglesi⁷⁶. Il trattato costituiva la prova più evidente del lento ma profondo scivolamento del Marocco in un sistema di tipo coloniale: il sultano era stato privato di ogni capacità di regolamentare le relazioni commerciali e di imporre nuove tasse sugli scambi con l'estero. Le altre potenze europee furono invitate ad aderire a questo trattato, accettarono

⁷⁶ Cfr. J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit.

tutti i Paesi rappresentati in Marocco ad eccezione della Francia e della Spagna. Quest'ultima, in particolare, pretendeva di instaurare la propria presenza militare nel Rif. Il sultano, su consiglio di Hay di assumere un atteggiamento conciliatorio, offrì agli spagnoli nell'agosto del 1859 i territori attorno a Malila. Gli spagnoli, non soddisfatti, sferrarono un attacco militare invadendo e demolendo le nuove fortificazioni costruite a Sabta e inviando un ultimatum al re. L'Inghilterra non intendeva intervenire e la Spagna, con il supporto francese, colse l'occasione per inviare, nel 1860, un esercito in Marocco. Una sconfitta inflitta da un esercito cristiano che avrebbe causato tra i musulmani numerose proteste, sia nella parte meridionale che in quella settentrionale del Paese, che vennero sedate nel febbraio del 1862 dall'esercito del sultano.

Il trattato di pace, firmato nel maggio del 1860, consegnava temporaneamente Tatan alla Spagna, almeno fino all'estinzione del proprio debito di indennità di guerra, ampliava le enclavi di Sabta e Malila prevedendo lo stanziamento di truppe marocchine nei pressi dei loro confini per prevenire attacchi tribali, e consegnava un porto della costa atlantica del Marocco alla Spagna, oltre alla negoziazione di un trattato commerciale ispano-marocchino. Il trattato commerciale, firmato il 20 novembre 1861, conteneva le stesse garanzie concesse dal trattato commerciale del 1856 agli inglesi, oltre al del diritto di ormeggiamento in alcuni porti marocchini e di pesca al largo delle coste per gli spagnoli. Essendo la prima parte del Marocco a essere occupata dagli Europei, Tatan divenne presto simbolo della minaccia cristiana.

«Comme en Algérie et en Tunisie, le slogan de la liberté (de commerce, de propriété, des individus), servait à miner de l'intérieur l'État marocain et à préparer le terrain au développement du système capitaliste introduit de l'extérieur»⁷⁷.

⁷⁷ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., p. 298.

A causa delle ingenti spese per le indennità di guerra, il console inglese Hay provò a ottenere un prestito per il Marocco ma la trattativa fallì e il sultano, già deluso dal mancato intervento inglese durante l'occupazione spagnola, a seguito del fallimento della concessione del prestito decise di rimuovere dalla posizione di na'ib Muhammad Khatib, notoriamente favorevole agli inglesi, e di sostituirlo con Barghash, conosciuto per i buoni rapporti intrattenuti con la Francia. Abun-Nasr, in merito a questo passaggio storico, sottolinea che se la battaglia di Isly aveva mostrato la debolezza militare del Marocco di fronte all'Europa, la guerra con la Spagna del 1860 avrebbe reso evidente quanto la sovranità marocchina fosse intrinsecamente dipendente dal bilanciamento delle ambizioni di un Paese europeo sull'altro⁷⁸. La sovranità del sultano veniva compromessa dall'azione indipendente di alcuni leader locali, come quella dello *Sharif* di Wazzan, dalle attività dei commissari fiscali spagnoli che operavano nei porti marocchini e dagli agenti dei pubblici servizi stabiliti dagli europei per rispondere alle loro mire espansionistiche commerciali. Dal 1846 si aggiunsero anche le ingerenze esterne sui diritti extraterritoriali e sulle funzioni del governo marocchino nell'ambito dei servizi postali e sanitari. Dal 1860 la dimensione e le attività delle comunità europee si espansero grazie alle concessioni ottenute dal sultano e dal 1867 il numero di europei residenti in Marocco fu pari a circa 1500 persone, raggiungendo una cifra sei volte maggiore di quella del 1832.

Nel periodo del regno di Mulay Hasan (1873-1894) il Marocco sembrò avviarsi sulla strada della rinascita grazie al programma di riforme con il quale il sultano intendeva superare la debolezza degli ultimi anni. Tra queste riforme le più importanti furono: la creazione di un esercito moderno in sostituzione dei contingenti tribali, il potenziamento del governo centrale con la suddivisione del Paese in 330 piccole unità amministrative,

⁷⁸ Cfr. J.M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit.

l'elaborazione di un sistema di tassazione universale nel quale venivano inclusi anche i cristiani e i leader musulmani fino a quel momento esclusi, la delegazione di alcuni poteri al Grand Vizier e la stabilizzazione della valuta marocchina.

«Like other weak Muslim rulers in the nineteenth century, he hoped to check european penetration by a rapid adoption of european ways and technical skills. As these reforms came too late, and the structure of the society could not be adjusted quickly enough to profit from them, they weakened the structure and themselves became the means of greater european penetration»⁷⁹.

Al di là delle riforme intraprese, la formazione delle truppe militari continuava ad apparire inadeguata, le riforme economiche del sultano non avevano prodotto alcun frutto e il tasso fissato per lo scambio della moneta veniva ignorato dai Paesi europei. La penetrazione straniera nel Marocco divenne sempre più imponente e tutti i risultati ottenuti precedentemente dal sultano vennero cancellati. La crisi economica aveva causato una crisi politica nella misura in cui «tous les malheurs qui frappent la population sont liés dans les esprits à la pénétration étrangère et, chaque fois que le sultan fait une concession aux consuls, il perd une partie de son prestige et de son autorité»⁸⁰. Le rivolte contro le riforme si moltiplicarono.

La morte del Sultano, nel 1894, costituì un punto di svolta della storia del Marocco non tanto per il successo delle politiche adottate ma per i clamorosi fallimenti del successore Abd al-'Aziz (1894-1908). Quando salì al trono quest'ultimo aveva soltanto 14 anni e la sua giovane età, l'inesperienza, e l'impeto nel cercare di far fronte alle

⁷⁹ Ivi, p. 305.

⁸⁰ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., p. 299.

pressioni e alle influenze che arrivavano sia dall'interno che dall'esterno resero complessa la situazione dell'intero Marocco. Circondato da numerose forze di opposizione, non riuscì a perseguire alcuna importante politica e soprattutto dopo la nomina a Ministro degli Esteri di Declassé, nel 1898, i francesi adottarono un'aggressiva politica di penetrazione. L'Inghilterra invitò il Sultano a riformare al più presto l'amministrazione e il sistema delle tasse ma la potenza inglese non fu in grado di fornire alcuna assistenza materiale.

Negli anni '90 dell'Ottocento lo sviluppo di un concreto piano organico di espansione francese nel Sahara sembrava farsi sempre più realistico. L'occupazione dell'oasi marocchina di Tuat nel dicembre 1899 e la penetrazione francese in Mauritiana nel 1902 spinsero il governo marocchino a chiedere al governo britannico garanzie da parte della Francia relative all'integrità territoriale del Marocco. La Gran Bretagna, alla luce dei travagli intercorsi con la Francia in merito all'occupazione dell'Egitto del 1882, non offrì alcuna assistenza al sultano. L'ambasciatore marocchino Bin Sliman fu dunque inviato a Parigi per concludere un accordo sui definitivi confini tra Marocco e Algeria.

L'8 aprile 1904 venne raggiunto un accordo tra la Francia e la Gran Bretagna: in cambio dell'abbandono degli interessi francesi in Egitto, la Gran Bretagna avrebbe fornito alla Francia il via libera per il controllo del Marocco. Un accordo che si sarebbe fatalmente intrecciato il 3 ottobre dello stesso anno con un patto ispano-francese che avrebbe decretato l'influenza francese sull'area.

Nel frattempo, in Marocco, la frammentazione politica locale andava crescendo a seguito delle attività di contrasto al sultano condotte dallo *sharif* Ahmad Al-Raysuni che, ben presto, assunsero il carattere di proselitismo religioso diretto contro i cristiani.

Sulla scena internazionale il solo Paese europeo interessato nel preservare l'indipendenza del Marocco era la Germania. Dopo la conclusione di un accordo commerciale con il sultano nel 1890, l'influenza della Germania e i commerci in Marocco si espansero. La Germania provò a contrastare l'implementazione dell'accordo franco-britannico più per ragioni connesse all'emergente sistema di alleanze in Europa che per uno specifico interesse politico verso il Marocco. Con il loro intervento, sin dal 1904, fecero in modo che la questione marocchina divenisse un affare internazionale mirando all'organizzazione di una conferenza internazionale. La conferenza marocchina si aprì ad Algeiras il 16 gennaio 1906 alla presenza dei rappresentanti di 13 Paesi. L'obiettivo principale era quello di preparare un programma di riforma per il Marocco che avrebbe preservato la sovranità del sultano e l'integrità territoriale mantenendo al contempo la politica della porta aperta nelle attività commerciali. Dopo tre mesi di incontri diplomatici, il 7 aprile le potenze adottarono l'Atto di Algeiras che prevedeva una serie di riforme condotte dalla Francia e dalla Spagna in funzione di coordinatori della politica e delle finanze marocchine. L'atto provvedeva inoltre alla creazione di una banca statale marocchina finanziata dalle potenze con il controllo francese in virtù del fatto che un terzo del capitale provenisse da questa. Il sultano, dopo aver realizzato che la Gran Bretagna aveva abbandonato il suo ruolo di protettrice del Marocco e vedendo nella Germania uno Stato non in grado di limitare la Francia, accettò di firmare l'atto di Algeiras. Nel corso del 1907, tra i numerosi attacchi sferrati contro gli europei, uno tra tutti, avvenuto a Casablanca, si contraddistinse per la morte di nove operai europei. La Francia rispose bombardando la città e inviando 3000 militari affiancati successivamente da una truppa spagnola composta da 500 componenti.

Nel 1909 gli spagnoli avviarono una fase di conquista nella parte nord del Marocco, espandendo il proprio territorio attorno Malila e occupando Nadur e Salwan. Nel frattempo, poco alla volta, i francesi espandevano l'area già sotto il loro controllo. I francesi e gli spagnoli convinsero il sultano della necessità delle loro azioni militari per far fronte gli attacchi delle tribù e lo invitarono a firmare, nel marzo e nel novembre 1910, degli accordi con la Francia e con la Spagna attraverso i quali si formalizzava l'occupazione dei territori e si conferiva alle due potenze la possibilità di conquistare il resto del Paese avvalendosi delle truppe marocchine. A questi accordi seguì, il 30 marzo 1912, la firma di un trattato che stabiliva il protettorato francese sul Marocco. La monarchia marocchina aveva, in tal modo, perso la reale sovranità del Paese.

In tutti tre i Paesi

«la colonie étrangère qui au XIXe siècle critiquait le despotisme des autorités locales, qui imposa, au nom de la liberté différentes réformes et à défaut justifia le système de “protection”, se servit, dès qu'elle eut elle-même l'autorité, de l'ancien argument: l'Islam est contraire à la démocratie, le musulman ne respecte que le sabre et le képi et, de fait, le Maghreb vécut presque toujours en état de siège (officiellement décrété en 1911 en Tunisie, il fut maintenu jusqu'en 1935, eu au Maroc, il ne fut aboli dans le territoire civil que pendant la période 1924-1937)»⁸¹.

Uno Stato che contribuiva a far sparire i maghrebini dalla vita pubblica. Laroui a tal proposito afferma che «le seul endroit qui présentât encore un caractère public était la

⁸¹ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., pp. 316-317.

mosquée et cela rend compte de la politique violemment anti-islamique de la colonisation»⁸². L'intervento atto a erodere il potere dei maghrebini e a destrutturare ulteriormente il Maghreb e la sua società intendeva colpire anche la religione, talvolta persino attraverso il ricorso a una politica di falsificazione dell'Islam per rimuovere ogni ostacolo, ideologico e giudiziario, allo sviluppo del capitalismo.

«On fit tout pour gagner les chefs des *zāwiya*-s et l'on y réussit dans une large mesure; en même temps, on essaya d'encourager les particularismes même les plus aberrants, pour donner à la religiosité populaire un caractère local, naturaliste et primitif; on laissa dépérir le vieux système des écoles coraniques (*kuttlāb* et *msid*) [...], on essaya de décourager le pèlerinage à la Mecque et de rendre difficiles les vieilles relations entre les campagnes et l'Islam urbain»⁸³.

Con il mancato finanziamento del sistema scolastico maghrebino si intendeva, inoltre, cancellare tutte le precedenti acquisizioni storiche, religiose e linguistiche per arrivare a un «homme sans culture qu'on pouvait alors civiliser»⁸⁴. Laroui mette in rilievo come

«la politique de “cantonnement” prend tout son sens: il ne s'agissait pas seulement de refouler les Maghrébins encore une fois au-delà du *limes*, dans le Maghreb desertique des chameaux, des palmiers et des *zawiya*-s, mais aussi de réprimer dans les âmes tout un acquis historique, une religion et une langue; le but était d'arriver par-delà ces acquis à l'homme sans culture»⁸⁵.

⁸² Ivi, p. 317.

⁸³ Ivi, p. 318.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

Tra il 1880 e il 1930 il Maghreb non riuscì a produrre né un capitalismo⁸⁶ moderno né una classe borghese. Si creò, invece, una sorta di coesistenza, nel medesimo spazio, di due diverse società che viaggiano a velocità diversa, all'accelerazione dell'una corrispondeva in maniera inversamente proporzionale la regressione dell'altra. Una decadenza che, secondo la prospettiva adottata da Laroui, avrebbe eroso sempre più la cultura maghrebina fino a giungere all'oblio della storia⁸⁷.

«En Algerie [...] on maintient les confréries, déviées de leur destination première, on crée une chefferie prétendument aristocratique, veule et sans prestige, [...] on permet aux individus d'entrer, un à un, dans la cité française en leur faisant reconnaître par écrit que l'ancienne cité est bien morte. Bien entendu, la réaction ne pouvait être qu'un *retour* à la terre et à la religion [...], par-delà les formes sociales édifiées au cours des siècles, et dès lors condamnées [...]. Plus la colonisation dure, plus la volonté s'amollit, l'intelligence se dégrade, l'intégrité se fait rare chez le peuple dominé»⁸⁸.

1.2 Verso l'indipendenza

A porre un margine all'inesorabile erosione della storia e della cultura maghrebina sarebbero stati i tentativi di ripresa della propria identità espressi attraverso i movimenti nazionalisti che si sarebbero sviluppati soprattutto dopo la crisi del 1934-1937 e che

⁸⁶ Talbi affermava che, a differenza dei cristiani che avevano superato le aporie del capitalismo grazie a San Tommaso D'Aquino, negli stati musulmani, e maghrebini in particolar modo, la classe dei "négociants opulents" non sarebbe stata in grado di assicurare il passaggio al capitalismo ponendo il riformismo dinnanzi a una lunga serie di questioni ancora aperte. Cfr. M. Talbi, *Les Maghrébins et l'Islam*, in «Confluent. France et Maghreb», 06-07/1964, pp. 545-548.

⁸⁷ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., p. 320.

⁸⁸ *Ibidem*.

avrebbe decretato “illegittimo”⁸⁹ il sistema coloniale con peculiarità differenti in ciascun Paese ma secondo una logica comune. Laroui, a tal proposito, scriverà che

« [...] La logique de la modernité porte le nationalisme, alors que la colonie étrangère fait figure de résidu d’un age dépassé, pâtissant du même décalage historique que le régime sultanien ou beylical au XIX siècle. L’armée française, le jour venu, se battra pour le plus ou le moins, les intérêts à sauvegarder, les droits à reconnaître. Dès qu’elle prononcera les mots: honneur et gloire, elle se fera huer. Le vieux Maghreb n’était plus qu’en sursis après 1830, il en fut de même pour la colonisation après 1930»⁹⁰.

Secondo Laroui lo scandalo della doppia tassazione, applicata agli algerini fino al 1919, l’ingiustizia di far pagare alla popolazione meno abbiente la maggior parte delle imposte, la scarsità dei servizi, il tentativo di privare l’Islam di ogni ruolo sociale e al tempo stesso di volgerlo ai fini della campagna colonizzatrice, la sostituzione dell’educazione araba con quella occidentale e la richiesta rivolta ai maghrebini di sacrificarsi per la difesa dei valori francesi senza offrire in cambio la cittadinanza, furono soltanto alcune delle critiche mosse al sistema coloniale, dapprima in maniera timida, dai *Jeunes-Tunisiens* e dai *Jeunes-Algériens*, e poi, con più forza dai nazionalisti moderati. Per Laroui, in questo periodo, la coscienza di sé corrisponde e si riduce alle manifestazioni nazionaliste⁹¹,

Secondo peculiarità proprie e attraverso differenti traiettorie ognuno di questi Paesi si avvierà verso forme di riformismo e di attivismo politico, «réformisme culturel,

⁸⁹ Ivi, p. 355.

⁹⁰ Ivi, p. 346.

⁹¹ Ivi, p. 331.

réformisme politique, activisme politique pour la Tunisie; assimilationisme graduel, assimilationisme accéléré, reformisme religieux et activisme politique, tous deux à visée autonomiste, en Algérie; résistance militaire, réformisme religieux, activisme politique au Maroc»⁹². Laroui, ampliando il proprio sguardo su un orizzonte di insieme del Maghreb, oltre ogni peculiarità, individua un percorso condiviso da tutti i Paesi: il riformismo politico laicizzante (moderato sia nell'ideologia che nelle azioni), il riformismo religioso (radicale nell'ideologia e moderato nelle azioni) e, infine, l'attivismo politico (moderato nell'ideologia e radicale nelle azioni).

Percorsi che condurranno la Tunisia, l'Algeria e il Marocco verso l'indipendenza. Tra tutte, però, soltanto la Tunisia avrebbe avuto sin dall'inizio un forte potenziale per la nascita e la diffusione di un'identità nazionale grazie all'omogeneità della popolazione e a una tradizione amministrativa centralizzata sotto gli Husanidi sin dal XVIII secolo. In Tunisia, come negli altri Paesi, il potere straniero agì come catalizzatore della costruzione della nazione sviluppando un forte senso di appartenenza alla medesima comunità. Un concetto condiviso sia da Laroui che da Abun-Nasr:

«The heterogeneous native groups were further brought together by the realization that regardless of their locality, social background, or educational attainment, they were all treated as different from and inferior to the foreign colonizers [...] The distinction between colonizer and colonized came to be based on religion. The term muslim in Algeria, for example, became a generic one for the indigenous people. As a counterpart to colon or algerian-france it signified unprivileged political status, and generally being economically dispossessed. The islamic faith had inspired opposition to christian

⁹² Ivi, p. 340.

expansion into the Maghrib since the fourteenth century. Under the France and the Italians it became something of a national label. This partly explains not only why, in the programme of the religiously motivated leaders, islamic religious revival and the rejection of colonial rule were identified with each other, but also why the frenchified nationalist leaders, even those who had marxist leanings, affirmed their attachment to islam»⁹³.

I colonizzatori e la popolazione indigena musulmana si sarebbero vicendevolmente trasformati. Per i musulmani “colonizzabili”, riprendendo ancora una volta il termine coniato da Bennabi, l’esperienza coloniale avrebbe costituito una necessità storica che gli avrebbe permesso di superare la loro “colonizzabilità” che prenderebbe forma nel *taqlid* ovvero nella chiusa accettazione delle istituzioni e dei valori ereditati, nella convinzione che, per il semplice fatto di essere musulmani, essi siano moralmente superiori ai non musulmani⁹⁴.

«They suffered from the injustices of the colonial system, but admired the discipline and organization which made this system possible. [...] They were humiliated by the airs of superiority which even ignorant Europeans adopted in dealings with them, but they also encountered European idealists who championed their interests and courageously opposed the oppressive policies of their own governments»⁹⁵.

Secondo Laroui, l’ingresso nel nuovo secolo offrirà ulteriori strumenti di colonizzazione e di predominio, uno per tutti l’ampia diffusione di lavori prodotti da

⁹³ J.M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 324.

⁹⁴ Ivi, p. 325.

⁹⁵ Ivi, p. 327

storici francesi che intendono contribuire a modificare la storia del Maghreb offrendone una versione consona alla narrativa dell'azione salvifica della missione occidentale, spesso al servizio del potere⁹⁶.

Con lo scoppio della I guerra mondiale forti sarebbero state le ripercussioni sullo sviluppo delle rivendicazioni di indipendenza nazionali sull'intero Maghreb a causa del massiccio coinvolgimento della popolazione maghrebina nell'esercito francese impegnato nella guerra. I musulmani algerini, al termine della guerra, nutrivano grandi speranze per un riconoscimento politico. Erano stati circa in 173.000 ad aver servito l'esercito francese, 87.000 di loro erano stati coinvolti nei combattimenti e circa 25.000 avevano perso la vita. Le maggiori ripercussioni erano ricadute sulla popolazione contadina che, alle perdite della guerra in termini di vite umane, sommava quella di una tassazione pesante e della perdita delle proprietà terriere che erano andate ai coloni⁹⁷. Il governo francese, dapprima intenzionato a offrire un riconoscimento per i musulmani, rimise tutto in discussione a seguito delle dimostranze avanzate dai coloni. Le speranze dei musulmani algerini vennero disattese e tale decisione riaprì vecchi rancori e ne creò di nuovi. Per Laroui, tale situazione non avrebbe potuto far altro che condurre a una conclusione: «la colonisation ne laisse qu'une alternative, la révolte ou la mort⁹⁸». I musulmani algerini, negli anni immediatamente successivi alla fine della Grande Guerra, svilupparono delle forme di opposizione al sistema coloniale. In particolare, furono due i gruppi che, con posizioni politiche e intellettuali differenti, si distinsero nella scena politica. Il primo gruppo era quello dei leader conservatori musulmani che venivano

⁹⁶ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., pp. 324-325.

⁹⁷ Il sistema coloniale andava sviluppando, a partire dal 1930, una politica di consolidamento di una classe media di proprietari terrieri individuati tra i collaboratori civili o militari maghrebini dell'autorità coloniale. I contadini, continuamente spossessati dei terreni, prestavano il proprio servizio nei cantieri dei lavori pubblici o nell'esercito. Cfr. A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit.

⁹⁸ Ivi, p. 352.

indicati dai francesi come *Vieux Turbans*; il secondo era composto da una piccola ma articolata minoranza di musulmani di formazione francese che si definivano *Jeunes Algériens*, e che i francesi chiamavano *Les évolués*, i quali avevano come obiettivo quello di essere assimilati alla comunità francese. I *Vieux Turbans* si erano opposti a due atti emanati dalle autorità francesi divenendo i principali rappresentanti dell'opinione musulmana conservatrice. Il primo di questi atti, relativo alla codificazione di una legge islamica, era un'idea che prendeva ispirazione dalla pubblicazione di due lavori sulla legge islamica in lingua francese, uno del 1891 e l'altro del 1892, ad opera di Siwas Pasha, ministro ottomano divenuto cristiano che aveva portato le autorità francesi a credere che i musulmani avrebbero accettato un nuovo codice di legge islamica. Avversata dalla maggioranza dei qādī per il timore che un codice legale islamico prodotto dai francesi avrebbe potuto apportare delle modifiche all'interno della legge religiosa, veniva inoltre considerato un progetto superfluo. Nonostante ciò il governatore generale dell'Algeria nominò, nel marzo del 1905, una commissione composta da 11 giuristi francesi e 5 giuristi musulmani presieduta da Morand, professore della facoltà di giurisprudenza dell'Università di Algeri, per redarre il nuovo codice. Il *Code musulman* fu completato nel 1916. Nonostante Morand avesse supportato il testo con riferimenti coranici e con i lavori dei principali giuristi musulmani classici, soprattutto in quei punti in cui il codice differiva dalle previsioni della legge malikita, i *Vieux Turbans* continuarono a mostrare la propria opposizione considerandolo il culmine dell'umiliazione alla quale sarebbero stati soggetti dal sistema coloniale. «Conservative Muslims opposed those of its provisions in which it differed from Malikite law, such as the imposition of restriction on the reputation of wives and on the right of fathers to compel their daughters to accept the

husbands they choose for them. These issues aroused strong emotions because they touched upon the highly sensitive area of family life»⁹⁹.

Il secondo atto al quale i musulmani conservatori si opposero fu l'arruolamento nell'esercito francese. Per tale ragione, a seguito delle restrizioni imposte dalle autorità francesi, circa 4.000 musulmani abbandonarono l'Algeria tra il 1910 e il 1912 come protesta contro l'arruolamento nell'esercito francese.

I *Jeunes Algériens*, organizzati in piccoli circoli che operavano nelle grandi città, furono attivi sin dall'ultima decade del XIX secolo e fino alla prima decade del XX secolo nel promuovere il loro programma di assimilazione in termini di eguaglianza, attraverso i quotidiani in cui pubblicavano articoli sia in arabo che in francese, come «al-Haqq», «al-Misbah», e «al-Hilal», distribuiti nel 1893 ad Annaba, nel 1904 a Orano e nel 1906 ad Algeri. Il 18 giugno 1912 inviarono un memorandum al governo francese che divenne, da quel momento in avanti, il loro manifesto politico. Un manifesto fondato sull'abolizione del *Code de l'Indigénat*, su un'equa distribuzione della tassazione tra musulmani e francesi e sulla partecipazione musulmana nei corpi rappresentativi francesi. In merito all'arruolamento invece, i *Jeunes Algériens* chiedevano per tutti gli algerini che avevano preso parte all'esercito francese il riconoscimento della cittadinanza francese.

Nel 1919 il *Code de l'Indigénat* venne soppresso, venne prevista l'abolizione delle *impôts arabes*, e l'aumento del numero dei membri musulmani nei consigli generali da sei a nove o a un quarto del totale. A seguito di tali concessioni, però, i coloni francesi reagirono in maniera negativa e per tale ragione il governo francese le annullò considerandole invalide in quanto non emanate dagli organismi competenti richiedendo la formazione di un'assemblea algerina che potesse occuparsi della legislazione per

⁹⁹ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 329.

l'Algeria. Un avvenimento che potrebbe essere incluso all'interno di un quadro più generale, che si sviluppa in tutto il Maghreb tra gli anni '20 e gli anni '30, che Laroui definisce di "polarizzazione" tra coloni e nazionalisti, una netta contrapposizione tra due ideologie e due programmi politici¹⁰⁰.

Negli anni precedenti e negli anni immediatamente successivi alla I guerra mondiale, l'Algeria sperimentò una forte migrazione dall'entroterra verso le aree urbane simile a quella avvenuta nello stesso tempo in Tunisia e in Marocco che avrebbe avuto delle rilevanti conseguenze sul piano sociale. A causa della colonizzazione nelle aree interne dell'Algeria, infatti, le coltivazioni dei musulmani vennero compresse. Gli algerini che, invece, lavoravano in Francia subirono sulla loro pelle i duri trattamenti del lavoro industriale sottopagato e della discriminazione sociale. Rivolgendosi a loro, nel 1926, in Algeria veniva creato un movimento che prese il nome di *Etoile Nord-Africain*, fondato per coordinare le attività politiche dei lavoratori nordafricani in Francia. Il movimento si fondava sull'ispirazione marxista ed era guidato da Massali, sin dal 1927 membro del partito comunista. Un'ideologia che nel corso degli anni si sarebbe trasformata combinando un attaccamento nostalgico e sentimentale all'Algeria fedele all'Islam al sentimento nazionalista-marxista. Massali diveniva il capostipite di un nazionalismo algerino che non si opponeva alla Francia.

Nel frattempo si andavano diffondendo movimenti islamici revivalisti che si ispiravano al movimento salafita, in quel momento molto influente in Marocco e poco conosciuto in Tunisia¹⁰¹.

¹⁰⁰ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., p. 345.

¹⁰¹ Nella seconda metà dell'Ottocento la *salafiyya*, movimento che aveva cominciato a prendere forma a partire da Jamâl al-Dîn al-Afghâni (1839-1897), apriva l'orizzonte di una nuova rinascita dell'Islam che sarebbe stata portata avanti da Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rasrud Ridà (1865-1935) e 'Abd a-Hamid Ibn Bâdîs (1889-1940). La pubblicazione di numerosi commentari coranici sarà soltanto una delle espressioni di una tensione propensa verso un rinnovamento fondato sulla scienza e l'impegno civile

In Algeria, come negli altri due Paesi del Maghreb, la sfida coloniale posta dai francesi aveva risvegliato l'identità islamica dei musulmani i quali cominciarono a mostrare un impegno sociale fino a quel momento sconosciuto. Negli anni '30 la corrente islamista continuò a esercitare la propria influenza attraverso Ibn Badis e l'associazione degli ulama algerini da lui fondata nel 1931 con l'intento di riformare e rivitalizzare l'Islam in Algeria. Due furono le questioni poste al centro dell'attenzione della campagna condotta dall'associazione per il rinnovo dell'Islam. La prima riguardava il controllo francese dell'amministrazione delle moschee e dei titolari degli uffici religiosi islamici. L'associazione denunciava questo controllo come un'anomalia e spingeva i musulmani a battersi affinché le moschee e gli uffici religiosi potessero ritornare a essere indipendenti dal controllo coloniale. La seconda questione era l'influenza sociale e politica dei Marabutti.

«[...] A book by a member of the association, Mubarack Al-Mili entitled *Risalat Al-Shirk wa mazahirih*, published in 1937, examined the various polytheistic tendencies which were combatted by muslim in the course of their history with the aim of demonstrating that the veneration of marabouts whose one of the most heinous forms of polytheism. In their other writings the reformers denounced the marabouts' exploitation of the trust which simple believers placed in their holiness for the purpose of achieving

congiuntamente al recupero del Corano e della sunna. Tra i contributi più significativi è indispensabile citare il commentario del Manâr di 'Abduh e Ridâ attraverso il quale gli autori difendono la religione islamica dalle accuse, soprattutto occidentali, di oscurantismo affermando l'universalità delle risposte offerte dal Corano e valide a prescindere dal contesto storico e da qualunque innovazione scientifica e tecnologia. Una svolta apologetica che impedisce ogni interpretazione di tipo filosofico e che riconosce nell'Islam originario la condizione utile per superare la debolezza dei musulmani e le pretese di superiorità occidentali. Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, pp. 100-104. «The movement whose an Islamic response to the challenge of European superiority a response that made it possible for the Salafis to advocate learning from the west, while affirming the moral superiority of Muslims». Cfr. J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit., p. 333.

wealth and influence and sought to establish a link between the corrupt doctrinal basis upon which the marabouts' position in the society rested and their readiness to serve colonial interests in order to be able to maintain their position»¹⁰².

Il sociologo francese Pierre Bourdieu (1930-2002) aveva condotto un'analisi sui fondamenti ideologici del sistema coloniale francese in Algeria affermando che avrebbe potuto funzionare soltanto se la società dominata sarebbe stata disposta ad assumere su sé stessa la natura negativa che la società dominante aveva scelto per loro come destino. Psicologicamente il sistema culturale islamico all'interno del sistema coloniale veniva percepito come culturalmente inferiore. La psicologia diveniva, quindi, uno strumento di colonizzazione. Quando nel febbraio 1936 Ferhat 'Abbas scrisse un famoso articolo in cui veniva negata l'esistenza di una nazione algerina, Ibn Badis pubblicò, nel mese di aprile, una risposta sul quotidiano «al-Shihab» il quale avrebbe avuto un fortissimo impatto sulle coscienze politiche dei musulmani algerini. Dopo aver affermato la sua fedeltà politica alla Francia, Ibn Badis scrisse:

«We have examined history and the present situation and have found that the Algerian Islamic Nation has come into being and that it exists like all other nations [...]. This nation as its own history filled with glorious deeds. Its own religious and linguistic unity, its own culture, customs, and morals, some good and some bad, like all other nations [...]. This Algerian Islamic Nation is not France, cannot be France, does not wish to become France, and cannot become France even if it wished. For it is a nation which differs widely from

¹⁰² J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic period*, cit., pp. 334-335.

France in its language, morals and its religion and does not wish to become assimilated»¹⁰³.

Nel 1930, il centenario dell'arrivo dei francesi in Algeria venne celebrato dalla Francia in maniera trionfante attraverso numerose cerimonie. Nel medesimo periodo prendeva forma una forte polarizzazione che non sarebbe più stata sanata, tra i coloni e i nazionalisti, collocati su due poli opposti per quanto riguarda ideologie e programmi politici¹⁰⁴. Nel 1936, la vittoria del Fronte Popolare in Francia fu l'occasione per convocare, il 7 giugno, un congresso islamico ad Algeri. Le forze che guidarono il congresso erano composte dagli ulama riformisti e dagli *Évolués*, rappresentati da Ibn Badis e da Bin Jallul. Ne presero parte tutti i gruppi organizzati musulmani con l'eccezione di *Étoile*. La risoluzione adottata dal congresso decideva l'invio di una delegazione a Parigi per presentare al governo francese una lista di richieste e, in particolar modo, la garanzia per tutti i musulmani di avere gli stessi diritti dei cittadini francesi, inclusa la rappresentanza nell'Assemblea Nazionale Francese. Ibn Badis presentò ulteriori interpellanze, tra cui il riconoscimento dell'arabo, insieme al francese, come lingua ufficiale dell'Algeria e l'allocazione di un budget per le moschee sotto il controllo delle associazioni musulmane.

Nel dicembre 1936 il governo francese inviò alla Camera dei Deputati la cosiddetta proposta di Blum-Violette attraverso cui si proponeva l'estensione dei diritti di piena cittadinanza ad alcune categorie di musulmani algerini, ufficiali dell'esercito, possessori di un titolo di studio universitario e alti funzionari governativi. La proposta, tuttavia, non ebbe alcun seguito. Nonostante ciò, l'élite indigena francesizzata rappresentata da 'Abbas

¹⁰³ Ivi, p. 335. Traduzione del testo originale in arabo, Ibn Badis, Vol.3, 1968, pp. 308-309.

¹⁰⁴ Cfr. A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., p. 345.

restò fedele alla Francia continuando a sostenere che non sarebbe esistito alcun futuro per l'Algeria se non con la Francia.

Con l'avvento della II guerra mondiale e l'instaurazione del governo di Pétain tale orizzonte divenne sempre più lontano, sia i seguaci di Massali che lo stesso 'Abbas dovettero ammettere che l'unica via da perseguire per la liberazione degli algerini sarebbe stata quella della lotta armata e l'islamismo cominciò a trovare un profondo attecchimento nella società.

Nel febbraio del 1943 venne redatto il Manifesto Del Popolo Algerino nel quale venivano indicate, tra le altre istanze, l'uguaglianza per i musulmani, riforme per l'agricoltura e per l'educazione obbligatoria gratuita. In un ulteriore supplemento 'Abbās e gli altri leader chiedevano la creazione di uno Stato algerino. Catroux, nominato Governatore dell'Algeria da De Gaulle, invitò 'Abbas a discutere di una controproposta relativa alla concessione della piena cittadinanza francese agli *Évolués*. Al rifiuto di discutere di tale proposta 'Abbas venne arrestato e rilasciato subito dopo aver ribadito la propria fedeltà alla Francia. Il 17 marzo 1944 fondò a Sitis, sua città natale, l'Amis du Manifeste de la liberté (A.M.L.), il quale obiettivo ultimo era quello di creare una Repubblica algerina federata con la Francia.

«'Abbas did not represent the majority of Algeria's muslim population: in his acceptance of the idea of a federation with France, and in his readiness to distinguish between a metropolitan France which could be trusted eventually to do what is right and sitting, and the settlers who were to him the enemies of both France and the algerian

muslims. By their virulent campagne against ‘Abbas, the settlers enounced his political stature»¹⁰⁵.

Ad Algeri, dal 2 al 4 marzo 1945, i seguaci di Massali si infiltrarono dominando il congresso dell’A.M.L respingendo la mozione proposta da ‘Abbas per una repubblica autonoma algerina federata con la Francia e promuovendo due mozioni da loro proposte, una che richiedeva il rilascio di Massali, che in quel momento si trovava ancora in prigione, e una per la formazione di un parlamento e di un governo algerino senza alcun coinvolgimento della Francia. Le autorità francesi cominciarono a divenire consapevoli della portata dell’insofferenza algerina, ben manifestata tramite volantini distribuiti nelle strade, scritte sui muri che invocano alla morte dei francesi e alla costituzione di un’ autorità islamica algerina ,insieme a numerosi atti di sabotaggio, attacchi alle proprietà francesi e dimostrazioni nelle strade.

«Howewer,it seems doubtfull that a plot against the State and an organized Islamic insurrectionary movement existed in 1945, as the settlers and some of their defenders such as Michael Clark have claimed. Nevertheless clashes between Muslim demonstrators and the police on 8 May in Sitis created a spontaneus and ill-coordinated insurrectionary situation wich the the P.P.A. sought to organize and extend to other towns»¹⁰⁶.

Essi erano guidati nelle loro attività dagli attivisti del Parti Du Peuple Algérien (P.P.A.) e portavano la bandiera bianca e verde dell’ emiro Abd el-Kader che sarebbe successivamente divenuta simbolo del nazionalismo algerino¹⁰⁷. Quando la profonda

¹⁰⁵ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 339.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 339-340.

¹⁰⁷ Nella trattazione del nazionalismo algerino, e più in generale dei nazionalismi maghrebini, cfr. C.A. Julien, *L’Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Julliard, Paris,

rabbia dei musulmani nei confronti dei francesi, ritenuti responsabili della loro miseria e della deprivazione delle risorse locali, si manifestò in tutta la sua grandezza con uccisioni, incendi e violenze sessuali, le forze francesi, nel tentativo di ripristinare l'ordine, fecero numerose vittime tra la popolazione locale. Le fonti, tra loro discordanti, parlano di un numero di circa 1500 vittime, secondo i dati francesi, e di una stima decisamente più elevata da parte dei nazionalisti algerini. Attraverso la repressione brutale l'amministrazione coloniale provò a intimidire e sottomettere ulteriormente i musulmani. 'Abbas fu arrestato insieme ad altre 4.560 persone, l' A.M.L. venne bandito, e nel processo che seguì 99 di loro ottennero una condanna a morte e 64 la prigione a vita. Il governo francese, temendo ulteriori sommosse, preparò un piano di aiuti per gli agricoltori musulmani e per la creazione di nuovi presidi locali in quelle aree abitate da musulmani dove non ne erano ancora presenti. Nell'agosto del 1945, inoltre, ottennero il diritto di eleggere lo stesso numero di rappresentanti nell'Assemblea costituente francese, così come potevano fare i cittadini francesi in Algeria. Con queste concessioni e con il rilascio di 'Abbas, la Francia sperava di raggiungere una certa stabilità in Algeria. Il leader, al contrario, nel 1946 fondò l'Union Democratique du Manifeste Algérien (U.D.M.A.). Il 7 maggio pubblicò nel «Le Courier algérien» un appello per i giovani algerini francesi e musulmani: «He appealed to the French youth to overcome their colonial complex and to the Muslim youth to rise above anachronistic Islamic nationalism»¹⁰⁸.

Questo progetto veniva inviato nel mese di agosto all'Assemblea Costituzionale francese e chiedeva la creazione di una Repubblica algerina federata alla Francia affinché

1952. Per ampliare la prospettiva sugli avvenimenti della pre e post indipendenza: G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, Bompiani, Milano, 1998; C. Roggero, *Storia del Nord Africa indipendente. Tra imperialismi, nazionalismi e autoritarismi*, Bompiani, Milano, 2019.

¹⁰⁸ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 341.

gli uomini francesi residenti in Algeria potessero avere la cittadinanza algerina e gli uomini algerini in Francia potessero ottenere la cittadinanza francese. In assenza di un leader che rappresentasse tutte le forme di indipendenza, il partito di 'Abbas ottenne una netta vittoria quando, nel mese di giugno del 1946, si tennero le elezioni per l'Assemblea costituente francese, nonostante la campagna condotta dal P.P.A. contro 'Abbas e il forte astensionismo.

Massali, rilasciato soltanto dopo le elezioni, fondò un nuovo partito, il Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (M.T.L.D.), le quali richieste principali erano la convocazione di un'assemblea costituente algerina e la liberazione del suolo algerino dalle truppe francesi. A seguito delle spaccature tra Massali e i membri della commissione centrale, soprattutto dopo la sua espulsione nel 1952, il M.T.L.D perse il proprio dinamismo politico.

Nel frattempo, tra le fila dei seguaci di Massali, cominciarono a distinguersi coloro i quali avrebbero organizzato la resistenza armata contro i francesi. Il 20 settembre 1947, la prima Assemblea Nazionale della Quarta Repubblica Francese approvò uno statuto per l'Algeria basato su un progetto di 'Abbas con l'aggiunta di ulteriori sei punti¹⁰⁹. Lo statuto riconosceva all'Algeria la personalità civile e l'autonomia fiscale, ma nella realtà dei fatti non alterava nulla nella distribuzione del potere politico e delle capacità economiche tra le due comunità del Paese. Creava inoltre un'Assemblea Algerina composta da 120 seggi divisa in due collegi da 60 membri. Il primo collegio era eletto dai cittadini francesi e il secondo dai votanti musulmani. La funzione principale dell'Assemblea era quella di ratificare il budget per l'Algeria a seguito dell'approvazione da parte del Ministro dell'Interno e del Ministro delle Finanze francesi. L'amministrazione algerina restava,

¹⁰⁹ Cfr. G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, cit.

nella realtà dei fatti, sotto il controllo del Governatore Generale, il quale rispondeva ai poteri dei ministeri francesi e non dell'assemblea algerina. «The statute was clearly a defeat, and it could hardly be argued that it was likely to lead gradually to independence»¹¹⁰.

La prima organizzazione a fare della violenza un principio cardine della lotta per l'indipendenza dell'Algeria, l'Organisation Secrète, nata nel 1948 e composta soprattutto da uomini di umili origini che sostenevano il ricorso alle armi per il raggiungimento della distruzione del mito dell'Algeria francese, sferrò un pesante attacco, condotto da Ben Bella nel 1949, presso la sede centrale delle poste di Orano, durante il quale vennero saccheggiate tre milioni di franchi. Dietro a questa incursione, tuttavia, non vi era alcun sostegno politico e, per tale ragione, non generò eccessivo allarme tra le autorità. Quando invece venne scoperto un complotto di matrice politica per un attacco alla città di Annaba, Ben Bella venne imprigionato insieme ad altri leader dell'O.S. Numerosi membri dell'organizzazione lasciarono il Paese e, tra coloro i quali scelsero di rimanere, quattro fondarono, nel 1953, il Comité Revolutionnaire pour l'Unité et l'Action (C.R.U.A.). Durante un incontro tenutosi il 22 luglio 1954, i leaders del gruppo cominciarono a organizzare, preparando un piano dettagliato, una rivoluzione a Clos Salembier e, in un secondo appuntamento, nei dintorni di Algeri, nel mese di ottobre, venne scelta la data della rivoluzione e adottato il nuovo nome di Front de Liberation Nationale (F.L.N.)¹¹¹.

Il 1° novembre, in una sola notte, il F.L.N. mise in atto settanta attacchi sincronizzati nella speranza che questo shock avrebbe demoralizzato i francesi e li avrebbe convinti a

¹¹⁰ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 342.

¹¹¹ Cfr. F. Abbas, *Guerre et révolution d'Algérie*, Julliard, Paris, 1962; F. Fanon, *Sociologie d'une révolution. L'an V de la révolution algérienne*, Maspéro, Paris, 1972.

cedere alle richieste inoltrate. L'esercito francese e la polizia avviarono una serie di arresti indiscriminati nei confronti dei musulmani e rasero al suolo numerosi villaggi. A partire dal 1956 gli attacchi si trasformarono in una vera e propria lotta di massa e i francesi decisero di adottare una nuova tattica. Jacques Soustelle, nominato Governatore di Algeria il 26 gennaio 1955, propose un programma di integrazione e la graduale estensione dei diritti politici per i musulmani al quale i coloni risposero con sospetto e ostilità. Soustelle organizzò le Sections Administratives Spécialisées (S.A.S.) per fornire, agli abitanti delle zone rurali dove erano avvenuti i combattimenti, una leadership, un'assistenza tecnica, l'amministrazione della giustizia e un programma di formazione in materia di agricoltura e salute mantenendo, al tempo stesso, il controllo sulle loro attività politiche. Un modello per certi versi simile, quello delle Sections Administratives Urbaines (S.A.U.), venne adottato nelle aree urbane. Tuttavia, tali concessioni servirono a ben poco: a metà del XX secolo, con la diffusione dei mass media anche nelle zone più remote dell'Algeria, i musulmani algerini ebbero accesso all'informazione e seguirono gli eventi delle lotte attraverso i giornali e la radio. "Voice of the Arabs"¹¹², una delle prime radio transnazionali in lingua araba con sede al Cairo, sostenne una forte propaganda antifrancese e diede la possibilità ai leader algerini esiliati di essere informati. Dal 1955 in poi il F.L.N. non poté più essere dipinto facilmente dai francesi come un semplice gruppo di ribelli. Pertanto, alcuni delegati del partito vennero invitati ad assistere alla Conferenza di Bandung, sebbene non avessero lo status di delegati. Nel corso del medesimo anno, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite adottò una risoluzione nella quale si denunciava l'impedimento esercitato dal governo francese nell'esercizio del diritto all'autodeterminazione del popolo algerino. A causa della

¹¹² La frequenza radio di "Voice of the Arabs" divenne il principale mezzo di diffusione dei messaggi panarabisti del Presidente egiziano Nasser sull'unione del mondo arabo e sulle lotte per l'indipendenza.

resilienza del F.L.N. nel battersi contro le truppe francesi, nonostante le pesanti perdite civili, molti musulmani algerini che fino a quel momento non erano stati coinvolti in questo genere di causa cominciarono a prenderne parte. Nel mese di agosto i coloni condussero una serie di attacchi indiscriminati contro i musulmani, nella regione di Costantina, per vendicare la morte degli europei. Questa ripresa fu la causa immediata della pubblicazione del *Manifeste des 61*, firmato da sessantuno deputati, senatori e altri musulmani algerini che affermavano la loro fede nell'idea nazionale algerina. Anche 'Abbas, nel gennaio del 1956, diede il proprio appoggio al F.L.N. Il 31 gennaio 1956, il Presidente del Consiglio francese, Guy Mollet, avviò un programma politico per l'Algeria fondato sulla pace, sulla coesistenza delle due comunità e sul rispetto della personalità algerina specificando, però, per voce del Generale Catroux, che ciò non avrebbe in alcun modo comportato la creazione di uno Stato nazionale algerino o la negoziazione con il F.L.N. Per i coloni, invece, il programma venne considerato come una sottomissione ai musulmani, un vero affronto. Quando Mollet il 6 febbraio visitò l'Algeria venne trattato come un traditore. Nello stesso giorno Catroux, che era ancora a Parigi, offrì le proprie dimissioni e venne sostituito da Robert Lacoste. Il governo francese, fino all'arrivo di De Gaulle restava debole sia nella madrepatria che in Algeria. Lacoste riuscì a restare in Algeria soltanto grazie alla cessione di alcuni dei suoi poteri all'esercito. Nel 1956 i leader del F.L.N. sentirono la necessità di coordinare le proprie attività e nello spirito di tale decisione organizzarono, nel mese di agosto, la conferenza di Summam, alla quale parteciparono più di 250 leader. La più importante decisione della conferenza fu la creazione di un Conseil National de la Revolution Algériene (C.N.R.A.) con le funzioni di parlamento sovrano e la creazione di un comitato di esecuzione e coordinamento (C.C.E.). Nel corso della conferenza veniva approvata la politica del terrorismo urbano.

Nel 1956, quando sia il Marocco che la Tunisia erano ormai diventati indipendenti, venne proposto un progetto tunisino-marocchino per la fine della guerra algerina inoltrato alla Francia e ai leader algerini in esilio. I due Paesi intendevano creare una comunità franco-maghrebina che avrebbe costituito un mezzo per la liberazione degli algerini e per la creazione di nuovi legami con la Francia. Gli uffici dei governi tunisino e marocchino si impegnarono a convincere il F.L.N ad accettare l'autonomia dell'Algeria all'interno di questa proposta comunitaria, con la promessa che avrebbe ottenuto la piena indipendenza. Il governo francese venne informato delle aperture dei due Stati. Il 22 ottobre 1956, però, un aereo diretto a Tunisi sul quale viaggiavano Ben Bella, Husayn Ait Ahmad, Muhammad Du Diyaf e Muhammad Khidr, di ritorno da Rabat, dove si era tenuta la conferenza che aveva proposto la comunità maghrebina, fu costretto ad atterrare ad Algeri e i quattro leader vennero catturati. Sembrò che gli organizzatori di questo complotto fossero a conoscenza del progetto di pace e che il loro atto servisse a reprimere la volontà di attuarlo. Il rapimento non era stato autorizzato da Lacoste, ma il governo Mollet ne assunse la responsabilità. Il continuo logorio dell'azione del governo francese di controllare l'esercito in Algeria trovò ulteriore dimostrazione nel bombardamento del villaggio tunisino di Saqiyat Sidi Yusuf avvenuta l'8 febbraio 1958 durante la quale vennero uccisi 69 civili e feriti 130 uomini. In quel periodo i coloni e l'esercito francese in Algeria nutrivano la speranza di una fine delle rivolte molto vicina. L'Assemblea Nazionale francese approvò, il 5 febbraio 1958, una legge quadro nella quale si affermava che l'Algeria era parte integrante della Repubblica Francese e veniva effettuata una divisione del suo territorio in cinque parti: Orano, Shalif, Algeri, Cabilia e Costantina. Ogni territorio sarebbe stato guidato da un'assemblea unicamerale eletta congiuntamente dai cittadini francesi e dai musulmani e da un governo e, due anni dopo l'elezione delle

assemblee territoriali, sarebbe stato costituito un organo federale. Il governo francese avrebbe continuato a mantenere il proprio controllo sugli affari esteri, sulla difesa, sulla sicurezza, sull'amministrazione della giustizia, della politica fiscale e delle fonti di energia dell'Algeria. Un Ministro Residente avrebbe esercitato le responsabilità del governo francese e avrebbe rappresentato ognuno dei territori. Il F.L.N. denunciò la legge quadro. Nel frattempo, in occasione della conferenza di Tangeri del 1958, si riunirono i rappresentanti del F.L.N. e i partiti Istiqlal e Neo-Destour. I partiti marocchini e tunisini offrirono pieno supporto al F.L.N. nella creazione di un governo algerino. Di questa nuova atmosfera politica nessuno, né il governo francese, né i leader francesi in Algeria, avrebbero potuto far finta di niente.

Dopo l'attacco di Saqiyat Sidi Yusuf, il governo francese non poté non accettare l'offerta di mediazione che proveniva dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti. La doppia missione, però, non si limitava all'incidente tunisino, ma cercava di trovare un accordo politico anche per il conflitto algerino. La Francia, già irritata dall'atteggiamento americano nella crisi di Suez, si trovò costretta a confrontarsi con il problema dell'intervento americano in Algeria. I leader dei coloni credevano che gli americani fossero in cerca del petrolio del Sahara e che fossero determinati per tale ragione a umiliare l'esercito francese. Inoltre, i francesi residenti in Algeria consideravano la mediazione anglo-americana come uno strumento in grado di accentrare il potere nelle mani del F.L.N.

Il 19 settembre 1958 il F.L.N. proclamò la nascita di un Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (G. P. R. A.), una sorta di governo in esilio a Tunisi che incluse i membri dell'associazione degli ulama algerini e dell'U.D.M.A., oltre ai leader del F.L.N, e la sua presidenza venne affidata ad 'Abbas. Il 28 settembre propose un cessate

il fuoco a condizione che venisse riconosciuta l'unità nazionale algerina. L'offerta non venne presa in considerazione.

Nel febbraio del 1959 Charles De Gaulle divenne presidente della Quinta Repubblica e, nel mese di ottobre, visitò la città di Costantina presentando un programma per la fine delle ostilità e per la creazione di un'Algeria unita alla Francia. Durante la sua visita alcuni gruppi terroristici composti da coloni aprirono il fuoco sui musulmani a Belcourt, un sobborgo di Algeri. I musulmani risposero con delle dimostrazioni che vennero ricondotte al F.L.N. I coloni si opposero violentemente alla proposta di politica di autodeterminazione attraverso numerose sommosse, gli ufficiali dell'esercito molto spesso non risposero agli ordini impartiti e ad Algeri vennero erette delle barricate. «The extremism of the settlers led soon afterwards to the affirmation of the Algerian Muslims' support for the F.L.N., and made De Gaulle realize that if a solution was to be reached, it had to come through negotiations with the G.P.R.A.»¹¹³.

Il cambiamento della politica algerina di De Gaulle, a seguito di questi eventi, venne ulteriormente testimoniato da un referendum che ebbe luogo l'8 gennaio 1961 attraverso il quale l'elettorato avrebbe dovuto rispondere in merito all'autodeterminazione degli algerini. De Gaulle ottenne il risultato che desiderava: in Francia il 75,26% dei votanti si espresse a favore dell'autodeterminazione mentre in Algeria, dove il G.P.R.A. aveva boicottato il referendum e molti dei coloni avevano votato contro, la percentuale si attestò attorno al 60%. Immediatamente dopo il risultato del referendum, De Gaulle riprese i contatti con il G.P.R.A. Intanto, il 22 aprile, un gruppo di generali francesi (Raoul Salan, Maurice Challe, Edmond Jouhaud e André Zeller) contrari a un imminente incontro franco-algerino organizzò un colpo di stato¹¹⁴. I generali ribelli si rifiutarono di includere

¹¹³ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit.

¹¹⁴ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit.

nel golpe i rappresentanti dei coloni ma distribuirono tra di essi una grande quantità di armi. Armi che accrebbero l'arsenale dell'appena fondata Organisation de l'Armée Secrète (O.A.S.) che raggruppava al proprio interno i gruppi estremisti dei coloni che si erano uniti dall'aprile 1961. L' O.A.S. protrasse i propri atti terroristici fino al giugno dell'anno successivo. I suoi membri attaccarono soprattutto gli ufficiali del governo francese ma, in particolare dal marzo del 1962, si indirizzarono anche verso tutti i musulmani. Quando i leader dell'O.A.S. realizzarono che la loro lotta stava diventando una missione senza speranze ordinarono ai loro uomini il cessate il fuoco avvenuto il 26 giugno 1962.

Le negoziazioni tra il governo francese e il G.P.R.A., aperte a Evian il 20 maggio 1961, dovettero affrontare due grandi problemi: la posizione dei coloni per i quali il governo francese chiedeva uno status speciale e la sovranità nel Sahara algerino, che la Francia pretendeva di considerare separatamente. Il G.P.R.A. restò fermo sulla propria posizione e rifiutò le trattative fino a quando il governo francese si arrese su entrambe le questioni e venne firmato un accordo con il quale i francesi riconoscevano, il 18 marzo 1962, l'indipendenza dell'Algeria. Con il referendum del 1° luglio 1962 il 97%, dei votanti si espresse a favore dell'indipendenza. Il 3 luglio De Gaulle proclamò l'Algeria indipendente.

Come l'Algeria, anche la Tunisia aveva sperimentato, nel periodo successivo alla I guerra mondiale, delle forti tensioni tra gli interessi della comunità dei coloni, che aveva beneficiato delle circostanze della guerra e che si trovava in un periodo di espansione economica, e la comunità musulmana si aspettava un riconoscimento per i servizi resi alla Francia. Circa 63.000 tunisini, infatti, avevano servito l'esercito francese e, di questi, 10.500 erano deceduti o dispersi.

Tra gli anni '20 e gli anni '30 del Novecento, l'Algeria fu interessata da un forte flusso migratorio proveniente dall'entroterra alle città composto soprattutto da disoccupati e uomini delle tribù che stava cominciando a sviluppare una certa coscienza politica. La struttura sociopolitica della società tunisina del dopoguerra, però, era decisamente diversa da quella algerina e la trasformazione del Paese in uno stato-nazione indipendente avvenne secondo un percorso differentemente articolato. In Tunisia i francesi governavano nel nome del bey il quale, di fatto, era il possessore della sovranità e godeva di una propria personalità politica. Il basso numero di coloni francesi e la larga comunità italiana non riuscirono ad assorbirsi l'un l'altra. Una popolazione francese numericamente così poco rilevante contribuiva, tra le altre cause, a determinare la scarsa autorità europea nel protettorato. Allo stesso tempo gli ulama tunisini, dominati da un piccolo numero di dinastie religiose, continuavano a difendere le proprie idee tradizionaliste e conservatrici. I francesi avevano più volte enfatizzato il loro rispetto per le istituzioni religiose tunisine e, pertanto, gli ulama avevano deciso di stare lontani da ogni coinvolgimento diretto negli eventi politici.

«Another important difference between Tunisia and Algeria was that in the former the advocates of total assimilation in the France community had exhausted their potential as leaders before the First World War. Consequently when mass political forces appeared in Tunisia in the 1920s and 1930s, they were not distracted from facing clearly nationalist issues by an assimilationist programme of the Algerian *évolués*' brand. Tunisian nationalism which crystallized in the 1930s in the Neo-Destour party thus combined in a

unitary movement the grievances of the lower classes with the defence of the Islamic identity and the political skills of the évolués leaders»¹¹⁵.

La decade successiva, però, sarebbe stata quella della nascita di un forte risveglio anticolonialista. In questo periodo la nascita del partito Destūr, il primo vero partito nazionalista della Tunisia, impersonificava la speranza attorno alla dottrina wilsoniana dell'autodeterminazione dei popoli e le aspirazioni arabe per l'indipendenza e l'unità che erano emerse durante la guerra. Il leader del partito, Abdelaziz Thâalbi, formatosi sulla tradizionale educazione della Zitouna, era divenuto un forte sostenitore delle idee salafite e si identificava con i *Jeunes Tunisiens*. Gli ulama conservatori si sentirono oltraggiati dalle posizioni del partito Destūr sugli aspetti tradizionali dell'Islam tunisino e sulle interpretazioni razionalistiche del Corano. Il partito avviò le proprie attività con la richiesta radicale dell'indipendenza della Tunisia, ma presto abbassò il tiro redigendo un programma di riforme relativo all'avanzamento sul dibattito legalistico con la Francia. Thâalbi proverà a portare il dibattito davanti alla potenza colonizzatrice in occasione del Congresso di Versailles e a pubblicare un importante libro, *La Tunisie martyre*.

Il bey Nāsir, che in un primo momento si era detto disposto a trattare le riforme avanzate dal partito, però, fu costretto dal governo francese a ritirare la propria disponibilità.

La mancanza di interesse da parte dei leader destūriani nel supporto delle masse e il loro metodo d'azione ne rifletteva l'appartenenza sociale.

¹¹⁵ Ivi, p. 355.

«[...] The formalistic legalism characteristic of the Destourian leaders' political manoeuvres whose inspired by their contacts with the west, but whose supported by the attitudes of the traditional society. This legalism enabled them to undertake political action on behalf of Tunisian society without totally committing themselves either to that society or to the action itself»¹¹⁶.

Ignorando l'importanza politica della nuova intelligenza e dei nuovi gruppi sociali che stavano prendendo forma, senza un'organizzazione di massa, con i leader isolati nella loro classe sociale di appartenenza, e senza aver raggiunto gli obiettivi preposti, il Destūr non ebbe la forza necessaria per sopravvivere alla repressione politica. Da quando, nel gennaio del 1926, vennero applicate ulteriori restrizioni alle attività politiche e alla stampa, il partito Destūr si avviò verso un lento declino¹¹⁷.

Le autorità del protettorato non tentarono di estendere l'educazione francese ai tunisini ma, al contrario, preservarono le scuole islamiche tradizionali, le *kuttab*. I *Jeunes Tunisiens*, però, all'inizio del secolo, si erano battuti per l'estensione dell'educazione moderna ai tunisini e, a poco a poco, il desiderio dei musulmani di offrire ai loro figli un'educazione sia araba che francese e l'esistenza di una tradizione all'interno del collegio Sadiqiyya di una moderna educazione araba, portò alla nascita del sistema scolastico franco-arabo. Altre scuole sul modello della Sadiqiyya apparvero negli anni '40. Le scuole franco-arabe formarono una nuova élite di tunisini provenienti dalle classi medio-basse dei villaggi e delle città del Sahel, regione nella quale vi fu una grande abbondanza di tali scuole. Prova della peculiare dinamicità tunisina fu, inoltre, nel 1946, la fondazione dell'Union Générale Tunisienn du Travail (U.G.T.T.), un'unione sindacale

¹¹⁶ Ivi, p. 356.

¹¹⁷ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit.

e politica che trasformò gli scioperi dei lavoratori contro una classe capitalista in predominanza francese, in sentimenti anticoloniali e in agitazioni nazionaliste.

«By the 1930s, the sons of humble families where competing with the scions of the old Tunis families in the prestige professions and for appointment to the high administrative jobs open to Muslims. The Neo-Destour party whose the political expression of the new elite. It embodied the spirit of a new generation which whose both progressive and Tunisian Muslim, ambitious and mobile but retaining its roots in the home village or town»¹¹⁸.

Nel 1934, molti dei leader che abbandonarono il Destūr per creare il Neo-destūr, incluso Habib Bourguiba, leader del partito, oltre a provenire e ad avere un forte seguito in quelle zone, scelsero di farlo simbolicamente in occasione del congresso nel Sahel presso Qsar Hilal. Il loro obiettivo, oltre all'acquisizione dell'indipendenza, era quello di porre le fondamenta per una nuova società. La scintilla era scoppiata in occasione di quella che era stata definita una sorta di “crociata politica”, l'organizzazione di un Congresso Eucaristico a Cartagine, nel maggio del 1930, ad opera del Monsignore Lemaître, arcivescovo di Cartagine, il quale era stato anche il responsabile della creazione di una statua dedicata al cardinale Lavignerie eretta di fronte alla parte più antica della medina di Tunisi, abitata da una forte maggioranza musulmana. Tra le colonne del «L'Action Tunisienne» i giovani intellettuali introdussero un nuovo approccio alla politica che coniugava il bisogno di un cambiamento sociale con la fedeltà alle tradizioni islamiche e ai simboli identitari delle masse musulmane.

¹¹⁸ J.M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 358.

Il partito sarebbe stato formalmente vietato sei mesi dopo la sua fondazione e rimasto illegale per i successivi vent'anni, Bourguiba sarebbe stato arrestato a causa delle discordie tra il Neo-destūr e il Destūr tra il 1934 e il 1936.

Tra il 1936 e il 1938 la struttura del partito venne riorganizzata secondo un'organizzazione democratica ma, al contempo, centralizzata. Sin dalla sua fondazione si contraddistinse per la natura di partito di massa (già nel 1937 i membri che ne facevano parte ammontavano a circa 100.000), fortemente voluta dai leader affinché il partito non fosse improntato su distinzioni sociali e culturali. Grazie all'efficiente organizzazione il partito riuscì a resistere alla dura repressione francese e alle difficoltà del periodo della II guerra mondiale. Bourguiba avrebbe ricoperto il ruolo di Segretario Generale fino al 1938, per poi assumere il pieno comando del partito. Il partito fu responsabile delle rivolte organizzate sin dal 1937 e poi culminate il 9 aprile 1938 a Tunisi, dove venne arrestato 'Alì al-Dialhawan, attivista del Neo-destūr. Quando, il giorno dopo, alcuni dimostranti cercarono di liberarlo, la polizia aprì il fuoco uccidendo 112 persone e ferendone 62. Nello stesso giorno venne arrestato anche Bourguiba che, qualche anno dopo, venne inviato in Francia insieme ad altri prigionieri politici.

La forte repressione del 1938 sedò le agitazioni nazionaliste. Inoltre, poiché in quello stesso periodo la presenza dei fascisti stava diventando sempre più strutturata e attiva, vivificando le paure dei tunisini in merito alle ambizioni coloniali italiane nel Paese, i coloni francesi cominciarono a essere parzialmente tollerati. La fine della guerra, però, non portò alcun cambiamento in merito alla questione dell'indipendenza tunisina. Al fine di sollecitare il supporto internazionale per la Tunisia, Bourguiba, nel 1945, lasciò segretamente il Paese per visitare dapprima l'Egitto, dove sperava di ottenere sostegno dall'appena fondata Lega Araba, poi l'Asia, l'Europa e gli Stati Uniti. Nel frattempo, in

Tunisia, il 23 agosto 1946, venne organizzato un congresso al quale parteciparono il Destūr, il Neo-destūr e l'U.G.T.T. La polizia intervenne interrompendo l'incontro e, nei giorni successivi, le dimostrazioni non riuscirono a essere placate. La Francia, seppur offrendo delle piccole concessioni, continuò le proprie operazioni di repressione all'interno di un sistema di co-sovranià franco-tunisina. A partire dal 1950 la questione della co-sovranià divenne il maggior punto di frizione tra la Francia e i nazionalisti tunisini. Nel mese di agosto Muhammed Shanniq venne incaricato di formare un nuovo governo composto da nove tunisini e tre francesi. La formazione del nuovo governo costituiva un rilevante cambiamento politico e il Neo-destūr decise di prenderne parte. Nel 1951 il Primo Ministro Shanniq e altri tre ministri tunisini partirono per Parigi per chiedere il riconoscimento dell'indipendenza tunisina, pur mantenendo delle strette relazioni culturali, economiche e militari con la Francia. Il governo francese, però, non accettò e la reazione a tale rifiuto fu costituita da una nuova stagione di proteste. Il 15 gennaio 1952 il bey nominò un nuovo governo guidato Salah al-Din Bakkush e sostenuto dalla Francia. «The atmosphere in Tunisia after January 1956 was not conducive to compromise or to the acceptance of the partial solutions the French were proposing»¹¹⁹.

L'U.G.T.T. e il Neo-destūr si unirono formando un fronte unico per i successivi tre anni. Le guerriglie avviate contro i coloni francesi divennero intense persino nelle zone interne del Paese e, tra le fila di questi gruppi, si contarono più di 3.000 uomini. I coloni risposero con la creazione di organizzazioni terroristiche, come la Main Rouge. Il 25 Aprile 1955, di fronte alla recrudescenza della situazione la Francia decise di firmare con Bourguiba un accordo per l'autonomia della Tunisia. Due importanti membri del partito Neo-destūr, Salih b. Yusuf e Ahmad b. Salih, considerarono l'accordo un complotto

¹¹⁹ Ivi, p. 366.

contro gli interessi dei lavoratori tunisini a causa della possibilità per la Francia di controllare alcuni settori di centrale importanza come l'esercito, la polizia, gli affari esteri, i posti apicali dell'amministrazione, e i settori moderni dell'economia tunisina. Soltanto l'anno successivo, il 20 marzo 1956, la Tunisia avrebbe ottenuto dalla Francia la piena indipendenza. Cinque giorni dopo vennero svolte le elezioni per un'assemblea costituente. Il 25 luglio 1957, l'assemblea abolì la monarchia e diede vita alla nascita di una repubblica nominando come presidente Bourguiba, riconosciuto come eroe dell'indipendenza nazionale, il quale sarebbe rimasto al potere fino al 1987 sviluppando una politica progressista e secolarizzata, realizzando una forma di nazionalismo moderato e laico, quello tunisino, ben distante dai paradigmi algerini e marocchini. Questa espressione di potere, che era stata e avrebbe continuato a essere il tratto distintivo del Neo-destur, sarebbe stata oggetto di critica sia dalle frange più estreme del nazionalismo che da parte di tutte le altre anime del panorama politico che lo avrebbero definito filo-occidentale¹²⁰ e, al contrario, sarebbe stata considerata dalle élites occidentali l'unico modello moderato in un mondo arabo dominato dalla religione e dai conflitti¹²¹.

Il Marocco, invece, quando nel 1912 venne instaurato il protettorato francese, era ancora una tradizionale monarchia islamica. La penetrazione europea, sin dagli anni '40 dell'Ottocento, aveva compromesso il potere del sultano ma, a differenza della Tunisia,

¹²⁰ A tal proposito M. Camau scriverà che il movimento «a revêtu des caractéristiques voisines de celles de la “révolution passive” analysée par Gramsci dans le cas du Risorgimento italien: une révolution conduite suivant des modalités ne permettant pas la formation d’une “conscience populaire nationale répandue et opérante”, les élites dirigeantes s’appuyant sur l’intervention populaire mais monopolisant l’orientation du mouvement» M. Camau, *La Tunisie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1989, p.50. A contribuire all'accusa di essere filo-occidentale sarebbero stati il ridimensionamento del peso dell'Islam nella politica e nella società, l'adozione del bilinguismo, l'urbanizzazione, le riforme avviate per l'emancipazione delle donne, fino a giungere al tentativo di trasformare l'antica università religiosa della Zitouna in una facoltà di teologia. Cfr. I. Pizzardi, *La Tunisia da Bourghiba a Ben Ali: dalla modernità alla democrazia?*, in «Africa», 58, n.3/4, 2003, p. 323

¹²¹ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit.

il Paese non si era aperto a un'influenza culturale occidentale e non aveva assistito alla nascita di movimenti riformisti simili a quelli tunisini. In un Paese caratterizzato dal culto delle superstizioni del marabutismo e dal culto dei santi degli *shaykhs* e degli *sharifs* sufi, i francesi ereditarono la divisione del Marocco in *bilad al-makhzan*, e in *bilad al-siba*. Sulla prima, la parte dei territori fertili e delle risorse minerarie, si concentrava l'interesse dell'espansione francese, nell'altra, invece, vivevano le popolazioni berbere. Il processo di acquisizione dei territori fertili da parte dei colonizzatori veniva decretato da un ufficio guidato dal direttore degli *Affaires Indigènes*, al quale era stato attribuito il compito di determinare se ciascuno di questi fosse necessario per i bisogni delle tribù o se, al contrario, potesse essere venduto agli europei. Attraverso lapalissiane storture nell'operato di tale ufficio, da quel momento, e fino al 1953, le acquisizioni francesi sarebbero aumentate rapidamente e, con esse, la preoccupazione da parte delle autorità del protettorato nel rispondere agli interessi economici della comunità francese. Al di là dell'ambito terriero, anche le attività amministrative e la gestione della politica economica conobbero un significativo incremento della sfera di interferenza francese. Vennero, inoltre, sviluppate infrastrutture, come ferrovie e porti, e avviati importanti sistemi di irrigazione idraulica e di produzione elettrica.

A partire dagli anni '20 cominciarono a sorgere modelli di matrice salafita a sostegno di un nazionalismo fortemente connotato dall'elemento religioso. Tra questi, Muhammad Ibn 'Abd al-Karīm al-Khattābī fu colui il quale avviò una protesta antispagnola nel Rif, ergendosi, dopo la vittoria, a capo di una repubblica che, dal 1921 e il 1926, ebbe come obiettivo quello di creare una società islamica progressista. «The teachings of the Salafijja, with which he became first acquainted while in Fez, the ideas of the Young Turks, and his observing the colonial system from within seem to have been the main

influences which led him to adopt a nationalist Islamic position»¹²². Sebbene grazie all'intervento francese a favore delle truppe spagnole l'esperienza della Repubblica del Rif fu destinata a concludersi, egli divenne un importante modello per l'intero Medio Oriente soggiogato dal potere europeo. Colui che agli occhi degli uomini della tribù era apparso come un grande riformatore religioso era riuscito, attraverso il collante valoriale dell'Islam, a creare un nuovo senso di solidarietà, sacrificio e disciplina. La sua sconfitta

«pared the Moroccans having to make the difficult choice between obeying a reformist Muslim zealot whose successes against the Europeans gave them a new sense of pride, but who never the less was a Rifian Berber, and the 'Alawite sultan who, though captive of the colonial system, was an Arab and a *sharif*. Defeated, the Rifian leader could be acclaimed has a National Muslim hero even by the proud urban Muslims who would not have readily accepted him has ruler. The strong feelings he aroused through his success and defeat gave a nationalist direction to a movement in the French zone which until 1925 had remained one of political and social protest»¹²³.

Soltanto qualche anno dopo, però, si sarebbe assistito alla nascita di un vero e proprio riformismo quando, nella seconda metà del 1925, nell'area del protettorato francese, vennero fondate due società, una a Fez e l'altra a Rabat che si congiunsero l'anno successivo formando il movimento riformista, *Hizb al-Islah*, successivamente *al-Jama'a al-Wataniyya*. In realtà non venne costituito un vero e proprio partito politico ma i due gruppi di intellettuali nazionalisti dibattevano in merito ai problemi del Marocco. Nessun movimento aveva tentato di creare un'organizzazione politica o sembrava interessato a

¹²² J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 379.

¹²³ Ivi, p. 382.

risvegliare la coscienza delle masse o della classe lavoratrice che aveva appena cominciato ad emergere nelle città. Nel 1930 l'organizzazione raggruppò venticinque leader, i quali decisero di denominarsi *Zawiya*. Tra il 1930 e il 1936 le attività della *Zawiya* ripresero quelle che erano state le attività del partito tunisino *Destūr* tra il 1920 e il 1925. Nel mese di agosto del 1930 il sultano Muhammad V decise di ricevere una delegazione organizzata dai leader della *Zawiya*. Essi espressero e sostennero con determinazione la necessità di apportare delle modifiche nella struttura del protettorato e nel 1934 presentarono un piano di riforma. Il governo francese ignorò tali richieste. Il piano di riforma rifletteva il crescente peso di coloro i quali erano cresciuti con un'educazione francese.

Tra il 1930 e il 1940 la crescita della popolazione del Marocco e le pratiche amministrative del protettorato e dell'economia avevano prodotto un proletariato sia di matrice urbana che rurale. Le divisioni amministrative introdotte dai francesi ruppero la solidarietà che vigeva tra le tribù incoraggiando, pertanto, la mobilità individuale. A ciò contribuì anche la penuria di terra coltivabile per i marocchini¹²⁴. Tra il 1921 e il 1936 gli abitanti musulmani a Casablanca crebbero del 200% e tra il 1936 e il 1952 del 223%. I nuovi arrivati in città vivevano nella medina o in aree periferiche. Fino al 1936 i leader nazionalisti avevano deciso di non introdurre le masse nelle loro attività politiche. A seguito delle dispute avvenute tra giugno e novembre i lavoratori musulmani presero parte affianco ai francesi alle dimostrazioni nella maggior parte delle città. Nel mese di dicembre il nuovo capo generale Charles Noguès consentì la formazione delle unioni dei lavoratori escludendone l'accesso ai marocchini. Da questo momento in poi i lavoratori musulmani realizzarono che il miglioramento delle loro condizioni sarebbe dipeso

¹²⁴ Cfr. A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit.

esclusivamente dalla liberazione nazionale e i leader *Zawiya*, coscienti di tale malcontento, gli proposero di unirsi alla causa nazionale. Nel marzo 1937 i nazionalisti si riorganizzarono nel Partito Nazionale per la Realizzazione delle Riforme, *al-Hizb al-Watani li tahqiq al-matalib*.

La carestia del 1937 causò, nel Marocco, una serie di agitazioni. La prima, quella che avrebbe innescato tutte le altre, scoppiata a Miknasa il 2 settembre, era stata scaturita dalla scarsità dell'acqua. Quella proveniente dal fiume Bu Fakran veniva infatti destinata interamente all'irrigazione dei campi dei coloni a discapito degli autoctoni, delle moschee e dei bagni pubblici. Al termine della rivolta, sedata dalla polizia, si contarono numerose vittime. Il Partito Nazionale, approfittando di tale occasione, colse l'opportunità per intervenire, il 6 settembre, facendo ingresso a Casablanca, a Fez, a Rabat, a Vujda, a Marrakesh e a Miknasa. Prima delle crisi legate alla penuria d'acqua si era presentata un'ulteriore questione che aveva contribuito ad esacerbare gli animi, si trattò del pellegrinaggio cattolico organizzato presso la chiesa di Santa Teresa a Khemmisat. Una vera provocazione non soltanto perché Khemmisat si trovava nei pressi di Miknasa ma soprattutto perché la chiesa era diventata uno dei simboli della politica di rimozione dei berberi dalla comunità musulmana in Marocco. Partendo dalla moschea di Fez, il 22 ottobre, vi furono una serie di scontri con la polizia e alcuni leader del Partito Nazionale vennero arrestati.

«In the year from December 1936 to November 1937 Moroccan nationalism came of age, as it came to embody national aspirations instead of being the channel of the grievances of a single social stratum. [...] The resident-general Noguès tried to quieten agitation after the wave of repression of November 1937 by concession to the muslim

population [...] With most of the nationalist leaders either in prison or outside the country, these conciliator measures, together with the outbreak of the Second World War, resulted in a political lull. They did not however alter the nature of the confrontation from the situation reached in 1937. Consequently, when political activity was resumed on a large scale in 1943, the nationalists started to work not for reform but for independence. One encounters in the context of Moroccan, as with Algerian, nationalism the generally held belief that the defeat of France and the anti-colonial stance of Americans during the war, had a decisive influence on their consolidation of the nationalist outlook. As with Algerian nationalism this belief seems to rest on the fact that it was only after France's defeat and the American landing in Morocco and Algeria in November 1942 that the nationalists demanded independence»¹²⁵.

All'indomani della II guerra mondiale il movimento nazionalista marocchino avviò una fase di rinnovamento e riorganizzazione. Le autorità francesi permisero ad Ahmad Balafrej, primo segretario generale del Partito Nazionale, di ritornare in Marocco e il partito avviò una politica di espansione delle proprie attività. Nel dicembre del 1943 il Partito Nazionale venne ricostituito nel Partito dell'Indipendenza, Istiqlāl, e nel gennaio 1944 venne presentato un manifesto attraverso il quale si esprimeva la richiesta d'indipendenza del Marocco. Nel maggio 1947 il governo francese incaricò il Generale Juin di occuparsi della situazione marocchina; alle prove di forza vennero accostate alcune concessioni che intendevano dare avvio a un'implementazione della co-sovranià franco-marocchina alla quale Muhammad V si oppose. Ciò che scaturì dalle riforme del Generale Juin fu, nella realtà dei fatti, l'avvicinamento tra l'Istiqlāl e il sultano nel mettere

¹²⁵ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 389.

in pratica un programma nazionalista dei quali erano diventati simboli, autori e difensori. A sostegno dei francesi restavano esclusivamente il blocco berbero e gli *shaykhs* sufi. In tale circostanza, nel mese di gennaio, Juin diede al sultano un ultimatum: avrebbe dovuto sconfessare l'Istiqlāl oppure abbandonare il trono. Il berbero Thami El Glaoui e le sue forze decisero di fare ingresso a Rabat e a Fez dimostrando che esisteva un Marocco che si situava agli antipodi dell'Istiqlāl e della politica nazionalista del sultano. Il 25 febbraio il sultano cadde sotto le pressioni franco-berbere e il partito Istiqlāl sembrò avviato verso un inesorabile declino.

Dal 1951 il sultano, dopo aver formalmente ricevuto il sostegno da parte dell'Istiqlāl, avrebbe rappresentato non soltanto il capo della comunità musulmano-marocchina, ma anche il simbolo dell'identità del partito. Da una parte, dunque, la popolarità del partito ebbe un rilevante incremento tra la classe lavoratrice e tra i contadini marocchini mentre, dall'altra, le autorità francesi lo dichiararono illegale. L'anno successivo il sultano Muhammad V, durante un discorso, chiese al Presidente della Repubblica Francese l'indipendenza e la totale sovranità. La risposta fu negativa e venne avviata una campagna denigratoria contro il sultano condotta dai rappresentanti sufi e dai capi berberi per raccogliere le firme per il sostegno di un documento nel quale veniva richiesta lo spodestamento del sovrano.

«By August 1953, al-Glawi, al-Kittani, and several high French officials had gone too far to be able to retreat. On 18 August al-Glawi, issued an ultimatum in which he said: "If contrary to our expectation, it [the French government] does not show the firmness which the Moroccan people expect of it, France will lose her place in Morocco"»¹²⁶.

¹²⁶ Ivi, p. 392.

La Francia, non potendo ignorare tale minaccia, destituì il sultano mandandolo in esilio. In sua assenza, la popolazione marocchina aveva avviato in modo spontaneo e disorganizzato delle proteste richiedendone il ritorno. In risposta a tali atti violenti presero forma gruppi terroristici che perpetrarono attacchi contro la polizia e contro gli imam che suggerivano di dedicare la preghiera del venerdì in nome del sultano deposto. La campagna terroristica raggiunse il punto apicale nel giugno del 1955, quando la Francia, dinnanzi alla palese insostenibilità della situazione, intuì che il protettorato non avrebbe potuto avere lunga vita. La sconfitta di Muhammad V si trasformò, dunque, in una vittoria e, trascorsi meno di due anni di esilio in Madagascar, una volta rientrato in Marocco, il 2 marzo 1956, divenne sovrano del Marocco indipendente.

In conclusione, sulla rilevanza e sul significato dell'esperienza coloniale per il Maghreb, Laroui si interroga così:

«Occasion manquée? Échec nécessaire? On peut discuter indéfiniment de la réaction maghrébine [...]; de toute manière, elle a été inadéquate. Les ports ne pouvaient pas être défendus de la terre ferme avec quelques vieux canons achetés chez l'ennemi; les plaines côtières, ravagées des siècles durant, ne pouvaient être reprises que par un peuplement serré et une utilisation intensive du sol; la vraie défense était peut-être seulement dans l'acceptation des risques de l' "ouverture" , c'est-à-dire de ce qui semblait précisément être la défaite»¹²⁷.

¹²⁷ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, cit., p. 349.

Tuttavia, secondo l'autore, sarebbe ingeneroso non riconoscere la rilevanza delle azioni profuse da ragguardevoli figure, come quella di Khayr al-Din o di Abd el-Kader, nella nascita e nella diffusione di quella volontà riformatrice che tenterà di rinnovare dall'interno il panorama maghrebino. In merito al versante europeo, invece, «la pacification, l'ouverture à la "civilisation", la sécurité, l'unification territoriale, ces fausses justifications de l'entreprise coloniale, s'inscrivent plus durablement dans la terre maghrébine que toutes les améliorations technologiques, dans l'agriculture ou l'artisanat»¹²⁸.

1.3 Il Maghreb dopo l'indipendenza: globalizzazione e post-colonialismo

«L'ère coloniale [...] n'en finit pas de finir»¹²⁹. In questo brevissimo inciso, Laroui esplica uno dei problemi più controversi di fronte ai quali i Paesi del Maghreb si trovarono negli anni immediatamente successivi all'indipendenza e che, in qualche modo ancora oggi, ne determina traiettorie ed evoluzioni. Ovvero quello della continua dipendenza dal mondo occidentale per una molteplice serie di fattori. Uno dei più importanti, le grandi aspettative economiche che si riponevano nell'indipendenza. Durante la campagna contro i regimi coloniali, il nazionalismo aveva attribuito alla colonizzazione la causa della povertà e dell'arretratezza dei popoli dipingendo l'indipendenza quale antidoto per il raggiungimento di un celere sviluppo in grado di competere con gli Stati europei e con gli Stati Uniti. Uno sviluppo, dunque, che avrebbe dovuto trasformare le società del Maghreb facendo riferimento allo schema vincente e già collaudato degli Stati

¹²⁸ Ivi, p. 351.

¹²⁹ Ivi, p. 349.

industrializzati, espandendo il sistema che era già stato avviato durante il periodo coloniale dai colonizzatori europei.

«This approach to development resulted from the European education which most of the Maghribi nationalist leaders had received, as well as from the fact that only through preserving and expanding the modern economy sector could they hope to achieve their immediate and tangible economic results expected from them by their peoples»¹³⁰.

Il ricorso a capitali stranieri per permettere l'espansione del settore moderno, il bisogno di ottenere competenze detenute esclusivamente all'estero e l'apertura ai mercati europei per le produzioni agricole e minerarie, fecero sì che gli Stati del Maghreb restassero ancora, nonostante l'indipendenza formale, strettamente dipendenti dal mondo occidentale e, in particolar modo, dai Paesi dai quali erano stati colonizzati. L'assenza degli europei, inoltre, dimostrava l'inadeguatezza dell'élite maghrebina nel ricoprire importanti incarichi nel governo e nelle imprese.

L'idea di sviluppo costituitasi nel Maghreb pose forte enfasi sull'unità nazionale, ulteriore elemento attraverso il quale i leader degli Stati indipendenti legittimarono l'autorità politica assoluta con la quale invocavano i pieni poteri. Tale concezione di unità nazionale custodiva un fondamento religioso rintracciabile nel ruolo degli ulama riformisti della scuola salafita durante la fase del risveglio nazionalista dagli anni '20. Un approccio presente sia nei regimi monarchici, come il Marocco, che nei regimi semirepubblicani, come la Tunisia e l'Algeria. La stabilità politica dipendeva, dunque, dal personalismo di un leader nazionale riconosciuto sia dalla massa che dagli altri leader politici che ne accettavano la legittimità del potere assoluto e dell'eliminazione dalla scena politica di tutti gli oppositori.

¹³⁰ J. M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 409.

La stabilità politica ottenuta da Habib Bourguiba in Tunisia e da Houari Boumediene in Algeria è stata in gran parte dovuta alla loro rappresentazione di custodi dell'unità dei Paesi che guidavano e dal proposito di autodeterminarsi attraverso lo sviluppo eliminando al contempo i rivali politici e conducendo sotto la propria ala tutte le altre forze politiche.

Nei paesi indipendenti del Maghreb¹³¹ lo Stato veniva percepito come il fulcro dello sviluppo; i piani adottati per raggiungerlo, però, erano stati creati sui modelli europei e i leader nazionali non poterono applicarli facendo a meno dell'intervento tecnico e finanziario occidentale. Una parte delle pratiche, pertanto, avrebbe potuto scontrarsi con alcuni principi dell'Islam che, in tutti i Paesi del Maghreb, venne riconosciuto come religione di Stato. La soluzione applicata dai leader nazionali fu quella di elaborare delle argomentazioni religiose per giustificare e sostenere tutte quelle misure considerate in contrasto con l'Islam ma necessarie per lo sviluppo. Per tale ragione esercitarono forti pressioni sugli attivisti religiosi, più che sugli ulama, per la redazione di norme compatibili con il nuovo sistema.

La storia politica del Marocco, dalla morte di Muhammad V nel mese di febbraio del 1961, si sviluppò a partire dal tentativo del successore, il figlio Hasan II, di mantenere la posizione dominante in cui la monarchia a legittimità islamica si era trovata sin dal momento dell'indipendenza e che, nel momento in cui salì al trono, sembrava essersi indebolita. La monarchia di Muhammad V si era retta su due fattori: la presenza di un partito stabile e forte come Istiqlāl che, come il sultano, aveva acquisito prestigio in un contesto di lotta contro la sovranità coloniale, e l'importante sviluppo socioeconomico. Hasan II completò, dunque, attraverso un forte accentramento, il processo iniziato dal

¹³¹ Cfr. J. Berque, *L'Orient second*, Gallimard, Paris, 1970. ID., *Les arabes d'hier à demain*, Le Seuil, Paris, 1969; J. Berque, J.P. Charnay, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Payot, Paris, 1966.

padre. Nel 1963 venne approvata una nuova Costituzione e si tennero le prime elezioni parlamentari. L'Istiqlāl divenne sempre più debole e una parte degli aderenti, delusi dall'immobilità dei leader e dal fallito tentativo di trasformare il partito dall'interno, creò l'Union Nationale des Forces Populaires (U.N.F.P). Entrambi, l'Istiqlāl e l'U.N.F.P. contestavano le elezioni del novembre 1963 vinte dal Front pour la Défense des Institutions Constitutionnelles (F.D.I.C.), il partito del sultano, fondato da Ahmad Rida Gadir. Le elezioni diedero vita a una Camera dei Rappresentanti in cui il F.D.I.C. deteneva 69 seggi e i partiti di opposizione, l'Istiqlāl e l'U.N.F.P., rispettivamente 41 e 28 seggi. Altri piccoli gruppi occupavano i rimanenti 6 per un totale di 144 seggi.

«The results of the elections heralded the political impasse into which the country was led by the adoption of the external forms of parliamentary democracy in a society in which the sultan's claim to absolute authority was not seriously questioned by the majority of the population, and the opposition parties, while being able to create serious obstacles to the sultan's exercise of absolute authority, could not force him to surrender any part of it»¹³².

Il potere di Hasan II, oltre a fondarsi su un robusto sostrato religioso e culturale, era fortemente incentrato sull'esercito inteso come principale strumento per il mantenimento del governo del Paese. Il sultano era anche il capo delle Forces Armées Royales, F.A.R. e controllava l'espansione, l'organizzazione e l'indottrinamento islamico di coloro i quali ne facevano parte. Tuttavia, a seguito del tentativo di colpo di Stato di Skhirat del 10 luglio 1971, dell'attacco al volo di Stato del 9 agosto 1972 e del parziale ammutinamento

¹³² J.M. Abun-Nasr, *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, cit., p. 417.

dell'esercito nel Medio e Alto Atlante nel marzo 1973, Hasan II fu costretto a creare una base politica per rafforzare la propria autorità. Un anno prima dell'incidente di Skhirat il sultano aveva provato a consolidare, attraverso una costituzione promulgata il 31 luglio 1970, i poteri speciali fino a quel momento esercitati per via dello stato di emergenza dichiarato cinque anni prima. In risposta a tale costituzione l'Istiqlāl e l'U.N.F.P. si unirono formando un unico partito, il Front National, *al-Kutla al-Wataniyya*, con l'intento di boicottare le elezioni che sarebbero avvenute qualche mese più tardi. Da quelle elezioni avrebbe preso vita il nuovo parlamento composto da una maggioranza di 214 membri del Front pour la Défense des Institutions Constitutionnelles, il partito del sultano, su un totale di 219 membri. Il 10 marzo 1972, dopo l'incidente di Skhirat, venne promulgata una nuova Costituzione e il sultano avviò un dialogo con i leader dell'opposizione indirizzando la monarchia verso un cammino di trasformazione e progresso. Vennero creati programmi educativi e di inserimento dei giovani nell'impiego pubblico e vennero recuperate numerose proprietà terriere che erano ancora in mano agli stranieri. Nel 1975, inoltre, l'annessione della parte occidentale del Sahara generò un ampio consenso generale nei confronti del regime di Hasan II che diede il via ad una gestione autocratica del Paese.

In tale contesto, l'analisi storica di Laroui si trovò in opposizione alla posizione poststrutturalista che dominava la sfera intellettuale marocchina. Aderendo al quadro teorico marxista, Laroui pose al centro delle sue ricerche l'evoluzione delle strutture materiali piuttosto che le questioni filosofiche ed epistemologiche, come la necessità di unire culturalmente, all'interno dei tre Paesi, le diverse classi della società, di rendere partecipi tutti i gruppi alla vita politica, locale e non, e di incoraggiare l'urbanizzazione.

Al contrario del Marocco, dove si assistette a un processo istituzionale lungo e tortuoso, il cammino autocratico della Tunisia post-indipendenza si rivelò più celere. All'indomani dell'abolizione della monarchia Bourguiba divenne il "sovrano" indiscutibile della Repubblica, il presidente che esercitava il proprio immenso potere in sulla base della Costituzione promulgata nel 1959 e successivamente modificata nel 1976. I due principali pilastri sui quali Bourguiba edificò il proprio potere furono l'amministrazione del governo e il partito Neo-destūr. L'amministrazione del governo venne affidata a un'élite amministrativa composta da membri di educazione francese che avviavano la loro carriera dopo l'indipendenza e che rappresentavano le politiche progressiste e modernizzatrici di colui il quale li aveva formati, ovvero lo stesso Bourguiba. Il partito Neo-destūr, invece, fortemente centralizzato e radicato in tutti i segmenti della società, costituì il più importante strumento di controllo sul versante del consenso. Quando, nel 1963, il Partito Comunista tunisino venne dichiarato fuorilegge, gli unici gruppi organizzati nel Paese, all'infuori del Neo-destūr, ovvero l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens (U.G.T.T.), l'Union Générale des Étudiants Tunisiens, (U.G.E.T.), l'Union Nationale des Femmes Tunisiennes, (U.N.F.T.), l'Union National des Agriculteurs Tunisiens, (U.N.A.T.), l'Union Tunisienne de l'Industrie, du Commerce e de l'Artisanat, (U.T.I.C.A.) si unirono in un unico partito. Di tutte queste organizzazioni soltanto l'U.G.T.T. non era stata fondata e controllata dal Neo-destūr e ciò costituì un'ostilità e una tensione tra i due gruppi che rimase una costante della politica tunisina. Nonostante ciò il Neo-destūr non venne scalfito da tali contrasti e contribuì a far sì che i tunisini supportassero le politiche di Bourguiba che, al timone della Tunisia, si dipingeva come colui il quale avrebbe condotto una missione storica portando il proprio popolo sulla via del progresso. La Tunisia, per uscire dall'arretratezza, individuata da Bourguiba

nelle istituzioni tradizionali, avrebbe necessitato di tre importanti riforme. La prima quella del *Code du statut personnel* promulgato il 13 agosto 1956 attraverso il quale vennero sostituite le leggi islamiche in materia di diritto di famiglia con un codice unico applicabile a tutti i tunisini, musulmani e non, vennero soppressi i tribunali religiosi, venne abolita la poligamia, stabilita l'uguaglianza tra i sessi in merito al divorzio, stabilita un'età minima per il matrimonio, e legalizzato il matrimonio tra le donne musulmane e gli uomini non musulmani. La seconda fu il programma decennale di istruzione lanciato nel 1958 al fine di creare una società omogenea combattendo l'analfabetismo. La terza importante riforma, nel 1957, introdusse invece il recupero da parte del governo tunisino dei beni e dei territori non detenuti attraverso la statalizzazione.

Accanto a una progressiva modernizzazione permase, però, una condizione di continua dipendenza dalla Francia che generò una serie di rischi politici ed economici che balzarono all'attenzione in particolar modo in occasione di due eventi: il primo fu l'attacco francese al villaggio tunisino di Saqiyat Sidi Yusuf nel febbraio del 1958 e il secondo fu la svalutazione del franco nel mese di dicembre del 1959. Qualche mese prima la Tunisia aveva lanciato una propria moneta, il dinaro, ma, poiché era dipendente dal franco, il governo tunisino fu costretto dalla svalutazione della prima a svalutare immediatamente anche la propria moneta. A seguito di tale episodio la Tunisia decise di separare in maniera definitiva la propria valuta dal franco. Bourguiba chiese inoltre ai francesi di abbandonare la base navale di Biserta. Prima dell'evacuazione, avvenuta nel 1964, si verificarono degli scontri fra i due Paesi che raggiunsero il culmine il 22 luglio 1961 quando si arrivò a un confronto diretto tra le truppe francesi e le truppe tunisine. Nell'ottobre del 1964, in occasione del congresso di Biserta, il Neo-destūr venne rinominato Parti Socialiste Destourien (P.D.S.).

Sul finire degli anni '60, però, l'esperimento socialista tunisino mostrò tutte le contraddizioni con cui i leader maghrebini avevano gestito le risorse del Paese e, quando nel 1969 il debito estero raggiunse quota 700 milioni di dinari, l'opposizione si fece sempre più forte. Anche il prestigio e il carisma della figura chiave del Paese, Bourguiba, subirono un indebolimento, aggravato dalla malattia che lo colpì nel 1970 e che lo costrinse a delegare alcuni dei suoi poteri. La Costituzione del 1976 rifletterà questa situazione e, mentre darà ancora al Presidente il diritto di controllare e dirigere la politica, affiderà l'autorità esecutiva al primo ministro e al gabinetto¹³³. La necessità di individuare un successore di Bourguiba avrebbe dominato la vita politica degli anni '70 conducendo a delle rivalità tra leader politici che fino a quel momento avevano collaborato insieme. Cogliendo tali fratture, alcuni movimenti islamisti, organizzati nel Mouvement de la Tendance Islamique (M.T.I.), condurranno in nome dell'Islam alcune sfide all'autorità del regime dando voce a quei malumori della popolazione urbana, dei poveri e dei contadini scaturiti da un peggioramento delle condizioni economico-sociali.

Diversamente dalla Tunisia, l'Algeria diede il via alla propria indipendenza senza una solida leadership e senza un vero e proprio programma politico-economico. Soltanto dopo tre anni avrebbe trovato una certa stabilità sotto la leadership di Houari Boumediene. Il 20 settembre 1962 si tennero le elezioni per l'Assemblea costituente da cui uscì vincitore lo stesso Ben Bella, designato primo capo di governo dell'Algeria indipendente. A seguito del Trattato di Evian, nel marzo del 1962, erano emersi tre gruppi: il primo era il governo

¹³³ Il "réformisme autoritaire" di Bourguiba con il controllo diretto dello Stato-partito, tuttavia, secondo gran parte della letteratura occidentale, non sarebbe riuscito a mettere in pratica un modello di partecipazione democratica ma, al contrario, avrebbe risvegliato quei particolarismi, incluso un certo malumore islamista al quale successivamente avrebbe dato voce Rached Ghannouchi, che hanno impedito la realizzazione di una vera secolarizzazione della società tunisina. Cfr. M. Camau, *La Tunisie*, cit.

provvisorio algerino, G.P.R.A., guidato da Ibn Khadda, il secondo l'esercito esterno in Tunisia, e il terzo i sindacati, ovvero l'Union Générale des Travailleurs Algériens (U.G.T.A.). Due giorni dopo il referendum del 1° luglio 1962 il G.P.R.A. entrò ad Algeri. Un'autorità che, però, non venne riconosciuta, e che venne ostacolata dall'appoggio ad Ahmad Ben Bella, rilasciato insieme ad altri leader che erano stati catturati dai francesi nel 1956. Il conflitto tra il G.P.R.A. e gli oppositori terminò il 5 settembre quando le forze esterne, con il supporto dell'esercito che aveva nel frattempo cambiato il nome in Armée Nationale et Populaire (A.N.P.), condussero Ben Bella al potere. Con l'arresto di alcuni leader storici della Rivoluzione Algerina nel luglio del 1963 venne creato il Front des Forces Socialistes che, guidato da Husayn Ait Ahmad, organizzerà una ribellione contro Ben Bella. A ciò si aggiunse l'azione intrapresa da parte di altri leader storici attaccando Ben Bella dall'interno, nell'Assemblea costituente. Muhammad Khidr, segretario generale del F.L.N., cercò di riorganizzare il partito e ruppe con un gruppo di intellettuali marxisti, condotto da Muhammad Harbi, che intendeva creare uno stato socialista centralizzato e trasformare il F.L.N. in un partito elitario di militanti socialisti. Ben Bella si oppose alla formazione di un partito del genere e di un congresso di partito organizzato da Khidr e centralizzò il potere nelle proprie mani. Nel 1962 l'U.G.T.A. creò dei comitati di autogestione dei lavoratori e dei contadini per dirigere le operazioni delle industrie che erano state lasciate vuote dai colonizzatori. Nell'impossibilità di prevenire che l'U.G.T.A. organizzasse questo tipo di autogestione, Ben Bella decise di farlo sotto il controllo dello Stato legalizzandolo attraverso due decreti, uno del 22 ottobre e uno del 22 novembre 1962. La gestione di un congresso del F.L.N., nell'aprile 1964, e l'adozione di una nuova carta politica, la Carta di Algeri, fu apparentemente indirizzato alla fondazione di un sistema socialista algerino. La carta rifiutava il modello socialista russo e asseriva che il

vero socialismo non avrebbe dovuto nazionalizzare i mezzi di produzione ma creare delle autogestioni dei lavoratori. Essa enfatizzava anche la necessità di fare del F.L.N. un partito democratico rivoluzionario e d'avanguardia nato dal basso, dal proletariato. La Carta raccomandava che, nella costruzione di un'economia socialista, venisse posta forte enfasi sul lavoro, piuttosto che sul capitale, sui progetti di capitale stranieri e sulla tecnologia avanzata. Un importante documento teorico che, però, restò lettera morta. Il congresso del F.L.N. dell'aprile 1964 e la Carta d'Algeri cristallizzarono la tensione tra i due gruppi dominanti nello Stato: da una parte i socialisti, condotti da Ben Bella, dall'altra parte Boumediene, sostenuto dall'esercito, che insisteva sulla necessità di un governo che mettesse al centro l'identità islamica algerina. Tensioni che vennero allo scoperto nei primi mesi del 1965. Ben Bella tentò di indebolire l'influenza di Boumediene, rimuovendo i suoi sostenitori dai posti chiave del governo. Egli eliminò Madaghri, Ministro dell'Interno, Qa'id, Ministro del Turismo, e Ba'l-Qasim. Il gruppo, però, decise di rovesciare Ben Bella quando egli provò a rimuovere il Ministro degli Esteri, 'Abd-Aziz Bouteflika. L'esercito, il 19 giugno, entrò ad Algeri senza trovare alcuna resistenza. Anche Tahir Zbiri, che era stato nominato da Ben Bella Stato Maggiore nell'ottobre del 1963, aderì all'azione per indebolire la posizione di Boumediene. Il 19 giugno 1965 il Colonnello Boumediene prese il potere con un colpo di Stato. Negli anni del potere, tra il giugno 1965 e la morte nel dicembre 1979, in Algeria trovò forte consolidamento la struttura della tela islamica. Il termine "rivoluzione", *thawra*, divenne un concetto centrale del programma ideologico del regime fondato sul binomio socialismo-Islam. Il concetto di sviluppo era composto da tre principali proposte: l'uso dei proventi delle vendite del petrolio per sviluppare le risorse economiche del Paese, lo sviluppo di un programma di riforma per la redistribuzione terriera, e l'espansione del sistema educativo,

con l'obiettivo di raggiungere un'educazione di primo livello, creando un'omogeneità culturale nella società e ponendo particolare enfasi alle materie relative all'arabo e all'Islam, che molto spesso facevano riferimento agli insegnamenti riformisti di Ibn Badis. Il Ministro degli Affari Religiosi avrebbe controllato le attività degli imam e dei rappresentanti delle altre religioni nel Paese. L'enfasi sull'arabizzazione e sull'islamizzazione venne opposta all'élite francesizzata e ai berberi.

L'Algeria di Boumedienne divenne così una repubblica araba islamica di natura socialista ispirata al modello egiziano di Nasser, il quale aveva sostenuto sin dall'inizio il nazionalismo algerino. Il panarabismo e il socialismo furono i tratti distintivi della politica egiziana di Nasser. Un panarabismo espresso per l'assunzione della responsabilità politica del modello proposto nei confronti degli altri Paesi del mondo arabo, stella polare di tutte le rivendicazioni arabe e della stessa rivoluzione algerina, insieme a quella yemenita e libica. Un socialismo non marxista di base islamica ma politicamente laico che non riconosceva la lotta di classe e l'abolizione della proprietà privata in un sistema fortemente statalizzato, monopartitico e militarizzato. Un modello che verrà adottato dall'Algeria secondo una lettura più islamizzata¹³⁴.

Provando a tracciare un quadro comune per i tre Paesi si potrebbe affermare che negli anni '60, contemporaneamente al consolidamento delle autorità nazionali, cominciò a delinearsi in maniera sempre più chiara la consapevolezza di una "crisi della modernità" di pari passo al consolidamento dell'autoritarismo politico. Quasi venti anni dopo le indipendenze la modernità ha tardato a essere realizzata a causa delle contraddizioni e dei limiti dei progetti nazionali frenando lo sviluppo generale.

¹³⁴ Cfr. M. Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 127-146.

«Au Maroc, le conflit entre la gauche et le Makhzen au sujet de la promulgation d'une constitution et de la promotion d'institutions politiques prit un nouveau tournant après les manifestations de Casablanca du 23 mars 1965, plongeant le pays dans une période d'autoritarisme connue sous le nom "d'années de plomb". En Tunisie, après une première campagne de répression en 1963, l'État poursuivit en 1968 les mouvements de contestation de gauche, alors qu'il faisait face à des critiques quant à son bilan social et économique, notamment en ce qui concerne la planification nationale entreprise par le ministre Mohammed Ben Salah (Dans les deux cas, on aurait pu s'attendre à ce que des intellectuels prennent position pour dénoncer la répression et l'orientation des régimes politiques, si l'hégémonie des discours officiels n'y avait pas fait obstacle. Les structures étatiques contrôlaient les moyens de communication de masse, les interventions publiques de Hassan II et de Bourguiba imposant régulièrement leur vision auprès des populations»¹³⁵.

Laroui riassume così le condizioni in cui si trova il Maghreb:

«le Maghreb est indépendant depuis une décade maintenant; malgré toutes les idées qu'ont popularisées les propagandes d'État, le problème y est encore politico-culturel; le sous-développement économique ne sera jamais vaincu si le sous-développement social et culturel n'est pas d'abord diagnostiqué et combattu, et cela exige le questionnement du passé»¹³⁶.

¹³⁵ I. Jebari, *L'histoire et « l'avenir possible » : Laroui, Djaït et la modernité du Maghreb dans les années 1970*, «L'Année du Maghreb», 10-2014, p. 193.

¹³⁶ A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, cit., p. 354.

A margine della sua riflessione egli individua tre punti critici sui quali riflettere. L'inadeguatezza della struttura politica del Maghreb e il mancato sviluppo di un ammodernamento economico e strutturale come quello avvenuto in Occidente. In secundis, l'atteggiamento di sottomissione e irriconoscenza del popolo maghrebino che gli osservatori stranieri hanno definito come "fatalismo". E, infine, la scelta di fare riferimento a modelli precedentemente applicati, efficaci nel breve periodo, ma deleteri a lungo termine mantenendo vive le strutture della decadenza. «Défendre les traditions dans les montagnes et les plaines, mettre un frein à l'urbanisation, et encourager l'émigration comme une suopape de sûreté, c'est en fait avaliser le jugement que la colonisation a, de tout temps, porté sur nous»¹³⁷. Agli albori di un mondo che, nel volgere di un breve lasso di tempo, sarebbe entrato nella sua fase di globalizzazione, Laroui, in chiusura del suo *L'Histoire du Maghreb*, lancerà un monito, ancora oggi valido:

«Après les siècles de décadence et l'occupation étrangère, malgré l'oeuvre unificatrice des confréries, le renouveau amorcé par les partis, la fraternité vécue durant l'ère de la violence, la grande Révolution n'a pas encore eu lieu; elle est toujours à l'ordre du jour, et elle est d'abord et avant tout politique. [...] Por que le Maghrébin se réconcilie avec son temps et son terroir, il faut d'abord qu'il se réconcilie avec lui-même et surtout avec son frère [...]»¹³⁸.

¹³⁷ Ivi, p. 356.

¹³⁸ Ivi, p. 357.

Capitolo II

Tunisia, Marocco, Algeria: geopolitiche e pensiero politico mediterraneo

2.1 Primavera arabe e Relazioni Internazionali

Il background storico e la rilettura attraverso le lenti maghrebine degli avvenimenti che hanno segnato il destino della Tunisia, del Marocco e dell'Algeria a partire dal colonialismo europeo fino all'indipendenza sono stati considerati, per la necessità di intrecciare l'exkursus storico con il pensiero di Mohamed Talbi, una contestualizzazione propedeutica alla comprensione della reinterpretazione delle fonti islamiche e del dialogo islamo-cristiano tra le due sponde del Mediterraneo proposti dall'autore.

Sebbene si possa ritenere, a buon ragione, che il periodo preso in esame nel capitolo precedente sia quello che, per quanto riguarda l'era contemporanea, più di ogni altro abbia profondamente determinato gli equilibri, o i disequilibri, odierni nelle dinamiche dei rapporti tra l'Occidente e il Maghreb, si è ritenuto opportuno adottare un'ulteriore scelta metodologica. Ovvero quella di dedicare una parte agli avvenimenti che hanno scosso il Maghreb nella seconda decade del XIX secolo, le cosiddette Primavera Arabe, per l'impatto che hanno avuto sulle società nordafricane e sui rapporti con le altre potenze, soprattutto in relazione all'Europa. Omettere questi avvenimenti avrebbe costituito un gap nella comprensione della proposta di Talbi per un nuovo Islam e un nuovo Maghreb.

Pertanto, la scelta di mantenere il focus storico sui due periodi appena indicati ha volutamente e inevitabilmente escluso, con un salto temporale, tutto ciò che si trova nel mezzo dei due punti cardine. Un periodo caratterizzato da un travaglio in cui, al tempo stesso, elementi immutabili si sono affiancati a nuovi cambiamenti innestati sui fragili

assetto che hanno caratterizzato gli Stati del Maghreb e, più in generale, l'intero Medio Oriente, incastrato tra le maglie del mancato sviluppo interno e della disattesa apertura sul piano internazionale.

L'avvento delle Primavere Arabe può essere considerato la “*grande Révolution*” richiamata da Laroui? “Primavere arabe”, “rivoluzioni arabe”, “risvegli arabi”, “rivolte arabe”¹³⁹, al loro esplodere paragonate persino, da una parte della letteratura, a una “seconda decolonizzazione”¹⁴⁰, la molteplicità delle definizioni attribuibili agli avvenimenti intercorsi nel Nord Africa e nel Medio Oriente nella seconda decade del XXI secolo dimostrano la complessità nell'individuare una definitiva connotazione semantica¹⁴¹. Attribuendone talvolta l'una e talvolta l'altra, viene messo in rilievo ora il carattere passivo e ora il carattere attivo del fenomeno, o ancora la volontarietà o, al contrario, la casualità delle azioni intraprese. Il termine “primavera” sottende uno sminuimento della portata e del coraggio di coloro i quali hanno dato voce a tali rivolte enfatizzandone il carattere passivo, ovvero quello dell'inevitabilità della sequenza delle stagioni, non determinate dalle azioni dell'uomo. Il termine “risveglio” riconduce a una dimensione emotiva, civica e politica improvvisa e casuale, frutto del fato e di accidentali coincidenze, un'improvvisa luce a seguito di un lungo sonno¹⁴². «Did Arabs awake from a long sleep and decide to put into the streets in a moment of madness? Or, a contrario,

¹³⁹ B. J. Brownlee, M. Ghiabi, *Passive, Silent and Revolutionary: The “Arab Spring” Revisited*, in «Middle East Critique», 25:3, 2016, p. 302.

¹⁴⁰ Cfr. P. Vermeren, *Le choc des décolonisations: de la guerre d'Algérie aux printemps arabes*, Odile Jacob, Parigi, 2015.

¹⁴¹ Cfr. V. Geisser, A.M. Béchir, *Renaissances arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2011.

¹⁴² Cfr. B. J. Brownlee, M. Ghiabi, *Passive, Silent and Revolutionary*, cit., pp. 302-303.

did the West become suddenly aware of the transformations taking place in the MENA region when they erupted in 2011? Who actually was sleeping?»¹⁴³.

Il termine “rivoluzione”, richiamando «una chiara riscrittura e trasformazione politica e istituzionale»¹⁴⁴, induce inevitabilmente a una riflessione semantica relativa agli effetti che quegli avvenimenti hanno avuto sulla società. In primis per la vicinanza storica che ci separa dal 2011 e, in secundis, perché è possibile affermare che la rottura di un certo immobilismo non abbia avviato un vero e proprio stravolgimento politico e istituzionale nei Paesi del Maghreb. L’uso di tale termine parrebbe dunque inappropriato¹⁴⁵. Tuttavia, se, invece, dovessimo attribuire al termine “rivoluzione” il sentimento che ha mosso e la percezione che ha spinto le masse a scendere in piazza, l’uso potrebbe apparire adeguato, nonostante oggi le aspettative disilluse si mostrino ai nostri occhi con estrema limpidezza. In tal senso il riferimento ad altri termini da parte dell’Occidente, come “rivolte” o “sommosse” potrebbe essere percepito come un tentativo di relativizzazione e sottovalutazione degli eventi. Fino a giungere ad alcune riletture critiche che hanno persino visto nella Primavera Arabe una “seconda decolonizzazione” o una “seconda indipendenza”, un momento che apre dinnanzi a sé infinite possibilità, persino la nascita di una nuova corrente di pensiero¹⁴⁶.

¹⁴³ Ivi, pp. 303-304.

¹⁴⁴ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, cit., p. 269.

¹⁴⁵ Cfr. R. Schulze, *On revolution*, «Journal of Modern European History», 11, 2, 2013.

¹⁴⁶ Cfr. H. Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Zed Books, London-New York, 2012. Ma anche le suggestioni di altri autori come Alain Badiou o Michael Hardt e Antonio Negri. Dabashi vede nella Primavera Arabe non soltanto la nascita di un nuovo movimento ma l’alba di una nuova modalità di pensiero caratterizzato dall’allontanamento dalla “modernità politica” (ovvero le ideologie occidentali imposte dall’Occidente) e da una nuova interpretazione della questione sociale (come avvenuto nelle Rivoluzione francese e nella Rivoluzione americana). Tale trasformazione si configurerebbe sotto la forma di movimento post-ideologico nel senso di “qualcosa che arriva dopo la fine delle ideologie del passato”.

Sotto il giogo autocratico delle élite al potere, le iniquità sociali, economiche e politiche hanno indotto uomini e donne nel tentativo di scardinare il sistema al quale appartenevano aprendo un interstizio nella storia contemporanea del mondo arabo, al di là di ogni evoluzione o involuzione futura. Trasformazioni strutturali come le indipendenze della metà del XX secolo, l'affermarsi dei movimenti islamici radicali tra gli anni Ottanta e Duemila e l'11 settembre 2001, che hanno profondamente modificato la natura e le strutture istituzionali degli Stati arabi¹⁴⁷. Manifestazioni popolari alle quali hanno preso parte movimenti sociali civili, sindacati dei lavoratori, movimenti delle donne, movimenti studenteschi e il "non movimento" della gente comune, abitualmente disimpegnato nella politica attiva, senza una chiara ideologia, senza una leadership ben definita, senza alcuna organizzazione politica strutturata e senza specifici obiettivi di lungo periodo o modelli alterativi¹⁴⁸, una *sha'biyya*, un movimento popolare, non denotato da alcuna specifica ideologia o corrente e senza alcun leader. Bertrand Badie, a tal proposito, le definirà come le «premières révolutions post-léninistes, autrement dit, des révolutions sans leader, sans parti, sans organisation structurée, sans idéologie, sans doctrine»¹⁴⁹.

Tale caratteristica, spesso accolta con grande entusiasmo e interpretata come un primo passo verso la liberazione dalla sottomissione all'autoritarismo, viene invece considerata

¹⁴⁷ Cfr. M. Campanini, *Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, in ID. (a cura di), *Le rivolte arabe e l'Islam*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 7-8.

¹⁴⁸ Cfr. ID., *Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, cit., pp. 25-27. A tal proposito Campanini sostiene che «l'energia libera dei movimenti costituenti ha necessità di essere incanalata in strutture politiche consolidate affinché non venga sprecata in mille rivoli autonomi e contrastanti, e non si esaurisca in un inane ribellismo fine a se stesso o in una violenza gratuita e antidemocratica. [...] I processi elettorali e la nascita di nuovi governi, da una parte, e dall'altra l'intervento di forze endogene ed esogene a seconda dei casi hanno svuotato l'impeto costituente dei tumulti, proprio perché incapaci di darsi un'organizzazione che, attraverso i partiti, incanalasse le proteste in attuale costruzione politica. L'istituzionalizzazione del processo rivoluzionario ha ridimensionato le pretese dei movimenti a una democrazia diretta. I risultati elettorali hanno ridimensionato le pretese dei movimenti a una democrazia radicale».

¹⁴⁹ B. Badie, *La révolution en ligne*, «Revue des deux mondes», 05-2011, pp. 95-103.

da parte della letteratura scientifica un grave elemento di debolezza che ha reso vana l'iniziativa dei movimenti. La mancanza di una traiettoria di sviluppo, di un modello di società, di un progetto e di un'organizzazione partitica, avrebbero infatti condotto al fallimento e alterato i propositi iniziali a causa della commistione con le frange più islamizzate della società, impedendo di fatto l'avvio di un processo politico di costruzione di un nuovo modello democratico¹⁵⁰.

Lo scoppio delle rivolte venne inoltre ammantato dalla retorica dell'eccezionalità dell'evento grazie alla presenza di internet e degli strumenti di comunicazione intesi come elementi che avrebbero avuto un forte impatto all'interno delle dinamiche degli avvenimenti del Maghreb. Ma, sebbene tali strumenti abbiano senza alcun dubbio reso più immediato e celere lo scambio di informazioni, per gran parte della lettura critica sulla storiografia delle Primavere Arabe, il loro peso sarebbe stato relativo. A tal proposito è significativo il parallelismo proposto in *Demystifying the Arab Spring* da Lisa Anderson attraverso cui vengono messi a confronto gli sconvolgimenti del 1919 e quelli del 2011. La retorica ispiratrice che stava alla base della disobbedienza civile diffusa in tutto il mondo maghrebino all'indomani della I Guerra Mondiale, ispirata dai 14 Punti del Presidente degli Stati Uniti Woodrow Wilson e diffusa tramite il telegrafo o i giornali, avrebbe avuto la stessa impronta delle azioni degli attivisti che online, durante le rivolte arabe, avrebbero sollecitato le reti nazionaliste arabe¹⁵¹.

Nonostante la poliedricità del fenomeno e le peculiarità di ogni singolo Paese, nel quale è possibile individuare il riflesso delle diverse rivendicazioni economiche e sociali

¹⁵⁰ Cfr. V. Geisser, M. Béchir Ayari, cit.

¹⁵¹ Cfr. L. Anderson, *Demystifying the Arab Spring*, «Foreign Affairs», May 2011, 90(3), pp. 2-7.

e dell'eredità della colonizzazione europea¹⁵², è possibile elencare un nucleo di caratteristiche comuni all'interno del panorama in cui si sono sviluppate e, successivamente, sono esplose o si sono tiepidamente affacciate le rivolte arabe¹⁵³. La prima è l'adozione di un capitalismo sfrenato da parte di regimi autoritari o dittatoriali in cui le élite al potere hanno governato deturpando le risorse statali per il mantenimento dei propri interessi personali avviando una spirale di crisi economica e occupazionale che ha severamente colpito un'ampia fetta della popolazione, soprattutto tra i giovani. La seconda è la diffusa insofferenza da parte del popolo nei confronti dell'autoritarismo, della corruzione e della mancanza di libertà di espressione e di associazione. Un'opinione pubblica all'interno della quale da tempo fermentavano le istanze di un rinnovamento che passa per l'affermazione dei diritti delle donne e dell'individuo¹⁵⁴.

« [...] Stati moderni [che] hanno visto affermarsi alcuni caratteri dei sistemi democratici, tra cui la diffusione della stampa e l'allargamento dell'opinione pubblica, ma anche la diffusione del pluripartitismo e delle ideologie liberali. Tuttavia, ciò non [ne] ha modificato in profondità le strutture sociali»¹⁵⁵.

Un pluripartitismo apparente, dietro al quale si celava l'ombra di un partito unico, come nel caso dell'Algeria e della Tunisia, o di una monarchia, come nel caso del

¹⁵² Cfr. K. Bogaert, *Contextualizing the Arab Revolts: The Politics behind Three Decades of Neoliberalism in the Arab World*, «Middle East Critique», 2013, pp. 1-22; C. Dupont, *The Arab Spring or How to Explain those Revolutionary Episodes*, «Swiss Political Science Review», vol.17, n.4, 2010, pp. 447-451; J. Goodwin, *Why We Were Surprised (Again) by the Arab Spring*, «Political Science Review», vol.17, n. 4, 2011, pp. 452-456; L. Noueihed, A. Warren, *The Battle for Arab Spring - Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era*, Yale University Press, New Haven and London, 2013; M. J. Willis, *Politics and Power in the Maghreb - Algeria, Tunisia And Morocco From Independence to the Arab Spring*, Hurst & Company, London, 2012.

¹⁵³ Cfr. B. J. Brownlee, M. Ghiabi, *Passive, Silent and Revolutionary*, cit., p. 306

¹⁵⁴ Cfr. M. Campanini, *Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, cit., pp. 9-10; ID., *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, cit., pp. 177-179.

¹⁵⁵ ID., *Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, cit., p. 13.

Marocco, che ne condizionava il funzionamento impedendo un effettivo sviluppo democratico.

Stati spesso connotati dalla presenza di élite militari che, nel passaggio verso la conquista dell'indipendenza, avevano ricoperto un ruolo di centrale importanza per il rinnovo delle dell'economia e della politica, soprattutto in quei contesti, come l'Algeria, in cui le lotte di liberazione nazionale erano state condotte da interventi militari riconosciuti dalla popolazione. Un processo, però, che non solo non ha ottenuto i risultati sperati, ma che è persino degenerato nell'affermazione di regimi repressivi in quello stesso periodo in cui faceva capolino all'orizzonte una nuova alternativa, quella di un «Islam come soluzione ai fallimenti dello Stato laico, ma anche come recupero delle fonti più autentiche della cultura e della tradizione popolare»¹⁵⁶.

La terza caratteristica comune ai Paesi coinvolti nei tumulti scaturiti nel 2011, dunque, è, dopo una prima fase non connotata da alcun orientamento religioso, lo sviluppo di forze politiche ispirate all'Islam. Una reislamizzazione, avviata a partire dagli anni Settanta, che ha assunto caratteri complessi e sfaccettati, talvolta anche opposti:

«dal moderatismo conservatore dei Fratelli Musulmani (non solo in Egitto ma in tutti i Paesi in cui l'organizzazione si è ramificata) al radicalismo etico e comportamentale dei reazionari salafiti, dal riformismo militante di intellettuali e filosofi che hanno spronato a un rinnovamento dell'esegesi delle fonti sacre, alla svolta movimentista e terrorista che ha visto in al-Qa'ida il suo fenomeno più eclatante. I regimi al potere si sono comportati spesso in modo schizofrenico nei confronti di questo ritorno all'Islam»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Ivi, p. 18.

¹⁵⁷ Ivi, p. 20

In tal modo, ancora una volta, nella narrazione occidentale diventa inevitabile evocare l'Islam per le questioni che interesseranno il Maghreb, contrariamente da quanto preconizzato dalle posizioni post-islamiste. Con il concetto di "post-islamismo"¹⁵⁸, elaborato in Occidente da Oliver Roy e Gilles Kepel a metà degli anni '90¹⁵⁹, viene indicato l'ingresso del mondo arabo in una fase in cui, a seguito del riconoscimento del fallimento dell'Islam politico, i principi islamici non reggono più la società ma vengono relegati a un livello individuale «spezzando quel legame tra impegno religioso e rivendicazione politica che aveva caratterizzato i primi passi del movimento islamista»¹⁶⁰. Secondo tale interpretazione, pertanto, la vera natura dei moti popolari innescati nel Maghreb e nel mondo arabo sarebbe di esclusivo carattere laico e si intreccerebbe con il post-autoritarismo¹⁶¹.

Il coinvolgimento, giorno dopo giorno, dei partiti di matrice religiosa nei tumulti stavano, però, cominciando a giocare un ruolo di centrale importanza. Esemplificativo, in tal senso, risulta essere il caso della Tunisia.

«Où va le monde arabe? Nul ne le sait. Où va la Tunisie? Vers une démocratie stable et ininterrompue, disent les optimistes confiants dans l' "intelligence" des Tunisiens. Elle ne va nulle part, rétorquent les pessimistes, les plus prudents attendant le tour d'après»¹⁶².

Quando il 17 dicembre del 2010 a Sidi Bouzid, il venditore ambulante Muhammad Bouazizi si diede fuoco a seguito dell'emarginazione sociale e del sequestro delle sue

¹⁵⁸ Cfr. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002.

¹⁵⁹ Un concetto che, però, deriva dal riformismo iraniano che interpreta secondo un'accezione negativa la rivoluzione islamica sul piano sociale, economico e politico, e che ha conosciuto i suoi principali esponenti in Abdolkarim Soroush (n. 1945) e Mohammad Mojtahed Shabestari (n. 1936).

¹⁶⁰ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, cit., pp. 269-270

¹⁶¹ H. Redissi, *L'Islam incertain. Révolutions et Islam post-autoritaire*, Cérès Editions, Tunisi, 2017, pp. 13-15.

¹⁶² Ivi, p. 52.

merci da parte della polizia scoppiò quella “scintilla che avrebbe innescato l’incendio”¹⁶³ di un popolo, quello tunisino, stanco di subire le vessazioni del potere di Ben Ali. Le manifestazioni tunisine scoppiate nelle aree povere e rurali del Paese si allargarono ben presto verso la capitale, dove trovarono l’appoggio della classe operaia urbana. Le condizioni economiche in cui versava il Paese, però, erano soltanto uno dei tasselli che avrebbero condotto all’avvio delle proteste. Le inascoltate lotte sociali, la disoccupazione, la corruzione, l’asfissiante controllo del governo sulla partecipazione democratica, i brogli elettorali avrebbero costituito l’incipit che avrebbe condotto alle proteste di massa che nel giro di pochi giorni, avrebbero costretto alla fuga Ben Ali e la sua famiglia, il 14 gennaio 2011, travolgendo la struttura di un regime fino a quel momento ritenuto stabile. Tuttavia, l’assenza di un’organizzazione dietro le manifestazioni delle piazze, impediva la costituzione di un movimento in grado di dirigere la transizione della Tunisia. Uno spazio vuoto colmato dal ritorno nell’arena politica di due partiti fino a quel momento considerati fuorilegge, il partito laico e di sinistra Congrès pour la République (CPR) fondato e diretto da Moncef Marzouki e il partito islamista al-Nahda, il cui leader Rāshid Ghannūshī rientrava trionfalmente a Tunisi. Nelle elezioni dell’autunno 2011 gli islamisti moderati di al-Nahda, vincendo le elezioni per l’Assemblea Costituente, venivano investiti del compito di redigere una nuova carta fondamentale¹⁶⁴. Con una maggioranza relativa (89 seggi su 217) si procedeva alla creazione di un governo di coalizione composto da al-Nahda, dal CPR e dal partito socialdemocratico Ettakatol. Moncef Marzouki (CPR) veniva investito della carica di Presidente della Repubblica, Hamadi Jebali (al-Nahda) alla presidenza del governo e Mustapha Ben Jaafar (Ettakatol) alla presidenza dell’assemblea. A seguito dei tentativi da parte di alcune fasce estremiste di

¹⁶³ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, cit., p. 224.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

gettare il Paese nel caos, con l'assassinio dei due leader dell'opposizione anti-islamista Shukrī Bela'īd e Muhammad Brahimī, e con una serie di attentati terroristici e della crescente crisi economica e sociale si andava sviluppando un'opposizione popolare. Proteste e scioperi organizzati da organizzazioni della società civile e da una coalizione di partiti di opposizione ritenevano al-Nahda il diretto responsabile della spirale di violenza innescata in Tunisia. In tale contesto, da parte dei partiti di opposizione giungeva la richiesta di scioglimento dell'Assemblea Nazionale Costituente a causa della mancata redazione della Carta Costituzionale. I lavori, tuttavia, sarebbero ripresi il 6 ottobre grazie alla firma di un accordo tra al-Nahda e gli altri partiti con la mediazione dell'Union générale tunisienne du travail (UGTT).

Con l'entrata in vigore, il 26 gennaio 2014, di una nuova Costituzione democratica dal carattere fortemente progressista verrà stabilito il rapporto tra Islam e Stato, la Tunisia come repubblica libera, indipendente e sovrana, l'Islam come propria religione e l'arabo come lingua ufficiale. Primo tratto caratteristico di tale Carta è l'assenza di qualsivoglia riferimento alla *sharī'a*, un'eccezione nel mondo arabo, attraverso cui viene esplicitamente dichiarata la compatibilità tra l'Islam e la democrazia.

La Costituzione, esplicita l'uguaglianza di genere, sulla scorta dell'importante coinvolgimento da parte delle donne tunisine durante la fase di transizione e sul percorso avviato con l'emanazione del Codice dello Statuto della Persona del 1956¹⁶⁵. Un Codice che affermava il diritto al divorzio, alla custodia sulla prole, al percepimento delle pensioni dei coniugi o degli ex coniugi e ai diritti successori e che vietava il matrimonio poligamico e fissava un'età minima per contrarre matrimonio. L'articolo 21 della

¹⁶⁵ M. J. Willis, *Politics and Power in the Maghreb*, cit.

Costituzione afferma la parità in diritti e doveri tra uomini e donne e l'uguaglianza dinnanzi alla legge; l'articolo 40 fa riferimento all'uguaglianza di genere sul posto di lavoro e a un salario equo sia per gli uomini sia per le donne e gli articoli 34 e 46 garantiscono la parità di genere nella sfera politica per pari rappresentanza di donne e uomini.

Di rilevante importanza è l'attenzione riservata dalla Costituzione, all'articolo 6, alla libertà di culto all'interno di un Paese a maggioranza musulmana per mezzo della diffusione della moderazione e della tolleranza da parte di uno Stato che ha il dovere di proteggere ogni religione. Su tale traiettoria prende forma l'impegno contro l'apostasia e l'incitamento all'odio e alla violenza. La Costituzione del 2014, inoltre, segna il passaggio da un sistema strettamente presidenziale a un sistema semi-presidenziale sul modello francese.

In occasione delle elezioni parlamentari del 26 ottobre 2014, il partito Nidaa Tounes otteneva la maggioranza, mentre al-Nahda, che aveva vinto le elezioni nel 2011, diventava il secondo partito. Béji Caïd Essebsi sarebbe stato il primo Presidente eletto attraverso elezioni democratiche e trasparenti¹⁶⁶.

Quattro anni dopo, il 2018 si apriva con la protesta di migliaia di tunisini delusi dalle speranze riposte nella *révolution de la dignité* e dall'insostenibilità della situazione sociale, economica e politica e delle risposte fornite dalla classe dirigente alle domande dei cittadini. Le elezioni presidenziali e parlamentari del 2019, dopo la scomparsa del presidente Beji Caid Essebsi avvenuta il 25 luglio, hanno visto la vittoria al secondo turno del candidato indipendente conservatore Kais Saied, in un Paese fortemente afflitto da

¹⁶⁶ Cfr. S. Lacroix, J.P. Filiu, *Revisiting the Arab uprisings: the politics of a revolutionary moment*, Hurst & Company, London, 2018.

gravi congiunture economiche e occupazionali e con un Parlamento profondamente frammentato.

Tuttavia, «nonostante le incognite ancora aperte, la Tunisia ha rappresentato il caso più positivo e democraticamente caratterizzato dell'evoluzione successiva alle rivolte arabe»¹⁶⁷.

Il Paese avrebbe costituito un modello per l'intera area maghrebina e mediorientale ispirando l'irruzione nella vita pubblica tramite le manifestazioni di piazza in numerosi altri Stati. Il "Tunisia effect", secondo una definizione di Marc Lynch, avrebbe mostrato che se i regimi arabi avessero negato di prendere in considerazione le richieste dalla popolazione, i cambiamenti¹⁶⁸ sarebbero stati intrapresi dal basso¹⁶⁹.

In Marocco, il 20 febbraio 2011 prendeva forma un movimento popolare, prevalentemente giovanile e organizzato attorno al Mouvement du 20 Février (M20F)¹⁷⁰, che nei mesi successivi avrebbe organizzato manifestazioni in tutto il Paese. A differenza del resto del Maghreb e del Medio Oriente, le piazze marocchine non invocavano le dimissioni del re e della classe politica, ma riforme costituzionali che limitassero il potere monarchico e la corruzione e che garantissero la libertà di espressione e la liberazione dei prigionieri politici¹⁷¹. Non vi fu, inoltre, alcuna ostilità tra la popolazione e l'esercito, che non si prestò ad atteggiamenti violenti in occasione delle manifestazioni. Di tali

¹⁶⁷ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, cit., p. 225.

¹⁶⁸ E. Alimi, D.S. Meyer, *Seasons of Change: Arab Spring and Political Opportunities*, «Political Science Review», vol.17, n.4, 2011, pp. 475-479.

¹⁶⁹ M. Lynch, S.B. Glasser, B. Hounshell, *Revolution in The Arab World. Tunisia, Egypt and the Unmaking of an Era. A special report from Foreign Policy*, Slate Group, The Washington Post Company, 2011, p. 41.

¹⁷⁰ S.L. Catalano, "Democrazia marocchina" e Movimento del 20 Febbraio: Primavera sì, purché non troppo araba, «Società Mutamento Politica», vol.3, n.5, 2012, pp.69-88.

¹⁷¹ M. Abdel-Samad, *Why Reform not Revolution: a Political Opportunity Analysis of Morocco 2011 Protests Movement*, «The Journal of North African Studies», vol.19, n.5, 2014.

rivendicazioni nessun partito si fece portavoce. Al contrario, un fronte composto da tutte le rappresentanze politiche rivendicò la propria fedeltà al sistema di governo monarchico.

Per tali ragioni e per le risposte fornite dal sovrano le proteste si affievolirono in un breve arco di tempo. A partire dal 21 febbraio 2011, con la creazione del Conseil Economique et Social e, successivamente, con l'istituzione della Commission consultative de révision de la Constitution, il re Muhammed VI avviò una serie di riforme. Il 1° luglio, a seguito del referendum, la nuova Costituzione sarebbe stata promulgata con il 98.5% dei consensi. All'interno venivano affermati l'uguaglianza di genere, l'ampliamento dell'autonomia del parlamento e del governo, un realistico pluripartitismo e il riconoscimento della lingua berbera *tamazigh* come secondo lingua ufficiale dopo l'arabo. La sacralità del re venne sostituita dall'inviolabilità dello stesso. Inoltre le conseguenze negative delle proteste condotte in quei Paesi del Maghreb e del Medio Oriente pienamente travolti dalle rivolte funsero da elemento di dissuasione per la popolazione maghrebina.

Tuttavia, dietro alla parvenza delle generose concessioni, Muhammed VI conservò tra le sue mani la maggior parte delle funzioni, tra le quali la carica di *Amir al-Mu'minin*, Principe dei Credenti, attraverso cui presiede il Consiglio Superiore degli Ulema e la possibilità di nominare e sospendere i membri del governo.

«Nonostante ciò tali riforme hanno calmato la piazza e consentito al re di accreditarsi come un monarca aperto alle novità e sensibile alle rivendicazioni del popolo. [...] L'istituto monarchico [...] sembra essersi ulteriormente rafforzato dopo la crisi delle cosiddette primavere arabe»¹⁷².

¹⁷² M. Campanini, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, cit., pp. 221-222.

Le successive elezioni politiche del novembre 2011 hanno decretato la vittoria del partito islamista moderato Parti de la Justice et du Développement (PJD) e al segretario ‘Abd al-Ilah Benkirane è stato conferito l’incarico di primo ministro. Una vittoria ripetuta nella successiva tornata elettorale del 2016 e che, grazie all’appoggio della corona, riesce ad intercettare un’ampia base elettorale religiosa che vede nell’Islam moderato una valida alternativa contro la diffusione dell’islamismo radicale. Nonostante la procedura elettorale si sia svolta in maniera trasparente e regolare, a seguito delle complessità nella formazione del nuovo esecutivo il re ha revocato l’incarico al premier uscente, Abdellilah Benkirane, per affidarlo a Saadeddine El Othmani il quale, nell’aprile del 2017, ha prestato giuramento insieme ai componenti del governo.

Nel corso del 2017, tuttavia, si è assistito, a partire dalla regione settentrionale del Paese, a una lunga ondata di proteste di natura socio-economica, alla quale il re Mohammad VI ha risposto con un ricambio delle cariche governative e istituzionali.

Prendendo in considerazione la situazione algerina, anche questa potrebbe condurre a definire gli avvenimenti del 2011 in termini di “mancata primavera araba”. «Il popolo algerino non è riuscito nemmeno a dare inizio a rivolte [...] né a minacciare seriamente il regime»¹⁷³. Nonostante siano scoppiate manifestazioni e siano stati perpetrati episodi di violenza da parte dei manifestanti e delle forze armate, la maggior parte della popolazione non ha preso parte alle proteste. Le tiepide e incostanti richieste dei manifestanti, accompagnate dalla violenta repressione, vertevano sulla fine dello stato di polizia e sulla destituzione del presidente e del suo entourage. Partiti e organizzazioni, come l’Union générale des travailleurs algériens (UGTA) non hanno partecipato alle

¹⁷³ P. Manduchi, A. Marchi, G. Vacca, *Gramsci nel mondo arabo*, Il Mulino, Bologna, 2017, p. 309.

proteste perché erano parte del sistema. Ciò ha impedito il nascere di una contro-narrazione e di un movimento in grado di contrastare il potere del regime e di de-instituzionalizzarne le pratiche autoritarie. In buon misura, la sopravvivenza del regime non è stata minacciata¹⁷⁴. Inoltre, oltre all'annuncio da parte del Presidente Abd al-'Azīz Bouteflika dell'avvio di una "rivoluzione dall'alto", di una democratizzazione per mezzo di modifiche costituzionali in favore dei diritti politici fondamentali e di un abbassamento dei prezzi e dei costi delle importazioni, la ferita della guerra civile che aveva sconvolto il Paese negli anni Novanta costituiva un ulteriore freno alle spinte rivoluzionarie della società algerina¹⁷⁵.

In tale contesto, a differenza di quanto avvenuto in Tunisia e in Marocco, le forze islamiste non hanno ricevuto consensi, registrando, in occasione delle elezioni parlamentari del 2012, una percentuale leggermente superiore all'11% delle preferenze. A spiegare tale panorama concorrono il carattere fortemente autoritario dello Stato, la mancanza di un partito islamico ampio e strutturato e i postumi della guerra civile. Tuttavia, le richieste politiche per l'adozione di un sistema democratico, per la fine dello stato di emergenza, per l'adozione di migliori condizioni lavorative, per una maggiore libertà sui media e per la scarcerazione dei dissidenti del regime, hanno preso forma nella costituzione del Coordinamento Nazionale per il Cambiamento e la Democrazia (NCCD) composto da una serie di partiti di opposizione, sindacati e organizzazioni della società civile. Una forma di rappresentanza che, ancora oggi, non è riuscita ad ottenere risultati.

A seguito della rinuncia al quinto mandato di Bouteflika, la campagna elettorale e le elezioni presidenziali del 2019 si sono svolte in un clima di forte crisi economica

¹⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 325-327.

¹⁷⁵ Cfr. F.M. Corrao (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori, Milano, 2011.

esacerbata dalla diminuzione delle esportazioni di idrocarburi e dalle misure impopolari di riduzione della spesa pubblica che hanno generato malcontenti e proteste e conseguenti azioni di repressione.

Secondo Massimo Campanini «le rivolte hanno dunque rappresentato la sospensione e l'inversione di cammini politici che ora guardano a un futuro più che mai incerto ma non privo di promesse. Di fatto, le contraddizioni scatenate dai movimenti popolari del 2011 sono state molto profonde e, nonostante molte trasformazioni si siano avviate e altre si siano avvitate su se stesse, è comunque nel complesso ancora presto per intuire quale sarà la direzione consolidata che prenderà la storia»¹⁷⁶.

Tuttavia, al di là della prospettiva con cui si guarda agli avvenimenti maghrebini della seconda decade del XXI secolo¹⁷⁷, sia che si pongano in rilievo le conseguenze negative che gli aspetti positivi, non si può non riconoscere, come fa gran parte della letteratura, che i propositi delle Primavere Arabe siano stati, almeno parzialmente, disattesi, trasformando le Primavere Arabe in “inverni arabi”¹⁷⁸. L'entusiasmo dei primi mesi si è trasformato in disillusione e il paradigma dell'immobilità e dell'immutabilità del mondo arabo è tornato nuovamente alla ribalta¹⁷⁹. Si può affermare, senza alcuna remora, che le forze rivoluzionarie non siano riuscite a formulare delle adeguate risposte politiche, sociali ed economiche. «L'impeto rivoluzionario è stato spontaneo ma acefalo per cui le strade seguite dai movimenti di piazza e di massa si sono per lo più perdute nelle paludi

¹⁷⁶ M. Campanini, *Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, cit., pp. 8-9.

¹⁷⁷ Cfr. R. Hinnebusch, *Change and Continuity After the Arab Uprising: The consequences of State Formation in Arab North African States*, «British Journal of Middle Eastern Studies», vol.42, n.1, 2015, pp. 12-30; P. Rivetti, *Continuity and Change Before and After the Uprisings in Tunisia, Egypt and Morocco: Regime Reconfiguration and Policymaking in North Africa*, «British Journal of Middle Eastern Studies», vol.42, n.1, pp. 1-11.

¹⁷⁸ Cfr. S. Lacroix, J.P. Filiu, *Revisiting the Arab uprisings*, cit., p. 2.

¹⁷⁹ Cfr. B. J. Brownlee, M. Ghiabi, *Passive, Silent and Revolutionary*, cit., pp. 308-309.

della crisi delle transizioni post-rivoluzionarie, se non della restaurazione»¹⁸⁰. A parte la Tunisia nessuno degli altri Paesi coinvolti ha imboccato la strada della democrazia¹⁸¹. E il fallimento di tali rivoluzioni ha costituito terreno fertile per la crescita e la diffusione del terrorismo e, in particolare, dell'Isis¹⁸². Al tempo stesso, di contro, l'incremento della partecipazione politica delle masse e l'uso di nuovi canali di comunicazione, hanno favorito la diffusione di idee e movimenti di opposizione che sfuggono alle maglie della censura generando un "Islam socializzato", inteso come "laboratorio di trasformazione democratica"¹⁸³.

Le speranze nutrite dal panarabismo e del panislamismo sono svanite dietro ai particolarismi che hanno impedito ogni possibile iniziativa unificatrice a livello regionale¹⁸⁴. Come ben sottolineato da Samir Makdisi, le rivolte arabe, infatti, sebbene abbiano interessato alcuni degli Stati dell'area mediorientale e maghrebina, non possono essere considerate un fenomeno regionale. Pertanto sarà necessario, per ciascuno di questi Paesi, che, oltre al cambiamento interno si affronti l'impellente questione delle pressioni negative che giungono dai Paesi vicini che non hanno ancora avviato una transizione democratica.

«As long as a highly conflictual regional environment continues to prevail, its corrosive impact will continue to manifest itself, one way or another, on political developments in the region. These influences will not necessarily impede the process of

¹⁸⁰ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, cit., p. 178.

¹⁸¹ Cfr. A. Stepan, *Toward a 'Democracy with Democrats' in Tunisia*, in S. Lacroix, J.P. Filiu, *Revisiting the Arab uprising*, cit; I. Szmolka, *Political Change in the Middle East and North Africa. After the Arab Spring*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2017.

¹⁸² Cfr. M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, p. 179.

¹⁸³ Ivi, pp. 268-269.

¹⁸⁴ M. Campanini, *Prefazione*, in C. Roggero, *Storia del Nord Africa indipendente*, cit.

moving towards democracy initiated by the dismantling of autocracy in any given individual country, as in the case of Tunisia, but they could help derail that process, as has been happening in the other countries where uprisings have taken place»¹⁸⁵.

Spostandoci verso una prospettiva più ampia, durante gli anni della Guerra fredda e della sfida globale che contrapponeva il mondo dell'Est al mondo dell'Ovest, il Mediterraneo rivestiva per l'Europa, impegnata nella costruzione del progetto di unificazione, uno spazio periferico. «Nonostante l'ingresso di Paesi mediterranei come Grecia e Spagna, quella europea restava una casa comune senza finestre sul Mediterraneo incardinato intorno all'asse franco-tedesco»¹⁸⁶. Un atteggiamento perpetrato nonostante l'avvio del processo di Barcellona e confermato dalle politiche fallimentari dell'Unione Euro-mediterranea. Allo stesso tempo, tuttavia, gli Stati europei non hanno mai posto fine alla presenza economica e politico-militare nell'intera regione meridionale del Mediterraneo che, «in obbedienza ai propri interessi geostrategici e politici, ha spesso favorito e protetto regimi autoritari (Algeria, Tunisia, Egitto) o, il che è peggio, ha alimentato forze reazionarie o approvato svolte anti-democratiche»¹⁸⁷.

Le prime politiche mediterranee hanno cominciato a vedere la luce nell'agenda politica europea soltanto in seguito a richieste e pressioni che provenivano direttamente dai “Paesi terzi affacciati sul mare”¹⁸⁸. Nonostante l'avvento delle Primavere Arabe gli assetti

¹⁸⁵ S. Makdisi, *Reflections on the Arab Uprisings*, in G. Luciani, *Combining Economic and Political Development: The Experience of MENA*, International Development Policy, Geneva Graduate Institute, Boston Brill-Nijhoff, 2017, p. 40.

¹⁸⁶ V.E. Parsi, *L'area del Mediterraneo è di nuovo crocevia strategico*, «Vita e pensiero», 3, 2015, p. 23.

¹⁸⁷ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, cit., p. 278.

¹⁸⁸ G. Laschi, *La CEE e il Mediterraneo: l'avvio delle politiche verso i paesi terzi della sponda sud*, in S. Cruciani, M. Ridolfi (a cura di), *L'Unione Europea e il Mediterraneo. Relazioni internazionali, crisi politiche e regionali (1947-2016)*, Franco Angeli, Milano, 2017, pp. 89-90.

politici adottati dall'Unione Europea continuano ad essere caratterizzati dalla continuità con il passato in un'ottica di massimizzazione della propria sicurezza preservando la stabilità della regione¹⁸⁹. A fronte di un forte impegno retorico dell'UE per l'implementazione democratica, per lo stato di diritto e la tutela dei diritti umani, gran parte della letteratura dimostra come le azioni dell'UE nel Maghreb siano principalmente dettate da questioni economiche e relative alla sicurezza. Il Mediterraneo, infatti, oltre a costituire un interlocutore naturale, è anche area di costante insicurezza e minaccia per la stabilità regionale. Prima dell'avvento delle rivolte arabe, non di rado l'UE era intervenuta a sostegno dei regimi autoritari, fornendo loro legittimità internazionale e sostegno finanziario, ogniquale volta ciò fosse stato ritenuto funzionale al raggiungimento degli interventi securitari delle frontiere della fortezza Europa¹⁹⁰.

Nello specifico, le prime risposte fornite dall'UE alle rivolte arabe¹⁹¹, evidenziavano la necessità di un cambiamento nelle relazioni con la sponda meridionale del

¹⁸⁹ Cfr. R. Roccu, B. Voltolini, *Framing and reframing the EU's engagement with the Mediterranean: Examining the security-stability nexus before and after the Arab uprisings*, in «Mediterranean Politics», 23-1, 2018.

¹⁹⁰ Ivi, p. 3.

¹⁹¹ European Commission, *Communication on the Southern Mediterranean: A Partnership for Democracy and Shared Prosperity with the Southern Mediterranean*, Brussels, 8 March 2011; European Commission, *A new response to a changing neighbourhood: a review of European Neighbourhood Policy*, Brussels, 25 May 2011. Nello stesso anno la Commissione Europea lanciava un ambizioso partenariato per la democrazia e la prosperità condivisa con il Mediterraneo meridionale presentato dal Presidente della Commissione Barroso il quale dichiarava che: "I cambiamenti storici in atto nel Mediterraneo meridionale recano con sé speranze di maggiore libertà, democrazia e condizioni di vita migliori per le popolazioni della regione. È nostro dovere mobilitarci e sostenere questa trasformazione. L'Unione europea è fermamente decisa a fare un salto qualitativo nelle relazioni con i Paesi vicini che hanno la volontà e la capacità di intraprendere riforme politiche ed economiche. La paura di un futuro incerto non deve impedirci di sostenere i mutamenti attuali. Questo è un appuntamento con la storia a cui non possiamo mancare. L'Unione Europea dispone dell'esperienza e degli strumenti necessari per aiutare i Paesi della regione nel loro cammino verso una democrazia a tutti gli effetti. Il partenariato per la democrazia e la prosperità poggia su tre pilastri fondamentali: i) sostegno mirato alla trasformazione democratica e allo sviluppo istituzionale, con particolare attenzione ai diritti umani, alle riforme costituzionali e giudiziarie e alla lotta contro la corruzione; ii) stretto partenariato con le persone, insistendo in particolare sul sostegno alla società civile, e maggiori possibilità di contatti interpersonali, specialmente per i giovani; iii) misure volte a rilanciare la crescita economica, lo sviluppo e la creazione di posti di lavoro, segnatamente mediante un sostegno alle piccole e medie imprese".

Mediterraneo concretizzato nell'adozione di un approccio "more for more", consistente nella differenziazione tra un Paese e l'altro a seconda dell'impegno infuso nel processo di riforma interno¹⁹². La revisione della Politica Europea di Vicinato (PEV) del 2015¹⁹³, tuttavia, «demonstrates a limited grasp of the root causes of the Arab uprisings, focusing squarely on cooperation on security, migration and economic issues»¹⁹⁴. Secondo ulteriori interpretazioni le azioni messe in atto dall'UE nella regione apparrebbero come quelle di un "normative empire"¹⁹⁵. A prescindere dalle variabili interpretative, il binomio sicurezza-stabilità, nel corso degli anni, è divenuto un elemento costante delle relazioni e delle politiche dell'Unione Europea rivolte al Maghreb. Secondo un approccio realista basato su un ampliamento della concezione del paradigma securitario nelle relazioni internazionali ed includendo nuove forme di minacce, comprese quelle economiche, sociali, politiche e ambientali, un numero sempre maggiore di questioni vengono incluse nelle politiche di sicurezza dell'Unione. A tal proposito emblematico è il caso dei flussi migratori nel Mediterraneo¹⁹⁶.

In riferimento alla sponda settentrionale del Mediterraneo, le politiche di sicurezza dell'UE¹⁹⁷ affondano le proprie radici nel mantenimento della stabilità regionale attraverso un ampio finanziamento di progetti di impatto limitato incentrati, ad esempio, sui diritti, come quelli rivolti ai bambini e alle donne, e un impegno molto limitato nei confronti di altri fattori più complessi, come le questioni relative ai partiti e i movimenti

¹⁹² Cfr. M.E. Guasconi, *L'Unione Europea e la Primavera Araba*, in M.E. Guasconi (a cura di), *Declino europeo e rivolte mediterranee*, Giappichelli, Torino, 2012.

¹⁹³ European Commission, Joint communication: review of the European neighbourhood policy, Brussels, 18 November 2015.

¹⁹⁴ R. Roccu, B. Voltolini, *Framing and reframing*, cit., p. 4.

¹⁹⁵ Ivi, p.5.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 8-9.

¹⁹⁷ Cfr. F. Zardo, F. Cavatorta, *What is new in the borderlands? The influence of EU external policy making on security in Tunisia and Morocco after the uprisings*, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, EUI Working Paper RSCAS 2016/02.

islamisti. Innumerevoli sono, inoltre, gli attori che, attraverso il loro coinvolgimento, influiscono sulla formulazione, sulla codificazione e sull'istituzionalizzazione delle politiche dell'UE. Da una parte il sistema della governance multilivello dell'UE, con le istituzioni dell'UE, i vari gruppi di interesse che mirano a influenzare la definizione del problema e le possibili soluzioni offerte e, dall'altra, gli attori dei Paesi terzi, in particolar modo i regimi e le élite al potere che, talvolta, intessono relazioni privilegiate con l'UE tramite gli incontri istituzionali di definizione della PEV. Ulteriore elemento innovativo della politica europea post-Primavera Arabe è l'introduzione della sfera religiosa nella diplomazia e nei rapporti con l'UE e, in particolar modo, il rafforzamento delle relazioni con l'Islam moderato. In tal senso è possibile citare la collaborazione con al-Nahda in Tunisia e con il regime del Marocco¹⁹⁸. Un impegno che si iscrive all'interno del paradigma della sicurezza, soprattutto a seguito degli attentati terroristici rivendicati dall'ISIS sul suolo europeo e su quello maghrebino. In merito al Marocco, dal 2013 l'UE ha finanziato il Royal Institute for Interfaith Studies che, a seguito degli attentati di Casablanca del 2003, promuove la strategia politica della monarchia nell'impegno in una profonda riforma religiosa di "Islam moderato" in collaborazione con l'Europa e gli Stati Uniti che offre un'alternativa all'Islam radicale e alle influenze dei paesi del Golfo. Il Marocco è, in tal modo, diventato uno dei principali partner per la sicurezza dell'UE.

L'approccio dell'UE, dunque, modellato principalmente dalle proprie istituzioni, trova attuazione attraverso l'interazione con gli attori locali. Un'interazione che consente all'UE di seguire un approccio differenziato nei confronti dei Paesi della regione¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Cfr. R. Roccu, B. Voltolini, *Framing and reframing*, cit.

¹⁹⁹ Cfr. A. Dandashly, *EU democracy promotion and the dominance of the security–stability nexus*, «Mediterranean Politics», 23, 1, 2018, p. 63.

Ulteriore spunto di riflessione nei rapporti tra Europa e Maghreb è la trasformazione del Mediterraneo meridionale in una frontiera dell'UE, un processo di esternalizzazione che ha condotto alla graduale espansione dei confini legali dell'Unione verso Paesi terzi, che hanno un accesso limitato alle istituzioni dell'UE e che dunque si ritrovano forzatamente esclusi dal processo decisionale.

«While seeking to co-opt the governments of the so-called southern Mediterranean states into the EU's external border management, Brussels is gradually “transporting the actual border beyond the borderline”²⁰⁰ [...] The result is an expansion of EU functional regimes to the EU's borderlands, linking the states of North Africa and the Middle East to the “European core” in a differentiated manner»²⁰¹.

Pertanto, le politiche dell'UE mirano a estendere le regole dell'Unione persino in materia di liberalizzazione del mercato, commercio e concorrenza nel settore energetico verso la periferia meridionale perpetrando ancora una volta un modello di penetrazione e di controllo dell'Unione in modo differenziato a seconda degli interessi specifici di Bruxelles. Tali dinamiche supportano l'immagine di una “Fortezza Europa”, dalle frontiere esterne rigide e ordinate. Le politiche dell'Unione nei confronti del Nord Africa e del Medio Oriente non si limitano ad espandere la propria governance, ma comportano anche l'esportazione delle geometrie variabili dal cuore alla periferia d'Europa. L'UE emerge sempre più come un'entità dai confini sfocati, in cui i Paesi vicini della periferia meridionale fungono da “area cuscinetto”. Un rafforzamento dei confini che, come è evidente per le questioni migratorie, trasforma il Mediterraneo meridionale in una

²⁰⁰ Ivi, p. 156.

²⁰¹ Ivi, p. 160.

frontiera dell'UE attraverso una molteplicità di accordi che includono anche l'esternalizzazione parziale dei controlli alle frontiere²⁰².

Pertanto, le politiche euro-mediterranee rivolte ai Paesi della sponda sud-orientale del Mediterraneo costituiscono «il risultato di scelte – o non scelte – consapevoli dell'Ue e dei suoi Stati membri»²⁰³ che mantengono quegli schemi del passato che hanno trovato impreparata l'Unione Europea dinnanzi alle rivolte delle piazze. «Una reazione debole e frammentata nonostante le dichiarazioni che introducevano il comunicato dell'8 marzo 2011 potessero far pensare a un intervento più deciso per via della portata storica che viene riconosciuta al fenomeno della primavera araba»²⁰⁴.

A quasi dieci anni di distanza

«mainly civil society and grassroots actors in Morocco, Tunisia, Lebanon, Egypt and Europe, we found that the EU presence is described as invisible, incoherent, preferable to other powers, ambivalent, unresponsive, ineffective, divisive, and even neocolonial. Its practices appear as depoliticizing, securitizing, and technocratic. While it is not seen as a model in the region, no new model is emerging»²⁰⁵.

Un'ulteriore questione problematica nel rapporto tra Paesi europei e Stati terzi è stata costituita dal ricorso ad una pluralità di strumenti che hanno, di volta in volta, messo in atto rapporti bilaterali o multilaterali comportando un complesso coordinamento tra i primi e i secondi. All'interno di un quadro in cui, a contribuire alla scarsa efficacia delle

²⁰² Cfr. Ivi, p. 164.

²⁰³ A. Longhini, *L'Unione Europea di fronte alla primavera araba*, in M. Mercuri, S.M. Torelli (a cura di), *La primavera araba. Origine ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Vita e Pensiero, Milano, 2012, p. 256.

²⁰⁴ Ivi, p. 269.

²⁰⁵ D. Huber, *Ten Years Into the Arab Uprising: Images of EU's Presence, Practices, and Alternatives in the Mediterranean Space*, «European Foreign Affairs Review», Vol. 25, Special Issue, 2020, pp. 131-150.

politiche dell'Unione nel Maghreb e nel Mediterraneo, si aggiunge il conflitto tra l'identità internazionale dell'UE e gli interessi nazionali di ogni Stato membro.

«Revolution does not just change things inside one country. It can disrupt international relationships throughout an entire region or even the world. What impact have the “Arab Spring” revolutions had on the international relations of the countries experiencing them, the Middle East, and the world? Have these upheavals been as disruptive of international relations as other revolutions?»²⁰⁶.

Sebbene il fenomeno delle cosiddette Primavere Arabe sia estremamente recente, la letteratura è concorde nel ritenere che i mutamenti avvenuti nel mondo arabo non siano da considerarsi elementi distruttivi o stravolgenti dello scacchiere delle relazioni internazionali regionali e globali. E ciò risulta in maniera ancor più evidente comparando tali avvenimenti con le rivoluzioni che, nel corso della storia, hanno causato un'azione di rottura nelle relazioni internazionali.

«The French Revolution was soon followed by a war that spanned the continent of Europe. The 1917 Russian Revolution was soon followed by the involvement of several countries in the Russian civil war as well as a war between Russia and Poland in 1920. The 1949 Chinese Revolution was followed by the Korean War in 1950. And the 1979 Iranian Revolution was soon followed by the Iran- Iraq War of 1980-88»²⁰⁷.

A dimostrazione di come una rivoluzione nata all'interno di uno Stato possa condurre a una guerra tra Stati e a uno stravolgimento degli equilibri delle alleanze²⁰⁸. All'indomani

²⁰⁶ M. N. Katz, *The International Relations of the Arab Spring*, «Middle East Policy», Vol. XXI, 2, 2014, p. 76.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Cfr. S.M. Walt, *Revolution and War*, Cornell University Press, New York, 1996.

delle Primavere Arabe, al contrario, è possibile assistere a una continuità nello schema delle alleanze internazionali²⁰⁹.

Le motivazioni di tale continuità possono essere individuabili nella mancanza di veri e propri eventi rivoluzionari, nella presenza, nello specifico per la Tunisia, di un percorso politico evolutivo (e non rivoluzionario) a seguito della rivolta; nella riaffermazione da parte di tutti gli Stati arabi dei rapporti con gli Stati Uniti e l'Occidente²¹⁰.

Secondo un'ulteriore prospettiva, sebbene in un primo momento il consistente successo elettorale dei partiti islamisti in Tunisia e in Marocco avrebbe potuto indurre a pensare a uno sconvolgimento regionale generato da una spinta islamista, la "normalizzazione" dei rapporti tra gli Stati Uniti e l'Europa e i partiti islamisti, riconosciuti quali legittimi vincitori delle urne, ha escluso tale scenario. Un atteggiamento che rivela la posizione favorevole da parte dell'Occidente verso partiti, come al-Nahda in Tunisia, che, secondo parte della letteratura scientifica

«hanno manifestato atteggiamenti positivi e costruttivi rispetto ai valori di Costituzioni democratiche, su tematiche come la giustizia sociale e il libero mercato, esprimendo altresì il loro impegno nel rispetto delle libertà individuali, della sovranità popolare e dello Stato di diritto e ancora garantendo solide assicurazioni affinché sia mantenuta invariata la validità dei precedenti trattati internazionali»²¹¹.

La collocazione geografica della Tunisia, del Marocco e dell'Algeria ha fatto sì che «the so-called "Arab spring" was a source of both opportunities and challenges for

²⁰⁹ Cfr. M. N. Katz, *The International Relations of the Arab Spring*, cit.

²¹⁰ Ivi, p. 81.

²¹¹ A. Moussalli, *Le rivolte arabe: dinamiche egemoniche e impatto globale*, in M. Campanini (a cura di), *Le rivolte arabe e l'Islam*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 226.

regionalism [...] provided an almost unprecedented opportunity for regional organisations to affirm their role as essential actors in international crises»²¹².

Sebbene non in presenza di uno sconvolgimento delle relazioni internazionali²¹³, il Maghreb, al centro del Mediterraneo, potrebbe trovarsi all'interno di un orizzonte regionale di cambiamento di interesse per le grandi potenze, come la Cina, la Russia e gli Stati Uniti che guardano allo spazio mediorientale per questioni energetiche. «La crescente domanda della Cina in materia di importazione petrolifera in concomitanza con la scoperta di nuove risorse di petrolio e gas in Nord America sono due elementi destinati a trasformare gli equilibri regionali in Medio Oriente per i prossimi vent'anni»²¹⁴. Le previsioni indicano che mentre per mezzo della crescente produzione domestica gli Stati Uniti ridurranno la propria importazione di petrolio, la Cina sperimenterà un crescente fabbisogno energetico che, con ogni probabilità, si tradurrà nel tentativo di incrementare la propria influenza in un Medio Oriente e in un Nord Africa ancora al centro degli interessi geopolitici e geostrategici statunitensi. Sul fronte russo, sebbene il Nord Africa non sia stato in prima linea nella narrazione della politica da “grande potenza” di Putin, negli ultimi anni Mosca ha intensificato i suoi legami diplomatici e la cooperazione trattando bilateralmente con gli Stati della regione²¹⁵. Un'intensificazione delle relazioni diplomatiche e della cooperazione resa possibile dalla necessità dei Paesi maghrebini di aprire una via alternativa per ridurre l'incertezza degli attori occidentali sugli sviluppi del post-primavera araba secondo una logica di maggiore potere “contrattuale” e per ottenere

²¹² M. Pinfari, *A Changing Mediterranean: Regional Organisations and North Africa during the Arab Spring*, «The International Spectator: Italian Journal of International Affairs», 47,1, 2012, p. 134.

²¹³ M. Lynch, C. R. Ryan (a cura di), *Symposium: The Arab Uprisings and International Relations Theory*, «PS: Political Science & Politics», vol. 50, n. 3, 2017, pp. 643-680.

²¹⁴ M. Pinfari, *A Changing Mediterranean: Regional Organisations and North Africa during the Arab Spring*, cit., p. 243.

²¹⁵ Cfr. T. Schumacher, C. Nitoiu, *Russia's Foreign Policy Towards North Africa in the Wake of the Arab Spring*, «Mediterranean Politics», 20,1, 2015, pp. 97-104.

vantaggi economici e finanziari. Lo spazio che la Russia riuscirà a ritagliarsi in tale area geografica dipenderà in larga misura dalla dipendenza degli Stati del Maghreb dagli Stati Uniti e dall'UE.

Tuttavia, a quasi dieci anni di distanza dallo scoppio dei primi avvenimenti, è possibile fare nostra la riflessione di Lardi Sadiki: «Even if the Arab uprisings have not yet delivered on popular expectations, and the Arab world continues to be subject to external interference and persistent authoritarian rule, they [the Maghribi people] are part of a process of global protest and change»²¹⁶.

2.2. Culture e linguaggi politici mediterranei: Gramsci e Said

Le peculiarità dello spazio mediterraneo impediscono di intenderlo limitatamente al proprio senso geografico, trascurandone l'accezione culturale, storica, politica, religiosa che lo connota e che fa sì che costituisca uno "spazio umano" che racchiude in sé mille sfaccettature, un amalgama di differenze e similitudini, un luogo di incontri e scontri, un'arena di aperture e chiusure. Quel mare terreno comune e mai identità ben definita, dapprima *Mare nostrum* per i romani, *Akdeniz* (Mar Bianco) per i turchi, *Yam gadol* (Grande Mare) per gli ebrei, *Mittelmeer* (Mare di mezzo) per i tedeschi, in seguito, in epoca moderna *Mare interno*, *Mare della fede* delle religioni, *Mare Amaro* della II guerra mondiale²¹⁷ e *Continente liquido*²¹⁸.

²¹⁶ L. Sadiki, *The Arab Spring: The 'People' in International Relations*, in Louise Fawcett (a cura di), *The International Relations of the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 339-367.

²¹⁷ Cfr. D. Abulafia, *Il Grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano, 2013.

²¹⁸ Cfr. F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Newton & Compton Editore, Roma, 2002; ID., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Vol. I e II, Torino, 1986.

Fernand Braudel (1902-1985) ci consegna una lettura fortemente incentrata sugli elementi geografici della terra e dell'acqua del Mediterraneo. Un mare chiuso, di derivazione geologicamente remota, percorso da venti e correnti che per secoli ne hanno influenzato le navigazioni, le città, gli empori e le abitudini degli abitanti delle coste. Una terra contraddistinta da uno scenario che accomuna una costa all'altra, da nord a sud, da est a ovest, un territorio ancora geograficamente instabile, «di isole e di penisole, frammenti di continenti inghiottiti [...] e sbriciolati, [...] con il fuoco dei vulcani che brontolano spesso, si addormentano e ancora si risvegliano in modo drammatico»²¹⁹. Una natura che rispecchia il carattere duale del Mediterraneo, da una parte l'unità delle coste circondate da «montagne che perforano la pelle dei paesi mediterranei [che] si innalzano al di sopra del mare e delle pianure calde dove fioriscono le rose e gli aranceti»²²⁰, gli ulivi e le vigne, paesaggi diffusi in tutto il Mediterraneo, quasi intercambiabili, che ingannano l'osservatore pur trovandosi lontani centinaia di chilometri; dall'altra la dualità che divide le distese di oliveti dai territori caratterizzati da palmeti. Una natura che unisce le coste che il mare divide e che assimila i modi di vivere di luoghi distanti tra il respiro delle acque dell'Oceano e l'aria secca del Sahara che «avvolge l'intera distesa del mare e ne supera largamente i confini verso il nord [creando] sopra il Mediterraneo quei "cieli gloriosi" così chiari, quelle sfere di luce e quelle notti cosparse di stelle che non si ritrovano in nessun altro luogo»²²¹. Ed oltre la terra, il mare, «un limite, una barriera che si estende fino all'orizzonte, come un'immensità inquietante, onnipresente, meravigliosa, enigmatica»²²², ma al tempo stesso un luogo che unisce, attraverso il quale si sviluppano scambi commerciali. Abitudini e ritmi di vita che, lungo

²¹⁹ ID., *Il Mediterraneo*, cit., p. 30.

²²⁰ Ivi, p. 32.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*.

le coste del Mediterraneo, rendono simili le popolazioni del Maghreb e della Sicilia, della Cappadocia e della Spagna. Similitudini che sono rinvenibili persino nell'architettura delle città occidentali e del Levante, frutto di commistioni storicamente intercorse. All'interrogativo relativo a cosa realmente sia il Mediterraneo, Braudel risponde che è «mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre»²²³. Uno spazio che «ha consentito il trasferimento di idee e di uomini, ha permesso il rinnovarsi dell'economia e della cultura, l'intreccio e lo scambio di stili, di tendenze, di piante e di alberi che oramai fioriscono a migliaia di chilometri di distanza dai luoghi ove originariamente misero radici. E nell'insieme questa sinfonia di essenze, di colori e di profumi, nel tempo ha contribuito a creare un paesaggio e una realtà che sono il prodotto di disparati elementi che non potremmo immaginare diversamente da come adesso ci appaiono sistemati»²²⁴. Gli uomini che lo hanno solcato ne hanno fatto « il più dinamico luogo di interazione tra società diverse sulla faccia del pianeta e ha giocato nella storia della civiltà umana un ruolo molto più significativo di qualsiasi altro specchio di mare»²²⁵.

Uno specchio d'acqua tra Oriente e Occidente in cui si mescolano trame di civiltà mediterranea e in cui al contempo vengono a galla incrinature che contrappongono una cultura all'altra, attraverso le maree dello spazio temporale dei millenni. Un dualismo costruito sulle rappresentazioni e sull'immaginario che definiscono e categorizzano l'*altro*²²⁶ innalzando muri intangibili. Muri che producono lo sviluppo di una rigida

²²³ ID., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit., p. 55.

²²⁴ ID., *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, cit., p. 22.

²²⁵ D. Abulafia, *Il Grande Mare*, cit., p. 12.

²²⁶ Cfr. F. Cardini, *Incontri (e scontri) mediterranei. Il Mediterraneo come spazio di contatto tra culture e religioni diverse*, Salerno Editrice, Roma, 2014; F. Horchani, D. Zolo, *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, Jouvence Editore, Roma, 2005.

demarcazione tra l'interno e l'esterno, generano identità culturali, costruiscono la separazione tra noi e gli altri, fattori centrali di quella "geografia immaginaria" secondo la quale «è sufficiente che noi costruiamo questa frontiera nelle nostre menti; *loro* diventano *loro* di conseguenza»²²⁷. La costruzione della nostra identità avviene sempre più definendo coloro che non siamo, attraverso la contrapposizione con l'esterno, il nemico, l'*altro*. Le carte geografiche divengono «potenti dispositivi per creare conoscenza e intrappolare i soggetti nelle loro griglie, [...] mere rappresentazioni con incerta capacità di riflettere oppure di controllare i processi storici, politici o geografici»²²⁸. Mappe che riportano divisioni in mare e in terra, che mettono in luce la connessione tra identità e civiltà. L'area mediterranea, lungi dall'esimersi dalla tendenza globale all'edificazione delle barriere, presenta una profonda frammentazione delle proprie terre, solcate dalla divisione dei muri. Il muro tra Israele e Palestina (2002), la barriera tra Egitto e Gaza, la Linea verde di Cipro (1974) eretta lungo il territorio che separa la parte meridionale a maggioranza greca dalla parte settentrionale sotto il controllo turco, più ad ovest la fortificazione delle enclave di Ceuta e Melilla in Marocco per bloccare i migranti (1990), il muro Marocco - Sahara Occidentale (attorno al quale si estende un campo minato che si stima contenga circa 6.000 mine anti-uomo) che separa l'area controllata dal Marocco da quella del Fronte Polisario che, nella propria area, ha proclamato la nascita della Repubblica Araba Sahrawi, ed il muro in fase di costruzione tra la Tunisia e la Libia in funzione antiterroristica. All'innalzamento dei muri reali si affianca la creazione di una barriera immaginaria, il "muro Mediterraneo", un *limes* intangibile, immateriale, ma invalicabile, una barriera contro la quale un numero incalcolabile di migranti hanno perso e continuano a perdere la vita, vedendosi negato il

²²⁷ E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 60.

²²⁸ *Ibidem*.

proprio “diritto di fuga”. Quello che fu definito il “continente liquido” si trasforma in una frontiera, tradendo la propria primordiale natura, quella naturale vocazione alla contaminazione, all’incontro, alla commistione tra l’*altro* e il sé. Il Mediterraneo rischia di perdere la propria identità o una delle sue possibili configurazioni. Un mare che

«è sempre stato una frontiera nell’accezione più positiva del termine, confine proiettato verso l’altro dove la purezza si perde in favore di una contaminazione continua. Nessun impero, neanche quello romano, è mai riuscito a dominare stabilmente questo mare, e nessuna egemonia culturale ha mai caratterizzato la sua storia [che] si è intrecciata fruttuosamente sia con quella ebraica sia con quella arabo-islamica, generando delle comuni radici storico-culturali che permettono di trattare il Mediterraneo con un’ottica globale ed unitaria che ricomprenda tutte le sue componenti ed il loro essere così strettamente interconnesse»²²⁹.

Il Mediterraneo, dunque, è un mare che «sta tra le terre senza appartenere in esclusiva a nessuna di esse, che resiste ad ogni desiderio di annessione, un mare che si rifiuta di rinchiudere la propria inquietudine nella fissità di una Scrittura, nella sacralità assoluta e definitiva di un testo»²³⁰. Un mare prima greco, poi romano, in seguito divenuto arabo ed europeo, solcato da sbarchi, invasioni, commerci e conversioni che ne hanno confuso i margini. Tra le trame di tali millenari processi sembra possibile scorgere un’identità mediterranea, un’appartenenza comune che supera i rigidismi convenzionali dei confini.

²³⁰ F. Cassano, D.Zolo, *L’alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 81

Il raggiungimento di un “pensiero meridiano” è un’attività propedeutica al riconoscimento di una identità mediterranea condivisibile a prescindere dalle appartenenze specifiche verso un pacifico percorso di sovrapposizioni di civiltà: «pensiero meridiano è quel pensiero che si inizia a sentir dentro laddove inizia il mare quando la riva interrompe gli integrismi della terra, quando si scopre che il confine non è un luogo dove il mondo finisce, ma quello dove i diversi si toccano e la partita del rapporto con l’altro diventa difficile e vera»²³¹.

Il riconoscimento di una comune identità regionale è però possibile per mezzo di un processo realizzato da tutti i Paesi che si affacciano sul Mediterraneo, a nord come a sud, a est come ad ovest. Diversamente, un processo di definizione di un’identità mediterranea condotto esclusivamente dagli Stati appartenenti all’Unione Europea rischierebbe di essere ritenuto estraneo dai Paesi della sponda opposta, eurocentrico, una reiterazione dell’espansionismo di stampo coloniale.

«Secondo la rispettiva posizione sull’asse Nord-Sud [...] i popoli dell’Europa settentrionale, e forse di altre parti dell’emisfero occidentale, ne hanno una visione di tipo coloniale, etnocentrico ed eurocentrico. Questi popoli hanno storicamente considerato la parte meridionale del Mediterraneo come l’oggetto di una “missione civilizzatrice”. Inoltre, considerano la divisione della regione tra Nord e Sud in termini immutabili, dunque essenzialisti»²³².

Un Mediterraneo connotato dall’esclusiva centralità dalla tradizione greco-latina e della sponda settentrionale, linea di demarcazione tra la civiltà occidentale e quella islamica, intese come culture pure e incontaminate. Il filone di studi post-coloniali, e in

²³¹ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari, 2014, pp. 5-6.

²³² P. Mayo, *Gramsci, la “questione meridionale” e il Mediterraneo*, in G. Schirru, *Gramsci, le culture e il mondo*, Viella, Roma, 2011, p. 210.

particolar modo di Edward Said (1935-2003) nel suo *Culture and Imperialism*²³³ e di Antonio Gramsci (1891-1937) nei *Quaderni dal carcere*²³⁴ (1948-1951), si occupa dell'erronea concezione di una presunta purezza culturale e della naturale ibridazione. «All cultures are involved in one another, none is single and pure, all are hybrid, heterogenous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic»²³⁵. La cultura è contemporaneamente pura e impura, tesa tra la ricerca della perfezione e tutte quelle impurità come il disprezzo nei confronti delle altre culture e come la commistione con i rapporti di potere²³⁶. Il contributo offerto da Gramsci e Said al pensiero critico occidentale sposta le radici della lotta culturale, storica e politica dal rapporto tra tradizione-modernità al binomio parte subalterna-parte egemonica del mondo²³⁷.

La cultura assume un senso dinamico e aperto e mai conclusivo. Attraverso la resistenza e il rifiuto la cultura subalterna tenta di combattere il paradigma egemonico delineando «una cartografia instabile, sofferta e vissuta nella loro eterogenea non-sistematicità, che ci spinge a viaggiare nel mondo con una bussola diversa, dove “tutto dev'essere messo in questione” e dove, ricordando Gramsci, gli esiti storici non sono mai inevitabili»²³⁸.

Gramsci considera la cultura come elemento cardine dell'elaborazione del potere, e, dunque, fondamento nella realizzazione dei blocchi storico-sociali. «In questa prospettiva i collegamenti meccanici e spesso tortuosi elaborati nel passato tra l'infrastruttura

²³³ E. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York, 1994.

²³⁴ A. Gramsci (a cura di F. Platone), *Quaderni dal carcere*, Collana Opere di Antonio Gramsci, Einaudi, Torino, 1948-1951.

²³⁵ E. Said, *Culture and Imperialism*, cit., p. XXV.

²³⁶ Cfr. D. Jervolino, *L'ermeneutica della condizione umana*, in I. Chambers (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma, 2006, p. 68.

²³⁷ Cfr. I. Chambers, *Il sud, il subalterno e la sfida critica*, in I. Chambers, *Esercizi di potere*, cit., p. 8.

²³⁸ Ivi, p. 10.

economica e la sovrastruttura politico-culturale si sciogliono, rielaborazione dell'eredità di Gramsci, la questione cruciale di come dare forma teorica all'ingiustizia che attanaglia il sud del mondo, reso oggetto e subalterno dinanzi alla sovranità apparentemente illimitata dell'Occidente»²³⁹.

Il concetto di subalternità, che nel periodo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento era stato formulato per descrivere la coscienza di classe della lotta operaia e, successivamente, lo sfruttamento della forza lavoro, sarebbe stato impiegato nelle questioni relative alla razza, all'etnia e al territorio. Il periodo della decolonizzazione prendeva il posto dell'era imperialista e con esso la "subalternità" adattata al contesto post-coloniale metteva in luce le «culture marginali e represses in regimi patriarcali e/o coloniali»²⁴⁰. L'accezione territoriale e geografica del concetto di subalternità, già introdotto da Gramsci, venne adoperato da Said per la cultura del colonizzatore e del colonizzato. Una spazializzazione, geografia della subalternità, che riconosce l'importanza del territorio nelle vicende coloniali erette sull'egemonia del potere materiale. Sud e Nord, Oriente e Occidente abbandonano la propria natura fissa, divenendo concetti della geografia del dominio istituzionale culturale, linguistico ed economico²⁴¹.

In merito a tale modello egemonico, Said farà riferimento alla visione dell'Occidente nei confronti dell'altro e al concetto di "orientalismo", inteso come scienza del dominio coloniale applicata dagli europei alla popolazione africana, asiatica e dei Paesi del Terzo

²³⁹ Ivi, p. 9.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ Cfr. I. Chambers, *Il sud, il subalterno e la sfida critica*, cit., p. 22.

Mondo, al fine di sviluppare conoscenze da applicare nei modelli di dominazione occidentale.

Laroui, nella sua opera di revisione storica, assumerà una posizione critica nei confronti dell'orientalismo e auspicherà la nascita, al contempo, di un nuovo orientalismo e di un nuovo occidentalismo²⁴² L'orientalismo classico, infatti, sarebbe stato costruito su una visione distorta della realtà, elaborato attraverso i filtri della visione occidentale di un'area arabo-musulmana che si apprestava a dominare e di un Islam frutto di paradigmi stereotipati. Cambiando l'idea cambierà, cambierà anche quella dell'orientalismo²⁴³.

Dal canto suo Said, invece, sostiene che

«l'orientalismo non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista “occidentale”, destinato a giustificare la colonizzazione del mondo “orientale”. È invece il “distribuirsi” di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'“elaborazione” non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di «interessi» che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche

²⁴² Secondo Laroui «Orientalism is Western when it takes the West not as an event, but as an idea preordained in all eternity, complete and final from the beginning. And if it starts from this point, it has to construct its subject-matter as an explicitly, totally different item, reduced to the form it had at its birth. The two assumptions are clearly related; if the West is a fulfilled promise, the non-West has to be unfulfilled since unannounced. If the first is predetermined the second is necessarily accidental. In both cases no evolutionary process is ever conceived. Positive changes, when detected in the West, are predicated on pre-existent seeds, and so are defects, flaws, wants in the non-West. One is a welcome miracle, which can change and remain the same, while the other, particularly Islam, is an unwelcome accident, not permitted to change without betraying itself. It is clear that these assumptions are common to the Western Orientalist and the Muslim fundamentalist. The latter, ancient or modern, also refuses to take history seriously into account; he apprehends the West as a concept given once for all, and compares it in every respect with what he calls true or pure Islam». A. Laroui, *Western Orientalism and Liberal Islam: Mutual Distrust?*, «Middle East Studies Association Bulletin», vol.31, n.1, 1997.

²⁴³ A. Laroui, *Islam et histoire*, cit., p. 63.

e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. D'altra parte, più che esprimerla, esso "è" anche una certa "volontà" o "intenzione" di comprendere - e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare - un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo»²⁴⁴.

Nel ripercorrere la storia, e dunque anche le questioni relative ai rapporti tra le due sponde del Mediterraneo è la temporaneità della narrazione a fornire un "senso" ai "fatti", non gli "eventi" isolati; i fatti, in realtà, sono frutto di interpretazioni «che spesso sfuggono a un razionalismo unilaterale»²⁴⁵.

Gli studi post-coloniali offrono, in tal modo, all'Occidente strumenti interpretativi critici che mirano alla formazione di un nuovo umanesimo europeo che possa godere del contributo islamico. «Da Gramsci come da Said, proviene un appello appassionato e razionale a individuare tutte le vie possibili affinché l'umanità realizzi e valorizzi "la collaborazione di tutti i popoli"»²⁴⁶ scongiurando luoghi comuni che, continuando a perpetrarsi nel tempo, assumono un ruolo centrale nella creazione di civiltà subalterne su una base culturale. «Si tratta, come dicevano sia Heidegger sia Said, di insistere su un discorso profondamente mondeggiato dal mondo; cioè insistere "a pensare mondialmente"»²⁴⁷.

2.3 Il pensiero politico di Mohamed Talbi tra Islam e Occidente

²⁴⁴ E. Said, *Orientalismo*, cit. p. 21.

²⁴⁵ Cfr. I. Chambers, *Il sud, il subalterno e la sfida critica*, cit., p. 9.

²⁴⁶ G. Baratta, *Umanesimo della convivenza: Edward Said in dialogo con Antonio Gramsci*, in I. Chambers (a cura di), *Esercizi di potere*, cit., p. 30.

²⁴⁷ I. Chambers, *Il sud, il subalterno e la sfida critica*, cit., p. 14.

In tale prospettiva il Mediterraneo, inteso quale spazio di incontro tra Islam e Occidente in cui «le profonde interrelazioni culturali, teologiche, storiche, economiche, pacifiche ma anche conflittuali tra Europa e mondo musulmano testimoniano della stretta interrelazione esistente tra i due e del reciproco condizionamento»²⁴⁸, attribuisce una nuova centralità al pensiero politico, religioso e culturale dell'Islam. Si delinea, così, la necessità di richiamare il percorso di rinnovamento, dalla *nahda* alla riforma, *islāh*, sviluppato secondo due differenti approcci: il riformismo e il modernismo²⁴⁹. Il primo esprime la rivendicazione della necessità di un ritorno alle origini dell'Islam, al Corano e alla Sunna secondo un'interpretazione in sintonia con l'epoca, un'islamizzazione della modernità, unitamente al dovere di difendere la propria l'identità musulmana contro tutto ciò che ne è estraneo. Appartengono a tale corrente Jamal al-Din al-Afghanī e Muhammad Abduh. Il secondo approccio, quello modernista, tra i quali si possono annoverare Tāhā Husayn o 'Abd al-Razīq, riconoscendo il progresso tecnologico e sociale e la laicità democratica del modello occidentale sperimentato durante il periodo coloniale, invita a una riflessione identitaria di modernizzazione delle strutture dell'Islam²⁵⁰. Campanini parlerà di un «Islam che si interroga sulla modernizzazione da un punto di vista islamico non subordinato alle categorie occidentali, Islam come teologia della liberazione, [...]

²⁴⁸ M. Campanini, *L'Islam, religione dell'Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, p. 9. Cfr. F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari, 2001; R. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York, 2004.

²⁴⁹ Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 2015; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; J. Cooper *et al.* (a cura di), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, Tauris, London, 1998; H. Redissi (a cura di G. Gozzi), *Islam e modernità*, Ombre corte, Verona, 2014, ID., *La tragedie de l'islam moderne*, Seuil, Paris, 2011; A. al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, London-New York, 2009; A. Merad, *L'Islam contemporain*, PUF, Paris, 1983; J. Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 2015.

²⁵⁰ A tal proposito è utile citare Laroui e il suo *L'idéologie arabe contemporaine* (1967) dove, concentrando la propria analisi sulla crisi degli intellettuali arabi e del pensiero arabo-islamico nei confronti dell'ideale di modernità dell'Occidente, afferma con vigore che il ruolo dell'intellettuale non può che essere inteso come militante e impegnato nella trasformazione della realtà.

Islam come ideologia positiva di trasformazione del mondo»²⁵¹. Hasan Hanafi, uno tra i precursori, espresse la necessità di un riorientamento teologico che ponga al «centro della discussione non [...] Dio, che esiste ma è trascendente e inattuabile, bensì l'uomo che vive e soffre in società. La teologia non prescinde dall'uomo concreto e dalle sue passioni e l'intellettuale militante deve procedere a una rilettura della teologia che ne faccia lo strumento di liberazione dei popoli»²⁵². Un percorso di modernizzazione da un punto di vista islamico non può oggi escludere due questioni fondamentali: la rilettura dei testi sacri «alla luce delle necessità storiche»²⁵³ e il binomio democrazia-diritti umani. Da tale approccio prende forma un nuovo pensiero islamico contemporaneo condotto da quegli intellettuali che hanno tentato di adeguare l'Islam alla contemporaneità, tra i quali è possibile citare: Farid Esack (n.1957), Nasr Hāmid Abū Zayd (1943-2010), Mohammed Arkoun (1928-2010) e 'Abd al-Majīd Sharfī (n.1942) e Mohamed Talbi (1921-2017).

Tra questi intellettuali si è ritenuto opportuno prendere in considerazione una delle figure appartenente al mondo musulmano che potesse avere una profonda conoscenza del Cristianesimo e al contempo dell'Islam, che avesse messo attivamente in pratica il dialogo tra le due sponde del Mediterraneo, con una propensione verso una visione innovatrice dell'Islam nel periodo a noi contemporaneo e che fosse una figura intellettuale ben radicata e riconosciuta sia nel mondo islamico che in quello cristiano²⁵⁴. Caratteristiche che è possibile rinvenire nella figura di Mohamed Talbi, uno dei pensatori

²⁵¹ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, cit., p. 262.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Ivi, p.264.

²⁵⁴ Sebbene, infatti, vi siano stati altri intellettuali appartenenti alla sfera arabo-islamica che si sono occupati di tali tematiche e in possesso di un profilo corrispondente alle caratteristiche elencate, in taluni casi, il non essere radicati in un contesto arabo-musulmano, ne ha minato il riconoscimento tra gli intellettuali musulmani e nell'opinione pubblica araba. Un esempio tra tutti è quello di Mohamed Arkoun, nei confronti del quale sono state incentrate pesanti critiche in merito all'eccessiva integrazione nell'élite culturale europea e francese, anche da parte dello stesso Talbi.

più eminenti del mondo arabo-musulmano, una delle figure più influenti del pensiero islamico contemporaneo, il quale pensiero sarà oggetto centrale di buona parte di questa trattazione.

Nato a Tunisi nel 1921, dove è scomparso nel 2017, in una famiglia fortemente devota al credo islamico, entra in contatto per la prima volta con il mondo occidentale in giovanissima età quando frequenta la scuola primaria francese. Questa sarà la prima esperienza di comparazione tra i due universi culturali e tra individui di religioni diverse. Da quel momento l'incontro tra l'Occidente cristiano e l'Oriente musulmano sarà la spinta propulsiva che lo spingerà a guardare con spirito di rinnovamento e di adattamento al presente all'interno dell'Islam. Conseguirà un dottorato di ricerca alla Sorbonne di Parigi con una tesi dedicata all'emirato aghlabide, che verrà pubblicata nel 1966 con il titolo di *L'émirat aghlabide (186-296/800-909): histoire politique*²⁵⁵, un'opera con la quale abbraccerà l'intera l'Africa e il Maghreb nel periodo preso in considerazione, consacrando la storia²⁵⁶, in particolare dell'area nordafricana, come punto nodale delle sue riflessioni sulle questioni culturali, sociali, politiche e teologiche dell'Islam attraverso una costruzione logica e razionale della coscienza storica. Dopo il rientro a Tunisi insegnerà presso l'Université de Tunis, dedicandosi con particolare dedizione al rapporto tra Islam e Occidente, alla creazione di ponti di dialogo tra le due religioni come mezzo di crescita per l'intera umanità, alla ricerca di un nuovo significato del concetto di *umma*, all'esegesi coranica e alla natura e missione dell'Islam nel mondo moderno. Collaboratore del Pontificio Consiglio Vaticano per il Dialogo Interreligioso, redattore della

²⁵⁵ M. Talbi, *L'émirat aghlabide (186-296/800-909): histoire politique*, Éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1966; ID., *Histoire générale de la Tunisie*, Éd. Société tunisienne de diffusion, Tunis, 1965.

²⁵⁶ A tal proposito è necessario ricordare anche la seguente pubblicazione: M. Talbi, *Ibn Khaldûn et l'Histoire*, cit.

Encyclopédie de l'Islam, fondatore della Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts, è stato una delle più importanti espressioni di una Tunisia che si erge a essere una fortezza araba contro ogni deriva integralista o fondamentalista. Talbi adotta una chiave interpretativa ampiamente basata sulla dimensione individuale e sui principi etici dell'Islam, contestualizzando storicamente la maggior parte dei precetti politici e sociali del Corano²⁵⁷.

Tra i precursori musulmani del dialogo islamo-cristiano, presentò per la prima volta un'approfondita riflessione sul pluralismo dell'età contemporanea, sulla compatibilità tra il dialogo e l'Islam e sulle difficoltà che si riscontrano all'interno della dottrina islamica per metterlo in pratica, in occasione di una conferenza sul dialogo religioso dal punto di vista islamico organizzata a Roma nel 1971 dal Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica (PISAI). La singolarità, l'accuratezza e l'originalità delle analisi compiute e delle proposte suggerite generò un grande interesse tra gli interlocutori europei. Il contenuto, pubblicato l'anno successivo in lingua francese e successivamente tradotto in inglese, italiano, spagnolo, tedesco e arabo, da quel momento in avanti, sarà considerato un punto di svolta per il dialogo islamo-cristiano. La sua presenza in occasioni di incontro e di confronto tra le due religioni divenne sempre più frequente. La sua penna diventerà un'assidua presenza all'interno della rivista *Islamochristiana*, edita dal Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica e diretta da Maurice Borrmans, uno dei suoi maggiori interlocutori, e della rivista *Se Comprendre*, fondata in Francia dai Pères Blancs, Frati Missionari d'Africa. Con il titolo di *Un respect têtù*, lavoro scritto a quattro mani con il teologo ortodosso Olivier Clément, viene edito il suo primo libro sul dialogo islamo-

²⁵⁷ Cfr. A. Siddiqui, *Christian-Muslim dialogue in the twentieth century*, Palgrave Macmillan UK, London, 1997.

cristiano, all'interno del quale le due religioni si confrontano in nome del rispetto reciproco. Faranno seguito *Réflexions sur le Coran* (1989), *Plaidoyer pour un islam moderne* (1998) e *Penseur libre en islam* (2002). Il comune filo conduttore dei citati lavori è l'apertura al dialogo e al confronto, al cristianesimo e a un atteggiamento di mutuo rispetto. Nonostante la profonda fede Talbi non esime da critiche alcune istituzioni e pratiche dell'Islam al punto da essere stato censurato in alcuni Paesi musulmani, di essere stato destinatario di *fatwa* da parte di movimenti radicali dell'islamismo con l'accusa di *kofr*, apostasia, qualche giorno prima dell'attentato del Bardo del 18 marzo 2015 e di essere stato sottoposto alla protezione da parte della polizia.

Negli ultimi anni della sua vita, tuttavia, l'atteggiamento di Talbi muta radicalmente: non più aperto e conciliante ma polemico e provocatorio, rimette in discussione alcuni dei principi strenuamente sostenuti fino a quel momento e si irrigidisce su alcune convinzioni che precedentemente avevano un carattere moderato, sia nei confronti dell'Occidente e del Cristianesimo che nei confronti dell'Islam stesso. A partire dai primi anni del XXI secolo comincia a screditare, talvolta anche con toni offensivi e ingiuriosi, il Cristianesimo ritenendo impossibile poter mantenere un dialogo tra le due religioni. In merito all'Islam dichiarerà che la *sharī'a* andrebbe eliminata in quanto fonte di tutti i mali, sosterrà che l'alcool e la prostituzione non sono proibiti dalle *sure* coraniche, si dichiarerà "*musulman coranique*" e classificherà come "deislamizzati" tutti quegli intellettuali musulmani i quali applicano una rilettura della tradizione islamica ai suoi occhi ritenuta non ammissibile e che, pertanto, non possono più essere ritenuti di fede musulmana.

Quella da lui definita “deislamizzazione”²⁵⁸, che colpirà tutti quei riformatori tra i quali è possibile citare Abdelmajid Charfi (1942), Hichem Djaït (n. 1935), Hamadi Redissi (1952), Youssef Seddik (1943), Mohammed Arkoun (1928-2010), provocherà la rottura dei rapporti con numerosi colleghi, allievi e interlocutori sia appartenenti alla sfera cristiana, come Maurice Borrmans (1925-2017), con il quale aveva condiviso l’esperienza delle attività del PISAI, che alla sfera dell’Islam, come il già citato Abdelmajid Charfi. A quest’ultimo dedicherà numerose pagine del libro *Afin que mon cœur se rassure* per confutarne le tesi utilizzando toni forti e muovendo come motivazione l’accusa di non essere un vero credente. Nello stesso libro definirà il cristianesimo come un’invenzione ridicola di Paolo da Tarso. Un atteggiamento che raggiungerà il culmine nelle successive pubblicazioni: in *À Benoît XVI* (2011), svilupperà un atto di accusa nei confronti del Papa Benedetto XVI, definito islamofobo, a seguito del discorso tenuto presso l’Università di Ratisbona, unito a una più generale pesante critica nei confronti del Cristianesimo, definito come un prodotto del giudaismo e della mitologia greca che ha trovato diffusione attraverso la violenza, e sosterrà che dietro la maschera del dialogo con le altre religioni il Papa ha mascherato il vero intento proselitista. In *Histoire du Christ* (2011), arriverà ad affermare che il Gesù Cristiano e i vangeli siano dei falsi storici. Tali opere costituiscono la sempre più conclamata e definitiva sconfitta di tutti gli intenti e di tutti gli sforzi

²⁵⁸ Talbi definisce la deislamizzazione come lo “smarrimento dello spirito religioso”. I musulmani deislamizzati continuano a mantenere alcuni aspetti del loro credo esclusivamente per una questione di costume, praticando i precetti sacri senza un vero spirito religioso o, talvolta, interrompendone ogni pratica. Una situazione che affligge non soltanto coloro che vivono lontani dai Paesi di tradizione islamica ma anche coloro i quali si trovano all’interno della Dār al-Islām. Tra i deislamizzati trovano collocazione anche tutti quegli intellettuali che leggono e interpretano il Corano attraverso le lenti degli orientalisti, ovvero che ritengono che la natura del Libro non sia di rivelazione divina ma, al contrario, che possa essere un testo apocrifo o opera umana del Profeta. Pertanto, per tali affermazioni, Talbi ritiene che non possano essere considerati musulmani, ma individui che hanno deciso di abbandonare la via dell’Islam.

intrapresi dall'autore nel corso della vita per offrire un contributo positivo e propositivo di incontro tra le due fedi.

Nonostante tale imprevedibile "evoluzione" del pensiero nell'ultimo periodo di vita, Talbi verrà ricordato in occasione della sua scomparsa dal Presidente della Repubblica Tunisina Essebsi, un riformista audace, un militante che ha lottato ogni giorno per la libertà e l'umanità che ha aperto una via per l' "*islam des lumières*".

Al termine della biografia di Mohamed Talbi, ripercorsa interamente per questioni di completezza storiografica, si reputa opportuno specificare una scelta metodologica adottata per il presente lavoro. Poiché il fine ultimo intende essere quello di fornire, in relazione al dialogo islamo-cristiano e all'adeguamento dell'Islam alla modernità, una proposta atualizzabile e positiva, non verranno presi in considerazione tutti quei passaggi critici delle ultime opere o alcune opere per intero che hanno connotato negativamente la parte finale della produzione scientifica dell'autore e che sarebbero scarsamente significativi, se non deleteri, per la direzione che il presente lavoro intende intraprendere. Il contributo che il presente lavoro si propone, infatti, è di offrire alla letteratura scientifica un modello, quello elaborato da Talbi, in grado di aprire nuovi spazi interpretativi per il progresso del pensiero dell'Islam tenendo in considerazione, al contempo, l'exkursus storico dei periodi che si ritiene che più abbiano segnato il Maghreb, dal colonialismo occidentale agli avvenimenti del secondo decennio del secolo in cui ci troviamo. Una lettura che, al recupero di una narrazione storica scevra dai tentacoli dell'Occidente, coniuga una nuova opera interpretativa che possa creare le condizioni migliori per un dialogo tra pari tra le due sponde del Mediterraneo.

Quello che convenzionalmente può essere definito come il primo incontro tra cristiani e musulmani è una circostanza traumatica, l'espansione e la conquista guidata dal califfo 'Omar ibn al-Khaṭṭāb intorno al 640 d.C. In un periodo compreso in poco più di mezzo secolo (641-698 d.C.), l'area del Maghreb cadrà in mano all'Islam e il punto di partenza per le successive incursioni nell'Occidente. In tale circostanza numerosi cristiani subiranno la sottomissione da parte di una potenza, quella musulmana, che porterà con sé una religione diversa e che costringerà i cristiani a confrontarsi con un nuovo credo. Nel periodo che intercorre tra il VII e il XVI secolo, l'avanzata di un Islam che attecchiva e rubava spazio vitale nei territori conquistati, dalla fascia nordafricana al Vicino Oriente, rappresenterà la minaccia più temuta dal Cristianesimo. L'Islam verrà percepito come la religione dei conquistatori arabi e diverrà un elemento di contrapposizione tra conquistatori e conquistati.

I primigeni rapporti tra le due fedi abramitiche, tuttavia, non saranno esclusivamente connotati dalla contrapposizione. Sarà il caso di fare riferimento alla lettera scritta da Leone III e indirizzata al Califfo attraverso la quale verranno messe in evidenza le caratteristiche che accomunano le due religioni che, al di là delle questioni intrinsecamente dottrinali, posano le fondamenta sull'unicità di Dio lasciando intravedere lo spiraglio di una possibilità che il Dio dei musulmani sia il medesimo Dio dei cristiani. O ancora il Patriarca di Costantinopoli, Nicola il Mistico, che all'inizio del X secolo affermava la necessità per i due differenti universi di vivere pacificamente, una postura ritenuta possibile seppur non condividendo la religione, gli usi e i costumi. Ne è dimostrazione pratica la comunità di Baghdad del IX secolo dove, durante il califfato abbaside, con l'istituzione della *Bayt al-Hikma* erano stati creati dei circoli di dialogo dedicati a innumerevoli ambiti del sapere. Tali dialoghi si svolgevano attraverso la

cooperazione di intellettuali musulmani e cristiani in un clima aperto e fecondo, dove era possibile esprimere ogni particolare posizione filosofica e teologica. A coloro che sposavano la fede cristiana, di tanto in tanto, venivano affidate delle docenze e degli incarichi all'interno della *Bayt al-Hikma*. Le biblioteche custodivano volumi in greco che venivano tradotti per facilitare la conoscenza e la trasmissione del sapere occidentale.

Un clima ben diverso da quello che avrebbe regnato una manciata di secoli dopo, sia sotto il dominio almohade nella Penisola Iberica del XII secolo che nel corso delle Crociate promosse dalla Chiesa e condotte contro i nemici della cristianità tra la fine dello XI e il XII secolo.

I rapporti difficili tra i due monoteismi attraverseranno anche l'età moderna che, con l'incombere della minaccia proveniente dall'espansione dell'Impero Turco, vedrà l'imperatore Carlo impegnato nella lotta contro il "turco" in difesa della cristianità. Una lotta che troverà le sue fondamenta nella predicazione religiosa e nella forza di Dio.

Fino a giungere allo sconvolgimento dei secoli XIX e XX, quando Francia, Inghilterra, Olanda, Russia, Spagna e Italia avviano la loro opera colonizzatrice nel Maghreb, nell'Africa nera e in Indonesia. Una colonizzazione che non si limiterà all'aspetto politico, amministrativo, militare e commerciale ma che avrà dei risvolti anche nell'ambito degli usi, dei costumi e della religione. Quest'ultima intesa come dogma obsoleto, falso e pericoloso da indebolire attraverso una missione di evangelizzazione, il tentativo di attuare una sorta di conquista religiosa che procurerà profonde, laceranti e durature ferite nel rapporto tra Cristianesimo e Islam e tra Occidente e Oriente e, soprattutto, nella visione dell'Islam verso l'Occidente. Nello stesso periodo la diffusione dell'orientalismo, assunto a nuova disciplina scientifica, provocherà dei malumori in seno

all'Islam, e sarà percepito come un ulteriore strumento di dominazione culturale nei confronti di una religione e una cultura considerate inferiori da parte di un'Europa avanzata e progredita. Uno strumento che produrrà visioni e immaginari stereotipati dell'Islam, un nuovo razionalismo che annullerà ogni progresso precedentemente raggiunto nei rapporti tra le due religioni. Con la fine della II guerra mondiale, al mutare degli equilibri internazionali, corrisponde un nuovo inizio: quello dell'indipendenza del mondo musulmano.

Un sintetico e incompleto background che ci conduce verso l'esplorazione del pensiero sviluppato da Mohamed Talbi in merito ai rapporti Oriente/Occidente e Islam/Cristianesimo.

La prima delle questioni di fondamentale rilevanza, che spinge Talbi a interrogarsi circa la natura delle secolari incomprensioni, è se queste siano un elemento congenito, scritto nel codice genetico delle due società e delle due culture, e quindi disperatamente non superabili o se, al contrario, possa essere possibile individuare delle soluzioni per risolverle e instaurare rapporti non fondati sull'incompatibilità di ogni singola rivendicazione della propria specificità.

«Les incompréhensions, il faut le reconnaître honnêtement si on désire objectivement les dépasser, ne sont pas sans fondements réels et sans racines profondes. Les fondations sur lesquelles reposent les deux édifices révèlent des options diamétralement opposées des les origines. D'où des architectures sociales nettement divergentes, et les écarts n'ont fait que s'accroître avec le temps. Certes, le tissu historique est très complexe dans les

deux cas. L'Occident, aujourd'hui laïque, [...] et en Islam, qui refuse toujours d'assumer la laïcité [...]»²⁵⁹.

Ma anche una differente concezione della separazione tra potere secolare e potere temporale, il peso della *sharī'a* come codice che modella la società musulmana dal settore pubblico alla vita privata e che non ha un corrispettivo nel mondo Occidentale, sono soltanto alcuni degli elementi esemplificativi ai quali è possibile ricondurre, secondo l'autore, quelle distanze e quelle barriere che rendono i due monoteismi separati e, talora, contrapposti.

Secondo Talbi «l'Islam doit-il prendre conscience que, dans tout homme, il y a un côté César indéracinable, et indispensable pour la dynamique créatrice de l'histoire, et l'Occident réaliser que César est aussi homme, et en tant que tel il est finalement subordonné au Seigneur, le vrai Roi de toute chose, de qui procède tout être et tout pouvoir»²⁶⁰.

Talbi parla di una “tradizione di incomprensione”. Eppure, al fine di comprendere le teorie di Keplero e di Cartesio è imprescindibile la conoscenza dei principi trasmessi da Ibn-al-Haythan; sarebbe inutile far riferimento all'algebra del XVI secolo europeo senza attingere preliminarmente ai trattati arabi d'algebra, tradotti in latino già nel corso XII secolo; né taluno potrebbe comprendere a fondo la teoria dell'*impetus* nella dinamica del Rinascimento ignorando la teoria di Avicenna²⁶¹.

Talbi reputa che le incomprensioni tra l'Islam e l'Occidente non siano né casuali, né frutto di avvenimenti sporadici e transitori. Al contrario, sarebbero profondamente

²⁵⁹ M. Talbi, *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions d'une meilleure comprehension*, in «Cahiers de Tunisie», n. 141-142, 1987, p. 7.

²⁶⁰ Ivi, p. 10.

²⁶¹ M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtù. Islam et christianisme*, Nouvelle Cité, Paris, 1989, p. 264.

radicate nelle scelte di società tra loro molto distanti e con connotati fortemente dissimili o in contrasto. Mero riflesso delle contrapposizioni tra dogmi, cultura e civiltà che ne costituiscono la base. Nonostante l'influenza, le interferenze e i processi di occidentalizzazione, all'interno di ampi strati sociali dell'Islam, queste discrepanze continuano a influenzare, se non a determinare, giudizi e semantiche sull'altro, e persino reazioni tanto individuali quanto generali. E tali percezioni parteciperanno alla creazione, nell'immaginario collettivo e nel sentire comune, dell'immagine che ogni società percepisce dell'altro guardando allo specchio il proprio riflesso²⁶². Specchi contrapposti, talvolta speculari, invertiti, rovesciati, ci trasmettono un'immagine dell'altro che non favorisce la comprensione reciproca.

«Nous continuons ainsi à être les victimes inconscientes de Sa Majesté la caricature, dont le règne, sur les deux versants, n'a jamais été sérieusement ébranlé. Nos préjugés, nos stéréotypes, nos désirs infantiles de percher bien haut sur nos talons pour affirmer rageusement nos supériorités respectives, ne cessent de le consolider d'âge en âge. Le caricaturiste n'est pas, à vrai dire, un faussaire. Il n'invente pas. Son art est plus subtil. Il consiste à appuyer sur certains traits, à sélectionner et à accuser les défauts»²⁶³.

Incomprensioni che generano un senso di insicurezza e, conseguentemente, paure reciproche nell'incontro tra i due mondi. L'Occidente non si sente più sicuro, dalla militanza degli integralisti alla percezione della crescita demografica degli immigrati con l'introduzione di stili di vita di stampo musulmano, serpeggiano all'interno della società sentimenti di paura²⁶⁴. Una visione sterile e riduttiva, che non lascia passare il messaggio che le fazioni radicali dell'Islam, nella realtà dei fatti, siano soltanto una componente

²⁶² Ivi, p. 13.

²⁶³ Ivi, p. 21.

²⁶⁴ Ivi, p. 25.

minoritaria che lo compongono e che, al contrario, esistano delle voci innovative e aperte alla modernità. Una descrizione che contrappone a un Occidente cristiano civile e pacifico un Islam incivile e violento in una dicotomia difficile da scardinare nel sentire comune²⁶⁵. Un'opinione pubblica vittima dell'erronea informazione fornita dai media e dai mezzi di comunicazione che hanno la considerevole responsabilità di descrivere il mondo e che, in molte occasioni, lo fanno attraverso delle lenti "deformanti" e "deformate" che utilizzano pesi e misure diverse nei confronti degli avvenimenti e delle dinamiche orientali e occidentali. Un'interpretazione che genera la creazione di paradigmi che poggiano su false rappresentazioni della realtà.

Dalla prospettiva opposta, per l'Islam, il sentimento nei confronti dell'Occidente è diretta conseguenza del trauma causato dall'incontro tra le due civiltà. Per rispondere alle sfide della modernità e del rapporto con l'Occidente, all'interno dell'Islam si configurano tre modelli di società: il modello islamista, quello riformista e quello modernista²⁶⁶. Per quanto riguarda le correnti più radicali «traumatisé par l'invasion massive et brusque de la culture occidentale l'Islam réagit sur ses marges avec une violence déstabilisante et destructrice que peut aller jusqu'à pratiquer le crime et le justifier. Il s'agit des convulsions d'une civilisation qui étouffe sous l'amas hétéroclite des apports extérieurs qu'elle n'a pas eu le temps "d'islamiser", c'est-à-dire d'adapter et d'intégrer comme ce fut le cas jadis»²⁶⁷.

Per Talbi il contributo dello storico è quello di aiutare la società a sbarazzarsi dei sedimenti nascosti in noi stessi che ci impediscono di fondare le nostre società sul dialogo

²⁶⁵ M. Talbi, *Liberté religieuse, éthique planétaire et pluralisme au siècle de la mondialisation*, in «Conscience et Liberté», n. 58, 1999, pp. 33-51.

²⁶⁶ M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtu*, cit, pp. 25-26.

²⁶⁷ Ivi, pp. 26-27.

e sul mutuo rispetto affinché il bene sia davvero il bene²⁶⁸. Per questo motivo pone la propria attenzione sui rapporti tra civiltà e cultura con un richiamo a Edward Said e a quegli orientalisti accusati di aver contribuito alla creazione di una narrazione distorta sull'Oriente. Criticamente Talbi, ordunque, ci pone un interrogativo: le idee che i musulmani si fanno dell'Occidente sono forse più pertinenti e corrette²⁶⁹? La risposta che ci fornisce è negativa. Per l'autore, infatti, all'Occidente, troppo spesso, l'Islam ha mosso accuse di positivismo materialista, di meccanicismo, di negazione della "dimensione trascendentale", cioè della spiritualità²⁷⁰, e di "pensiero frammentario"²⁷¹. A questo si aggiunga il vuoto, l'assenza di veri e propri "occidentalisti" nel mondo arabo, a differenza di un Occidente in cui vi sono numerosi orientalisti ed è stata sviluppata una disciplina di orientalistica il cui bilancio è considerato, dall'autore, nell'insieme positivo²⁷².

Nell'epoca contemporanea, in cui il mondo si trova a fronteggiare nuovi mutamenti globali e dinamiche complesse e imprevedibili, si impone in maniera sempre più prepotente la necessità di ricercare e mettere in pratica soluzioni comuni, trasversali, ammissibili da tutte le culture, le religioni e le filosofie, che possano unirsi per fornire ciascuno il proprio contributo. Nell'epoca dei sistemi chiusi, ogni civiltà costituiva un sistema coerente e specifico, un nucleo che bastava a sé stesso, nel quale i contributi non venivano assimilati se non per mezzo di un adattamento alle esigenze interne della matrice

²⁶⁸ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, Editions Le Fennec, Casablanca, 2005, p. 70.

²⁶⁹ ID., *Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes*, in «Islamochristiana», IV, 1978, p. 62.

²⁷⁰ Ivi, p. 120.

²⁷¹ *Ibidem*. A tal proposito Talbi cita un articolo pubblicato in un settimanale tunisino, «Le Maghreb», il 12 settembre 1981 ad opera di Zeineb Naboultane relativo al resoconto del colloquio organizzato dall'Unesco e dall'Organizzazione della Conferenza Islamica sul tema "L'Islam, la filosofia e le scienze" nel quale, fornendo una definizione di Islam e Occidente, afferma che: "A paragone di una conoscenza e di un pensiero scientifico occidentale, essenzialmente positivista e frammentario, strutturato autonomamente, insensibile alla dimensione trascendentale umana, l'Islam è a un tempo unità e molteplicità, umanesimo autentico, razionalità illuminata, interrelazione stretta tra discorso filosofico e discorso scientifico, slancio vitale verso l'approccio della verità".

²⁷² Ivi, pp. 121-122.

che li riceveva. Con il passaggio all'era della civiltà planetaria, i problemi vengono a porsi su una scala di ampiezza e complessità molto diversa, per via di caratteristiche differenti da qualsiasi altra esperienza del passato²⁷³. L'autore non esita a definirla una sfida che riguarda tutti gli universi culturali senza esclusione alcuna, in una costante tensione tra il moltiplicarsi degli scambi e delle connessioni e il sorgere di interrogativi di disparata natura, etica, sociale e politica che necessitano la reinterpretazione e la rielaborazione delle risposte da parte del sistema culturale di appartenenza.

Secondo tale presupposto, Talbi afferma con determinazione, all'interno delle sue opere, la necessità di solcare un percorso condiviso o condivisibile tra Islam e Occidente, condizione aprioristica per un fecondo rinnovamento delle culture contemporanee²⁷⁴.

«Tout protectionnisme culturel n'est plus qu'un combat d'arrière-garde tout à fait illusoire. Mais il est tout aussi illusoire de croire qu'une seule civilisation [...] imposera ses catégories à l'univers, à l'exclusion de toutes les autres»²⁷⁵.

Utilizzando le parole di Louis Gardet, Talbi mette in luce come «la tentazione degli universi chiusi [...] si nutre del disprezzo dell'altro»²⁷⁶ al quale, l'unico antidoto da contrapporre è la pluralità delle culture.

Talbi, in apertura del suo *Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes*²⁷⁷, confessa che la questione dei rapporti tra Islam e Occidente non è facile da affrontare. Un argomento assai vasto, tante volte discusso, che rischia di cadere

²⁷³ ID., *Une communauté de communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie*, in «Islamochristiana», IV, 1978, p. 19.

²⁷⁴ Cfr. A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1999.

²⁷⁵ M. Talbi, *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit., p. 37.

²⁷⁶ L. Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Éditions du Cerf, Paris, 1982 in A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit., p. 151; orig. francese, «Dialogue entre les Univers Culturels. Identité culturelle et le problème d'une culture mondiale», communication à Vienne, 13- 16 Mai 1997.

²⁷⁷ M. Talbi, *Islam et Occident: au-delà des affrontements*, cit.

nell'ovvio o di essere affrontato con un approccio sbagliato. «D'altronde, dove comincia l'Islam? Dove finisce l'Occidente?»²⁷⁸. Interrogativi ai quali risponde, dopo aver avanzato ipotesi e dopo aver ripercorso alcuni passaggi storici fondamentali asserendo che esistono due Islam e due "Occidenti". Un Islam che occupa una specifica area geografica, ma che non sempre rappresenta la fede, più precisamente costituisce un'unità culturale, una civiltà che ha preso forma tra le pieghe del tempo, e un Islam della fede. In modo identico delinea un Occidente, di cui talora si dimenticano persino le radici cristiane, quello della tecnologia, della fredda efficienza, e un Occidente mistico fatto di vocazioni e di pura devozione. Vi sono dunque un Occidente e un Islam-fede-e-convinzione e un Occidente e un Islam-cultura-e-civiltà che non sempre sono corrispondenti. Tra questi due Islam e questi due Occidenti, è sempre esistito in ogni epoca un movimento dialettico di attrazione e ripulsa. La loro storia, con radici monoteistiche che affondano in un territorio comune, è quella del "disprezzo amoroso" con i suoi eccessi e le sue effusioni di tenerezza»²⁷⁹. Un rapporto che ha originato immagini in cui l'altro non si riconosce, sia da parte dei musulmani nei confronti dell'Occidente che dagli occidentali nei confronti dell'Islam. Talbi dedica numerose pagine esortando a badare bene a tali rappresentazioni che vengono reputate prive di valore in quanto non legittimate. Oggi, secondo Talbi, l'Islam e l'Occidente condividono il medesimo rischio: lo smarrimento della parte spirituale dell'uomo, il quale, assolutizzando la vita terrena, arriva al punto di non riconoscere più per sé altra appartenenza al di fuori della propria effimera ombra. Un materialismo e un antropocentrismo che non prendono piede esclusivamente in Occidente, ma che si

²⁷⁸ Ivi, p. 118.

²⁷⁹ Ivi, p. 119.

serpeggiano insidiosamente in seno all'Islam²⁸⁰. I due sistemi culturali, disgiunti da peculiarità specifiche e congiunti da tratti affini, costituiscono sistemi simultaneamente «sincronici e diacronici»²⁸¹ che custodiscono al loro interno chiusure e aperture. Aperture propedeutiche alla commistione con quegli elementi culturali esterni che, attraverso tortuosi e ripidi tragitti, offrono a ciascuno dei due sistemi, la possibilità di porsi dubbi e interrogativi, di mutare, di evolversi e dunque arricchirsi dal confronto con l'altro. Queste sincronie, se collocate su una linea strettamente cronologica, sono impossibili da scorgere. Lo sviluppo culturale dell'uno e dell'altro universo non hanno mai conosciuto un momento comune di apice o di decadenza. L'egemonia culturale arabo-musulmana non può trovare altra collocazione che nel passato, mentre quella occidentale, pervade il XVIII secolo giungendo fino al presente²⁸². Così, con il progresso delle rivoluzioni (scientifica, culturale, industriale)²⁸³ che hanno segnato la storia dell'Occidente, le due rotte sono diventate sempre più divergenti e hanno assunto direzioni sempre più distanti, figlie di un'evoluzione che in Occidente ha visto la luce in maniera autonoma e spontanea ma che, in un diverso contesto culturale e spirituale come quello dell'Islam, è stato frutto di un'importazione forzata da un soggetto esterno, nello specifico la realtà europea e, pertanto, avulso. In aggiunta a ciò, nel suo *Ma religion c'est la liberté*, Talbi identifica una specifica linea di demarcazione tra un nord, definito libero e sviluppato, e un sud, isolato e sottosviluppato, che sarebbe stata tracciata attraverso lo scorrere dei secoli dagli stessi musulmani con la recisione del pensiero e con la costruzione e la propagazione di controvalori destrutturanti. Un'attitudine che, secondo le parole dell'autore, continua a perpetrarsi, moralmente e materialmente. La riflessione sull'evoluzionismo del pensiero

²⁸⁰ Ivi, p.123.

²⁸¹ ID., *Dialogue entre les Univers Culturels*, cit., p. 144.

²⁸² Ivi, p. 151.

²⁸³ Cfr. M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtù*, cit.; M. Campanini, *L'Islam, religione dell'Occidente*, cit.

musulmano, sulla scia di una commistione tra le suggestioni fornite dalle opere di Ibn Khaldūn e dalla teoria darwiniana, è indubbiamente una delle questioni cruciali del ragionamento “talbiano” in merito al dualismo diacronia-sincronia tra Oriente e Occidente. Per interrompere siffatto circolo vizioso, secondo Talbi, «è necessario che l’Occidente prenda coscienza dei propri limiti, e l’Islam delle proprie possibilità»²⁸⁴. Affinché tali possibilità possano essere espresse è necessario che l’Islam si impegni a diventare, attraverso un approccio coordinato, un valido interlocutore, libero dai propri complessi, in grado di impiegare nel migliore dei modi materie prime, mezzi finanziari, forze manuali e intellettuali di cui è dotato.

«L’era delle civiltà chiuse (per poco che siano veramente esistite) è definitivamente passata. Le nostre culture, in un mondo pluralistico sono lacerate da tradizioni opposte, fra identità e integrazione [ed è necessario rifuggire dall’] errore del XIX secolo, da cui non abbiamo ancora tratto tutti gli insegnamenti possibili, [...] nel pensare che esiste un modello unico e universale di cultura, ben inteso la cultura occidentale»²⁸⁵.

Non riuscire a far proprio tale insegnamento equivale, secondo Talbi, alla chiusura dei rapporti tra Islam e Occidente e a un trinceramento dietro pericolosi e anacronistici integralismi sia di matrice islamica che di matrice occidentale. Integralismi che sono edificati sulle rigide fondamenta del rifiuto dell’idea che l’altro possa dare il suo contributo cioè «la ripulsa di ogni idea di mescolamento culturale»²⁸⁶. A tal proposito egli richiama il discorso inaugurale tenuto da Ernest Renan nel 1863 presso il Collegio di Francia, secondo il quale «l’islam è il fanatismo [...], l’islam è il disprezzo della scienza,

284 M. Talbi, *Islam et Occident*, cit., p. 132.

285 ID., *Dialogue entre les Univers Culturels*, cit., pp. 139-140.

286 C. Brière, O. Carré, *Islam. Guerre à l’Occident?*, Autrement, Paris, 1983, p. 13.

la soppressione della società civile, è la spaventosa semplicità dello spirito semitico, che rende la mente umana ristretta, chiudendola a ogni amore intellettuale, a ogni sentimento fine, a ogni ricerca razionale, per metterla al servizio di una tautologia eterna: Dio è Dio»²⁸⁷. Per scongiurare il protrarsi, nel corso dei secoli, dello sviluppo di tali affermazioni diviene sempre più impellente, in particolare per i Paesi mediterranei, la necessità di avviare un vero dialogo tra culture che non sminuisca la propria identità, «senza complessi né trionfalismo da ambo le parti»²⁸⁸. Il saggio *Dialogue interreligieux ou conflireligieux. Pour un dialogue de Témoignage, d'Emulation et de Convergence*²⁸⁹ contiene in apertura una citazione di Hans Küng che recita “nessuna pace tra le nazioni senza pace tra le religioni. Nessuna pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni”. Talbi ritiene imprescindibile, nel dialogo tra culture, quello tra i credi monoteistici e, in numerosi passaggi, afferma che «il dialogo per l’Islam è perciò, anzitutto e a priori, una ripresa vitale e necessaria di contatto con il mondo. Ciò è ancora più urgente e salutare per l’Islam che per le altre religioni, come il cristianesimo, il quale non ha mai davvero interrotto questo contatto, e per questo è oggi in una posizione relativamente privilegiata. Ciò equivale, in un certo senso, a riannodare rapporti con la tradizione; tutto, infatti, nella rivelazione invita a questi buoni rapporti, non v’è nulla che li impedisca²⁹⁰. In uno dei passaggi fondamentali dell’opera *Islamic Revelation in the Modern World* di William Montgomery Watt si legge che c’è da presumere che esisterà una religione unica per tutto il mondo, sebbene essa possa contenere varianti concesse, come nel caso dei quattro riti legali dell’islam sunnita (*madāhib*), un assioma che Talbi cita nel suo lavoro *Islam et*

²⁸⁷ Ivi, p. 140.

²⁸⁸ Ivi, p. 143.

²⁸⁹ M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux. Pour un dialogue de Témoignage, d'Emulation et de Convergence*, in «Revue d’Etudes Andalouses», n. 14, 1995, pp. 5–33.

²⁹⁰ ID., *Islam et dialogue. Réflexions sur un thème d’actualité*, Maison Tunisienne de l’Edition, Tunis, 1972, p. 25.

dialogue specificando che si tratterebbe di una prospettiva non necessariamente in contraddizione con l'Islam.

Gli interrogativi posti da Talbi sono, però, molteplici:

«L'era nuova sarà quella di una comunità di comunità, quella della piena espressione della personalità o quella dei robot? Le differenze tra i gruppi e gli individui sono condannate a sparire per far posto a un gigantesco termitaio? Riusciremo invece a rispettare e ad armonizzare le differenze?»²⁹¹. Una delle possibili soluzioni che il pensatore ci fornisce tramite le proprie argomentazioni si esplicita nel creare ponti non solo fra Islam e Occidente, ma fra tutte le culture, per mezzo dell'«apertura le frontiere dello spirito»²⁹².

«Nous devons, je vous l'ai dit, nous libérer de la peur. Nous pourrions dès lors retrouver dans les valeurs profondes de l'Occident des correspondances avec les nôtres. Nous pourrions peut-être apporter de nouveau à l'humanité des choses enrichissantes. Nous devons participer à la construction d'une modernité aujourd'hui planétaire, puisque son placage a été un échec»²⁹³.

L'Islam non deve abbandonare la ricerca di un sano spirito interpretativo interrogandosi circa l'idea di progresso e se questa debba acriticamente corrispondere al modello proposto dall'Occidente²⁹⁴. Sebbene il termine “progresso”, *ruqī, taqaddum*, o

²⁹¹ ID., *Une communauté de communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie*, in «Islamochristiana», n. 4, 1978, p. 24.

²⁹² ID., *Dialogue entre les Univers Culturels*, cit., p. 151.

²⁹³ ID., *Reflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 118.

²⁹⁴ ID., *Ibn Khaldūn et l'histoire*, Maison Tunisienne de l'Édition, Tunis, 1973, p. 87. E a tal proposito, in un parallelismo che si snoda tra i secoli che intercorrono, oltre a Ibn Khaldūn, richiama a sostegno del proprio interrogativo autori novecenteschi come Arnold Toynbee e Raymond Aaron.

altri termini equivalenti non siano presenti tra le pagine delle analisi khalduniane e, in particolar modo, nella *Muqaddima*, in quanto concetto non ancora cristallizzato e non oggetto né di disquisizioni teorico-interpretative né, tantomeno, di speculazioni filosofiche, Talbi asserisce che sia possibile individuarne in maniera molto chiara il significato. In Occidente

«c'est le XIXe siècle qui fit de l'idée de progrès un dogme, et c'est incontestablement August Comte (1798-1857) qui éleva à la nouvelle religion, sur des bases positives, son plus beau temple. Il était d'ailleurs persuadé, contrairement à ce que démontrera la thèse de Jules Delvaille, que la notion de progrès était toute récente, et qu'elle était plus exactement le résultat de l'impact de la Révolution Française de 1789»²⁹⁵.

Diversamente, invece, facendo riferimento alla *Muqaddima* di Ibn Khaldūn e, in modo particolare, alla teoria della trasformazione permanente e graduale, Talbi individua un precursore della definizione di “progresso” in una chiave evoluzionista dinamica che rifiuta la stagnazione, il blocco e la chiusura in ogni ambito e in ogni forma. La motivazione fornita da Ibn Khaldūn e sposata da Talbi è quella di uno «état du monde et des nations, leurs usages et leurs croyances [qui] ne sont pas permanentes et ne suivent pas une voie constante. Ils diffèrent dans les temps et passent d'un état à un autre»²⁹⁶. I processi di nascita, movimento, cambiamento, trasformazione, metamorfosi perpetua e fine delle civiltà dimostrano come l'evoluzione della storia non sia un automatico “progresso meccanico” e che lo stesso progresso non renda obbligatoriamente migliore

²⁹⁵ Ivi, p. 89. In riferimento a Comte cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Borrani et Droz, Paris, 1852, p. 183, pp. 179-228, pp. 498-587.

²⁹⁶ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: an introduction to history* (trad. F. Rosenthal), Routledge & Kegan Paul, London, 1958, p. 46.

l'uomo²⁹⁷: «l'alchimie de l'histoire est plus complexe»²⁹⁸. Talbi sottolinea come nessuno abbia mai espresso con tanta forza come quella di Ibn Khaldūn la fatalità di questo “progresso”, descritto come un movimento che non è uniformemente rettilineo ma, al contrario, ciclico, il risultato di un susseguirsi di tentativi in condizioni complesse all'interno di infinite variabili. Tentativi, fasi o cicli che, in definitiva, sfociano in un risultato positivo poiché, interrompendo la stasi strutturale, ne evitano la morte. Le civiltà muoiono per le contraddizioni interne, lasciando la loro eredità e la missione di raggiungere e superare nuove tappe a dei soggetti più giovani e più vigorosi. Dissoluzione che viene definita come condizione ineluttabile per il proseguimento del percorso e della vita. Lo sviluppo dialettico, di cui è impregnato ogni capitolo della *Muqaddima* di Khaldūn, presuppone, nell'incedere del tempo e del destino dell'uomo, delle cadute, naturali incidenti di percorso, alle quali segue sempre la ripresa del cammino²⁹⁹. Non esisterebbe dunque un progresso in sé e per sé, ma determinate realizzazioni progressive nell'ambito tecnico, scientifico e politico³⁰⁰.

Una innovativa, seppur antica, rilettura della storia che, se applicata ai rapporti Occidente-Islam, potrebbe consentire la relativizzazione dei classici assunti teorici e la creazione di un nuovo modello, una nuova struttura che possa, in parte, essere scevra da categorizzazioni e substrati che si sono rafforzati nel corso degli anni. Così, partendo da due diversi modelli di progresso parimenti autonomi e reciprocamente riconosciuti, uno specificatamente occidentale, l'altro relativo all'Islam, e interrogandosi, come fatto per il

²⁹⁷ La definizione “progresso meccanico” viene tratta da Talbi da M.C. Bancquart, *Les écrivains et l'histoire*, Paris, 1966, p. 281. Le tesi espresse vengono rafforzate citando Hegel, Keyserling, Mann, Spengler e, in particolar modo, Friedmann e il suo *La crise du progrès, esquisse d'histoire des idées*, Parigi, 1895-1935.

²⁹⁸ M. Talbi, *Ibn Khaldūn et l'histoire*, cit., p. 106.

²⁹⁹ Ivi, pp. 94-107.

³⁰⁰ C. Rappoport, *La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution*, M. Riviere, Paris, 1925, p. 2.

termine “progresso”, su tanti altri concetti calati nell’Islam, l’autore lancia un monito: «Avant de proclamer quel es croyances de l’Islam ne sont pas compatibles avec les “valeurs”, a priori seules estimables parce qu’elles sont celles de l’Occident, et de fabriquer un montage idéologique, comme savent si bien le faire les fanatiques du rejet, il serait plus sain pour l’esprit de s’interoger sur ce que l’on trouve dans le Coran»³⁰¹.

«Il y a dans l’Islam des promesses pour l’Occident et, dans l’Occident, des ouvertures pour l’Islam»³⁰².

Riconoscere e condividere tali prospettive significa avere una speranza futura, una via di redenzione, per l’Occidente da tutto ciò che ha deificato, tutto ciò che è materiale, e per l’Islam dalla schiavitù del devastante ritardo tecnologico, sociale e dottrinale accumulato. E l’Islam, in questo gioco, potrebbe svolgere un ruolo fondamentale: reintrodurre un nuovo umanesimo fondato sulla fratellanza senza frontiere. Un’utopia, probabilmente un “sogno” come indica lo stesso Talbi a conclusione del paragrafo³⁰³. Riprendendo Ibn Khaldūn, da al-Ġāhiz (776-868) a Muhammad Iqbal (1873-1938) passando per Miskawayh (m. 1030), Talbi mette in rilievo come per la teoria dell’evoluzione universale, che impregna il pensiero musulmano, il processo di progresso collettivo dell’intera umanità, seppur diversificata in infinite parti, sia frutto di una storia universale.

L’auspicio è quello di immaginare, nella stesura di tale lavoro, un possibile progresso collettivo condotto dall’Oriente e dall’Occidente in maniera congiunta, che possa costituire un passo, una goccia nel mare «dans le cadre général de l’évolution

³⁰¹ M. Talbi, M. Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, Ed. Seghers, Paris, 1989, p. 9.

³⁰² M. Talbi, *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit., p. 20.

³⁰³ *Ibidem*.

cosmique»³⁰⁴ e, ancor di più, in uno specifico spazio geopolitico che è quello del Mediterraneo.

Capitolo III

L'esegesi coranica secondo Talbi

3.1 Reinterpretazione delle fonti islamiche per un nuovo Islam contemporaneo

Talbi, nel suo *Islam et dialogue*, mette in luce come il progresso, modificando giorno dopo giorno le nostre conoscenze sul mondo e sull'universo, ci pone dinanzi a dubbi e interrogativi che impongono trasversalmente una tensione verso l'individuazione di risposte e soluzioni. Tensione che, per l'universo dei credenti, non può prescindere da una reinterpretazione della rivelazione, secondo una chiave di lettura aderente alla realtà in cui viviamo. Lungi dall'individuare un responso nella poliedrica e significativamente irrealistica ricerca di un comune sentire, di un'utopica convergenza alla quale l'Islam ha talvolta aspirato sin dal periodo della rinascita, l'autore individua in una rinnovata esegesi la chiave di volta del presente e del futuro dell'Islam. Un'esegesi che ponga le proprie fondamenta su un'apertura "senza paratie e con molteplici antenne" capace di far fronte a tutte le esigenze che incombono sulla società di oggi, seppur non dissolvendo il prezioso bagaglio ereditato dal passato. Lo scambio e il confronto sono *conditio sine qua non* di un'esigenza esegetica che necessita di essere affrontata avvalendosi di una fruttuosa tensione, della quale non esiste traccia all'interno dell'Islam, che possa aprire le porte al

³⁰⁴ ID., *Ibn Khaldūn et l'histoire*, cit., p. 103.

messaggio di Dio. Perché se la parola di Dio, come ogni musulmano crede, è eterna, ne deriva necessariamente che, sebbene rivelata nel tempo e nello spazio, essa trascende anche la temporalità e la spazialità, per essere sempre e dovunque udibile, presente e costantemente nuova³⁰⁵.

Secondo Talbi, per far sì che lo scambio preconizzato possa rendersi concreto è ineluttabilmente necessario un percorso dialogico attraverso il quale l'Islam possa, per un verso, offrire il proprio contributo alla civiltà mondiale, e per l'altro, far propri i contributi esterni. Un processo di condivisione che potrà muovere i primi passi esclusivamente quando il mondo musulmano deciderà di affacciarsi alla modernità con uno spirito di rinnovamento che non è ostacolato dall'appartenenza religiosa. L'autore, infatti, non riscontrando alcuna incompatibilità tra Islam e valori moderni, rinnova l'appello a riavviare la costruzione di un pensiero islamico sulla scia del percorso intrapreso da Mohammed Iqbāl³⁰⁶.

Il Corano, consustanziale a Dio in quanto parola stessa di Dio, *kalām Allah*,

«offre les pierres d'attente pour un certain humanisme, qui reconnaîtrait la valeur de l'homme en tant que tel, tout en maintenant, comme l'humanisme chrétien mais dans une synthèse différente, que l'accomplissement total de l'homme est dans son ouverture à Dieu par la foi en sa Parole. Mais un tel humanisme, fondé en ses sources, reste à élaborer par les musulmans eux-mêmes»³⁰⁷.

Contrariamente a quella corrente di pensiero generalizzata che vorrebbe un Islam non favorevole a un nuovo umanesimo, che in quanto tale riconosce all'uomo e al mondo un

³⁰⁵ ID., *Islam et dialogue*, cit., p. 23.

³⁰⁶ ID., *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 87.

³⁰⁷ ID., *L'homme dans le Coran*, in «Se Comprendre», n. 98, novembre 1970, p. 1.

valore proprio non confinandolo alla sola dimensione religiosa in un universo sacro che nega l'indipendenza dei valori temporali. Secondo Talbi, a differenza del periodo medioevale, in cui la comunità di fede costituiva una struttura chiusa e ristretta all'interno della quale ogni comunità non aveva altra scelta al di fuori della mera accettazione dei principi religiosi che la guidavano, oggi siamo in presenza di un nuovo modello di comunità globale non fondata sulle comunità di fede, le quali, non essendo più centrali ed esclusive, si trovano in un contesto in cui il loro peso viene costantemente eroso e marginalizzato. Di fronte a tale cambiamento le religioni sono costrette a riadattarsi alla nuova realtà e ad abbandonare la staticità dei secoli precedenti ponendosi degli interrogativi circa il proprio ruolo e la propria missione nel mondo e attraverso l'individuazione, all'interno della propria tradizione, di elementi che possano fornire risposte alle questioni odierne³⁰⁸. A favore di tale missione l'impegno di Talbi può essere annoverato tra i principali contributi dell'epoca contemporanea nello sviluppo di una profonda riflessione all'interno della cultura e della religione islamica al fine di promuovere una tensione verso un rinnovamento. Una tensione che ha in sé il fine ultimo di congiungere la fede con «le nuove esigenze etiche e politiche dell'epoca moderna»³⁰⁹.

Nel suo *Ma religion c'est la liberté*³¹⁰, Talbi rimarca l'impellente necessità, all'interno della comunità musulmana, di un discorso religioso civilizzato, alternativo e non strumentalizzato, fedele alle proprie origini ma, al contempo, in grado di adeguarsi alle trasformazioni del nostro tempo e alla palingenesi necessaria per vivere in esso.

«La question fondamentale pour nous est à mes yeux la suivante: pourquoi, à un moment historique donné, l'élan de notre civilisation a-t-il été brisé? Il faudra du temps

³⁰⁸ ID., *Une communauté de communautés*, cit., p. 26.

³⁰⁹ A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit., p. IX.

³¹⁰ Ivi, p. 13.

et des efforts pour découvrir ce qui a fait que nous étions partis en flèche et que tout s'est passé comme si, un ressort s'était cassé. Pourquoi notre civilisation a-t-elle cessé d'être pour nous une force pour devenir un handicap? Nous nous murons hélas dans ce passé qui constitue un alibi pour ne pas adhérer à notre temps. Notre pensée involue au lieu d'évoluer. C'est une des raisons majeures pour lesquelles nous n'avons pas retrouvé un élan modernisateur. [...] Il faut cesser de construire notre entrave. Il faut la restructurer, la démythifier, pour jeter un regard critique sur le passé afin d'en déceler les failles, de trouver le moment où le ressort s'est brisé, de telle sorte que nous puissions nous en libérer et renoncer enfin librement à lui. Tant qu'on ne s'est pas libéré du passé, on n'avance pas»³¹¹.

Secondo l'autore, uno dei maggiori ostacoli odierni alla via del rinnovamento è l'atteggiamento dei *faqih*s, i giuristi, i quali, detenendo il potere di pensiero, ne impediscono l'evoluzione perché avversi nei confronti di ogni mutamento. A causa di siffatta circostanza l'universo musulmano non mostra più al mondo il volto della propria ragione ma la parte di sé più negativa, l'oscurantismo. Talbi si guarda bene dall'offrire al lettore la generalizzazione di un Islam totalmente oscurantista, e per tale ragione puntualmente cita quelli che ritiene essere i principali modelli positivi sviluppati nell'Islam contemporaneo, dall'opera di pensatori come Muhammad Iqbāl³¹², descritto come un uomo e un filosofo dotato di una grande apertura, al movimento della *nahda*³¹³,

³¹¹ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., pp. 17-18.

³¹² Muhammad Iqbāl, filosofo pakistano cresciuto nell'India britannica.

³¹³ Per la prima volta dopo circa quattro secoli, con la spedizione napoleonica del 1798, l'Egitto, e dunque l'Islam, incontrava nuovamente l'Europa. Il confronto tra un'Europa moderna e avanzata economicamente, tecnologicamente e militarmente, che nell'arco di un secolo avrebbe occupato tutto il Nord Africa e parte del Golfo Persico, e un Islam sempre più consapevole della propria posizione di svantaggio, avrebbe reso sempre più evidente la necessità di compiere delle scelte. Da una parte la possibilità di conformarsi al modello europeo nel rispetto del proprio bagaglio culturale e delle proprie tradizioni, dall'altra la creazione di un modello alternativo a quello occidentale compatibile sia con l'impianto tradizionale islamico che con la parte del mondo più avanzato. In tale scenario prese il via quel movimento di rinascita culturale e

che sebbene germogliato sotto i migliori auspici, si ritrova oggi trincerato dietro la propria rigidità³¹⁴.

Pertanto, secondo il pensiero di Talbi, per evitare di cadere nelle trappole in cui si sono smarriti gli intenti fino a oggi espressi, è inderogabilmente necessario compiere uno sforzo interpretativo nella lettura delle fonti dell'Islam e, specificatamente, del testo cardine del verbo rivelato, il Corano.

Secondo Campanini

«il Corano, in quanto documento sul quale si sorregge interamente l'Islam, è la base per un rovesciamento della stessa epistemologia religiosa onde porre al centro dell'esperienza del sacro un Dio teleologico, un Dio che è il fine dell'agire umano. La svolta verso la prassi dell'esegesi coranica nel ventesimo secolo, è stata resa possibile dalla scoperta della "testualità" del Corano per cui può essere sottoposto a una indagine letteraria, sociologica, storica, filosofica, che ne faccia emergere non solo la purezza compositiva, la valenza di documento storico, la pregnanza del messaggio rivelato, ma anche con la portata teoretica del contenuto, il suo essere strumento di trasformazione storica»³¹⁵.

identitaria conosciuto come *nahda*, nato a partire dalla metà del XIX secolo con l'obiettivo di avviare, all'interno del mondo musulmano, una fase di progresso nel tentativo di conciliare caratteristiche della propria civiltà ed elementi occidentali. Un impulso che contribuirà allo sviluppo di quel filone di pensiero che verrà definito "modernismo islamico" e all'introduzione nel dibattito di nuovi concetti, come quelli di libertà e patria e come quelli relativi all'emancipazione femminile. In antitesi a tale modello si sviluppava, parallelamente, la tendenza verso un'islamizzazione della modernità, di un ritorno alle origini, alla prima generazione dei credenti, all'epoca dell'oro, attraverso l'istituzione di uno stato musulmano, garanzia di indipendenza per tutti i credenti dal predominio europeo. Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muhammad 'Abduh e Rashīd Ridā sono da annoverare tra i precursori di tale pensiero. Cfr. M. Campanini, *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2017.

³¹⁴ M. Talbi, *Des ruptures nécessaires pour l'Islam contemporain*, in T. Fabre, *L'héritage andalou*, L'aube Eds De, La Tour-d'Aigues, 1998, pp. 50-51.

³¹⁵ M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 98-99.

Talbi specifica preliminarmente che ogni interpretazione nasce da un'interazione tra un testo e un'opinione, è frutto di una riscrittura adoperata secondo le lenti del lettore che inevitabilmente vi proietta il proprio bagaglio personale³¹⁶. Il Corano

«est le patrimoine de tous et nul ne peut en revendiquer l'exclusivité. Mais il est diversement reçu, selon l'appartenance religieuse ou idéologique du récipiendaire du Message, Il n'y a pas *une* clé de lecture pour le Coran, mais *des* clés, toutes en même temps subjectives et objectives»³¹⁷.

È da escludere, pertanto, ogni tentativo di erigere un'interpretazione a verità assoluta, a volere di Dio. Fintantoché ciò sarà ritenuto valido, nessuno potrà mai essere privato del diritto di esprimere la propria interpretazione del testo e di avvalersi della pluralità di tutte le letture possibili. Eccezion fatta per quelle interpretazioni che inducono alla violenza e all'intolleranza.

«[...] chacun de nous entre en relation avec le texte de la façon qu'il juge la meilleure. Certains le font en prolongement des opinions qui se sont cristallisées aux IIe et IIIe siècles de l'hégire, telles qu'elles se reflètent dans leur imagination et non dans la réalité historique, et qui sont arrivées à être considérées comme le commentaire et la compréhension unique du texte. Il y a là tout un système de pensée hérité, et les islamistes insistent pour qu'on n'en sorte pas. C'est leur droit. Leur conception du pouvoir part de ce système et se marie difficilement avec la démocratie. [...] Si l'on concède la liberté à ceux qui se réfugient sous le parapluie des salaf et d'un système de pensée hérité de leur époque, ils doivent eux aussi la concéder à ceux qui ne partagent pas leur approche du texte. La liberté est un tout indivisible et je n'admets pas qu'elle devienne une tactique et

³¹⁶ M. Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès, Tunis, 1998, p. 63.

³¹⁷ M. Talbi, M. Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, cit., p. 13.

une manœuvre pour étendre le totalitarisme. Tout système de gouvernement, y compris le système démocratique, reste ouvert aux choix de la umma en fonction de ce qui lui convient, en tenant compte des coordonnées changeantes de lespace et du temps»³¹⁸.

Talbi propone di individuare un punto mediano di incontro, che possa andare oltre quello che fu il modello laico turco, il quale non presenta alcun profilo di compatibilità con i Paesi a forte maggioranza musulmana, e oltre il nostalgico ritorno al periodo dell'oro e ai codici elaborati tra il III e il IX secolo. Un punto da raggiungere attraverso uno sforzo interpretativo, *iġtihād*, che possa permettere di affrontare gli interrogativi dei nostri tempi secondo uno spirito progressista e realista³¹⁹. La posizione assunta, esplicitata con particolare minuzia nel suo *Réflexions sur le Coran*, è quella di un pensatore che considera sacra la natura del testo coranico, di matrice divina, sostanza attraverso cui la parola di Dio prende forma per diffondersi tra gli uomini, fedele trasmissione del suo messaggio, verità e perfezione eterna³²⁰. Un presupposto che non esime, tuttavia, dalla necessità di adattare la parola al tempo presente, di storicizzarla e contestualizzarla, di renderla viva, ovunque udibile, presente e costantemente nuova, strumento conforme a vivere il presente e non orpello cristallizzato del passato³²¹. Per Talbi astrarre il Corano dalla temporalità ha indotto e induce verso conseguenze nefaste, equivale a relegare la parola divina in un museo o in un santuario, a bloccarla tra gli ingranaggi della storia³²². Affinché tale rischio possa essere scongiurato il credente deve leggere e ascoltare la parola di Dio attraverso le lenti contemporanee escludendo ogni interpretazione giunta dal passato. Il che non

³¹⁸ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., pp. 51-52.

³¹⁹ ID., *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit.

³²⁰ ID., *Réflexion sur le Coran*, cit., p. 18. Talbi precisa infatti che ci sono due diverse correnti di pensiero relative alla natura del Corano. La prima è quella alla quale fa riferimento e la seconda è quella relativa a coloro i quali credono che il Corano sia di natura umana e che porti con sé forti connotati storici e spazio-temporali del contesto nel quale è stato scritto.

³²¹ ID., *Islam et Dialogue*, cit., p. 45.

³²² M. Talbi, M. Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, cit., p. 70.

equivale al disconoscimento dei predecessori ma, diversamente, è da intendersi quale tentativo di comprendere, oggi come ieri, il messaggio che Dio rivolge quotidianamente a coloro che credono. L'impegno di Talbi, a tal proposito, viene esercitato attraverso un'esegesi che, non limitandosi a un'interpretazione letterale del singolo versetto (come è consuetudine fare nei commentari³²³ musulmani tradizionali), intende individuare un significato più generale del testo coranico e della sua intenzionalità in relazione alle questioni attuali in un'ottica di universalità del messaggio del Corano. Un'esegesi che lo stesso Talbi definisce "esegesi finalista". Una lettura che deve sempre tenere conto dei *maqāsid*, le intenzionalità del testo³²⁴. «Toute approche du Coran doit donc tenir compte du fait qu'il est, par la lecture permanente des Signes à laquelle il nous invite, une révélation continue, une révélation qui ne cesse de se révéler à mesure que l'Univers se révèle à nous»³²⁵.

L'opera esegetica, secondo il pensiero di Talbi, richiede un importante esercizio di contestualizzazione, quello di analizzare criticamente le circostanze storiche del periodo della rivelazione del messaggio coranico. La lettura finalista da egli proposta nasce da uno studio storico del contesto in cui è stato rivelato uno specifico versetto o un insieme di versetti del Corano. Nel compiere tale esercizio Talbi ripercorre la nascita e lo sviluppo

³²³ Nel suo *Réflexions sur le Coran*, Talbi dedica un intero paragrafo ai commentari coranici aprendo con il primo commentario a noi pervenuto, seppur sotto forma di citazioni, quello di 'Abd Allah Ibn 'Abbas (687), cugino di Muhammad, fino a giungere all'ultimo dei commentari "classici", quello di Mahmud al-Alusi (1854). Nei commentari classici l'attenzione era enfatizzata su un'analisi strettamente linguistica, che portava in sé il rischio di impantanarsi e di immobilizzarsi per la considerazione secondo la quale la parola umana non può avere maggior rilievo della parola coranica, e quindi divina. I commentari della generazione successiva, invece, facendo prova di un atteggiamento aperto e di uno spirito di indipendenza, hanno fatto riferimento alle scienze del loro tempo. Su tali direttrici si muoverebbero al-Zamakhshari (1144), al-Razi (1209), Ibn al-'Arabi (1240). Tra i contemporanei, escludendo quelli di stampo tradizionalistico, che hanno elaborato versioni riformiste e liberali dei commentari coranici è possibile citare Mohamed 'Abdu (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), Ibn Badis (1889-1940) e M.T. Ibn Achour (1879-1973) e, in maniera particolare, Mohamed Arkoun che offre quello che Talbi definisce "il tentativo più radicale di demitologizzazione del Corano attraverso una lettura antropologica".

³²⁴ M. Talbi, *Universalité du Coran*, Acte Sud, Arles Cedex, 2002, p. 46.

³²⁵ ID., *Réflexion sur le Coran*, cit., p. 71.

dell'Islam, il confronto con gli imperi di Bisanzio e di Ctesifonte, le due maggiori potenze dell'epoca, in lotta per l'egemonia nel mondo. Un confronto all'interno del quale l'Islam avrebbe potuto rischiare di soccombere e al quale aveva dovuto rispondere per sopravvivere alle minacce della propria epoca. Per tale ragione alcuni versetti del Corano, secondo Talbi, includerebbero dei riferimenti alla lotta e alla promessa del paradiso per i martiri immolati in nome di Dio. Versetti legati a congiunture specifiche e storicamente superate, ben lontane dallo spirito di amore verso il prossimo di cui è impregnato il messaggio divino. Uno spirito che necessita di essere riscoperto³²⁶.

«L'historien musulman, dans son rapport au texte religieux, doit toujours partir d'une lecture anthropologique. Cela ne veut pas dire qu'il considère une telle lecture comme une fin en soi. Elle est plutôt une étape épistémologique et méthodologique pour pénétrer dans le sens du texte, dans son point de départ et son but, ce qui permet de mettre en évidence les solutions et de définir la route à suivre qui n'est autre que "le chemin droit". Dieu nous appelle à suivre ce chemin. Mais il n'est pas balisé une fois pour toutes, c'est une voie sur laquelle nous avançons sans cesse»³²⁷.

L'esegesi finalista pone il proprio orizzonte verso il futuro adottando una lettura del Corano tale da renderlo attuale, come se fosse stato appena rivelato, e da questa ne trae le volontà riservate agli uomini da Dio, attraverso un approccio innovativo alla parola divina³²⁸. Sebbene le circostanze storiche della rivelazione venissero già precedentemente prese in considerazione nell'individuazione del significato di alcuni frammenti coranici, l'originalità della reinterpretazione proposta da Talbi è insita nella metodologia adottata. Di consueto, nello sforzo esegetico, viene fatto ampio ricorso al *qiyās*, il metodo

³²⁶ A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit., p. 3.

³²⁷ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 32.

³²⁸ ID., *Universalité du Coran*, cit., pp. 27-28.

dell'analogia. Pur non escludendolo aprioristicamente, Talbi considera tale metodo inadeguato per fornire risposte agli interrogativi contemporanei poiché genera un incessante paragone tra il presente e il passato, ponendo freno a ogni possibile evoluzione interpretativa. L'esegeta, oggi, deve indagare sul contesto storico della rivelazione e sulla relativa proposta indicata dal Corano, per poi tracciare una sorta di congiunzione tra il punto di partenza e l'obiettivo finale, prestando bene attenzione alla direzione indicata. In *Plaidoyer pour un Islam moderne* Talbi descrive metaforicamente questo percorso, questa via, come una freccia³²⁹. Come se Dio avesse tracciato una linea che ci indica un orientamento, una direzione da seguire. Il Corano, *hudā*, "guida", conduce i credenti verso una determinata direzione. La parola del Corano è, dunque, «éternellement interprétable: non pas dans n'importe quel sens, mais dans le sens de la direction divine»³³⁰. Per un'accurata esegesi non si può non individuare nel testo rivelato la meta indicata dalla freccia. A differenza di un'interpretazione letterale, in cui l'attenzione è esclusivamente concentrata sulla freccia, l'interpretazione dinamica prende in considerazione la direzione verso cui la freccia è orientata. Per tale motivo «la lecture dynamique, finaliste, du texte révélé, n'est pas déviation, ou trahison. Elle est, pour nous, une plus grande fidélité»³³¹. Talbi asserisce che debba essere categoricamente estirpata la concezione secondo cui ogni rilettura che vada a modificare un'interpretazione coranica precedentemente sviluppata sia da considerarsi una deviazione, un tradimento.

L'obbedienza del credente è devozione verso la legge divina, non verso un'interpretazione letterale, statica e pietrificata. Il metodo storico-antropologico

³²⁹ ID., *Plaidoyer pour un islam moderne*, cit., p. 61.

³³⁰ M. Talbi, G. Jarczyk, *Penseur libre en islam: un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 343.

³³¹ M. Talbi, *Ma religion c'est la liberté: l'Islam et les défis de la contemporanéité. comment entrer dans la contemporanéité sans lamentations ni gémissements ni larmes*, Nirvana, Tunisi, 2011, p. 5.

proposto da Talbi per la lettura del Corano fornisce uno strumento flessibile capace di individuare risposte adeguate alle mutevoli situazioni di oggi. Tuttavia, l'unico limite di tale flessibilità è costituito da quei principi cardine immutabili e costanti che devono essere sempre rispettati, quei valori universali e innati nella natura umana che costituiscono le fondamenta del Corano e che impediscono pericolosi scivolamenti nel relativismo.

«Ce qui était répréhensible pour le musulman du premier siècle de l'hégire vivant à Médine l'est-il encore pour celui qui vit aujourd'hui à New York ou à Londres? La morale est-elle immuable ou évolue-t-elle en fonction de l'espace et du temps? [...] Nous pouvons reconnaître l'existence de valeurs immuables comme la justice, la paix, le rejet de la violence, légalité, l'honnêteté. Mais la longueur de la barbe ou la forme des habits sont-elles des valeurs immuables?»³³².

La metodologia proposta da Talbi poggia, infatti, le proprie fondamenta su un elemento di massima rilevanza, ovvero la centralità della ragione umana. Ogni uomo conosce per natura ciò che è buono e ciò che non lo è poiché i suoi valori etici non sono rivelati dal Corano, nonostante vi facciano parte, ma sono valori universali, che esistono aprioristicamente dalle religioni³³³.

Per comprendere con maggiore chiarezza la metodologia proposta da Talbi è possibile fare riferimento a un esempio pratico:

³³² ID., *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., pp. 60-61.

³³³ R.L. Nettler, *Mohamed Talbi: For Dialogue between all religions*, in R.L. Nettler, S. Taji-Farouki, *Muslim-Jews relations: intellectual traditions and modern politics*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998, pp. 171-199; ID., *Mohamed Talbi on understanding the Qur'an*, in S. Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 225-240.

«Talbi attempts to show this through an analysis of Qu’ran 3:24, a verse which seems to sanction husband’s beating of recalcitrant wives, if the women cannot in less severe ways be made obedient. Talbi’s interpretation of the verse rejects a literal reading which might for some make this chastisement permissible in all times and places, as certain interpretations have indeed held. For Talbi, this verse must be understood through the historical context of its revelation. Using historical sources in this way, Talbi can then understand God’s intentions in revealing this verse as not to provide a continuing divine sanction for striking women, but rather to reduce tensions in Medina around the issue of the treatment of women [...], a temporary concession [...] to prevent the building tensions in [...] the new community»³³⁴.

È bene sottolineare, dunque, la rilevanza del valore storico nella lettura del Corano proposta da Talbi, come in Arkoun³³⁵, seppur secondo paradigmi diversi. Per quest’ultimo, la storicità rappresenta un «fondamentale “impensato” dell’Islam [...]». [Per] i commentatori tradizionali, infatti, il Corano contiene tutto il pensabile e i commentari tradizionali pretendono, attraverso lo studio del Corano, di aver scandagliato e articolato tutto il pensabile. Bisogna dunque aprirsi all’“impensato” e far sì che esso diventi “pensabile”³³⁶.

Ritornando a Talbi, potremmo metaforicamente considerare il modello proposto come una svolta darwinista dell’interpretazione coranica? Nonostante il forte attaccamento alla fede islamica Talbi riesce a far “evolvere” le parole del Corano e a dotarle di un significato

³³⁴ ID., *Mohamed Talbi on understanding the Qur’an*, in S. Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 228.

³³⁵ M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, Alger, 1982. Talbi accusò Arkoun di essersi allontanato dall’Islam e di essersi piegato all’idolo della laicità francese senza conservare lo spirito critico necessario.

³³⁶ M. Campanini, *Il corano e la sua interpretazione*, cit., p. 116.

nuovo in equilibrio tra Islam ed evolucionismo, tra la fede e la modernità, almeno fino a quando, nell'ultima parte della sua vita, non prenderà una svolta fideista. Il rifiuto del darwinismo da parte dell'Islam ha in sé un retaggio storico basato sul riconoscimento dell'intervento divino nella Creazione e rischia quindi di essere in netto contrasto con i principi cardine della religione. Un darwinismo visto come minaccia occidentale, parte della cultura colonizzatrice, simbolo di una modernità imposta dall'Occidente³³⁷ in un momento in cui l'imperialismo si intrecciava pericolosamente con le correnti positiviste diffuse nell'Europa dell'Ottocento. Basti ricordare Ernest Renan e il suo *Islamism and Science* (1883)³³⁸ in cui l'autore descrive la religione musulmana in opposizione alla secolarizzazione civile e al progresso e i Paesi della sfera islamica in una posizione di inferiorità politica e sociale.

Un ulteriore elemento di fondamentale importanza nello sviluppo di un'esegesi adeguata alle questioni odierne, secondo la disamina elaborata da Talbi, è quello relativo alla definizione dei concetti e alla questione semantica: «Il y a un lien dialectique entre la confusion sémantique et la confusion de pensée. L'une reflète l'autre et réciproquement»³³⁹. Per comprendere a pieno la questione e le implicazioni che il linguaggio può avere, il pensatore pone l'esempio della definizione di *umma*.

«Le concept de umma est essentiel dans l'histoire arabo-musulmane. De nos jours on entend parler de *umma* nationale, arabe, islamique. [...] les concepts que nous utilisons sont imprécis. Dans les langues occidentales, on trouve des mots comme nation, peuple,

³³⁷ Cfr. D.M. Leavitt, *Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College*, in «Muslim World», LXXI, 1981, pp. 85-98; H. Redissi, *Islam e modernità*, Iride, 2-2005, pp. 313-330.

³³⁸ E. Renan, *Islamism and Science*, La Sorbonne, Paris, 1883.

³³⁹ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 13.

population, communauté. Ce sont des concepts stables, précis, ne laissant place ni au doute, ni à l'empiètement mutuel. Quand un Occidental parle de nation, ce qu'il exprime est clair et ne se confond pas avec la communauté. Comment exprimons-nous le mot nation en arabe? Trois mots différents nous viennent à l'esprit, dont aucun ne convient. Le mot arabe *umma* ne correspond pas exactement au mot français de *nation* et il n'y a pas de bonne traduction du mot *nationalité*. Tout cela crée une confusion dans le discours, en particulier dans le discours politique. Le nationaliste arabe entend le mot *umma* dans un sens, l'islamiste dans un autre. C'est la même chose pour bien d'autres mots»³⁴⁰.

Soltanto attraverso il superamento del disordine semantico sarà possibile, conseguentemente, raggiungere un ordine nel pensiero. Risulta, pertanto, essere estremamente urgente e necessario un impegno comune nell'individuare significati condivisi per concetti e denominazioni attorno ai quali si concentrano differenti concezioni. Una volta raggiunto tale ambizioso obiettivo sarà possibile avviare, all'interno dell'Islam, una lettura approfondita del messaggio coranico. A tal proposito, per Talbi

«si Dieu nous a donné l'intelligence, et le terme de raison apparaît dans de nombreux versets du Coran, c'est bien pour que nous nous en servions. Je considère qu'on ne saisit du texte que la lettre superficielle, sans avoir le courage de se livrer à ce que le Coran appelle sa méditation approfondie»³⁴¹.

Il monito di Talbi si rivolge con veemenza all'Islam: se non sarà in grado o se intenzionalmente deciderà di non mettere in pratica una reinterpretazione delle fonti islamiche al passo con il mondo contemporaneo e se continuerà a pensare di poter

³⁴⁰ Ivi, p. 12. Cfr. A. Siddiqui, *Christian-Muslim dialogue in the twentieth century*, cit.

³⁴¹ Ivi, p. 48.

risolvere le antiche e nuove questioni facendo ricorso allo strumento della repressione del pensiero commetterà un grave errore che condurrà l'intera comunità verso una fine certa. Al contrario, tale pericolo sarà scampato se si dirigerà verso un rinnovamento del pensiero, possibile soltanto attraverso il confronto e il dialogo con le altre religioni e le altre culture del mondo³⁴², slancio per la creazione di un necessario clima di tensione drammaticamente mancato nei secoli.

«Car ce qu'on trouve dans le Coran n'est souvent que la prolongation de dits antérieurs qu'on trouve dans la Bible, dans les Evangiles ou chez Saint Paul. Une exégèse globale du Coran devrait commencer aujourd'hui par mettre en parallèle les trois grands textes monothéistes pour en déceler la ligne directrice à travers les différents messages»³⁴³.

Per Talbi il dialogo con tutti ha la funzione di evitare che la fede si affievolisca e di alimentare uno stato di *ijtihad*, ragionamento e ricerca, sforzo interpretativo razionale preliminare al confronto con i fondamenti giuridici, morali e religiosi dell'Islam³⁴⁴. D'altra parte, nonostante le peculiarità di ciascuna comunità, non è immaginabile trincerarsi in isolamento all'interno del proprio sistema, pena la propria fine. La comunità musulmana è chiamata, oggi più che mai, ad aprirsi non soltanto all'interno del proprio universo ma anche verso l'esterno, con spirito di compartecipazione. Uno spirito che non è contrario alla totalità indivisibile della comunità islamica, l'Islam, infatti, è una dimensione aperta e rispettosa della diversità. Uno dei principali riferimenti di tale carattere dell'Islam è la Costituzione di Medina, promulgata dal Profeta, nella quale lo spirito di armonia tra ebrei e musulmani viene codificato fondando nella dottrina il diritto dell'altro alla differenza. Un precetto dottrinale che non ha trovato alcuna concreta

³⁴² ID., *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 35.

³⁴³ ID., *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit., p. 35.

³⁴⁴ ID., *Islam et dialogue*, cit., p. 24.

applicazione ma che rimane fondamentale per il messaggio del quale è portatore: vivere in una comunità di comunità, rispettando e conciliando le possibili diversità equivale all'aver raggiunto lo spirito più elevato dell'Islam³⁴⁵. Talbi, sulla scorta delle esperienze positive del passato, ricorda l'esempio, durante il periodo classico, della *dār al-islām* la quale fu sì Casa della comunità musulmana ma al contempo costituì un modello di apertura agli ospiti, mosaico di comunità ciascuna dotata di garanzie legali per le fondamentali libertà di culto, di giurisdizione e di associazione³⁴⁶. O ancora il periodo medioevale, un'età per i più oscura, arida e cieca, in cui invece si possono individuare numerosi esempi di contatti e scambi tra culture diverse: basti citare Tommaso d'Aquino, Averroè, Raimondo Lullo, Maimonide, Al-Fārābī. Alla luce di ciò l'autore si domanda per quale motivo l'Islam odierno dovrebbe essere meno aperto rispetto a un millennio fa³⁴⁷.

« [...] Il y a eu, historiquement, une rupture dans cette pensée. Une rupture dans la réflexion, dans la vision du monde aussi bien que dans son interprétation. Nous vivons aujourd'hui les conséquences dramatiques de cette rupture, dont un des signes les plus évidents est l'incapacité dans laquelle se trouve le monde de l'Islam d'inventer une modernité qui soit la sienne et qu'un esprit comme celui d'Averroès aurait pu impulser. Comment expliquer cette non-descendance, cette absence de continuateurs d'Averroès, et donc cette rupture? »³⁴⁸.

Il ruolo degli intellettuali, in termini “gramsciani”, diventerà sempre più importante per rinnovare la tradizione interrompendo la stasi attuale. Un circolo vizioso che può

³⁴⁵ ID., *Une communauté de communautés*, cit., p. 28.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Ivi, p. 110.

³⁴⁸ ID., *Des ruptures nécessaires pour l'Islam contemporain*, cit., p. 49.

essere interrotto soltanto mettendo continuamente in dubbio le certezze della propria conoscenza, ben predisposti a modificare le proprie acquisizioni³⁴⁹. Forti degli esempi del passato che hanno fatto la grandezza della civiltà musulmana, i pensatori arabo-musulmani dovranno compiere con vigore il loro dovere di rinnovamento dell'Islam tramite la reinterpretazione delle fonti in considerazione del tempo in cui viviamo e attraverso la lotta contro tutte le forme d'intolleranza. Dovranno sostituire l'ignoranza e la deformazione dei testi con il sapere³⁵⁰. Il futuro del mondo è ancora tutto da scrivere e tra i protagonisti del futuro l'Islam dovrà essere in prima linea per difendere, in unione con tutti coloro che ne condividono gli ideali, il rispetto della propria tradizione e della volontà di Dio³⁵¹. In sintonia, attraverso la mediazione del dialogo e del confronto delle idee, con quei sistemi con i quali vi sono importanti divari, uno tra tutti con l'Occidente³⁵². Un dialogo che deve guardare al futuro che ci unisce perché ci pone le stesse sfide³⁵³. L'Islam e l'Occidente sono dunque chiamati, tanto dalle esigenze delle loro rispettive fedi, valide per quelli che credono³⁵⁴, quanto da ciò che hanno ereditato dalla loro civiltà e cultura, a dialogare e a coniugare i loro sforzi al fine di ordinare meglio la nostra casa terrena per la prosperità morale e materiale di tutti gli uomini³⁵⁵. Un dialogo propositivo e fecondo che, grazie al contributo delle culture e delle religioni, possa preparare un nuovo umanesimo, rimedio contro ogni tipo di deriva³⁵⁶.

³⁴⁹ ID., *Islam et Occident*, cit., p. 122.

³⁵⁰ ID., *Gestire insieme la terra. Dialogo, tolleranza, bioetica*, in *Un'urgenza dei tempi moderni: il dialogo fra universi culturali*, Edizione Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1997, pp. 23-24.

³⁵¹ ID., *Une communauté de communautés*, cit.

³⁵² ID., *Islam et Occident*, cit., p. 122.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Talbi suggerisce di leggere M. Bormans, *Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?*, in «Islamochristiana», IV, 1978, p. 42.

³⁵⁵ M. Talbi, *Islam et Occident*, cit., p. 132.

³⁵⁶ ID., *Dialogue entre les Univers Culturels*, cit., p. 155.

3.2. Dialogo tra i monoteismi mediterranei

Sebbene taluni considerino il dialogo tra religioni come una “forma diversa dell’antico sforzo missionario” che non conduce ad alcun progresso delle “scienze sociali” e che non contribuisce ad alcun riavvicinamento delle comunità teologiche, Talbi ritiene impossibile abbandonare l’ottica religiosa riducendo tutto a quelle che definisce “scritture laiche di un nuovo dogmatismo”. Come se tutti gli altri percorsi fossero, oramai, illegittimi, oscurantisti e sterili. La via seguita da Talbi è, invece, quella che ha origine in un impegno completo di fede, credo e prassi nel rispetto autentico e reciproco di tutte le altre forme di fede. L’aspetto religioso occupa, infatti, un’importanza di primo rilievo nel dialogo con le coste meridionali del Mediterraneo e con la cultura musulmana, perché ne costituisce un aspetto imprescindibile e perché legittima sia le questioni morali che quelle sociali e politiche. Talbi, prima di intraprendere il proprio viaggio tra i tortuosi sentieri della prospettiva dialogica Islam-Occidente, effettua una distinzione concettuale tra un Islam cultura e un Islam fede e, specularmente, riconosce una distinzione tra un Occidente della fede, definito come quell’Occidente mistico, troppo spesso dimenticato, che continua a esercitare la propria attrazione che può ispirare umiltà, silenzio e piena devozione, e un Occidente che è quello che produce per consumare e consuma per produrre. La scelta dell’autore è quella di far riferimento esclusivamente ai due paradigmi di fede.

Ebraismo, Cristianesimo e Islam, le religioni abramitiche, affondano le radici in un terreno comune³⁵⁷. L’avvenire e l’equilibrio di tutto il mondo dipendono in buona parte dal dialogo tra i figli di Abramo. Il rapporto tra le religioni, e di conseguenza tra gli

³⁵⁷ Cfr. M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtù*, cit.; L. Gardet, M.M. Anawati, *Introduction à la théologie comparée: essai de théologie comparée*, Vrin, Paris, 1948.

universi culturali che le custodiscono, una costante del pensiero e dell'attività intellettuale di Talbi, hanno plasmato e continueranno, con ogni probabilità, a plasmare la storia degli incontri e degli scontri tra civiltà, popoli, nazioni.

«La responsabilité des croyants dans le monde moderne est immense. Leur poids humain est considérable: la moitié de l'humanité au moins embrasse soit l'islam, soit le christianisme ou le judaïsme. Il ne faut pas le sous-estimer. Si le climat entre les trois religions était fermé au dialogue et à la compréhension mutuelle, il n'en résulterait que l'hostilité, la haine et toutes leurs conséquences»³⁵⁸.

Le prescrizioni sui rapporti tra Islam e Cristianesimo tra le pagine del Corano sembrano avere carattere ambivalente. Secondo alcuni versetti i musulmani devono dialogare con i cristiani con correttezza dal momento che adorano quello stesso Dio che precedentemente si è rivelato a loro³⁵⁹. A tutta la “Gente del libro” Dio darà la salvezza in cambio delle buone opere³⁶⁰. Sebbene possano esserci persone incredibili e malvagie tra i cristiani, molti cristiani hanno una vita onesta e devota davanti a Dio³⁶¹, sono senza alcuna superbia e sono i più prossimi all'amore³⁶². Secondo altri versetti i cristiani mancano di fede e, non riconoscendo Maometto, tradiscono il messaggio di Dio³⁶³. Hanno

³⁵⁸ M. Talbi, *Le dialogue islamo-judeo-chretien*, in «Etudes Arabes», n. 88-89, 1995, p. 211.

³⁵⁹ I versetti del Corano citati nel testo sono tratti dalla traduzione di I. Zilio-Grandi, *Il Corano*, Mondadori, Milano, 2010. Q. XXIX, 46. Discutete con la gente del libro solo nel modo migliore – fuorché con i colpevoli – e dite: «Crediamo in quel che è stato rivelato a noi ed è stato rivelato a voi, il nostro Dio e il vostro Dio sono un solo Dio, noi tutti siamo sottomessi a Lui».

³⁶⁰ Q. II, 62. Invece quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabei, quelli che credono in Dio e nell'ultimo giorno e compiono le buone azioni avranno la loro ricompensa presso il loro Signore e non dovranno temere, non patiranno tristezza.

³⁶¹ Q. V, 66. Se agissero secondo la Torah e il Vangelo e quel che è stato rivelato loro dal loro Signore troverebbero sostentamento sopra la testa e sotto i piedi. Tra loro c'è una comunità che segue una via di mezzo, ma quanto male agiscono molti di loro.

³⁶² Q. V, 82. Troverai che i più ostili ai credenti sono gli ebrei e gli idolatri, mentre troverai che gli amici più prossimi ai credenti sono quelli che dicono: «Siamo cristiani». Questo accade perché tra loro ci sono sacerdoti e monaci, e non sono superbi.

³⁶³ Q. V, 12,13,14. Già prima Dio strinse un patto con i figli di Israele. Noi suscitammo da loro dodici capi. Dio disse: «Io sono con voi. Se adempirete alla preghiera, verserete l'elemosina e crederete nei Miei messaggeri e li assisterete e farete a Dio un prestito bello, vi monderò delle vostre colpe e vi farò entrare

divinizzato erroneamente Gesù, commettendo il peccato di *širk*, per aver associato sul medesimo piano Dio e un semplice essere umano come Gesù³⁶⁴. E non sono veri monoteisti poiché fanno riferimento a tre divinità e non a una³⁶⁵. Così facendo hanno contribuito a danneggiare l'autentico spirito delle fedi e, per tali ragioni, possono essere definiti "miscredenti" e "peccatori"³⁶⁶ e meritano il fuoco dell'inferno³⁶⁷. Ai musulmani viene ordinato di non intrattenere rapporti con loro³⁶⁸, e persino di combattere e di soggiogare coloro che non credono in Allah³⁶⁹.

nei giardini alla cui ombra scorrono i fiumi, e se qualcuno di voi non crederà dopo questo, avrà smarrito il sentiero». Ma poiché hanno rotto il patto li abbiamo maledetti, abbiamo indurito i loro cuori. Hanno alterato la corretta parola e hanno dimenticato parte di quel che era stato loro ricordato. Continuamente ti accorgerai di qualche perfidia da parte loro, eccetto pochi, ma tu perdonali e sii indulgente, Dio ama chi fa il bene. Anche con quelli che dicono: «Siamo cristiani» abbiamo stretto un patto, ed essi hanno dimenticato parte di quel che era stato loro ricordato. E così abbiamo suscitato tra di loro un'inimicizia e un odio che dureranno fino al giorno della resurrezione, quando Dio li informerà di quel che hanno inventato.

³⁶⁴ Q. V,72. Sono miscredenti quelli che dicono: «Il Cristo figlio di Maria è Dio» quando il Cristo ha detto: «Figli di Israele, adorare Dio, Signore mio e Signore vostro». A chi dà a Dio dei compagni, Dio chiuderà le porte del giardino, la sua dimora sarà il fuoco. I colpevoli non troveranno nessuno che li aiuterà. Q. IX,30,31. Gli ebrei hanno detto: «Uzayr è il figlio di Dio», e i cristiani hanno detto: «Il Cristo è il figlio di Dio», così hanno detto con la loro bocca ripetendo quel che hanno detto i miscredenti vissuti prima di loro. Dio li faccia perire! Quanto mentono! Si sono presi i loro dottori e i loro monaci come signori al posto di Dio, e anche il Cristo figlio di Maria. Eppure era stato loro ordinato di adorare un'unica divinità. Non c'è altro dio che Lui, sia gloria a Lui, Egli è ben oltre quel che Gli associano.

³⁶⁵ Q. IV,171. Gente del libro, non esagerate nella vostra religione, non dite di Dio altro che la verità, il Cristo Gesù figlio di Maria è un inviato di Dio, la Sua parola che Egli gettò in Maria, uno spirito che viene da Lui. Credete in Dio e nei Suoi inviati e non dite «tre», smettetela, è meglio per voi, Dio è una sola divinità, sia gloria a Chi è ben oltre dall'averne un figlio, tutto gli appartiene nei cieli e sulla terra, Dio è protettore sufficiente. Q. V,73 Sono miscredenti quelli che dicono: «Dio è il terzo di tre». Non c'è altro dio che un Dio unico, e se non la smetteranno di dire così, ai miscredenti tra loro toccherà un castigo doloroso.

³⁶⁶ Q. IV,48. Dio non tollera che altri vengano associati a Lui, tutto il resto Egli perdona a chi vuole, ma chi associa altri a Dio inventa una colpa enorme.

³⁶⁷ Q. III,116. Ma i miscredenti, ebbene, le ricchezze e i figli non potranno proteggerli da Dio, saranno dannati al fuoco dove rimarranno eternamente.

³⁶⁸ Q. III,28,118,119,120. I credenti non si prendano come patroni i miscredenti preferendoli ai credenti; chi fa questo non è affatto di Dio, a meno che non temiate qualcosa da parte loro. Dio vi metterà in guardia contro di Sé, a Dio è il ritorno. Voi che credete, non prendetevi come amici quelli che non sono dei vostri perché di certo vi nuoceranno, vorranno la vostra rovina, l'odio fluirà loro dalla bocca e quel che nasconderanno nel cuore sarà peggio. Noi vi abbiamo dichiarato i segni, se solo comprendeste! È così, voi li amate ma essi non vi amano, e mentre voi credete nel libro tutto intero essi, quando vi incontrano, dicono: «Crediamo» ma poi, quando sono da soli, si mordono le dita per la rabbia che nutrono nei vostri confronti. Di': «Morite per la vostra rabbia, Dio conosce il contenuto dei cuori». Se vi tocca del bene questo li addolora, e se vi coglie del male se ne rallegrano, ma se sarete pazienti e avrete timore di Dio le loro insidie non vi danneggeranno per nulla, tutto quel che fanno Dio lo abbraccia con la Sua scienza.

Q. V, 51. Voi che credete, non prendete come alleati gli ebrei e i cristiani, sono alleati gli uni degli altri, e quelli di voi che si alleeranno con loro diventeranno dei loro, il popolo degli ingiusti Dio non lo guida.

³⁶⁹ Q. IX, 29, 123. Combatterete quelli che non credono in Dio e nell'ultimo giorno e non dichiarano illecito quel che Dio e il Suo inviato hanno dichiarato illecito, e quelli della gente del libro che non professano la

Applicando, però, una contestualizzazione storica, come suggerito da Talbi, ai versetti coranici più duri e controversi, che non invitano al dialogo e che incitano alla violenza, si giunge alla conclusione che le circostanze storiche dell'epoca, durante la quale la sopravvivenza dell'Islam era minacciata da molteplici fattori esterni ed era forte la necessità di garantire un'unità religiosa in tutta la penisola arabica, giustificerebbero tali prescrizioni rendendole, però, valide esclusivamente in quello specifico luogo e in quel determinato arco temporale. Si tratta, infatti, di indicazioni non in linea con la direzione indicata dall'Islam, con il suo nucleo dottrinario fondamentale. Pertanto, oggi, andrebbero presi in considerazione soltanto quei passaggi coranici che invitano a un'inclusività tra l'Islam e il Cristianesimo. Lo sforzo di Talbi si iscrive in quella corrente del pensiero moderno islamico che, attraverso un'ermeneutica e una pratica del dialogo focalizzata sulla valorizzazione degli elementi positivi delle tradizioni religiose, è impegnata nello sviluppo di una teologia inclusiva e di un dialogo interreligioso evitando chiusure confessionali che generano freddezze e conflitti.

Collocando gli eventi in seno ad una prospettiva storica contemporanea, Talbi traccia una corrispondenza tra il nuovo ordine mondiale scaturito nei primi anni Sessanta con la realizzazione del processo di decolonizzazione e l'avvio del dialogo interreligioso, definito come un "nuovo ordine mondiale religioso"³⁷⁰. L'espressione di intellettuali tra i quali Maurice Blondel, Teilhard de Chardin e Jacques Maritain costrinse tutte le chiese a

religione della verità. Li combatterete finché pagheranno il tributo uno per uno, umiliati. Voi che credete, combattete i miscredenti che vi sono vicini, fate che trovino in voi tempra dura, e sappiate che Dio è con chi Lo teme. Q. XLVII,4. Quando vi scontrate in battaglia con i miscredenti, colpiteli alla nuca finché li avrete sgominati; poi stringete bene i ceppi. E dopo graziateli oppure chiedete il prezzo del riscatto, finché la guerra si sarà sgravata dei suoi pesi. Così sia. Se Dio avesse voluto, si sarebbe vendicato di loro da Sé, ma non lo ha fatto per mettere alla prova alcuni di voi tramite altri. Dio non renderà vane le opere di quelli che cadono in battaglia sulla via di Dio

³⁷⁰ M. Talbi, *Religioni del mondo: dialogo o conflitto. Alla ricerca di un dialogo di testimonianza, di emulazione e di convergenza*, in A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit., p. 27.

riflettere sui metodi messi in pratica e sul proprio ruolo nella società. In particolare, il Concilio Vaticano II (1962-1965)³⁷¹ segnò un'importante azione di rottura riformatrice attraverso l'elaborazione di una nuova "teologia delle religioni non cristiane"³⁷². Una teologia che Talbi colloca, in maniera particolare, oltre che negli innumerevoli documenti pontifici relativi al dialogo interreligioso³⁷³, nella *Redemptoris missio*, enciclica di Giovanni Paolo II del 1990, e in *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti concernenti il dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* del 1991.

³⁷¹ ID., *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 27.

³⁷² Si ritiene qui opportuno esplicitare la scelta metodologica adottata in questo lavoro di tesi, in particolar modo per il paragrafo in questione. Poiché il fine ultimo è quello di proporre un modello positivo di dialogo islamo-cristiano si prenderà in considerazione soltanto la bibliografia dell'autore volta al raggiungimento di tale obiettivo. È necessario però segnalare che nella produzione scientifica degli ultimi anni di vita l'autore ha sviluppato paradigmi talvolta radicalmente in contrasto con quanto teorizzato precedentemente. Per rigore scientifico si farà brevemente cenno alla biografia e ai lavori di tale periodo ribadendo che non verranno presi in considerazione perché deleteri per gli obiettivi che si intendono raggiungere. Nelle prime opere Talbi considera l'operato del Concilio Vaticano II come un momento estremamente importante per la Chiesa Cattolica, che non si limita ad apportare delle novità positive all'interno del Cristianesimo ma che, al contrario, si ripercuote positivamente su tutti gli uomini, di qualsiasi cultura e di qualsivoglia religione. In numerose delle sue opere e dei suoi scritti Talbi mostra la propria gratitudine per i risultati positivi generati da tale cambio di marcia nelle relazioni tra Islam e Cristianesimo e per le relazioni tra le religioni in generale; da quel momento in avanti prenderà vita una stagione di importanti scambi e frequenti confronti tra l'autore e il mondo cristiano. Con l'inizio del nuovo secolo, le teorie fino a quel momento elaborate da Talbi si avvieranno verso un progressivo mutamento, fino ad abbracciare, talvolta, inaspettati stravolgimenti tra le posizioni sostenute nel corso della vita e quelle dell'ultimo periodo. Talbi rimetterà in discussione l'opera del Consiglio Vaticano II, il quale avrebbe avviato il dialogo con un obiettivo ben diverso da quello dichiarato nello spirito di pace e di unione dell'umanità, bensì come strumento al servizio della missione colonizzatrice del Nuovo Ordine Mondiale. La posizione del cristianesimo, dunque, ben mascherata dal dialogo, non sarebbe mai mutata nel corso dei secoli. Avrebbe semplicemente nascosto la propria dottrina tradizionale e il proprio totalitarismo egemonico per non rischiare di essere sconfessata dalle evoluzioni delle teorie sulla tutela dei diritti umani. La Chiesa farebbe del dialogo un mero strumento di conversione, generando sfiducia nei confronti di quella parte del mondo musulmano che aveva sinceramente creduto in un dialogo islamico-cristiano. Con l'avvento di Benedetto XVI la Chiesa avrebbe compiuto un ulteriore balzo nel passato, un ritorno a una nuova ortodossia conservatrice che, con il discorso di Ratisbona del 2006, apre definitivamente una ferita insanabile nelle relazioni islamo-cristiane. Cfr. M. Talbi, *Rénovation de la pensée musulmane: À Benoît XVI*, Cérès, Tunis, 2011; M. Talbi, *Afin que mon coeur se rassure*, Nirvana, Tunis, 2010. Da quel momento, Talbi non troverà altra soluzione se non l'abbandono della via del dialogo tra le fedi. Le successive opere avranno un carattere fortemente polemico nei confronti del Cristianesimo. Fino a giungere a definire Gesù un "falso storico" in un'opera in cui, in alcuni passaggi, viene utilizzato un linguaggio scurrile e offensivo. Cfr. M. Talbi, *Histoire du Christ: enquête sur une fraude textes à l'appui*, Finzi Usines Graphiques, Tunis, 2011. O persino a includere il periodo compreso tra il 1962 e la data di pubblicazione del libro in un elenco dove vengono citate tutte le lotte intercorse tra il Cristianesimo e l'Islam, offrendone la seguente descrizione "Le Christianisme, sous la direction de l'Amérique et la bénédiction de sa sainteté le Pape déclare contre l'Islam une 9ème croisade suivant ses traditions et sa théologie". Cfr. M. Talbi, *Afin que mon coeur se rassure*, cit.

³⁷³ Per una trattazione completa cfr. F. Gioia (a cura di), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio: documenti 1963-1993*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994.

Documenti all'interno dei quali si rinvennero i principi cardine del dialogo islamo-cristiano dal punto di vista della Chiesa Cattolica: la reciprocità insita in ogni dialogo, la necessità di eliminare la paura e l'aggressività, lo sforzo teso ad estirpare tutti quegli elementi che impediscono il dialogo a causa di un radicamento insufficiente alla propria fede, lo spirito sospettoso nei confronti del nostro interlocutore, l'attitudine alla polemica e all'intolleranza³⁷⁴. Nello stesso tempo, nel cuore dell'Islam, andavano delineandosi profonde trasformazioni: in una religione che non aveva ancora sviluppato una "teologia delle religioni terze" come quella espressa nel modello cristiano si assisteva a un crescente irrigidimento³⁷⁵, di cui l'avvio del dialogo islamo-cristiano avrebbe risentito, un clima radicale e ostile alla libera riflessione³⁷⁶, indispensabile per qualsiasi rinnovamento del pensiero³⁷⁷.

Le prime fasi del dialogo islamo-cristiano, a seguito della chiusura del Concilio Vaticano II, non poterono non essere influenzate da tali congiunture. Un dialogo complesso, come sottolineato da Talbi nel discorso di apertura del suo intervento in occasione di un convegno organizzato dall'associazione svizzera Islam and the West a Siviglia (10-11 settembre 1984), e sintetizzato dalle parole di Simon Jargy, alle quali lo stesso Talbi fa riferimento:

«Tenter d'analyser les rapports historiques de l'Islam et du Christianisme dans leurs

³⁷⁴ Cfr. A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit.

³⁷⁵ M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 28.

³⁷⁶ L'irrigidimento e la radicalizzazione travolgono la struttura dell'Islam quando, a seguito dell'assassinio di Hasan al-Banna, fondatore nel 1929 del movimento dei Fratelli Musulmani, e dello scampato attentato a Nasser del 1951, si diffonde l'onda violenta dell'integralismo musulmano. Una situazione che si acuirà ancor di più alla morte di Sayyid Qutb, il maggiore teorico dell'integralismo musulmano contemporaneo, nel 1966. Le dinamiche violente del movimento contribuiranno ad impedire lo sviluppo di una riflessione aperta e plurale. Cfr. M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit.

³⁷⁷ M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 28.

composantes tant religieuses que socio-politiques, c'est être confronté d'emblée à un premier constat: les trois grandes religions de la foi monothéiste, bien qu'issues d'une même souche, se sont développées en marge l'une de l'autre, non pour se compléter, mais pour s'opposer en un perpétuel affrontement»³⁷⁸.

In *Islam et Dialogue. Réflexions sur un thème d'actualité*, primo testo interamente dedicato al dialogo tra culture e religioni elaborato da un autore musulmano, Talbi riconosce che, più che per ogni altra religione, per l'Islam il dialogo costituisce una necessità urgente e improrogabile. Se non dovesse impegnarsi nel dialogo con il mondo esterno l'Islam rischierebbe di subire una condanna probabilmente definitiva e senza appello. Le sfide in atto sono così importanti da determinarne il futuro. Un futuro in cui non potrà esserci spazio per tutte quelle conseguenze, giunte a noi da secoli di decadenza, che non sono ancora state del tutto cancellate³⁷⁹. Nell'analisi del testo coranico, Talbi individua dei versetti che rappresentano con chiarezza come nella rivelazione non vi sia alcun impedimento al dialogo con le altre religioni.

Chiama gli uomini al sentiero del tuo Signore con la sapienza e la buona esortazione, e discuti con loro nel modo migliore perché il tuo Signore conosce meglio di tutti chi si allontana dal Suo sentiero, conosce meglio di tutti chi è ben guidato. (Corano, 16, 125).

Discutete con la gente del libro solo nel modo migliore – fuorché con i colpevoli – e dite: «Crediamo in quel che è stato rivelato a noi ed è stato rivelato a voi, il nostro Dio e il vostro Dio sono un solo Dio, noi tutti siamo sottomessi a Lui» (Corano, 29, 46).

³⁷⁸ S. Jargy, *Islam et Chrétienté*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1981, p. 102.

³⁷⁹ M. Talbi, *Islam et dialogue*, cit., p.1.

La rivelazione invita il Profeta e i fedeli a dialogare con tutti gli uomini e, in modo particolare, con i fratelli abramitici. Affinché tale possibilità di dialogo possa diventare concreta l'Islam deve ritrovare quella capacità, mostrata agli albori, di integrarsi con elementi culturali, sociali e religiosi differenti, nello spirito del rispetto e con mano tesa verso il prossimo³⁸⁰. Deve superare quell'attitudine che lo ha condotto, a partire del XII secolo, verso una chiusura contraria allo spirito originale³⁸¹. Per liberare la via del dialogo da tutti i malintesi che l'hanno intasata nel passato³⁸² e rischiano di bloccarla ancora insieme ad altre difficoltà del presente³⁸³, come l'indifferenza da parte dei credenti, acuite da situazioni politiche interne instabili, dalla presenza di regimi dittatoriali o dalla presenza di conflitti regionali. Le divergenze tra le due religioni sono innumerevoli, profonde, di complessa natura. Oltre alle molteplici confutazioni che il mondo musulmano muove alla dottrina cristiana e, specularmente, alle obiezioni dogmatiche cristiane nei confronti dell'Islam, il dialogo tra le due religioni presenta degli ulteriori piani di difficoltà del quale, secondo il pensiero di Talbi, non si può non tener conto. In primis la disparità degli interlocutori: la mancata evoluzione degli studi islamici sul Cristianesimo, a differenza della letteratura cristiana sul Corano, rischia di non permettere la possibilità di avviare un dialogo per “mancanza di interlocutori”³⁸⁴. Un'ulteriore

³⁸⁰ M. Talbi, *Dialogue entre les Univers Culturels*, cit.

³⁸¹ M. Talbi, G. Jarczyk, *Penseur libre en islam*, cit., pp. 84-85.

³⁸² Estremamente importante per la comprensione di tale concetto è:

الطالبي محمد، الإسلام والحوار. أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث، 1978.

³⁸³ M. Talbi, *Islam et dialogue*, cit., p. 3.

³⁸⁴ Talbi sottolinea che i musulmani che partecipano al dialogo sono per lo più individui singoli che rispondono a inviti di organismi non-musulmani. Nei Paesi musulmani non esiste alcuna università dotata di un dipartimento dedicato allo studio delle religioni non musulmane e, di conseguenza, non vi sono possibilità di formare delle figure specializzate. Per tale ragione nel 1985 Talbi scrive e spedisce una lunga lettera, che verrà anche pubblicata sul settimanale tunisino «Al-sadā», al neo-segretario generale dell'OCI, Jiyed Sharifuddin Pirzada, attraverso la quale sollecita la creazione di un Dipartimento per le Religioni Non Musulmane finalizzato a formare specialisti musulmani in religioni non-musulmane e dialogo interreligioso. La lettera, tuttavia, non riceverà mai alcuna risposta.

difficoltà è costituita dal diverso grado di sviluppo teologico: la teologia cristiana, dovendosi confrontare con altri sistemi intellettuali, ha provveduto a elaborare risposte e revisioni che hanno rinnovato incessantemente la Chiesa e il proprio impegno nel dialogo³⁸⁵, dotandola di strutture organiche ufficiali e permanenti per il dialogo interreligioso (come il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e il Consiglio Ecumenico delle Chiese-WCC in ambito protestante)³⁸⁶.

Dal versante dell'Islam, invece, non è mai esistita nel corso della storia una simile struttura, come sottolineato dall'autore durante l'intervento in occasione del convegno *Il dialogo come fondamento universale della pace* tenutosi a Roma dal 2 al 4 luglio 1986. Un intervento durante il quale critica l'Islam per non aver offerto, dinnanzi allo sforzo della Chiesa per l'istituzione di una struttura stabile e definita per lo sviluppo del dialogo islamo-cristiano, un'alternativa dal proprio versante. Invita l'Islam a risvegliarsi dal torpore nel quale è caduto nel XII secolo, quando ha perso ogni contatto con il resto del mondo per secoli. La *nahda*, la rinascita avviata nel corso del XIX secolo non è ancora riuscita a reintrodurre l'Islam nel turbinio della storia, e neppure a formare specialisti esperti in svariate aree della conoscenza umana. Nell'ambito religioso, nello specifico, indica di non poter citare alcun cristologo musulmano contrariamente ai numerosi

³⁸⁵ M. Talbi, *Islam et dialogue*, cit., p. 4.

³⁸⁶ Cfr. ID., *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit. Oltre a questi due grandi organismi Talbi reputa opportuno menzionare tutti quegli istituti e centri di natura universitaria o indipendenti che in Occidente si sono occupati o si occupano di dialogo tra le religioni. Tra questi cita: The Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations fondato nel 1979 a Birmingham, il Centre d'Études des Religions du Livre della Sorbona a Parigi, l'Institut de Sciences et Théologies des Religions creato nel 1992 a Marsiglia e il Centre Evangélique de Dialogue Islamo-Chrétien di Combs la Ville. Un elenco che si contrappone alla situazione del versante dell'Islam dove non esistono strutture simili. Risulta possibile segnalare alcune iniziative che però non sono dotate di una strutturazione permanente e di una vera coerenza dottrinale. Talbi a tal proposito indica: i convegni islamo-cristiani organizzati dal 1974 al 1991 dal CERES di Tunisi, i convegni di dialogo organizzati dall'Accademia Reale *al-Albayt* in Giordania in collaborazione con il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dai quali per volontà del principe ereditario Hasan Bin Talāl nacque ad Amman la prima organizzazione musulmana per il dialogo interreligioso, il Royal Institute for Inter-Faith Studies.

islamisti cristiani, sia religiosi che laici³⁸⁷. L'Islam di oggi, agli occhi di Talbi, è di gran lunga meno evoluto di quello di Šahrastānī (1086-1153) e di Ibn Hazm (994-1064), fino a giungere a Ibn Rushd (1124-1198), più noto in Occidente come Averroè, considerato l'ultimo filosofo musulmano aperto alle culture non-musulmane³⁸⁸. Un rischiosissimo stallo che determina l'impossibilità di avviare un confronto costruttivo con l' "altro". Un "altro" che viene costantemente deformato del nostro "io" individuale, dal nostro "noi" sociale o da entrambi i filtri di cui siamo inconsapevolmente prigionieri. Liberarci totalmente da queste barriere invisibili è una missione ardua e impegnativa, scardinare il nostro sistema di riferimento che costruisce le categorie e le interpretazioni della realtà in un movimento fatto di similitudini e differenze nell'immagine riflessa di "me" e dell'"altro" richiede un faticoso sforzo. Tali barriere sono infatti portatrici dei nostri valori religiosi e culturali endogeni e costituiscono un blocco naturale, «une sorte de code immunitaire préservant notre identité»³⁸⁹.

«Appartenir à l'Islam ou à l'Occident est d'abord adhésion a un cadre de références supérieures, meme lorsque ces références ne sont que très imparfaitement assumées dans la grisaille du comportement quotidien. Tout un chacun, selon son degré de maturation, en conserve une conscience plus ou moins lucide, ou obscure, qui constitue une valeur structurante de l'identité et un élément de fierté. Occulter donc les idéaux pour n'appuyer que sur un certain réel, c'est tout simplement nier l'existence d'une culture en n'en retenant que les scories et les retombées les plus négatives, et alimenter ainsi les miroirs déformants, sur lesquels il est inutile de revenir, en images d'autant plus pernicieuses quelle sont fallacieusement habillées d'objectivité pseudo-scientifique. Le dépassement

³⁸⁷ ID., *Islam et dialogue*, cit., p. 5.

³⁸⁸ ID., *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 31.

³⁸⁹ ID., *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit., pp. 27-28.

de cette vision réductrice et dépréciative est une condition primordiale pour lever les blocages du discours et libérer les circuits de la communication. Si, par exemple, l'écriture de Kâmil Ḥusayn et de Michel Lelong – qui soulignent les convergences profondes - rapproche, celle de Sayyid Qotb et de Claire Brière - qui appuient surtout sur les fausses notes sépare. Il ne peut en effet y avoir d'échange là où il n'y a pas d'estime réciproque»³⁹⁰.

Sarà impossibile avviare un dialogo vantaggioso in assenza di stima e rispetto reciproco, senza essere affascinati da chi abbiamo di fronte, privi di uno spirito di apertura che possa permetterci di superare gli enormi ostacoli dei complessi e del trionfalismo. I complessi di un Islam, generati dalla mancata evoluzione storica, dall'appartenenza alla zona del sottosviluppo e dal timore di smarrire la propria identità, non permettono di superare la tendenza conservatrice. Il trionfalismo dell'Occidente, per ragioni opposte, si erge su un piedistallo e non permette di avviare un confronto paritario generando un arresto nel percorso dialogico. Si creano incomprensioni e discrasie, sia nei termini del discorso che negli interessi. Affinché la frattura possa essere risanata è necessario che l'Occidente riconosca i propri limiti e che l'Islam abbia consapevolezza delle proprie possibilità³⁹¹. Per Talbi è fondamentale che le due parti dialoganti si pongano su un medesimo piano, che abbiano parimenti il potere di esprimere la propria posizione in un clima di libertà condiviso con l'interlocutore, senza che nessuno si attribuisca una posizione di autorità.

La soluzione proposta da Talbi per l'Islam è il superamento del vuoto strutturale,

³⁹⁰ Ivi, p. 31.

³⁹¹ Ivi, p. 132.

intellettuale e dottrinario³⁹², della mancanza di istituzioni e di specialisti per il dialogo interreligioso, e la creazione di una «*théologie musulmane du dialogue*»³⁹³. Una teologia che possa fondarsi sui testi sacri e su una parte della tradizione antica comune all'Islam, al Cristianesimo e alle altre grandi confessioni³⁹⁴. Talbi si interroga, alla luce delle difficoltà individuate, sulla realizzabilità delle condizioni per un dialogo interreligioso. E ci offre una risposta positiva. Non si può, infatti, rinunciare a una collaborazione senza interessi e secondi fini a opera del bene e della verità come indicato da Dio. Il costante e gratuito impegno nel dialogo è realizzazione del volere divino al quale sono chiamati tutti i credenti, i quali senza alcun equivoco e per mezzo di uno spirito di collaborazione, si impegnano per raggiungere il bene di tutti senza alcuna esclusione³⁹⁵. Non si può far a meno di perseguire tale via se permette di raggiungere un graduale riconciliazione tra fedi diverse, se trasforma l'indifferenza e l'ostilità in prossimità e amicizia, in fratellanza tra individui portatori di diverse fedi, culture e opinioni³⁹⁶. Talbi richiama alcuni estratti della relazione esposta dall'ulema Muhammad al-Muhtar al-Sallami, Gran Mufti della Repubblica Tunisina in occasione di un congresso tenutosi a Bruxelles tra il 13 e il 15 settembre 1992:

«Il dialogo islamo-cristiano costituisce un elemento fondamentale della *da'wa*

³⁹² ID., *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 42.

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ In merito alla nascita e allo sviluppo di una teologia musulmana del dialogo, sebbene non esista ancora, Talbi cita dei tentativi che sono stati fatti, seppur senza alcun significativo risultato, all'interno del panorama islamico: a) 20-30 giugno 1976 Chambèsy (Ginevra) - Conferenza *Missione cristiana e Da'wa islamica* organizzata dalla Commissione di Missione e di Evangelizzazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Ginevra) in collaborazione con la Fondazione Islamica (Leicester) e con il Centro per lo Studio dell'Islam e delle relazioni islamo-cristiane (Birmingham); b) 12-17 febbraio 1977 Medina - Congresso Mondiale per orientare (*tawjīh*) la *da'wa* organizzato dall'Università islamica di Medina con la partecipazione di più di 200 partecipanti provenienti da più di 70 Paesi; c) estate del 1980 Algeri - Seminario *Orizzonti della da'wa islamica nel XX secolo*.

³⁹⁵ M. Talbi, *Islam et dialogue*, cit., p. 18.

³⁹⁶ Ivi, p. 26.

(missione) islamica. Il dialogo con le genti del libro è un dovere ed è la stessa fedeltà all'Islam ad imporlo³⁹⁷ [...]. Il musulmano ha l'ordine di entrare in dialogo con le genti della Scrittura. Questo dialogo, nella sua essenza, è un dialogo costruttivo, che cerca i punti di convergenza (*al-talaqi*)[...] perché essi hanno un'origine comune e uno scopo comune (nonostante) l'atteggiamento della Chiesa sia stato ostile nel corso dei secoli all'Islam, di un'ostilità continua, totalmente priva della tolleranza insegnata dal Cristo, salvezza eterna a Lui! Le crociate, e poi i tribunali dell'Inquisizione e la collaborazione tra la Chiesa e il colonialismo, hanno inferto sanguinose ferite, danneggiato gravemente l'edificio dell'avvicinamento che l'Islam aveva voluto costruire, e i rapporti che aveva voluto consolidare»³⁹⁸.

In chiusura del suo *Dialogue interreligieux ou conflireligieux. Pour un dialogue de Témoignage, d'Emulation et de Convergence*, prendendo in prestito le parole di André Chouraqui, Talbi si chiede se ebrei, cristiani e musulmani riusciranno mai a comprendere l'invito di Abramo a trovare un punto di unione per salvaguardare un mondo minacciato di morte. Una riconciliazione che potrebbe aprire le porte a un utopico impero pacifico composto da tutte le sponde del Mediterraneo aperto a tutti quei popoli che, in ogni parte del mondo, desiderino fuggire dalle maledizioni della miseria e della guerra³⁹⁹. Al contrario, se una comunità continuerà a sentirsi minacciata dall'altra erigerà muri protettivi e si trincererà all'interno del proprio mondo incrementando il proprio naturale istinto di conservazione⁴⁰⁰. Nell'opera *Islam e dialogo* Talbi concentra la propria

³⁹⁷ Il Gran Muftī cita il versetto coranico III, 64 “Di’: Gente del libro, venite a una parola comune a noi e a voi, non adoriamo altri che Dio e non associamo nulla a Lui, non prendiamo alcun padrone che non sia Dio. Se si allontanano, dite loro: «Almeno testimoniate che noi siamo sottomessi a Dio”.

³⁹⁸ M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 43.

³⁹⁹ Ivi, p. 50.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

attenzione sull'oggetto del dialogo. Dinanzi alle grandi questioni che ci interrogano sul senso della nostra esistenza ogni comunità ha interesse a confrontare le proprie soluzioni con quelle degli altri e a unirsi di fronte alle sfide più complesse, come quelle dei nostri tempi. Credenti e non credenti di tutte le provenienze, non possono che trovare un vicendevole arricchimento dal confronto arricchendosi tramite la conoscenza delle reciproche differenze⁴⁰¹. A tal riguardo in riferimento al documento del Concilio Vaticano, *Nostra Aetate*, specifica che non esistono ostacoli che impediscano una riflessione comune intorno ai quesiti che ci poniamo⁴⁰². L'articolo 3 della dichiarazione sottolinea i punti condivisi tra Islam e Cristianesimo, a partire dal monoteismo, dalla fede nella risurrezione, nel giudizio universale e nelle comuni radici abramitiche. Interrogativi sulla natura dell'uomo, sulla vita e sulla morte, sul concetto del bene e del male, sul peccato, sulla sofferenza e sulla felicità. Talbi elenca la lista di eventuali argomenti che, in futuro, potranno essere oggetto di confronto e discussione in un articolo in cui menziona la sua partecipazione a un incontro islamo-cristiano dal titolo "Dialogue with People of Living Faith and Ideologies" tenutosi a Ginevra nel marzo 1980 presso il Consiglio mondiale delle Chiese. Tra questi troviamo i diritti umani, la religione, la famiglia, la coesistenza di musulmani e cristiani, i valori della famiglia, gli aiuti economici, il prestito bancario, il rapporto tra fede e scienza e la libertà religiosa. Per il pensatore tunisino per ciascuno di questi interrogativi potrebbero essere organizzati più incontri tra gli esponenti di tutte le religioni⁴⁰³, in modo da contribuire, a seconda del proprio bagaglio, al tentativo di individuare delle risposte comuni, universalmente valide⁴⁰⁴. Un impegno che, per Talbi, non rimane una concezione teorica ma che viene

⁴⁰¹ *Ibidem.*

⁴⁰² *Ibidem.*

⁴⁰³ ID., *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 43.

⁴⁰⁴ *Ibidem.*

trasformato in realtà attraverso l'avvio delle intense attività di dialogo e, in particolare, nell'attiva e prolungata collaborazione con il PISAI, il Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici.

Il primo compito del dialogo è quello di ritrovare la prospettiva escatologica, che include l'universalismo dell'alleanza. Nel mondo cristiano i Padri dei primi secoli avevano messo in luce la natura universale della salvezza. Una salvezza risorta per il mondo intero con il sacrificio di Cristo attraverso lo Spirito Santo che oggi andrebbe estesa all'intero pianeta, anche nell'Islam che riconosce nel Messia Gesù l'espressione della parola e dello Spirito nell'attesa del suo ritorno e della fine dei tempi⁴⁰⁵. Nel Cristianesimo e nell'Islam i punti sostanziali del confronto teologico sono già determinati, rendendo meno impervio il percorso da intraprendere. Una continua e comune riflessione islamo-cristiana sui valori elencati non potrebbe che condurre a un'analisi approfondita e a un arricchimento vantaggioso per tutti coloro che ne prendono parte⁴⁰⁶. Al tempo stesso, però, Talbi suggerisce di porre degli opportuni limiti su certi temi⁴⁰⁷ che sono e saranno ancora a lungo difficili da affrontare e che sarebbe di gran lunga meglio ignorare per evitare di entrare in un "dialogo tra sordi" che potrebbe sfociare in un'inutile e dannosa polemica che annullerebbe ogni progresso raggiunto dal confronto tra le due

⁴⁰⁵ M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtou*, cit., p. 259.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 21. In merito ai valori comuni cita a mo' di esempio le nozioni coraniche di *hidāya* (guida), *lutf* (benevolenza), di *tawfiq* (successo concesso da Dio) e di *dalāl* (deviazione dalla retta via, smarrimento). Un ruolo importante viene attribuito alla concezione comune di uomo come creatura, che non esiste per se stesso, che non è il frutto di un'evoluzione cosmica o del caso, ma che, al contrario, è voluto e creato da un Altro, il Dio vivente. Sia la Bibbia che il Corano affermano che l'uomo è stato e continua a essere animato dal Soffio di Dio. E che quello stesso uomo è vicario e rappresentante del Creatore. Talbi lo definisce un "personalismo" che sottolinea il carattere irriducibile della persona, un atteggiamento che induce entrambi i monoteismi al rispetto dell'altro. A tal proposito si rimanda a M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtou*, cit., pp. 261-263.

⁴⁰⁷ Talbi cita la questione della natura del Corano, la concezione della rivelazione, il mistero dell'incarnazione, la trinità, etc.

religioni⁴⁰⁸. Malgrado l'oggetto del dialogo debba necessariamente escludere alcune questioni e nonostante le virtù del dialogo non siano infinite, il suo contributo risulta essere fondamentale, soprattutto nell'intento che si propone, ovvero quello di scuotere criticamente la coscienza delle persone per scongiurare ogni chiusura dietro le proprie convinzioni⁴⁰⁹. Una volta escluso ogni elemento che potrebbe potenzialmente indurre il dialogo verso tematiche spinose con il rischio di rovinare il confronto e gettarlo in una sterile polemica, si rivela ai nostri occhi come tale sforzo vada considerato come un impegno che non è mai inutile e che, al contrario, è portatore di benefici⁴¹⁰. Esso contribuisce a dare senso e a fornire risposte in presenza di Dio nel cuore degli uomini⁴¹¹. Secondo Talbi il dialogo richiede una buona dose di pazienza. La funzione del dialogo non è quella di individuare inevitabilmente una soluzione comune o un accordo, è invece quella di fornire una maggiore conoscenza dell'altro e un atteggiamento di apertura nei confronti del dibattito affinché ogni interlocutore possa superare i propri limiti, le proprie chiusure e i confinamenti dietro le proprie immutabili e immobili certezze⁴¹².

«Pour débloquer le discours, il faut d'abord lui restituer sa fonction première de recherche sereine et mutuelle du vrai, autrement dit il faut parier juste et sans passion. Or, des deux côtés, beaucoup continuent à ne concevoir la communication qu'en termes d'apologie ou de dénigrement. Ce type de discours, sous forme de joutes en champ clos, est encore celui que l'on entend trop souvent dans les colloques sur le thème Islam et Occident. Accusations et plaidoiries se succèdent. *Destructio destructionis*, disait-on au

⁴⁰⁸ M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtu*, cit.

⁴⁰⁹ M. Talbi, *Islam et dialogue*, cit., p. 22.

⁴¹⁰ Ivi, p. 20.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² Ivi, p. 26.

temps où on parlait latin. Le jeu de massacre continue. Blanchir et culpabiliser ne favorise pas la communication. Dès que la dignité est agressive [...] la fermeture suit»⁴¹³.

Talbi, nel suo *Islam et dialogue*, cita alcuni esempi pratici di occasioni di dialogo che, a suo parere, hanno fornito rilevanti contributi nel riavvicinamento dei cuori e nell'eliminazione di molti malintesi⁴¹⁴ come il discorso enunciato il 31 marzo 1965 dal cardinale di Vienna Franz Koenig all'Università teologica di al Azhar, al Cairo⁴¹⁵. Il cuore di tale discorso fu concentrato sullo scopo del dialogo. Il fine ultimo sarebbe quello di comprendere la fede dell'interlocutore rispettandone le differenze che lo dividono da noi non lasciandoci tentare dalla propensione ad abolirle. Al contrario, un simile intento, costituirebbe una negazione sia di noi stessi che dell'altro, una degenerazione della nostra fede cioè nell'integralismo e nel sincretismo. Talbi rammenta al lettore che, pur consapevoli del carattere universale che caratterizza sia il Cristianesimo che l'Islam, fedi che si rivolgono all'intera umanità, ogni buon musulmano deve riconoscere che nelle scritture coraniche il rispetto della libertà di scelta e il diritto all'autodeterminazione di ogni singolo uomo siano da considerarsi valori sacrosanti e non negoziabili. Il dialogo, orbene, deve essere dialogo di pura testimonianza, alla stregua di qualsivoglia intento di guadagnare seguaci, di salvare le anime o di delegittimare e arginare altre religioni⁴¹⁶. Un dialogo che, pertanto, non deve correre il rischio di snaturare la propria natura trasformandosi in cieco proselitismo. Per tale ragione bisogna sempre badare attenzione a non confondere il dialogo con la *da'wah*. Esse sono compatibili ma i loro confini devono

⁴¹³ ID., *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit., p. 29.

⁴¹⁴ Ivi, p. 20.

⁴¹⁵ Talbi ricorda che quell'occasione fu motivo di forte entusiasmo per lo šayh Hasan Ma'mūn che chiuse il suo intervento di risposta citando il versetto V,82 del Corano che così recita: "Troverai che i più ostili ai credenti sono gli ebrei e gli idolatri, mentre troverai che gli amici più prossimi ai credenti sono quelli che dicono: «Siamo cristiani». Questo accade perché tra loro ci sono sacerdoti e monaci". Cfr. M. Talbi, *Islam et dialogue*, cit., p. 20.

⁴¹⁶ M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*. cit., p. 48.

sempre restare chiari e ben delimitati. Il fine ultimo del dialogo, infatti, non è quello di elaborare una nuova formulazione religiosa accettabile per tutti⁴¹⁷; si tratterebbe altrimenti di un tentativo immorale di raggiungere la pace attraverso l'eliminazione del pluralismo. «Il faut en effet éviter l'irénisme concordiste, avec au bout le syncrétisme»⁴¹⁸.

Adottando tale prospettiva e scongiurando ogni preconcetto e ogni restrizione mentale il dialogo si trasforma in uno strumento che permette di avvicinarci a Dio e al suo volere in nome della pace e a servizio dell'intera umanità. Una missione, quella del dialogo interreligioso, di cui il mondo in cui viviamo non può più fare a meno, quel mondo afflitto dalle continue ferite che arrechiamo all'etica, dalle barbarie dei genocidi, dalla corruzione, dal mancato rispetto per l'ambiente e per tutto ciò che ci circonda. Un dialogo interreligioso di convergenza, di collaborazione tra le che non ci contrapponga, ma al contrario nutra lo spirito di condivisione⁴¹⁹.

In *Religious liberty: a muslim perspective* Talbi riporta un fondamentale passaggio del Corano: il versetto XXXIX, 46 recita infatti «E non disputate con la Gente del Libro altro che nel modo migliore, eccetto quelli di loro che sono iniqui, e dite: “Noi crediamo in quel che è stato rivelato a noi e in quel che è stato rivelato a voi e il nostro e il vostro Dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo”». Ma, nel concreto, su quali siano i precetti da seguire pedissequamente nel concretizzarsi di tale scambio, Talbi si pone degli interrogativi e prova a darne risposta. Uno dei criteri che non sono da considerarsi quale regola intransigente e incondizionata ma sul quale è necessario prestare attenzione è quello di evitare di discutere dei principi dottrinari specifici dell'una o dell'altra

⁴¹⁷ ID., *Plaidoyer pour un islam moderne*, cit.

⁴¹⁸ M. Talbi, O. Clément, *Un respect têtu*, cit., p. 90.

⁴¹⁹ M. Talbi, *Dialogue interreligieux ou conflireligieux*, cit., p. 49.

religione⁴²⁰. Temi dottrinali come la rivelazione, la Parola di Dio, l'identità di Gesù Cristo o la vita di Maometto sono alcuni di quei punti delicati e rischiosi attorno ai quali bisogna muoversi con prudenza adottando un atteggiamento di apertura, conoscenza e stima reciproche e raddoppiando la vigilanza⁴²¹. Nel confronto, Talbi suggerisce di porre lo sguardo congiunto su riflessioni che possano permettere di individuare percorsi comuni (prendendo ad esempio da una parte la teologia cristiana de «La Grazia» e dall'altra le nozioni coraniche di *hidāya*-guida, *lutf*-benevolenza, *tawfiq*-successo concesso da Dio e di *dalāl*-deviazione dalla retta via). Da tale scambio, la religione cristiana e quella musulmana ne trarrebbero vantaggio introducendo al loro interno tutte le ultime innovazioni e le scoperte raggiunte dell'uomo. Un ambito estremamente vasto ed intricato ma nel quale è possibile trovare più di un punto di congiunzione. Gli unici veri limiti sono quelli posti non dall'argomento ma dal soggetto⁴²².

Per inserirci nelle esigenze spirituali del XXI secolo non possiamo fare a meno di questo dialogo. In un mondo in cui culture e religioni entrano incessantemente in contatto, cristiani e musulmani devono imparare a ragionare congiuntamente su tutto ciò che è comune⁴²³. A partire dai punti essenziali: dall'amore di Dio al rifiuto della violenza, dall'amore per la giustizia al rifiuto dell'ingiustizia, dalla credenza che la vita umana non si limiti a un orizzonte materiale e che, invece, vi sia un altro destino dopo l'esperienza terrena.

«Le dialogue ne doit pas être une sorte de négociation dans laquelle nous faisons des concessions parallèles pour arriver à une base commune. Non, je n'admets pas que le

⁴²⁰ ID., *Islam et dialogue*, pp. 20-21.

⁴²¹ Ivi, p. 21.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ ID., *Liberté religieuse: droit de l'homme ou vocation de l'homme?*, in Actes de la IVème Rencontre Islamo-Chrétienne, (Ceres), Tunis, 1987, in A. Pacini, *Le vie del dialogo nell'Islam*, cit., p. 97.

dialogue puisse être une négociation. Je ne peux pas faire de concession sur ce que je crois être au coeur de ma foi et c'est la même chose pour mon partenaire chrétien, juif ou même non croyant. Le but qui se trouve derrière le dialogue, c'est que un jour il englobe toutes les religions et qu'il embrasse aussi les non croyants. Tout cela doit se faire par étapes, en regardant l'autre comme un membre d'une grande famille, la famille de Dieu. Il faut que dans cette famille règne partout le dialogue et la fraternité sur la base d'une acceptation du pluralisme et de la différence. C'est à cela que doit tendre le dialogue: arriver, dans le cadre du respect mutuel, à accepter l'autre comme il est et comme il veut être; trouver en même temps la voie de l'échange et de l'exploration des différences incontournables et insurmontables»⁴²⁴.

Riprendendo una suggestione fornita da Kamal Jumblatt nel 1956, Talbi si interroga su due importanti punti. Il primo è quello della capacità da parte dei musulmani di non subire un'assimilazione al mondo occidentale mantenendo la propria identità. Il secondo, invece, si interroga sulla capacità da parte dei musulmani di ritrovare la propria capacità di apertura, quella perduta dopo i primi 150/200 anni quando, in una fase di spiccata vivacità culturale, l'Islam faceva propria una parte importante del patrimonio ellenistico e dell'Oriente irano-indiano. Il monito di Talbi, a tal proposito, ci rammenta che l'assenza dell'impegno per lo sviluppo di un vero dialogo lascia spazio alla pura e semplice

⁴²⁴ ID., *Le dialogue islamo-judeo-chretien*, cit., pp. 217-219. Nel periodo di al-Ma'mūn viene storicamente individuato il probabile primo esempio di dialogo tra cristiani e musulmani, nel quale i rappresentanti di ciascuna comunità erano impegnati a difendere i principi e le pratiche della propria fede e ai quali era concessa la libertà di farlo senza alcuna minaccia per se stessi o per la propria comunità. I rappresentanti delle altre comunità religiose erano interdetti dal potere politico, che era interamente nelle mani del califfo, ma il dibattito e la libertà assicurati possono essere considerati un primo esempio di rispetto reciproco e di mutuo riconoscimento. Cfr. H. Goddard, *A history of Christian-Muslim relations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, p. 54.

ignoranza o, ancor peggio, al dialogo tra sordi, interlocutori che non si ascoltano, e al gioco al massacro reciproco⁴²⁵.

3.3 Paradigmi integralisti e diritti alla libertà di coscienza

L'estirpazione degli estremismi violenti dipende inevitabilmente dal rinnovamento del pensiero musulmano, un compito al quale, lo stesso Talbi afferma di aver consacrato i suoi migliori sforzi. In molteplici passaggi il pensatore afferma che il dialogo è radicato sulla libertà individuale. Una libertà individuale a sua volta fondata sulla libertà di coscienza. La libertà, prima ancora di essere considerata valore civile, ha un fondamento teologico e antropologico. All'uomo Dio affida l'*amāna*, ovvero la fiducia e la fedeltà a un patto stipulato, una sottomissione al volere divino che da un lato è piena fiducia da parte dell'uomo nei confronti di Dio e dall'altro presuppone una reciproca lealtà di intenti. Secondo l'interpretazione di Talbi l'*amāna* è la missione dell'uomo, quella di testimoniare Dio. E così l'uomo diviene missione stessa⁴²⁶. Una grande responsabilità e un importante rischio per l'uomo, dramma e, al tempo stesso, grandezza l'aver la libertà di testimoniare Dio e il bene, ma anche la libertà di cadere nel male. L'uomo è dunque essere spirituale e materiale al tempo stesso, intermediario tra il divino e il terreno e detiene nelle proprie mani la capacità di elaborare il proprio destino, che è mera conseguenza della libertà di coscienza concessagli da Dio. Una libertà di coscienza strettamente correlata con la libertà di espressione e di opinione, da esercitare sempre nel rispetto della dignità della persona e della sua coscienza⁴²⁷. Nessuno, però, potrà mai

⁴²⁵ M. Talbi, *Islam et Occident*, cit., p. 122.

⁴²⁶ ID., *La liberté religieuse: droit de l'homme*, cit., p. 168.

⁴²⁷ Cfr. ID., *La charia ou l'islam, il faut choisir*, in «Jeune Afrique», 07/01/2006, pp.100-107; ID., *Liberté religieuse et transmission de la foi*, in «Islamochristiana», 12, 1986, pp. 27-47.

assumersi le responsabilità altrui⁴²⁸. Così Talbi mette in rilievo che non solo il diritto alla libertà di coscienza non è in contrasto con l'Islam, ma che, al contrario, il Corano, fra tutti i testi rivelati, è l'unico ad affermare in maniera chiara e inconfondibile il diritto alla libertà di religione⁴²⁹ rifacendosi al versetto II, 256 del Corano che recita "Non vi sia costrizione nella fede". La vera fede, pertanto, come dichiarato nel testo sacro con parole inconfutabili, deve scaturire da un atto volontario frutto della convinzione e dalla libertà⁴³⁰. E ancora il Corano, al versetto X, 99: "E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad essere credenti a loro dispetto?". Tale domanda, rivolta da Dio a Muhammad, richiama la libertà individuale nel rispondere all'appello divino. Per Talbi costituisce un monito sempre vivo rivolto ai musulmani qualora fossero tentati da qualsiasi forma di proselitismo e di fanatismo. Sarebbe un grave errore confondere la testimonianza di fede con il proselitismo, definito da Talbi "un'offesa alla dignità dell'uomo", per natura e per volontà divina libero da ogni costrizione. Ne consegue che, se i musulmani vorranno davvero seguire la parola dovranno accogliere come cittadini tutti quegli uomini che non hanno mai creduto o non credono più, dovranno garantire loro di esprimere pubblicamente e liberamente la propria posizione. Dall'atteggiamento che i credenti riserveranno a coloro che non fanno parte della *umma* dipenderà la dignità dell'uomo e il futuro dell'Islam⁴³¹. La libertà religiosa nell'Islam, pertanto, non può non configurarsi come un diritto fondamentale e inalienabile dell'uomo.

Secondo Talbi il riconoscimento del diritto fondamentale alla libertà di coscienza, alla

⁴²⁸ Q. 6, 164. "Di': «Dovrei cercare un altro Signore, al di fuori di Dio? Egli è il Signore di tutte le cose». Ogni anima che si procura del male lo fa soltanto contro se stessa, e nessuna anima sarà caricata del peso altrui. Infine, ritornerete tutti al vostro Signore il quale vi informerà sull'oggetto delle vostre discordie".

⁴²⁹ M. Talbi, *Religious liberty: a muslim perspective*, in «Islamochristiana», XI, 1985, p. 55.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ ID., *Islam et Occident*, cit., p. 128-129.

base di ogni altro tipo di libertà, anche la stessa libertà religiosa, è l'imprescindibile base sulla quale deve reggersi ogni possibile trasformazione culturale, sociale e politica nelle società contemporanee. Un punto cruciale per l'affermazione di forme di società pluraliste, egualitarie e democratiche. La libertà di esprimere e diffondere le proprie convinzioni, incluse quelle religiose, è un sacro dovere che, troppo spesso, in terra islamica, non viene garantito.

«Les fondamentalistes qu'ils se nomment Monseigneur Lefèvre, Jerry Falwell ou Tim LaHay , Hasan al-Bannā', Sayyid Qotb, ou 'Abd el-Salām Farāg - aussi bien que les non croyants, animés quelquefois d'un scientisme et d'un chauvinisme non moins désobligeant et outrancier - sont quand même nos partenaires, et, si mon droit à la différence et à la libre expression de ma pensée est sacré, le leur l'est tout autant. A une condition toutefois: le non recours à la violence et au terrorisme intellectuel» .

Con tali parole Talbi fa riferimento a quel filone di pensiero che, a partire dagli anni Settanta del XX secolo, ha abbandonato la via riformista assumendo posizioni conservatrici, integraliste e reazionarie. Una dottrina che poggia le proprie radici nella categorizzazione di un Occidente che, dotato di una supremazia economica, tecnologica, militare e politica, costituisce la più grande minaccia alla sopravvivenza dell'Islam. Per scongiurare tale pericolo considera necessario rafforzare la propria identità, richiamando un Islam lontano nella storia, un periodo glorioso della civiltà islamica, quello dei *salaf*, i compagni del Profeta, nel tentativo di farne risorgere la grandezza applicandolo ai nostri giorni, senza alcuna considerazione critica del contesto e del tempo in cui si pretende di darne attuazione. Tra le questioni particolarmente spinose del fondamentalismo Talbi

dedica particolare attenzione alla condanna di qualsiasi altra visione dell'Islam all'infuori dal paradigma radicalista⁴³². La pluralità di pensiero non è ammessa, pena l'accusa di infedeltà, di apostasia. La soluzione offerta dagli ulema per evitare l'allontanamento dei credenti dalla pratica religiosa è un irrigidimento in chiave radicale e conservatrice dell'interpretazione della *šarī'a*, ponendo la religione al di sopra di ogni altra entità sociale come completa e ossequiosa identificazione di ogni credente e di ogni aspetto della sua vita. Proposte ritenute inaccettabili da Talbi perché ritenute mortificanti sia per ogni essere umano che per la stessa religione islamica che perde la propria originale natura trasformandosi in politica e legge, come afferma il fondamentalismo. Una dimostrazione paradigmatica è la questione dell'apostasia, *ridda*. Benché impossibile avviare una trattazione completa, si ritiene significativo riportare alcune considerazioni che il pensatore tunisino dedica a tale questione. Sebbene l'adesione all'Islam avvenga liberamente e senza coercizioni, come chiaramente menzionato nella formula della conversione all'islam che recita che il convertito sceglie l'Islam, senza paura e senza alcuna coercizione⁴³³, risulta, al contrario, impossibile abbandonarlo con la stessa libertà. Tale azione viene, infatti, considerata come tradimento e colui che si allontana dall'Islam diviene un apostata e, pertanto, punibile persino con la perdita della vita⁴³⁴.

⁴³² Secondo quanto prescritto dai due principali teorici dell'islamismo radicale, il pakistano Abū'l-A'la Mawdūdī (1903-1979) e l'egiziano Sayyid Qutb (1906-1966). Per il primo secolarismo, nazionalismo e democrazia sarebbero i principali pericoli che giungono dall'Occidente e che contrastano i pilastri dell'Islam. Per il secondo il male da combattere è insito nella *jāhiliyya*, quello stato di ignoranza in cui versa il materialismo laico delle società occidentali e per il quale trova giustificazione il *jihād*, inteso come "combattimento", *qitāl*, possibile arma di decontaminazione dalle nefandezze spirituali ed etiche. Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, cit.

⁴³³ Cfr. M. ben Ahmad al-Umawī al-Ma'rūf bi-Ibn al-'Attār, *Kitāb al watā'iq wa al-sijillāt*, P. Chalmeta e F. Corriente Madrid, 1983 in M. Talbi, *Religious liberty*, cit.

⁴³⁴ Sebbene nel Corano non venga menzionata alcuna pena, *ḥadd*, men che meno una pena di morte per l'apostata, nell'Islam i sostenitori dell'apostasia fanno riferimento a un *ḥadīṭ* non *mutawattir*, ovvero del quale non si ha alcuna garanzia di autenticità perché non testimoniata da una catena di testimoni attendibili. Una fonte che, secondo il tradizionale sistema di riferimento, non può essere pertanto considerata vincolante e che necessita di essere posta in discussione. In *Religious liberty: a muslim perspective* Talbi lo considera "indubbiamente falso". La posizione coranica può essere sinteticamente rappresentata attraverso i seguenti versetti: "E chiunque desideri una religione diversa dall'Islam, ebbene, Dio non la accetterà da costui, che

Per Talbi tale scelta trova compimento nel rapporto tra la coscienza dell'apostata e Dio e non spetta all'uomo interferire in alcun modo, men che meno comminando una pena terrena⁴³⁵. L'apostasia dimostra senza alcuna ambiguità, secondo l'opinione di Talbi, come l'Islam permette ancora oggi di uccidere per delitti di opinione e ciò è inaccettabile. Fino a quando tale situazione sarà possibile «le totalitarismes disposeront d'un outil extrêmement efficace pour éliminer leurs opposants»⁴³⁶. Per Talbi, d'altra parte l'apostasia, la poligamia, la lapidazione, la violenza in nome della religione, e la questione del velo non trovano alcun fondamento nel Corano. Una posizione, quest'ultima, che sarà tenuemente accennata nei primi scritti, tra le proposte riformiste della codificazione classica della *sharī'a*, e che più avanti diventerà sempre più determinata, talvolta persino critica e inamovibile, fino ad affermare, nelle ultime opere, che la *sharī'a* sarebbe un'invenzione umana nella quale vengono fornite le basi per l'imposizione di pene per coloro i quali scelgono di abbandonare la propria fede, per gli omosessuali o per le donne. Durante questo periodo l'autore maturerà una posizione che proclamerà con vigore per il resto della sua vita, quella di credere soltanto nel Corano e non nella *sharī'a* perché mentre il primo sarebbe opera di Dio, la seconda non sarebbe che una produzione umana che non ha nulla a che vedere con l'Islam. Il Corano, secondo la sua prospettiva, sarebbe portatore di modernità e di razionalità, ma il suo messaggio è stato alterato dagli *hadiths*

nell'aldilà sarà tra i perdenti» (III,85); “Come può Dio guidare degli uomini che hanno rinnegato la fede dopo averla accettata, dopo avere testimoniato che il messaggero è messaggero di verità, dopo avere ricevuto le prove chiare? La gente ingiusta Dio non la guida” (III,86); “Quelli che arretrano sui propri passi dopo che la guida è apparsa loro chiaramente sono quelli che Satana ha fatto smarrire e ha ispirato” (XLVII, 25); “Dio non perdonerà i miscredenti che sviano gli altri dalla via di Dio e poi muoiono da miscredenti” (XLVII,34); “nel giorno in cui alcuni volti saranno bianchi e alcuni volti saranno neri. Una voce dirà a quelli dai volti neri: «Non avete rinnegato la fede dopo essere stati credenti? Adesso assaporate la punizione, perché non avete creduto»”(III, 106), “A molti della gente del libro piacerebbe farvi tornare miscredenti dopo che avete creduto, per l'invidia che hanno in se stessi dopo che la verità è apparsa loro con chiarezza. Perdonateli e non curatevi di loro, finché Dio porterà il Suo ordine, Dio su tutte le cose è potente” (II, 109). Moniti certamente forti ma ben distanti dalla commisurazione di una pena capitale.

⁴³⁵ M. Talbi, *Religious liberty*, cit., p. 64.

⁴³⁶ ID., *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 93.

e dalla *šarī'a*. Una serie di commentari redatti nel II secolo dell'egira (VIII secolo d.C.) sui quali vengono fondate le dottrine degli orientamenti islamici radicali. Prima della diffusione di tali produzioni i musulmani avevano vissuto senza essere infettati da una legge islamica che ha permesso a despoti desiderosi di esercitare il proprio potere di uccidere in nome della legge e in nome di Dio. La *šarī'a*, per Talbi, non sarebbe altro che questo. E sarebbe un pericoloso strumento, in mano agli islamisti, per contribuire all'instaurazione di dittature teocratiche. Per scongiurare tale epilogo Talbi propone la creazione di un fronte islamico "antifondamentalista" che possa liberare i musulmani da quella che definisce la "camicia di forza", ovvero la *sharī'a*, aprendo le porte all'unica alternativa possibile, l'Islam coranico, fondato sulla libertà. A questo tema l'autore dedica, in *Dieu est amour. Guide du musulman coranique* un paragrafo dal titolo "La *charī'a* est terroriste".

La libertà di coscienza e la libertà di religione devono intrecciarsi nel rispetto reciproco e non nella tolleranza. Secondo Talbi la tolleranza è un retaggio della mentalità medievale⁴³⁷. La tolleranza pone i soggetti su due piani diversi mentre il rispetto non crea alcuna gerarchia e assicura il diritto dell'altro alla propria differenza. Un rispetto nei confronti dell'altro che non comporta necessariamente al credente la rimessa in discussione della propria fede⁴³⁸.

«Si la tolérance relève de la libéralité, de la générosité, de la bienveillance, le respect est un droit strict qui m'engage en justice. Autrui y a droit au même titre que moi, car je

⁴³⁷ Cfr. ID., *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions*, cit., p. 27.

⁴³⁸ ID., *Liberté religieuse: droit de l'homme ou vocation de l'homme*, cit.

pourrais très bien me trouver à sa place et lui à la mienne. Au Moyen Âge la tolérance a certes représenté un pas en avant mais elle est insuffisante au XX siècle et nous devons passer à un stade supérieur. Concrètement, cela veut dire qu'il faut trouver un espace culturel qui bannisse la violence et le terrorisme intellectuel et permette une évolution de la lecture du texte – ce que les juristes appellent l'*ijtihad* – , une lecture qui aille de pair avec l'évolution de la société et de la vie en général»⁴³⁹.

La tolleranza, dunque, non viene interpretata nelle opere di Talbi come un diritto, sarebbe più corretto, infatti, definirla un atto di clemenza concesso da chi detiene una posizione di dominio, una concessione che cela dietro di sé la presunta inferiorità di un interlocutore e l'indulgenza dell'altro interlocutore. Il tollerato è percepito come un male che può essere estirpato solo a scapito di un danno maggiore. Tollerare questo male è accontentarlo momentaneamente e con riluttanza, per pura carità e con una certa condiscendenza dettata da una benevolente superiorità.

«Le toléré est perçu comme un mal qu'on ne peut extirper qu'au prix d'un plus grand mal. Tolérer ce mal, c'est s'en accommoder momentanément et à contrecœur» [...] Le respect par contre est un droit, et suppose l'égalité totale et absolue des partenaires. Seul le respect garantit la dignité de tout. Dans le respect il n'y a ni inférieur ni supérieur. Dans la tolérance il y a celui qui tolère à un niveau supérieur, et celui qui est toléré, à un niveau inférieur . Cette disparité est éliminée dans le respect»⁴⁴⁰.

Secondo tale pensiero il rispetto di tutte le coscienze e di tutte le convinzioni basate

⁴³⁹ ID., *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 40.

⁴⁴⁰ ID., *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions* cit., pp. 28-29.

sui valori etici espressi nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo significa riconoscere pienamente la dignità di ogni essere umano⁴⁴¹. Non ammettere il diritto alla libertà di coscienza e alla libertà di religione equivale, per Talbi, a privare l’uomo musulmano di sposare pienamente il suo tempo relegandolo sulla via dei paradigmi integralisti o sull’abbandono dell’Islam. Integralismi che ancora oggi permettono di uccidere in nome di Dio intingendo “la penna nell’inchiostro del Medioevo”⁴⁴², patologie che nascono da un logoramento dell’identità musulmana raccogliendo “miseria materiale e intellettuale”⁴⁴³. I movimenti appartenenti al radicalismo islamico, per mezzo di un’utopia retrospettiva, strumentalizza la storia «par une construction chimérique *a posteriori*»⁴⁴⁴ e schiacciano il futuro sul passato respingendo e negando tutti coloro i quali non si conformano a tale modello mitizzato. L’islamismo radicale offre una visione distorta della storia e grazie alle pericolose connivenze dei media, porta a dimenticare che l’Islam è l’opposto del terrore: è pace con Dio, con se stessi e con gli uomini. E che invece il loro aberrante passatismo “rivoluzionario” è dimostrazione di un disperato disorientamento⁴⁴⁵.

Per Talbi bisogna aguzzare l’udito ed ascoltare con attenzione il messaggio che giunge a noi dagli insegnamenti della storia, che ci mostra come troppo spesso il potere politico riduca la religione a mero strumento al proprio servizio. Eppure la missione di Maometto è stata di natura principalmente religiosa e spirituale, trasmissione fedele della luce di Dio all’intera umanità.⁴⁴⁶ Il Corano non può essere considerato alla stregua di un

⁴⁴¹ ID., *Gestire insieme la terra*, cit., p. 21.

⁴⁴² ID., *Islam et Occident*, cit., p. 134.

⁴⁴³ ID., *Dialogue entre les Univers Culturels*, cit., p. 151.

⁴⁴⁴ ID., *Réflexion d’un musulman contemporain*, cit., p. 86.

⁴⁴⁵ M. Talbi, O. Clement, *Un respect têtu*, cit., p. 64.

⁴⁴⁶ Cfr. M. Talbi, M. Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, cit., p. 26.

codice legale o di un modello sociale e politico poiché costituisce semplicemente una guida morale ed etica offerta da Dio per il raggiungimento del bene e della verità.

« La foi ne doit servir de support à aucun régime, qu'il soit de gauche ou de droite. Car les régimes [...] passent et la foi reste»⁴⁴⁷. Il radicalismo islamico contemporaneo appartiene all'elenco di quei regimi che strumentalizzano l'aspetto religioso per raggiungere e mantenere il potere. Una forte minaccia, totalizzante ed escludente, rivolta non esclusivamente verso l'esterno ma, al tempo stesso, e probabilmente in maniera più determinante, verso la pluralità interna del pensiero islamico, imponendo severe restrizioni e agitando lo spauracchio delle pene per coloro i quali detengono visioni differenti dell'Islam. Una dottrina totalitaria, che con una venerazione irrazionale verso le strutture giuridiche e politiche del passato, promuove l'odio e la rigida divisione tra le categorie del "noi" e del "loro", che pretende il congelamento dello sviluppo dell'Islam reprimendolo in una versione obsoleta che oggi non può in alcun modo essere presa in considerazione. Una deriva propensa alla creazione di sistemi di governo definiti "islamici" ai quali Talbi risponde ricordando che nessun sistema di governo può fregiarsi di tale aggettivo perché nessuno può esercitare il potere in nome dell'Islam⁴⁴⁸.

Nessuna forma di governo può definirsi islamica o anti-islamica. «Les oulémas salafistes ont fait de la régression le premier article de la foi»⁴⁴⁹. La proposta di coniugare fede e Stato è una creazione irrealistica, mezzo per il raggiungimento del potere, è un'ideologia che attrae le masse e permette di esercitare la propria sovranità. La religione diventa mera strumentalizzazione del potere politico. Non esiste, infatti, alcuna autorità terrena alla quale i musulmani sono tenuti ad obbedire in nome di Dio. Né, tantomeno,

⁴⁴⁷ ID., *Ma religion c'est la liberté*, cit., p. 94.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 101.

⁴⁴⁹ M. Talbi, *Le salafisme, une calamité pour l'islam*, in «Jeune Afrique», 07/02/2004, pp. 32-33.

potrà esservi alcun “Cesare” al di sopra di Dio. “Cesare” è un uomo tra gli uomini soggetto a Dio e alla sua Legge, ma le due sfere non vanno mai confuse⁴⁵⁰. Allo stesso modo non è assolutamente immaginabile pensare a uno stato-*umma* per le divisioni politiche che si sono susseguite nel mondo musulmano dopo la morte di Maometto⁴⁵¹.

Sebbene all'interno dell'universo islamico sia necessario un confronto tra tutte le possibili declinazioni di Islam, e dunque anche con coloro i quali sono sostenitori di posizioni ascrivibili nella galassia del radicalismo, Talbi non riesce a trovare una soluzione affinché ciò sia immaginabile. Non basta, infatti, conoscere il passato. Risulta impossibile discutere e confrontarsi con chi ha come fine quello di distruggere il pensiero. E questo resta un grave punto di stallo⁴⁵².

Un ulteriore ostacolo sulla via della libertà di coscienza e della libertà religiosa è la questione dell'ateismo. «Le terme par lequel on traduit *athéisme* en arabe est *muihid*, ce qui signifie en gros “l'égaré”. Ce terme s'est chargé d'un sens si péjoratif qu'il est devenu en lui-même une condamnation implicite. Or, on ne peut, à mon sens, employer au XXI siècle un terme qui exprime une condamnation de l'incroyant. [...] C'est pourquoi je préfère un terme qui signifie exactement, comme le mot français, “pas de dieu”. C'est le terme *nufâti* dérivé de *yanfi*, nier l'existence. [...] Le terme est parfaitement adéquat, car

⁴⁵⁰ M. Talbi, *Une communauté de communautés*, cit., p. 15.

⁴⁵¹ Cfr. ID., *‘Iyāl Allāh*, cit., p. 99. Cfr. A. Siddiqui, *Christian-Muslim dialogue in the twentieth century*, cit.

⁴⁵² «L'intégrisme dans son acception musulmane consiste à nous dire: appliquons la shari'a. Qu'est-ce que cela signifie? Appliquer la shari'a, c'est tuer Faraj Foda en Egypte. Pourquoi? Parce qu'il a été déclaré apostat. Et un grand faqih d'El Azhar, Mohamed al-Ghazālī, d'entériner celui qui a tué Faraj Foda dans la carence de l'État a appliqué la chari'a et, ce faisant, croit avoir raison. Puis-je accepter cela? Et de cet apostat — dont le seul délit est de penser différemment — personne n'ira chercher les motivations. On ne demandera pas à le traduire devant un tribunal. On le tue. Celui qui a poignardé Naguib Mahfouz n'a pas fait autre chose. Parce que de son point de vue, Naguib Mahfouz est aussi un apostat. Je défie pourtant quiconque de trouver dans le Coran cette sentence de mort contre l'apostat. Bien sûr, on ira chercher un hadith transmis par une voix unique et non pas par les différentes voies de transmission afin de justifier l'injustifiable». Cfr. M. Talbi, *Des ruptures*, cit., p. 53.

il n'est chargé d'aucune connotation péjorative»⁴⁵³.

Per Talbi, pertanto, è necessario chiarire, nel mondo musulmano, il significato del termine *laïcisme*, troppo spesso percepito come un mezzo per deislamizzare i musulmani. «Il faut dire aux gens qu'on peut vivre ensemble, chacun selon son éthique commune dans les notions d'égalité, de fraternité, de bien et de mal, chacun incarnant ces notions à sa façon»⁴⁵⁴. Persino la libertà di non credere è un atto di rispetto verso la sovranità di Dio e del Suo progetto per l'uomo. e ogni buon musulmano deve sottomettersi a questo piano⁴⁵⁵. Secondo l'autore tale possibilità è la lapalissiana dimostrazione della libertà concessa da Dio all'uomo, una risposta spontanea alla Sua chiamata in piena libertà di coscienza, letteralmente il significato reale del termine *islām*⁴⁵⁶.

Attraverso uno sguardo critico immerso nell'attualità dei nostri giorni Talbi riconosce che la *umma* è sconvolta da innumerevoli mutamenti, non è più delimitata da nette frontiere geografiche ma si trova esclusivamente nei cuori dei credenti, a prescindere dalla loro collocazione spaziale nel mondo. Possono farne parte uomini di qualsiasi provenienza come possono esserne esclusi per loro scelta, libera e cosciente, coloro che vivono nelle terre dove storicamente nacque e si sviluppò l'Islam. Il volto della *umma* è cambiato. Bisogna prestare attenzione e distinguere la *umma* come comunità di fede dalla *umma* comunità politica, due realtà che per secoli sono state perfettamente sovrapposte l'un l'altra, e che, a ragion veduta, ancora oggi generano confusione e fraintendimenti⁴⁵⁷.

⁴⁵³ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 14.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 90.

⁴⁵⁵ ID., *Religious liberty*, cit., p. 66.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 56.

⁴⁵⁷ ID., *Une communauté de communautés*, cit., pp. 102-103.

La *umma* comunità di fede dovrebbe essere considerata come una collettività, tassello di una collettività ancora più grande alla quale appartengono tutti i fratelli uniti sotto il segno di Abramo. Le due comunità andrebbero immaginate come due cerchi concentrici, l'uno all'interno dell'altro, circondati da un terzo cerchio del quale fanno parte tutti gli uomini che credono in una fede e, infine, un quarto cerchio composto da tutti gli esseri umani. Condividendo tutti lo stesso pianeta, navigano nella stessa barca, ed è dunque necessario che vivano e collaborino in sinergia affinché l'imbarcazione non affondi.

Probabilmente oggi, secondo Talbi, sarebbe più opportuno sostituire il termine *umma* con il termine *sha 'b*, persone. Ogni persona, vale dire anche ogni musulmano, può vivere la propria vita secondo la propria religione e la propria etica personale in qualsiasi società, anche nella più permissiva al mondo perché è la coscienza di ciascuno di noi a guidarci verso ciò che è giusto e a sfuggire da ciò che non lo è. La religione, infatti, non è né una nazione né una cultura bensì una relazione personale con Dio. Si può appartenere alla cultura olandese o avere nazionalità cinese ed essere musulmani.

«Quand la communauté n'est pas une communauté de conviction mais de conditionnement, l'autonomie du sujet peut être compromise: une telle communauté supprime alors l'individu, elle procéde par un passage au laminoir qui fait que les gens obéissent à des règles ou à un chef. [...] C'est alors la pire des communautés car l'individu devient un outil entre les mains d'un chef. Le fascisme illustre ce type de dérive. La communauté peut donc avoir une dimension totalitaire. Elle est alors quelque chose d'horrible parce qu'elle tue la personnalité et la pensée. Quand je parle de communauté de conviction, je pense au contraire à une adhésion volontaire et consciente, et critique en ayant découvert un certain nombre d'éléments qui les unissent, leur permettent de vivre ensemble, mais sans atteinte à la personnalité de chacun. Dès qu'il y a atteinte à la

personnalité, l'adhésion à la communauté cesse d'être un acte volontaire et on passe à une communauté de conditionnement»⁴⁵⁸.

Per un determinato periodo di tempo l'*umma* è riuscita a non soccombere grazie alla ricerca di un consenso, *ijmâ*, un compromesso in grado di coniugare le posizioni condivise da tutti o dalla maggioranza dei *mujtahid* competenti per individuare soluzioni ai problemi della società di cui facevano parte. Un riferimento efficace funzionato in passato in modo abbastanza soddisfacente ed è riuscito per scongiurare la spirale caotica nella quale si rischia di cadere si riferisce quando si intersecano differenti concezioni dell'Islam⁴⁵⁹. Lo smarrimento odierno è invece una crisi di *ijtihad* e d'*ijmâ* e «quand on est en crise, chacun fait appel à son islam personnel. Certains se sont même choisis des émirs et ont formé des groupes terroristes pour imposer leurs convictions»⁴⁶⁰ sebbene «personne n'a jamais rapporté avoir vu le Prophète armé d'un gourdin, tenant une fiole de vitriol et portant une bombe à la ceinture pour faire appliquer par tous les *moyens al-amr bil maarouf wan nahyi anil mounkar* (la promotion de la vertu et l'interdiction du vice)».

Talbi, nel suo *Reflexion d'un musulman contemporain*, afferma distintamente di essere un musulmano che non appartiene ad alcuna particolare corrente poiché considera l'*umma* un'unica entità unita nella preghiera e nel culto, Soltanto l'unità spirituale della *umma* può fornire le chiavi per porsi in un punto intermedio tra i due poli estremi, quello della laicità di matrice occidentale e quello della chimerica unità politica della *umma*.⁴⁶¹, Una *umma* che, nel pensiero di Talbi, è necessario dividere su due diversi piani: quello

⁴⁵⁸ ID., *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 11.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 41.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 42.

⁴⁶¹ Ivi, p. 84.

degli ideali e delle teorie e quello dell'impegno e dell'azione. Il primo è quello in cui si situa il mistero di Dio: Dio prescrive alla *umma* di custodire e trasmettere la sua parola. Una parola universale, una missione di testimonianza da parte della *umma* indirizzata a tutte le persone. Il secondo livello, quello dell'impegno e dell'azione, è il più complesso, spesso condotto in maniera confusa e incerta. I musulmani devono partecipare alla politica senza però mettere a repentaglio il proprio credo. Una partecipazione che ha lo scopo di uno sforzo creativo di rinnovamento politico e di transizione sociale. La sfida dell'Islam è quella di individuare le soluzioni che possano permetterle di uscire dall'ambiguità, dalla commistione tra cultura e fede. Il rimedio più efficace, secondo Talbi, consiste nell'incoraggiare la creazione di una società tollerante e pluralista condivisa da credenti e non credenti edificata sulla sincerità e sul mutuo rispetto, senza complessi reciproci. Una società nella quale il diritto alla differenza venga riconosciuto, nella quale agnosticismo e ateismo vengano rispettati perché parte del disegno di Dio⁴⁶².

«Il existe deux laïcités. La française est trop restrictive des libertés, elle veut mouler les gens dans le jacobinisme. La laïcité à l'anglaise ou à l'allemande permet en revanche aux particularismes de s'allumer sans agressivité, sans porter atteinte aux autres. Je souhaite une humanité où tout humain pourrait s'épanouir totalement, sans répression. Il faut s'entendre sur la nécessité pour tous les hommes de s'accepter mutuellement avec leurs différences. Une société temporelle a besoin de lois lui permettant de vivre aussi harmonieusement que possible dans la coexistence fraternelle et la diversité de tous ses membres. Il lui faut des lois promulguées aussi démocratiquement que possible par des

⁴⁶² ID., *Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambiguïtés*, cit., p. 127.

parlements, qui permettent de gouverner de manière correcte, sans opprimer personne»⁴⁶³.

Talbi, nel suo *Reflexion d'un musulman contemporain*, considera il “diritto alla differenza” come un concetto che se riconosciuto e interiorizzato dalla comunità musulmana, rappresenterebbe un importante passo in avanti. In realtà, non si tratterebbe di una questione religiosa ma di una scelta della società, è quest'ultima a dover garantire al credente la possibilità di vivere liberamente secondo la propria convinzione senza imporla sugli altri. La società deve essere dotata di norme sociali che consentano a tutti di vivere secondo le proprie credenze e i propri valori senza danneggiare gli altri. Per ottenere ciò è necessario elaborare adeguate norme giuridiche dal punto di vista legale e una rilettura del testo sacro secondo paradigmi di apertura da parte di coloro che credono. Ogni lettura possiede la propria legittimità se garantisce la libertà di espressione di tutti⁴⁶⁴. È quindi nel pensiero politico contemporaneo che si devono cercare i germi del rinnovamento: dalla rivendicazione del razionalismo dell'Islam da parte di neo-mutaziliti come Muhammad Abduh alla profonda valenza “rivoluzionaria” del discorso islamico di genere. Nuove vie cui sarà necessario affiancare una ri-negoziata dei principi sharaitici, cioè della Legge rivelata, che, pur nella saldezza dei fondamenti, deve tornare a corrispondere alle necessità del mondo moderno.

«Cette fameuse modernité, qui est le coeur du problème, n'est pas née au sein du monde musulman par le fait d'une évolution naturelle et progressive, elle n'est pas le fruit de ses propres valeurs mais lui a été imposée du dehors, d'abord par l'humiliation de la colonisation, puis par l'importation des productions et des mentalités occidentales. Les

⁴⁶³ ID., *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 45.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 46.

uns ont eu à l'égard de cette modernité une réaction de rejet allant parfois jusqu'à la violence, d'autres s'y sont plongés jusqu'à couper leurs racines et brader l'héritage islamique, au plan moral et même au plan de la foi. Nous sommes confrontés à une profonde crise de conscience»⁴⁶⁵.

La civiltà islamica, essenzialmente universalistica, crogiolo di etnie, costumi, saperi e tradizioni diverse, sembra aver smarrito le proprie caratteristiche trincerandosi in un irrigidimento del pensiero e su posizioni polemiche le cui cause affondano in parte nel background storico derivante dal periodo della dominazione europea, terremoto nell'orizzonte culturale e politico musulmano, “grave crisi di identità”⁴⁶⁶.

«A partir de la colonisation, le monde musulman s'est mis en quête d'une idéologie mobilisatrice lui permettant de résister, de récupérer son être. Or la seule idéologie mobilisatrice disponible était l'Islam»⁴⁶⁷. Pertanto,

«se fino ad allora il pensiero politico islamico si era sviluppato in assoluta autonomia, da un certo punto in poi ha dovuto svilupparsi e rendere conto a realtà altre. L'affermarsi del colonialismo in Europa infatti costrinse le dottrine politiche dell'Islam a prendere coscienza di un diverso mondo intellettuale, aggressivo e molto efficiente. La dialettica modernismo-Islam che si produsse soprattutto nel XIX e nei primi decenni del XX secolo fu la dialettica dello scontro tra una società tradizionale, quella islamica, che aveva perso il bandolo della matassa del futuro, e una società moderna, tecnologicamente avanzata, quella occidentale-europea, la cui potenza stava nella forza delle armi e nella spinta

⁴⁶⁵ Ivi, p. 114.

⁴⁶⁶ M. Campanini, *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, Le Monnier, Firenze, 2017, p. 248.

⁴⁶⁷ M. Talbi, *Réflexion d'un musulman contemporain*, cit., p. 25.

inarrestabile dello sviluppo economico dovuta alla rivoluzione industriale e alle sue conseguenze strutturali, politiche, sociali e produttive»⁴⁶⁸.

La storia, e in particolare quella del XX secolo, non contribuiscono a condurre l'Islam verso quel cammino di progresso necessario per assicurare la libertà di coscienza. Lo scontro-incontro con l'Occidente, al contrario, genera una grave crisi identitaria e le risposte fornite saranno molteplici e tra loro diverse⁴⁶⁹. Il perenne confronto con un Occidente percepito come aggressivo e dominatore fa sì che queste istanze vengano spesso percepite come un'imposizione esterna, come un pericoloso contagio. L'Occidente, dal canto suo, non ha contribuito a decostruire tale percezione sfruttando i beni di tre quarti delle popolazioni del mondo, ieri colonizzate, e oggi ancora sfruttate a causa di un sistema economico e commerciale che distorce i termini di scambio⁴⁷⁰. Talbi mette in luce le dinamiche insite in un discorso storico che rischia di diventare polemico e di accendere gli animi se affrontato con superficialità o se, a discapito di una, vengono prese in considerazione esclusivamente le narrazioni e le testimonianze dell'altra parte⁴⁷¹. Riprendendo le parole di Paul Valéry, la storia mantiene le "vecchie piaghe" del passato, porta le nazioni "al delirio di grandezza o a quello della persecuzione", genera i più pericolosi prodotti della "chimica del pensiero"⁴⁷². Da qui, pertanto, la necessità da parte del mondo islamico di superare tale modello storico e interpretativo per affrontare le questioni odierne.

⁴⁶⁸ M. Campanini, *Islam e politica*, cit., p. 157.

⁴⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 159.

⁴⁷⁰ M. Talbi, *Islam et Occident. Les possibilites et les conditions* cit., pp. 17-18

⁴⁷¹ *Id.*, *Islam et Occident: au-delà des affrontements*, cit., p. 118.

⁴⁷² P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Librairie Stock, Paris, 1931, p. 63.

Giunti alla conclusione di tale lavoro, nel complicato, seppur doveroso, tentativo di tirare le fila di quanto trattato, è possibile asserire che una delle più impellenti questioni con le quali gli intellettuali musulmani contemporanei, e più in generale le società musulmane e maghrebine, sono costretti a confrontarsi è la sfida con la modernità e con le dinamiche e gli interrogativi del mondo di oggi. Grazie all'apporto di buona parte della letteratura, nel corso del XIX secolo sono stati compiuti significativi, seppur limitati, passi avanti. Tra questi, il contributo di Talbi, che il presente lavoro ha tentato di approfondire e di intersecare con la storia del Maghreb, ha generato importanti spunti di riflessione e basi per l'esegesi delle scritture sacre, punto di partenza di ogni possibile rinnovamento e del dialogo con le altre culture, società e religioni. Sebbene numerose lacune debbano essere ancora colmate l'interpretazione coranica di Talbi potrebbe contribuire allo sviluppo di un nuovo pensiero islamico contemporaneo pronto a coniugare la sacralità del Corano con le esigenze del mondo attuale attraverso l'abbandono di un'interpretazione letterale dei testi e l'adozione di una discrezionalità che tenga conto delle specifiche circostanze temporali nel rispetto della parola divina. Un'ottica di universalità del messaggio del Corano attraverso un'esegesi che lo stesso autore definisce "finalista".

Il rammarico, alla fine di questa ricerca, legato alla brusca svolta fideista dell'autore e quindi al rinnegamento di parte di tale pensiero, si unisce, però, alla speranza di uno sforzo che, lungi dall'essere vano, possa essere proseguito, non diacronicamente da singole figure intellettuali, attraverso un impegno condiviso e incanalato verso bacini più ampi della cultura e della società. Alla domanda iniziale, ovvero se la riscrittura della storia e dell'esegesi coranica possano costituire insieme le fondamenta per un nuovo Islam e per i futuri rapporti tra Oriente e Occidente, è possibile rispondere in maniera affermativa. Dalle pagine del presente lavoro si spera che emerga con forza l'importanza

per l'Islam del recupero della storicità, di unire storia ed esegesi nel tentativo di sfatare i fraintendimenti che hanno separato l'Oriente e l'Occidente. In primis con la riappropriazione della propria interpretazione storiografica, impedendo l'emergere di un pensiero moderno che rinneghi la "razionalità" del tempo storico. Le riflessioni prodotte da questo lavoro portano ad affermare che la prospettiva maghrebina degli avvenimenti che hanno segnato il destino della Tunisia, del Marocco e dell'Algeria a partire dal colonialismo europeo fino a oggi occupa un tassello di fondamentale importanza per comprendere e rendere vivo il pensiero di Mohamed Talbi. Dalla reinterpretazione delle fonti islamiche al dialogo islamo-cristiano tra le due sponde del Mediterraneo, passando per l'estirpazione degli estremismi violenti e per il diritto alla libertà di coscienza, per Talbi la società deve sbarazzarsi di tutti quei sedimenti nascosti che ci impediscono di fondare le nostre società sul dialogo e sul mutuo rispetto al di là di ogni peculiarità religiosa e culturale.

Un tentativo necessario per ripensare non soltanto a un Islam più vicino alla realtà delle moderne società arabo-musulmane, ma anche a un Occidente che ponga un argine all'ingombrante e continua intromissione economica, politica e militare esercitata al di fuori dei propri confini in un contesto geopolitico complesso e mutevole come quello mediterraneo.

Riferimenti bibliografici

- ABBAS F., *Guerre et révolution d'Algérie*, Julliard, Paris, 1962.
- ABDEL-SAMAD M., *Why Reform not Revolution: a Political Opportunity Analysis of Morocco 2011 Protests Movement*, in «The Journal of North African Studies», vol.19, n.5, 2014.
- ABULAFIA D., *Il Grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano, 2013.
- ABUN-NASR J. M., *A history of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- AGERON C.R., *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1970)*, P.U.F., Paris, 1970.
- AHMIDA A., *Beyond Colonialism and Nationalism in the Maghrib: History, Culture and Politics*, Palgrave Macmillan, London, 2009.
- AL-AZMEH A., *Islams and Modernities*, Verso, London-New York, 2009.
- ALCARO R., HAUBRICH-SECO M., *Re-thinking Western Policies in Light of the Arab Uprising*, Edizioni Nuova Cultura, Rome, 2012.
- ANDERSON L., *The State and Social Transformation in Tunisia and Lybia (1830-1980)*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- ARKOUN M., *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, Alger, 1982.
- BENNABI M., *Discours sur les conditions de la Renaissance algérienne*, Editions ANEP, Alger, 1949.
- , *Vocation de l'Islam*, Seuil, Paris, 1954.
- BERQUE J., *Les arabes d'hier à demain*, Le Seuil, Paris, 1969.
- , *L'Orient second*, Gallimard, Paris, 1970. *Les arabes d'hier à demain*, Le Seuil, Paris, 1969
- , *Le Maghreb entre deux guerres*, Ed. du Seuil, Paris, 1970.
- BERQUE J., CHARNAY J.P., *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Payot,

Paris, 1966.

BOGAERT K., *Contextualizing the Arab Revolts: The Politics behind Three Decades of Neoliberalism in the Arab World*, in «Middle East Critique», 2013, pp. 1-22.

BORMANS M., *Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?*, in «Islamochristiana», IV, 1978.

BÖRZEL T., DANDASHLY A., RISSE T., *Responses to the 'Arabellions': the EU in comparative perspective - introduction*, «Journal of European Integration», 37, 1, 2015, pp. 1–17.

BÖRZEL T., RISSE T., DANDASHLY A., *The EU, external actors, and the Arabellions: much ado about (almost) nothing*, «Journal of European Integration», 37, 2015b, pp. 135–153.

BRAUDEL F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Vol. I e II, Torino, 1986.

———, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Newton & Compton Editore, Roma, 2002.

BRIÈRE C., CARRÉ O., *Islam. Guerre à l'Occident?*, Autrement, Paris, 1983.

BROWNLEE B. J., GHIABI M., *Passive, Silent and Revolutionary: The "Arab Spring" Revisited*, in «Middle East Critique», 25-3, 2016, pp 299-316.

BULLIET R., *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York, 2004.

BURKE E., *Towards a history of the Maghrib*, in «Middle Eastern Studies», Oct. 1975, Vol. 11, n. 3, pp 306-323.

CALCHI NOVATI G., *Storia dell'Algeria indipendente*, Bompiani, Milano, 1998.

CAMAU M., *La Tunisie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1989.

CAMPANINI M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2005.

———, *Le rivolte arabe e l'Islam*, Il Mulino, Bologna, 2013.

———, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

———, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 2015.

———, *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, La Scuola, Brescia, 2015.

———, *L'Islam, religione dell'Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

——, *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, Le Monnier, Firenze, 2017.

——, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2017.

——, *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, Mondadori, Milano, 2017.

——, *Ibn Khaldūn e la Muqaddima. Passato e futuro del mondo arabo*, La Vela, Viareggio, 2019.

CARDINI F., *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

——, *Incontri (e scontri) mediterranei. Il Mediterraneo come spazio di contatto tra culture e religioni diverse*, Salerno Editrice, Roma, 2014.

CASSANO F., *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

CASSANO F., ZOLO D., *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007.

CHAMBERS I. (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma, 2006.

COMTE A., *Cours de philosophie positive*, Borrani et Droz, Paris, 1852.

COOPER J. et al. (a cura di), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, Tauris, London, 1998.

CORRAO F.M. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori, Milano, 2011.

CRUCIANI S., RIDOLFI M. (a cura di), *L'Unione Europea e il Mediterraneo. Relazioni internazionali, crisi politiche e regionali (1947-2016)*, Franco Angeli, Milano, 2017.

DABASHI H., *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Zed Books, London-New York, 2012.

DANDASHLY A., *EU democracy promotion and the dominance of the security-stability nexus*, «Mediterranean Politics», 23,1, 2018, pp. 62-82.

DANDASHLY A., *The EU response to regime change in the wake of the Arab revolt: differential implementation*, «Journal of European Integration», 37, 1, 2015, pp. 37-56.

DUPONT C., *The Arab Spring or How to Explain those Revolutionary Episodes*, in «Swiss Political Science Review», vol.17, n.4, 2010, pp. 447-451.

DURAC V., *Counterterrorism and democracy: EU policy in the Middle East and North Africa after the uprisings*, «Mediterranean Politics», 23, 1, 2018, pp. 103-121.

DURAC V., CAVATORTA F., *Strengthening authoritarian rule through democracy promotion? Examining the paradox of the US and the EU security strategies: the case of Bin Ali's Tunisia*, «British Journal of Middle Eastern Studies», 36,1, 2009, pp. 3-19.

ECHAGÜE, A., MICHOU H., MIKAIL B., *Europe and the Arab uprisings: EU vision versus member state action*, «Mediterranean Politics», 16, 2, 2011, pp. 329–335

EUROPEAN COMMISSION, *Communication on the Southern Mediterranean: A Partnership for Democracy and Shared Prosperity with the Southern Mediterranean*, Brussels, 8 March 2011.

—, *A new response to a changing neighbourhood: a review of European Neighbourhood Policy*, Brussels, 25 May 2011.

—, *Joint Communication to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions, Neighbourhood at the Crossroads: Implementation of the European Neighbourhood Policy in 2013*, Brussels, 2014.

—, *Joint communication: review of the European neighbourhood policy*, Brussels, 18 November 2015.

EUROPEAN EXTERNAL ACTION SERVICE, *EU Global Strategy Shared Vision, Common Action: A Stronger Europe*, Brussels, 2016.

FANON F., *Sociologie d'une révolution. L'an V de la révolution algérienne*, Maspéro, Paris, 1972.

GARDET L., ANAWATI M.M., *Introduction à la théologie comparée: essai de théologie comparée*, Vrin, Paris, 1948.

GAUTHIER E.F., *L'Islamization de l'Afrique Du Nord. Les Siècles Obscurs*, Payot, Paris, 1927.

GEDDES A., HADJ-ABDOU L., *Changing the path? EU migration governance after the 'Arab spring'*, «Mediterranean Politics», 23, 1, 2018, pp. 142-160.

GEISSER V., BÉCHIR A.M., *Renaissances arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2011.

GILLESPIE R., YOUNGS R., *The European Union and Democracy Promotion: The Case of North Africa*, Frank Cass Publishers, London, 2002.

GIOIA F. (a cura di), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio: documenti*

1963-1993, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994.

GOODWIN J., *Why We Were Surprised (Again) by the Arab Spring*, in «Political Science Review», vol.17, n. 4, 2011, pp. 452-456.

GRAMSCI A. (a cura di F. Platone), *Quaderni del carcere*, Collana Opere di Antonio Gramsci, Einaudi, Torino, 1948-1951.

HORCHANI F., ZOLO D., *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, Jouvence Editore, Roma, 2005.

HOURLANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

IBN KHALDŪN, *Le Livre des Exemples*, I-II, trad. CHEDDADI A., Éditions Gallimard, Parigi, 2012.

IDRIS R., *De la réalité à la catastrophe hilalienne*, in «Annales», 1968, pp. 390-396.

IQBĀL M., *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Du Rocher, Monaco, 1996.

JARGY S., *Islam et Chrétienté*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1981.

JULIEN C.A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris, 1931.

———, *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Julliard, Paris, 1952.

KATZ M. N., *The International Relations of the Arab Spring*, in «Middle East Policy», Vol. XXI, 2, 2014, pp. 76-84.

KELLEY, J., *New wine in old wineskins: promoting political reforms through the new European Neighbourhood Policy*, «Journal of Common Market Studies», 44, 1, 2006, pp. 29-55.

KURKI M., *Democracy through technocracy? Reflections on technocratic assumptions in EU democracy promotion discourse*, «Journal of Intervention and Statebuilding», 5, 2, 2011, pp. 211-234.

JARGY S., *Islam et Chrétienté*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1981.

LACROIX S., FILIU J.P., *Revisiting the Arab uprisings: the politics of a revolutionary moment*, Hurst & Company, London, 2018.

LACOSTE Y., *Ibn Khaldūn. La naissance de l'histoire. Passé du tiers-monde*, F. Maspero, Parigi, 1966.

———, *La Question post-coloniale*, Fayard, Paris, 2010.

- LAROUÏ A., *L'Idéologie arabe contemporaine*, La Découverte, Paris, 1967
- , *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, F. Maspero, Parigi, 1970.
- , *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Éd. La Découverte, Paris, 1977.
- , *Islam et histoire: essai d'épistémologie*, Albin Michel, Paris, 1999.
- LEAVITT D.M., *Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College*, in «Muslim World», LXXI, 1981, pp. 85-98.
- LE GALL M., PERKINS K., *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, The University of Texas Press, Austin, 1997.
- LE TOURNEAU R., *Ibn Khaldūn laudateur et contemptateur des arabes*, in «R.O.M.M.», n. 2, 1966, pp. 155-168.
- LYNCH M., GLASSER S.B., HOUNSHELL B., *Revolution in The Arab World. Tunisia, Egypt and the Unmaking of an Era. A special report from Foreign Policy*, Slate Group, The Washington Post Company, 2011.
- MANDUCHI P., MARCHI A., VACCA G., *Gramsci nel mondo arabo*, Il Mulino, Bologna, 2017.
- MERAD A., *L'Islam contemporain*, Paris, PUF, 1983.
- MERCURI M., TORELLI S.M., *La primavera araba. Origine ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.
- NETTLER R.L., TAJI-FAROUKI S., *Muslim-Jews relations: intellectual traditions and modern politics*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998.
- NETTLER R.L., *Mohamed Talbi on understanding the Qur'an*, in S. Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- NOUEIHED L., A. WARREN, *The Battle for Arab Spring - Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era*, Yale University Press, New Haven and London, 2013.
- NOUSCHI A., *La naissance du nationalisme algérien (1914-1954)*, Les Editions de Minuit, Paris, 1962.
- NOUTCHEVA G., *Institutional governance of European Neighbourhood Policy in the wake of the Arab Spring*, «Journal of European Integration», 37, 1, 2015, pp. 19-36.
- PACINI A., *Le vie del dialogo nell'Islam*, Edizioni della Fondazione Giovanni

Agnelli, Torino, 1999.

PACE M., *Paradoxes and contradictions in EU democracy promotion in the Mediterranean: the limits of EU Normative power*, «Democratization», 16, 1, 2009, pp. 39–58.

———, *The EU's interpretation of the 'Arab Uprisings': understanding the different visions about democratic change in EU-MENA relations*, «JCMS: Journal of Common Market Studies», 52, 5, 2014, pp. 969-984.

PACE M. , F. CAVATORTA, *The Arab uprisings in theoretical perspective – an introduction*, «Mediterranean Politics», 17, 2, 2012, pp. 125-138.

PENNEL C.B., *Morocco since 1830: A History*, Hurst, London, 2000.

PERKINS K., *A history of Modern Tunisia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

PONCET J., *Le mythe de la catastrophe hilalienne*, in «Annales» XXII, 1967, pp. 1099-1120.

RAYMOND A., PONCET J., *La Tunisie*, P.U.F., Paris, 1971.

RAPPOPORT C., *La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution*, M. Riviere, Paris, 1925.

REDISSI H., *La tragedie de l'islam moderne*, Seuil, Paris, 2011.

———, *L'Islam incertain. Révolutions et Islam post-autoritaire*, Cérés Editions, Tunisi, 2017.

RENAN E., *Islamism and Science*, La Sorbonne, Paris, 1883.

RIECKEN N., *History, time, and temporality in a global frame: Abdallah Laroui's historical epistemology of history*, «History and Theory, Theme Issue», n. 54, December 2015, pp. 5-26.

ROY O., *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002.

ROCCU R., VOLTOLINI B., *Security and stability reframed, selective engagement maintained? The EU in the Mediterranean after the Arab uprisings*, «Mediterranean Politics», 23, 2017, pp. 182-195.

———, *Framing and reframing the EU's engagement with the Mediterranean: Examining the security-stability nexus before and after the Arab uprisings*, in «Mediterranean Politics», 23-1, 2018.

ROGGERO C., *Storia del Nord Africa indipendente. Tra imperilismi, nazionalismi e autoritarismi*, Giunti, Firenze-Milano, 2019.

SAHLI M.C., *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, F. Maspero, Parigi, 1965.

SAID E., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999.

SCHIRRU G., *Gramsci, le culture e il mondo*, Viella, Roma, 2011.

SCHUMACHER T., *The EU and the Arab Spring: between spectatorship and actorness*, «Insight Turkey», 13,3, 2011, pp. 107–119.

SCHUMACHER T., NITOIU C., *Russia's Foreign Policy Towards North Africa in the Wake of the Arab Spring*, «Mediterranean Politics», 20,1, 2015.

SIDDIQUI A., *Christian-Muslim dialogue in the twentieth century*, Palgrave Macmillan UK, London, 1997.

TALBI, M., Quelques données sur la vie sociale en Occident Musulman, «Arabica: Revue d'études arabes», 1, 1954, pp. 294-306.

———, *L'Islam et le monde moderne*, «Se Comprendre», 38, 1960, pp. 1-7.

———, *L'homme dans le Coran*, «Se Comprendre», 98, 1970, pp. 1-7.

———, *Islam et Dialogue. Réflexions sur un thème d'actualité*, Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1972.

———, *Une expérience musulmane de la prière*, «Se Comprendre», 80, 1976.

———, *Une communauté de communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie*, «Islamochristiana», 4, 1978, pp.11-25.

———, *Chrétiens et musulmans sur la voie du dialogue*, «Se Comprendre», 80/06, 1980.

———, *Foi d'Abraham et foi islamique*, «Se Comprendre», 80/7, 1980.

———, *Droit: État*, «Islamochristiana», 7, 1981, pp. 283-288.

——, *Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes*, «Islamochristiana», 7, 1981, pp. 57-77.

——, *La vie en communauté (Le point de vue d'un musulman)*, «Islamochristiana», 10, 1984, pp. 85-90.

——, *Le Christianisme vu par l'islam*, «Se Comprendre», 84/05, 1984.

——, *Le Coran dans la vie quotidienne des musulmans*, en «Torah - Evangile - Coran: colloque inter-religions, XXXVe journée de philosophie», Toulouse, 1985, pp. 40-49.

——, *Religious Liberty: A Muslim Perspective*, «Islamochristiana», 11, 1985, pp. 99-113.

——, *Umanesimo ateo e umanesimo religioso nel mondo mediterraneo*, «La riscoperta del Mediterraneo: alla ricerca di una cultura dell'incontro», Catania, 1985.

——, *Liberté religieuse et transmission de la foi*, «Islamochristiana», 12, 1986, pp. 27-47.

——, *Un homme de dialogue: l'hôte de l'islam (In memoriam Louis Gardet)*, «Islamochristiana», 12, 1986, pp. 15-16.

——, *La liberté religieuse: droit de l'homme ou vocation de l'homme? Réflexion sur l'insertion de la foi dans les exigences spirituelles de notre temps*, «Actes de la IVème Rencontre Islamo-Chrétienne» Ceres, Tunis, 1987, pp. 151-171.

لطالبي محمد, المغرب من الفتح الى اواخر الربع الأول من القرن الثاني وبذور الشعور بقوميّات محلية, 1979

——, الإسلام والحوار. أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث, 1978

TALBI, M., BUCAILLE, M., *Réflexions sur le Coran*, Seghers, Paris, 1989.

TALBI, M., CLEMENT, O., *Un respect têtu*, Nouvelle Cité, Paris, 1989.

——, *Les réactions non catholiques à la Déclaration de Vatican II "Dignitatis humanae": point de vue musulman*, «Islamochristiana», 17, 1991, pp. 15-20.

——, *L'Islam est-il tolérant?: l'exemple du Maghreb médiéval en particulier*, «Annuaire de l'Afrique du Nord», 33, 1994, pp. 37-55.

——, *Unavoidable Dialogue in a pluralist World: A personal account*, «Encounters», 1, 1995, pp. 56-69.

——, *Le message de paix de l'islam: Contribution à une théologie oecuménique de la paix*, «Recueil d'articles offert à Maurice Borrmans par ses collègues et amis», Roma, 1996, pp. 231-243.

——, *Gestire insieme la terra, dialogo, tolleranza, bioetica*, in AGNELLI G., PACINI M., *Un'urgenza dei tempi moderni: il dialogo fra gli universi culturali*, Edizione Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1997, pp. 19-36.

——, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès, Casablanca, 1998.

——, *Religioni del mondo: dialogo o conflitto. Alla ricerca di un dialogo di testimonianza, di emulazione e di convergenza*, in *Le vie del dialogo nell'islam*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1999, pp. 27-50;

——, *Liberté religieuse, éthique planétaire et pluralisme au siècle de la mondialisation*, «Conscience et Liberté», 58, 1999, pp. 33-51.

——, *L'identità culturale vista nell'ambito di una cultura mondiale in via di formazione*, in *Le vie del dialogo nell'islam*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1999, pp. 137-155.

——, *Universalité du Coran*, Editeur Actes Sud, Arles, 2002.

TALBI, M., JARCZYK, G., *Penseur libre en islam: un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Albin Michel, Paris, 2002.

TALBI, M., *Des ruptures nécessaires pur l'islam contemporain*, in FABRE T. (a ura di), *Autour d'Averroès: l'héritage andalou*, Editions Parenthèses, Seiten, 2003, pp. 49-53.

——, *La religion de l'autre: l'axe du mal - l'axe du mensonge – l'axe du bien. Réflexion sur la paix*, «The Maghreb Review», 28, 2003, pp. 258-280.

——, *Réflexion d'un musulman contemporain*, Editions Le Fennec, Casablanca, 2005.

——, *Ibn Khaldūn et l'histoire*, Cartaginoiserie, Cartage, 2006.

——, *L'Islam n'est pas voile, il est culte: rénovation de la pensée musulmane, suite à Li-yatma'inna qalbī*, Cartaginoiseries, Cartage, 2009.

——, *Afin que mon cœur se rassure*, Nirvana, Tunis, 2010.

——, *Histoire du Christ: enquête sur une fraude, textes à l'appui*, Finzi usines graphiques, Tunis, 2011.

——, *Ma religion c'est la liberté: l'Islam et les défis de la contemporanéité: comment entrer dans la contemporanéité sans lamentations ni gémissements ni larmes*, Nirvana, Tunis, 2011.

——, *Rénovation de la pensée musulmane: À Benoît XVI*, Nirvana, Tunis, 2011.

——, *Dieu est amour*, Nirvana, Tunis, 2017.

TETI, A., THOMPSON D., NOBLE C., EU democracy assistance discourse in its new response to a changing neighbourhood, «Democracy and Security», 9, 1, 2013, pp. 61–79.

TOCCIN., CASSARINO J.P., *Rethinking the EU's Mediterranean Policies Post-1/11*, IAI Working Papers, Istituto Affari Internazionali, Roma, 2011.

VALÉRY P., *Regards sur le monde actuel*, Librairie Stock, Parigi, 1931.

VERMEREN P., *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, La Découverte, Paris, 2010.

——, *Misère de l'historiographie du "Maghreb" postcolonial (1962-2012)*, Éditions de la Sorbonne, Parigi, 2012.

——, *Le choc des décolonisations: de la guerre d'Algérie aux printemps arabes*, Odile Jacob, Paris, 2015.

WAARDENBURG J., *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 2015.

WALT S.M., *Revolution and War*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.

WILLIS M. J., *Politics and Power in the Maghreb - Algeria, Tunisia And Morocco From Independence to the Arab Spring*, Hurst & Company, London, 2012.