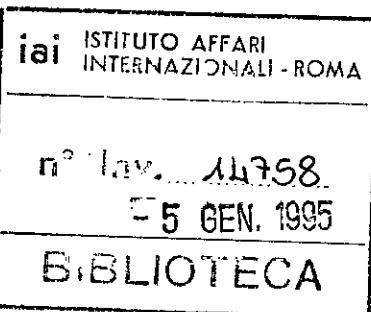


L'ALTRO: IMMAGINE E REALTA'
INCONTRO CON LA SOCIOLOGIA DEI PAESI ARABI
Università degli Studi, Milano. Dipartimento di Sociologia
Milano, 18-19/XI/1994

a. Programma

1. "Société civile et projects démocratiques dans le monde arabe"/ Tahar Labib
2. "Crescita della società civile e prospettive democratiche nel Maghreb"/ Anna Bozzo (in *Politica internazionale*, n.2-3 (aprile-giugno 1991), p.81-92)
3. "Società civile versus istituzioni : élites politiche; attori sociali e processi di modernizzazione nel mondo arabo-islamico contemporaneo : elementi bibliografici"/ Anna Bozzo
4. "La guerra del Golfo e le sue conseguenze"/ Mario Nordio
5. "L'irresistibile ascesa del fondamentalismo islamico"/ Enzo Pace (in *Il mulino*, n.2=352 (marzo-aprile 1994), p.353-362)
6. "Strategie dell'islam politico : il caso dell'Algeria"/ Anna Bozzo (in *Parolechiave*, n.3 (dicembre 1993), p.155-177)
7. "Féminisme et identité nationale : les femmes arabes et la sociologie"/ Fatma Oussedik
8. "Migrations maghrébines en Europe: représentations idéologiques et réalités sociologiques"/ Ahsène Zehraoui
9. "Dimensioni e caratteristiche generali dell'immigrazione: valutazione e critica delle tesi allarmistiche correnti"/ Enrico Pugliese (in *Razzisti e solidali*, Roma, Ediesse, 1992, p.146-153)
10. "Images de l'autre: le Maghrébin d'origine au regard la société française"/ Ahsène Zehraoui



Nelle rappresentazioni più stereotipate del mondo occidentale è proprio l'Arabo a impersonare l'Altro. Si è voluto mantenere questo stereotipo per invitare tutti i relatori a portare al convegno elementi che lo smontino dall'interno, riferendosi ai diversi argomenti trattati.

Il primo stereotipo è proprio considerare il "mondo arabo" come un tutt'uno, per opporlo al "mondo occidentale" visto anch'esso unitariamente. Si tratta di unità che non esistono, che dal convegno dovrebbero risultare nella loro differenza almeno mostrando la diversità dei paesi coinvolti.

L'alterità del mondo arabo ha per l'occidente europeo una lunga storia che è addirittura diventata una disciplina accademica, un filone di ricerca: l'orientalismo. Forse perché il mondo arabo è così vicino a quello occidentale e pur così lontano che si è creata nel tempo una deformazione reciproca, che risulta quasi incredibile se pensiamo alle similitudini tra gli abitanti della riva nord e quelli della riva sud del Mediterraneo.

Segreteria scientifica:

Dr. Franca Pizzini,
Dipartimento di sociologia
Università di Milano Tel.: 02/76074.351
Fax: 02/76015104

Segreteria organizzativa:

Dr. Marina Tassara Tel.: 02/70000131
Fax.: 02/76015104

La sede del convegno è facilmente raggiungibile con: MM2 fermata ROMOLO; filibus 90/91; parcheggio privato

Il convegno è organizzato con un contributo del CONSIGLIO NAZIONALE RICERCHE

Si ringrazia per la collaborazione:

FONDAZIONE CARIPLO I.S.MU

I.U.L.M.

CENTRO ORIENTAMENTO EDUCATIVO

ARCHIVIO DELL'IMMIGRAZIONE

NONSOLONERO

Con il patrocinio della Regione Lombardia
Settore Cultura e Informazione

Durante il convegno sono previsti: la mostra "Arabesque: Immagine di un mito" a cura di Clara Gallini e Alessandro Scola e la proiezione di films in collaborazione col COE.

I video sono tratti dalla rassegna NONSOLONERO a cura di Massimo Ghirelli dell'Archivio dell'Immigrazione



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA

Associazione Italiana
di Sociologia

Associazione Araba
di Sociologia

L'Altro:

Immagine e realtà

Incontro con la Sociologia dei paesi arabi

Marina Tassara

Febbraio 131

Milano, 18-19 novembre 1994
IULM - via Filippo da Liscate 1/2
Milano

Venerdì 18 Novembre

ore 9,30

Apertura del convegno

Alessandro Migliazza - Rettore IULM
Mario Aldo Toscano - Presidente AIS
Antonio De Lillo - Università di Milano

Presentazione del convegno

Franca Pizzini - Università di Milano

Video: "Da Cartagine Al Sahara"

Relazione **SOCIETÀ CIVILE E DEMOCRAZIA NEL MONDO ARABO**

Tahar Labib - Università di Tunisi

Discussion **Anna Bozzo - Istituto Orientale di Napoli**
Franco Rositi - Università di Pavia

Presiede **Alberto Martinelli - Università di Milano**

ore 14,30

Video: "Voci Arabe: Milano e Mazara del Vallo"; "Fierezza e Umiliazione"

Relazione **LA GUERRA DEL GOLFO E LE SUE CONSEGUENZE**
Ali El Kenz - Università di Algeri

Discussion **Mario Nordio - Università di Venezia**
Ferruccio Gambino - Università di Padova

Presiede **Paolo Calzini - Università di Milano**

ore 17

Video: "In nome di Dio"; "Con la chiesa nel cuore"
Relazione **MOVIMENTI ISLAMISTI ARABI CONTEMPORANEI**

Dalal El-Bizri - Università di Beirut

Discussion **Enzo Pace - Università di Padova**
Massimo Campanini - Università di Milano

Presiede: **Enrica Collotti Pischel - Università di Milano**

Sabato 19 Novembre

ore 10

Video: "Riflesso donna"; "Khalida Messaudi"

Relazione **MODERNITÀ E TRADIZIONE DELLE DONNE NEI PAESI ARABI**

Fatma Oussedik - Università di Algeri
Vanessa Maher - Università di Torino
Bianca M. Scarcia Amoretti - Università di Roma

Presiede **Itala Vivan - Università di Milano**

ore 14,30

Video: "Noi e gli arabi"; "Vivere in un baule"; "La nostalgia"

Relazione **IMMIGRAZIONE IN EUROPA: RAPPRESENTAZIONI IDEOLOGICHE E REALTÀ SOCIOLOGICHE**

Ahsène Zehraoui - IRESCO, Paris

Discussion **Enrico Pugliese - Università di Napoli**
Francesco Castro - Università di Roma 2

Presiede **Laura Balbo - Università di Ferrara**

ore 17

L'IMMAGINE DELL'ALTRO

Video: "Europa Maghreb: migrazioni e scritture" a cura del Centro D'iniziativa Europea

Tavola Rotonda

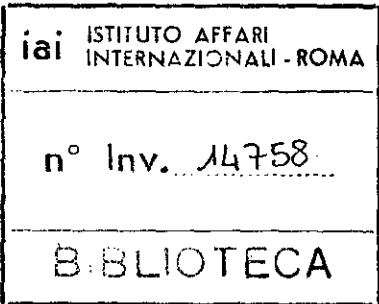
Relazione introduttiva **L'ORIENTE NELLA CULTURA POPOLARE E DI MASSA**
Clara Gallini - Università di Roma

Discussion **Dalal El-Bizri - Università di Beirut**
Ali El Kenz - Università di Algeri
Tahar Labib - Università di Tunisi
Fatma Oussedik - Università di Algeri

Presiede **Ahsène Zehraoui - IRESCO, Paris**
Franca Pizzini - Università di Milano

SONO PREVISTI GLI INTERVENTI DI:

- Luca Alberti - Università di Milano
- Khaled Fuad Allam - Università di Trieste
- Stefano Allievi - FRIE
- Lia Bandera - Associazione "Naga"
- Aurora Campus - Università di Milano
- Francesco Carchedi - PARSEC
- Marta Castiglione - Associazione "Naga"
- Comitato Golfo, "Un ponte per Baghdad"
- Anna Paola Cova - Redazione "Tam Tam"
- Mariuccia Giacomini - GRIFF
- Massimo Ghirelli - Archivio dell'immigrazione
- Samia Kouider - Cooperativa "Progetto Integrazione"
- Lucia Lanzanova - I.C.E.I.
- Bruno Murer - Associazione "Emasi"
- Luigi Perrone - Università di Lecce
- Piera Redaelli - Centro D'iniziativa Europea
- Maria Antonietta Saracino - Redazione "Caffè"
- Paola Schellenbaum - I.S.MU
- Pietro Somaini - Università di Milano
- Vincenzo Strika - Istituto Orientale di Napoli
- Mara Tognetti - S.D.F.S., Università di Milano



SOCIETE CIVILE ET PROJETS DEMOCRATIQUES
DANS LE MONDE ARABE

(Résumé)

Tahar LABIB

Université de Tunis

1. On connaît la genèse du concept de société civile dans la pensée occidentale moderne. Dans le Monde Arabe, ce concept est sans histoire. Emergé dans les années 80, il passe rapidement dans le sens commun, sans traverser les champs de l'épistémologie. L'Etat, par rapport auquel et souvent contre lequel ce concept a été élaboré, le revendique pour établir un consensus fondé sur la récupération et l'exclusion. D'où l'enjeu politique que représente l'usage du concept.
2. Deux tendances extrêmes s'affrontent à propos de la société civile dans le Monde Arabe:
l'une, passéiste ou traditionnaliste tient à argumenter l'existence d'un "équivalent" de société civile dans l'histoire arabo-islamique. Ceci par référence à une "société communautaire" (ou *ahli*) et aux "institutions de la '*Umma*' (ou de la Nation musulmane). Dans cette perspective, la démocratie aurait son "équivalent" dans la *chūra* (qui signifie, plutôt, la concertation). Bien entendu, cela implique le rejet des concepts "importés".

En établissant l'origine occidentale du concept et en retenant les composantes essentielles (liberté, droits, autonomie, pluralisme, etc...) une deuxième tendance, plutôt "modernisante" refuse la recherche des "modèles" de société civile et de démocratie dans l'histoire lointaine de la société arabo-islamique.

3. En réalité, la dichotomie n'est pas si nette. Une trans-temporalité de la pensée et de l'imaginaire arabo-islamique s'oppose à la "coupe" entre modernité et tradition. D'ailleurs, la "tradition" est une invention occidentale de la modernité. Les Arabes préfèrent parler de contemporanéité (*ou mu'âsara*) pour signifier la possibilité de synchroniser les temps. Le chevauchement des temps et des modèles est un phénomène réel et empiriquement vérifiable. Au découpage qui marque la pensée occidentale (pré-modernité/ modernité/ post-modernité) correspond -si nécessaire- un découpage transversal des moments de l'histoire et même des paradigmes. Pour ne citer que lui, Gramsci est aujourd'hui, présent dans des paradigmes apparemment sans interférences. Il est, même, presque sûr que certains islamistes le connaissent et le rentabilisent plus que la plupart des marxistes!. Ceci explique -sur le plan de la pensée et de l'imaginaire- la facilité d'"actualiser" le semblant "révolu". Ne pas tenir compte de cela, c'est continuer à parler de dualisme et s'empêcher de comprendre certains phénomènes comme l'islamisme. Bien entendu, cela n'explique pas tout (il

y a le socio-politique), mais il y a là une constante d'une grande pertinence.

4. Si -comme je le soutiens - l'histoire arabo-islamique est marquée - dans sa longue durée - par la soumission au conformisme intellectuel et au despotisme politique, ce n'est pas par manque d'alternatives dans la pensée arabe et surtout islamique : les controverses qui traversent cette pensée sont d'une richesse, mais aussi d'une tolérance admirable. D'ailleurs c'est à cette tolérance fondée sur l'effort interprétatif ou *'ijtihâd'* que se réfèrent, aujourd'hui, les musulmans anti-islamistes.

Dans le sens commun des Occidentaux, l'incroyable confusion actuelle entre Islam et islamisme, entre Musulman et islamistes ou encore fondamentalistes ou intégristes puise dans une nouvelle convergence des stéréotypes et préjugés avec les intérêts . C'est une confusion qui connote aussi une surprenante dégradation des connaissances sur l'Islam. Il suffit de voir comment les mass-média ont fait passer de fausses définitions de la *fatwa* ou du *jihâd* . Plus on a d'informations, moins on sait !

5. Pour des raisons essentiellement politiques, mais aussi socio-culturelles, l'unique a toujours fini par réduire le multiple . Nous ne connaissons pas bien les mécanismes de cette réduction du multiple à l'unique , mais le fait est là : le pluralisme permet le choix du "convenable". Au lieu de donner le droit à la

différence, la différence offre un choix qui devient loi. C'est évident dans le domaine théologique : grâce aux controverses et aux divergences des docteurs de la loi (ou *Fuqahà*'), le gouvernant a toujours trouvé ce qui lui convient dans la *chari'a*. Ceci sans parler des lois faites sur mesure. D'où le règne, à travers l'histoire, du paradigme de l'obéissance. Aujourd'hui, le pluralisme politique naissant frappe par sa tendance à réduire ses propres composantes. Remplaçant l'obéissance par le consensus, l'unique se veut pluriel...

Qu'il s'agisse de la '*Umma* islamique ou de l'Etat-nation, cette réduction du multiple à l'unique est fondé sur deux phobies de l'imaginaire sociale : celle de la *fitna* interne ou "discorde" et celle du danger extérieur. La première traduit une traditionnelle peur du vide politique. Un grand *faqih*, Ibn Taymiyya l'a bien transmise : "soixante ans sous le règne d'un despote valent mieux qu'une seule nuit sans gouvernant" . Il a tenu à ajouter que "l'expérience l'a montré"... La deuxième renforce le gouvernant du moment comme *za'im* ou dirigeant exceptionnel et unique de la Nation.

Pourtant l'histoire de la pensée arabo-islamique a ses grands repères de protestation et d'alternative, les anti-conformistes parmi les penseurs - y compris certains théologiens - ne manquent pas. Seulement, les "micro" paradigmes qu'ils ont construits n'ont pas eu

d'effet sur une longue durée . Ils n'ont, surtout pas marqué une "coupure" . C'est pourquoi nous les considérons comme des "micro" paradigmes, c'est-à-dire s'inscrivant - toujours et malgré leurs tentatives de dépassement - dans le macro-paradigme religieux de la *chari'a*.

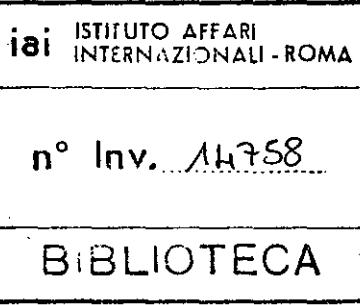
6. Parallèlement au règne du paradigme de l'obéissance, la pratique sociale du pouvoir politique a reproduit le despotisme. les relais et les moments de contestation et de résistance que la société arabo-islamique a connus au Moyen age n'ont été retenus et condamnés que comme des *fitna* ou "discrédits". Exemptée une période "archétypale", celle des premiers Califes puis quelques rares exemples épargnés dans l'histoire , le reste est une accumulation du despotisme . Un penseur de la renaissance arabe , Kawâkibi le disait, déjà à la fin du siècle dernier.
7. L'histoire (réelle) des sociétés arabo-islamiques n'a donc, pas été marquée par la revendication sociale des libertés politiques du citoyen. Elle n'a, surtout pas formulé la demande sociale de la démocratie, c'est-à-dire une demande posée au niveaux des mouvements sociaux et dans une perspective de continuité. Je soutiens l'hypothèse que la vision , et même la notion de liberté, au sens politique et civil n'a émergé qu'avec la confrontation du colonialisme européen. Ceci non pas par admiration, comme on le répète souvent. mais, d'abord, par soumission. En effet pour

différentes raisons, le colonialisme a voulu préparer son intervention par des "libertés" imposées. C'est ainsi que les premières constitutions des pays islamiques, a commencer par celle de la Tunisie en 1861, furent dictées par force, y compris la force militaire. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est dans le contexte colonial que l'on doit chercher les prémisses d'une société civile cherchant à se démarquer par rapport au pouvoir de l'Etat. Ceci non pas en tant que Pouvoir, mais en tant que pouvoir colonial . Ce n'est pas par hasard que la dimension politico-institutionnelle du réformisme arabo-islamique a émergé et s'est accentuée dans ce contexte.

8. Le même scénario se répète, sous nos yeux, un siècle plus tard. Bien-entendu, les données ont changé à l'échelle nationale et internationale. Mais , depuis le milieu des années 70 et surtout, depuis les années 80, un projet "démocratique" à l'occidentale - dont l'expression la plus en évidence est celle des "droits de l'homme" à l'américaine - a été élaboré et destiné aux pays du Sud, y compris les pays arabes. Le recevant dans les conditions du "Nouvel Ordre International". ceux-ci n'y retrouvent que le projet d'une démocratie soumise : une "démocratie" où le pouvoir politique national se trouve dans une situation de sous traitance démocratique. Inutile d'illustrer cette situation. Nous savons que les grandes démocraties sont impérialistes.

Depuis la guerre du Golfe, nous savons aussi que l'impérialisme se restructure au nom de la démocratie.

9. Le projet démocratique s'impose, donc, à une phase où la société civile n'existe, dans la plus part des cas, que comme concept sans racine et sans correspondance dans le réel: une phase où la démocratie n'a pas encore été formulée et revendiquée comme demande sociale. D'où l'image paradoxale d'une démocratie dans une société pré-civile. Les difficultés de gérer ce projet de "démocratie" sont énormes (le cas algérien l'a démontré), mais elles sont affrontées ou contournées par nécessité d'une nouvelle légitimité qui se veut internationale aussi.
10. Comment transformer ce projet démocratique proposé ou imposé en une demande sociale de démocratie ? S'agissant d'un processus long et complexe, la réponse n'est pas simple. Mais au niveau des paradigmes qui viennent d'être esquissés et s'agissant du cas du monde arabo-islamique d'aujourd'hui, l'avenir de la démocratie, une autre démocratie libératrice, nous paraît dépendre de la manière dont sera résolu le problème de deux soumissions : soumission à une orthodoxie religieuse, figée et intolérante à laquelle les "représentants" de l'Islam ont réduit la riche pensée islamique, et une soumission à un nouveau déterminisme "démocratique" dont les visées et même les effets néo-colonialistes sont déjà manifestes.



sommario del n. 2-3
anno XIX (nuova serie)
aprile-giugno 1991

politica internazionale

Direttore
Umberto Di Giorgi

Redazione
Maresa Mura

Redazione: via del Tritone 62/b
00187 Roma, tel. (06) 6792734/6792311
Telefax (06) 6797849
Promozione, distribuzione,
amministrazione:
LI.CO.SA.
via Benedetto Fortini 120/10
50125 Firenze Tel. 055/645415
(5 linee)
Autorizzazione del tribunale di Roma
n. 19/1987 del 20 gennaio 1987
Abbonamenti 1991:
per l'Italia L. 70.000 - estero L. 100.000
sostenitore L. 100.000
un fascicolo ord. L. 15.000 - estero
L. 20.000 - un fascicolo doppio L. 20.000
- estero L. 35.000 - un fascicolo arretr.
L. 20.000 - estero L. 40.000.
L'abbonamento decorre dal n. 1.
I numeri arretrati verranno spediti
insieme al primo numero raggiungibile.
Versamenti sul c/c postale n. 343509
intestato a LI.CO.SA. - Firenze
Spedizione in abbonamento postale,
gruppo IV
Stampa Iter
via G. Raffaelli 1, 00146 Roma

La riproduzione degli articoli
o di parte di essi è vietata
senza l'autorizzazione scritta
della direzione



Associata all'UspI
Unione stampa periodica
italiana

Questo numero è stato chiuso
in tipografia il 24 maggio 1991

Direttore responsabile
Giuseppe Scanni

EDITORIALE

- 3 L'etica e l'economia
Umberto Di Giorgi

PRIMO PIANO / QUESTIONI DEL «DOPO GOLFO»

- 5 Presentazione
6 Lezioni di una guerra
Carlo Pinzani
17 L'esigenza di una linea unitaria
per l'Europa
Gian Piero Orsello
29 La nuova dimensione della cooperazione
Paolo Sannella
39 Cee-Giappone: verso più stretti legami
economici
Yoko Sazanami
51 Nuovi compiti
per le Forze di pace dell'Onu
Fabrizio Pagani
61 Il non allineamento
e la fine del bipolarismo
Franco Soglian
69 L'Umma fratturata
Fred Halliday
81 Crescita della società civile
e prospettive democratiche nel Maghreb
Anna Bozzo

QUADRANTE

- 93 La politica dell'Italia
nel Mediterraneo occidentale
Roberto Aliboni
101 La crisi dello Stato federale
in Jugoslavia
Stefano Bianchini
115 La contrastata offensiva dei conservatori
dopo Tienanmen
Roberto Bertinelli
129 Instabilità e conflittualità politico-sociale
in Pakistan
Riccardo Redaelli

Primo piano / Questioni del «dopo Golfo»

Crescita della società civile e prospettive democratiche nel Maghreb

di Anna Bozzo

A poco piú di un mese dalla conclusione della guerra del Golfo, è forse ancora prematuro avanzare ipotesi sulle sue conseguenze politiche nei paesi del Maghreb, e soltanto i prossimi mesi ci diranno la misura dell'impatto che questo avvenimento ha avuto nell'area maghrebina¹. In particolare ci diranno se l'ondata destabilizzante che all'inizio della crisi ha messo a dura prova l'edificio del Grande Maghreb arabo e la sua tenuta unitaria, investendo le compagnie governative al potere e riducendo i loro margini di manovra sia all'interno che all'esterno, verrà come in molte altre occasioni riassorbita dalla loro capacità di autoconservazione e di autoregolazione, o se invece si tradurrà in un loro effettivo indebolimento. Tale sarebbe infatti il risultato non solo dell'estendersi del processo di democratizzazione già in atto, ma soprattutto di un'ulteriore affermazione del movimento fondamentalista islamico che, avvenendo all'interno di tale processo, ne trarrebbe, nella congiuntura attuale, i maggiori vantaggi.

Un'ondata destabilizzante che ha raggiunto soprattutto i vertici dei due principali partner dell'Unione del Maghreb arabo, Algeria e Marocco, e che è stata da loro contenuta di misura, grazie all'aver saputo tempestivamente assecondare o contenere a seconda dei casi, sia pure da diverse posizioni e mantenendo la piú grande distanza possibile dal conflitto, le rispettive opinioni pubbliche che premevano in direzione di una condanna della coalizione antirachena, e che progressivamente si sono pronunciate per un appoggio incondizionato a Saddam Hussein.

Il fattore «Golfo», con la sua carica di frustrazione collettiva alimentata dagli esiti della vicenda irachena, si somma ora agli effetti della crisi economica, alla sempre forte pressione dei fondamentalisti islamici, con il loro potenziale pressoché intatto di contestazione dell'autorità costituita, alla crescente domanda di democratizzazione che sale da alcuni settori emersi recentemente sulla scena della società civile, con in testa gli intellettuali e le leghe dei diritti umani.

ni². Tutto ciò non sarà senza conseguenze per l'assetto politico interno e forse per la collocazione internazionale dei paesi dell'intera regione.

Senza dubbio la crisi del Golfo, soprattutto a partire dal momento in cui è degenerata in guerra, se da un lato ha bloccato una serie di dinamiche di natura sociale e istituzionale legate alla nascita di una vera opposizione all'interno di regimi centralizzati e autoritari³, ne ha invece liberate altre, legate per esempio ad una più generalizzata partecipazione popolare, e al nuovo ruolo svolto dai media in seguito al generale progresso delle telecomunicazioni che già aveva raggiunto il Maghreb e si è intensificato con la crisi.

Queste e altre dinamiche sociali in precedenza venivano scarsamente considerate, a fronte della capacità rappresentativa che i regimi maghrebini avevano all'esterno delle rispettive società, ma oggi si impongono all'evidenza perché tra l'altro sono rivelatrici delle rapide trasformazioni che in questi paesi sono tuttora in atto⁴.

Si può infine ipotizzare che la pesante ipoteca della frattura consumata con la coalizione anti-Saddam, e con l'Occidente nel suo complesso, continuerà a gravare ancora per molto tempo sui rapporti tra regioni e opinione pubblica maghrebina, come del resto accadrà negli altri paesi arabi. Anche se questa frattura non si trasferirà, per forza di cose, nell'interruzione di flussi economici e commerciali con l'Europa, da cui la regione dipende interamente, il problema è quello di sapere se e in che misura darà forma e contenuti ad un nuovo nazionalismo «arabo», in grado di condizionare o di mutare la collocazione internazionale di questi paesi.

Non si tratterebbe certo di un ennesimo progetto politico panarabo, ormai giudicato dagli osservatori (ma non sempre da tutti gli interessati) improponibile e fuori della realtà, ma piuttosto di una sorta di reazione difensiva, di segno nazionalista, volta a ridefinire gli interessi dei popoli arabi, che si esprimerebbe piuttosto in una pluralità di progetti nazionali e popolari, diversificati a seconda dei contesti, ma uniti da un comune risentimento contro l'Occidente che nel Maghreb, ma non solo nel Maghreb, rinasce facilmente in ogni momento di crisi. In tali progetti il problema dell'attuale assetto statale in cui questi popoli si trovano inseriti passerebbe in secondo piano o probabilmente in certi casi si aprirebbero anche nuovi spazi per ridiscuterne la base territoriale, percepita sempre più come eredità della fase coloniale.

In altre parole, si andrebbe facendo strada un nuovo tipo di nazionalismo arabo, frutto di una sensibilità sostanzialmente antioccidentale, che in questo dopoguerra appare diffusa un po' ovunque, e sulla base della quale si tende a non riconoscere la legittimità di apparati statali considerati oggi da ampi settori della società civile come corpi estranei che la stessa società si appresterebbe ad eliminare. In particolare, negli strati del sottoproletariato e della piccola borghesia urbana, supporti tradizionali di un certo nazional-populismo

maghrebino, là dove maggiori consensi riscuotevano fino a ieri i fondamentalisti islamici, il divario tra paese legale e paese reale sembra sempre più incolmabile e la sorte dei regimi al potere appare sempre più affidata alla capacità di controllo dei loro apparati repressivi. Dovunque, ma soprattutto là dove la protesta può abbastanza liberamente emergere⁵, le popolazioni sembrano desolidarizzarsi da una classe politica a cui rimproverano l'incapacità di sottrarsi ai progetti stranieri, sia sul piano economico che politico. La legittimazione dello Stato nazionale resterebbe perciò in secondo piano, legata unicamente a un problema di distribuzione delle risorse e di vivibilità economica, e sembrerebbe anzi destinata a risolversi in forme già in parte sperimentabili di integrazione regionale.

Il riferimento all'arabismo traduce allora oggi più di ieri una nuova esigenza di identità politica e culturale collettiva⁶, che potremmo definire come neobaathista. Un'identità che trascende però sia i limiti nazionali di regimi ormai largamente screditati agli occhi disincantati dei maghrebini, sia l'ambito degli attuali Stati nazionali usciti dal processo di decolonizzazione, per valorizzare cultura e tradizioni locali, da contrapporre in blocco all'Occidente, senza escludere l'accesso alla modernità, intesa come dominio tutto strumentale di nuove tecnologie da piegare a criteri d'uso e a valori autoctoni.

È forse questa la principale novità che sta emergendo nel dopoguerra, e che forse renderà, all'interno di un paese come l'Algeria, meno netti i confini tra fondamentalisti islamici e alcuni segmenti neonazionalistici dei partigiani laici della modernità, meno incompatibili, e quindi più concorrenziali, i progetti dei primi con quelli di un'ala radicale del Fln che è andata via via prendendo le distanze dal gruppo insediato saldamente al potere.

È all'interno di questa logica che il modello iracheno di sviluppo, così come è apparso agli occhi dei maghrebini durante tutta la crisi del Golfo, ormai definitivamente sganciato dagli interessi occidentali che l'avevano nutrita e allevato nel decennio precedente della guerra contro l'Iran, apparirebbe oggi come il più proponibile a larghi settori delle opinioni pubbliche maghrebine ristrutturate dalla guerra del Golfo e portatrici di questa nuova sensibilità nazionalista⁷; un modello «iracheno» che deve la sua popolarità attuale proprio al fatto di aver reso possibile l'unico tentativo di conseguire, sia pure contro ogni ragionevole probabilità di successo, una egemonia regionale in Medio Oriente, svelando i piani e gli interessi di Israele e dell'Occidente, ben decisi ad impedire una eventualità del genere; un modello dunque che non sarebbe stato affatto messo fuori gioco con la disfatta di Saddam, né lo sarebbe con la sua eliminazione.

È presto per dire se questa nuova consapevolezza di appartenerre ad una comunità arabo-musulmana, che per altro non è nuova, in un generale clima di riappropriazione di logiche comunitarie più che nazionali, che sembra oggi «sciaguratamente» prevalere in Medio Oriente⁸, sia in grado di produrre innovazioni sul terreno della

pratica politica, proponendosi come ingrediente di base per nuove aggregazioni ideologiche.

A questa nuova coscienza venata di nazionalismo, nutrita soprattutto di dignità ferita, che sembra soprattutto voler prendere le distanze dall'Occidente come matrice di modelli e valori, sembrano poter attingere sia i fondamentalismi islamici, che predicano un ritorno alla *sharija*, sia certi partiti laici che aspirano ad una maggiore partecipazione alla cosa pubblica in termini di spartizione di potere e di risorse. Chi farà le spese di questa situazione sono quelle formazioni politiche ancora fragili e numericamente modeste, ma già decisamente orientate in direzione di una maggiore democratizzazione della vita politica interna, come delle relazioni internazionali. Si tratta di associazioni e partiti che in questi anni si sono conquistati duramente uno spazio definitivo attraverso l'unica battaglia in grado di smuovere e mobilitare società semiparalizzate dalle efficienti macchine repressive di veri e propri Stati di polizia, come sono a tutt'oggi quelli maghrebini: la battaglia per le libertà e i diritti umani.

Resta da vedere fino a che punto questa generalizzata sensibilità espressa dalla base funzionerà come comune referente di opposizioni in via di ristrutturazione, o se invece farà il gioco di regimi al potere ben determinati ad appropriarsene e a cavalcare la tigre.

I

L'invasione irachena del Kuwait ha provocato un vero e proprio terremoto, a cui sembrava non dovesse reggere l'Unione del Maghreb arabo. Il trattato del febbraio 1989 prevede infatti un coordinamento in politica estera tra i cinque paesi dell'intesa⁹, mentre in questo caso ciascuno aveva reagito in ordine sparso: dichiarazioni di solidarietà a Saddam Hussein sono venute subito dalla Mauritania¹⁰, che era già uno dei migliori alleati dell'Iraq nel Nord Africa, come lo era il Marocco (prima della crisi¹¹) e il Sudan. Ma la Mauritania, che ha partecipato al Consiglio ministeriale della Lega araba riunitosi subito al Cairo tra il 3 e il 4 agosto, in questa prima fase è parsa assai esitante, astenendosi, mentre la Libia ha fatto mancare il suo ministro degli Esteri alla riunione, e soltanto Algeria, Tunisia e Marocco hanno condannato, con altri 11 paesi della Lega araba, l'invasione irachena e domandato il ritiro incondizionato di Saddam dal Kuwait¹². Neppure pochi giorni dopo, al vertice dei capi di Stato arabi, sempre al Cairo, i cinque sono d'accordo; anzi il ventaglio delle posizioni è ancora in parte mutato, allorché si tratta di pronunciarsi per l'indipendenza e la sovranità del Kuwait, e di aderire alle risoluzioni dell'Onu; di appoggiare l'Arabia Saudita nella sua decisione di fare appello a forze straniere per legittima difesa, proponendo l'invio di una forza panaraba. Questa volta è la Tunisia di Ben Ali ad essere assente e, se la Mauritania continua ad esprime-

re riserve¹³, l'Algeria del presidente Chadli prudentemente si astiene; solo la Libia vota decisamente contro, mentre in seguito andrà assumendo posizioni più sfumate, mai di appoggio a Saddam, e comunque risolutamente anticoalizione. Unico tra i cinque partner magrebini, il Marocco di Hassan II vota a favore, e pare anzi che il tanto discusso invio di 1.200 soldati (1.500 per alcune fonti giornalistiche non verificabili) in realtà fosse soltanto uno spostamento di parte di un contingente marocchino che già si trovava nel Golfo¹⁴.

In seguito i cinque hanno assunto anche posizioni comuni, come quando, il 22 gennaio, hanno chiesto, senza successo, la riunione del Consiglio di sicurezza dell'Onu, o come quando hanno inteso appoggiare, con una dichiarazione congiunta, l'iniziativa mediatrice di Gorbaciov, per fermare l'offensiva di terra, ma ciò non significa che i governi di Algeria e Marocco, come pure quello tunisino¹⁵, si siano schierati con Saddam Hussein. Anzi si può dire che entrambi si siano trovati impegnati a tenere continuamente a bada gli umori sempre più filoiracheni delle piazze, preoccupati di salvaguardare all'esterno un'immagine di fermezza e di equidistanza tra l'Iraq e la coalizione¹⁶, stretti tra la ragion di Stato di non scontentare i governi della Comunità europea, la quale rappresenta la maggior parte del commercio estero del Grande Maghreb¹⁷, e la necessità di assecondare, nei limiti del possibile, la pressante spinta dal basso in favore del popolo iracheno.

Diversa la situazione in Libia, dove le manifestazioni di piazza sono state organizzate dal governo, con precise consegne, slogan antiamericani, e nemmeno un ritratto di Saddam, ma dove la partecipazione della gente, memore di precedenti esperienze, è stata, pare, convinta e numerosa¹⁸.

Quello che importa in questa sede sottolineare è che durante la guerra del Golfo si è intensificata l'iniziativa della società civile, in un costante confronto con i poteri e le istituzioni, che sono stati a loro volta sollecitati a recepire appelli, a organizzare interventi, missioni di consultazione e di mediazione, sotto la pressione dell'opinione pubblica interamente mobilitata e impegnata in un dibattito permanente, in cui stampa e televisione hanno occupato spazi mai avuti in precedenza.

Comitati di sostegno con il popolo iracheno sono sorti un po' dovunque, anche in Marocco, dove erano inizialmente stati proibiti. Sembra perciò inesatto affermare, con Ghassan Salamé, che «nei due soli paesi in cui esisteva un multipartitismo senza ostacoli, l'Algeria e la Giordania, la piazza sembrava molto largamente acquisita all'Iraq»¹⁹; se è vero infatti che là dove esiste un inizio di reale processo democratico i movimenti di massa in favore di Saddam sono stati importanti e particolarmente visibili, è vero anche che in un paese come il Marocco un sentimento popolare della stessa identica natura è riuscito ad esprimersi malgrado i divieti del sovrano, e proprio sviluppando un'aspra contestazione con lui, di pro-

porzioni mai viste prima; mentre in Tunisia, dove un regime antipopolare e, malgrado la facciata rispettabile, sostanzialmente autoritario, ha per primo spianato la via alla solidarietà proirachena, la protesta contro la guerra è stata monopolizzata dagli islamici della Nahda, la cui lotta per essere legalizzati come partito ha conosciuto, a partire dalle proteste di dicembre, anche momenti violenti. Resta quindi aperta la questione se la guerra del Golfo abbia bloccato o favorito nel mondo arabo i processi democratici. Entrambe le risposte sembrano possibili, a seconda di quale aspetto si vuole sottolineare.

II

Questa intensificazione della partecipazione popolare merita di essere analizzata più da vicino: la gente non solo è scesa in piazza, ma ha seguito in diretta le trasmissioni televisive, con la possibilità di confrontare le versioni dei canali francesi e della Cnn via satellite²⁰ con quelle del corrispondente della televisione algerina da Bagdad, ricavando ampia materia di discussione e verifica critica, e finendo con il rivalutare le emissioni autoctone²¹. Gli intellettuali dal canto loro si sono impegnati in un appassionato dibattito e, attraverso la stampa e la televisione, hanno utilizzato come sempre due registri per inviare messaggi contemporaneamente o alternativamente destinati al foro interno e al foro internazionale.

Si può dire anzi che, mentre si definiva con nettezza l'opposizione alla guerra, mentre si rifiutava il ricorso all'uso della forza in nome del diritto internazionale, mentre si incassavano i colpi inferti all'Iraq come altrettante ferite ricevute da tutto il mondo arabo, mentre si liberava la rabbia contro l'Occidente e si riesumavano partite non chiuse con il colonialismo, si realizzava anche una sorta di ripoliticizzazione complessiva della società, sia pure su temi di nazionalismo esasperato, che per natura non sono tali da favorire il processo democratico. C'è da aggiungere che a questa mobilitazione generale, sotto la spinta di una frustrazione che raggiunge in misura diversa ogni strato sociale, partecipano un po' tutti, intellettuali e gente comune, islamici barbuti e tecnocratici laici, partiti dell'opposizione, associazioni e comitati; una certa integrazione, del tutto inedita, tra tutte queste componenti si realizza nel clima di emergenza nei momenti più acuti della crisi.

C'è da osservare tuttavia che, se la contestazione delle autorità diventa secondaria in tali momenti, tanto più che i poteri fanno a gara per escogitare sortite propagandistiche e demagogiche atte a rinsaldare legami di fedeltà tradizionale, clientelismi e legittimità cadute in desuetudine, essa è destinata a riemergere più forte e incalzante dopo la conclusione della guerra, allorché, passati i primi momenti di disorientamento generale, l'attenzione si rivolgerà nuovamente ai problemi interni, dominati dalla crisi economica.

È un fatto che, durante tutta la durata della guerra, i regimi hanno potuto avvalersi di una sorta di tregua sociale, anche se la rabbia delle piazze contro le monarchie del Golfo era rivolta in realtà contro la corruzione, l'appropriazione indebita o la cattiva gestione delle risorse nazionali praticata entro i rispettivi confini nazionali.

I problemi reali della situazione interna sono passati dunque tra gennaio e i primi di marzo in secondo piano. In Marocco non si sente più parlare di questione sahrawi e la monarchia recupera terreno con la liberazione, che ha fatto molto scalpore in tutto il Maghreb, della famiglia Oufkir e di oltre 2.000 detenuti nelle carceri marocchine²². In Tunisia ha luogo una sorta di tregua sindacale, mentre in Algeria l'attività politica dei partiti, che ormai sono una quarantina, praticamente conosce un momento di paralisi, allorché anche il Ffs (Front des forces socialistes) di Ait Ahmed decide a febbraio di rinviare il suo congresso. In seguito, episodi di intolleranza provocati dai militanti del Fis (Front islamique de salut), con la proibizione delle serate ricreative in tempo di *ramadan*, che in altri tempi avrebbero sollevato polemiche a non finire, susciteranno solo una distratta insofferenza.

Eppure tutto questo non passa senza lasciare traccia. C'è la convinzione diffusa che i rapporti con l'Occidente non saranno più come prima: «I maghrebini — come osserva Zakya Daoud — sembrano aver colto la misura del nuovo ordine mondiale. Il colonialismo non è morto: occorre stare in guardia, ma alla maniera di Giappone e Germania dopo il 1945: lavorando per lo sviluppo, l'educazione, la scienza, la tecnologia»²³. Ma non è questo forse il modello iracheno, che è sopravvissuto a se stesso perché ha dimostrato di poter tener testa alla più grande potenza del mondo? Si tratta di avere un regime in condizione di realizzarlo. Fatto sta che opzioni vaghe e cariche di demagogia a buon mercato, nel deserto di prospettive politiche e nella stretta economica che si profila in questo immediato dopoguerra, rischiano di catturare più consensi tra le popolazioni deluse e frustrate di quelli che saranno in grado di ottenere, almeno a breve termine, le forze politiche di opposizione democratica, che non sembrano per ora in grado di esprimere collettivamente un'alternativa, se non in negativo, come opposizione decisa agli integralisti islamici, da loro considerati la principale iattura a cui sono esposte le società maghrebine. Quello che sembra poter sedurre oggi la maggioranza delle popolazioni del Maghreb ancora una volta sarà un discorso molto ambizioso, astratto e fin troppo semplice, perché lo riassumono molto bene parole come autarchia, austerità, nazionalismo. Ma sarà un discorso, di cui eventualmente i regimi potranno avvalersi per mantenersi in sella, a condizione che sappiano destinarlo unicamente al foro interno, perché ancora una volta la realtà sarà ben diversa, ed esigerà compromessi che dovranno fare i conti con l'inevitabile dipendenza economica dall'Occidente.

Non mancherà una buona dose di faziosità e demagogia, come non è mancata durante la guerra del Golfo; basta fare un'incursione nella stampa maghrebina, con una grande quantità di fogli nuovi, di varia qualità e valore, per darne la palma a *El-Moudjahid*²⁴.

Ma si tratta ora di una faziosità non più subita, come male necessario e derivante dal monopolio statale dell'informazione che per tanti anni i regimi maghrebini hanno esercitato; bensì di un'arma con cui si intende, in una logica se non di guerra di contrapposizione frontale all'Occidente come sistema egemonico di valori, far da contrappeso alla manipolazione dell'informazione di marca occidentale; e questo è tanto più grave perché senza dubbio significherà un arretramento di un'etica politica che già si stava lentamente ma decisamente affermando in nome della difesa dei diritti umani in tutto il Maghreb.

III

In conclusione si può avanzare l'ipotesi che la fine della guerra trovi dunque generalmente più esposti al cambiamento tutti i regimi arabi, da quelli più fragili del Golfo, ormai condannati a dipendere interamente dall'esplicito sostegno americano, a quelli del Maghreb, che sono riusciti a tenere in pugno la situazione nei rispettivi paesi (grazie anche alle concertazioni in sede Uma, l'Unione che non a caso i maghrebini chiamano «il sindacato dei capi di Stato»), ma generalmente si sono rivelati incapaci di gestire gli avvenimenti e di assicurare una qualche efficacia alla loro intensa attività diplomatica in sede araba come in sede Onu.

Obiettivamente non si può dire che essi si siano indeboliti, perché hanno dalla loro le più forti e sofisticate macchine repressive (polizia, corpi speciali, servizi segreti), ma certamente hanno visto la loro capacità di presa sulla società diminuire sensibilmente, di fronte a problemi sociali, economici, culturali mai risolti.

Resta da vedere come verrà incanalata la nuova realtà di partecipazione popolare che la parentesi della guerra ha messo in evidenza. Si tratta di un fenomeno irreversibile oppure no? È presto per dirlo; certo è che esistono forze democratiche, non numerose ma diffuse nel Maghreb in grado di recepire questa nuova esigenza; una voce come quella di Abraham Serfaty, l'intellettuale ebreo marocchino che da lunghissimi anni è il più celebre prigioniero politico di re Hassan II, non è certo una voce isolata quando afferma: «La sorte dei popoli del Maghreb non sarà in definitiva decisa dai dirigenti attuali dei loro Stati, ma da loro stessi [...]. La soluzione più probabile che si disegna, almeno in Marocco, non è questo spettro integralista che preoccupa la Francia, ma un'opzione progressista, [...] che cercherà dei rapporti da uguale a uguale con l'Europa. È chiaro che una simile alternativa non potrà costruirsi che attraverso

una rottura con l'ordine esistente [...]. È ugualmente permesso di pensare — è sempre Serfaty che parla con l'eccessivo ottimismo di chi vede insperabilmente aprirsi nuovi spazi politici su scala maghrebina — che le forze progressiste in Algeria e in Tunisia, anche se dovranno recuperare un ritardo sensibile, potranno in definitiva avere la meglio tanto sulle strutture attuali di dipendenza, che sulla demagogia integrista»²⁵. Si può comunque pensare che abbia ragione almeno per quanto riguarda il Marocco, dove il processo di emancipazione dell'opposizione nei confronti del sistema di tutela-neutralizzazione, tradizionalmente esercitato nei suoi confronti da Hassan II, sembra avviato a diventare irreversibile.

IV

Per il momento tuttavia è necessario ricordare che le forze definibili come «progressiste», almeno per quanto riguarda l'Algeria — già entrata, anche se non ufficialmente, in campagna elettorale — affrontano una competizione resa difficile in primo luogo dalla mobilitazione dei fondamentalisti islamici, i quali, dopo l'evidente disorientamento provocato dalla presenza nella coalizione antirachena dei loro tradizionali protettori e finanziatori sauditi, oggi segnati a dito come traditori, cercano di recuperare il potenziale antioccidentale del sentimento popolare frustrato dalla sconfitta di Saddam Hussein, proponendosi come l'unica alternativa credibile, autenticamente popolare e autoctona, all'attuale regime. Ma i «laici» algerini, sostanzialmente un gruppo di pochi partiti che si distinguono al di sopra dell'attuale foresta di sigle che caratterizza oggi il panorama politico del paese²⁶, devono fare i conti non solo con il regime, che cerca di prolungare a tutti i costi la sua sopravvivenza, e perciò intende rafforzare la propria base di consensi offrendo proposte di alleanze destinate in ultima analisi a recuperare a proprio vantaggio una parte dell'opposizione; ma anche con un'ala del vecchio Fln, che sembra prendere sempre più le distanze dalla trojka del presidente Chadli e, con il favore della congiuntura «Golfo», ha rimesso in auge un discorso populista e panarabo, centrato sul nazionalismo intransigente e autarchico di cui si parlava più sopra, proclamando la necessità di una rifondazione, che sembrerebbe di stampo baathista, molto in linea con l'esigenza di cercare nuove vie di partecipazione popolare che non ricalchino i modelli «democratici» occidentali.

Certo è che le prime elezioni veramente «libere» e pluraliste dell'Algeria indipendente si presentano cariche di incognite, anche perché il governo si è preoccupato di varare una nuova legge elettorale che possa penalizzare il Fis e premiare alleanze unitarie²⁷.

È chiaro comunque che il solo fatto di voler contrastare il fronte fondamentalista, presentato come «minaccia» al nuovo corso «de-

mocratico» da poco avviato, non basterà al regime per acquisire una nuova credibilità; tanto è deteriorato il rapporto con gli intellettuali, con un'opinione pubblica sempre più strutturata e critica in cui si esprime una crescente dimensione della società civile oggi in Algeria; tanto profonda è la diffidenza con tutto quanto richiama in gioco istituzioni ormai screditate agli occhi della gente ²⁸.

Non è certo nostra intenzione avanzare previsioni sulle prospettive di una tornata elettorale che si annuncia pericolosamente esplosa, sotto pretesto dell'ordine pubblico, anche a interventi della polizia e dell'esercito, che, anche qualora non si rendessero necessari, sono almeno una possibilità reale nelle mani dell'attuale regime algerino, e tutti ne conoscono il potente effetto intimidatorio ²⁹.

Ecco perché, quando si discute di democrazia nel Terzo mondo, e particolarmente ora con riferimento ad un paese come l'Ageria, oltre all'effetto «Golfo» occorre ricordare che il primo e per il momento unico contenuto di qualunque proposta democratica è la battaglia per i diritti umani all'interno di uno Stato dove praticamente senza limiti sono ancora i poteri di polizia: la battaglia che ha visto nascere Leghe in tutti e tre i paesi maghrebini, e di cui i fatti dell'ottobre 1988 rappresentano un nuovo, qualificato e più consapevole punto di partenza.

Note

¹ Al momento della stesura di questo articolo, a fine aprile 1991, il prossimo test di primaria importanza è previsto per il 27 giugno, data in cui, salvo ulteriori rinvii, sono state ufficialmente fissate le elezioni legislative algerine (Cfr. *Le Monde*, 5 aprile 1991).

² Si noterà più avanti come tali settori siano stati penalizzati proprio dalla crisi del Golfo.

³ Come è noto l'introduzione del multipartitismo in Algeria, con la riforma costituzionale del febbraio 1989, corrisponde ad una riforma imperfetta perché in realtà a governare è ancora un governo che emana dal vecchio regime a partito unico e pertanto si apparenta piuttosto all'unico regime a partito unico tuttora rimasto in Libia. L'esistenza di più partiti in Marocco a fronte dell'autocrazia del sovrano è ben lungi dal rappresentare un sistema di garanzie democratiche costituzionali. Infine il multipartitismo in Tunisia non ha in sostanza modificato la natura autoritaria del sistema presidenziale tunisino. Per un approccio comparativo e globale si rinvia alla più recente sintesi del panorama istituzionale nel Maghreb, Michel Camau, «Le Maghreb», in Maurice Flory e altri, *Les régimes politiques arabes*, Parigi, Puf, 1990, pp. 369-450.

⁴ Una sintesi efficace, oltre che un prudente tentativo di interpretazione in prospettiva, di queste trasformazioni, analizzate alla scala di ciascun paese e nelle loro interrelazioni maghrebine, è rappresentata dal saggio di Paul Balta e Claudine Rulleau, *Le Grand Maghreb. Des indépendances à l'an 2000*, Parigi, La Découverte, 1990. Si veda anche Michel Camau, *Pouvoirs et institutions au Maghreb*, Tunisi, 1978, Ceres Productions, 1978; Roger Le Tourneau e altri, *L'Unité maghrébine: dimensions et perspectives*, Parigi, Editions du Cnrs, 1972; Halim Barakat (ed.), *Contemporary North Africa. Issues of Development and Integration*, Londra, Croom Helm, 1985; Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton, University Press, 1986.

⁸ Più difficile avanzare questa ipotesi per la Libia, in assenza di informazioni sufficienti e verificabili.

⁹ Si veda anche M. al-Ahnaf, «L'opposition maghrébine face à la crise du Golfe», in *Maghreb-Machrek*, n. 130, 4ème trim. 1990, pp. 99-114, che a sua volta afferma: «Non solo il panarabismo come mito mobilizzatore non è morto, come molti osservatori hanno voluto far credere nel corso dell'ultimo decennio, ma ha mostrato che poteva essere, nel cuore dei giovani in rivolta, ancora più forte dell'islamismo che li agita da qualche tempo. Il ritorno in forze di questa dimensione repressa della vita politica maghrebina ha costituito il dato più importante dei fatti dell'estate 1990».

¹⁰ È presto per dire se in modo durevole.

¹¹ È l'interessante tesi sviluppata da Georges Corm, «Droits communautaires ou droits des gens au Moyen Orient», comunicazione al colloquio internazionale di Algeri «Crisi del Golfo e deriva del diritto», 27 febbraio - 2 marzo 1991. Ma è più frequente sentire, nel dibattito attuale, altre autorevoli voci di intellettuali arabi, per cui l'eventualità di una ristrutturazione istituzionale sulla base di logiche comunitarie non sarebbe affatto sciagurata (per esempio nel caso del Libano), bensì connaturata agli attuali sviluppi delle società mediorientali. In tal senso sarebbe lecito parlare di una «orientalizzazione» del Maghreb. Cfr. tra l'altro Ghassan Salamé, «Guerre et démocratie», in *Libération*, 21 febbraio 1991.

¹² Nel Trattato istitutivo dell'Uma, significativamente, non vi è alcuna clausola che preveda una concertazione tra i 5 capi di Stato per prendere decisioni collettive in politica estera; anche se l'art. 3 inserisce tra gli obiettivi dell'Unione una «solida cooperazione diplomatica tra i membri basata sul dialogo».

¹³ La Mauritania disponeva di istruttori militari iracheni prima della crisi. Viceversa la notizia secondo la quale 19 aerei civili iracheni sarebbero stati ospitati nei paesi del Maghreb, in ragione di 2 in Mauritania, 5 in Tunisia e 6 rispettivamente in Algeria e Marocco (Cfr. Zakya Daoud, «Le Maghreb, déchiré par la "nouvelle défaite arabe"», *Le Monde Diplomatique*, aprile 1991, p. 15), da verifiche fatte appare destituita di ogni fondamento.

¹⁴ Il Marocco aveva concluso all'inizio del 1987 un accordo di mutua assistenza militare con l'Iraq, di cui si doveva avvantaggiare continuando la guerra con il Fronte Polisario e il 14 novembre dello stesso anno un accordo di cooperazione tecnica in ambito commerciale e industriale. Questi accordi si inscrivono tuttavia nel quadro complessivo delle relazioni che in quel periodo il Marocco intratteneva con l'insieme dei paesi del Golfo, Arabia Saudita e Kuwait in testa, per risolvere i suoi problemi finanziari, aggravati dal perdurare della guerra nel Sahara.

¹⁵ Votano contro la condanna dell'Iraq soltanto 4 membri della Lega araba su 14, con i ministri di Giordania, Sudan, Yemen e Olp. Per il raffronto tra questo consiglio ministeriale e il vertice dei capi di Stato tenutosi tra il 9 e il 14 agosto, si fa riferimento alla cronologia di *Maghreb-Machrek*, n. 130, 1990, che fa finalmente chiarezza su due riunioni spesso confuse tra loro.

¹⁶ In seguito l'atteggiamento della Mauritania sarà risolutamente proiracheno.

¹⁷ Secondo un'informazione riportata da Zakya Daoud (in *Le Monde Diplomatique*, art. cit.) in virtù di un accordo di cooperazione con gli Emirati Arabi Uniti del 1986 già 5.000 soldati marocchini dovevano trovarsi nella zona del Golfo, mentre altri 1.000 erano sul punto di partire in virtù di un analogo accordo, con il Kuwait, in corso di perfezionamento.

¹⁸ La posizione del governo tunisino è sostanzialmente ambigua, perché, se il presidente Ben Ali ha incoraggiato fin dall'inizio con le sue dichiarazioni le manifestazioni di solidarietà con l'Iraq, se ha ricevuto i segretari di tutti i partiti dopo la marcia del 14 agosto da lui patrocinata, in settembre la Tunisia si allinea sulle risoluzioni dell'Onu, si esprime a favore della legalità internazionale (dichiarazioni del primo ministro davanti al Parlamento, 11 settembre).

¹⁹ Mentre ad Algeri numerose manifestazioni e marce di solidarietà con l'Iraq sono state autorizzate fin dal 9 agosto, e a Tunisi dal 14 dello stesso mese, a Rabat il movimento ha dovuto lottare contro i divieti di re Hassan II, che è stato alla

fine indotto, dopo lo sciopero generale del 28 gennaio, ad autorizzare la grande marcia indetta dall'opposizione, che ha riunito a Rabat, il 4 febbraio, diverse centinaia di migliaia di manifestanti (Cfr. *Le Monde*, 5 febbraio 1991).

¹⁷ L'Africa del Nord non rappresenta che il 3% del commercio estero della Cee (media 1984-87), mentre la Cee ha, nel commercio estero di ciascun paese magrebino, una parte che va dal 45% al 78% (media 1986-87 e per l'Algeria 1984-85), secondo fonti Eurostat (cfr. *Le Monde*, 13 febbraio 1990).

¹⁸ È consentito comunque mettere in dubbio la cifra di un milione di persone, di fonte gheddafiana (Cfr. *Le Monde Diplomatique*, cit.).

¹⁹ Cfr. Ghassan Salamé, «Guerre et démocratie», cit., il quale aggiungerà anche lo Yemen tra «i paesi più democratici che hanno prodotto le piazze più favorevoli a Saddam» (nella conferenza tenuta all'Ipalmo il 12 aprile 1991). Il suo intento era comunque di dimostrare che là dove gli arabi sono più liberi di esprimersi prevale un intransigente nazionalismo di marca antioccidentale.

²⁰ In Tunisia, come è noto, vengono captate facilmente le trasmissioni di Rai-1, grazie ad un semplice ripetitore.

²¹ Sul ruolo dei media e in particolare sul fenomeno della diffusione delle antenne paraboliche nei paesi del Maghreb, che merita un approfondimento, si rinvia ad un lavoro di prossima pubblicazione.

²² La famiglia del generale Oufkir, implicato nel colpo di Stato contro la monarchia del 16 agosto 1972 e «suicidato» il giorno dopo, era tenuta da oltre quindici anni segregata nella sua residenza e fuori da ogni contatto col mondo esterno, rappresentando una delle più emblematiche violazioni dei diritti umani denunciate in Marocco dalle associazioni umanitarie. Alla sua liberazione, avvenuta il 26 febbraio, ha fatto seguito l'annuncio della liberazione o riduzione di pena per altri 2.668 detenuti, per la maggior parte a quanto pare di diritto comune, in occasione della festa del trono del 3 marzo (cfr. *Le Monde*, 5 marzo 1991).

²³ Cfr. Zakya Daoud, *art. cit.*

²⁴ *El-Moudjahid*, 3 marzo 1991, afferma senza vergogna e senza il beneficio del dubbio che gli aggressori accusano tra le loro truppe più di 170.000 (sic!) tra soldati uccisi, feriti dispersi.

²⁵ Cfr. Abraham Serfaty, «Les rapports franco-maghrébine et la "pax americana"», in *Le Monde*, 3 aprile 1991.

²⁶ Si tratta di Rcd (Rassemblement pour la culture et la démocratie), Ffs (Front des forces socialistes), Pags (Parti de l'avant-garde socialiste), Mda (Mouvement pour la démocratie en Algérie), Psd (Parti social-démocrate), e pochi altri di scarsa consistenza. Ma non bisogna trascurare la natura composita ed eterogenea dell'attuale Fln, di cui non si può certo dire che non presenti candidati alle elezioni in competizione con l'attuale gruppo dirigente.

²⁷ Si tratta in realtà di due leggi elettorali. La prima prevede uno scrutinio uninominale in due turni (soltanto i due candidati che al primo turno hanno riportato il maggior numero di voti accedono al secondo; ogni circoscrizione perciò porta un solo candidato al Parlamento). La seconda legge introduce una nuova suddivisione geografica delle circoscrizioni elettorali, che non tiene conto come la precedente della densità della popolazione e appare dunque destinata a sovrarappresentare le zone rurali o del Sud del paese. Accade infatti che alcune circoscrizioni sahariane potranno avere un deputato per ogni 10.000/15.000 abitanti, mentre ad Algeri un deputato verrà a rappresentare all'incirca 40.000 abitanti e ancor più sfavorite appaiono le circoscrizioni di Costantina e di Blida. Secondo alcuni ambienti democratici algerini questa misura mira in realtà a separare gli elettori di una stessa località per diminuire la rappresentanza dell'opposizione. Il Fis ha minacciato uno sciopero generale se questa misura non verrà abolita.

²⁸ Per una impostazione del problema si veda il lavoro collettivo, *Les intellectuels et le pouvoir: Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie*, Il Cairo, Centre d'Etudes et de Documentation Economiques, Juridiques et Sociales, 1986.

²⁹ Cfr. l'ultimo numero della rivista *El-Djeich* (marzo 1991), organo dell'esercito algerino, che tuona con espressioni durissime contro gli integralisti, accusati di partecipare ad una vasta cospirazione contro il mondo islamico nel suo insieme.

Anna BOZZO

"SOCIETA CIVILE" VERSUS ISTITUZIONI. ÉLITES POLITICHE, ATTORI SOCIALI E PROCESSI DI MODERNIZZAZIONE NEL MONDO ARABO-ISLAMICO CONTEMPORANEO.

Elementi bibliografici per un approccio comparativo e interdisciplinare.

I. Crisi delle istituzioni, trasformazioni sociali e diritti umani: l'emergenza del "cittadino".

- AA.VV., *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en question*, PUF, Paris; Genève, Cahiers de l'IUED 1990, 264 pp.
- AA.VV., *Civil Society: democratic transformation in the Arab World*, 1993.
- AA.VV., *Démocratie et Démocratisation dans le Monde Arabe*, Dossier du CEDEJ, Le Caire 1992, 416 pp.
- AA.VV., *Etat moderne, nationalismes et islamismes*, numero monografico della *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n.68-69, Edisud, Aix-en-Provence, juin 1994, 307 pp.
- AA.VV., *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Gallimard, Paris 1991, 358 pp.
- AA.VV., *La formation des élites politiques maghrébines*, Cresm, Pichon & Durand, Paris 1973.
- AA.VV., *Les influences occidentales dans les villes maghrébines à l'époque contemporaine. L'urbanisation au Maghreb, systèmes culturels et systèmes urbains*, Editions de l'Université de Provence, Gap 1974.
- ABDALLAH, Ahmed, *Le développement de la démocratie en Egypte à la veille du XXème siècle*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, CNRS, Paris 1991, pp. 319-333.
- ADDI, Lahouari, *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, La Découverte, Paris, 1994, 239 pp.
- ADDI, Lahouari, *L'impassé du populisme*, Entreprise national du Livre, Alger 1990, 242 pp.
- AGERON, Charles-Robert, *Les classes moyennes dans l'Algérie coloniale. Origines, Formation et évolution quantitative*, in AA.VV., *Les classes moyennes au Maghreb*, CNRS, Paris 1980, pp. 52-75.
- AL-ALAWI, Sa'id Binsa'id, (ila akhirih), *al-Mujtama' al-madani fi al-watan al-'arabi: buhuth wa-munaqashat al-nadwah al-fikriyah allati nazzamaha Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah*, Bayrut, Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah 1992, 879 pp.
- AL-AZMEH, Aziz, *Arabic thought and Islamic societies*, Croom Heim, London 1986, IX+295 pp.
- *al-Mujtama' al-madani / kama yarah al-Tahir Labib (ila akhirih)*, Sifaqis, al-Rabitah al-Tunisiyah lil-Difa' 'an Huquq al-Insan 1991, 63 pp.
- ALLUM, Percy, *Democrazia reale. Stato e società civile nell'Europa Occidentale*, Liviana, Torino 1994 (1991), 560 pp.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1990, 257 pp.
- AYALON, Ami, *Language and change in the Arab Middle East: the evolution of modern political discourse*, Oxford University Press, New York 1987, XII+196 pp.
- BABADJI, Ramdane, *Le phénomène associatif en Algérie: genèse et perspectives*, in CAMAU M. ed., *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 229-242.
- BADIE, Bertrand, *Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Payard, Paris 1986; trad. it. a cura di Fouad Allam, Marietti, Genova, 1992.
- BADIE, Bertrand, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Payard, Paris 1992, 334 pp.
- BADUEL, Pierre Robert, *L'Etat, l'ethnie et la nation: le retour du passé?*, in *Révue Internationale de l'Etat*, Paris, 1992, 20, pp. 22-23.

- BADUEL, Pierre Robert, *1492, l'affirmation de l'Etat moderne entre sécularisation du politique et éradication des différences*, ibidem, n.63-64, 1993, pp. 7-20.
- BAUDEROT, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, Paris 1990, 272 pp.
- BEN ACHOUR, Yadh, *Mutations culturelles et juridiques vers un seuil minimum de modernité ?*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 13-27.
- BISHKU, Michael B., *Atatürk's Legacy versus Religious Reassertion: Secularism and Islam in Modern Turkey*, «Mediterranean Quarterly», vol.3, n.4, 1992, pp.75-93.
- BOBBIO, Norberto, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1991 (1984).
- BOUTET, Didier, *Vers l'état de droit. La théorie de l'Etat et du Droit* (Collection Logiques juridiques), L'Harmattan, Paris 1991.
- BOZZO, Anna, *Crescita della società civile e prospettive democratiche nel Maghreb*, «Politica Internazionale» XIX, n.2-3, aprile-giugno 1991, pp.81-92.
- BOZZO, Anna, *Islam e laicità in Algeria. La società algerina dal colonialismo all'indipendenza*, Istituto per l'Oriente, Roma 1992 (in ristampa).
- BRAHIMI, Brahim, *Le pouvoir, la presse et les intellectuels en Algérie*, L'Harmattan, Paris 1990.
- BURGAT, François, *Les aléas de la transition démocratique en Libye*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 309-318.
- BURKE III, Edmund (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, University of California Press, Berkeley 1993, XI+400 pp.
- CAMAU, Michel (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, CNRS, Paris 1991, 373 pp.
- CARRÉ, Olivier, *Le nationalisme arabe*, Fayard, Paris 1993, 304 pp.
- CARRÉ, Olivier, *L'influence de l'Occident sur les sociétés musulmanes: l'espace arabe*, «Les régimes islamiques», "Pouvoirs" n.12, 1983, pp. 33-45.
- CHAKER, Salem, *La voie étroite: la revendication berbère entre culture et politique*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 281-296.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Les Editions de Minuit, Paris 1974, 187 pp.
- COLONNA, Fanny, *Instituteurs algériens 1883-1939*, Presses de la FNSP, Paris 1975, 240 pp.
- COLONNA, Fanny, *Les élites par la culture et les villes en Algérie, de la réforme Ferry (1883) à la veille de la deuxième guerre mondiale*, in AA.VV., *Les influences occidentales dans les villes maghrébines*, Presses de l'Université de Provence, Gap 1974, pp. 97-109.
- COLONNA, F., *Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Colonial Algeria*, «Economy and Society», n. 3, 1974.
- CORM, Georges, *L'Europe et l'Orient*,
- COURBAGE, Youssef, FARGUES, Philippe, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Mesnil-sur-l'Estrée 1992, 345 pp.
- CRISTELOW, Allen, *Ritual culture and politics of Islamic reformism in Algeria*, «The Middle Eastern Studies», vol. 23, n.3, july, 1987, pp. 255-273.
- CRONE, Patricia, *Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus*, in SCHLUCHTER W. (ed.), *Max Webers Sicht des Islams*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 294-333.
- DAVIS, John, *Lybian politics: tribe and revolution*, Tauris, London 1987, 250 pp.
- DIECKHOFF, Alain, *L'invention d'une nation. Israel et la modernité politique*, coll. NRF Essais, Gallimard, Paris 1993, 353 pp.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, coll. Esprit, Seuil, Paris 1983, 284 pp.
- DWYER, Kevin, *Arab voices: the human rights debate in the Middle East*, Routledge, London 1991, VII+2+245 pp.
- EISENSTADT, S.N., *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Liguori, Napoli 1974.
- EL-HADI, Chalabi, *L'Algérie. L'Etat et le Droit*, Arcantère, Paris 1988, 306 pp.

- EL-KENZ, Ali, *Algérie, les deux paradigmes*, in «*Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*», n.68-69, n.2-3, 1993 (1994), pp. 79-85.
- EL-KENZ, Ali (sous la direction de), *L'Algérie et la modernité*, Série des Livres du CODESRIA, Dakar 1989, 296 pp.
- FARAG, Iman, ROUSSILLON, Alain, *Hypothèse totalitaire/hypothèse démocratique: formulations et enjeux du débat sur la démocratisation dans le monde arabe*, in AA.VV., *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, cit., pp.353-363.
- FENET, Alain, SOULIER, Gérard (eds.), *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, L'Harmattan, Paris 1990.
- FERJANI, Mohamed Chérif, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, Paris 1991.
- FINLEY, Moses, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Mondadori, Milano 1992 (1972).
- FONTAINE, Jean, *Culture et résistances au Maghreb*, «IBLA», 163, n.1, 1989, pp. 129-139.
- PREGOSI, Franck, *Islam et Etat en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'Etat*, «*Revue du Monde musulman et de la méditerranée*», n.65, Edisud, Aix-en-Provence, 1992-93, pp. 61-76.
- FRÉMEAUX, Jacques, *La France et l'Islam depuis 1789*, PUF, Paris 1991, 291 pp.
- GADRIEL, Richard A. (ed.), *Antagonists in the Middle East: a combat assessment*, (à completer) 1983.
- GHALIOUN, Burhan, *Le malaise arabe. Etat contre nation*, Enag, Alger 1991, 165 pp.
- GHAYASUDDIN, M. (ed.), *The Impact of nationalism on the Muslim World*, Open Press, London 1986, VIII+106 pp.
- GHAZALI, Ahmed, *Contribution à l'analyse du phénomène associatif au Maroc*, in CAMAU M., (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, CNRS, Paris 1991, pp.243-260.
- GILSEANAN, Michael, *Recognizing Islam: religion and society in the modern Middle East*, I.B. Tauris, London 1990 (1982), 287 pp.
- GOLE, Nilufer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris 1993, 166 pp.
- GRANDGUILLAUME, Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris 1983, 214 pp.
- HADERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société*, Payot, Paris 1978 (1962).
- HALPERN, Manfred, *The politics of social change in the Middle East and North Africa*, (à completer) 1963.
- HARBI, Mohamed, *Relecture d'une résistance*, in SRAIED N. (éd.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, CNRS, Paris 1992, pp. 73-81.
- HARBI, Mohammed, *L'Algérie et son destin. Croyants ou Citoyens*, Arcantère Editions, Paris 1992, 248 pp.
- HEYMANN, Arlette, *Les libertés publiques et la guerre d'Algérie*, LGDJ (Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence), Paris 1972.
- HICKS, Neil, *Human Rights in the Middle East: testimony of Neil Hicks*, coordinator of the Middle East and North Africa Program of the Lawyers Committee for Human Rights to..., Lawyers Committee for Human Rights, New York 1992, 20 pp.
- HOURANI, Albert, *A history of the Arab peoples*, Faber and Faber, London 1991, XVIII+551pp.
- HUREWITZ, Jacob Coleman (ed.), *Middle East politics: the military dimension*, Westview Press, Boulder, Colo. 1982 (1969).
- HUSSEIN, Mahmoud, *Versant sud de la liberté: Essai sur l'émergence de l'individu dans le Tiers Monde*, La Découverte/ Essais, Paris 1993, 191 pp.
- IBRAHIM, Saad Eddin, *Crises, Elites and Democratization in the Arab World*, «The Middles East Journal», vol.47, n.2, 1993, pp.292-305.
- ISMAEL, Tareq Y., ISMAEL, Jacqueline S. et alii, *Politics and government in the Middle Est and North Africa*, Florida International University Press, Miami 1991, XIX+570 pp.
- ISSAWI, Charles, *An economic history of the Middle East and North Africa*, 1982

- JOFFE', Georges (ed.), *North Africa: Nation, State and Region*, Routledge, London 1993.
- KHALIDI, Rashid, et alii (eds.), *The Origins of arab nationalism*, New York, Columbia University Press 1991, XIX+325 pp.
- KHURI, Fuad I., *The study of civil-military relations in modernizing societies in the Middle East: a critical assessment*, (à completer).
- KOULYTCHEZKY, S., *L'Autogestion, l'Homme et l'Etat: l'expérience algérienne*, Mouton, Paris 1974.
- LAMPTON, Ann K.S., *State and Government in medieval Islam: An introduction to the study of Islamic political theory: The Jurists*, Oxford University Press, Oxford ecc. 1991, XVIII+364 pp.
- LARIF BEATRIX, Asma, *Changements dans la symbolique du pouvoir en Tunisie*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb* cit., pp. 141-151.
- LAROUI, Abdallah, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris 1987; trad.it.: *Islam e modernità*, Marietti, Genova 1992.
- LATOUCHE, Serge, *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (1989), 159 pp.
- LAURENS, Henri, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris 1993, 372 pp.
- LAVENUE, Jean-Jacques, *Algérie. La Démocratie interdite*, L'Harmattan, Paris 1993, 280 pp.
- LECA, Jean, *L'hypothèse totalitaire dans le Tiers-Monde: les pays arabo-islamiques*, in HERMET, Guy (éd.), *Le totalitarisme: du concept aux incarnations*, Economica, Paris 1984.
- LELONG, Michel, *L'islam et l'Occident*, Albin Michel, Paris 1982, 260 pp.
- LEON, Antoine, *Colonisation, enseignement et éducation. Etude historique et comparative*, L'Harmattan, Paris 1991.
- LEVEAU, Remy, *Eléments de réflexion sur l'Etat au Maghreb*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 269-280.
- LEWIS, Bernard, *Europe, Islam et société civile*, in AA.VV., *Islam et politique au Proche Orient aujourd'hui*, Gallimard, Paris 1991, pp. 11-31.
- LEWIS, William H., *Algeria: The Failed Revolution*, «Mediterranean Quarterly», vol.3, n.4, 1992, pp.66-74.
- LIABES, Djilali, *La démocratie en Algérie: culture et contre-culture*, in AA.VV., *L'Algérie vers l'Etat islamique ? «Peuples méditerranéens»*, n.52-53, juill.-déc., 1990, pp.47-56.
- LONG, David E., *The Government and politics of the Middle East and North Africa*, 1986.
- LONGUENESSE, Elisabeth (sous la dir. de), *Bâtisseurs et bureaucrates: ingénieurs et société au Maghreb et au Moyen Orient*: Table Ronde (Lyon 16-18.3.1989), Maison de l'Orient, Lyon 1990, 436 pp.
- MAHDI, Falih, *Fondements et mécanismes de l'état en Islam: l'Irak*, L'Harmattan, Paris 1991, 266 pp.
- MALEK, Redha, *Tradition et révolution. L'enjeu de la modernité en Algérie et dans l'Islam*, Sindbad, Paris 1993, 219 pp.
- MAYER, Ann Elizabeth (ed.), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder; Pinter Publishers, London 1991, XXII+258 pp.
- MC DOWALL, David (ed.), *Minorities in the Middle East: a Minority Rights Group update pack*, MRG, London 1992.
- MERNISSI, Fatima, *La peur-modernité. Conflit Islam démocratie*, Albin Michel 1992, 251 pp.
- MONJIB, Maati, *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir*, L'Harmattan, Paris 1992.
- MORSLY, Dalila, *De quelques aspects de la résistance linguistique en Algérie pendant la période coloniale*, in SRAIEB N. (éd.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, CNRS, Paris 1992, 261-267.
- NA'IM, Abd Aliah Ahmad, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, USA, Syracuse University Press 1990, XVI+253 pp.
- NORRITON, August Richard. *The Future of Civil Society in the Middle East*, «The Middle East Journal» Vol.47, n° 2, 1993, pp.205-226.

- NORTON, Augustus Richard, *Civil Society in the Middle East*, Brill, Leiden-New York-Cologne, à paraître (june 1994), 300 pp. ca.
- NOUSCHI, André, *Gli europei in Algeria dal 1830 al 1954*, «*Studi storici*», n. 4, 1964.
- OTTO, Ingeborg, SCHMIDT-DUMONT, Marianne, *Frauenfragen im Modernen Orient: eine Ergänzungsbibliographie (Women in the Middle East and North Africa: a supplementary bibliography)*, Deutsches Ueberscse-Institut, Ueberscse-Dokumentation, Hamburg 1989, XVI+126 pp.
- PANZAC, Daniel (ed.), *Les arabes, les turcs et la révolution française*, «*Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*», n. 52-53, 1989.
- PERVILLE, Guy, *Les étudiants algériens dc l'Université française 1880-1962*, CNRS, Paris 1984, 346 pp.
- POLANYI, Karl, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974.
- REEVA, S. Simon (ed.), *The Middle East and North Africa: essays in honour of J.C. Hurewitz*, Middle East Institute, Columbia University, New York 1990, XX+545 pp.
- ROBERTS, Hugh, *The FLN. French conceptions, Algerian realities*, in JOFFE G. (ed.), *North Africa: nation, state and region*, Routledge, London and New York 1993, pp. 111-141.
- ROBINSON, Francis, *Säkularisierung im Islam*, in SCHLUCHTER W. (ed.), *Max Weber Sicht des Islams*, cit., pp. 256-271.
- RODINSON, Maxime, *Islamischer Patrimonialismus: Ein Hindernis für die Entstehung des modernen Kapitalismus ?*, in SCHLUCHTER W. (ed.), *Max Webers Sicht des Islams*, cit., pp. 180-189.
- ROFF, William R. (ed.), *Islam and political economy of meaning: Comparative studies of muslim discourse*, Croom Helm, London, Sidney 1987, 295 pp.
- SALAMÉ, Ghassan (ed.), *Démocratie sans démocrates. Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard, Paris 1993, 452 pp.
- SALEM-MURDOCK, Muneera, HOROWITZ, Michael M. with Monica Seilla, *Anthropology and development in North Africa and the Middle East*, Westview Press, Boulder 1990, XI+360 pp.
- SANSON, Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, CNRS, Paris 1983, 174 pp.
- SANSON, Henri, *Le statut de l'Islam en Algérie*, in AA.VV., *Le Maghreb musulman en 1979*, CNRS, Paris 1981, pp. 95-109.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft n. 638, Frankfurt am Main 1987, 365 pp.
- SHARABI, H., *The Arab Intellectual and the West: the formative years 1875-1914*, John Hopkins Press, Baltimore 1970.
- SHIMONI, Yaakov (ed.), *Biographical dictionary of the Middle East, Facts on File*, New York 1991, 255 pp.
- SRAIEB, Noureddine (éd.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, CNRS, Paris 1992, 387 pp.
- TAYLOR, Charles, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994 (1991), 145 pp.
- TIBI, Bassam, *Islam and the cultural accomodation of social change*, Boulder, Westview Press 1991, XIV+272 pp.
- TIERNEY, Brian, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, coll. Leviathan, PUF, Paris 1993, 150 pp.
- TOZY, Mohamed, *Représentation/intercession, les enjeux du pouvoir dans les "champs politiques désamorcés" au Maroc*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 153-168.
- URRY, John, *The anatomy of capitalist societies: the economy, civil society and the state*, Macmillan, London 1981, 178 pp.
- VATIKIOTIS, Panayotis J., *Islam: stati senza nazioni*, Il Saggiatore, Milano 1993 (1987), 192 pp.
- VATIN, Jean-Claude, *Les partis (pris) démocratiques: perceptions* ~~et contributions de la démonarchisation dans le monde arabe~~ «*Mounta/Mondo Arabe*

DOCUMENTATION DE LA MIGRATION RURALE EN AFRIQUE ARABE, TROISIÈME ÉDITION,
n.4, CEDEJ, Le Caire 1991, 9-24.

- VIARD, Paul Emile, *Les droits politiques des indigènes d'Algérie*, Recueil Siray, Paris 1937, pp. 52-86.
- WIEVIORKA, Michel, *Racisme et modernité*, La Découverte, Paris 1993, 433 pp.
- YEFSAH, Abdelkader, *La question du pouvoir en Algérie*, Enap, Alger 1990, 511 pp.
- WATERBURY, John, *Le commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, PUF, Paris 1975, 400 pp.
- ZGHAL, Abdelkader, *Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, cit., pp. 207-228.
- ZINCONE, Giovanna, *Da sudditi a cittadini*, Il Mulino, Bologna 1992.

II. Un fenomeno di società civile: Islam politico e movimenti islamici radicali.

- AA.VV., *Fundamentalismi*, numero monografico di «Parolechiave» (a cura di Carla Pasquinelli), n.3, dicembre 1993 (1994), 207 pp.
- AA.VV., *L'islam politique: un échec ? La mobilisation islamique en Palestine, Turquie et Algérie. Hypothèses sur l'avenir politique de l'islam*, «Esprit», août-septembre, 1992, pp. 106-163.
- AA. VV., *L'Islamisme*, Les Dossiers de l'Etat du Monde, La Découverte, Paris 1994, 160 pp.
- ADDI, Lahouari, *Religion and modernity in Algeria*, «Journal of Democracy», vol.3,n.4, october, 1992, pp. 75-84.
- AHMED, Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and promise*, Routledge, London & New York 1992, 294 pp.
- ASAF, Hussain, *Political Terrorism and the State in the Middle East*, (indicazione da completare), 1988.
- AL-ASHMAWI, Muhammad Said, *L'islamisme contre l'Islam*, La Découverte, al-Fikr, Paris, Le Caire 1989, 106 pp.
- AYUBI, Nazih N., *Political Islam: Religion and politics in the Arab World*, Routledge, London, New York 1991, 291 pp.
- BEN ACHOUR, Y., *Politique, Religion et Droit dans le Monde Arabe*, Cérès Productions, Tunis 1992.
- BORDERAS, Augusto, *Fundamentalist Tendencies and the Future of Democracy in North Africa*, in Civ. Affairs Committee 1993 Reports, North Atlantic Assembly october 1993, pp. 1-18.
- BOZZO, Anna, *Strategie dell'Islam politico. Il caso dell'Algeria*, in «Parolechiave», nuova serie di «Problemi del socialismo», n. 3, dicembre 1993, pp. 155-177.
- BURGAT, François, DOWELL, William, *The Islamic movement in North Africa*, University of Texas, Center for Middle Eastern Studies, Austin 1992.
- BURKE III, Edmund, LAPIDUS, Ira M. (ed.), *Islam politics and social movements*, University of California Press, Berkeley 1988, 332 pp.
- CARRE, Olivier, *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Colin, Paris 1993, 167 pp.
- CARRE, Olivier, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, FNSP, Paris 1991, 275 pp.
- CARRE, Olivier, DUMONT, Paul (eds.), *Radicalismes islamiques*, L'Harmattan, Paris 1985, 259 pp.
- CHOUEIRI, Youssef M., *Il fondamentalismo islamico*, Il Mulino, Bologna 1993 (1990), 205 pp.
- CONTU, Giuseppe, *Islam e Occidente nell'ideologia delle nuove gama' egiziane*, in AA.VV., *Atti del II Convegno su: La presenza culturale italiana nei paesi arabi: storia e prospettive*, Istituto per l'Oriente, Roma 1984, pp. 62-78.

- DENEUVILLE, L.-W., *Islam et pensee contemporaine en Algérie*, CNRS, Paris 1991.
- EISENSTADT, S.N., *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Bari 1993.
- GELLNER, Ernest, *Warten auf den Imam*, in SCHLUCHTER W. (ed.), *Max Webers Sicht des Islams*, cit., pp. 272-293.

- HERMASSI, Elbaki, *L'Etat tunisien et le mouvement islamiste*, in CAMAU M. (ed.), *Changements politiques au Maghreb*, CNRS, Paris 1991, pp. 297-308.
- HUSSAIN, Asaf, *Beyond Islamic fundamentalism. The Sociology of Faith and Action*, Volcano Press Ltd., Leicester (U.K.) 1992.
- KEPEL, Gilles, *A l'ouest d'Allah*, Seuil, Paris 1994.
- KEPEL, Gilles, *Les politiques de Dieu*, Seuil, Paris 1993, 301 pp.
- KEPEL, Gilles, *Le prophète et le pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Seuil, Paris 1993, 312 pp.
- KUNG, Hans, MOLTMANN, Jurgen a cura di, *Le fondamentalisme dans les religions du monde*, «Concilium. Revue internationale de théologie», 241, 1992, 166 pp.
- LAMCHICHI, Abderrahim, *L'islamisme en Algérie*, L'Harmattan, Paris 1992.
- LAMCHICHI, Abderrahim, *Islam et contestation au Maghreb*, L'Harmattan, Paris 1990.
- LEVERRIER, Ignace, *Le Front islamique du salut entre la hâte et la patience*, in KEPEL G. (ed.), *Les politiques de Dieu*, Seuil, Paris 1993, pp. 25-69.
- MUNSON, Henry, *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven, Yale University 1988, XI+180 pp.
- NWYIA, Paul, *L'appareil de l'Islam*, «Les régimes islamiques», "Pouvoirs", n.12, 1983 (1980), pp. 47-55.
- PETERS, Rudolph, *Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung*, in SCHLUCHTER W. (ed.), *Max Webers Sicht des Islams*, ibidem, 217-241.
- POPOVICH, Alexandre, *L'Islam balkanique*, Harassowitz, Wiesbaden 1986.
- RODINSON, Maxime, *L'Islam politique et croyance*, Fayard, Paris 1993.
- ROY, Olivier, *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris 1992, 252 pp.
- SAID, Abdul Aziz, *Islamic Fundamentalism and the West*, «Mediterranean Quarterly», vol.3, n.4, 1992, pp.21-36.
- ZIVOJINOVIC, Dragoljub R., *Islam in the Balkans: Origins and Contemporary Implications*, «Mediterranean Quarterly», vol.3, n.4, 1992, pp.51-65.

Marco NORDIO - Università di Venezia -
Milano, 18.XI.1994, ~~presso~~ MATTO

Traccia provvisoria e non corretta del
contributo

alla discussione sul tema

LA GUERRA DEL GOLOFO E LE SUE CONSEGUENZE
Incontro con la sociologia dei Paesi Arabi
"L'Altro: immagine e realtà".

UNA PREMESSA e TRE QUESTIONI

Alcune asimmetrie del rapporto Est-Ovest e Nord-Sud (politiche, economiche e militari) precedenti il Grande Cambiamento Politico (GCP, che non è costituito solo dall'implosione del sistema sovietico ma lo comprende) si sono perpetuate dopo il GCP, altre ne sono emerse.

Tra quest'ultime una è, almeno temporaneamente, evidentissima. Il bipolarismo ha fatto posto ad una situazione che potremmo definire di polarità imperfetta.

In essa le questioni regionali emergono in modo pre-potente ma reale. Inoltre, il polo imperfetto è caratterizzato dalla mancanza di un immaginario politico forte, da una preponderanza strategica in carenza di strategia politica generale, dalla necessità conseguente di accettare alcuni limiti insorgenti dalla situazione determinatasi, conducendo oggi un monitoraggio del disordine (contenimento) piuttosto che puntare ad un ordine, peraltro concluso.

Le nuove asimmetrie emergenti stanno nelle differenze fortissime sul piano demografico, sanitario, delle risorse idriche che si scaricano immediatamente nella politica. Una di queste asimmetrie è anche il nuovo disordine nucleare e militare, le cui conseguenze gravi non sappiamo oggi determinare con esattezza.

Tra vecchie e nuove asimmetrie, a cavallo dell'implosione sovietica, si colloca la Seconda Guerra del Golfo (SGG), della quale non è male ricordare le connessioni politiche con la Prima.

Le conseguenze di questa guerra possono essere analizzate da parecchi punti di vista, tutti importanti. Possiamo, ad es., segnalare tre aspetti: il ridispiegamento regionale, gli aspetti economici, l'impatto sugli immaginari.

Due considerazioni, forse nemmeno centrali, riguardo i primi due.

1) C'è oggi un ridisegnamento regionale che sarebbe ingenuo leggere solo dal punto di vista del rapporto Occidente/Collettività-araba ma che è analizzabile pienamente solo in chiave eurasistica: Eurasia è il vero centro del nuovo confronto.

2) All'interno di questa opzione diviene urgente un consolidamento del Vicino Oriente e dell'area mediterranea per evitare che le questioni derivanti dal GCF pesino su quello che veniva definito il quadrilatero sensibile: in questa chiave può esser letta anche la rincorsa generale del modello dell'CEE.

Ma è sul terzo punto, più consono alla sede di discussione, che intendo soffermarmi: non da un punto di vista sociologico ma da quello delle culture politiche e delle relazioni internazionali.

De per impliciti, perché non dimostrabili in questa sede, quattro assunti.

1) Il GCF segnala che la metafora del Terzo e Quarto Mondo non è più utilizzabile. Esiste oggi, più semplicemente, un Mondo Primo (MP, vincitore della storica partita Est-Ovest) e un Mondo Secondo (MS, che per un motivo o per l'altro l'ha persa o ha perso in partite ad essa collegate).

2) Questa vittoria, però, ha parecchi punti deboli. Ad es. essa avviene in un momento in cui la motivazione strategica del vincitore è politicamente debole cosa non mai; inoltre, la forza del vincitore si basa soprattutto su di una capacità relazionale che, per definizione, è fragilissima.

3) Il MP si è dimostrato capace di intervenire efficacemente sulle questioni ereditate dal periodo precedente il GCF e non su quelle aperte dal GCF; il MS non sembra avere le risorse, la determinazione, l'opportunità per entrare in queste questioni in maniera autonoma e determinante.

4) Tutto ciò dice che oggi, nei fatti, a governare le relazioni internazionali, anche i risultati della SGG, è più un insieme di limiti che non l'ipotesi di un Nuovo Ordine.

La SGG, i suoi presupposti e l'insieme di alcune sue conseguenze pongono a tutti, seppure in modo differenziato, questioni che non si possono eludere. Dalle risposte che avranno, dipenderà la possibilità di non ripetere sbagli o comportamenti di tutta una fase - nel conto va messa anche la filosofia e la gestione del ventennale dialogo euro-arabo.

E' ovvio, dunque, che gli interrogativi che verranno sono "interni", rivolti più a "noi" che agli "altri". La scelta non è dettata da un pensiero debole, innamorato dell'Altro, o da sensi di colpa (sui quali è meglio non fondare alcune analisi che riguardi differenziali di potenza) bensì dall'evidente motivo che chi vince si trova fatalmente con maggiori responsabilità umane, etiche e politiche di chi perde ed è soggetto a pochi interrogativi prima di tutto a sé stesso. Infatti, una vittoria, ancorché strategica, non dimostra la bontà di chi vince ma solo la sua superiorità contingente.

LA PRIMA DUESSIONE

Riguarda gli effetti di questa guerra sulla Collettività Araba (CA). Alcuni punti mi sembrano importanti:

- 1) La SGG lascia nella CA segni profondi e destinati a durare (dal bisogno di definire una strategia al riassetto dei rapporti interni).
- 2) Questi segni si radicano nella CA e nella Comunità Islamica (CI) più in generale.
- 3) La SGG apre drammaticamente per la CA un problema di ordine regionale e della sua soggettività nell'ordine regionale e generale (dal rapporti con l'UE a quelli con gli USA, la Russia, i Paesi dell'Asia Centrale, l'Africa e Israele).
- 4) Ma la SGG non mette in luce nella CA solo un problema di collocazione internazionale e, di conseguenza, anche geopolitico.
- 5) Sottolinea, prima di tutto, problemi politici nella loro forma più recisa: che rapporto fra politica e società è più utile alla CA? Che ruolo dare all'az. sovranità? Con che lessico esprimere tutto ciò (obiettivi di politica internazionale compresa).
- 6) La SGG riaddossa tutta una parte del mondo verso occidente, un attimo prima che l'orient. europeo passi dal ruolo di concorrente ai ranghi del MS. La rincorsa del modello CEE (più che DE) diventa in questo contesto un passaggio quasi obbligato, se fino a che punto politicamente strategico?

Non si tratta di interrogativi che possono aver risposte a breve. Forse si sarebbero posti anche senza la SGG, ma essa, insieme ad una profonda crisi economica e sociale, indipendente da quella guerra, ne ha accelerato e accentuato i caratteri. Mostrano una CA posta di fronte a scelte (e incertezze relative) che

potrebbero sfociare in una scelta di carattere culturale-politico "ossia".

SECONDA DIREZIONE

Riguarda le reazioni dell'Europa e del Mondo Primo. Qui i punti sono qualcuno in più:

1) L'esperienza della SGG è, in quanto tale, politicamente, militarmente e socialmente irripetibile.

2) Non se ne esporta il modello, ma se ne mutuano le forme in altri contesti (controllo nucleare, Haiti o altro).

3) Di conseguenza per il Mondo Primo si tratta di un segno passeggero (non perché bruciato dalle corrispondenze della CNN, ma perché quella guerra costituisce l'esorcismo di un rischio) e ambiguo (perché la SGG non rende possibile decidere se oggi domini un pericolo senza minaccia o una minaccia senza pericolo).

4) Indipendentemente dagli interessi contingenti dell'amministrazione USA, la SGG provoca un'asimmetria di intenti (e forse, a medio termine, di strategia regionale) tra Europa e USA e, anche, un'asimmetria di intenti e di strategia all'interno dell'Europa un tempo occidentale.

5) Si avvertono, comunque, in generale i limiti del vecchio rapporto euro-arabo, ma non se ne traggono conseguenze rilevanti. Ad es. l'esportazione del modello CEE da parte dell'Europa ripete una vecchia tendenza: si guarda più a rapporti bilaterali che multilaterali; anche se (ovviamente) si cerca di trovare gli interlocutori all'interno di un "quadro".

6) In tale rapporto complesso, anche sollecitato dalla SGG, obiettivo dichiarato dell'Europa è favorire la crescita di democrazie; ma a) il peso di esperienze già tentate e fallite in passato è grande e b) non vi è dubbio che proprio in Europa la questione democratica sia in fase di ampia revisione. Di qui un rapporto con la CEE dopo la SGG che sembra trovare relativa sicurezza solo nella sua fase economica.

7) Parallelamente in Europa si apre una limitazione dell'immigrazione, che tocca in modo particolare la CEE e la CI.

8) Ciò che si teme, o che si fa mostra di temere è lo scontro delle civiltà.

9) Alla porta si avverte lo spettro dei fundamentalismi: vuoi nazionali vuoi religiosi

10) che hanno non poco capacità di rifrazione in Eurasia.

Anche per il M.P., specialmente per l'Europa, la SGC rappresenta un crinale, sul quale si esercita un incerto pendolarismo. Le questioni essenzialmente europee si interrelano con quelle dell'area araba e islamica in due ambiti: politico ed economico. Ma la partita reale è il rapporto società-politica.

TERZA DIREZIONE

Le "questioni interne" stanno impallidendo per tutti. Vi contribuiscono, da versanti opposti, la globalizzazione del mercato e la tendenza alla comunitarizzazione. E' evidente che le possibilità di trasformazioni sociali, e dunque politiche, commensurabili in Eurosia e sulle due sponde del Mediterraneo diviene perciò un punto discriminante per il futuro.

In pratica il problema si può riassumere così: nel Mondo Primo la politica è deficitaria, fra etica e tecnica, in quello Secondo (CA compresa) la scelta politica è ancora preponderante, anche quando questa si sovravista.

Nel Mondo Primo la società relazionale travalica la politica e proietta all'esterno il suo primato. Il MS sente in questo, a ragione, un pericolo.

Alla base di questi processi, che incardinano un confronto più acutamente drammatico di quello fra ricchi e poveri (o fra ricchi e solo potenzialmente tali), c'è uno scarto fra le società come tra le due storie politiche e i rispettivi strumenti.

Ora, la questione è se questi divari siano colmabili o no, al di là delle migliori intenzioni di chi desidera (anche confortato da una conoscenza non superficiale) che lo siano. La questione successiva è se esista la volontà di colmarli, ossia se si intravveda l'utilità nel farlo. A questo proposito si può ammettere un certo scetticismo.

In ogni caso, politiche affidate ad una bassa fantasia sulle forme della democrazia o al solo mercato sembrano destate.

(Gruppo liberale), Verdi arcobaleno, Verdi Europa, Lista antiproibizionista, Dp (Gruppo Lega Nord, Partiti sardo d'azione (Gruppo arcobaleno), Msi (non-iscritti). Nel corso della legislatura i deputati del Psi sono confluiti nel Pds (a loro volta confluiti nel gruppo istituzionale) e in Rifondazione comunista (alla quale ha aderito il deputato Dp, che è rimasto fra i deputati di Ps, mentre i deputati di Rc hanno aderito ai «non-iscritti»), mentre Marco Pannella, eletto con Psi, è entrato fra i «non-iscritti». I deputati del Psi si sono divisi alla vigilia delle elezioni del marzo in quattro: tre formazioni (Psi, Rinascita socialista o Cristiano sociali) hanno aderito ai progressisti, mentre i «craxiani» hanno aderito al Polo delle Libertà insieme ai deputati di Ps, pur mantenendo tutti l'iscrizione al Gruppo socialista. La Dc si è divisa in tre: due (Pli o Patto per l'Italia) hanno aderito all'alleanza cosiddetta di centro, mentre una (Ccd) ha aderito al Polo delle Libertà; anche in questo caso tutti i deputati sono del Ppe. Nel Gruppo verde, il deputato anti-proibizionista è stato candidato ed eletto nel Gruppo delle Libertà mantenendo l'appartenenza al gruppo di origine. Non sono attualmente iscritti al Parlamento europeo: Alleanza democratica, La Rete, Forza Italia, Unione di Città e Alleanza nazionale (ma i deputati del Msi hanno tutti aderito ad An). È ancora tutta da fare la collocazione politica di eventuali deputati europei eletti in queste formazioni entro il Parlamento europeo.

Si tratta del rapporto De Gucht, approvato dal Parlamento europeo nell'aprile 1993. Alla questione dei rapporti di forza fra i governi all'interno del Consiglio è legata la polemica osidetta minoranza di bloccaggio, che ha impedito per alcune settimane la conclusione dei trattati di adesione con Austria, Finlandia, Norvegia e Svezia. La polemica è stata provvisoriamente chiusa con il «compromesso di Ioannina» (la cittadina greca dove erano riuniti, il 26 marzo 1993, i ministri degli Esteri dei Sedici), che richiama alla memoria il nefasto compromesso di Innsbruck e che dovrà essere riesaminato nel 1996. Al momento in cui scriviamo non sappiamo se il Parlamento europeo – in coerenza con la sua posizione «nessun allargamento senza fondimento» – si rifiuterà di adottare, nella seduta del 4 maggio 1994, un frettoloso e non molto favorevole alle adesioni, rinviando la decisione a un esame più approfondito da parte del prossimo Parlamento eletto. Nel documento «un voto di progresso per una scelta europea», sottoscritto da duecento parlamentari italiani delle istituzioni europee riuniti nel «Gruppo Ardenne».

Enzo Pace

L'irresistibile ascesa del fondamentalismo islamico

La forma laica dello Stato che si era affermata in alcuni paesi arabi vacilla sotto l'impeto dei gruppi islamici radicali. Delusi dalle promesse mancate della modernizzazione, i giovani costituiscono la struttura portante di questi movimenti che, in nome di un rinnovamento della società, ripropongono paradossalmente la Legge coranica come strumento per regolare ogni ambito dell'esistenza.

I movimenti fondamentalisti islamici sembrano entrati nella fase della grande offensiva finale, dopo la momentanea crisi attraversata durante la guerra del Golfo. Quest'ultima, infatti, ha rovesciato la tradizionale alleanza fra alcuni potenti movimenti islamisti e l'Arabia Saudita. Ma non solo. Essa, inoltre, ha messo in evidenza come sia ormai tramontata nell'immaginario collettivo l'identificazione fra arabità e Islam¹.

Qual è, infatti, il punto di attacco dei movimenti? Si tratta della forma che lo Stato moderno ha assunto in molti paesi arabi usciti dall'era post-coloniale. Una forma – a giudizio dei radicali islamici – troppo simile a quella proposta dall'Occidente, troppo laicizzata, lontana sempre più dal modello disegnato dal Corano e realizzata nella «città del Profeta» (*madinat*). Uno dei leader storici dei Fratelli musulmani, l'egiziano Sayed Qotb – oggi forse il più letto e conosciuto dai militanti di tutti i movimenti islamisti – già negli anni Sessanta aveva chiarito come fosse divenuto impossibile far convivere l'appartenenza alla Nazione araba con la fedeltà ai principi dell'Islam². Per Qotb vivere in uno Stato che fonda la propria legittimità sulla coscienza nazionale araba, significa essere costretti ad accettare un tipo di società anti-islamica. Se un ordinamento sociale vive nell'ignoranza di Dio (*yahilia*), solo la fede può indicare al credente la retta via per costruire in terra uno Stato che trovi nella «città del Profeta» il proprio originario, autentico modello di riferimento.

Il militante islamista sente di appartenere a una comunità di fede più ampia dei confini angusti della nazione che gli ha dato i natali. A partire da questa posizione, il vero credente ritiene, conseguentemente, di poter giudicare coloro che hanno rifiutato la Legge di Dio nella pratica di governo. Si comprende allora come nel fondamentalismo islamico il riferimento al panarabismo e al nazionalismo arabo entrino in dissonanza cognitiva con l'idea dell'esistenza di una superiore unità dei credenti (*umma*).



: i li effetti inattesi della guerra del Golfo

La guerra del Golfo ha svolto la funzione di approfondire la dicotomia fra arabità e Islam. Con due effetti molto importanti. Innanzitutto essa ha favorito superamento di alcune rilevanti divisioni presenti nel passato fra i movimenti islamisti. Quest'ultime non erano piccole prima della guerra. Esse riguardavano, innanzitutto, la scelta di campo tra il polo filo-iraniano, come nel caso dei movimenti del Jihad presenti in vari paesi o dei gruppi sciiti, come lo Hezbollah in Libano e Al-Daw'a in Iraq, e quello saudita verso il quale tradizionalmente hanno gravitato i Fratelli musulmani egiziani e poi il movimento Nahda tunisino e il Fronte di salvezza islamica algerino. Le divisioni, in secondo luogo, toccavano anche i contenuti della strategia politica: fra l'idea del rovesciamento per via rivoluzionaria dei governi al potere e l'instaurazione dello Stato islamico a imitazione del modello iraniano, da un lato, e, dall'altro, ull'ipotesi dell'acquisizione per via democratica del potere spostando gradualmente i rapporti di forza per introdurre la Legge coranica al posto delle costituzioni vigenti.

Il secondo effetto della guerra è da individuarsi nella ricerca di un ecumenismo islamico fra sunniti e sciiti. La stragrande maggioranza dei movimenti islamisti, siano essi di ascendenza sunnita o sciita, si è schierata – chi fin dall'inizio, chi più avanti nel conflitto – a favore di Saddam. Si è così prodotta di fatto una sorta di convergenza strategica fra le due grandi famiglie dell'Islam – i sunniti e gli sciiti. È emersa e si è venuta consolidando la tendenza a smussare le storiche differenze che separano i due mondi musulmani in vista di un obiettivo comune: l'affermazione in tutto l'ecumene di Allah di un modello di Stato etico, di una struttura politica capace di rappresentare il fondamento universale del contratto sociale che lega tutti coloro che credono nella parola del Profeta³.

Si tratta di una tensione ideale oltre che politica che trova nella rivoluzione iraniana e nella figura carismatica di Khomeini il suo primo punto di condensazione. Oggi il leader libanese degli Hezbollah, sciita e filo-iraniano, Husayn Fadlallah, può sovente ripetere che esistono in realtà cinque differenti scuole di giurisprudenza coranica, includendo fra di esse anche quella sciita, trovando concordi su questa idea anche altri esponenti sunniti dei movimenti dell'Islam radicale.

È il caso, ad esempio, del movimento fondato da un giovane medico di Gaza in Palestina, Abd al-Aziz Shqaqi. Questi esordirà con uno scritto-pamphlet nel 1979 dal titolo *Khomeini, the Islamic Solution and the Alternative*, nella cui dedica campeggiano due nomi: quello del leader iraniano, appunto, e l'altro del fondatore dei Fratelli musulmani, l'egiziano Hasan al-Banna. Tutta la linea politica e religiosa elaborata dal suo movimento punta alla riconciliazione fra sunniti e sciiti in nome di un obiettivo comune: liberare la terra dell'Islam dall'infedele (storicamente individuato nello Stato israeliano) e affermare un modello statuale fondato sulla Legge coranica.

Si comprende, dunque, perché nei movimenti dell'Islam politico l'equili-

brio post-coloniale fra arabità e Islam si rompa. E il nazionalismo diventa per essi il bersaglio politico più importante. Opponendosi, infatti, alle classi dirigenti nazionali dei rispettivi paesi, i movimenti islamisti radicali si sono necessariamente posti il problema di liquidare ciò che resta del nazionalismo arabo. Liquidare non significa rifiuto totale dell'eredità politica che il nazionalismo ha lasciato al mondo arabo. La pretesa dei movimenti islamisti è in alcuni casi quella di accreditare se stessi agli occhi delle nuove generazioni come l'autentico interprete del nuovo che avanza e, allo stesso tempo, anche di ciò che di buono il vetero-patriottismo nazionale aveva prodotto in termini di coesione sociale e di identificazione collettiva rispetto alla causa della liberazione dei popoli arabi.

Il caso più chiaro è rappresentato dal movimento palestinese Hamas⁴. La situazione storico-politica, del resto, nel quale il movimento sorge nel 1987 dà conto delle specificità che esso assume rispetto ad altri movimenti islamisti. Pur condividendo con le espressioni storiche dell'opposizione e della resistenza politica allo Stato d'Israele l'obiettivo della distruzione del «nemico sionista» e le forme di lotta legale e clandestina già sperimentate dai movimenti nazionalisti precedenti, Hamas elabora un'ideologia che fonde integralmente i due piani del discorso, quello religioso con quello politico, e respinge l'idea che possa esistere una sfera secolare (dell'economia o della politica) nella quale i precetti della Legge coranica non possano estendersi illimitatamente. La conseguenza più importante di questo modo di ragionare è la critica radicale a ogni ipotesi o progetto di creazione di uno Stato palestinese «democratico e laico», che faticosamente sta emergendo nelle trattative di pace fra Arafat e il governo israeliano. Uno Stato palestinese, sia detto per inciso, che per necessità storiche e politiche non può non essere democratico e laico, dal momento che in esso dovranno convivere (in pace, si spera) musulmani, cristiani ed ebrei.

Hamas combatte, al contrario, contro Israele e contro l'Olp intrecciando le ragioni di opposizione politica con una visione escatologica del conflitto fra credenza e miscredenza, fra verità ed errore, addirittura, in una rappresentazione apocalittica estrema, fra musulmani ed ebrei. La Palestina è per Hamas, infatti, la casa dell'Islam (*dar al-Islam*) in opposizione con la casa della guerra (Israele). Per cui riconquistare alla fede musulmana i territori occupati non è solo un obiettivo politico, ma costituisce un dovere imperioso di carattere religioso per tutti i credenti e militanti musulmani. Significa liberare la terra dalla presenza degli ebrei⁵.

In conclusione, la guerra del Golfo ha indebolito il tradizionale ruolo che l'Arabia Saudita aveva esercitato nei confronti dei movimenti dell'Islam politico estesi in campo sunnita (dai Fratelli musulmani al Fis algerino). Ha, al contrario, rilanciato l'influenza dell'Iran assieme a un nuovo interlocutore ideale: il Sudan di al-Tourabi.

Se l'intervento degli alleati a fianco degli Usa nella guerra contro l'Iraq aveva di mira lo spostamento deciso nell'area occidentale dell'Arabia Saudita per rendere più favorevole il processo di negoziazione della pace in Palestina,

stema di alleanze che permettesse ai Fm di accedere alla sfera politica per vie democratiche, stante il divieto legale per essi di formare un raggruppamento politico autonomo per concorrere a libere elezioni. Ebbene questa operazione, avviata dall'attuale dirigenza dei Fm nel 1984, si compie nel 1987, quando viene siglato un accordo elettorale con il Partito liberale e il Partito socialista. tramite questa alleanza i Fm entrano nella vita politica e cominciano, a partire dal 1987, una lenta penetrazione in varie organizzazioni sociali e in diverse istituzioni pubbliche, dalle principali organizzazioni sindacali dei lavoratori dipendenti al controllo di importanti ordini professionali (come quella dei medici e degli ingegneri conquistati rispettivamente nelle elezioni di categoria del 1988 e degli avvocati nel 1990)⁹. La crescente influenza dei Fm negli ambienti universitari, nel sistema dei *media* e nel mondo della piccola e media impresa è il risultato paradossale della politica dello stesso Mubarak. Questi si è cercato, d'altro lato, di coinvolgere indirettamente nella vita pubblica i fratelli musulmani incoraggiando le alleanze politiche che essi hanno siglato con alcuni partiti presenti in Parlamento e, dall'altro, così facendo, ha tentato di dividere il fronte fondamentalista, isolando le frange violente dall'ala più moderata e disposta al compromesso.

Questa strategia è in realtà oggi in forte crisi. Il coinvolgimento nella legalità democratica dei Fm non ne ha ridotto e indebolito il peso politico. Al contrario ha fornito ai Fratelli una base di partenza per costruire un solido sistema di contropotere organizzato all'interno dello Stato e della società civile. In più, tutto ciò ha finito per spostare i partiti laici con i quali i Fm si sono leati su posizioni favorevoli all'idea dell'Islam come ultima bandiera ideologica di liberazione dal capitalismo e da un regime corrotto. Inoltre, tutto ciò non ha significato affatto una rottura di rapporti fra i Fm e i gruppi dell'estremismo armato che operano in alcune *enclaves*, da essi controllate ormai idealmente.

Tutto ciò fa comprendere la forza del fondamentalismo islamico in Egitto. Unire la via legale con la lotta armata costituisce per i movimenti radicali egiziani una forma di delegittimazione del regime politico. La via egiziana alla ala del potere può rappresentare un modello per altri movimenti.

paradosso delle giovani generazioni

Ma, potremmo chiederci, una simile strategia di conquista progressiva degli apparati dello Stato e delle articolazioni corporative della società su quale base di consenso si fonda? Semplificando molto, si potrebbe cercare la posta nel circolo vizioso dello Stato-«provvidenziale» che crea aspettative soprattutto nelle nuove generazioni e si mostra poi incapace di soddisfarle. Sottolineiamo il fatto che sono proprio le nuove generazioni a entrare in ballo, perché sono esse che alimentano la base di consenso ai movimenti radicali.

Si tratta di giovani che hanno potuto godere di un elevamento relativo degli standard di vita e dell'innalzamento del processo di scolarizzazione. Le nuove

generazioni cresciute in contesto urbano, soprattutto, hanno sperato e continuano a sperare di poter entrare nella modernità, che per esse vuol dire prospettive economiche e sociali migliori, lavoro garantito, accesso a beni di consumo ritenuti non più appannaggio dei ricchi o dei loro coetanei occidentali.

La stessa ondata migratoria che ha portato milioni di giovani a spostarsi in diverse direzioni (sia all'interno dei singoli paesi sia da «Sud a Sud» – verso i paesi del Golfo innanzitutto – sia da Sud verso il ricco Nord, cioè l'Europa) ha avuto come effetto quello di rafforzare la convinzione in molti che fosse possibile uscire dalla situazione di indigenza e di scarse prospettive per il futuro, cercando fortuna altrove.

La scolarizzazione di massa, dunque, assieme all'influenza dei media hanno favorito nelle nuove generazioni un tipico processo di modernizzazione dei costumi e dei modi di pensare¹⁰. I giovani sono divenuti così più individualisti, meno legati ai modelli tradizionali della famiglia, della religione, del rispetto delle regole di clan. Sono cambiati gli atteggiamenti: nei modi di vestire, nell'uso di un linguaggio corrente che si apre sempre più all'invasione delle lingue occidentali, insegnate a scuola e usate spesso come seconda lingua, nel modo di vivere la sessualità che appare sempre meno condizionata dai modelli tradizionali di subordinazione e separazione del ruolo della donna rispetto a quello dell'uomo nella società.

Il paradosso, allora, che si verifica con una parte di queste nuove generazioni cresciute negli anni Sessanta e Settanta in un clima di modernizzazione dei costumi e della vita sociale, è l'adesione a un ideale politico – l'Islam radicale – che apparentemente provoca una regressione verso il passato. In realtà noi assistiamo a un uso di simboli tradizionali della religione musulmana da parte dei giovani per il piacere di contestare una società degli «adulti» che appare ai loro occhi responsabile del fallimento storico che essi vivono direttamente. Il paradosso è che i giovani e le giovani che indossano il costume tradizionale (il velo le ragazze, la tunica islamica i ragazzi), compiono una scelta di liberazione dal controllo e dall'influenza dei loro genitori e dalla società degli adulti in genere¹¹. È una scelta che salda due elementi: uno di carattere ideologico-religioso, l'altro di ordine pratico. Sotto il primo aspetto, le nuove generazioni reinventano la tradizione religiosa di appartenenza e di nascita, contestando il modo con cui i loro genitori la vivono, contestando il fatto che essi l'abbiano ridotta a una pratica consuetudinaria, non a una vivente esperienza di fede.

Sotto il secondo aspetto, indossare il velo per le ragazze vuole dire poter girare liberamente nella città, accedere a un lavoro indipendente e così dilazionare il tempo del matrimonio e aver la forza di rifiutare matrimoni combinanti, imposti dalla famiglia; allo stesso modo, per i ragazzi, indossare la tunica, farsi crescere la barba, adottare uno stile di vita rigorista è il mezzo per rafforzare la solidarietà di gruppo con i propri pari, all'università e sui posti di lavoro. Insomma la contestazione religiosa delle nuove generazioni è innanzitutto contro un modello familiare che si rifiuta o perché troppo

occidentalizzato e laicizzato o perché troppo tradizionalista e acquiescente nei confronti del potere costituito.

Non deve stupire allora che dalle file di queste nuove generazioni emergano leader politici che sono allo stesso tempo predicatori religiosi e che si staccano nettamente dalle figure tradizionali di intellettuali religiosi, che hanno fatto regolari corsi di teologia nelle scuole o nelle università coraniche. Si tratta spesso di autodidatti che nel fuoco delle lotte politiche all'università o negli ambienti di lavoro si sono impadroniti del linguaggio e dei concetti della scienza coranica, per lo più attraverso la lettura delle opere di teorici del fondamentalismo classico¹².

C'è un ascetismo religioso che sembra animare una parte delle nuove generazioni che aderiscono ai movimenti islamisti. Noi sappiamo che l'ascetismo religioso ha spesso giocato un ruolo importante nella determinazione di movimenti rivoluzionari, non solo in campo musulmano (come in Arabia Saudita nel secolo XVIII e, più recentemente, prima e durante la rivoluzione iraniana), ma anche in altri contesti (come in Europa durante la gloriosa rivoluzione inglese del XVII secolo e, più recentemente, in una parte dei gruppi di contestazione religiosa giovanile sfociati poi nei movimenti del Sessantotto).

La città del Profeta

Due esempi possono meglio illustrare quanto abbiamo detto. Il primo lo ricaviamo dalla cronaca del Marocco¹³. Nel luglio del 1991, 300 giovani diplomati di una scuola di Salé, un grande agglomerato urbano nei pressi di Rabat, manifestano per rivendicare un posto di lavoro in vista del quale essi avevano frequentato la scuola professionale. La lotta dura circa cinque mesi, alternando scioperi della fame, manifestazioni di piazza, produzione di volantini e altro. Questi giovani provengono da famiglie numerose di ceto medio-basso, di recente inserimento nel tessuto urbano; i loro padri (per più della metà dei 300 partecipanti) sono disoccupati o con lavori precari, oppure piccoli funzionari o bottegai. Il conflitto con lo Stato, accusato di non rispettare la politica di promozione dell'inserimento dei giovani nella vita produttiva, alimenta in essi l'ideale di una contro-società che si oppone in nome di un Islam radicale al modello di Stato ritenuto solo formalmente islamico, vigente nel Marocco di Hassan II.

Il secondo esempio lo traiamo dalla drammatica situazione dell'Algeria. Qui, molto più che in Marocco, il processo di delegittimazione del potere politico e delle istituzioni dello Stato-nazione si è venuto approfondendo negli ultimi anni, con una accelerazione progressiva a partire dal colpo di Stato del 1991.

Le nuove generazioni, anch'esse esposte a tutti gli squilibri indotti da un'economia pianificata, incapace alla lunga di soddisfare le speranze delle loro famiglie, guardano all'Islam fondamentalista come risorsa di identità

collettiva da opporre a uno Stato-nemico. Ciò non vuol dire che «tutti» i giovani aderiscono al Fronte di salvezza islamica (Fis) o al movimento di lotta armata, come il Mia (Movimento islamico armato, guidato da Shebuti).

Più semplicemente ciò significa che il Fis in particolare può contare oltre che su una base di militanti convinti anche sull'atteggiamento di simpatia o di non ostilità aperta da parte della grande maggioranza delle nuove generazioni.

Mettendo assieme i due dati che abbiamo analizzato, da un lato la lenta penetrazione dei movimenti islamisti nelle forme corporative dello Stato moderno, dall'altro la saldatura fra le attese delle nuove generazioni e la proposta politica dei movimenti in questione, si comprende come il dibattito attuale sulle sorti del fondamentalismo islamico sembra dar ragione a quanti ne prevedono l'ormai inevitabile ascesa al potere, in tempi ravvicinati, in Algeria e in Egitto.

È difficile dire se questa ipotesi sia giusta o se non abbiano ragione coloro i quali, al contrario, pensano che la scelta per la lotta armata da parte di alcune frange dei movimenti islamisti costituisca un segno di debolezza, specchio della inconsistenza di una reale, concreta proposta politica alternativa, al di là degli slogan sul ripristino della Legge coranica o della costruzione dello Stato islamico. Chi sostiene questa seconda ipotesi di lettura, il fallimento dell'islamismo, ha buon gioco nell'additare ad esempio la crisi strisciante che vive l'Iran¹⁴, da un lato, e le difficoltà crescenti del regime islamico sudanese¹⁵, dall'altro.

Certo, quando si riflette sulle basi sociali e sul consenso che il fondamentalismo riscuote in molti paesi, non si può non chiedersi come possa garantirsi l'avvenire un governo politico-militare come quello attualmente in carica in Algeria o un sistema di potere aggredito dall'interno dal movimento islamista come in Egitto, senza che questi regimi alla fine non siano costretti a scendere a patti in qualche modo con il fronte avversario ormai sempre più egemonizzato dai movimenti islamisti.

Ma, a quel punto, se ciò avvenisse, inizierebbe la loro irresistibile ascesa.

Note

¹ Cfr. D. El-Bezzi, *Mouvement islamiste et guerre du Golfe*, «Peuples Méditerranéens», 58 59, 1992, pp. 23-38 e Aa.Vv., *La guerre du Golfe et l'avenir des Arabes*, Tunis, Cérès, 1991.

² Per un inquadramento del pensiero e delle principali opere di Sayed Qotb vedi Y. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, Bologna, Il Mulino, 1993.

³ Cfr. E. Sivan, *Islamic Radicalism: Sunni and Shi'ite*, in E. Sivan e M. Friedman, *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, New York, State University of New York Press, 1990.

⁴ Cfr. J.F. Legrain, *Defining a Moment: Palestinian Islamic Fundamentalism*, in J. Piscatori (a cura di), *Islamic Fundamentalism and Gulf Crisis*, Chicago, American Academy of Arts and Sciences, 1990 e R. Guolo, *Il partito di Dio. L'Islam radicale contro l'Occidente*, Milano, Guerini e Associati, 1994.

⁵ Sulla vena antisemita di alcuni movimenti islamisti cfr. Y. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, cit.

⁶ Cfr. M. Seurat, *L'Etat de barbarie*, Paris, Seuil, 1989.

¹⁰ Cfr. O. Roy, *L'ecbèc de l'Islam politique*, «Esprit», 184, 1992, p. 122; si veda anche il volume con lo stesso titolo, pubblicato sempre presso Seuil nel 1992.

¹¹ Cfr. E. Pace, *Il turbante e l'elmetto*, «il Mulino», 2/1991, pp. 234-243.

¹² Cfr. H. Mustafa, *The Political Role of the Islamic Movement in Egypt*, paper presentato alla conferenza su «The Political Role of the Islamist Movement in the Contemporary Arab World», organizzata dall'Istituto Affari Internazionali (Iai), Bologna, 26-27 novembre 1993.

¹³ Cfr. R. Leveau, *La culture jeune et la montée des mouvements islamistes*, paper presentato alla Conferenza Iai, cit.

¹⁴ Cfr. L. Babès, *L'Islam revisité*, «Migrations-Sociétés», 27, 1993, pp. 25-36.

¹⁵ Cfr. K. Fouad Allam, *Nuovi paradigmi dell'Islam militante*, «Religioni e Società», 14, 1992, pp. 93-106 e G. Kepel (a cura di), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1989.

¹⁶ Per una descrizione analitica cfr. M. Bennani-Shraibi, *La représentation du monde des unes marocaines*, Paris, Iep, 1993.

¹⁷ Cfr. F. Khoskokhavar, *Rupture de l'unanimité dans la révolution iranienne*, Paris, Presses unps, 1993.

¹⁸ Cfr. H. Ibrahim Ali, *The Political Role of the Sudanese Islamic Movement with the Specific Reference to the National Islamic Front*, paper presentato alla Conferenza dell'Iai, cit.

Rainer Zoll

I due volti della Germania

Il crollo del Muro di Berlino ha rappresentato la fine di ritmi collettivi dati per acquisiti, e ha costretto gli abitanti dell'ex Ddr a ridefinire le proprie certezze in merito al tessuto sociale in cui si trovavano inseriti. Ma, in modo diverso, questa crisi di identità investe anche la Germania occidentale: convenzioni sociali nuove e regole lavorative mai sperimentate sollevano problemi inediti che costituiscono motivo di incertezza.

Esporrò una tesi: il mutamento sociale nella Germania orientale, e le trasformazioni radicali del mondo vitale che ne conseguono, nascondono, almeno in parte, il mutamento del mondo vitale nella Germania occidentale. Assistiamo a una situazione, non solo in Germania, in cui le certezze inerenti al mondo vitale, che per le persone hanno un'importanza decisiva sul piano esistenziale, sono minacciate e talvolta addirittura annientate.

Una premessa

Prima di soffermarmi nei particolari su questa interpretazione, mi sembra necessario definire il concetto di mondo vitale e precisarne la mia accezione. Questa necessità deriva dal fatto che il concetto è, apparentemente, di facile comprensione mentre, in realtà, si riferisce a un contesto relativamente complesso di cui, oltretutto, esistono versioni alquanto divergenti. Desidero subito sottolineare che, in modo palese, il concetto viene riempito di contenuti positivi, in quanto si pone in relazione con la vita e che oggi alla vita – dato che è particolarmente esposta al pericolo – viene attribuito un valore più elevato. Il mondo vitale, tuttavia, è un concetto analitico che non contiene *a priori* una valutazione.

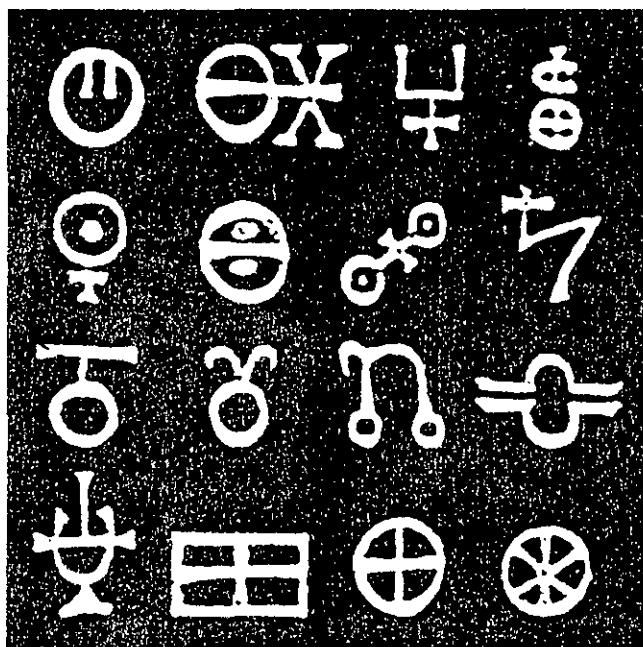
Nelle pagine che seguono farò riferimento al concetto di mondo vitale di Alfred Schütz e di Thomas Luckmann e non a quello di Habermas o di Husserl, perché per questi ultimi il mondo vitale rappresenta piuttosto un meta-concetto che, in un certo senso, fa riferimento alle strutture che stanno a monte del mondo vitale concreto, quotidiano nell'accezione di Schütz e Luckmann, strutture che determinano il mondo vitale. Tuttavia accetto la critica mossa a Schütz e Luckmann da Habermas, che sostiene che il concetto

nuova serie di «Problemi del socialismo»

PAROLE CHIAVE

3

1993



fondamentalismi

LA PAROLA

LE INTERPRETAZIONI

LE STORIE, I LUOGHI

I MODELLI

DE

PAROLECHIAVE

nuova serie di «Problemi del socialismo»

3

fondamentalismi

dicembre 1993



«Parolechiave» è la nuova serie di «Problemi del socialismo», la rivista fondata nel 1958 da Lelio Basso e diretta dopo la sua morte da Franco Zannino. La rivista ha sempre tenuto fede all'iniziale programma di Basso, che era quello di aprire uno spazio in cui fosse possibile avanzare dubbi sullo stato della sinistra e svolgere una riflessione critica su ciò che allora era il socialismo. Man mano che la parola socialismo diventava un contenitore carico di significati equivoci, la rivista era venuta collocando in primo piano, nei titoli dei suoi ultimi fascicoli, termini e concetti sui quali il presente invita a riflettere: modernizzazione, immigrati, razzismi, identità culturali, uguaglianza, cittadinanza, differenze, denaro.

Tutte queste sono chiaramente «parole chiave» che circolano nel linguaggio comune, cariche di significati diversi e talvolta opposti, e che hanno quindi bisogno di una disamina critica che sia insieme storica, filosofica, antropologica e non rifiuti l'apporto di nessuna delle scienze sociali. Il nuovo titolo della rivista non fa dunque che registrare un'evoluzione già avvenuta e che s'intende continuare esplorando l'accidentata area di confine che si pone fra il passato e il futuro. Solo una lettura «inattuale» del presente ci sembra infatti che aiuti a comprenderlo, e a sfuggire alla replica infinita cui rischia di condurci sia la versione confortevole della modernità che lo stordimento evasivo del postmoderno. Per questa via pensiamo sia possibile ritrovare quel tanto di memoria e di apertura al futuro che la crisi dell'idea di progresso e la fine del comunismo minacciano di toglierci.

I temi dei primi fascicoli della nuova serie sono comunità, solidarietà, fondamentalismi, autonomie: categorie tutte che oggi suscitano un ampio ventaglio di riflessioni, specialmente se collocate sullo sfondo della tradizione storica della sinistra.

PAROLECHIAVE

Nuova serie di «Problemi del socialismo»
Rivista quadriennale fondata da Lelio Basso.

Direttore: Claudio Pavone.

Comitato di direzione: Franco Cazzola, Ester Fano, Pino Ferraris, Alfonso M. Iacono, Carla Pasquinelli (direttore responsabile), Gianfranco Pasquino, Claudio Pavone, Mariuccia Salvati, Pier Giorgio Solinas, Lucia Zannino.

Progetto grafico della copertina: Tito Spini.

Realizzazione grafica: Promomark - Roma - Via Vigna Jacobini, 65.

La rivista ha sede presso la Fondazione Lelio e Lisli Basso Issoco, Roma.

Redazione: via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma,
tel. 06-6879953-68803529; fax 68307516.

Amministrazione: Donzelli editore, via Mentana 2, 00185 Roma,
tel. 06-4440600; fax. 4440607. Per informazioni: Stefano d'Atri, Ufficio abbonamenti riviste Donzelli (martedì e mercoledì 10-13 e 16-18).

I versamenti in conto corrente postale devono essere effettuati sul conto n. 88114004 intestato a Donzelli editore s.r.l., via Mentana 2, 00185 Roma. L'abbonamento, che comprende tre numeri, si riferisce all'anno in corso.

Un fascicolo: L. 30.000; doppio: L. 60.000; arretrato: L. 35.000.

Abbonamento 1993: Italia L. 70.000; estero L. 110.000; sostenitore L. 200.000.

La rivista è distribuita nelle principali librerie da Pde Italia.

In copertina: tavola di simboli alchemici e chimici da *Le livre des signes et des symboles*, Jacques Grancher, Paris s.d.

Indice

p. 9 *Presentazione*

La parola

Fondamentalismi di Carla Pasquinelli

- 11 1. Il fondamentalismo protestante
- 12 2. Fondamentalismo/integralismo
- 14 3. Il fondamentalismo islamico
- 16 4. Fondamentalismo e modernità
- 18 5. Modernità e tradizione
- 20 6. Islamizzare la modernità

Le interpretazioni

Il fondamentalismo fondatore di Rada Iveković

- 23 1. L'immagine dell'altro
- 27 2. La contraddizione dell'Europa
- 28 3. La rifondazione storica

I cosiddetti fondamentalismi islamici di Claudio Lo Jacono

- 34 1. Una difficile definizione
- 39 2. La prima «riforma»
- 41 3. Il ritorno all'islam
- 45 4. La minoranza sciita
- 49 5. Conclusioni

Le strade della reislamizzazione di Olivier Roy

- 54 1. La reislamizzazione dal basso
- 58 2. Le concessioni degli Stati all'islamizzazione

Le storie, i luoghi

Le società ebraiche contemporanee tra multiculturalismo
e riscrittura dell'appartenenza
di David Bidussa

- 65 1. Il fondamentalismo come esito possibile
- 69 2. Le «società ebraiche»
- 74 3. Gli israeliani secolarizzati e gli ebrei delle diasporre
- 76 4. Il caso italiano

Il fondamentalismo protestante negli Stati Uniti.

Lo scontro con la modernità
di Massimo Rubboli

- 86 1. Il periodo di formazione
- 88 2. La difesa dei «fondamenti»
- 92 3. La crociata antievoluzionista
- 94 4. Dalla sconfitta al riallineamento
- 96 5. Cenni sugli sviluppi recenti

Rifondazione cattolica. Comunione e Liberazione
o l'integralismo postmoderno

di Otto Kallscheuer

- 99 1. Ritorno al futuro
- 100 2. La scena originaria
- 101 3. La comunità come accadimento
- 104 4. Conversione privata e riconversione pubblica
- 106 5. Struttura, padroni, sponsor
- 108 6. L'arcipelago Cl
- 110 7. Fondamentalisti puritani e fondamentalisti postmoderni
- 112 8. La terza via cattolica
- 114 9. Ritorno al deserto?
- 115 10. Politica e metapolitica

Il fondamento fragile delle apparizioni mariane contemporanee
di Paolo Apolito

- 118 1. Le dimensioni apocalittiche delle esperienze visionarie
- 126 2. Le fabulazioni collettive
- 128 3. Le apparizioni prolungate

**Islam e nazionalismi nelle repubbliche ex sovietiche
dell'Asia centrale. Radici antiche di uno scontro annunciato**
di Pier Giovanni Donini

- 136 1. L'islam centroasiatico
- 138 2. Tatari e Russi
- 140 3. Islam progressista e islam reazionario
- 143 4. L'evoluzione della politica sovietica verso i musulmani
- 150 5. Dopo il crollo dell'Urss

Strategie dell'islam politico. Il caso dell'Algeria
di Anna Bozzo

- 155 1. Il quadro politico attuale
- 158 2. Il programma del Front islamique de salut
- 159 3. L'esercito del Front islamique de salut
- 161 4. Dall'islam-identità all'islam-ideologia
- 162 5. L'islam dello Stato
- 164 6. Due fondamentalismi in concorrenza fra loro
- 166 7. Islam e laicità: due progetti antagonistici
- 167 8. L'islam di contestazione: un progetto eversivo
- 169 9. Fenomeno islamico e società civile
- 171 10. La fuga dei cervelli
- 172 11. Il paradosso algerino: islam contro islam

Minacce integraliste sull'India laica
di Amartya Sen

- 181 1. I musulmani in India
 - 182 2. Diversità in seno all'induismo
 - 183 3. Ramayana e Rama
 - 184 4. Problemi irrisolti
 - 186 5. Sfide al laicismo
 - 190 6. Nazionalismo settario
 - 191 7. I re musulmani e la storia indiana
 - 192 8. I musulmani e la cultura indiana
 - 193 9. L'oscurantismo militante
 - 194 10. Un racconto dell'XI secolo
 - 198 11. Casta e disuguaglianza
 - 199 12. Il nazionalismo indù e lo sfruttamento dell'ignoranza
- 201 Libri ricevuti
- 207 Gli autori

Presentazione

Il fondamentalismo suscita in genere scarsa simpatia per quella miscela devastante di sentimenti estremi e di intransigenza, che ci spingono spesso a cercare rifugio nella confortante accusa di fanatismo. Ma se questo atteggiamento di rifiuto è stato possibile fino a quando il fondamentalismo poteva ancora apparire un fenomeno circoscritto a un'area geografica e culturale, oggi, che se ne avverte la presenza strisciante anche da noi, è sempre meno facile ignorare la sfida che esso rappresenta. Raccogliere questa sfida non vuol dire necessariamente pensare a uno scontro né tantomeno a un incontro: è piuttosto un'emergenza quella che ci troviamo a dover fronteggiare, perché parlarne vuol dire prima di tutto accettare i rischi che si porta dietro il confronto con una forma di vita sorta in radicale antitesi alla nostra. Quando nominiamo il fondamentalismo pensiamo infatti quasi sempre a quello islamico, nonostante che il fondamentalismo sia nato in Occidente e nonostante che in quello protestante ricorrono alcuni almeno dei tratti presenti in quello islamico.

È dunque quest'ultimo che costituisce un problema ed è per questo che «Parolechiave» gli dedica un'attenzione particolare all'interno di un numero che si vuole comunque misurare con l'insieme del fenomeno fondamentalista individuando in esso una costellazione complessa di motivi che, al di fuori di ogni forma di libertà e di democrazia, si presentano sia come resistenza al cambiamento che come veicolo di modernizzazione.

Riflettendo sul carattere ambiguo di un fenomeno che tiene insieme arcaismi e modernità, ci è sembrato più appropriato parlarne al plurale. Abbiamo così allargato lo spettro della nostra analisi a fenomeni contigui, anche se sostanzialmente diversi, quali l'integralismo cattolico, ebraico e indù, che condividono con esso una serie molto ampia di tratti — richiamo a una purezza originaria, definizione rigida della propria appartenenza — e una soglia molto bassa di tolleranza nei confronti dell'esterno. Pur essendo consapevoli — come del resto si avverte nel saggio di apertura — che un impiego rigoroso del termine avrebbe imposto

di circoscrivere la nostra analisi solo a quei fenomeni che fanno riferimento a un testo originario che ne fonda il regime di verità (come la Bibbia o il Corano), abbiamo preferito ricollegarci criticamente a un significato allargato, come è ormai invalso nel linguaggio corrente. In questi anni recenti il fondamentalismo si è venuto, infatti, rivelando un fenomeno così pervasivo e contagioso che sta travalicando i confini della fede religiosa per diffondersi nella società civile come un nuovo costume, una maniera di solennizzare delle identità e delle appartenenze, non importa di quale segno esse possano essere. In questo numero ci siamo comunque limitati alle religioni, ma non escludiamo di potere in futuro occuparci di forme di fondamentalismo laico. Con questa espressione che non è, anche se può sembrare, un ossimoro vorremmo indicare quella generalizzazione del modello fondamentalista ad ambiti non sospetti della vita civile e politica che comprendono i fenomeni più diversi e opposti: dall'arcipelago verde a rivendicazioni ostentate di meritocrazia, da nuove forme di etica e di impegno civile ad atteggiamenti di insopportanza acuta nei confronti di pratiche e di comportamenti estranei o disomogenei ai propri modelli.

Rispetto alla parola chiave «comunità», cui abbiamo dedicato il primo nostro fascicolo, la «solidarietà» (secondo fascicolo) voleva richiamare l'attenzione sui rapporti reciproci, storicamente dati, che tengono insieme gli esseri umani che formano una comunità. Il fondamentalismo può invece essere letto come la scomparsa degli individui e delle loro libertà nella piena immedesimazione con il gruppo di cui fanno parte.

C. Pas.

Strategie dell'islam politico. Il caso dell'Algeria *

di Anna Bozzo

1. *Il quadro politico attuale.*

Nelle prime elezioni comunali e regionali del giugno 1990, e nel primo turno delle politiche del dicembre 1991 — le prime elezioni veramente libere nell'Algeria indipendente — la ripetuta incontestabile affermazione del Fis (Front islamique de salut), partito degli integralisti islamici, ebbe il significato inequivocabile di un rifiuto di massa e senza appello nei confronti del Fln (Front de libération nationale)¹. Ciò è tanto più significativo in quanto la formazione che ha guidato il paese all'indipendenza, partito unico dal 1962 al 1989, rappresenta, in symbiosi con l'esercito (Aln: Armée de libération nationale), il sistema di potere da cui dipende tuttora il funzionamento delle istituzioni algerine.

Questo rifiuto si è manifestato, prima ancora che nel voto al Fis e agli altri partiti di opposizione, in un astensionismo di proporzioni tali, da raddoppiare il dissenso espresso con il voto². Questa circostanza, nei giudizi frettolosi e liquidatori della stampa occidentale, non fu allora pienamente valutata. Non emerse infatti che per la prima volta l'elettore algerino si era sentito finalmente libero di non anda-

* Ricerca condotta per conto della Fondazione internazionale Lelio Basso per il diritto e la liberazione dei popoli.

¹ Nelle elezioni del 1990 il Fis ottiene il 54,25 per cento dei voti espressi a scapito del Fln (28,13 per cento) e di partiti minori. Nel 1991 è ancora il primo partito con il 43,7 per cento dei voti espressi (pari al 22,4 per cento degli aventi diritto).

² Già importante nel 1990 (34,85 per cento), l'astensionismo è ancora più esteso nel 1991 (41 per cento). Questo dato, se sommato ai voti nulli (11,8 per cento dei votanti, pari al 7 per cento degli iscritti), esprime un dissenso di segno diverso nei confronti del Fln, a monte della valanga di voti contrari, che raggiunge il 48 per cento, circa la metà degli aventi diritto al voto.

re a votare (il regime ci aveva abituati a percentuali altissime di votanti tra l'80 e il 90 per cento e a risultati plebiscitari nelle rare occasioni in cui il ricorso alle urne serviva a sancire una modifica costituzionale o ad avallare candidature già scelte e approvate al vertice).

Comunque sia, entrambi questi aspetti dell'ultimo risultato elettorale configurano una sanzione durissima e generalizzata all'intero gruppo dirigente; il che verosimilmente ha indotto l'esercito a intervenire, in base alla valutazione che il partito al potere, discreditato oltre misura, non era più in grado di assicurare un governo stabile al paese.

Dopo le dimissioni imposte al presidente Chadli (11 gennaio 1992), Mohamed Boudiaf, uno dei capi storici ancora supertisti della rivoluzione, era stato richiamato dall'esilio a presiedere un nuovo organo collegiale (Hce: *Haut comité d'état*). Con la proclamazione dello stato di emergenza (9 febbraio 1992) comincia la lotta senza quartiere contro gli «islamici» del Fis. Il loro partito viene sciolto per decreto dal Hce il 4 marzo 1992. Da allora l'Algeria sarebbe entrata in una logica di guerra civile, più o meno latente, in atto da quasi due anni, con momenti di crisi acuta, scanditi da pause di calma relativa.

I militanti del Fis rispondono con la lotta armata e, contemporaneamente, giocano la carta di vittime di un sistema autoritario, inviso alla popolazione. Ma c'è anche un terzo schieramento, ridotto entro margini sempre più ristretti, bersaglio oggi di una preoccupante escalation di violenza terroristica: intellettuali, scrittori, giornalisti che fanno opinione e sono il simbolo di un'Algeria democratica e pluralista; oppositori decisi del Fis, essi non intendono abdicare all'esercizio delle libertà fondamentali e di fatto oppongono in questa fase una potenziale resistenza alla sterzata autoritaria del regime.

Ma Boudiaf, come è noto, non si era accontentato di fare la comparsa; aveva cominciato ad essere il punto di riferimento di quella grande maggioranza silenziosa che si era astenuta alle elezioni. Anche se il processo elettorale era stato sospeso, dicevano i suoi sostenitori, il processo democratico doveva continuare. E in effetti, mentre il governo era costretto ad adottare un programma economico di austerità molto impopolare, Boudiaf, con la sua azione decisa contro la corruzione del sistema politico, contro tutti i settarismi, aveva contribuito a ridare vigore a quelle nuove espressioni di socialità, in cui avevano un posto di primo piano le giovani generazioni, le donne, le associazioni e i partiti democratici. Fu eliminato il 29 giugno 1992,

proprio mentre si apprestava a modificare la Costituzione, per mettere fuori legge in Algeria ogni partito che fosse fondato su criteri totalizzanti ed esclusivi di appartenenza linguistica, religiosa, o regionalistica, e dunque in primo luogo proprio il Fis.

Da allora l'iniziativa politica è dell'Aln, per interposto Hce. Il coprifumo nella capitale e dintorni (dal 6 dicembre 1992) è tuttora in vigore. Nel corso del 1993, mentre si celebrano i processi contro i terroristi arrestati, con centinaia di condanne capitali (278 dall'inizio dell'anno), le cronache registrano con crescente frequenza attentati contro personalità della cultura democratica, e quasi quotidianamente scontri a fuoco che fanno vittime tra militanti islamici e forze dell'ordine.

La prova di forza del regime paradossalmente ha ridato fiato proprio all'islam politico, che evidentemente può avvalersi di connivenze in talune zone e, con tutta probabilità, di infiltrazioni in seno alle stesse forze armate. Il paese è come paralizzato e pericolosamente vede restringersi, per motivi di ordine pubblico, gli spazi di libertà duramente conquistati dalla «società civile». Il clima non è propizio alla mobilitazione dei cittadini, né lo è per la vita stessa dell'associazionismo, fenomeno che dal 1989 è divenuto imponente e rappresenta l'altra faccia della crisi del partito unico algerino. Ma l'assenza di successi definitivi da parte delle forze armate chiamate in campo a debellare i gruppi terroristici legati al Fis fa intravedere possibili spazi di trattativa. Spazi che, qualora possano aprirsi, verosimilmente saranno a loro volta favoriti o osteggiati da elementi del gruppo dirigente e dell'esercito in contrasto tra loro. A muovere i fili di un possibile «dialogo», peraltro duramente avversato da chi ha inteso nell'ombra lanciare un avvertimento con l'assassinio politico di Merbah, ex capo dei servizi di sicurezza ed ex primo ministro, acquisito a quanto pare al partito della trattativa, potrebbe essere una componente del Fln, anti-marxista e di sensibilità islamica, che con il Fis sarebbe ora forse anche disposta a trovare qualche forma di ricomposizione.

Con la fine del 1993 verranno a scadenza i due anni che l'esercito si era assegnati per pacificare il paese. Le forze in campo sono dunque impegnate ad accumulare vantaggi sul terreno in vista di una probabile «resa dei conti». Una escalation di violenza, a cui i cittadini assistono impotenti, investe tutti i protagonisti di una partita di cui al momento è difficile prevedere l'esito.

2. Il programma del *Front islamique de salut*.

Esistono dunque oggi, per così dire, due Algeria che si battono per dare un futuro al paese, su posizioni apparentemente inconciliabili: quella decisamente laica e sensibile ai valori della democrazia non per questo è a-religiosa, né è necessariamente acquisita agli schemi di funzionamento della democrazia occidentale; mentre l'altra, che si richiama all'islam ortodosso sunnita, nella sua forma più integralista, si dichiara religiosa, e fa dell'islam la sua unica bandiera politica.

Il Fis, e dietro di esso una costellazione di partiti religiosi minori, più moderati ma di scarso peso politico — come *an-Nahdah* (la rinascita) e altri —, pretende appunto di incarnare l'Algeria dei veri credenti musulmani, anzi si assegna il compito, in nome di un mandato che il popolo algerino gli avrebbe accordato nelle recenti elezioni, di islamizzare la società e lo Stato, ricorrendo a tutti i mezzi, compreso il *gihād* (guerra santa). E ciò unicamente per farsi carico della loro salvezza. Ma sul tema del *gihād* esistono all'interno della nebulosa islamica posizioni diversificate, che sono l'espressione di altrettante correnti che si fronteggiano in contrasto tra loro dentro o ai margini del Fis: tra queste possiamo individuarne almeno una, che si richiama alla tradizione islamica algerina e all'ideologo Malek Bennabi¹, e intende raccogliere il consenso attraverso mezzi pacifici come lo sciopero politico e il confronto elettorale, per poi proclamare, forte di questa maggioranza, la repubblica islamica; un'altra invece intende piegare i renitenti ricorrendo al *gihād* nella sua accezione militare — il che comporta la giustificazione delle azioni terroristiche — e puntando sulle defezioni in seno all'esercito. Tra i due estremi tutta una gamma di posizioni intermedie.

L'obiettivo è, comunque, la presa del potere e la trasformazione dell'Algeria in una repubblica islamica. Questa l'essenza del messaggio, che rende superfluo dal punto di vista dei suoi estensori ogni concreto riferimento al programma politico di volta in volta adottato secondo le circostanze, che non a caso è, fin dalle prime formulazioni (campagna elettorale del 1990), vago, demagogico e perfino un po' ingenuo². Ma ciò che seduce in questo messaggio è la sua pro-

¹ Malek Bennabi, morto nel 1973, già animatore negli anni sessanta dell'associazione *al-qiyām* (i valori), fu fautore di un umanesimo islamico di stampo modernista e pacifista.

² Accanto all'intenzione di custodire la dignità della donna, si trova ad esempio che, di fronte al problema della disoccupazione, la soluzione è mandare a casa le donne lavoratrici, che debbono badare alla famiglia.

posta di cambiamento radicale della società e delle istituzioni, di moralizzazione della vita pubblica in nome dei principi religiosi universali, di condanna di pratiche economiche (liberalismo) e politiche (democrazia) giudicate fallimentari per l'Algeria. Anzi il Fis, finché era libero di fare propaganda sulla scena algerina, non esitava a denunciare queste pratiche come il frutto di un'imitazione subalterna dell'Occidente, «da cui proviene ogni male». Portando il discorso alle estreme conseguenze, sosteneva che la «democrazia» rappresentava il tradimento degli autentici valori dell'islam e della vera identità nazionale algerina, che pure all'islam si richiama.

Più che un programma di governo con molte lacune, una piattaforma di rivendicazioni politiche, abbastanza generiche, con molti riferimenti ai principi della morale islamica. Ciò non impedisce tuttavia la chiarezza di pochi efficaci reiterati slogan, sapientemente mediaticizzati: elezioni presidenziali subito e instaurazione di una repubblica islamica, con applicazione integrale della *shari'a*, la legge del Corano e della tradizione.

- 3. *L'esercito del Front islamique de salut.*

Ma chi sono i militanti del Fis? Innanzitutto molti giovani diplomatici, i quali, non avendo conosciuto la guerra di liberazione, né avendo partecipato all'immane sforzo collettivo della fase iniziale, non sono indulgenti col gruppo dirigente, responsabile di una crisi economica senza precedenti. Destinati in gran parte a ingrossare le file dei disoccupati, senza più nulla da perdere, nel messaggio del Fis hanno trovato di che assecondare i loro rancori. Tra questi giovani, i più convinti e indottrinati, che compongono, se non lo stato maggiore, i quadri del partito, sono preparati, dinamici, dotati in molti casi di una cultura superiore (Hachemi, uno dei primi leaders arrestati dopo i più famosi Abbasi Madan e Ali bel Hāgg, è un ingegnere politecnico). Tutti sono perfettamente a loro agio nell'usare i media e le più raffinate tecniche di comunicazione di massa; è difficile dunque sostenere che il Fis sia un partito islamico oscurantista e nemico della «modernità», perché della modernità, almeno di quella «tecnologica», non esita a servirsi in modo strumentale.

Lo stesso non si può dire della sua base, che appartiene agli strati sociali più disagiati ed emarginati. Oltre ad altri giovani disoccupati senza prospettive di avvenire, gli stessi che hanno dato vita alla rivolta dell'ottobre 1988, che hanno saccheggiato il centro commer-

ciale di Riadh el-Feth, simbolo della ricchezza e della corruzione di una intera classe dirigente, simpatizzanti del Fis sono oggi anche tutti coloro che hanno pagato il prezzo della dissennata gestione delle risorse del paese da parte di una borghesia nazionale arricchitasi all'ombra delle società di Stato. Sono coloro che si sentono traditi nella loro fede nei principi del socialismo algerino e che, indignati dalla corruzione della classe dirigente, aspirano a una maggiore giustizia, oggi in nome dei diritti umani. E sono anche coloro che si sono sentiti umiliati dalla tracotanza occidentale durante la crisi del Golfo, e che non perdonano al regime le sue presunte strategie filo-occidentali, che secondo loro hanno portato il paese alla rovina; sono coloro che oggi, nel clima di austerità economica voluta dalla Banca Mondiale e dal Fmi, vedono il loro potere d'acquisto crollare e non beneficiano più dei sussidi dello Stato assistenziale. Un partito dalla doppia anima, dunque, capace di recepire e inglobare l'ambivalenza profonda di tanta parte del popolo algerino. Nell'attuale congiuntura politica, è sintomatico che il reclutamento avvenga in negativo, non «per» costruire qualcosa, ma «contro» il governo, il Fln, i democratici laici.

Forse proprio la scarsa visibilità del programma può essere all'origine della forza del Fis e della sottovalutazione, sia da parte del governo algerino che delle forze democratiche, della sua capacità a conquistare consensi. Inversamente questo programma così vago è anche la debolezza del partito islamico, che oggi può imporsi solo facendo ricorso alla violenza.

Non è forse un caso dunque se il movimento islamico sembra da un lato aver perduto buona parte della sua popolarità, con cui soggiogava intere piazze (si pensi ai giorni dell'estate 1991, dopo la guerra del Golfo); dall'altro sembra diventato più forte e minaccioso, grazie anche al mistero che lo circonda. Nell'attuale clima di insicurezza e di paura, che induce molti a defilarsi, e molti altri ad appoggiarlo, senza che si possano avanzare valutazioni sulla consistenza numerica degli schieramenti¹, il discolto partito islamico guadagna piuttosto in connivenze e omertà a livello locale: spacciato al suo interno, privo di molti suoi leaders, in carcere o all'estero, gode di appoggi e simpatie che gli consentono alla base di agire in clandestinità e di proseguire da due anni la lotta armata, e questo non tanto in virtù

¹ Non è dato allo stato attuale di quantificare esattamente militanti e simpatizzanti del Fis, se non attraverso le marce, le manifestazioni, il numero degli elettori. Alla fine del 1991, con il 43,7 per cento dei voti espressi, rappresentava come abbiamo visto, rispetto agli aventi diritto al voto (oltre 13 milioni), poco più del 20 per cento.

della sua proposta politica, che poteva avere qualche forza e concretezza in una campagna elettorale, ma piuttosto in virtù dell'avversione che la gente comune prova per le forze dell'ordine, per tutto quanto è incarnazione di un regime in cui non crede più: come si vede, una motivazione ben poco religiosa.

4. *Dall'islam-identità all'islam-ideologia.*

La religione islamica in quanto tale rappresenta certamente in Algeria un insieme di valori che definiscono un'identità storica a cui ha attinto largamente il movimento nazionale algerino per liberarsi dal colonialismo. Ma occorre tenere presente che, nel vuoto ideologico creato dall'impraticabilità di formule politiche «occidentali» legate alla Francia coloniale e tramontate con la partenza dei *pieds noirs*, l'islam dei valori, l'islam come segno esteriore di appartenenza a una comunità, che comporta, accanto e oltre alla fede, una serie di regole etiche e politiche del vivere collettivo, funziona come un'ideologia, sapientemente manipolata prima dal regime e ora dal Fis. A suo tempo, infatti, il Fln ne fece non solo la religione dello Stato, ma una condizione intrinseca dell'esistenza di quest'ultimo.

Ma se si vanno a cercare nella storia recente dell'Algeria i precedenti e gli ascendenti del partito islamico attuale, si vedrà che la presunta continuità con il movimento islamico, che negli anni trenta si batteva per la rinascita dell'islam delle origini nel solco del movimento egiziano della *salafiyya*, è più apparente che reale, ed è se mai ricreata a posteriori. Le fonti ispiratrici dell'attuale movimento sembrano infatti piuttosto esogene e individuabili sia in consistenti apporti di personale reclutato nei paesi arabi d'Oriente per l'insegnamento della lingua araba, soprattutto negli anni settanta; negli anni ottanta invece hanno pesato eventi come la rivoluzione iraniana, la resistenza afghana, quella dei palestinesi e degli sciiti libanesi, infine l'esperienza politica sudanese.

A proposito degli attuali richiami all'identità nazionale algerina fondata sull'arabismo e sull'islam, c'è da osservare che l'associazione facente capo allo *shaykh* Ben Badis l'ha ideata e costruita negli anni trenta, allorché la lotta contro il colonialismo le conferiva un carattere autoctono di autenticità. Tuttavia, questa associazione si muoveva secondo le regole del confronto pluralista, misurandosi con i progetti degli altri partiti sulla scena e in particolare con il Parti Populaire Algérien, il partito nazionalista populista che è il diretto ascen-

dente del Fln. Inoltre, essa era partecipe di una spinta modernizzatrice che attraversava tutto il ceto medio, frutto di profonde trasformazioni socio-economiche legate soprattutto all'ambiente urbano, dove era più importante la presenza francese. Lo *shaykh* Ben Badis predicava un ritorno all'islam contrapposto all'identità culturale che offriva la Francia, ma partecipe della battaglia per il diritto alla diversità nella *cité française*; un islam purificato dalle «innovazioni riprovevoli» rappresentate dalle superstizioni e dal culto dei santi che erano praticate da confraternite religiose ormai screditate e per lo più convenienti con le autorità coloniali. Tuttavia, se era innegabile l'impronta *salafi* nel movimento di Ben Badis, il cui corpo dottrinale conflui integralmente ma laicamente nell'ideologia «nazionale» algerina fatta propria dal Fln, è indubbio che il movimento islamico cresciuto negli anni ottanta presenta una componente *salafi* di marca più decisamente fondamentalista e si discosta radicalmente, anzi si muove in direzione contraria, rispetto al percorso degli *'ulamā'* degli anni trenta e quaranta, partecipe di un processo di secolarizzazione che attraversa tutto il movimento nazionale algerino anticoloniale e i cui risultati fanno oggi parte integrante dell'identità nazionale algerina. Un'identità nazionale che la guerra di liberazione ha sviluppato, non si dimentichi, in senso profondamente laico e che dopo l'indipendenza si è innestata, dopo varie esitazioni, su un modello socialista *sui generis*.

Oggi è questo stesso islam-ideologia che appare altrettanto manipolabile, una volta confiscato dai quadri dirigenti del partito islamico, che lo hanno per così dire «sottratto» a una gestione Fln ormai screditata e coincidente nell'immaginario collettivo con un potere «corrotto».

5. L'islam dello Stato.

Ma come si è venuto definendo il rapporto tra Fln e islam? La questione posta già agli inizi degli anni ottanta dalla riflessione, più che altro filosofica, di Henri Sanson, è stata poi al centro di analisi filologiche dei testi della rivoluzione (Gadant 1988), ma comincia solo ora a essere oggetto di indagini sul piano storico-antropologico (Deheuvels 1992). Quella che Sanson chiama efficacemente «*laicità algero-islamica*», si è venuta definendo nei decenni successivi all'indipendenza. Negli anni sessanta il regime ha tenuto a bada l'associazione *al-Qiyyām* (i valori), che, secondo i canoni classici di un militantismo islamico che contesta «le deviazioni» dell'autorità costitui-

ta, andava assumendo una piega troppo sovversiva. L'associazione fu sciolta da Boumedienne nel 1970.

Da allora il patrimonio islamico restò saldamente in mano, almeno fino agli inizi degli anni ottanta, al Ministère des affaires religieuses et de l'enseignement originel, che si fece promotore di diverse iniziative, come la fondazione di un nuovo Istituto di istruzione superiore islamica, l'organizzazione annuale dei *Séminaires sur la pensée islamique*, a cui peraltro era invitato un ristretto numero di osservatori occidentali, in genere cultori di islamistica, universitari, uomini di cultura. Ma l'attività in cui più si concentrò l'attività pedagogica controllata dal Ministero è senz'altro rappresentata dalla rivista «*al-Açala*» (l'autenticità); nata come organo ufficiale dello Stato, per servire a diffonderne il messaggio, nei dieci anni della sua pubblicazione (1971-1981), essa ha riflesso fedelmente il complesso rapporto dei cultori dell'islam algerino, gruppo informale uscito storicamente dalla disciolta associazione di Ben Badis, con un'autorità statale nella quale prevalgono di volta in volta le diverse tendenze di un gruppo di potere di cui il meno che si possa dire è che non è mai stato monolitico, nemmeno nel modo di gestire «la personalità arabo-islamica» del paese, sottesa al proprio progetto politico. «Il discorso della rivista fino al 1978 è globalmente identico a quello dello Stato algerino», di cui amplifica le tesi. L'accordo appare totale con la linea nazionalista impressa dal presidente Boumedienne, che vedeva un compito prioritario nella costruzione di uno Stato stabile ed economicamente prospero in Algeria; l'arabismo e l'islam erano invocati come elementi costitutivi dell'unità nazionale, molto più che per affermare delle affinità in nome delle quali «definire un progetto sovra-statale», e in ogni caso avevano «una funzione primordiale di cemento nazionale, d'integratore che trascendesse i livelli tribale ed etnico esistenti in Algeria» (Deheuvels, p. 231-2). In ogni caso la sensibilità islamica, che il regime ha sponsorizzato e che si esprime nella rivista in questione, ha privilegiato l'affermazione di una personalità nazionale propriamente algerina, che si esprimeva nel quadro di frontiere statali ereditate dal colonialismo, non tralasciando tuttavia di riaffermare una «solidarietà islamica» trascendente queste stesse frontiere. Questa posizione ufficiale nazionalista-religiosa impregna tutti i discorsi degli anni settanta, e non si esprime soltanto sulle colonne della rivista: una coincidenza di fatto si instaura tra nazione, islam e Stato, ma a profitto di una connotazione dell'islam che è più ideologico-culturale che religiosa. E ciò perché la religione, che nell'islam ortodosso sunnita non dispone di un «clero» ufficiale, appartiene ormai irreversibilmente

al foro interiore dell'individuo, anche e soprattutto per effetto delle profonde trasformazioni socio-economiche che hanno lavorato in profondità la società algerina. Non a caso i riformisti algerini seguaci di Ben Badis si sono battuti a partire dagli anni trenta per la separazione della religione, e quindi del culto, dallo Stato, sia pure da uno Stato inteso come «governo» coloniale (*faslu'd-dīn wa'l-hukūma*). Si deve ritenere che il processo di secolarizzazione sia andato ben oltre, se si pone mente alla gestione politica del Fln in tempo di guerra, quando l'islam serviva esclusivamente come bandiera di un'identità da opporre all'invasore e come simbolo del nazionalismo algerino (in questo senso si deve intendere anche il ritorno delle donne al velo durante la guerra di liberazione).

Contemporaneamente, questa secolarizzazione potrebbe aver aperto la strada a un'ideologia di ispirazione islamica che si introduce vittoriosamente nel totale vuoto ideologico (*al-faghār al-idiūlūgī*) che caratterizza l'Algeria degli anni sessanta¹. I conti tornano, se si pensa che proprio all'indomani dell'indipendenza gli *'ulamā'*, vedendo pericolosamente ridursi il loro spazio nel progetto di Stato laico chiesto a gran voce nel 1962 dalla Federazione francese del Fln², vi si oppongono e, assumendo una posizione «agli antipodi» di quella tradizionalmente sostenuta di separazione dell'islam dallo Stato, che era stata la premessa dello Stato algerino indipendente (Cristelow 1987), chiedono che l'islam diventi «la religione dello Stato». A questo proposito si può parlare di laicità islamica nel senso indicato da Sanson: egli afferma che i governanti algerini, «les laics de l'Islam», «fanno entrare l'islam, a titolo di parte integrante e di componente fondamentale, in seno all'ideologia del partito, alla gestione dello Stato, alla personalità del Popolo, e alla politica della Nazione», e tuttavia, paradossalmente, l'islam (come religione) non ne costituisce l'essenza (Sanson 1983, p. 129).

6. Due fondamentalismi in concorrenza tra loro.

C'è inoltre da osservare che tutte le campagne in favore dell'arabizzazione, dell'islamizzazione del diritto, dell'insegnamento «origi-

¹ L'espressione fu usata dall'intellettuale algerino Abd el-Magid Mizyān in una conferenza del 1970, che fece epoca e sollevò un ampio dibattito in Algeria (Cfr. Caspar 1971).

² Così si chiamava la massima istanza del Fronte che coordinava durante la guerra di liberazione l'emigrazione algerina in Francia.

nale» cioè islamico, orchestrate dal regime durante gli anni settanta, trovavano l'appoggio di questi fondamentalisti *sui generis* che erano gli «uomini di religione» attivi intorno al Ministero e alla rivista «al-Açala». Costoro, che si battevano per moralizzare la società, ritornare alla *shari'a*, arabizzare la cultura e l'insegnamento, non perdevano occasione di far pressione per riformare lo Stato dall'interno, e renderlo più conforme alla loro nozione di Stato islamico ideale. In nessun caso tuttavia mancò al regime algerino, cioè allo «Stato demiurgo», almeno fino alla fine degli anni settanta, la legittimazione «islamica» alla sua politica. Si trattava dunque di un fondamentalismo che operava non contro lo Stato ma nello Stato. Contemporaneamente nasceva, questa volta all'interno della società algerina, un fondamentalismo islamico di contestazione che, pur non rimettendo in causa, almeno agli inizi, i cardini dello Stato algerino — islam, partito unico, socialismo — era concorrenziale al primo nell'agitare i grandi temi tradizionalmente capaci di mobilitare le masse: applicazione della *shari'a*, arabizzazione, codice della famiglia basato sullo statuto personale islamico. Questo fondamentalismo era rappresentato da due figure carismatiche: lo *shaykh* al-Soltani, i cui funerali nell'aprile 1984 furono l'occasione per la prima grande manifestazione di piazza dell'islamismo algerino di contestazione, e Mustapha Bouyali, *imām* salito alla ribalta nel 1978 con le sue prediche nella moschea di al-Achour ad Algeri, leader di un Mouvement islamiste algérien, che nel clima torbido del primo periodo della presidenza Chadli era nato, a quanto pare nel 1982, dalla fusione di più gruppacci attivi in diverse regioni del paese. Da allora Bouyali prese il *maquis* con un manipolo di suoi seguaci, sfidando regolarmente le forze dell'ordine, grazie alla popolarità che aveva saputo guadagnarsi tra la gente più semplice, in virtù della sua critica contro il potere «corrotto», ma grazie anche a evidenti complicità di cui poteva godere (Burgat 1988). La traduzione davanti all'Alta Corte di Giustizia di alcune centinaia di militanti islamici di questo movimento tra il 1985 e il 1987 rappresenta il consumarsi di una frattura ormai insanabile dell'islam con lo Stato, avvicinando singolarmente i nuovi «islamisti» agli 'ulamā' storici della prima ora, che tra gli anni trenta e cinquanta si erano battuti contro l'autorità coloniale. La morte di Bouyali in un'imboscata della polizia («al *maquis*») nel 1987, la sua commemorazione come un *moudjahid*, sancisce questa frattura, anche se bisognerà attendere i moti di piazza dell'ottobre 1988, e il sorgere dei partiti islamici di opposizione, primo tra tutti il Fis, perché questa appaia come definitiva.

7. Islam e laicità: due progetti antagonistici.

In realtà, contemporaneamente al fondamentalismo di contestazione, anche l'altra Algeria laica aveva cominciato a scendere in piazza. Lo scontro avviene, già alla fine degli anni settanta, essenzialmente nelle università, dove i militanti islamici scoprono spazi di espressione fino allora insperati, poiché vengono di fatto incoraggiati a sbarrare la strada ai «progressisti laici». Sono costoro infatti i veri nemici dell'ala più tradizionalista del Fln, ai quali sempre più chiaramente si contrappongono, all'interno del gruppo dirigente, i cosiddetti «tec-nocrati». I progressisti laici sono guardati con sospetto perché rischiano di destabilizzare il regime con le loro rivendicazioni in favore della «democrazia». Più concretamente, opponendosi alle pratiche autoritarie del Fln su questioni cruciali come il diritto di famiglia, rischiano di contagiare un'opinione pubblica ormai completamente matura, aperta di fatto alla modernità occidentale attraverso una fittissima rete di legami e frequentazioni personali mantenuta viva dalla presenza di oltre un milione di algerini emigrati in Francia.

In questa fase, in assenza di qualunque forma legittima di dibattito politico, il regime tenta di cavalcare la tigre del nascente estremismo islamico, lasciando che prenda il sopravvento in settori delicati come i media, l'insegnamento, e in alcuni casi l'amministrazione locale, e assestando così un duro colpo all'Algeria laica che vede, come unica via d'uscita all'impasse in cui si dibatte il paese, una decisa opposizione per uno Stato di diritto che garantisca la libera espressione delle diversità. È il periodo in cui nasce in Algeria la prima Ligue des droits de l'homme¹, a cui farà quasi subito da contraltare una corrente Ligue pour la Défense des droits de l'homme. Entrambe queste formazioni conosceranno una più grande fortuna in occasione dei moti dell'ottobre 1988 e negli anni successivi.

Nel frattempo i militanti islamici sanno trovare alla base una nuova legittimazione delle loro attività nella crisi dello Stato sociale, insufficiente ormai a far fronte alle necessità di un incremento demografico galoppante. Una solidarietà di quartiere in direzione dei più diseredati parte dalle moschee, molte delle quali di nuova costruzione, in gran parte abusive (ma i pubblici poteri chiudono un occhio, contando sul fatto che questo nuovo *revival* religioso assorba tensioni sociali crescenti e preoccupanti per la stabilità del regime). È l'isla-

¹ Fondata nel 1985 per iniziativa di un gruppo di avvocati berberi.

mizzazione dal basso di cui parla Gilles Kepel? Può darsi. Ma questa non spiega né esaurisce da sola la complessa genesi del Fis algerino, che più verosimilmente si combina con un'islamizzazione dall'alto già intrapresa in forma originale dal regime e dalla rivista *al-Aṣāla* negli anni settanta.

Con l'evidente fallimento del progetto politico del Fln, si apre lo spazio per il partito islamico di opposizione. Autorizzato nell'agosto 1989, grazie all'apertura pluralistica di cui si è parlato sopra, questo partito può richiamarsi con tanto più successo all'islam, in quanto non ha più nel Fln un serio concorrente: questo infatti dal 1988 deve fare i conti con una protesta sociale a sfondo religioso, che in occasione dei moti di ottobre ha mostrato di non saper più manipolare né controllare interamente. Questa protesta, in breve confiscata a proprio vantaggio dai dirigenti del Fis, sale dalle piazze e si pone ora come alternativa *politica* radicale al regime, considerato sempre più — e non solo dagli islamici — come un gruppo di potere che occupa indebitamente e illegittimamente senza mandato del popolo lo Stato. Quest'ultimo, mentre in passato non perdeva occasione di riaffermare la propria legittimità, e non a caso, denunciando entrambe le opposizioni, quella berbera e quella islamica come forze eversive, separatiste ed estremiste, suscettibili di attentare all'unità nazionale, oggi, in un sistema che si vuole pluralistico, non ha altra via per guadagnare questa legittimità in calo, se non quella di puntare tutto sulla sua capacità di «pacificare» il paese².

8. *L'Islam di contestazione: un progetto eversivo.*

Il programma del Fis è, come si è visto, analogo a quello di altri partiti islamici attivi in altri paesi, né è particolarmente originale: abbattere il regime attuale e instaurare una repubblica islamica, per definizione totalitaria e totalizzante. Di conseguenza, se la verità sta dalla parte dell'islam, e soltanto da quella parte, non c'è posto per l'attuale sistema pluralistico fondato su diversi partiti, e neppure per la libera espressione di diversità culturali ritenute non in sintonia con l'autenticità islamica (per esempio la francofonia dei berberi, considerata come un tratto di subalternità all'Occidente). Pertanto

² Con quali mezzi, se la prova di forza o il dialogo politico, resta evidentemente tuttora un fatto controverso.

questo tipo di messaggio «politico» si colloca nel filone della tradizione islamica classica, dove gli *imām* e gli *'ulamā'*, in virtù del sapere di origine divina che essi detengono e di cui sono i custodi, hanno una grande capacità di contestazione nei confronti del potere costituito giudicato «deviante».

In questo senso, anche se non è difficile rintracciare una filiazione ideologica del Fis dai movimenti islamici che l'hanno preceduto in Algeria, è più esatto parlare di precedenti. In realtà, il ruolo degli *'ulamā'* algerini che sono stati i protagonisti della rinascita islamica nel periodo della lotta anti-coloniale, fautori della separazione dell'islam dallo Stato, era funzionale a una critica radicale del sistema coloniale, ma nei fatti portava avanti una linea moderata e riformista che assumeva certi valori universali veicolati dalla Francia repubblicana; così come il progetto degli ideologi che si esprimono attraverso la rivista *«al-Aṣāla»* corifei dello Stato nazionale del Fln, laico ma con una matrice ideologica islamica, mostra di voler vegliare dall'interno sull'adesione di questo Stato ai principi e ai valori irrinunciabili dell'islam. In entrambi i casi il ruolo di questi *'ulamā'* è molto più vicino a quello di «intellettuali organici» a due sia pur diversi progetti politici, che alla loro definizione classica di «detentori, e perciò custodi della verità» nella sua accezione immutabile (*'ilm* è infatti la scienza di origine divina).

Il Fis si è presentato invece fin dall'inizio come un contro-potere, prendendo le distanze da un sistema dal suo punto di vista irriformabile, e coagulando intorno a sé una buona parte del malcontento sociale (andando strategicamente a occupare anche il terreno sindacale e quello dei diritti umani).

Il suo progetto è totalmente eversivo, anche per quanto riguarda la negazione di una laicità che sembrava non solo legittimata dalla storia del movimento nazionale algerino, ma ormai irreversibilmente acquisita per le circostanze della genesi dello Stato moderno in Algeria (Bozzo 1981).

La connotazione moralistica, come si è visto, è altrettanto forte e scaturisce dalla stessa pretesa di voler ricondurre, in nome della verità, i devianti sulla retta via. I predicatori del Fis, quando ancora potevano usare le moschee come tribune politiche elettorali, conobbero un certo successo come fustigatori di costumi corrotti, che poi si identificavano con fogge di vestire, mode, e perfino tecnologie occidentali. Anche le antenne paraboliche, dai militanti islamici definite «para-diaboliche», sono state, manco a dirlo, oggetto degli anatemi del Fis, il quale si è rivelato comunque impotente ad arrestare la cor-

sa degli algerini a procurarsene¹. E di fatto le antenne, simbolo non solo della tecnologia occidentale, ma della fruizione di prodotti culturali importanti, non sono state messe fuori gioco dal Fis, ma se mai sono state di molto ridimensionate dall'effetto guerra del Golfo, quando gli algerini, offesi dall'informazione faziosa e incompleta che giungeva loro dai canali occidentali, cominciarono a prenderne, ormai disincantati, le distanze, non disdegno di sintonizzarsi sempre più spesso sull'unico canale nazionale.

9. Fenomeno islamico e società civile.

Il resto è cronaca recente. Quello che importa qui sottolineare è come la crisi dello Stato algerino agli inizi degli anni ottanta abbia aperto spazi sempre più estesi all'espressione di una società civile sempre più cosciente della propria autonomia rispetto a istituzioni dalle quali, al di là del discorso ufficiale populista, non si è mai sentita realmente rappresentata; una società civile oltretutto profondamente frustrata dall'assenza di prospettive socio-economiche, specie per chi si era provvisto di un'istruzione superiore, sia in arabo che in francese.

Non si può infatti comprendere pienamente il fenomeno islamico in Algeria senza collocarlo nel variegato panorama di questa società civile in effervesienza. Mai infatti come negli ultimi due anni una componente di essa, forse non molto consistente, ma tale da fare opinione, si è mostrata determinata a sbarrare la strada all'estremismo islamico. Affondando le sue radici nella posizione «progressista» e laica del socialismo della prima ora, ed essendo cresciuta, come abbiamo visto, nell'ultimo decennio nel dibattito internazionale sulle forme di partecipazione politica e sul pluralismo culturale¹, questa componente ha la consapevolezza di far parte a pieno titolo di una società civile in pieno sviluppo, che si nutre di valori come il pluralismo, il rispetto dei diritti umani, la «democrazia». Questa consapevolezza, e l'uso disinvolto del termine «società civile» applicato a se stessa, ha anzi comportato che questa Algeria «laica» rivendichi di

¹ A partire dal 1989 le antenne paraboliche hanno cominciato ad invadere il paesaggio urbano algerino. Dai più ricchi ai più poveri (anche mediante collette di condominio o di caseggiato) tutti ambiscono infatti a possedere il magico strumento che consente di collegarsi alle Tv straniere.

¹ Di questo dibattito un polo importante è senza dubbio il movimento «berberista», affermatosi fin dagli inizi degli anni ottanta.

fatto per sé una sorta di esclusiva nei confronti di un fenomeno, come appunto è lo sviluppo della società civile in questo paese, molto più ampio e complesso, che affonda le radici nelle trasformazioni della società coloniale e che conta tra i suoi prodotti anche l'islam di contestazione. Nella realtà, questa accezione di società civile limitata ai progressisti si giustifica per il fatto che sul versante laico della società algerina una nuova coscienza di «cittadini», in crescita da un decennio, si è affermata rapidamente, sulla scia delle riforme economiche e istituzionali della cosiddetta *perestroika* algerina, esprimendosi dal 1988/89 nelle forme di un associazionismo diffuso e variegato, in cui per esempio anche il femminismo ha una collocazione politicamente, se non numericamente, rilevante.

Lo stesso non si può dire del versante islamico. Questo, già impragnato di ideologia islamico-populista, ha sperimentato, nello stesso clima politico che ha consentito l'associazionismo laico, nuove forme di auto-organizzazione, ma in modo più isolato e inconsapevole, e in ogni caso senza la coscienza di beneficiare anch'esso delle contraddizioni dello Stato autoritario, e di essere di fatto figlio di quel pluralismo che il suo programma non solo non prevede, ma intende affossare.

A complicare il quadro si deve aggiungere che la tradizione politica laica, contro cui si battono sia gli estremisti islamici del Fis che i seguaci degli altri partiti religiosi moderati², se nel suo stadio iniziale si poteva identificare con il Fln o con una parte di esso, via via che il partito-Stato ha assunto una veste più pragmatica e manageriale di imprenditore, si è spostata su un tipo di opposizione interna al regime («i tecnocrati»), che lo critica, lo incalza da sinistra e prende sempre di più le distanze da esso. Oggi si trova altresì dislocata in quei gruppi sociali di punta, ancorché numericamente limitati, che abbiamo visto esprimere una decisa volontà di evoluzione in senso democratico. La loro capacità di rappresentare una potenziale alternativa politica e dunque una minaccia, almeno per una componente del gruppo di potere, doveva essere sembrata reale, se il regime ha cercato, da oltre un decennio a questa parte, di contenerne e neutralizzarne l'influenza, aprendo alle correnti islamiche.

² Lo *shaykh* Nahnah, del partito della *Nahdah* islamica, ha coniato in alternativa a democrazia il termine *shurukrātiyya*, per indicare che la nuova forma Stato si baserebbe sul consenso della comunità dei credenti.

10. *La fuga dei cervelli.*

Questo dispiegarsi della società civile rivela dunque un paese profondamente spaccato in senso verticale: gli scontri tra i progressisti laici e gli islamici nelle università, all'inizio degli anni ottanta, appartengono ormai alla storia, ma in un decennio si sono riprodotti e amplificati a tutti i livelli in una contrapposizione frontale, sempre più difficilmente gestibile.

Tale contrapposizione è anche il risultato di una impostazione pedagogica dell'insegnamento di massa tutta basata sul nozionismo acritico e sull'arabizzazione progressiva della società, realizzata dapprima per le scuole inferiori e secondarie, poi per le facoltà di Diritto e di Scienze umane, raggiungendo infine, ma solo in maniera inadeguata e abbassandone il livello, le facoltà scientifiche; gli arabofoni erano dunque condannati ai piccoli mestieri o alla disoccupazione, mentre il mercato del lavoro non offriva sbocchi occupazionali interessanti, se non ai bilingui, in grado di impadronirsi delle nuove tecnologie, di avere rapporti e scambi con il mondo esterno. Con determinazione e metodo, i leaders del movimento islamico algerino hanno proceduto a mettere le mani sui programmi di insegnamento, così come su tutta l'editoria in arabo, in questo non ostacolati, anzi forti delle connivenze di alcuni esponenti del regime, che vi vedevano un mezzo per ridimensionare le pretese degli intellettuali francofoni e bilingui e dei nuovi tecnocrati. Questi ultimi del resto non avevano interesse per l'arabofonia e la praticavano nella misura minima giudicata indispensabile per avere un posto di responsabilità nell'amministrazione pubblica, nell'editoria, nell'università.

La conseguenza è stata però anche un'inarrestabile fuga dei cervelli, spiegabile con la frustrazione di esigenze culturali e sociali che non trovavano sbocco nella situazione locale; né potevano essere soddisfatte dallo Stato, che si arrogava il monopolio anche della cultura, oltre che dell'informazione¹.

Il proselitismo di base degli islamici si avvantaggia dunque della partenza sempre più frequente di chi, insoddisfatto e senza sbocchi, sceglie di abbandonare il paese. Mentre continua l'emigrazione tradizionale alla ricerca di un posto di lavoro, la fuga dei quadri assume proporzioni allarmanti: le richieste di visti di uscita, sempre più nu-

¹ Fino al 1988 si disponeva di una Tv di Stato e di un solo quotidiano ufficiale nelle due versioni parallele: francese (*«el-Moudjahid»*) e araba (*«ach-Chaab»*).

merose, sono generalmente ostacolate dalle autorità, ma favorite nel caso di potenziali oppositori, in genere universitari e intellettuali politicizzati, critici verso il regime. La meta classica è naturalmente la Francia (si calcola che siano circa 700 000 gli algerini che risiedono stabilmente in Francia, senza contare gli altri nordafricani).

11. Il paradosso algerino: islam contro islam.

Per quanto paradossale possa sembrare, l'Algeria laica e progressista, che si identifica in buona parte con l'elemento berbero, dopo anni di opposizione più o meno dichiarata, si è trovata di fatto rappresentata dal gruppo chiamato dai militari al potere. E questo non per scelta, ma per il fatto che al momento dell'insediamento del *Comité*, anche in virtù della sapiente composizione di esso, della statura e credibilità personale degli uomini prescelti, le espressioni più dinamiche della società civile e le minoranze linguistiche e culturali (i berberi) che si sentivano più direttamente esposte alla minaccia di un nuovo e più pericoloso totalitarismo, si sono trovate schierate dalla sua parte, nell'obiettivo, largamente condiviso, di sbarrare a ogni costo la strada al Fis. Erano infatti molti gli algerini, berberi in testa, che non vedevano altro modo di neutralizzare la minaccia integralista, e che di fronte alle incognite e alle prevedibili incompatibilità reali che avrebbe creato la conquista del potere da parte degli islamici, sia pure su basi legalitarie, hanno preferito l'atto di forza dei militari, inteso come garanzia di futura ripresa del processo democratico. Il recente golpe bianco ha avuto dunque un consenso certamente più largo di quanto i media occidentali abbiano dato a intendere, impegnati a sottolineare il carattere autoritario della procedura seguita, decisamente anti-costituzionale.

D'altra parte, la *troika* insediata dai militari, anche se presieduta dall'imparziale e autorevole Boudiaf, non era stata inizialmente salutata da tutti con entusiasmo. Vi si opponevano, e non sembrò sorprendente, a esclusione del partito berbero Rcd (Rassemblement pour la culture et la démocratie), tutti i partiti che intendevano collocarsi nel solco della legittimità costituzionale del 1989. Fis, Fln e Ffs (Front des forces socialistes), in quella che fu definita dalla stampa un'effimera «alleanza dei tre Fronti», vedevano nell'intervento dei militari un atto di forza arbitrario e perciò «antidemocratico»: c'era il rischio reale di relegare il Fis nel ruolo di vittima di un arbitrio, il che gli avrebbe consentito di confiscare a suo favore, come di fatto sta av-

nendo, lo spazio politico privilegiato della battaglia per i diritti umani. Ma la mobilitazione democratica, che allora aveva preso il via, era destinata a rientrare di fronte alla proclamazione dello stato di emergenza, mentre lo Stato si apprestava ad ingaggiare con il partito islamico sfuggito al suo controllo una lotta senza esclusione di colpi.

È così che il FIn, che per trent'anni in Algeria si è identificato con lo Stato, ha finito per giocare all'apprendista stregone: avendo creduto di poter usare l'islam come un'ideologia «autenticamente algerina» al proprio servizio, oggi cerca invano di controllare la creatura che, con un sapiente dosaggio di autorizzazioni e di divieti, ha lanciato sulla scena politica e che visibilmente gli è sfuggita di mano. In una certa misura dunque la crescita delle correnti islamiche, già inoffensive minoranze, è stata facilitata da complicità in seno al gruppo dirigente, se non intenzionali, di fatto operanti; allorché assecondando talune rivendicazioni dell'opposizione islamica, il Partito-Stato non ha esitato da un lato a fargli concorrenza, confiscando il discorso religioso, dall'altro a servirsene per neutralizzare l'opposizione laica e di sinistra, in assenza di regole democratiche che potessero consentire la coabitazione di entrambe.

Islam contro islam dunque? Non diversamente che in passato, ma a condizione di non perdere di vista che lo scontro è soltanto politico. L'Algeria è in bilico tra una difficile transizione democratica, non immune da scorciatoie autoritarie, e il rischio di vedersi imporre una formula teocratica di governo che, qualora prevalesse con la forza, aprirebbe nuove lacerazioni. Mentre la simbiosi islam/Stato degli anni settanta sembra definitivamente conclusa con l'esperienza del partito unico, l'attuale gruppo dirigente nella sua lotta contro il Fis fa in realtà riferimento all'Algeria progressista e laica, quando proclama che l'islam è patrimonio di tutto il popolo algerino e non può essere monopolizzato né strumentalizzato da alcun partito politico. In questo può almeno richiamarsi alla continuità ideale con il Fronte di Liberazione della prima ora, fatto di sinceri musulmani politicamente laici.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1980

Frontiere nell'Islam: etnie, divisioni confessionali e confini imperiali, Rosenberg e Sellier, Torino.

AA.VV. 1991

Islam et politique au Proche-orient aujourd'hui, Gallimard, Paris.

AA.VV. 1982

L'islamisme en effervescence, in «Peuples méditerranéens», 21, ottobre-dicembre.

AA.VV. 1992

L'islam politique: un échec? La mobilisation islamique en Palestine, Turquie et Algérie. Hypothèses sur l'avenir politique de l'islam, in «Esprit», agosto-settembre, pp. 106-63.

Addi, L. 1990

L'impasse du populisme. L'Algérie: collectivité politique et Etat en construction, Enal Alger.

Addi, L. 1992

Islam politique et démocratisation en Algérie, in «Esprit», agosto-settembre, pp. 143-51.

Addi, L. 1992

Religion and modernity in Algeria, in «Journal of Democracy», 3-4, ottobre, pp. 75-84.

Al-Ahnaf M., Botiveau B., Fregosi F. 1991

L'Algérie par ses islamistes, Karthala, Paris.

Ayubi, N. N. 1991

Political Islam: Religion and politics in the Arab World, Routledge, London-New York.

Babadji, R. 1991

Le phénomène associatif en Algérie: génèse et perspectives, in Camau, M. (a cura di), *Changements politiques au maghreb*, Cnrs, Paris, pp. 229-42.

Badie, B. 1986

Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, Fayard, Paris (trad. it. a cura di Fouad Allam, Marietti, Genova).

Ben Achour, Y. 1992

Religion et Droit dans le Monde Arabe, Cérès Productions, Tunis.

Bozzo, A. 1992

Algeria, coll. «Storia dell'oggi: paesi, protagonisti, questioni», n. 34, suppl. a «l'Unità», aprile.

Bozzo, A. 1992

Islam e laicità in Algeria. La società algerina dal colonialismo all'indipendenza, Istituto per l'Oriente, Roma (2^a edizione in corso di stampa).

Bozzo, A. 1992

L'Algérie a trent'anni dall'indipendenza, in «Africa e Mediterraneo», 1, pp. 7-16.

Bozzo, A. 1992

Mohammed Boudiaf: dall'esilio politico ai vertici dello Stato, ivi, pp. 17-20.

Burke, III E. - Lapidus, I.M. (a cura di) 1988

Islam politics and social movements, University of California Press, Berkeley, 332 pp.

- Burke, III E., Lapidus, I.M. 1975
Dissociations culturelles et synthèse nationale, in «Cahiers du Ceres», pp. 45-64.
- Camau, M. (a cura di) 1991
Changement politiques au Maghreb, Cnrs, Paris.
- Caspar, R. (a cura di) 1971
Le «vide idéologique» dans un essai de l'algérien Abd el-Magid Mizyān, in «Oriente Moderno», LI, pp. 380-8.
- Chaker, S. 1991
La voie étroite: la révendication berbère entre culture et politique, in Camau (a cura di) 1991, pp. 281-97.
- Cherrad, S.-E. 1990
Elections municipales et législatives en Algérie. Les scrutins du 12 juin 1990 et du 26 décembre 1991, in «Espace rural», 29, ottobre.
- Christelow, A. 1987
Ritual culture and politics of islamics reformism in Algeria, in «The Middle Eastern Studies», 23, 3, luglio, pp. 255-73.
- Deheuvels, L.-W. 1991
Islam et pensée contemporaine en Algérie, La revue al-Aṣāla (1971-1981), Cnrs, Paris.
- Etienne, B. 1977
L'Algérie, cultures et révolution, Seuil, Paris.
- Etienne, B. 1987
L'islamisme radical, Hachette, Paris (trad. it.: Rizzoli, Milano 1988).
- Ferjani, M. 1991
Islamisme, laïcité et droits de l'homme, L'Harmattan, Paris.
- Fontaine, J. 1992
Les élections législatives algériennes. Résultats du premier tour 26 décembre 1991, in «Monde arabe Maghreb Machrek», 135, pp. 155-65.
- Gadant, M. 1988
Islam et nationalisme en Algérie d'après «El Moudjahid» organe central du Fln, L'Harmattan, Paris.
- Gellner, E. 1987
Warten auf den Imam, in Schluchter W. (a cura di), *Max Webers Sicht des Islams*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 272-93.
- Greffou, M. B. 1989
L'école algérienne de Ibn Badis à Pavlov, Laphomic, Alger.
- Harbi, M. 1992
Algérie: l'interruption du processus électoral. Respect ou déni de la Constitution?, in «Monde arabe Maghreb Machrek», 135, gennaio-marzo, pp. 145-54.
- Harbi, M. 1992
L'Algérie et son destin. Croyants ou Citoyens, Arcantère Editions, Paris.
- Harbi, M. 1992
Selecture d'une résistance, in Sraieb N. (a cura di), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, Cnrs, Paris, pp. 73-81.
- Hopp, G. 1975
Islam und nationale Emanzipation in Algerien. Zur Entstehungsgeschichte der Gesellschaft der algerischen Ulama, in «Asien, Afrika, Latein-Amerika», 1.
- Kepel, G. 1993
Les politiques de Dieu, Seuil, Paris.

- Kepel, G. 1993
Le prophète et le pharaon. Aux sources des mouvements islamistes, Seuil, Paris.
- Lakehal, M. (a cura di) 1993
Algérie. De l'indépendance à l'état d'urgence, Larmises - l'Harmattan, Paris.
- Lamchichi, A. 1990
Islam et contestation au Maghreb, L'Harmattan, Paris.
- Lamchichi, A. 1992
L'islamisme en Algérie, L'Harmattan, Paris.
- Laroui, A. 1987
Islam et modernité, La Découverte, Paris.
- Lewis, B. 1991
Europe, Islam et société civile, in Aa.Vv. 1991, pp. 11-31.
- Lewis, W. H. 1992
Algeria: The Failed Revolution, in «Mediterranean Quarterly», 3, 4, pp. 66-74.
- Liabes, D. 1990
La démocratie en Algérie: culture et contre-culture, in Aa.Vv., *Algérie vers l'Etat islamique?* in «Peuples méditerranéens», 52-53, luglio-dicembre, pp. 47-56.
- Malek, R. 1993
Tradition et révolution. L'enjeu de la modernité en Algérie et dans l'Islam, Sindbad, Paris.
- Marr, Ph. 1992
The Islamic Revival: Security Issues, in «Mediterranean Quarterly», 3, 4, pp. 37-50.
- Mayer, A. E. (a cura di) 1991
Islam and Human Rights: Tradition and Politics, Westview Press, Boulder, Pinter Publishers, London.
- Merad, A. 1967
Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, Mouton, Paris.
- Mernissi, F. 1992
La peur-Modernité. Conflit Islam démocratie, Albin Michel, Paris.
- Mimouni, R. 1993 (1992)
De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier, Le Pré aux Clercs, Belfond; Rahma, Alger.
- Na'im, A. A. A. 1990
Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse University Press, Syracuse.
- Rodinson, M. 1993
L'Islam: politique et croyance, Fayard, Paris.
- Rouadja, A. 1990
Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamique en Algérie, Karthala, Paris.
- Roy, O. 1992
L'échec de l'Islam politique, Seuil, Paris.
- Said, A. A. 1992
Islamic Fundamentalism and the West, in «Mediterranean Quarterly», 3, 4.
- Sanson, H. 1983
Laïcité islamique en Algérie, Cnrs, Paris.

Sanson, H. 1981

Le statut de l'Islam en Algérie, in Aa.Vv., *Le Maghreb musulman en 1979*, Cnrs, Paris, p. 95-109.

Tozy, M. 1989

Islam et Etat au Maghreb, in «Monde arabe Maghreb Machrek», 126, pp. 25-53.

Yefsah, A. 1990

La question du pouvoir en Algérie, Enap, Alger.

**Féminisme et Identité Nationale
-Les femmes arabes et la sociologie-**

Fatma Oussedik
Milan novembre 1994

Nous avons choisi dans cette communication de forcer le trait afin que le débat ne puisse être formel. En effet, les préoccupations que fait surgir l'analyse du thème "les femmes arabes" nous semblent devoir être prises en compte avec plus de distance de façon urgente car elles expriment les rapports du monde arabe aux autres sociétés et en particulier européennes.

Dans l'analyse de ce thème la dimension politique aveugle souvent le chercheur et pose donc des problèmes à la connaissance-reconnaissance du monde arabe de manière générale. Il nous faut chercher, au-delà des enjeux politiques, les ouvertures scientifiques qui permet la connaissance de la situation des femmes dans cette région du monde.

L'intitulé de la conférence appelle déjà une première remarque : que signifie la mise en compétition des termes tradition et modernité s'agissant de sujets vivants et de sociétés vivantes; mieux encore de sociétés qui connaissent une accélération de leur histoire si l'on prend acte des nombreuses questions posées aujourd'hui par ces sociétés. On est au carrefour d'un questionnement porté par des revendications matérielles, politiques, mais aussi culturelles. Ces mêmes revendications sont pour certains l'expression d'une crise de maturité et pour d'autres d'une régression.

Le bouleversement le plus important porte sur les modalités politiques d'expression de ces revendications. Il y a, dans certains cas, davantage de compétition entre des corpus politiques qu'entre des programmes. Si on prend pour illustration le statut des femmes, comme celui des intellectuels, en quoi peut-on dire qu'il y a des programmes différents¹ (l'un incarnant la modernité et l'autre la tradition) ? Dans ces sociétés les femmes, comme les intellectuels, ont toujours été relégués du point de vue de l'exercice d'une citoyenneté. La trace de l'histoire est davantage à chercher dans ce que ces acteurs sociaux ont fait et continuent de faire dans un tel contexte.

Les deux catégories d'acteurs nous semblent présents aussi dans la compétition relative à l'expression politique de la société. Ils ont des difficultés à se constituer comme entités jouissant d'une relative autonomie, car ils sont souvent placés face à des stratégies d'instrumentalisation.

Leur force de proposition est combattue comme porteuse d'une contestation du National-populisme qui apparaît comme un héritage qui ne peut se transmettre qu'entre les pouvoirs en place et les forces islamistes (le Nationalisme s'inscrivant dans une tradition centralisatrice et le populisme dans les concessions accordées sur le plan social).

¹excepté la Tunisie de Bourguiba

Les quelques remarques précédentes sont le produit d'une conviction qui s'est lentement constituée en moi ces dernières années à travers une pratique de chercheuse et une vie de "femme arabe" : reléguées comme sujet social, les femmes arabes le sont comme acteurs car souvent instrumentalisées. C'est le même statut qu'elles ont dans les débats qui ont cours à propos du thème femme arabe, adossé à celui de femme musulmane. Selon moi, il ne s'est jamais aussi peu agit de ces femmes, de leurs pratiques, en un mot de leur densité historique. Elles sont le plus souvent désignées comme des êtres emblématiques.

Ainsi, dans ces débats, nombre d'évidences sociologiques sont rapidement évacuées.. En particulier le fait que tous les musulmans ne sont pas arabes et que tous les arabes ne sont pas musulmans. Malgré le nombre de tous ceux qui ne rentrent pas dans la catégorie "arabo-musulman", la pudeur les désigne sous le vocable de groupes minoritaires² c'est-à-dire druzes, berbères, maronites, chrétiens, juifs...

Cet effet de brouillard, nous proposons de l'aborder à partir d'une analyse du processus qui préside à la connaissance des femmes arabes.

²Voir l'article de Georges Corm "Nationalismes : la tragédie yougoslave" in le Monde Diplomatique, février 1993.

1. Le sujet "Femme arabe"

Parlant d'elles -de nous devrais-je dire- les analystes parlent surtout de droits des corps, de costumes, d'interdits mais aussi de désirs dans le sens de luttes, de revendications mais toujours comme autant de distances d'avec les "hommes arabes".

On peut dire que l'identification de ce corps (social et matériel) en protestation est aussi une façon d'approcher l'Autre, l'Homme arabe. Le sujet n'est jamais étudié pour lui-même, il renseigne sur les pratiques des musulmans, des hommes, des intégristes.

Le sujet est double : masculin et féminin à la fois

Cela est rendu possible parce que ce sujet est un support et que, dans les analyses, il s'agit rarement d'une sociologie de l'acteur. **La femme arabe comme thème de la sociologie apparaît comme un sujet de connaissance porté par la quête de l'autre.**

Il me semble nécessaire de préciser que cela nous semble opérer dans les deux sens: le monde arabe et le monde occidental. Il y a symétrie dans cette quête et dans l'investissement qui en est fait, dans une sociologie centrée sur le sujet dans sa dimension corporelle³. Cette symétrie dans la quête, est affectée par la position occupée par l'Un et l'Autre.

³Au plan politique on retrouve cette symétrie très fortement dans les rapports algéro-français : le Hizb français, dans la vie politique intérieure algérienne; le voile, le terrorisme intégriste, l'émigration dans les élections françaises.

C'est ainsi que nous pouvons dire que si la réalité du monde arabe est complexe, il y a bien un lieu idéologique arabo-musulman que l'Autre a contribué à définir. Ce lieu émerge à la conscience du sujet à partir de bornes frontières qui sont aussi des regards portés : le statut de la femme, les intégristes, la dictature, la corruption, le pétrole... Ces regards réciproques s'accompagnent d'une pesanteur historique qui définit un camp de vainqueurs, l'Occident (c'est-à-dire aussi le judéo-chrétien doté de la technologie plus les Nations-Unies.; c'est-à-dire le Supra national) et un camp de vaincus (pris entre sa dimension quotidienne et sa dimension rêvée : l'Andalousie, Jérusalem...)

Avec l'arabo-musulman nous sommes dans un lieu culturel où tout vacille, passé et présent mêlés, où même le sol est perdu. On peut comprendre alors comment la proclamation de l'appartenance à une terre passe par des femmes emblématiques et, pour être plus précise, des corps de femmes.

Il nous faut donc revoir le thème femme arabe à partir de ce que Bourdieu nomme "le doute radical" et, pour cela, tenter d'en maîtriser la dimension civilisationnelle. Nous proposons d'engager cette démarche à partir de ce qui aujourd'hui organise l'état des savoirs sur la femme arabe : le voile.

2. Le poids du thème du voile et ses effets.

Pour les uns comme pour les autres, le voile est d'abord lu comme une déclaration d'appartenance à une communauté, à une famille. C'est le signe d'une identité religieuse mais aussi économique, politique, voire linguistique de cette communauté. **Il est donc un signe de l'identité collective prise entre Ethnie et Nation.** Il désigne par conséquent le niveau de développement du groupe. Nous sommes ici dans le champs des connotations et le développement est entendu en terme de rapport à l'économie comme à l'histoire. Et nous rejoignons Hichem Djaït lorsqu'il écrit que "l'histoire de l'Islam ne se déroule plus selon sa dynamique propre, mais comme le reflet pâle et inversé de celle de l'occident".

Le glissement on le voit est constant et toujours à portée de pensée entre monde musulman, monde arabe et femme arabe. Ce glissement c'est celui qui s'opère entre identité féminine et identité nationale. Par leur mode de présentation au regard d'autrui, les femmes arabes sont toujours sommées de proclamer une appartenance à une communauté politique.

Nous devons déconstruire cette approche où le glissement est constant entre femmes et sociétés, arabes, musulmanes et sous-développées. Ce glissement est rendu possible parce qu'il existe un noeud, un ensemble de problèmes qui entrent en écho, dont Pierre Bourdieu désigne le statut lorsqu'il déclare : "Chaque société, à chaque moment, élabore un corps de problèmes sociaux tenus pour légitimes,

dignes d'être discutés, publics, parfois officialisés et, en quelque sorte, garantis par l'Etat".

Nous proposons de renouveler la réflexion sur le voile à partir d'un "minimum garanti par l'Etat", communément admis, concernant le vécu des femmes arabes : la division sexuelle des espaces. On désigne ainsi une division Privé/Public qu'on a assimilé à Espace du corps féminin/Espace du corps masculin. La désignation publique de cette division sera pour nous le premier niveau de lecture du voile. Ce dont il s'agit, avec ce signe, c'est toujours de celui qui observe -le regard accompagne toujours le voile. Ce qui est en jeu c'est l'invisibilité des femmes dans l'espace des hommes.

A l'intérieur de l'espace féminin ce qui prévaut ce sont pourtant des rapports de pouvoir violemment remis en cause dans cette seconde moitié du 20ème siècle à travers une réorganisation de la famille et de la société. Ceci s'est réalisé à travers la scolarisation, la salarisation et la participation des femmes à la vie politique; **c'est dire l'émergence des femmes dans des espaces devenus bisexués.**

Dans cette remise en cause des mécanismes de ségrégation anciens, le voile n'a pas toujours joué un rôle de frein. On doit d'abord dire que ce terme "voile" recouvre des réalités diverses, de la mère de famille à la militante, et il prend donc des formes multiples. Dans son évolution moderne on peut dire non pas qu'il a accompagné des processus d'une individualisation donnée comme ascendante et linéaire, mais des destins individuels en situation de fragilisation de statuts économiques issus de

l'économie moderne. Dans leurs pays, comme au sein de populations émigrées, les femmes sont placées dans une règle de division des espaces mais dans une situation de fragilisation de l'espace féminin, rendue plus grande du fait de l'état actuel du monde arabe. On peut alors comprendre que les rôles anciens aient des difficultés à se reproduire.

Placées dans ces conditions, mais aussi renforcées par les retombées des politiques de santé et de scolarisation, les femmes arabes luttent au quotidien et tout le manifeste, y compris le voile.

Il nous suffit, pour notre propos, d'offrir le constat que, dans ce contexte de lutte et de remise en cause de la division sexuelle des espaces, le Hijab -forme la plus moderne du voile et qui apparaît dans une lecture vulgaire comme un élément de maintien de rapports anciens - s'intègre aussi à une logique de remise en cause du rapport hiérarchisé au savoir et à l'espace.

Il se présente, en effet, comme le voile de l'Islam savant. Le contrôle sur la femme qui le porte pose problème au père, au frère, à la mère, à la belle-mère définis comme profanes.

Les femmes en hijab, de leur propre point de vue, constituent une revendication de mouvement. Elles sont un questionnement pour la société mais aussi elles posent le problème du sens du mouvement. Ces femmes, expriment une demande de modernité autre.

Il est évident que ce à quoi la sociologie doit s'atteler c'est comprendre ces tentatives de nouvelles définition de la modernité. Elle doit pour

cela cesser d'être une sociologie partisane et demeurer un mode de connaissance de la réalité. Car la réalité existe et les faits sont têtus.

Nous proposons d'y contribuer en tentant de comprendre le sens des glissements sémantiques qui s'opèrent dans la lecture d'un signe comme le voile.

3. Le glissement sémantique et l'interdit sexuel : la question de l'échange des femmes.

Le voile met en spectacle l'interdit du rapport sexuel hors du groupe, les règles du mariage. Nous retrouvons, ici, un vieux thème de l'anthropologie que nous proposons comme enjeu constant, fut-il inconscient, des analyses en cours sur le thème "femmes arabes".

Dans la réalité nous avons convenu que ce voile exprime des limites mais aussi permet des réappropriations. Il faut rappeler la distinction entre espaces appropriés et espaces réappropriés. Il est question, ici, de processus de détournement mais aussi, parfois, de revendication.

Devenu un signe qui désigne "la femme arabe", qu'elle le porte ou le combatte, le voile contribue à la construction de l'objet de savoir fantasme de notre introduction : le couple "arabo-musulman" qui désigne ceux qui cachent leurs femmes comme ceux qui égorgent les moutons; on connaît l'Autre et ceci est valable dans les deux sens :

l'Occident a le monopole des moeurs dépravées et comme on est ce que l'on mange, le chrétien est celui qui mange du porc. A ce propos, il est intéressant d'observer la quasi absence du porc dans les habitudes alimentaires des arabes chrétiens. Toutes ces limites confortent celles de l'échange des femmes. Le groupe a le sentiment de se défendre en préservant ses femmes de l'Autre. C'est ce que défend l'édifice des règles sociales comme juridiques qui concernent les femmes.

Dans la réalité, ces règles, apparemment implacables, vacillent, et nous proposons trois points au débat :

- Le réel est le lieu d'expression d'identités complexes du point de vue de la localité comme de la religion.
- Les conflits que recouvre le débat théorique et culturel sont les produits des constructions nationalistes du 20ème siècle en butte aux réalités ethniques mais aussi des avancées de la science du point de vue de la communication.
- La femme arabe est un élément central de la production d'un espace arabo-musulman, lui-même nécessaire à la délimitation d'un espace judéo-chrétien. Les deux ensembles entretiennent des rapports de symétrie, de correspondance.

Ces trois points ne peuvent être retenus que si on accepte l'idée qu'avec le thème "femme arabe" on est au cœur du débat sur l'identité conjuguée au mode d'intégration au système mondial; ce qui fonde la

résistance à travers les signes identitaires et les tentatives de construire de nouvelles voies de développement, d'émancipation, de progrès social.

A l'évidence les propositions actuelles s'essoufflent par incapacité à faire place au différent, au divers, au pluriel. Voulant se conformer à l'idéal de l'unité nationale, de l'Un, le modèle actuel a condamné les femmes, les cultures populaires et les intellectuels non domestiqués. Les mouvements islamistes sont aussi tout entier dans cette quête de l'Un et échouent dans leur capacité à répondre à une demande de modernité autre. Ils tirent leur énergie actuelle des politiques de collusion à l'échelle mondiale, des vieux réseaux aujourd'hui rendus publics avec des pouvoirs corrompus. C'est ce que montre le dernier sommet de Biarritz, la guerre en Bosnie, la situation de statu quo imposée au Moyen Orient.

Ce que nous avons voulu dire dans cette communication, c'est que la question de l'identité féminine dans les pays arabes, comme toute réflexion sur une identité collective, est aussi celle du nationalisme arabe.

Non pas que les femmes soient dans un rapport de contrainte avec leur environnement mais, plutôt, qu'elles tentent d'être des actrices dans un contexte précis. Elles expriment, se réapproprient, impriment un sens à ce contexte..

Dans cette vision, l'identité ethnique ne peut pas être conçue de façon statique mais comme une recomposition permanente qui pèse sur l'émergence d'une projection du soi en terme d'identité nationale.

"Hors de la lutte sociale, il n'existe que l'aliénation et son illusion d'identité. La recherche de l'identité n'est pas un comportement réflexif... elle est la naissance d'un mouvement social"⁴.

⁴Alain Touraine - Pour la sociologie, p.184, Points Seuil, Paris 1974.

CURRICULUM VITAE

Nom et prénom : OUSSEDIK Fatma

Date et lieu de naissance : 07 Avril 1949 - Alger - ALGERIE

Situation de famille : mariée, 3 enfants

Formation : Sociologue

I. ETUDES

- 1968 :
 - Baccalauréat algérien, série philosophie
 - Baccalauréat français, série philosophie
- Octobre 1968 - Juin 1971 :
 - Licence de sociologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines - Université d'Alger.
- Juin 1972 :
 - Maîtrise de sociologie, U.E.R. des Sciences Sociales, Université de Grenoble - France.
- * Sujet :

Affrontements culturels et culture nationale en Algérie. Etude du Roman de Mouloud Mammeri : "Le Sommeil du Juste".
- Novembre 1977 :
 - D.E.A. de Sociologie (mention Bien) - Institut des Sciences Sociales - Université d'Alger.
 - * " La décision dans les Coopératives de la Révolution Agraire".
Etude de cas : Les CAPRA de la Commune de Thénia

- Juin 1985 :
 - Magister de Sociologie, (mention honorable) - Institut de Sociologie - Université d'Alger.
" Approche de quelques aspects de la féminité en Algérie".
- Thèse d'Etat en cours. Thème : l'identité féminine à Alger.

II. EXPERIENCE PROFESSIONNELLE

- *Institut du Vin et de la vigne* (Ministère de l'Agriculture et de la Révolution Agraire) :
Chargeée d'étude sur la reconversion du Vignoble dans le Hamiz (1972 - 1973)
- *Secrétariat d'Etat à l'Hydraulique* :
Chargeée de Mission auprès du Secrétaire d'Etat à l'Hydraulique, responsable des Relations Internationales (1973 - 1976)

Activité de recherche et d'enseignement depuis 1976

- *Centre de Recherche en Economie Appliquée (CREA)* :
Chercheuse au sein de l'équipe Economie Rurale (Mars 1976 - 1980), Chef de l'équipe "Femmes et Fécondité" (1989 - 1992).
- *Institut de Sociologie - Université d'Alger*
Chargeée de cours : Epistémologie - Sociologie du changement social - Sociologie du fonctionnement des sociétés.
- Consultant auprès de l'UNESCO
- Consultant auprès du FNUAP
- Consultant auprès du PNUD
- Consultant auprès de la CEE
- Membre fondateur de l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche sur le Développement (A.F.A.R.D.)
- Membre fondateur de l'Association des sociologues arabes.

IV. TRAVAUX REALISES

1. *Proposition d'analyse du processus de Révolution Agraire en Algérie* - Rapport élaboré en équipe pluridisciplinaire (CREA).
2. *La technologie agricole* - Rapport rédigé en collaboration avec un économiste rural (CREA)

3. Approche des stratégies de reproduction des producteurs agricoles :
 - *Analyse des aspirations et des comportements des producteurs agricoles.* Rapport de recherche élaboré au sein d'une équipe pluridisciplinaire, sous la direction de Claudine Chaulet. Publication C.R.E.A.
4. Participation à un ouvrage collectif "Production et producteurs agricoles" C.R.E.A. 1981.
5. Participation à un ouvrage collectif "Les Femmes dans le Monde Arabe" publié par l'UNESCO 1980.
6. "Sisterhood is global". Publication collective éditée aux Etats-Unis 1982.
7. "Changements sociaux en Algérie depuis l'indépendance. Publication Collective Institut de Sociologie - Université d'Alger. Avril 1986.
8. "Crise économique et politique de population" (AFARD). Dakar. 1988.
9. "Femmes et fécondité en milieu urbain". Publication collective sous la direction de F. Oussedik. C.R.E.A.D. Octobre 1990.
10. Divers Rapports de recherche pour le FUAP, le PNUD et la CEE sur les politiques de population et le Planning Familial en Algérie et au Maghreb.

V. COLLOQUES

PARTICIPATION

Colloques du CREA, de l'Université d'Alger, de divers organismes et organisations en Tanzanie, au Canada, au Pakistan, au Sénégal, en Tunisie, en Belgique, au Portugal, en Egypte.

ORGANISATION

- Colloque africain CREA - Association des femmes africaines pour la recherche et le développement : "Les femmes et le développement rural en Afrique", Alger, 1982.
- Colloque africain AFARD (Association des femmes africaines pour la recherche et le développement) : "La méthodologie des recherches sur les femmes en Afrique", Dakar, 1984.
- Colloque africain CREAD (anciennement CREA) : "Les femmes et les politiques de population en Afrique", Alger, 1990.

Message par télecopie pour Madame Franca Pizzini

Université de Milan - Département de Sociologie

Télécopie N° 39.2 ~~266244~~ 76015104

Projet de communication
de Fatma OUSSEDIK

Sociologie de la femme arabe

La réflexion que je propose dans cette communication est le produit d'une conviction qui s'est lentement constituée en moi ces dernières années dans les débats qui ont lieu et qui ont pour thème la femme arabe/adossée à femme musulmane/ il ne s'est jamais aussi peu agit de ces femmes. (Sauf à rendre au verbe agir tout son sens : on agit sur ces femmes. On agite ces femmes. Elles n'agissent pas).

L'action de ces femmes est au cœur du débat théorique : parlant d'elles -de nous- les analystes parlent du droit des corps, de désir. Ils cherchent les contours de l'Autre à partir d'une réflexion centrée sur le corps. Cela est rendu possible par le fait qu'il s'agit rarement d'une sociologie de l'acteur social. Ces femmes sont un sujet social ; la femme arabe. Un sujet de connaissance mais aussi sujet de projection de la quête de l'Autre.

La communication va proposer de substituer une approche de la connaissance des femmes arabes en terme d'acteur social à celle du sujet social qui prévaut.

L'Etat des Savoirs . Le voile

A. Nous proposons de partir d'un minimum communément admis concernant le vécu des femmes arabes : la division sexuelle des espaces. On désigne ainsi une division privée/publique qu'on a assimilé à espace du corps féminin/espace du corps masculin La désignation publique de cette division est le premier niveau de lecture du voile.

Dans la réalité de l'espace féminin, ce qui prévaut ce sont les rapports de pouvoir violemment reçus en cause à travers une réorganisation de la famille et de la société grâce à :

- la scolarisation
- la salarisation
- la vie politique

Et il y a une lutte des femme arabes articulée autour de ces trois points depuis de nombreuses années.

Dans ce contexte le voile qu'est le hidjab, par exemple, souvent lu comme un élément de maintien des rapports anciens est d'abord un élément de remise en cause de rapports hiérarchisés au savoir, à l'espace, au politique.

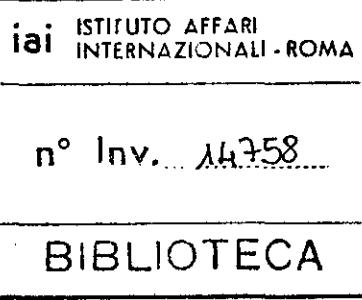
B. Le voile/l'interdit sexuel et le glissement théorique

Le voile désigne aussi l'interdit du rapport sexuel : hors du mariage, avec un non arabe, avec un non musulman. C'est ce que nous retiendrons comme le moteur des analyses théorique en cours; car si dans la réalité nous avons vu que certaines formes du voile permettaient des réappropriations, il permet aussi, devenu un signe qui désigne l'ensemble des femmes arabes, la construction d'un objet de savoir fantasme, la femme arabo-musulmane :

- la réalité est le produit d'identités plus complexes du point de vue de la localité comme de la religion.
- cette production théorique est un élément des constructions nationalistes du vingtième siècle sur le modèle jacobin.
- cette femme voilée est constitutive d'un univers arabo-musulman, figure de l'Autre nécessaire à la consolidation de la pensée judéo-chrétienne.

L'Autre est donné à voir et à penser dans un univers culturel qui met en spectacle la différence

15 Septembre 1994



Relevé de la Discussion

COLLOQUE INTERNATIONAL - L'IMAGE DE L'AUTRE

RENCONTRE AVEC LA SOCIOLOGIE DES PAYS ARABES.

UNIVERSITÉ DE MILAN - DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE

17-18 Novembre 1994

Résumé de la communication de Mr Ahsène ZEHRAOUI⁰

Migrations maghrébines en Europe : représentations idéologiques et réalités sociologiques.

Les migrations humaines ne sont pas des phénomènes réductibles à la seule époque contemporaine dans l'histoire de l'humanité.

Celles-ci ont de tout temps accompagné la dynamique historique et ont ainsi contribué, de façon importante au développement des sociétés, des cultures et des civilisations.

Les grandes migrations de travail du XIX siècle qui ont entraîné le départ de millions d'europeens à la découverte des Amériques, (le nouveau Monde) et celles du bassin méditerranéen dans le sens sud-nord au XX siècle, parmi lesquelles on compte l'immigration des populations d'origine maghrébine, en Europe, s'inscrivent aussi dans ce schéma global.

Certes les mouvements de population à travers différentes époques ont eu des causes multiples et ont pris des formes diverses. Cependant, dans tous les cas, ceux-ci ne se sont pas effectués sans produire des transformations et des changements, entraînant nombre de conséquences pour les sociétés de départ et d'accueil et sur les modes de vie et la représentation du monde des individus et des groupes.

En effet, les rencontres, les échanges et la coexistence de populations venues d'horizons culturels différents, ne pourraient être concevables sans acceptation, sans reconnaissance et coopération réciproque, ni sans heurts et sans conflits.

⁰Sociologue - chercheur au CNRS IRESKO-LSCI, 59-61 rue Pouchet 75017 Paris

Il en est ainsi, entre autres, pour les migrations maghrébines en Europe, lesquelles pour des raisons historiques -la colonisation- ont tout d'abord eu lieu vers la France. Ce n'est qu'à partir des années soixante que celles-ci allaient se diversifier, touchant au fur et à mesure, certains pays de l'Europe du sud, tels l'Espagne et l'Italie du nord, comme l'Allemagne, la Belgique et les Pays-Bas.

Il n'est toutefois pas aisé de dénombrer la population totale d'origine maghrébine en Europe, faute de données statistiques fiables, étant donné les difficultés à connaître avec exactitude le nombre de migrants clandestins, de réfugiés politiques et des divers statuts juridiques des personnes officiellement résidentes. Mais si la comptabilité s'avère délicate, en la matière, et si nous ne pouvons donner que des estimations plus ou moins proches de la réalité, cela ne peut expliquer le chiffre aberrant de millions d'Algériens en France, avancé récemment à l'UNESCO, lors d'un colloque universitaire international sur les rapports entre l'Islam et l'Occident.

Il fallait être peu soucieux de la rigueur scientifique pour se laisser aller à une telle surévaluation, sans se référer à la moindre source. En fait, -et ceci présente un intérêt certain d'un point de vue de l'analyse sociologique des représentations sociales de l'image de l'autre-, c'est que cette idée sous tend implicitement et/ou inconsciemment le fantasme du trop plein ; c'est-à-dire la question de l'invasion, au fondement des idéologies racistes.

Sans doute, dans des sociétés hiérarchiques et pluralistes comme celles de l'Europe, la question de l'immigration ne peut-être sous-estimée, cela d'autant plus, lorsque la conjoncture et le contexte économique, social et culturel de crise viennent réactiver les idéologies nationalistes et les crises identitaires.

Mais si les enjeux du présent pèsent de tout leur poids dans le rapport à l'autre -étranger- immigré, les représentations sociales concernant tel ou tel groupe ethno-culturel, ne peuvent être le résultat des seuls rapports sociaux et inter-ethniques.

Il semble bien, dans ce cas, que les relations dans le temps entre individus, groupes et peuples de cultures différentes, interviennent aussi

dans les perceptions, les représentations, les attitudes et les comportements à l'égard de l'autre.

Cela semble en tout cas se vérifier dans les rapports entre les populations issues de l'immigration maghrébine et les sociétés européennes où elles vivent; encore qu'il faille, sur ce plan, distinguer chacune de ces sociétés en fonction des rapports historiques qu'elle a entretenus avec chacun des pays, Etat-Nation et peuple du Maghreb.

Mais l'objectif n'est pas tant de rentrer dans l'analyse détaillée du type de contacts, d'échanges et de conflits entre les uns et les autres, que de montrer l'ensemble des facteurs ayant contribué à produire, à structurer et à répandre un certain nombre d'images sociales à travers lesquelles sont perçus et catalogués, les Maghrébins issus de l'immigration, hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, dans les pays européens où ils résident et pour une partie d'entre eux, où ils sont nés ou venus en bas âge.

Nous pensons ainsi que "les représentations idéologiques et les réalités sociologiques" s'agissant des immigrations maghrébines trouvent leur fondement :

- a) Dans les rapports historiques sur la durée (relation de l'Islam et des Arabes à l'Occident), les conquêtes musulmanes et les croisades qui ont structuré, en partie, l'imaginaire où l'Autre-Arabe-Musulman est représenté, tantôt comme une menace et tantôt, en tant que représentant d'un Ailleurs idéalisé (l'Orient des mille et une nuits), etc...

→ - b) Des rapports historiques plus récents : la colonisation.

Certes, seule la France a colonisé le Maghreb, mais l'une des caractéristiques de bon nombre de pays où vivent les immigrants et leur descendance, c'est que précisément ils ont été aussi des pays colonisateurs. Il en est ainsi de l'Allemagne, de la Belgique, des Pays-Bas et de l'Italie. Cela a créé, il va sans dire, une certaine représentation et idée de l'autre, dominé et colonisé et, d'une certaine façon inférieur.

- c) La division international du travail et l'ordre économique mondial plaçant au bas de l'échelle les pays dits du tiers-monde ou en voie de développement, d'où proviennent la majorité des immigrants, toutes nationalités confondues et d'où sont issues les populations d'origine maghrébine

- d) **La hiérarchie sociale et le statut social.**

Les immigrants et leur descendance appartiennent aux classes prolétaires et la majorité des travailleurs occupent des emplois dévalorisés dans les systèmes productifs et dans les sociétés européennes hiérarchisées. Le fait d'être au bas de l'échelle a des incidences sur l'image de soi, auprès des autres, dans les représentations sociales dominantes.

- e) **Le type même de migration.**

Dominée longtemps par la figure du travailleur immigré, non qualifié, analphabète, l'immigration maghrébine, a contribué à produire un certain type d'image liéé à cette réalité première de son histoire.

- f) **La crise multiforme des sociétés européennes, confrontées à une crise à la fois économique, sociale, culturelle et identitaire.** Celles-ci éprouvent quelques difficultés à définir leur place et leur avenir dans le monde. Dans un tel contexte et une telle conjoncture, où le rapport à l'altérité a tendance à se redéfinir et à être porteur de tensions, les populations de l'immigration, en particulier maghrébine, peuvent apparaître tout à la fois dans la fonction miroir et celle de bouc-émissaire.

- g) **Du travailleur immigré à l'homo-islamicus.**

Le maghrébin issu de l'immigration devient d'autant plus problématique que dans les représentations sociales son image est désormais inséparable de celle de l'islam. Les affaires du foulard islamique en France et l'expension, le dynamisme des mouvements fondamentalistes dans bon nombre de pays musulmans et notamment au Maghreb, renforce la perception de l'islam en tant que phénomène politique. Cela tend à réactiver les vieilles peurs de l'occident par rapport à un Islam "envahissant" et "envahisseur" et surtout de l'Europe, où vivent des centaines de milliers de Maghrébins d'origine.

-h) Enfin, il conviendrait d'examiner la vie quotidienne des populations de l'immigration maghrébine et faire apparaître en quoi celle-ci contribue à renforcer un certain nombre d'images négatives les concernant et comment l'ensemble des réalités sociologiques, sont en décalage par rapport aux représentations idéologiques produites sur ces populations.

Société Civile et Démocratie dans le Monde Arabe

Tahar LABIR

Il s'agit de s'interroger sur les difficultés des "projets" de démocratie dans les sociétés "pré-civiles". Nous disons "projets" parce que l'hypothèse principale c'est que, malgré les mouvements de révolte et de contestation qu'a connus l'histoire arabe-islamique, la "démocratie" n'a pas été formulée dans ces sociétés, comme "demande sociale".

1. La pensée islamique a connu les écoles, les doctrines, les controverses et le droit à la différence. Mais, pour des raisons politiques, le multiple a toujours été réduit à l'unique. D'où le règne, à travers l'histoire, d'un paradigme de l'obéissance qui est celui des "orthodoxies", c'est-à-dire celui imposé et adopté par le pouvoir politique.
2. Dans la pratique sociale, l'histoire arabo-islamique a connu une accumulation du despotisme. Même les passésistes ne trouvent d'exceptions que dans tous parmi les quatre premiers Califes de l'Islam.
3. S'il y a une tendance passésiste qui cherche l'"équivalent" d'une "société civile" dans l'histoire arabo-islamique (par référence, notamment, à des institutions communautaires) nous pensons que ce concept de société civile, tel qu'il s'est élaboré dans la pensée occidentale moderne n'a d'équivalent ni dans

le discours, ni dans la réalité historique des sociétés arabo-islamiques.

4. La notion et les institutions de droits civiques et politiques remontent aux formateurs de la deuxième moitié du XIX siècle, c'est-à-dire au contexte colonial. C'est dans ce contexte colonial que, à notre avis, l'image d'une "société civile" a émergé. Ceci non pas par opposition à l'Etat, mais par opposition au pouvoir colonial. Le colonialisme a imposé certaines libertés en rapport avec la notion de "citoyenneté". Bien entendu, ceci pour mieux s'installer, "légitimer" l'exploitation des pays colonisés et défendre les intérêts des colons. C'est ainsi que -sous la pression étrangère- certaines Constitutions ont vu le jour dans certains pays arabes et musulmans.
5. Si les mécanismes internes n'ont pas produit la demande sociales de démocratie, d'où viennent, alors, les projets actuels de démocratie? Nous pensons que les "projets" sont également "imposés" par de nouvelles conjonctures internationales et des "Etats d'urgence" nationale. Ainsi, parallèlement à l'émergence de la notion de société civile, ces projets emergent dans des sociétés encore "pré-civiles".
6. Etant donnée la trans-temporalité de la pensée arabo-islamique, c'est-à-dire la possibilité de synchroniser les temps (d'où la notion arabe de "contemporanéité" préférée à celle de la modernité pour éviter les "coupures" de celle-ci), toutes les images de "société

"civile" et de "démocraties" peuvent bien chevaucher...dans le discours.

Islamisme et modernité (Résumé)

Dalal El-Bazri

Sois contemporains ou hérité, le propos de SAYED KOTB (Egypte), deux paradigmes essentiels, ré-interprétés, ré-actualisés par MAWDOUDI (né hindou, mort pakistanais, 1903-1978). Ces deux paradigmes sont : * la "hakimya" pas à gouvernement si ce n'est celui de Dieu.

* le "takfir": l'anathème contre la société musulmane actuelle, dite "auto-islamique" (ou

1-00
7 am...)

Cependant, MAWDOUDI lui-même, dans son œuvre, se prêtait à deux faces : l'une cohérente qui correspond exactement à l'appartenance déclarée, islamiste et radicale. Ses caractéristiques générales sont la bicolomie, l'a-temporalité

la totalité, la sacralité du texte de référence (Coran et tradition du Prophète).

* L'autre face est dysfonctionnelle : il dont la relativité serait déroutante pour qui prendrait l'acte de foi islamiste à la lettre. En plus de la relativité, la dysfonctionnalité se préleverait, déjà chez MAWDoudi, par la contingence, la compromission avec le discours en soi et la médiation directe avec le texte sacré.

Cette ambivalence, déjà signalée dans l'œuvre radicale de MAWDoudi, ira crescendo chez ses héritiers contemporains. Tous, sinon les plus en une, porteront l'étendard de la "hakimya". Sans pour autant être unanimes quant au "tahfiz" en tant que tel, quoique les deux paradigmes suscitent un remaniement de contours, imperceptible à l'œil nu : c'est-à-dire à travers les images médiatiques.

C'est ce remaniement du contenu des deux paradigmes que je me propose d'analyser dans ce texte.

D'abord en choisissant, pour illustrer cette analyse, l'auteur musulman considéré, avec H. AL-TOURABI (London), comme étant le plus "éclairé": Rached GHANOUCHI, chef de la "Nahda" islamiste tunisienne. Et en désignant son dernier ouvrage sur les libertés publiques^{*} : "de référence à cette analyse".

Quant à mon hypothèse, elle est la suivante: le volet "dysfonctionnement", déjà perçu dans une œuvre aussi radicale que celle de MAWDUDI, s'accélère avec R. GHANOUCHI ... qui proclame d'ailleurs ce dernier comme étant son descendant.

L'évolution de ce volet est due à une occidentalisa-

* R. GHANOUCHI. Les libertés publiques dans l'état islamique. (Al-hurriyyat al-âma fi dawla al-Islamiyya). Centre de recherche sur l'unité arabe. Beyrouth. 1993.

3

4

tion à outrance ; qui est d'autant plus inconsciente qu'elle coexiste avec le premier volet de l'islamisme, celui, cohérent, de la totalité, sacralité etc.

- Qu'est-ce que l'occidentalisation inconsciente ?
- Quels en sont les symptômes dans l'ouvrage de R. BHANDARA ?
- Pourquoi ces symptômes ?
- Ces symptômes sont-ils un simple instrument de pouvoir ? Ou bien sont-ils indubitablement fatales, inextinguissables pour l'humanité contemporaine du futur ?
- Finalement, en guise de conclusion, est-il possible de faire le tri entre l'occidentalisation - entendue comme alignement pur et simple à toutes les politiques Occidentales, et la modernité - entendue comme phénomène universel irréversible, axé essentiellement sur le thème de la sémiose ?

C.V.

Nom: Dalal El-Bizri

Nationalité: Libanaise

Profession: Professeur en sociologie - Université Libanaise. Institut des sciences sociales.

Chercheur: Islamisme contemporain (socio-politique).

Publications:

En français: - peuples méditerranéens } périodiques
- convergences

- Radicalisme islamiste. L'Humanité et la Chiffre
- le Liban d'aujourd'hui. CERMOC)

En Arabe: - Le monde du religieux et du politique. (Dawia din wa dhalil)
Editions Nahar. 1994.

- Géans dans la divinité. (Għansu f'ddiwnejha)
Editions Al-Jadid. 1996.

En Anglais: - international view point } périodiques
- Beirut reviews

Recherche en cours de préparation* pour CERMOC: Femmes dirigent dans le Hezbollah.

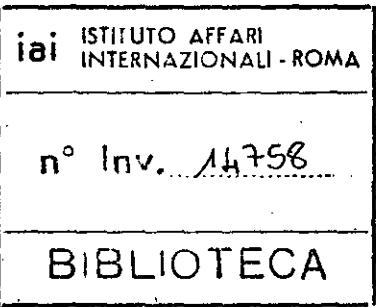
* Libre: Les musulmans et modernes politiques.

Les conséquences de la guerre du Golfe

Abdelkader ZGHAL

Mon intervention porte sur l'impact de la guerre du Golfe sur l'imaginaire d'appartenance collective au Maghreb. J'essaye de répondre aux deux questions suivantes :

1. Comment l'image perçue de l'Occident durant la guerre du Golfe a donné lieu au Maghreb à des manifestations anti-occidentales plus intenses qu'au Yémen et au Soudan qui étaient aussi du côté de l'Irak.?
2. Pourquoi les intellectuels égyptiens qui se réclamaient du nationalisme arabe ont rapidement déclaré, à cette occasion, la faillite de cette idéologie, tandis que les intellectuels maghrébins les plus francophones ont pris conscience, d'une manière dramatique, de leur appartenance à une collectivité arabe?.



VII RAZZISTI E SOLIDALI EDIESSE ROMA 1992

~~Dimensioni e caratteristiche generali dell'immigrazione:~~ valutazione e critica delle tesi allarmistiche correnti

di Enrico Pugliese

La situazione dell'immigrazione italiana è ben poco conosciuta. Questa carenza di un quadro conoscitivo di base porta a generalizzazioni e affermazioni spesso destituite di fondamento riguardanti la dimensione del fenomeno e la collocazione degli immigrati nel mercato del lavoro. In questa breve nota si intende fornire un quadro realistico del fenomeno sulla base delle informazioni ufficiali di cui si dispone e delle informazioni raccolte attraverso indagini di campo.

A partire dal 1990 le frontiere nel nostro paese sono chiuse, comunque non meno chiuse che negli altri paesi d'Europa. Ciò significa da un lato che è difficile in assoluto entrare nel nostro paese, dall'altro che gli ingressi avvengono clandestinamente. Ma il dato innegabile relativo all'incremento della presenza di lavoratori clandestini viene spesso usato allo scopo di presentare le più esagerate e strane ipotesi sulla dimensione del fenomeno.

Giacché spesso le cifre *supposte* relative ai clandestini e quelle *ufficiali* relative agli immigrati regolari vengono mescolate e confuse, prima di entrare nel merito della valutazione dell'immigrazione italiana, è il caso di definire in termini generali i criteri che è opportuno usare e i punti fermi dai quali è necessario partire per definire l'entità.

Come sempre in questi casi, è opportuno partire da definizioni e precisazioni, oltre che da un minimo di documentazione ufficiale (indicandone valore e limiti). Due sono le fonti più serie riguardanti l'immigrazione: il dato statistico Istat sugli stranieri presenti e il dato amministrativo sui permessi di soggiorno fornito dal Ministero dell'interno. Purtroppo allo stato attuale non disponiamo di alcun dato Istat recente significativo, se non quello relativo

alla popolazione straniera nel suo complesso (senza indicazione della nazionalità di provenienza) disaggregato per regione. Si tratta di un dato interessante, ma non certo ai nostri fini. Per la materia che si sta trattando — vale a dire gli immigrati stranieri provenienti da paesi del terzo mondo, spesso in condizione di irregolarità — questa fonte non riesce, per sua stessa natura, a rilevare che una quota minima. Difatti allo scorso censimento gli stranieri censiti risultarono poco più di mezzo milione, in gran parte europei (o provenienti da altri paesi sviluppati, come gli Usa).

D'altronde, lo stesso Istat nel suo *Rapporto annuale sulla situazione del paese (1992)* basa le sue analisi relative all'immigrazione sui dati del Ministero dell'interno (cioè sui permessi di soggiorno). E da questi bisogna partire per parlare dell'«oggetto noto», vale a dire della componente regolare dell'immigrazione.

Gli stranieri forniti di permesso al 31-12-1992 erano 923 mila (tabella 1). Come mostra la tabella, di essi 284 mila provengono da paesi africani (e più specificamente 176 mila dai paesi mediterranei). L'America meridionale contribuisce con 82 mila unità. E l'intera Asia con 158 mila. Per ciascuno di questi gruppi (e con l'eccezione parziale dell'America latina) i permessi di soggiorno rilasciati per motivi di lavoro sono oltre la metà del totale. I ricongiungimenti familiari rappresentano nell'insieme di questo aggregato meno del 14%. Insomma il dato ufficiale esprime l'esistenza di una immigrazione costituita in larghissima maggioranza da forze di lavoro.

Per quanto riguarda più specificamente le nazionalità presenti in Italia va in primo luogo registrato un grosso aggregato costituito dai lavoratori provenienti dai paesi del Maghreb: Marocco e Tunisia in primo luogo, e più di recente anche Algeria (ma, proprio in quanto più recente, quest'ultimo gruppo ha una percentuale più elevata di clandestini e quindi una presenza irrisoria tra gli immigrati con regolare permesso di soggiorno). La tabella 2, ricavata dalla stessa fonte, dà informazioni più dettagliate relative alle nazionalità maggiormente presenti in Italia.

Come si vede, i marocchini e i tunisini erano rispettivamente pari a 96 mila e 50 mila. È interessante notare come nella tabella il gruppo di stranieri che si pone in una collocazione intermedia tra i due gruppi nordafricani sia rappresentato dai cittadini degli

Tavella L. Permessi di soggiorno rilasciati a stranieri per motivo e area di cittadinanza.
Siazione al 31 dicembre 1992

Area di cittadinanza	Inerzia Lavoro	Famiglia	Turismo	Soggiorno	Religione	A.i.m.	Totali mila
Paesi Cee	57.969	25.416	9.344	15.196	12.978	22.360	146.795
39,5	17,3	6,4	12,4	8,6	8,6	15,6	100,0
Altri Paesi europei	77.409	22.565	22.579	71.66	5.937	35.298	170.956
45,3	13,2	13,2	4,0	3,5	3,5	20,6	100,0
Africa	220.847	16.439	6.962	7.597	3.505	25.486	282.836
77,8	5,8	2,5	2,7	1,7	1,7	10,0	100,0
No d'Africa	143.514	11.117	4.137	20.910	1.83	15.385	176.514
81,3	6,3	2,4	1,2	0,1	0,1	8,7	100,0
America	42.390	45.532	17.409	11.525	1.483	17.041	15.680
28,5	30,6	11,7	8,0	9,7	9,7	11,5	100,0
Nord America	13.465	28.798	5.181	5.913	6.531	6.886	60.754
20,2	43,1	7,8	6,9	9,8	10,3	10,3	100,0
Asia	104.687	16.326	4.529	13.985	9.968	5.986	158.481
56,0	10,3	2,9	6,3	6,3	5,7	5,7	100,0
Oceania	1.136	1.042	1.067	360	563	1.498	5.666
20,0	18,4	16,8	6,4	9,9	26,5	26,5	100,0
Alpolidi e non indicato	3.015	700	1.949	978	115	2.453	9.212
Toale	507.486	128.022	63.839	60.107	47.549	116.622	923.625
	55,9	13,9	6,9	6,5	5,1	12,6	100,0

Fonte: Istat, Rapporto annuale sulla situazione del paese 1992

Stati Uniti d'America. Ed è difficile sostenere che essi rientrino nell'immigrazione italiana.

Seguono in ordine di importanza i filippini con 44 mila unità, gli jugoslavi con 39 mila, e infine albanesi e senegalesi con 27 mila e 28 mila unità rispettivamente. Una presenza superiore alle 20 mila unità è fatta registrare ancora dagli egiziani e dai cinesi, che però non sono indicati nella tabella.

Un'ulteriore notazione di rilievo è che alcuni gruppi molto importanti nella storia dell'immigrazione italiana, come gli etiopi o i somali, hanno un peso numerico molto modesto.

Per quanto riguarda la distribuzione territoriale (tabella 1) si osserva una concentrazione nelle regioni del nord, ma è noto che in queste regioni l'incidenza degli immigrati regolari è più alta. Pertanto la distribuzione degli immigrati nel loro complesso è forse un po' più omogenea di quanto non risulti dalla documentazione ufficiale. Non è qui il caso di dilungarsi sulla diversa concentrazione dei diversi gruppi. È solo il caso di ricordare che i lavoratori maghrebini sono presenti in tutto il territorio nazionale, a parte la presenza particolarmente elevata dei tunisini in Sicilia. Molto varia è anche la distribuzione di questi immigrati nordafricani all'interno della struttura occupazionale, mentre la composizione demografica vede una presenza assolutamente preponderante degli uomini. Un gruppo che presenta forti analogie, ma anche qualche significativa differenza, con i maghrebini è rappresentato dai senegalesi. Si tratta però di un gruppo numericamente più modesto (28 mila unità, sempre secondo i dati relativi ai permessi di soggiorno).

Gli immigrati rientranti nell'aggregato dei paesi del terzo mondo (cioè dei paesi extra-comunitari non sviluppati) secondo gli ultimi dati sui permessi di soggiorno non raggiungono dunque il mezzo milione di unità. Rispetto alla cifra complessiva di oltre 900 mila unità presente nella tabella 1, la differenza è costituita da europei, americani del nord, australiani ecc. Naturalmente tra gli europei ci sono quelli dell'est, ma — come suggerisce la tabella — nel totale essi a stento superano le 100 mila unità. Così per quel che riguarda l'«oggetto noto», cioè gli immigrati regolari, si ha una cifra sicuramente inferiore alle 600 mila unità (compresi quelli che provengono dall'Europa dell'est). Questo elementare calcolo è fatto con criteri molto larghi, cioè partendo dall'ipotesi

Tabella 2. Graduatoria dei paesi di cittadinanza secondo i permessi di soggiorno. Prime 10 posizioni (al 31 dicembre 1992)

Paese	Dati assoluti	% sul totale
Marocco	95.580	10,3
Usa	62.066	6,7
Tunisia	50.150	5,5
Filippine	41.097	4,8
Germania	39.456	4,3
Ex Jugoslavia	38.967	4,2
Albania	28.541	3,1
Regno Unito	28.067	3,0
Senegal	27.539	3,0
Francia	25.381	2,7

Fonte: Istat, Rapporto annuale sulla situazione del paese 1992.

che tutti coloro i quali provengono dal terzo mondo — frati e monache compresi, e solo questi sono diverse decine di migliaia — siano da considerarsi immigrati. Se poi si volesse detrarre dall'aggregato questa categoria (oltre che coloro i quali sono presenti effettivamente per motivi turistici) la cifra si abbassa sotto il mezzo milione. Insomma in Italia si ha una presenza di immigrati dal terzo mondo irrisona rispetto agli altri paesi d'Europa industrializzati. L'unico confronto possibile è con la Grecia o la Spagna dove l'entità del fenomeno in termini assoluti è più modesta, ma l'incidenza sul totale della popolazione è maggiore.

E ora il caso di entrare nel merito dell'incidenza dei clandestini e del motivo per cui essi aumentano in questa fase. Ciò tuttavia ricordando che la maggior parte degli immigrati provenienti dal terzo mondo fino alla fine degli anni ottanta si trovava in condizione di illegalità o di alegalità. Come è noto, alla fine degli anni ottanta vennero emanati due provvedimenti legislativi che hanno disegnato il quadro della politica migratoria in Italia: la legge 943 del 1986 e il decreto Martelli dell'autunno del 1989, diventato poi legge n. 39 del 1990. Ambedue questi provvedimenti contenevano delle norme di sanatoria volte a favorire la regolarizzazione degli immigrati che già stavano in Italia.

Il primo provvedimento incise in misura molto modesta: solo 115 mila immigrati circa riuscirono a (o scelsero di) regolarizzare

la propria posizione. Ciò perché i vincoli posti erano troppo rigidi e in generale la normativa poco adeguata per la situazione italiana. Un passo avanti fu compiuto con le norme di sanatoria previste dalla legge n. 39 del 1990 (la legge Martelli) — criticata paradossalmente in alcuni ambienti politici per essere «troppo permissive» —: si regolarizzarono altre 250 mila persone in tutto. Grazie ai due provvedimenti legislativi (e ad una certa benevolenza degli organi dello Stato, soprattutto in occasione del secondo) regolarizzarono la propria posizione meno di 400 mila immigrati. Se a questi si sommano un centinaio di migliaia (o poco più) di persone già regolari da prima (soprattutto, ma non esclusivamente, domestiche) si torna a circa mezzo milione.

Rispetto al momento della piena applicazione della sanatoria Martelli, cioè rispetto alla fine del 1990, non ci sono variazioni di rilievo per quel che attiene agli immigrati ufficiali. Il numero delle persone in condizione regolare negli ultimi due anni ha subito leggere modifiche proprio per quel che attiene ai paesi di emigrazione, Maghreb compreso. Da una parte ci sono stati alcuni ri-congiungimenti familiari e questo ha sicuramente determinato un incremento. Dall'altra alcuni sono partiti e hanno avuto difficoltà a tornare (o semplicemente hanno scelto di non tornare).

Questo è tutto: in Italia ci sono non più di 500-600 mila stranieri ufficialmente registrati provenienti dal terzo mondo, per motivi vari, ma in generale per lavoro (almeno per quanto attiene ai capifamiglia). Naturalmente non è di loro che si parla in questo periodo. L'intero dibattito riguarda gli irregolari e i clandestini. È partendo da loro ormai che viene fatto il terrorismo ideologico e viene continuamente presentata la minaccia di invasione. Sui regolari c'è poco da dire. Il primo dato sdrammatizzante riguarda la loro entità numerica. Perciò chi vuole drammatizzare la situazione non può che partire dai clandestini. E questa è un'antica pratica che a volte raggiunge livelli patossistici. Perciò è utile fare un esempio.

Nei giorni immediatamente successivi all'insediamento del governo Ciampi si è potuto assistere a un dibattito televisivo, tra l'on. Pizzinato del Pds e l'on. Giacovazzo della Dc, sottosegretario al Ministero degli affari esteri. A un certo punto, mentre parlava il sottosegretario, in sovrappioggio si leggeva la seguente informazione: «Immigrati clandestini 800.000». Trattandosi di

clandestini, non può che trattarsi di una stima. In questo caso però sarebbe stato opportuno riferire la fonte dalla quale si è tratta quella stima (ma né la Rai, né il sottosegretario agli esteri si preoccuparono di farlo). Dal canto suo l'on. Pizzinato, sia pure *en passant*, faceva notare che si tratta non di 800 ma di 150 mila. Come è evidente, non si tratta di una pura questione di numeri. Se la cifra data dalla Rai a sostegno del discorso dell'on. Giacovazzo è corretta, il problema ha una portata. Se essa si avvicina di più a quella di Pizzinato esso ne ha una meno grande. Non è un caso che la stima più cauta e più credibile sia venuta da un parlamentare già esperto del mondo sindacale che si è occupato in passato con grande attenzione e impegno di questo problema.

Il dibattito in questione era particolarmente istruttivo, sia come esempio di uso terroristico delle cifre sia come espressione del grado di competenza in una materia non irrilevante in un governo che si vuol dire dei tecnici.

Proprio perché la questione dei clandestini spesso monopolizza l'attenzione è opportuno entrare nel merito della stima della dimensione quantitativa di questa categoria particolarmente svantaggiata di lavoratori stranieri presenti nel nostro paese. Come si è accennato, il miglior modo per individuare la portata e le caratteristiche della presenza di immigrati clandestini è partire proprio dai regolari. Se, in base al numero degli immigrati regolari, per regioni significative e per gruppi nazionali significativi, si stima l'incidenza dei clandestini, si può arrivare a cifre attendibili.

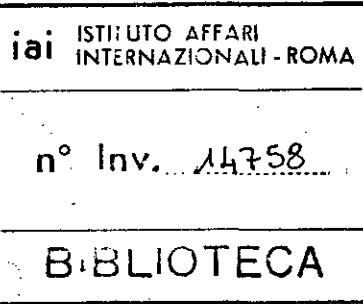
L'incidenza dei clandestini varia significativamente in base al gruppo etnico e, anche all'interno dello stesso gruppo etnico, da regione a regione. In ogni caso, per i gruppi più numerosi, vale a dire marocchini, tunisini, filippini, senegalesi, è difficile ritenere che il rapporto clandestini/regolari sia pari a 1/1, che cioè per ogni regolare ci sia un clandestino. Tuttavia, anche se così fosse, queste nazionalità - che, come si è detto, fanno parte del polo maggioritario dell'immigrazione italiana -- contribuirebbero con meno di duecentomila unità all'universo dei clandestini. Ma è difficile ritenere che il rapporto regolari/clandestini sia così alto. Per quel che riguarda gli altri gruppi, specialmente per gli ultimi venuti, il rapporto regolari/clandestini può essere superiore a 1/1. Ma si tratta di gruppi poco numerosi che raramente superano la soglia delle dieci mila unità. Se si sommassero tutti quelli che provengono dal Ban-

glia Desh con tutti pakistani e tutti gli algerini, non si arriverebbe tra regolari e irregolari a 40-50 mila unità. Insomma, se si osserva in maniera analitica l'universo dell'immigrazione, anche per quel che riguarda i clandestini, le cifre tendono a sgonfiarsi.

Dunque la cifra di 800 mila clandestini può essere solo frutto di fantasia. È opportuno ribadire che la clandestinità era stata in larga parte riassorbita grazie alla seconda sanatoria (quella prevista dalla legge Martelli). Ed è difficile supporre che nel frattempo sia entrata talmente tanta gente da determinare un fenomeno di massa. Se si considera che al momento della legge Martelli la stragrande maggioranza degli immigrati si era regolarizzata, la presenza di 800 mila clandestini ancora nella prima metà del 1993 non può che implicare l'ingresso di circa duecentomila immigrati irregolari all'anno in Italia. Ciò significherebbe che a frontiere praticamente chiuse gli ingressi annuali sono stati quattro o cinque volte superiori a quelli del quindicennio precedente, quando le frontiere erano aperte. A ciò porta l'uso improprio delle cifre. A ciò porta la fissazione con l'invasione.

Ma non è solo il bombardamento dei mezzi di comunicazione di massa (*la Repubblica* ad esempio si è distinta nel fornire una immagine non esatta della situazione e dei rischi di invasione) che porta ad avere un'immagine esagerata del fenomeno. Gli immigrati sembrano molti di più di quanti non siano in realtà perché proprio quelli in condizione di maggiore precarietà finiscono per essere più visibili: sono gli ultimi arrivati, quelli che hanno difficoltà a trovare una sistemazione, quelli che alloggiano più precariamente, quelli che non hanno ancora lavoro o hanno lavori meno stabili. Insomma peggio stanno, più si vedono.

Va tenuto presente anche l'intreccio tra precarietà di status e precarietà sul lavoro che caratterizza gli immigrati oggi. L'aumento dell'incidenza dei clandestini che si è verificato negli ultimi anni è dovuto tanto ai nuovi ingressi (come si è detto limitati), quanto alla perdita (o meglio alle difficoltà di rinnovo) del permesso di soggiorno da parte di immigrati occupati precariamente e stagionalmente. Per questi lavoratori, in assenza di un nuovo provvedimento di regolarizzazione, la situazione si fa sempre più difficile. Non si può prescindere da questo fatto se si vuol comprendere la situazione di maggior intolleranza che si sta registrando nel nostro paese, la vera e propria esplosione di manifestazioni razziste.



Images de l'Autre: le Maghrébin
d'origine au regard la société française.

par Ahsène ZEHRAOUI *

"C'est un fait que les Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs. C'est encore un fait, des Noirs veulent démontrer aux Blancs, coûte que coûte, la richesse de leur pensée, l'égale puissance de leur esprit. Comment s'en sortir?" Franz Fanon.

La question de l'image de l'autre s'avère d'autant plus importante dans le cas de la population d'origine maghrébine en France que le problème de l'immigration n'a cessé de prendre de l'ampleur ces dernières années, qu'il suscite aujourd'hui discussions et débats au sein de la classe politique, passions et inquiétudes parmi l'opinion publique.

Il n'est toutefois pas aisément de traiter d'un sujet aussi complexe que l'image de l'autre dans la mesure où celui-ci n'a pas donné lieu à des travaux théoriques et empiriques significatifs.

Certes, il existe une abondante littérature sur les migrations internationales en France, mais les études, en sciences sociales, sur ce domaine précis et la sociologie des relations inter-ethniques, ont traité de façon marginale ce thème, pourtant fondamental. Et on le retrouve peu dans les études sur le racisme (1).

Cela peut paraître paradoxal, quand on sait que "scientifiquement, il est du premier intérêt d'étudier la façon dont se forgent, se développent les attitudes, les conceptions d'un groupe de peuples d'une culture analogue envers un autre groupe du même type"(2).

Il est vrai que le sujet est particulièrement difficile et le risque serait de verser dans un certain psychologisme, de se limiter, par là même aux seules représentations et d'occulte ainsi les conditions historiques et sociologiques au fondement de la production sociale de l'image de l'Autre ou plutôt des images de l'Autre. En fait de tels obstacles ne peuvent être contournés que dans le cadre d'une démarche et d'une approche pluri-disciplinaire. Pour en comprendre les origines et les effets, il conviendrait ainsi non seulement de

saisir les données du présent, mais aussi de faire appel à l'histoire. En effet, si la réalité actuelle, au plan sociologique, économique et politique, pèse de tout son poids, l'impact du passé n'en continue pas moins de se faire sentir. Il faudrait par conséquent lire ces images à partir des conditions et situations présentes des travailleurs immigrés maghrébins et de leurs familles en France, et de la mémoire collective. C'est en tout cas, en prenant un tel parti pris méthodologique et théorique, qu'il sera possible de comprendre l'ensemble des causes à l'origine de la production d'images sociales sur les populations d'origine maghrébine, au sein de la société française, la forme et la signification de ces images qui résultent d'une histoire faite de contacts, d'échanges, de confrontations et de conflits, commencée bien avant l'avènement de l'immigration, dans le contexte des rapports entre les Arabes et l'Occident et en particulier l'Europe, l'Islam et le Christianisme et enfin le colonisateur et le colonisé.

Cette complexité des relations à l'œuvre, dans tous les cas, sur la durée n'a pu produire, de toute évidence, une seule image de l'autre. Utiliser donc le singulier, là où s'impose le pluriel, c'est de quelque façon oublier les résultats et les effets de la dynamique socio-historique et la complexité des problèmes actuels. Aussi, l'Autre est-il perçu à travers différentes figures et celles-ci dépendent du lieu, de la situation, de l'époque et du moment, des enjeux entre les uns et l'Autre ou les autres. C'est pourquoi, nier la complexité dans ce cas, relève totalement ou partiellement du stéréotype. Ainsi en est-il de l'Autre lorsqu'il est perçu, qualifié et traité au singulier. D'où la nécessité de faire éclater l'Autre, en tant que catégorie générique. Travail de déconstruction préalable qui permet de mieux définir notre objet.

De l'Autre: l'immigrant d'origine maghrébine et sa descendance.

L'Autre tel que nous l'entendons, en effet, c'est le Maghrébin d'origine ayant un rapport direct (l'immigrant lui-même) ou indirect (sa descendance) avec l'immigration. Mais celui-ci, on l'a vu, est précédé par toute une série d'images antérieures et il ressort clairement que l'image ou les images du Maghrébin d'origine, au sein de la société française, renvoient aussi aux relations entretenues dans le temps et dans l'espace entre le Monde arabo-musulman et l'Occident, notamment la France.

Le Musulman, l'Arabe, le Nord-Africain (devenu par la suite le Maghrébin, l'immigré), constituent ainsi autant de figures et d'images de

l'Autre à travers lesquelles est représentée et étiquetée la population d'origine maghrébine.

En fait, suivant les périodes et les enjeux, l'accent sera mis sur telle image plutôt que sur telle autre. Cette image de l'Autre au présent est par conséquent plutôt une superposition d'images historiquement situées.

L'ensemble des images produites sur les Maghrébins issus de l'immigration renvoient donc bien à des rapports réels dans le passé et le présent et à toute une phantasmagorie sur l'Autre imaginaire. La figure de celui-ci avait certes, dans certains cas, comme pour le Sarrasin et le Maure pu prendre une forme plus ou moins sympathique, mais globalement, celle-ci a plutôt donné lieu à des images négatives, produites, colportées et diffusées par les manuels d'Histoire, les Croisés, les Voyageurs, les Médias, la Littérature, les Coloniseurs et le Café du commerce.

Au demeurant, le fait que l'on observe une certaine permanence dans les attitudes de rejet d'abord à l'égard du Nord-Africain, ensuite du Maghrébin, est significatif de l'impact du passé dans la conscience et la mémoire collective, en France.

Mais, le passé n'est là, le plus souvent, que pour servir d'alibi aux attitudes et comportements au présent, et ce sont donc surtout les réalités actuelles -en particulier le statut social des groupes discriminés- qui donnent sens à cette image de l'Autre, Maghrébin. Il s'est trouvé, pour ne donner que cet exemple, des groupes racistes, qui, dans les années soixante dix, avaient revendiqué plusieurs assassinats et attentats contre les ressortissants d'origine maghrébine, au nom de Charles Martel, dont on sait, par ailleurs, qu'il a arrêté les Arabes à Poitiers, en 732 !

Ainsi, l'image de l'Autre, qui a pris, en partie, forme dans des situations et des rapports historiques précis, n'a de signification que replacé dans le cadre de relations de compétition, de concurrence, de conflit au sein d'enjeux sociaux, économiques, politiques et culturels entre groupes sociaux et ethno-culturels, dans le contexte de la société globale, cela d'autant plus qu'intervient l'effet du nombre étant donné que la population d'origine maghrébine en France, est passée de 40 488 personnes au recensement de 1946 à 1 412 127 dans celui de 1990, c'est-à-dire de 2,3% de la population étrangère totale à 39,1% de celle-ci.

Dans le cas des Maghrébins, en France, la période actuelle, en tout cas, est propice à la réactivation du passé pour justifier l'hostilité et le rejet à leur égard. Du fait de la crise économique et sociale et la crise des valeurs que connaît la société française, les populations originaires du Maghreb peuvent apparaître comme des victimes expiatrices de la crise, dans la fonction de boucs-émissaires, surtout par suite de la précarité du statut social de la

majorité de celles-ci et de la dévalorisation dont elles sont l'objet, de par leur origine ethnique.

Il en a été, notamment, ainsi, à partir des débuts des années quatre-vingts, qui sont, de ce point de vue, riches en enseignement.

En effet, la politisation du thème de l'immigration depuis 1983, à la suite des élections municipales, avec l'entrée en scène du Front National, à Dreux, et quelque temps plus tard, la médiatisation de l'affaire Talbot, où l'on a vu des travailleurs maghrébins déclencher une importante grève pour revendiquer leurs droits, et celle du foulard à Creil, en 1989, ont eu nombre de conséquences négatives quant à la perception de la population d'origine maghrébine et musulmane de France, qui devait, dès lors constituer une cible de choix de toutes les formes de xénophobie et de ségrégation. Dans cet ordre d'idées, nul doute que les débats idéologiques, politiques autour des questions de l'intégration, du retour, de la maîtrise des flux migratoires et de la lutte contre les clandestins, visent, en priorité, cette population, même si celle-ci n'est pas désignée de façon explicite par les discours et que l'on en reste, la plupart du temps, dans le non-dit.

Mais dans tous les cas, la situation des Maghrébins d'origine joue comme révélateur. Car, comme le souligne Olivier Milza: "question sociale et économique, l'immigration est devenue progressivement une question politique de premier plan, à chaque grand tournant de l'histoire politique de France" (3). Il faudrait donc replacer dans ce contexte les attitudes de rejet et d'hostilité, les comportements et les actes racistes visant les immigrants d'origine maghrébine et leurs enfants. Le rapport annuel de la commission nationale d'information de la ligue des Droits de l'Homme, pour l'année 1991, est, sur ce plan, instructif.

"Plus encore qu'il y a un an, notent ses auteurs, c'est sur les Maghrébins et les Beurs que se focalise prioritairement l'antipathie ressentie à l'égard de certains groupes.. Près d'un Français sur deux déclare, en effet, ressentir aujourd'hui de l'antipathie à l'égard des Maghrébins (49% contre 42)"(4). Et ceux-ci de citer le sondage où 70% des personnes interrogées pensent qu'il y a trop d'Arabes en France et 67% qu'il y a trop de Musulmans.

A la vérité, les Arabes n'ont jamais vraiment eu bonne représentation et bonne presse au sein de la société française, comme on le constate à la lecture des résultats de sondages réalisés à des périodes différentes. Ainsi, une étude de l'INED, effectuée en 1951, sur l'attitude des Français à l'égard des étrangers avait déjà montré que les Nords-Africains étaient classés en avant dernière position dans l'échelle de sympathie devant les Allemands, il est vrai du fait, pour ces derniers de la proximité du souvenir de la Seconde guerre mondiale, tandis que parmi les 2% qui les considéraient comme le peuple le

plus sympathique, 70% n'acceptaient pas que leur fille épouse un Algérien, un Marocain ou un Tunisien.

Plus tard, en 1971, dans une enquête du même organisme, les Nords-Africains étaient classés derniers dans l'échelle de sympathie, alors que les Allemands se retrouvaient... à la seconde place ! Il est ainsi remarquable de constater que même si l'image des populations originaire du Maghreb a pu varier avec le temps, les attitudes de rejet de cette population sont restés, elles, comme figées.

L'immigré confirme le colonisé.

Nous avons vu que le poids des images antérieures est loin d'être négligeable. Il resterait sans doute à faire une étude des images produites à partir d'événements et de faits significatifs concernant l'immigration, à l'instar des remarquables ouvrages de Maxime Rodinson sur l'Islam (3) et d'Edward Saïd sur l'Orient (5), pour saisir, par exemple, comment se sont combinées, transposées, mélangées les images produites et la perception, dans le contexte de relations historiques déterminantes, de l'Arabe, du Musulman et surtout de "l'indigène colonisé", car nul doute, que s'agissant de notre sujet, la période coloniale a été déterminante. D'une certaine façon, l'immigrant est, en effet, venu confirmer le colonisé tel que l'imaginaire des colonisateurs l'avait produit, dans le cadre d'une complexité de rapports sur fond de distance et de proximité, de sympathie et de rejet. C'est-à-dire un individu (peut-on dire dans ce cas qu'on lui prêtait les caractéristiques d'un homme?) analphabète, sans qualificatif et sans qualification, ouvrier spécialisé, manoeuvre fait pour les grosses besognes, corvéable et exploitable à merci, travailleur de force et force de travail, tout en corps et tout en physique, sans passé, sans culture, incapable d'être acteur et sujet de l'Histoire. Et dès lors, pareil à l'Oriental auquel, selon E. Saïd, n'étaient pas reconnues "les possibilités mêmes de développement humain dans le sens le plus profond du terme", "rélié aux éléments de la société occidentale (les délinquants, les fous, les pauvres qui avaient en commun qu'on peut décrire comme lamentablement autre" (6).

D'ailleurs, ne faudrait-il pas replacer la perception de l'Autre Maghrébin aussi dans toute la mythologie du bon sauvage, du Barbare, et de façon plus générale, de l'idée même de l'Autre telle qu'elle a été produite et véhiculée en Occident à partir d'un certain moment de son histoire ?

Les progrès dans tous les domaines de la vie sociale, économique, culturelle et politique, la maîtrise de la technique, ont en effet, fait émerger

dans cette partie du monde, une idée de supériorité par rapport aux autres peuples, qui s'est renforcée avec la pratique de l'esclavage, avec l'expansion capitaliste et les conquêtes coloniales.

Dans tous les cas, être Arabe et Musulman n'était pendant longtemps ni péjoratif, ni un signe d'infériorité. C'est donc bien après le XVIII^e siècle que des changements importants se firent dans la perception de cet Autre. Maxime Rodinson fait très justement remarquer sur ce sujet : "l'Oriental, ennemi farouche situé sur le même plan au Moyen âge, homme avant tout sous son déguisement pour le XVIII^e siècle et la Révolution française qui en était issue, devient un être à part, muré dans sa spécificité, qu'on veut bien d'ailleurs condescendre à exalter. C'est la naissance de l'*homo-islamicus* qui est encore loin d'être ébranlé" (7).

De même a-t'il fallu un certain temps pour voir se succéder les unes après les autres les images négatives sur le Maghrébin immigrant. Au début de l'aventure migratoire et par la suite, en tant que colporteur ou marchand ambulant, celui-ci était surtout désigné comme un "Monzami", marchand de tapis qui annonçait le prix le plus élevé, avec lequel on pouvait, au moins, négocier et être en contact pendant le temps de l'échange. Certes, on se moquait quelque peu de celui-ci et on ironisait sur les limites de son vocabulaire et de son accent, puisque, c'est lui qui appelait le client : "Monzami", au lieu de "mon ami". On lui rendait quelque part, c'est le cas de le dire, la monnaie de sa pièce. Mais, au fond, il présentait les traits d'un personnage plutôt sympathique, exotique et folklorique, qui inspirait la curiosité et le dépaysement.

Sans doute, s'est-il aussi imposée une autre figure du Nord-Africain, sur le champ de bataille, associée à la bravoure et au courage durant la période des hostilités contre l'Allemagne et ses alliés.

En effet, si les premiers immigrants arrivèrent d'Algérie au début du siècle, entre 1900 et 1904, il s'agissait jusqu'alors plutôt d'un mouvement sporadique. C'est seulement, au cours de la Première guerre mondiale, entre 1914 et 1918, que cette immigration deviendra un phénomène de masse et concerne les trois pays d'Afrique du nord. On a pu, ainsi, dénombrer au cours de cette période plus de 80 000 Algériens, Marocains, et Tunisiens, emmenés pour les uns comme soldats pour être envoyés, ensuite, sur le front combattre l'ennemi et défendre la France, pour d'autres recrutés en tant que travailleurs, afin de suppléer à une partie de la main d'œuvre nationale qui se trouvait sur le front, pour faire tourner les usines et les industries de guerre.

De la figure de l'ouvrier Nord-Africain.

Il s'agissait alors d'une immigration orientée vers des objectifs précis et contrôlés dans ce sens, à propos de laquelle n'étaient pas encore produites d'images vraiment négatives. Ce n'est qu'à partir des années vingt que vont peu à peu intervenir des changements sur ce plan et que prendra forme, au fur et à mesure des années, la figure de l'ouvrier Nord-Africain dans les représentations sociales dominantes, caractérisée par un certain nombre de traits négatifs, qui ne cesseront de se renforcer avec le temps.

Pas tout-à-fait étranger, parce qu'encore colonisé, sujet plutôt que citoyen, malgré tout étranger, car non national, il est à l'instar de l'étranger que décrit Georges Simmel: "un élément du groupe lui-même, tout comme le pauvre et les divers ennemis de l'intérieur", "un élément dont la position interne et l'appartenance impliquent tout à la fois l'extériorité et l'opposition"(8), mais aussi étranger au sens où le définit Julia Kristeva: "est étranger celui qui n'appartient pas au groupe" (9). Il est socialement celui qu'on ne voyait pas ou que l'on ne voulait pas voir, cantonné dans l'hôtel meublé, à l'usine, sur le chantier, au fond de la mine. Présent et absent, tout à la fois, celui-ci est comme maintenu à distance et à résidence, et à l'instar des "classes laborieuses, classes dangereuses" du XIX^e siècle, il fait presque peur. Il était celui à propos duquel on ne parlait pas d'intégration dans la société française, car considéré (il se vivait également en tant que tel) comme en séjour temporaire, en transit, pour tout dire la valise toujours à portée de la main.

L'étrangeté, dans le sens le plus étrange du terme, de ces travailleurs nord-africains, se trouvait d'autant plus renforcée, que pour la plupart, ils vivaient entre eux, en hommes seuls, dans la force de l'âge, (ce qui pouvait laisser libre-cours à toute une fantasmagorie à caractère sexuel à leur sujet), au sein de quartiers ségrégés, en micro-communautés familiales et villageoises, dans des sortes de quasi-ghettos, ayant peu de contacts avec la société française, dans son ensemble, et occupaient les postes de travail les moins valorisés socialement.

Une partie de la presse de cette époque qui se délectait dans le fait divers et l'événement à sensation, n'aura eu de cesse, à travers descriptions et commentaires, de créer le portrait robot du Nord-Africain. Ainsi, il arrivait lorsqu'un délit quelconque, un vol, un viol, une agression était commis et que son auteur n'était pas identifié, que l'on en donne la description suivante: "individu de type Nord-Africain, corpulence moyenne, teint basané et cheveux frisés". Wanted ?

"La presse quotidienne "d'information" note L. Muraciolle, par des titres et des manchettes sensationnels sur la "criminalité des Nords-Africains" arrive à faire croire au public de la métropole que tout Algérien en France

est un malfaiteur en train de préparer un mauvais coup ou venant d'en commettre un" (10). A. Girard et L. Stoetzel en arrivent, de leur côté, au même constat: "un crime commis par un Nord-Africain" bien que le taux de criminalité parmi les immigrants soit remarquablement bas, si l'on considère leur situation et leur vie en marge de la société française. Il en résulte une impression générale sur l'immigrant algérien; ainsi les vêtements avachis, le trainement des jambes, l'expression sévère et impassible contribuent à fixer cette image: celle d'un vaurien qui a laissé ses quatre femmes chez lui pour venir en France, contre toutes les règles de la décence et du bon sens, un révolutionnaire violent, un mauvais garçon" (11). Du coup, ainsi que le précise O. Milza, "une image négative de l'immigré se construit à coups de faits divers et de représentations nouvelles"(12).

Cette presse populaire et à gros tirage, en créant un type physique des attitudes et des comportements adéquats, est ainsi parvenue à donner en représentation à l'opinion publique, une image du Nord-Africain, proche du "Barbare imaginaire" (13). Les conditions mêmes, de ceux que l'on désignait par la catégorie générique de Nord-Africain, comme pour mieux leur nier l'identité et l'appartenance nationale d'Algériens, de Marocains, de Tunisiens qui vivaient, on l'a vu presque en marge de la société globale, étaient, il est vrai, de nature à renforcer leur étrangeté et l'hostilité à leur égard. Dans ces conditions, ce que rapporte, à propos de Marseille, R.Lopez et E.Temime (14), peut très bien être généralisé à la France, toute entière, à savoir que l'"on identifie et cela sera encore plus vrai pour les "Arabes" l'immigré au milieu dégradé dans lequel il vit".

Cette représentation de l'ouvrier nord-Africain, qui va, malgré quelques modifications qu'apportent la guerre d'Algérie et la participation des Algériens de France, à la lutte de libération nationale, les faisant apparaître de façon ambiguë, à la fois comme hommes capables d'engagement et d'action, pour leur liberté, mais aussi comme "fellaghs égorgueurs", prendra corps jusqu'au début des années soixante, est ainsi résumée par Yves Lequin: "En fait, c'est aux Nords-Africains que l'on commence à appliquer l'image de la brutalité -hier belge ou italienne- qui signifie l'arriération culturelle. Le revirement est total: les "Tchouktchoucks" d'avant 1914 (en fait les colporteurs) étaient de grands enfants effarouchés suscitant curiosité et sympathie; la guerre avait révélé outre leur patriotisme, leurs vertus belliqueuses, et l'on s'attendrissait de leur volonté de mimétisme vestimentaire. Les "Sidis" d'après 1918, en attendant bientôt les "bicots", sont maladroits, dangereux et souvent malades, "un véritable danger pour les femmes et les enfants" écrira la police de Longwy en 1937, enfermés dans une religion de l'incommunicabilité des "âmes primitives", "d'une sauvagerie naturelle" (le Peuple, organe de la CGT en 1931).

Les Nords-Africains se retrouveront tout naturellement au premier rang des accusés dans une hostilité du monde ouvrier qui ne désarme pas, mais varie simplement au gré de la conjoncture" (15).

Mais dans tous les cas, l'immigration se conjuguant longtemps au masculin, c'est d'abord l'image de l'homme seul qui dominera dans les représentations sociales, y compris, lorsque l'immigration se transformera, en partie, sous forme familiale.

Du travailleur immigré.

C'est dans ce contexte que va apparaître, au cours des années soixante, la figure du travailleur immigré et en même temps, le qualificatif de maghrébin qui se substituera peu à peu à celui de Nord-Africain. A partir de là, interviendront non seulement les origines ethniques, importantes, jusque là, mais aussi et surtout, la condition et le statut social, dans la perception de cet Autre-Maghrébin-Immigré, au sein de la société française.

Certes, jusqu'à une certaine limite, celui-ci ne sera plus le Sidi, le Larbi (quoique "Bicot" et "Bougnoule" demeurent) des années antérieures. Les caractéristiques que l'on attribue, en effet, à la génération d'après les indépendances du Maghreb ne sont plus les mêmes que celles des générations précédentes, et d'ailleurs, parmi celles-ci, on trouve plus de scolarisés, ayant une autre conscience de leur identité nationale, culturelle et religieuse et leur participation sociale est aussi plus importante dans l'ensemble de la société. Il n'empêche qu'il a continué de subsister des traces de ce passé, de l'étranger (ici le Nord-Africain) dont "la fragilité attirait sur lui le racisme, comme l'infirme le mépris et le sarcasme" (16). C'est que l'idéologie qui a pris corps dans l'histoire de l'immigration maghrébine et de la colonisation, sur fond d'exploitation et de domination économique et politique est restée tenace.

"Quand on regarde vivre le colonisateur et le colonisé, note à ce propos, A. Memmi (17), on découvre vite que l'humiliation quotidienne du colonisé et son écrasement collectif ne sont pas seulement économique; le triomphe permanent n'est pas seulement économique. Le petit colonisateur, le colonisateur pauvre se croyait, tout de même, et en un sens il l'était, réellement, supérieur au colonisé; objectivement et non seulement dans l'imaginaire. Ceci faisait également partie du privilège colonial".

On aurait pu s'attendre à ce qu'un tel sentiment disparaîsse complètement ou s'estompe au moins, quelque peu, une fois acquise, l'indépendance, de chacun des pays du Maghreb. Or, il semble que cela n'a pas vraiment été le cas, si l'on regarde la façon dont est perçue et comment est traitée la population d'origine maghrébine, en France. L'esprit de

supériorité que décélait A.Memmi chez le colonisateur pauvre, on le retrouve, en effet, à quelques nuances près, à l'égard du travailleur immigré maghrébin dans diverses couches sociales en France, y compris au sein du milieu ouvrier. Les effets de la guerre d'Algérie et l'arrivée massive de rapatriés allaient encore aggraver l'hostilité à l'égard des Nords-Africains et en particulier des Algériens. Certes, il ne faudrait pas complètement noircir le tableau : des liens de solidarité, de coopération, de sympathie et même d'amitié ont toujours existé entre des immigrants maghrébins et la population française; mais force est de constater -et les enquêtes d'opinion effectuées périodiquement le prouvent- que l'image du Maghrébin, reste globalement négative.

En effet, lors même qu'ils sont devenus souverains, les Etats et les pays du Maghreb n'en continuent pas moins de faire partie du Tiers-monde et des pays sous-développés; c'est-à-dire d'être classés au bas de l'échelle, dans l'ordre économique mondial et la division internationale du travail. Ils restent les autres de l'Occident et en tant que tels, considérés comme inférieurs. "Autre" et "altérité" constate Vittorio Lanternani, sont des termes qui, loin d'être neutres et indifférents quant à leur sens, sous entendent des notions à signification purement idéologique. "Autre" veut dire implicitement "inférieur", selon le système de valeurs fixé par celui qui se trouve en dehors des "autres" et se conçoit, en fait, comme supérieur en mesurant "l'identité" des autres sur la sienne" (18).

Il en est ainsi, en tout cas, de l'idée de l'infériorité appliquée au Maghrébin, laquelle tout en s'exprimant sous différentes formes, reste peu sensible aux changements et à la durée. Ce qu'écrit Alexis de Tocqueville (19) à partir de l'exemple des Etats-Unis d'Amérique, peut très bien être transposé ici: "il y a un préjugé qui porte l'homme à mépriser celui qui a été son inférieur longtemps après qu'il est devenu son égal; à l'inégalité réelle que produit la fortune ou la loi succède toujours une inégalité imaginaire qui a ses racines dans les moeurs". Arabe, Musulman, étranger, immigré sont en tout cas, autant de termes interchangeables, l'un signifiant tous les autres et inversement, qui fonctionnent comme autant de stéréotypes par lesquels est désigné le travailleur immigré d'origine maghrébine, perçu de façon indifférenciée, sans qualité et qui n'a pas de nom, encore moins de prénom, qui pourrait le singulariser, en tant qu'individu avec ses défauts et ses qualités aux yeux des autres. Etrange, étranger, il appartient à une "race" et à une culture considérées comme inférieures, et de surcroit travailleur et immigré, dont le statut est au plus bas de l'échelle sociale. Au sein d'une société qui sélectionne, classe et hiérarchise, il est perçu à travers trois grandes figures, celle du pauvre, du prolétaire et de l'étranger. " Le racisme, note à ce sujet Michel Wievorka (20) combine (...) deux principes

fondamentaux : d'une part en effet, il naturalise l'Autre pour tenter de marquer son infériorité, il construit une hiérarchie sociale menacée, disparue ou renversée. D'autre part, il postule une différence irréductible, pour marquer son incompatibilité supposée entre la culture nationale française et celle de l'immigré ou de l'étranger". Peut-être, faudrait-il quelque peu nuancer et voir ce qu'il en est de la perception du Maghrébin en France, compte tenu de son statut, de sa classe d'âge, etc, en fonction des milieux, des groupes sociaux et de la conjoncture. Il s'agit ici, en effet, d'images dominantes socialement, que ne partagent forcément tout un chacun, dans le contexte de la société globale. Et puis, n'y-a-t'il pas eu une image positive des travailleurs immigrés, en général, pour les animateurs du mouvement de mai 1968, et aussi pour les humanistes, les militants de la Gauche et les groupes et partis politiques d'extrême gauche ? La réalité est donc, dans tous les cas, plus complexe. Mais cela n'a guère d'effets sur le fond du problème s'agissant de la dévalorisation sociale de l'image du travailleur maghrébin, auquel, on en voudra, de plus, à partir des indépendances, de continuer à venir en France, chercher un emploi, alors qu'il a un pays (sous-entendu, "tu as voulu l'indépendance, tu l'as eue, tu n'as plus rien à faire ici").

Et de fait, l'expression "retourne dans ton pays" a été souvent employée, pour lui signifier qu'il n'est pas chez lui, tandis qu'auparavant, à l'époque coloniale, de tels propos pouvaient apparaître, comme moins fondés, même s'ils étaient quelquefois aussi utilisés.

La femme: un déficit d'images sociales.

Cependant, si le travailleur immigré maghrébin est confronté à toute une série d'images négatives qui font corps avec des attitudes et comportements de rejet, d'hostilité et donc le racisme, la femme souffre plutôt d'un déficit d'images au sens positif et négatif. Ainsi, en dépit des transformations des réalités de l'immigration, laquelle est devenue de plus en plus familiale, de la visibilité des femmes dans les cités, aux crèches, à la sortie des écoles, dans les grandes surfaces, sur le marché du travail, celles-ci sont à peine reconnues dans les discours idéologico-politiques et dans les médias. Il a été produit ainsi peu d'images sociales, les concernant directement. Dans l'histoire de l'immigration, la femme reste la dimension cachée. C'est une sorte d'Arlésienne, qui est là, mais que l'on voit peu et dont on ne parle guère beaucoup dans les discours idéologico-politiques, les médias et la société dans son ensemble.

Le langage politique et médiatique fait toujours référence aux travailleurs immigrés; le masculin l'emporte partout et malgré leur rôle important, au sein de la société, et pas seulement dans la famille, le discours social, fait rarement mention de la présence des femmes. L'explication de cette non-reconnaissance doit être recherchée, non seulement dans le fait que la migration a été longtemps composée d'hommes seuls, et a produit des perceptions et des représentations en rapport avec cette réalité, mais aussi le maintien d'un statut inférieur de la femme dans la société globale.

Pour diverses raisons, en tout cas, la femme immigrée d'origine maghrébine, déjà enfermée dans l'univers du monde domestique de la société de départ, éprouve quelques difficultés à être socialement reconnue en France, en tant que sujet dans l'histoire de l'immigration.

La figure du jeune "Beur".

En revanche, la femme apparaît en arrière plan, comme mère de famille, à travers la figure du jeune "beur". Le travailleur immigré d'hier, qui était réduit à sa seule fonction de producteur de biens économiques, est donc devenu, aussi,生殖者 et l'immigration n'est plus réductible, comme dans le passé, à la seule dimension de main-d'œuvre et de force de travail. Désormais, le processus de la migration familiale l'emporte sur celui des hommes seuls, et c'est dans ce contexte qu'est apparue la figure à travers laquelle est perçue, de plus en plus, l'immigration maghrébine, celle du jeune des cités de banlieues. Parce qu'il est la nouvelle génération et qu'il représente l'avenir, c'est lui, qui est aujourd'hui la figure dominante de l'immigration maghrébine et sur celle-ci que tend à se focaliser les discours, attitudes et comportements racistes et xénophobes. Mais à l'inverse des "anciens", ce jeune est le produit de la société et de la culture française. Il n'a, par conséquent, pas le même rapport à la culture arabo-berbère et à l'Islam, que ses parents. Il est socialisé dans différentes cultures, celle des parents, celle d'un milieu social et d'une génération, dans le contexte d'une culture française, marquée entre autres par les médias, le cinéma et les modèles de la culture suburbaine américaine.

Cependant, celui-ci reste, malgré tout, quelque part, encore étranger dans les représentations sociales et on le désigne parfois comme "jeune immigré", lors même qu'il est né en France. Certains continuent ainsi de lui coller, en quelque sorte, à la peau, le vieux proverbe, "tel père, tel fils" et de ce fait, il a du mal à se faire reconnaître comme national à part entière, c'est-à-dire en tant que citoyen ordinaire.

Les différentes Marches pour l'égalité et contre le racisme, et en particulier la première, celle d'octobre à décembre 1983 de Marseille à Paris, ont, certes un temps, mis en valeur sociale, notamment par l'intermédiaire des médias, l'image des Beurs. Ceux-ci sont alors apparus, à travers cette importante initiative, comme des éléments dynamiques de la société, capables d'entreprendre et d'organiser des actions positives.

Cependant, une fois les lampions éteints, les discours enflammés terminés, l'enthousiasme retombé, la vie quotidienne, celle de tous les jours, allait reprendre le dessus. Et si les images sociales les concernant diffèrent, jusqu'à un certain point, par rapport à celles de leurs aînés, ils n'en sont pas moins perçus en tant que "jeunes en galère", en échec scolaire, livrés à eux-mêmes, versant dans la délinquance, la drogue. Ainsi, quand il est question d'insécurité, c'est d'abord à eux que l'on pense, parce qu'ils continuent d'être considérés comme potentiellement dangereux pour l'ordre social. Victimes, en premiers, de la crise économique et sociale, de la ségrégation, de la discrimination et du racisme, ils ont pourtant exprimé plus d'une fois leur ras-le-bol et leur colère, par ce que l'on a appelé, les révoltes des banlieues, dans certains cas après que l'un des leurs ait été tué par un 22 long rifle ou autre pistolet automatique, dans des conditions dramatiques.

Mais l'image de la révolte sera chaque fois interprétée comme étant celle de la violence et certains n'ont pas hésité à les faire apparaître comme des éléments dangereux pour l'ordre social. Aussi, le jeune "beur", tel que l'imaginaire social tend à le présenter, fait-il peur. Celui-ci garde, encore, en effet, cette part étrange de l'étranger de par sa descendance, et cette dimension continue, en dépit du temps, de rester inquiétante pour ceux qui font primer le "droit du sang" sur le "droit du sol" et qui définissent le national, non pas par son statut juridique, mais par ses origines et sa filiation bio-culturelle, au nom de la "race pure", contre le "mélange" ethnique.

La guerre du golfe a constitué sur ce plan un révélateur, en montrant que même devenus Français, les jeunes d'origine maghrébine continuaient d'être traités comme des "citoyens douteux" et des nationaux "suspects". Il s'est ainsi trouvé plus d'un média pour exprimer ses inquiétudes, quant à la possibilité de voir les "Beurs" se ranger derrière Saddam Hussein, et mettre les banlieues à "feu et à sang". Pourtant, la plupart des commentaires et des analyses d'alors allaient se révéler inexacts et il n'y eut pas plus de problèmes dans les cités, à ce moment là, qu'en temps ordinaire. Et s'il s'est trouvé parmi eux, des sympathisants du chef d'Etat irakien, c'était moins pour ce qu'il est, que pour ce qu'il représentait symboliquement, c'est-à-dire celui qui relevait le défi contre les dominants et les puissants. En fait, il y eut une diversité d'attitudes et d'opinions, au sein de ces groupes, sur cette guerre, comme dans ceux, du reste, de la population française, même si la majorité

des "Beurs" s'était sentie directement concernée et donc plus touchée par la tournure dramatique que prirent les événements.

Loyalisme et légitimité.

Il n'empêche, les processus de désignation, de stigmatisation, de discrimination et de ségrégation ont continué de fonctionner et ces jeunes que l'on soupçonnent de manque de loyalisme, souffrent en réalité d'un manque de légitimité, au sein de la société française. Les récentes mesures prises par le gouvernement d'Edouard Balladur, portant sur la réforme du code de la nationalité, remettant en cause l'automaticité d'accès à la nationalité sont à interpréter dans ce sens. Cette loi comme celle portant sur les contrôles d'identité, même si cette dernière semble d'abord destiner à lutter contre l'immigration clandestine, risque ainsi de renforcer la surveillance, le contrôle dont a déjà trop souffert cette génération et de précariser le statut d'une majorité des moins de seize ans, au plan du statut juridique, du séjour et de leur légitimité en France. De plus, étant donnée l'image sociale négative répandue sur les jeunes d'origine maghrébine, perçus, avant tout, comme jeunes à "problèmes", pratiquant la délinquance et la drogue, ceux-ci risquent de pâtir de la loi sur les contrôles d'identité, qui ~~s'appliqueraient~~, dans la réalité, appliqués au faciès.

Comme pour les travailleurs seuls, c'est surtout à partir de situations concrètes, et donc du statut social et des conditions mêmes de vie, dans les cités identifiées à des quasi-ghettos, que s'est construite l'image des jeunes Beurs de banlieues, dans les représentations sociales et qu'ont pris forme toutes sortes de stéréotypes à leur sujet.

Immigré, Arabe et Musulman.

De plus, à partir de la fin des années soixante dix, de la Révolution iranienne, de l'expansion des mouvements islamistes fondamentalistes dans le monde musulman et notamment au Maghreb, l'Islam est identifié, non pas comme une religion monothéiste, universaliste, prônant la tolérance, mais au terrorisme et à la violence, sous le terme générique d'intégrisme.

Le développement des lieux de culte, de la foi et de pratiques islamiques, le dynamisme d'associations musulmanes en France, ont, en même temps, renforcé l'identité de l'immigré maghrébin, en tant que musulman. Or, la triste affaire du foulard, où une jeune fille d'origine maghrébine, s'est présentée au collège, avec un fichu sur la tête, à Creil, en

1989, par lequel elle affirmait son identité de musulmane, en déclenchant un véritable "séisme" au sein de la classe politique, des débats passionnels et passionnés sur la laïcité dans les milieux intellectuels et les médias, a bien montré que l'Islam, perçu surtout en tant que phénomène politique, est loin d'être reconnu comme seconde religion de France.

Déjà, plus ou moins rejeté en tant qu'immigré prolétaire, occupant le plus bas de l'échelle sociale, mis à distance en tant qu'Arabe culturellement et économiquement sous-développé, le Maghrébin de France, est difficilement accepté comme musulman. Certains vont même jusqu'à dire et écrire que l'islam serait incompatible avec les valeurs républicaines et constituerait un obstacle à l'intégration des populations d'origine maghrébine. "Pour la première fois de son histoire, note ainsi Gérard Le Gall (21), la France républicaine et laïque connaît le choc de deux cultures. La raison majeure des difficultés vient de ce que la société d'accueil a une vision négative et uniforme de l'islam et des populations musulmanes, pourtant de plus en plus françaises". Dans ces conditions, partant des attitudes et des comportements de rejet et d'hostilité à son égard, on comprendra d'autant plus, le rejet de l'Autre Maghrébin-immigré-Arabe-Musulman que, "seule, selon A. Touraine (22), l'association de la différence et de l'infériorité produit le racisme".

Identité nationale: l'Autre insupportable.

Mais tous comptes faits, les relations entretenues dans le temps à travers différentes situations historiques, dans divers contextes économiques, sociaux, politiques et culturels entre les Arabes, les Musulmans, les colonisés, les immigrés et la France, ne sauraient se réduire à une image ou même à des images. Il faudrait pouvoir aller au-delà, tant les rapports entre peuples et groupes ethniques ont pu, sur la durée produire d'échanges, de sympathies, mais aussi de rejets, de conflits et de violences. L'image, c'est au fond ce qui reste, lorsque l'on a oublié l'événement. Aujourd'hui, il est vrai, s'agissant des populations d'origine maghrébine, le problème est différent. L'Autre est à l'intérieur, parmi nous et non en dehors de la société. Par sa proximité, il peut renvoyer chacun à sa propre étrangeté. C'est pourquoi, les discours sur l'intégration, qui sont autant de tentative de mise à distance, prolifèrent et que l'on veut à tout prix replacer cet Autre à l'extérieur, le renvoyer à un ailleurs imaginaire et à son statut d'étranger. Il est des moments où le miroir devient en effet insupportable, tant il nous parle de nous-même. Olivier Milza, déjà cité (23), ne s'y est pas trompé, lorsqu'il écrit: "Ritals, "Portos",

"Bicots", "Bougnoulès", "Chinettoques" etc... l'immigration semble avoir tendu aux Français un miroir où les images restent immobiles. Elle nourrit une imagerie qui transparaît dans le livre, la bande dessinée, le film. Par là, elle refait rejouer la vieille image que les nationaux se donnent d'eux-mêmes, et l'imagerie -pour ne pas dire l'imaginaire- fonctionne aujourd'hui comme révélateur de la crise que traverse notre identité nationale".

En tous cas, de par leur histoire, leur apport aux deux sociétés de départ et "d'accueil", les Maghrébins issus de l'immigration, en France, ne veulent pas être réduits à des images fonctionnant comme autant de stéréotypes. Les jeunes, eux, en particulier, parce qu'ils sont le résultat d'un métissage culturel, entendent, à condition que la ségrégation et le racisme ne se développent davantage et ne les contraignent à aller dans une direction contraire, c'est-à-dire dans une sorte d'identité-refuge, remettre les pendules à l'heure et devenir les médiateurs, dans le cadre de relations faites d'échange et de réciprocité entre les sociétés et les peuples des deux rives de la Méditerranée, pour que chacun retrouve les images de l'Autre, non pas telles qu'il les croient et se les représentent, le plus souvent sous formes de stéréotypes, mais telles qu'elles existent dans la réalité, sous leurs multiples facettes et significations.

Notes et références bibliographiques

1. sur le thème du racisme, voir entre autres pour ce qui est de la France, les travaux de Colette Guillaumain, de Pierre André Targuief, et de Michel Wievorka.
2. Maxime Rodinson; La fascination de l'Islam, Ed La Découverte, Paris, 1980; p.6.
3. Olivier Milza; Les français devant l'immigration, Questions du XX^e siècle, Ed Complexe, Bruxelles, 1988, p. 191.
4. C.N.C. des Droits de l'homme: La lutte contre la xénophobie et le racisme, rapport 1990; La Documentation française, Paris, 1991.
5. Maxime Rodinson, La fascination de l'Islam, ouvrage déjà cité.
6. Edward Saïd; L'orientalisme, L'Orient crée par l'Occident, Ed du Seuil, pp.237-238, Paris, 1980.
7. Maxime Rodinson, op.cit, p.84.
8. Georges Simmel, "Digressions sur l'étranger", in L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine, présentation Y. Grafmeyer et I. Joseph, Ed Aubier, Champ urbain, RES, Paris, 1984, p.54.
9. Julia Kristeva, Etrangers à nous-mêmes, Ed Fayard, Paris, 1988, p.139.
10. Louis Muracciole; L'émigration algérienne. Aspects économiques, sociaux et juridiques; Librairie Ferraris, Alger, 1950, p.112.
11. Alain Girard et Louis Stoetzel; Français, Immigrés, nouveaux documents sur l'adaptation, Algériens, Italiens et Polonais, Cahier n° 20, INED, Ed PUF, Paris, 1954, p.20.
12. Olivier Milza, op cit, p.108.

13. Nous empruntons cette expression à Laennec Hurbon, qui a publié un ouvrage, dont le titre est précisément Le Barbare imaginaire, Ed Cerf, Paris, 1988.
14. Renée Lopez, Emile Temine, Migrance, "Histoires des migrations à Marseille", Ed Edisud, Aix en Provence, 1990, Vol. II, p.176.
15. Yves Lequin, (sous la direction de); La mosaïque France, Histoire des étrangers et de l'immigration en France, Ed Larousse, Paris, 1988, pp. 399-400.
16. P.H. Maucorps, Albert Memmi, J.F. Held; Les Français et le racisme, Ed Pujot, Paris, 1965, p.280.
17. Albert Memmi; L'homme dominé, Ed Gallimard, Paris, 1968, p.57.
18. Vittorio Lanternari; Altérité extérieure et altérité intérieure"; in En marge, l'Occident et ses autres, Ed Aubier, Paris, 1978, p.87.
19. Alexis de Tocqueville; De la démocratie en Amérique, Essai présenté par Saïd Chikhi, Ed ENAG, Alger, 1991, Tome I, p.389.
- 20 Michel Wievorka, La France raciste, Ed du Seuil, Paris, 1992, pp.341-342.
21. Gérard Le Gall: "l'effet immigration", in SOFRES : l'Etat de l'opinion en 1991, présenté par Jérôme Joffré et Alain Duhamel, Ed du Seuil, Paris, 1991, p.127.
22. Alain Touraine, "le racisme aujourd'hui", in Racisme et Modernité sous la direction de Michel Wievorka, Ed La Découverte, Paris, 1993, p.25
23. Olivier Milza, op.cit., p.16.

*.Sociologue-chercheur au CNRS- IRESCO
Laboratoire de sociologie
du changement des institutions, LSCI, Paris.

SOPEMI

système d'observation
permanente des
migrations

O.C.D.E.

Tendances des
migrations internationales
Rapport annuel

1993

Belgique	Hommes	Femmes
Mauritanie	145 600	600
Algérie	11 000	600
Tunisie	6 400	600
	<hr/>	4 8
	6	2,3
Danemark	3 200	1 4

Algérie

145 600

9 500

1 5400

163 000

France

6 14,2

5 72,7

2 06,3

139 4200

Allemagne

25 100

27 100

9 100

112 300

Italie

9 0600

4 7600

13 8200

Pays Bas

163 700

2 600

166 300

Norvège

2 100

Espagne

4 9100

newmark

7 100

France =	
Total	163 000
	139 4200
	11 1300
	13 8200
	16 6300
	2 100
	3 200
	4 9100
	<hr/>

Allemagne

202 74 00

Italie 2,6 →
1985 1
1,4

Pays-Bas

Norvège

Espagne

Algérie	614,2	<hr/> F
Moroc	572,7	<hr/> 108
Tunisie	206,3	<hr/> 250,7
		→ 84,8

Algérie	9,1	<hr/> 2,5
Moroc	75,1	29,1
Tunisie	27,2	10,1
Algérie?		
Moroc	90,6	2
Tunisie	47,6	

Moroc	163,700	72,5
	2,600	0,8

Moroc	2 100	0,8
-------	-------	-----

Moroc	4 9100	100
	(3,16)	1981

