

Focus

Tunisia, un anno dopo... un paradigma di modernità a rischio

a cura di

Raoudha Guemara

Yvonne Fracassetti

Michele Brondino

Direttore responsabile

Antonella EMINA

Direttore editoriale

Luciano GALLINARI

Segreteria di redazione

Esther MARTÍ SENTAÑES

Comitato di redazione

Grazia BIORCI, Maria Eugenia CADEDDU, Monica CINI, Alessandra CIOPPI,
Yvonne FRACASSETTI, Raoudha GUEMARA, Maurizio LUPO,
Alberto MARTINENGO, Maria Grazia Rosaria MELE, Maria Giuseppina MELONI,
Sebastiana NOCCO, Michele M. RABÀ, Riccardo REGIS, Oscar SANGUINETTI,
Giovanni SERRELI, Giovanni SINI, Luisa SPAGNOLI, Patrizia SPINATO BRUSCHI,
Massimo VIGLIONE, Isabella Maria ZOPPI

Comitato scientifico

Luis ADÃO DA FONSECA, Sergio BELARDINELLI, Michele BRONDINO,
Lucio CARACCILO, Dino COFRANCESCO, Daniela COLI,
Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, Antonio DONNO, Giorgio ISRAEL, Ada LONNI,
Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO, Michela NACCI, Emilia PERASSI,
Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ i CURULL, Gianni VATTIMO,
Cristina VERA DE FLACHS, Sergio ZOPPI

Comitato di lettura

In accordo con i membri del Comitato scientifico, la Direzione di RiMe sottopone a referee, in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione

Responsabile del sito

Claudia FIRINO

RiMe – Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (<http://rime.to.cnr.it>)

Direzione: via S. Ottavio, 20 - 10124 TORINO - I

Tel. +39 011670 3790 - Fax +39 0118124359

Segreteria editoriale: via G.B. Tuveri 128 - 09129 CAGLIARI - I

Telefono: +39 0704036 35 / 70 - Fax: +39 070498118

Redazione: rime@isem.cnr.it (invio contributi)

Indice

| | |
|---|-------|
| Damiano Anedda | |
| <i>Le cappelle medievali della Cattedrale di Santa Maria di Castello a Cagliari. Edificazione, occlusione, restauro</i> | 5-34 |
| Lilian Pestre de Almeida | |
| <i>De Fez à Loreto, en passant par Malte, avant le départ vers les Indes ou Le trajet d'un prince marocain converti, selon Calderón de la Barca</i> | 35-49 |

Dossier

L'altra riva del Río de la Plata: migrazioni, flussi e scambi tra Italia e Uruguay

a cura di

Martino Contu e Luciano Gallinari

| | |
|--|---------|
| Martino Contu - Luciano Gallinari | |
| <i>Introduzione</i> | 53-56 |
| Martino Contu | |
| <i>I Charrúas e altri indigeni dell'Uruguay nei racconti di alcuni missionari sardo-iberici del XVII e XVIII secolo e di viaggiatori, docenti e immigrati italiani dell'Ottocento</i> | 57-101 |
| Giampaolo Atzei | |
| <i>La comunità italiana in Uruguay nella seconda metà dell'ottocento: invito all'emigrazione e testimonianza nel libro "Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay" di Giosuè E. Bordoni (1885)</i> | 103-135 |
| Diego Simini | |
| <i>Italiani e italianismi nei testi teatrali di Florencio Sánchez</i> | 137-161 |
| Manuela Garau | |
| <i>Fonti bibliografiche dell'emigrazione sarda in Uruguay e dei rapporti sardo-uruguaiani nella più recente storiografia (2006-2012)</i> | 163-189 |
| Serena Ferraiolo - Claudia Avitabile | |
| <i>Italia-Uruguay nel Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus. La letteratura diventa denuncia</i> | 191-199 |

Focus
**Tunisia, un anno dopo...
un paradigma di modernità a rischio**

a cura di
Raoudha Guemara, Yvonne Fracassetti e Michele Brondino

| | |
|--|---------|
| Antonella Emina | 203 |
| <i>Premessa</i> | |
| Michele Brondino - Yvonne Fracassetti | 205-253 |
| <i>Dalla rivolta tunisina alla primavera araba: tra tradizione e modernità</i> | |
| Hassen Annabi | 255-262 |
| <i>Médias étrangers et révolutions arabes (Le cas de la Tunisie)</i> | |
| Raoudha Guemara | 263-300 |
| <i>La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione</i> | |
| Sadok Belaid | 301-313 |
| <i>La 'divine surprise'</i> | |
| Ali Mezghani | 315-324 |
| <i>La Charia source de la législation? Signification et portée</i> | |
| Abdelmajid Charfi | 325-331 |
| <i>L'islamisme n'a aucun avenir</i> | |
| Ridha Gouia | 333-360 |
| <i>Le microcrédit, instrument d'endiguer la pauvreté: l'expérience dans le monde arabe</i> | |

Recensioni

| | |
|---|---------|
| Grazia Biorci | 363-365 |
| <i>Percorsi Migranti</i> , a cura di Giovanni Carlo Bruno - Immacolata Caruso - Manuela Sanna - Immacolata Vellecco, Milano, Mc Graw-Hill, 2011 | |

Tunisia, un anno dopo...
un paradigma di modernità a rischio
Premessa

Antonella Emina

A volte si presenta l'occasione – fortunata – di aprire il dibattito alla cronaca del contemporaneo, nell'intenzione di offrire una piattaforma di visibilità a chi osserva, partecipa e riferisce il presente. In questo modo *RiMe*, oltre che strumento critico di ricerca storica e umanistica in senso generale, com'è nella sua natura, diventa anche archivio della memoria per le indagini a venire.

“Tunisia, un anno dopo... un paradigma di modernità a rischio” raccoglie il contributo di un gruppo di osservatori privilegiati composto da storici, intellettuali e operatori culturali tunisini e italiani, tutti testimoni sul campo dei recenti avvenimenti della primavera araba. Osservatori privilegiati in quanto voci critiche, dotate di strumenti atti a elaborare le percezioni di uno sguardo attento e interpretate, ma soprattutto testimoni radicati sul campo, coi piedi ben piantati in quella terra e in quella cultura di cui si fanno cronachisti ma soprattutto alfieri. Ed ecco che tra le loro righe si alternano continuamente toni di ragione e di passione.

Quanto si legge nel focus è il racconto di un momento storico che è ancora movimento, in moto e in mutamento dunque, raccolto da punti di vista diversi ma tutti ugualmente coinvolti con gli occhi e con il cuore. Nessuna pretesa, quindi, di voler sviscerare un approfondimento saldamente incuneato nei principi dell'analisi, ma la specifica urgenza di fissare nella memoria storica e culturale e nell'immaginario collettivo una narrazione plurale – per quanto non esaustiva – di un momento storico partecipato dal suo interno.

Dalla rivolta tunisina alla primavera araba: tra tradizione e modernità

Michele Brondino
Yvonne Fracassetti

Riassunto

La Tunisia, pioniera della “primavera araba”, con un passato costituzionale e le basi di uno stato moderno, è l’unico paese del mondo arabo ad aver avviato un processo di modernizzazione della società e delle istituzioni in grado di evolvere verso il modello democratico, bloccato dal regime di Ben Ali e richiesto a gran voce dalla rivolta del gennaio 2011. Le prime elezioni libere, dell’ottobre 2011, in un clima post-rivoluzionario caotico e incerto, hanno favorito un voto identitario e per l’ordine portando al potere gli islamisti di *Ennahda* che, pur dichiarandosi aperti ad un sistema parlamentare e democratico, stanno smontando pezzo dopo pezzo l’edificio dello stato moderno ereditato da Bourguiba. L’evoluzione della Tunisia si pone oggi come paradigma per tutto il mondo arabo-musulmano confrontato a scelte fondamentali sulla modernità. Ma né le tensioni interne né le posizioni internazionali a sostegno dello *status quo* sono favorevoli alla transizione democratica.

Parole chiave

Primavera araba; dittatura; movimenti islamici; elezioni; transizione democratica; globalizzazione; modernità.

Abstract

Tunisia, pioneer of the *Arabic spring*, with a constitutional past and the basis of a modern state, is the only Arabic country which begun a renewal in society and a modernization of institutions in order to evolve towards a democratic model of society. This renewal was stopped by the regime of Ben Ali, so democracy was greatly demanded by the revolt which took place in January 2011. The first free elections, in October 2011, in a chaotic and uncertain post-revolutionary climate, support an identity ballot for order giving power to the Islamics of *Ennahda* that are taking apart piece by piece the building of the modern state inherited from Bourguiba, while declaring themselves opened to a parliamentarian and democratic system. The evolution of Tunisia today stands like a paradigm all over the Arab-Muslim world confronted to fundamental choices about modernity. Neither inner pressures nor international positions for the *status quo* are supporting the democratic transition.

Keywords

Arabic spring; dictatorship; Islamic movements; elections; democratic transition; globalization; modernity.

Il Mediterraneo, da sempre un luogo di scambi referenziale – cerniera tra le varie civiltà che vi si affacciano, frontiera che mette in contatto tre continenti, struttura conflittuale che gestisce i dislivelli tra società, modelli di sviluppo e sistemi politici diversi – si conferma tuttora, con “la primavera araba”, *l'espace-mouvement* di braudeliana memoria e un punto sensibile della politica globale dove affiorano tutte le tensioni e le problematiche comuni all'intero sistema mondo.

Nell'anno 2011 infatti, la regione mediterranea ha visto, da una parte, l'irrompere imprevisto delle rivoluzioni arabe nei paesi della riva sud, e dall'altra la crisi socio-economica raggiungere il suo picco nei paesi della riva nord, sotto l'impatto della globalizzazione economica e finanziaria. Nel primo caso si manifesta il risveglio democratico dei paesi arabi (i cui popoli sono costituiti per oltre il 50% da giovani sotto i trent'anni) in nome della libertà e della dignità, nel secondo lievitano fermenti sociali nelle generazioni giovanili che s'esprimono nel movimento degli *indignados*, estendendosi a livello planetario¹. In ambedue i casi sono protagoniste le giovani generazioni, i “nativi digitali” (altrimenti definiti *millennials*) espressione della cultura postmoderna originata dalla rivoluzione tecnologica dell'informazione e della comunicazione che ha reso il nostro pianeta un cyber-spazio avvolto dalla *webnet*². Ambedue i fenomeni – le rivolte a nord e a sud – sono accomunati da istanze democratiche e di giustizia sociale, dettate dagli squilibri provocati dall'ultraliberismo economico dirompente che riteneva il mercato capace di autoregolarsi ma che si dimostra invece incapace di risolvere le proprie contraddizioni. Si assiste all'implosione delle società da nord a sud, che, anche se in contesti e modi diversi, esprimono le due facce della stessa medaglia, dello stesso disagio socio-economico che tormenta la regione mediterranea.

¹ Cfr. S. Hessel, *Indignez-vous*.

² Cfr. W. Strauss - N. Howe, *Millennials rising*; S. Sibilo, *La rivoluzione dei (nuovi) media arabi*.

Già nel 1995 la Conferenza di Barcellona con le sue successive evoluzioni³, aveva chiamato i popoli mediterranei ad andar oltre il proprio 'particolare' nazionale, per aprirsi agli altri in nome del progresso e della solidarietà e a non soccombere alla tentazione di chiudersi in se stessi e fomentare nazionalismi ormai anacronistici in un mondo reso permeabile, anche se disuguale, dalla globalizzazione. Ma il partenariato euro-mediterraneo non ha saputo fare del Mediterraneo lo spazio di progresso e pace promesso.

I popoli arabi liberatisi dal colonialismo, fiduciosi nelle loro classi dirigenti per realizzare società libere e solidali, ispirate ai valori identitari della civiltà araba, *in primis* l'islam e la lingua, sulla base di uno sviluppo economico equo e solidale in cui essi potessero sentirsi cittadini a pieno titolo, partecipi della comunità nazionale, sono stati delusi. Le classi dirigenti si trasformarono in regimi autoritari sul piano politico ma liberali su quello economico, asserviti agli interessi dei paesi occidentali e alle multinazionali dell'economia e della finanza globale, dove le libertà erano negate, le istituzioni corrotte, spacciati per baluardi di sicurezza contro terrorismo e emigrazione, con la connivenza dell'Occidente rassicurato e dimentico dei valori democratici di cui si proclama portatore.

In questo contesto politico e sociale compromesso dove le masse venivano sfruttate e la religione usata come strumento di potere, i movimenti islamici dei Fratelli Musulmani supplendo alle carenze dello stato soprattutto in campo sociale e cavalcando le 'rivolte del pane'⁴, si sono imposti sempre più come portatori di un altro messaggio di speranza, il ritorno allo spirito originario del Corano con il motto: «l'Islam è la soluzione. Dio è la nostra meta. Il Profeta è il nostro capo. Il Corano la nostra Costituzione»⁵, quindi con un altro modello, quello dello Stato islamico.

³ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, parte terza.

⁴ Tutti gli stati del Nord Africa sono stati in preda a queste rivolte del pane, segni sintomatici del malessere sociale; l'ultima per la Tunisia di Burghiba è quella del 1984 schiacciata con violenza da Ben Ali, allora ministro dell'interno.

⁵ La confraternita dei Fratelli Musulmani è stata fondata in Egitto da Hassan El Banna, coadiuvato da Sayyd Qotb nel 1928. Cfr. M. Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo*; P. Branca, *Tradizione e modernità in Egitto*.

Intanto, investiti dalle crisi economiche e sociali per effetto della globalizzazione finanziaria, i regimi autocratici della sponda sud, con rivolte di masse popolari stimulate dai *social networks*, sono implosi cogliendo di sorpresa i paesi della riva nord. La scintilla è stata la rivoluzione tunisina del 14 gennaio 2011⁶, che ha segnato una svolta radicale nella storia del paese e in quella degli altri stati arabi. Ha dato il segnale del cambiamento e del risveglio per i popoli arabi e per tutta la regione mediterranea, la volontà di entrare nella modernità all'insegna dello slogan: «libertà e dignità prima del pane»; segna il ritorno di questi popoli nella storia contro la tradizionale visione degli studi orientalistici occidentali secondo cui gli arabi erano popoli non ancora maturi per la democrazia: un'eccezione nei processi di transizione verso la democrazia. Dato questo, denunciato anche da alcune voci coraggiose dello stesso mondo arabo che hanno pagato con la vita le loro prese di posizione come Samir Kassir, storico e giornalista assassinato nel 2005 a Beirut, quando scriveva nel suo saggio *L'infelicità araba*:

L'assenza di democrazia non è uno specifico male arabo, ma il mondo arabo rimane l'unico sistema regionale in cui praticamente tutti i paesi condividono questa tara. In nessun paese arabo la cittadinanza gode di quel minimo di garanzie indispensabili per dare avvio a un cambiamento democratico. Ma sarebbe un errore imputare la crisi del concetto di cittadinanza a una predisposizione culturale, perché essa è l'effetto di un'altra crisi (...) la crisi dello Stato, dello Stato di diritto⁷.

La battaglia in corso in Tunisia è anche una battaglia di segni, quelli di due opposte concezioni dello Stato, lo Stato moderno di cui la Tunisia di Burghiba è antesignana e quella dello Stato islamico tornato dopo le rivoluzioni a proporre un altro modello di società che si pensava ormai superato in Tunisia. L'esito di questa battaglia e la sua posta in gioco, – la permanenza di uno Stato moderno – fanno del paese apripista della 'primavera araba', un laboratorio mediter-

⁶ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, parte prima, p. 17.

⁷ S. Kassir, *L'infelicità araba*, pp. 24-26.

raneo dove, giorno dopo giorno, si disegna il futuro del mondo arabo.

1. *La Tunisia: paradigma della transizione democratica nel mondo arabo*

1.1. *Il retaggio storico: la modernità tunisina*

Non stupisce che sia stata la Tunisia a fare da pioniera nella rivolta che ha poi infiammato tutto il Nord Africa e il mondo arabo. Anche se sprovvista di grandi risorse naturali, è il paese con la classe media più sviluppata e istruita, con un elevato tasso di alfabetizzazione e un tasso demografico alla pari di quelli europei e quindi il paese più aperto alla transizione democratica. Fatto questo che emerge quando si evidenzia l'importanza della padronanza delle scienze e della tecnologia rispetto agli altri paesi del mondo arabo non soltanto perché essa è al centro dei meccanismi della crescita economica e dell'integrazione nell'economia mondiale, ma anche perché è rivelatrice dei problemi strutturali riscontrati dai paesi del Nord Africa e della loro capacità di sviluppo, non solo economico⁸. Al di là del fatto che tutto il Nord Africa si posiziona al di sotto della media mondiale, è interessante sottolineare la posizione dominante della Tunisia nelle varie statistiche valutate dall'Unesco: la produzione scientifica (nel 2008 la media di articoli scientifici pubblicati/abitante è di 196,2 in Tunisia, 37,5 in Algeria, 36,9 in Marocco, 15,9 in Libia, la media mondiale 147,8); la capacità di diffondere e padroneggiare l'utilizzo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, calcolata e diffusa dal Forum economico mondiale per il 2010, dà la Tunisia al 39esimo posto su 133 paesi classificati, l'Egitto 70esimo, il Marocco 88esimo, l'Algeria 113esimo, la Libia non appare e per quanto riguarda l'indice di competitività globale, la Tunisia si piazza al 32esimo posto, il Marocco 75esimo, l'Egitto 81esimo, l'Algeria 86esimo, la Libia 100esimo. Ci sembra perciò significativo che la Tunisia, il paese più competitivo a livello della conoscenza, abbia aperto la strada della liberazione dall'autoritarismo nel mondo arabo verso la democrazia e la dignità⁹.

⁸ Cfr. N. Safir, *Les sociétés maghrébines face à leurs nouveaux défis*.

⁹ Cfr. M. - Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, p. 84.

In quest'ottica le risorse più determinanti per una reale emancipazione della Tunisia, a nostro parere, sono: primo, un retaggio storico già aperto alla modernità, una predisposizione all'innovazione, al confronto culturale consolidato da scambi di civiltà millenari, alla costruzione di uno stato moderno, insomma ad un sistema democratico endogeno in evoluzione, storicamente assimilato e non imposto o copiato dall'Occidente; secondo, una generazione di giovani istruiti e aperti alla modernità ma delusi e disperati perché senza futuro.

Infatti la Tunisia odierna alla ricerca di se stessa non è orfana: è figlia della sua storia, porta nel DNA i geni della concezione dello stato e della modernità, la capacità di amalgamare e di fare sua una lunga storia di scambi, d'incroci di civiltà e di cambiamenti che caratterizzano il suo percorso di società civile. È un caso unico nel Nord Africa.

La centralizzazione dello Stato e l'organizzazione amministrativa hanno infatti in Tunisia origini antiche, risalenti alle grandi dinastie hafside (XIII-XVI secolo) e hussenite (dal XVIII sec.), mantenute e aggiornate durante il protettorato francese (1881-1956). Basta ricordare che già nel 1841 (due anni prima della Francia) venne abolita la schiavitù e istituita l'*École Polytechnique*, e che nel 1861 Sadoq Bey promulgò la prima costituzione del mondo arabo, separando il potere politico da quello religioso, e aperto, nel 1875, il famoso *Collège Sadiki*, liceo bilingue e biculturale dove furono formate le élites intellettuali tunisine che guidarono la liberazione del paese dal colonialismo ed aprirono il paese alla modernità¹⁰.

Dopo la conquista dell'indipendenza nel 1956, Habib Burghiba, leader del *Neo-Destur* (Costituzione), il partito costituzionalista della maggioranza dei tunisini, dichiaratamente orientato verso l'Occidente, ma radicato nella dimensione storica nazionale e nei valori della civiltà arabo-musulmana, introduce riforme istituzionali e sociali che hanno cambiato la società e varato una nuova forma di stato per la Tunisia moderna. Egli diventa la figura di riferimento nella costruzione della nuova Tunisia, sarà il 'Combattente Supremo' per la sua liberazione dal colonialismo e diverrà il 'padre della patria' indiscusso. Nel tempo però accentuerà il suo potere personale fino ad affer-

¹⁰ Cfr. N. Sraïeb, *Le Collège Sadiki de Tunis*; E. De Leone, *La colonizzazione dell'Africa del Nord*, p. 173.

mare «il sistema Tunisia sono io», con tutte le conseguenze del caso che sfoceranno, dopo la triste fine della sua presidenza a vita, nel regime autocratico di Ben Ali, instaurato con il «colpo di stato sanitario»¹¹ nel 1987, grazie ai servizi segreti occidentali *in primis* quelli francesi ed italiani.

Appena libero dal colonialismo, il paese, già in possesso di un passato costituzionale, elegge un'assemblea costituente che trasforma il beylicato in repubblica presidenziale il 25 luglio 1957. Burghiba costruisce uno Stato moderno e centralizzato, con istituzioni di controllo in grado di intervenire in tutti i settori e con un'organizzazione territoriale molto densa, facendo convergere verso la capitale, da varie regioni del paese (e dal Sahel in particolare, la sua regione di origine) élite amministrative e funzionari che formano l'ossatura dello Stato e ne garantiscono il funzionamento. Sono gli antenati degli intellettuali e dei liberi professionisti che faranno resistenza, insieme ai giovani istruiti grazie alla scolarizzazione obbligatoria avviata con la riforma dell'insegnamento, nonostante il regime autocratico e poliziesco di Ben Ali.

Appena conquistata l'indipendenza nel 1956, Burghiba getta le basi di uno Stato moderno con profonde riforme: l'adozione di un nuovo Codice di famiglia (che aboliva la poligamia, dava alla donna il diritto di sposarsi senza tutore e di divorziare equiparando la parità fra uomo e donna, caso unico nel Nord Africa, sfidando teologi e tradizionalisti), la promulgazione della Costituzione del 1959, una moderna scuola pubblica con scolarizzazione di massa obbligatoria, la soppressione dei beni *habous* (ecclesiastici), l'unificazione della giustizia con l'abolizione dei tribunali religiosi, la creazione della sanità pubblica, la riforma dell'amministrazione pubblica (ad esempio, lo stato civile), la pianificazione familiare con la diffusione in tutto il paese di consultori familiari che sul piano demografico porrà la Tunisia al livello dei paesi europei¹².

¹¹ Ben Ali, allora primo ministro, convoca nella notte del 7 novembre 1987 un collegio di medici che dichiara Burghiba incapace di svolgere le funzioni della presidenza per malattia, il che provoca l'immediata investitura di Ben Ali alla presidenza in accordo all'ex art. 57 della Costituzione del 1959.

¹² Cfr. E. Todd e Y. Courbage, *Le rendez-vous des civilisations*.

È la nascita di una nuova Tunisia in cui lo Stato promuove la formazione del cittadino, è l'avvio di una capacità innovativa che arriva da lontano, dal riformismo del XIX secolo, «l'era liberale del pensiero arabo» (la *Nadha*: la rinascita) che investì la Turchia e l'Egitto di Mehemet Ali e poi la Tunisia¹³, antesignana del radicamento dei valori civili richiesti a gran voce dai giovani rivoluzionari dell'avenue Bourghiba a Tunisi e poi da quelli della piazza Tahrir al Cairo, le cui ricadute si sono estese a tutto il mondo arabo, dall'Atlantico al Golfo Persico.

La Tunisia è quindi figlia della sua storia passata e recente e si può dire che, se i tunisini sono stati così ricettivi alla modernizzazione del loro paese, è perché esiste

una endogenesi della loro modernità (...) Le idee moderne in Tunisia hanno una risonanza sconosciuta nel mondo arabo-islamico, perché esisteva già, su questa interfaccia, un ambiente capace di assimilare questo *maëlstrom* innovativo senza essere sradicato, anzi, in grado di mettere in prospettiva queste innovazioni, in funzione dei bisogni e delle particolarità geopolitiche e sociali del paese¹⁴.

1.2. I giovani e la rivoluzione tecnologica

Insieme al retaggio storico, l'altra grande risorsa del paese è rappresentata dai *chebab* (i giovani) tunisini che, con la loro apertura alla rivoluzione dell'informazione e della comunicazione, infrangono il muro della paura imposto alla società tunisina dal regime dittatoriale e poliziesco di Ben Ali¹⁵.

La fusione della disperazione dei giovani, la fascia più numerosa ma più penalizzata del paese, con l'enorme potenziale comunicativo di Internet e delle nuove tecnologie, rende esplosiva la situazione: delusione sociale e cyber-rivolta, un binomio che ha cambiato il pa-

¹³ Cfr. J-F. Troin, *Le Grand Maghreb*, pp. 182-187; M. Kraiem, *Aux origines de la révolution tunisienne*.

¹⁴ J-M. Miossec, "Identité tunisienne: de la personnalité géographique d'un pays du Maghreb", p. 186 (la traduzione è nostra).

¹⁵ Cfr. M. e Y. Brondino, "La cyber-rivolta e la delusione dei giovani: un binomio esplosivo", in *Il Nord Africa brucia*, p. 30; J-P. Filiu, *La révolution arabe*.

norama politico, sociale e culturale dell'intera Tunisia¹⁶. E la forza innovativa di questa nuova generazione di giovani adepti della rivoluzione cibernetica non è soltanto una questione di metodo, ci rivela una mutazione comunicativa di fondo, che assume i tratti fondamentali della cultura mediatica del XXI secolo¹⁷. La rivoluzione dell'informazione e della comunicazione ha offerto ai giovani potenzialità insperate per relazionarsi con la loro società e cambiarla: "la rivoluzione del gelsomino"¹⁸ ne ha dato un esempio folgorante.

In questo frangente storico Internet è una finestra sul mondo, per guardare il mondo e per essere visti dal mondo. Queste generazioni, dotate di nuove competenze nel campo della comunicazione cibernetica, sono giovani istruiti, che la navigazione in Internet ha aperto a tutti gli scenari della globalizzazione e che hanno preso coscienza delle contraddizioni e dei limiti politici ed economici della loro società: di conseguenza, avvertono la necessità di abbattere i regimi autoritari che li opprimono e li soffocano da decenni. Prima dalla Tunisia e poi dall'Egitto si materializza il salto generazionale, perché sono proprio i giovani a fare da apripista alla rivoluzione con "nuove armi": Internet e i social network (Facebook, Twitter, MySpace, Youtube, sms, ecc.) che si affermano come nuovi mezzi relazionali, che aggirano e battono la censura dei regimi anche quando questi bloccano l'intera rete per giorni, come è accaduto nell'Egitto di Mubarak, nonché la tempistica e le modalità con cui si è estesa "la rivolta del gelsomino", dalla Tunisia profonda dove le immagini della repressione e di manifestanti uccisi sono state trasmesse in tempo reale sui *social network* e dalle TV satellitari (El Jazira soprattutto), viste dalla capitale e da tutto il mondo. La possibilità di vedere immagini che mai i media del potere avrebbero trasmesso, la possibilità di avvisare migliaia di internauti e di moltiplicare all'infinito l'informazione su siti e blog, la possibilità di pilotare a distanza e in tempi reali il formarsi delle manifestazioni rendendo invisibili le tracce della rivolta, le mi-

¹⁶ Cfr. M. Ben Romdhane, "La formation du capital humain et la gestion stratégique des ressources humaines", in *Tunisie. État, économie et société*, pp. 149-177.

¹⁷ Cfr. M. Lynch, *Blogging the New Arab Public* ; A. Mlaiki, "Mr. President, Facebook is watching you !", i siti: <arabmediasociety.com/>; <mirsdigital.blogspot.com>.

¹⁸ Nominata così dai mass media soprattutto europei in accordo alla tradizionale usanza del paese di offrire un mazzetto di gelsomini all'ospite.

gliaia di sms e di twitter che hanno sostituito Internet quando ne è stato chiuso l'accesso, hanno preso il posto delle barricate della Rivoluzione Francese e alzato un muro tecnologico che ha colto di sorpresa gli agenti del regime e ha assicurato il successo esaltante della rivolta. Internet si è dimostrato un nuovo canale di solidarietà, nazionale e internazionale. Si è visto non solo nel fiume di messaggi di incoraggiamento giunti da tutto il mondo, ma anche nella collaborazione tecnica che si è scatenata con gli internauti dell'Europa o di oltre-oceano per aggirare gli ostacoli frapposti dalla censura, fornendo i proxy necessari per aprirsi strade anonime e continuare l'informazione e i contatti.

Sono i *social network* la rete connettiva che, in presa diretta con le realtà sociali, vince la censura, dà la possibilità di mettere in contatto le persone e le masse, sia favorendo la presa di coscienza cittadina verso nuove forme di organizzazione, sia suscitando il sentimento di partecipazione al cambiamento del proprio destino. Si rompe l'isolamento, punto debole di tutte le rivoluzioni e, infranto l'isolamento, si vince la paura: si ritorna cittadini tra cittadini liberi. Ed è questo superamento della paura che ha fatto scendere in strada prima migliaia di giovani, seguiti da altre migliaia di cittadini appartenenti ad altre categorie; sono state queste immagini della folla variopinta dell'avenue Burghiba a Tunisi, trasmesse in tutto il Nord Africa, a riempire piazza Tahrir al Cairo e le strade di molte altre città arabe. La comunicazione virtuale e solitaria di Internet ha quindi rivelato una sua dimensione diversa, quella della solidarietà di una comunità virtuale raccolta attorno ad un'appartenenza e ad un obiettivo comune: la liberazione dall'autoritarismo, dalla paura, insomma la liberazione del mondo arabo. Lo testimoniano gli slogan che hanno invaso le piazze in qualsiasi paese insorto, insieme alle bandiere tunisine, in riconoscimento della straordinaria spinta ricevuta. Si sprigiona, da questa realtà nuova e vasta, la concretezza di "Internet diventato la sfera pubblica del XXI secolo, la piazza pubblica del mondo"¹⁹ e la concretezza di uno spazio arabo dalle forti connotazioni identitarie e socio-politiche, che stanno sostituendo la forza di coagulazione delle ideologie, innervando e innovando la storia con

¹⁹ G. Gray, ambasciatore degli USA a Tunisi, *La révolution et le pouvoir d'Internet*.

nuovi valori, mezzi e fini, tramite nuove generazioni che per la prima volta transitano dalla storia locale alla storia mondiale, in modo comunicativo più che ideologico. Si passa da un'informazione passiva dei mass media tradizionali ad un'informazione partecipativa, che cambia il punto di vista sulla realtà. Questo dato sconvolge il mondo dell'informazione e della comunicazione, mette in crisi i poteri costituiti perché si aprono nuove forme di democrazia e di libertà.

E nel nostro caso, tenendo presente che circa la metà dei tunisini navigano in rete, questi giovani "blogger" sono diventati "eroi", perché tramite i *social network* hanno messo in relazione centinaia di migliaia di persone, e le autostrade della rete hanno unificato il "villaggio" Tunisia proiettandolo nel mondo. Tutto cambia grazie ai *social network* e ai blogger. E l'Egitto l'ha confermato a sua volta: emblematico è il caso del blogger Wael Ghonim che, messo in carcere perché ha contrastato il *blackout* della rete imposto dal regime di Mubarak, ne esce libero e viene accolto da "eroe" dalla folla in piazza Tahrir, dopo che il vecchio despota è stato costretto alle dimissioni. La possibilità per i cittadini di accedere a Internet e di proporre innovazioni è un valore cui una società democratica deve aprirsi, sostenere e promuovere.

I cambiamenti sociali si avvertono anche nelle folle oceaniche presenti da una parte all'altra del Nord Africa. Nelle nuove realtà delle economie globalizzate e delle culture mondializzate che s'incontrano e si scontrano, spinte dalle giovani generazioni, spira un vento nuovo nella "primavera araba", che promette radicali cambiamenti con grossi interrogativi: sapranno davvero queste rivolte diventare vere rivoluzioni cioè nuove costruzioni politiche e sociali?, sapranno proporre progetti valoriali al posto delle ideologie, nel loro percorso accidentato e tortuoso verso una mutazione ed una maturità?, sapranno agire progressivamente ed intimamente nelle società arabo-islamiche alla ricerca di libertà e sostenere le loro aspirazioni di dignità e giustizia?

Ci siamo brevemente soffermati sulle radici storiche di questa apertura della Tunisia alla modernità e sul cambiamento generazionale della società perché crediamo che siano oggi, in un momento di te-

sa e contrastata ricerca dei propri valori identitari, risorse profonde su cui fare leva²⁰.

1.3. *La deriva autoritaria e la reislamizzazione della società.*

Tuttavia, in una dimensione retrospettiva storica, si possono constatare limiti intrinseci a questi connotati socio-culturali tipici dei paesi moderni, in particolare la cultura dello *zaim* (capo) derivata da una forte tradizione patriarcale e il nodo politica-religione affrontato da Burghiba ma mai del tutto sciolto.

Non tutti gli specialisti infatti condividono la positività del retaggio riformista tunisino. Secondo M. Camau e V. Geysser per esempio, se apre alla modernità, il riformismo tunisino porta ancora in sé una concezione autoritaria del potere che continua a riprodursi, un' autentica sindrome autoritaria²¹. Invero si può osservare che questo retaggio storico di apertura verso la modernità, se ha favorito la rivoluzione tunisina in nome della libertà e della dignità dei cittadini, non ha impedito la deriva autoritaria della lunga presidenza a vita di Burghiba, seguita dal regime autocratico e poliziesco di Ben Ali durato 23 anni con la connivenza dei paesi occidentali. Per di più, questa componente autoritaria è dilagata negli altri paesi nordafricani dove i regimi al potere non si sono dati progetti riformisti per la modernità.

Il famoso *Changement* (cambiamento) del 7 novembre 1987, leit-motif tanto reclamizzato da Ben Ali, ha luogo all'insegna della "rottura nella continuità" come lui stesso, all'indomani della presa del potere, enunciò nella "Dichiarazione" e nel " Patto Nazionale" del 7 novembre 1988²²; continuità nel rispetto delle tradizioni culturali e politiche che sono la civiltà arabo-musulmana e il costituzionalismo, rottura invece con i bloccaggi e le derive socio-politiche, soprattutto le agitazioni degli islamisti, dell'ultimo periodo della presidenza Burghiba.

Nella "Dichiarazione" Ben Ali apriva alla speranza di una ripresa della società tunisina quando affermava:

²⁰ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, Parte I.

²¹ Cfr. M. Camau - V. Geisser, *Le syndrome autoritaire* (la traduzione è nostra).

²² Cfr. M. Brondino, «La Tunisia dopo Burghiba».

Il nostro popolo ha raggiunto un tale livello di responsabilità e di maturità che tutti i suoi elementi e le sue componenti sono in grado di dare il loro contributo costruttivo alla gestione dei suoi affari, conformemente all'idea repubblicana che conferisce alle istituzioni tutta la loro pienezza e garantisce le condizioni di una democrazia responsabile come il rispetto della sovranità popolare così come è scritta nella Costituzione. Questa Costituzione esige una revisione diventata oggi imperativa. L'epoca in cui viviamo non può più accettare né la presidenza a vita, né la successione automatica alla testa dello Stato da cui il popolo viene escluso. Il nostro popolo è degno di una vita politica evoluta e istituzionalizzata realmente fondata sul multipartitismo e la pluralità delle organizzazioni di massa²³.

Ed effettivamente fino agli inizi degli anni Novanta una ventata di aria nuova spira nella società tunisina: dalla libertà di espressione alla pluralità degli organi di stampa e delle associazioni (per esempio, la istituzione di una sezione di Amnesty International, primo paese arabo a riconoscerla), dalle libertà individuali e civili al pluripartitismo che giunge fino al riconoscimento di *Mouvement de Tendence Islamique (MTI)* di R. Ghannouchi che cambierà nome in *Ennadha* (Rinascita) per evitare ogni riferimento alla religione vietato dalla legge tunisina sui partiti. Al contempo si nota il recupero dell'islam sia a livello politico che a livello socio-religioso proprio per far fronte alle frequenti contestazioni degli islamici dell'ultimo periodo della presidenza di Burghiba, che facevano leva sulla critica situazione socio-economica del paese. In un nostro articolo sul primo anno della presidenza Ben Ali apparso sulla rivista "Oriente Moderno" (1989)²⁴, scrivevamo che

a partire dal 7 novembre 1987, alle amnistie che hanno visti liberati centinaia di militanti di sinistra, di sindacalisti, di militanti islamici integralisti tra cui il capo del MTI, R. Gannouchi, è succeduta una serie di misure a favore dell'islam che hanno tangibilmente modificato il volto della Tunisia "laica" di Burghiba: l'appello alla preghiera è

²³ *Ibi*, p. 75.

²⁴ Allora in missione ufficiale quale addetto culturale e poi direttore dell'Istituto italiano di cultura fino al 1993 abbiamo potuto analizzare in loco l'evolversi del paese sotto Ben Ali.

tornato a scandire puntualmente e ufficialmente la giornata musulmana interrompendo i programmi della radio e televisione (...) il ritorno alla determinazione dell'inizio e della fine del digiuno nel mese del Ramadan secondo i canoni tradizionali da parte delle somme autorità religiose (...) nel marzo 1988 Ben Ali ha effettuato "El Omra" il piccolo pellegrinaggio alla Kaaba e le immagini di questo atto di fede largamente divulgate sui mass media, sui giornali, sui pannelli di affissione, sui muri delle città in tutte le retrospettive e diventate uno dei simboli della nuova Tunisia, hanno commosso il popolo tunisino nel più profondo del suo essere musulmano (...) il ripristino della Zituna e della sua università (...) smantellata da Burghiba e ridimensionata a semplice facoltà di teologia inserita nell'università laica è forse il segno più imponente della riabilitazione della cultura islamica intesa come ritorno ad una identità culturale smarrita (...) Si delinea quindi un'inversione di rotta nei confronti della politica laica voluta da Burghiba²⁵.

In questo uso politico e strumentale della religione al fine di combattere gli integralisti islamici, Ben Ali accentua sempre più, a partire dall'attentato mortale di Bab Suika del 1991, il suo potere personale attraverso uno stato di polizia onnipotente e una cooptazione delle classi dirigenti e della borghesia *compradora*, corrotta e predatrice delle ricchezze del paese, il cui esempio peggiore è la cricca dei suoi parenti a cominciare dai Trabelsi (la famiglia della moglie di Ben Ali), soprattutto negli ultimi anni della sua presidenza²⁶.

Ed è proprio nell'ambigua riabilitazione dell'identità islamica della repubblica presidenziale che Ben Ali intacca, deviandoli, i due aspetti basilari della società tunisina: la modernità e la tradizione. S. Ghorbal nel suo saggio *Orphelins de Bourguiba et héritiers du Prophète*²⁷, riferendosi all'art. 1 della Costituzione del 1959 voluta da Burghiba, dimostra quanto esso possa essere letto come un autentico avvio dello Stato moderno secolare oppure deviato da una lettura meramente confessionale: «La Tunisia è uno stato libero, indipendente e sovrano; la sua religione è l'islam, la sua lingua è l'arabo, e il suo regime la re-

²⁵ M. Brondino, "La Tunisia dopo Burghiba".

²⁶ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, parte prima, cap.1; B. Hibou, *La force de l'obéissance*.

²⁷ S. Ghorbal, *Orphelins de Bourghiba*, p. 15.

pubblica». Ecco l'articolo cardine della Repubblica Tunisina che fa del paese il modello *ante litteram* della transizione verso la democrazia per tutto il mondo arabo perché coniuga modernità e tradizione: modernità perché è detto chiaramente che lo Stato è libero, indipendente e sovrano cioè che si tratta di uno Stato civile la cui legislazione è interamente secolare, dettata dallo Stato sovrano e non dalla religione, visto che la *sharia* non è menzionata come fonte del diritto; tradizione perché si tratta di «uno Stato secolare radicato nella confessione islamica» in cui l'islam non è religione di Stato ma la religione dello Stato cioè della maggioranza dei tunisini, «la sovranità non appartiene a Dio ma al popolo tunisino che la esercita conformemente alla Costituzione (art.3), i diritti fondamentali sono garantiti e la libertà di coscienza sancita (art.5)». Il riferimento all'islam, «il radicamento confessionale permette di rispettare i sentimenti della maggioranza e permette anche allo Stato di esercitare il suo controllo, di organizzare e regolare il campo religioso (...) di addomesticare la religione»²⁸. Questa ambivalenza permetterà addirittura a Burghiba di attingere nell'islam, con incredibile audacia, la giustificazione delle maggiori aperture sulla modernità (per esempio di sopprimere la poligamia vista l'impossibilità di garantire l'uguaglianza di trattamento tra le diverse mogli, sancita dalla religione) ma questa ambivalenza si farà ambiguità con il suo successore, non appena verrà meno la volontà di garantire innanzi tutto l'indipendenza dello Stato civile. Oggi questa ambiguità è diventata una confusione ampiamente sfruttata dal governo di *Ennahda* che alimenta a piacere la sovrapposizione tra Stato e religione.

Rimane, continua Ghorbal, che modernità e tradizione non sono l'una contro l'altra poiché

il genio tunisino sta nella sintesi, fragile ma grandemente riuscita, tra da una parte il radicamento nella nostra complessa identità a dominante arabo-musulmana, e dall'altra la modernità cioè l'apertura sull'universale, la filosofia dei diritti umani e la tolleranza²⁹.

²⁸ *Ibi*, p. 15.

²⁹ Cit. da C. Dulbruelh, "Essai: le paradoxe tunisien" (la traduzione è nostra).

A differenza di Burghiba che aveva sfidato l'islam passatista facendo della Tunisia la prima repubblica civile senza la *sharia*, Ben Ali invece si spaccia come leader buon musulmano praticante che prende sempre più misure in favore della religione: dalla formazione degli imam in apposite scuole di stato a cui è inviata la velina della *khotba* (la predica) da leggere durante le preghiere del venerdì nelle moschee, alla costruzione di migliaia di moschee come quella che fronteggia il palazzo presidenziale nella Cartagine archeologica, dalla promozione delle pratiche religiose come il pellegrinaggio alla Mecca, alle campagne per la salvaguardia del buon costume, dalla creazione della banca islamica ai mass media d'ispirazione religiosa (radio Zituna) e così via³⁰.

Dopo l'11 settembre 2001 la Tunisia di Ben Ali viene sempre più considerata dal mondo occidentale come paese in lotta contro il terrorismo islamico e quindi sostenuta, ma la crisi globale economica finanziaria rivela le distorsioni del regime autocratico e poliziesco che ha privato il paese delle libertà individuali e civili e creato un profondo disagio morale ed economico in tutti i campi della società in nome della religione. Attenti analisti degli avvenimenti in corso nella Tunisia post-rivoluzionaria, come S. Ghorbal e A. Mezghani, concordano nell'indicare che la messa al bando degli islamisti e l'uso politico ed identitario della religione hanno invero preparato il loro successo alle elezioni del 23 ottobre 2011.

Ghorbal scrive che

Ben Ali ha preparato il terreno all'islamismo, ha stimolato il consenso identitario religioso (...) incoraggiato il ritorno dello "spirito teologico", cioè per ritrovare il consenso perduto è ricorso al populismo religioso. E per questo Ben Ali ha goduto della condiscendenza dell'Occidente spacciandosi per un baluardo contro l'islamismo. Ma in pratica non ha fatto niente per circoscrivere "la trasformazione degli animi in salafiti"³¹.

Mezghani rincara specificando che il revival religioso è proprio l'interfaccia della decadenza dello stato e della sua leadership: «senza

³⁰ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, cap. 2.

³¹ S. Ghorbal, "Introduction", in *Orphelins de Bourghiba*, p. 27.

carisma , senza progetti, senza legittimità storica, privo della legittimità popolare (...) Ben Ali ricorre al passato. Non fa che adulare la società nutrendola di tradizione, perlopiù assimilata all'islam. Non essendo popolare, lo Stato si fa populista»³².

1.4. Le elezioni del 23 ottobre 2011 e la svolta islamista

Oggi, dopo oltre un anno dalla caduta del regime, si pongono grossi interrogativi sui risultati emersi dalle libere elezioni per l'Assemblea Costituente tenute il 23 ottobre 2011, con la vittoria a sorpresa degli islamici moderati: *Ennahda*, il partito dei Fratelli Musulmani, assenti nella rivolta contro Ben Ali ma giunti alla maggioranza del 41,7% a discapito dei partiti "laici" di Governo per la Repubblica (GPR) e di Ettakatol, senza contare i numerosi partiti (oltre cento) che si erano presentati alla tornata elettorale, svoltasi in un acceso e libero dibattito nazionale a tutto campo.

Più preoccupante è l'emergere del fondamentalismo islamico: i salafiti d'ispirazione wahabita che vogliono un ritorno all'islam delle origini con l'applicazione della *sharia* da imporre anche con la forza, sostenuti dai paesi del Golfo come il Qatar e l'Arabia Saudita. Dopo l'insediamento dell'Assemblea Costituente e dei nuovi poteri attribuiti in base ai risultati elettorali, (presidente della repubblica viene nominato M. Marzouki del GPR mentre primo ministro è H. Jebali del partito *Ennahda* (che assume i ministeri più importanti), c'è da chiedersi se saprà o se vorrà *Ennahda*, il movimento moderato dei Fratelli Musulmani al potere, arginare l'estremismo salafita.

Si avvertono significativi cambiamenti nella nuova realtà del paese: sempre più avvengono manifestazioni violente ad opera dei salafiti contro la libertà d'espressione dei media (ad esempio, il processo contro il canale televisivo Nessma per attentato ai valori religiosi perché aveva trasmesso il film *Persepolis* dove appariva l'immagine di Allah, cosa vietata nell'islam), e della stampa (pestaggi di giornalisti, divieto di pubblicazione di giornali, la mancata licenza per i nuovi media come radio Kalima) mentre nei luoghi deputati alla produzione della cultura quale l'università (vedi il caso della facoltà di lettere della Manouba chiusa per l'occupazione dei gruppi salafiti, i do-

³² A. Mezghani, *L'État inachevé*, p.154.

centi bloccati e malmenati, la bandiera nera dei salafiti issata al posto della bandiera nazionale) si richiede, con metodi violenti, l'imposizione del *niqab* (velo integrale) alle studentesse, la separazione dei corsi tra maschi e femmine, l'istituzione di luoghi di preghiera, la proibizione di vendere alcoolici, la forzata chiusura di bordelli, ecc.

A queste azioni intimidatorie che creano un clima di generale insicurezza, il governo di *Ennahda* non ha reagito oppure ha reagito tardivamente e con evasive dichiarazioni di principio, come denuncia la stampa locale ed estera insieme ai social networks. Anzi si accumulano le misure varate dal governo che confermano sempre più l'orientamento passatista e oscurantista che sta erodendo giorno dopo giorno lo Stato tunisino instaurato da Burghiba. Eccone alcuni esempi significativi tra i tanti: torna ad essere ammessa sulla carta d'identità la fotografia con il velo, precedentemente vietata; viene legalizzato il partito d'ispirazione salafita *Le Front de la Réforme* che si riferisce direttamente al Corano e alla Sunna (in barba alla legge vigente) e il cui presidente, M. Khoja, precisa che il suo partito crede nella «democrazia purché non sia in contraddizione con l'islam e la *sharia*» e chiede che la *sharia* venga chiaramente iscritta nella costituzione³³; vengono emesse dai tribunali civili sentenze nei confronti di due giovani blogger di Madhia per aver dichiarato il loro ateismo (condannati a sette anni di prigione senza condizionale) e la condanna del direttore del canale televisivo Nessma di cui abbiamo già parlato³⁴; colpisce il caso della regista Nadia El Fani, autrice del film documentario *Ni Allah ni maître* sul tema della religione nella società, che ha scatenato un tumulto di reazioni pubbliche per cui il ministro della cultura ha annunciato che d'ora innanzi «i film tunisini saranno esaminati da una commissione della censura religiosa», preludio ad un ritorno alla censura come avveniva sotto Ben Ali; fa scalpore il caso della cittadina di Sejnane in mano ai Salafiti e da loro proclamata nuovo califfato dove si applica integralmente *la sharia* (con l'amputazione della mano ad un ladro), cittadina dalla quale è fuggita la popolazione dissenziente; e, ultima nel tempo, la ripresa della famosa medersa (scuola secondaria ed università d'insegnamento religio-

³³ La notizia è pubblicata negli organi di stampa del 14 maggio 2012.

³⁴ S. Ghorbal, *La Charia s'applique déjà en Tunisie*.

so) della moschea della Zituna, smantellata da Burghiba perché ritenuta una istituzione reazionaria (vedi infra), annunciata in una conferenza stampa in presenza del ministro degli affari religiosi N. Khadmi³⁵ promessa ad una sicura autonomia che nega lo Stato laico visto che i suoi programmi di studio e diplomi rimarranno fuori dal controllo del ministero dell'istruzione pubblica.

È un progetto – scrive S. Ghorbal – che mira a smantellare mattone dopo mattone l'edificio della modernità tunisina costruito con grandi sacrifici da Burghiba e dalla generazione dell'indipendenza (...) la posta in gioco dello scontro (...) è lo Stato moderno contro lo Stato tradizionale. *Ennahda* vuole togliere allo Stato le sue caratteristiche moderne attaccando le fondamenta del suo processo di secolarizzazione.

Insomma la Tunisia, portata ad esempio di primo paese arabomusulmano in transizione verso la democrazia, presenta oggi fenomeni d'involuzione preoccupanti per quanto riguarda il rispetto dei diritti umani, delle libertà democratiche oltre alla grave situazione economica e sociale. Lo scrittore tunisino H. Ben Brik, già perseguitato sotto Ben Ali, teme addirittura l'instaurazione di una dittatura islamica all'iraniana.

La tensione creatasi in Tunisia in occasione dell'approvazione dell'art. 1 della nuova Costituzione che l'Assemblea Costituente sta redigendo, è la conferma dell'autentica battaglia in corso tra stato laico, promotore della modernità, e stato conservatore, guardiano della tradizione. Detto articolo, ripreso tal quale dalla Costituzione del 1959 ed approvato il 26 marzo 2011 è stato preceduto da una contrastata disputa tra coloro (i partiti della società civile) che volevano conservarne lo spirito originale voluto da Burghiba, che faceva della Tunisia il primo paese arabo democratico e "laico", e coloro (i partiti islamici, *in primis* la frangia estremista dei salafiti) che volevano e vogliono tuttora includervi la *sharia* a tutti i costi. La disputa è sfociata in manifestazioni violente ancora in corso vietate dal Ministero dell'Interno nella centrale avenue Burghiba. R. Gannouchi, leader del Partito islamico di maggioranza, *Ennahda*, ha tatticamente deciso di

³⁵ Cfr. S. Ghorbal, "L'affaire de la Zitouna".

non iscrivere la *sharia* come principale fonte del diritto nella Costituzione, lo ha ripetuto in diverse occasioni come all'agenzia di stampa Tunis Afrique Presse (TAP) per prevenire una escalation di violenze in questa difficile fase di transizione verso un rinnovamento istituzionale della società civile. Infatti all'interno stesso di *Ennahda*, l'art. 1 è stato approvato con 51 voti favorevoli, 13 contrari e 7 astensioni, il che è un evidente segnale di forti contrapposizioni di visione della costruenda democrazia tunisina all'interno stesso del partito islamico di maggioranza. Il timore è proprio che la conferma dell'art. 1 sia stata una concessione tattica e che, come dimostra la cronaca quotidiana, lo spirito della *sharia* sia applicato subdolamente e che si assista ad una sua progressiva applicazione nella vita sociale.

In questo contrastato quadro di valori identitari e di progetti *in fieri* per la nuova società civile che aspira a porsi come faro per tutto il mondo arabo oggi in evoluzione su tutti i fronti, S. Ghorbal ritiene che la modernità tunisina è e deve continuare a basarsi sui cinque seguenti pilastri: 1) essere una repubblica civile, l'unica per ora nel mondo arabo; 2) fondarsi sull'art. 1 della Costituzione che pone la distinzione tra stato e religione, malgrado la sua confessionalità islamica poiché la *sharia* è esclusa; 3) il Codice dello Statuto personale che libera la donna e pone la parità tra i sessi; 4) la tradizione sindacale che esige l'equità economica e la giustizia sociale; 5) la sovranità del popolo come si è espressa nella rivoluzione e nelle elezioni per l'Assemblea Costituente³⁶.

Segnali ambigui questi quanto mai sintomatici per gli altri paesi del Nord Africa su cui ora ci soffermeremo brevemente per tratteggiarne un sintetico quadro d'insieme utile al fine di capire l'impatto della rivoluzione tunisina in quest'area del Mediterraneo, i cui abitanti sono i nostri diretti dirimpettai con tutte le implicazioni del caso, a cominciare dal montante terrorismo fondamentalista islamico e dal fenomeno dell'immigrazione che tanto inquietano il modo occidentale, in particolare l'Unione Europea.

³⁶ C. Dubruelh - S. Ghorbal : "Ben Ali a fait le lit de l'islamisme en Tunisie".

1.5. *L'effetto domino in Egitto e Libia*

All'indomani della caduta di Ben Ali (14 gennaio 2011) l'onda rivoluzionaria, trasmessa dai giovani blogger tunisini ai coetanei egiziani (uno per tutti: Wael Ghonim), scatena un maremoto politico impensabile nello stato leader del mondo arabo, l'Egitto, dominato dal presidente H. Mubarak, espressione della casta militare ed economica al potere da oltre 30 anni, sempre eletto tramite elezioni truccate con oltre il 90% dei voti. Mentre Mubarak viene estromesso il 25 gennaio 2011 e poi arrestato a richiesta delle folle che hanno ripetutamente occupato la piazza Tahrir del Cairo, e che continuano a chiedere un cambiamento radicale nella gestione del paese in nome del sacrificio di centinaia di giovani, il Consiglio Superiore delle Forze Armate (CSFA), prese in mano le leve del potere, ha prima gestito il referendum per la riforma della costituzione e poi coordinato lo svolgimento delle elezioni con la tacita alleanza della confraternita dei Fratelli Musulmani. Questi, da sempre perseguitati soprattutto da Nasser in poi, sono ora riusciti ad imporsi come forza popolare con la loro azione di welfare sociale per le masse diseredate e come Partito della Libertà e della Giustizia, arrivando a conquistare il 47 % dei voti nelle elezioni per l'Assemblea del Popolo (la Camera dei Deputati). Ma a questi s'affianca, come in Tunisia, l'ala estremista dei Fratelli Musulmani, i salafiti di *Al Nur* che hanno ottenuto un importante successo elettorale: 24% dei voti mentre i partiti liberali sono solo al 16%. In questo quadro di preponderanza schiacciante dei movimenti islamici, alla quale si contrappone per ora il potere del CSFA restio a cedere il passo al Parlamento e dinnanzi alle elezioni presidenziali del 23-24 maggio segnate da violente manifestazioni in piazza Tahir, anche l'Egitto presenta grossi punti interrogativi sull'evoluzione politica, sociale e culturale provocata dalla "primavera araba", per non parlare della sua importanza geostrategica nel Mediterraneo nel quadro della geopolitica degli USA e dei paesi del Golfo³⁷.

Ma l'effetto domino della rivoluzione tunisina seguita da quella egiziana ha inoltre sconvolto ed eliminato con una guerra "civile", feroce e spietata, la Libia della *Giamahiria* (lo stato delle masse), fondata da M. Gheddafi con la rivolta del 1° settembre 1969 contro la

³⁷ Cfr. *Limes*.

monarchia senussita. Già colonia italiana, la famosa “quarta sponda” del nostro paese³⁸, la Libia indipendente dopo la seconda guerra mondiale, diventa una terra ambita dalle grandi multinazionali del petrolio per i suoi immensi giacimenti di idrocarburi. Con le risorse di una forte economia di rendita Gheddafi cerca di trasformare il paese, ancora immerso nelle divisioni tribali impregnate di un islam tradizionale, secondo l’impostazione espressa nel suo *Libro verde*: la democrazia diretta delle masse d’ispirazione beduina, ma senza riuscirvi, anzi, consolidando la contrapposizione dei poteri locali e il dilagare della corruzione. Negli anni Ottanta e Novanta la Libia, punto di riferimento del terrorismo internazionale, diventa lo “stato-canaglia” posto sotto embargo dall’ONU. Dopo l’11 settembre 2001, Gheddafi opta per una collaborazione con il mondo occidentale e diventa partner privilegiato e ossequiato dei paesi dell’UE, *in primis* l’Italia con la firma del Trattato di amicizia, di partenariato e cooperazione firmato da Berlusconi nel 2008.

Sull’onda delle rivolte della primavera araba, ma soprattutto contagiata dalla rivoluzione egiziana, la Cirenaica, da sempre ostile a Gheddafi, s’infiama prima a Bengasi e di lì la rivolta si allarga su tutto il territorio in nome di *Allah Akbar* (Dio è grande), sostenuta dalle forze della NATO, con l’assenso dell’ONU, in veste di “missione umanitaria” a sostegno dei ribelli e in difesa degli interessi occidentali. Subito dopo la morte di Gheddafi (20 ottobre 2011), il Consiglio Nazionale di Transizione (CNT) proclama la fine della guerra, ma le tensioni non sono ancora cessate, sia per le rivalità tra le tribù sia per l’emergere di un islam politico diviso tra moderati, salafiti e combattenti di Al Qaida. Si fa sempre più presente la dimensione islamica fondamentalista che, tramite il presidente del CNT, manifesta la volontà di fare della *sharia* la fonte prima del diritto. Intanto, la situazione interna del paese è caotica e lascia presagire violenti contrasti tra le formazioni islamiche, complicati da contrapposizioni tribali sullo sfondo delle ingerenze delle potenze occidentali. Stupisce che l’Europa, ufficialmente mossa dalla lotta contro il fondamentalismo islamico, abbia subito appoggiato il CNT: le sue mire su una nuova ripartizione degli interessi legati alle riserve petrolifere, hanno

³⁸ Cfr. S. Romano, *La quarta sponda*.

avuto la meglio. Si è visto sia nel modo caotico e spudorato in cui Francia e Inghilterra hanno lanciato l'offensiva sia nel silenzio che ha seguito la morte di Gheddafi, il silenzio degli affari.

1.6. *Contraccolpi e reazioni in Algeria e Marocco*

Ma sul lato occidentale della Tunisia quali sono stati i contraccolpi e le reazioni dell'Algeria e del Marocco al vento rivoluzionario della primavera araba? Nell'insieme, i poteri istituzionali sono rimasti ben saldi, ma hanno dovuto far fronte a contestazioni e richieste di cambiamento, con diverse modulazioni in base alle differenti realtà nazionali.

L'Algeria dell'attuale presidente A. Buteflika è l'espressione del potere militare e tecnocratico che dall'indipendenza (1962) ha dominato ininterrottamente il paese sfruttando le sue immense ricchezze energetiche. Dopo la sanguinosa rivolta del 1988 contro lo strapotere del partito unico il FLN (Fronte di Liberazione Nazionale), si afferma il pluralismo dei partiti e nelle prime libere elezioni s'impongono i partiti islamici. Nel gennaio 1991 il potere militare interrompe il processo democratico con un colpo di stato e ferma il Fronte Islamico di Salute (FIS) vittorioso nel primo turno delle elezioni. Si scatena una terribile guerra civile di circa dieci anni che provoca oltre duecentomila morti e ventimila dispersi.

Già brillante ministro degli esteri degli anni Settanta quando l'Algeria del presidente Bumedièn s'imponeva come la «locomotiva dello sviluppo»³⁹ per il Terzo Mondo, Buteflika viene recuperato dall'apparato militare ed eletto presidente nel 1999, avviando una politica all'insegna della riconciliazione nazionale, anche con le formazioni politiche islamiche, ma con esiti incerti visto che il terrorismo islamico è ancora operante tramite i combattenti di Al-Qaida del Maghreb. L'economia di rendita, basata sugli enormi introiti della vendita degli idrocarburi ma segnata dall'assenza di un progetto di sviluppo duraturo in grado di valorizzare le ricchezze, ha aggravato i problemi sociali per la mancata redistribuzione del reddito fra le classi sociali, soprattutto tra i giovani che, disoccupati (oltre il 30%) e

³⁹ Cfr. M. Brondino, *Algeria: paese delle rivoluzioni accelerate*.

senza speranza di un futuro, sempre più tentano la via dell' emigrazione.

Di fronte a questa disastrosa situazione economica e politica, le forze vive della società civile ancora traumatizzate dal drammatico ricordo della guerra civile contro il terrorismo islamico, non sono riuscite a trascinare in piazza le folle ancora impaurite dai ricordi del recente passato. Tuttavia i fermenti della primavera araba non sono passati invano poiché nuove forze cittadine coscienti della posta in gioco si agitano e si manifestano pubblicamente malgrado la stretta sorveglianza dell'apparato militare, innanzi tutto la donna ancora soffocata da uno statuto di famiglia d'impronta tradizionale, ma sempre più presente nel mondo del lavoro⁴⁰. Inaspettatamente, le recenti elezioni legislative del 10 maggio 2012 hanno visto la massiccia affermazione dei partiti "laici" con in testa lo storico Partito del Fronte Nazionale (FLN) del presidente Buteflika contro la previsione di una vittoria dei partiti islamici come nei paesi vicini. È un risultato che lascia perplessi: al di là dei possibili brogli elettorali, si tratta forse del primo segnale di un movimento sociale in controtendenza rispetto agli altri paesi nordafricani dove si sono affermati i partiti islamici oppure impera ancora nella memoria degli Algerini il drammatico ricordo della guerra civile degli anni Novanta?

In quanto al Marocco del re Mohamed VI, discendente dalla millenaria dinastia degli Alawiti, al potere dal 1999, la primavera araba vi è sì giunta (vedi il Movimento del 20 febbraio 2011) ma con ricadute smorzate da misure precauzionali, come la riforma della costituzione all'indomani dei moti rivoluzionari. È un paese che offre punte vistose di sviluppo ma forti contrasti sociali: un tasso del 20% della popolazione è sotto la soglia di povertà, un analfabetismo che rasenta il 50%, circa il 30% dei villaggi del Marocco profondo è ancora senza elettricità, oltre il 30 % dei giovani è disoccupato e senza speranza di un futuro, a cui l'emigrazione rimane l'unica via d'uscita, come avviene negli altri paesi nordafricani.

Sul piano politico invece, il Marocco sembra tuttora offrire alla società civile spazi più aperti alle riforme democratiche dei suoi vicini nordafricani: il pluripartitismo, inclusi gli islamici moderati, è radica-

⁴⁰ N. Safir, "Défis et perspectives de l'Algérie contemporaine".

to fin dall'indipendenza e confermato dalle varie costituzioni, da un parlamento composito eletto su più liste elettorali, un sindacalismo storico, una stampa spesso mordente, una vita associativa vivace (oltre 30.000 ONG). In realtà il dibattito politico ha margini molto ristretti, rigorosamente delimitati dalla costituzione e dal particolare sistema di alleanze delle grandi famiglie e delle istituzioni politico-amministrative (*maghzen*) legato alla monarchia di ascendenza divina, per cui vale l'implicito assunto: «chi critica il re critica il Corano». Questa è la sensazione che colpisce anche dopo l'ultima riforma della costituzione fatta approvare da referendum popolare e promulgata il 1° luglio 2011, in cui il Parlamento e il primo ministro hanno avuto maggiori poteri, ma dove spetta sempre al re la decisione finale, quale capo dello stato e della religione di stato: l'islam.

Il comportamento del governo marocchino nei confronti dei movimenti islamici fondamentalisti il cui ascendente cresce con la miseria e la disoccupazione, non si discosta molto da quello dei paesi vicini. Oltre alla repressione dell'islam integralista, il governo ha varato una politica religiosa che prende in mano la gestione dell'islam: dalla formazione degli imam all'insegnamento coranico nelle scuole, dalla creazione di mass media religiosi alla promozione di un islam moderato in tutti i campi della società sotto l'egida del re quale capo religioso. La sofferta evoluzione del codice di famiglia (*Mudawana*), da anni rimandato per non suscitare la reazione dei movimenti islamici integralisti, è stata approvata nel 2004; ha migliorato in parte la condizione femminile ma non ha dato spazio ad una reale modernizzazione della società (poligamia e ripudio da parte dell'uomo sono mantenuti anche se limitati) e rimane ancora molto lontano dal modello tunisino.

Con le elezioni legislative del 25 novembre 2011 anche in Marocco il partito islamico moderato "Giustizia e Sviluppo" conquista la maggioranza relativa con 107 seggi su 395 del Parlamento e per la prima volta nella storia parlamentare del paese, la carica di primo ministro è coperta dal numero uno del partito islamico, A. Benkirane, in accordo al dettato della nuova costituzione. Si sperava in una svolta storica che preludesse a nuove realtà politiche e sociali nel paese poiché per formare il governo il partito islamico ha dovuto trattare con i programmi dei partiti di sinistra e con i poteri forti rappresenta-

ti dalla monarchia⁴¹. Invece, come in Tunisia, molti episodi lasciano intravedere una deriva fondamentalista inquietante: la diffusione delle scuole coraniche, la creazione di milizie per il buon costume, la messa all'indice di Marrakech come luogo di depravazione, l'adozione di una carta *halal* per l'audiovisivo, insomma una islamizzazione dello Stato riaffermata nella costituzione. È un insieme di segnali che fanno dire ad un osservatore acuto come Driss Ksikes: «Temo che il Marocco non possa uscire dall'impasse dello stato islamico»⁴².

1.7. *Le ragioni del voto ai movimenti islamici.*

Da questa rapida panoramica sulle ricadute rivoluzionarie della "primavera araba" da un punto all'altro del Nord Africa, e poi estese a tutto il Medio Oriente con la sanguinosa rivolta del popolo siriano contro il regime di Assad tuttora in corso, emergono gli aspetti economici, politici, sociali e culturali che stanno a monte delle sconvolgenti mutazioni in atto nei popoli della sponda sud del Mediterraneo.

Dovunque si constata il prevalere dei partiti islamici moderati dei Fratelli Musulmani nei confronti dei partiti "laici" (con la recentissima ed ambigua eccezione dell'Algeria dopo le elezioni del 10 maggio 2012), tallonati però dall'aggressività dei salafiti o dalla temibile presenza di Al-Qaida. Ma perché queste massicce adesioni ai partiti d'ispirazione religiosa quando nelle manifestazioni di rivolta in piazza contro i regimi al potere, questi partiti islamici erano assenti? E perché l'antinomia tra il voto delle urne e le richieste di libertà e dignità dei cittadini in piazza, mai espresse in nome della religione?

La primavera araba che ha fatto soffiare nel Mediterraneo un vento di speranza, che ha fatto emergere una rottura storica, cioè la constatazione che i movimenti sociali possono aver la meglio sulle connivenze internazionali e che una gioventù caparbia, istruita e arrabbiata può rovesciare i peggiori regimi autocratici, questa primavera saprà ora gestire il frutto inaspettato e incandescente della propria rivoluzione? Lo ripetiamo, gli slogan sbandierati nelle piazze del Nord Africa erano tutti democratici, laici, non ispirati alla religione né all'antagonismo con l'Occidente: «la dignità prima del pane» diceva

⁴¹ Cfr. M. Hashas, *The Fragility of the Party System in Morocco*.

⁴² Cfr. D. Ksikes, "Ordre islamique au Maroc" (la traduzione è nostra).

il più significativo. Tutto ciò lasciava credere alla nascita di una società civile, cresciuta sì all'ombra delle dittature ma in presenza di istituzioni statali potenzialmente moderne, grazie alla crescita del livello d'istruzione e al contagio democratico diffuso tramite i mass media e Internet.

Come spiegare questo voto sorprendente? Il vuoto politico apertosi dopo la caduta dei regimi è stato immediatamente colmato dalle forze presenti sul campo: la più diffusa e organizzata era quella dei Fratelli Musulmani abituati a vivere ai margini del quadro politico che li aveva ufficialmente repressi ma li aveva lasciati operare in ambito sociale, decisi a diffondersi non più con la violenza o il richiamo all'islam politico ma attraverso una rivoluzione silenziosa capace di adattarsi ad un regime parlamentare, di penetrare in tutti i gangli della società con la volontà di moralizzare e islamizzare i comportamenti, con la capacità di aiutare le larghe frange sociali di diseredati abbandonati dagli stati e di intervenire con una fitta rete di aiuti materiali e morali. Mentre i partiti democratici, inesistenti o distrutti durante la dittatura, non hanno avuto il tempo di organizzarsi nel breve periodo trascorso tra la caduta dei regimi e le elezioni, l'unica forza organizzata, i Fratelli Musulmani, apprezzata dalle popolazioni e vittima anch'essa dei regimi passati, ha facilmente colmato il vuoto politico creatosi sotto la dittatura di Ben Ali con il suo ricorso strumentale alla identità arabo-musulmana cui abbiamo già accennato.

Ma non basta. Il voto per i partiti islamici è stato un voto contro la paura del caos e un voto identitario. Il periodo di smarrimento seguito all'euforia della rivoluzione, con la scomparsa dei controlli e della sicurezza, l'anarchia tipica del post-rivoluzione, ha fatto crescere la paura e favorito il voto per l'ordine, meglio se questo ordine è quello veicolato dalla tradizione, quello dei Fratelli Musulmani. La corruzione e la deriva comportamentale della classe al potere che sfoggiava ricchezza, beni di lusso e atteggiamenti sprezzanti nei confronti della tradizione, era lo specchio del degrado morale all'occidentale: il ritorno alla religione è quindi apparso come la miglior garanzia per il recupero della identità arabo-musulmana. I Fratelli Musulmani l'hanno capito, e, durante i mesi estivi, mentre i nuovi partiti democratici appena riemersi o appena nati cercavano di prendere forma o addirittura rimandavano il lavoro di organizzazione a dopo le ferie,

la loro presenza sedimentata rassicurava la popolazione, aiutava i poveri a preparare le festività dell'Aïd (festa religiosa che conclude il Ramadan) regalando ai bisognosi l'agnello del sacrificio, preparando concretamente il successo alle elezioni, con le vecchie armi del populismo.

Ma come mai, oggi, al di là delle frange più tradizionali della popolazione, la folla dei giovani istruiti o no, disoccupati o studenti, rappresenta un serbatoio sicuro per i movimenti religiosi? Tra i 15 e i 25 anni, sono circa il 50% della popolazione e sono disoccupati al 30% con livelli di frustrazione ipersensibili, accesi dal confronto con l'Occidente reso onnipresente dalle nuove tecnologie e dalla rivoluzione delle comunicazioni. Delusi dai propri paesi, costretti ad optare per l'emigrazione a costo di rimetterci la vita, rigettati dall'Europa (vedi Lampedusa), la loro unica speranza, essi aderiscono in massa all'appello dell'Oriente, dei paesi del Golfo in particolare che propugnano un modello di sviluppo alternativo, non più basato su criteri occidentali che li hanno portati al disastro, ma su criteri autoctoni, quelli dell'islam delle origini imperniati sull'uguaglianza, la solidarietà, la purezza dei costumi, sul riscatto e l'orgoglio identitario di fronte al dominio occidentale.

Ma dove sono i manifestanti che ergevano slogan democratici in piazza Tahrir o avenue Burghiba? Li abbiamo ritrovati in un recente incontro su *La révolution tunisienne: début d'une nouvelle ère dans les pays arabes*, tenutosi a Tunisi presso la Fondazione Temimi⁴³. Questi giovani sono delusi, preoccupati, ma decisi a difendere la loro rivoluzione, a scendere ancora in strada (ora si radunano attorno alla piazza del Bardo a Tunisi, numerando i loro meeting Bardo I, Bardo II, ecc. o riempiono incessantemente piazza Tahrir al Cairo per chiedere le dimissioni del governo dei militari per estrometterli dalla scena politica), sono fiduciosi nel presidente della repubblica Marzouki, che è stato per anni il leader della Lega dei diritti dell'uomo in esilio, ma senza reali poteri e per ora assente di fronte agli abusi, sono, questi giovani, superati dal linguaggio ambiguo di *Ennahda* che fa un discorso del tutto compatibile con il processo democratico e

⁴³ Fondation Temimi (FTERSI) - K. Adenauer Stiftung, *La révolution tunisienne: début d'une nouvelle ère dans les pays arabes*.

pratica invece una politica pericolosamente opaca e retrograda dovendo tener a bada l'ala estremista dei salafiti.

Ora, di fronte al successo dei movimenti islamici grazie alle prime elezioni libere, sapranno queste stesse forze democratiche affrontare la sfida e reggere questo banco di prova politico e sociale? La posta in gioco è enorme, è il futuro democratico dei loro paesi, è la capacità di integrare nel processo democratico partiti islamici moderati che hanno ufficialmente aderito alla democrazia, alla libertà di espressione, all'alternanza al potere ma che, prigionieri di un doppio linguaggio, faticano a mettere in pratica una propria forma di governo democratico ispirato alla legge degli uomini e non alla legge di Dio, cioè ad una forma moderna dello Stato. È invero una sfida difficile quella della modernità per paesi come l'Algeria, l'Egitto, il Marocco le cui costituzioni si rifanno esplicitamente all'islam, è una battaglia vinta dalla Turchia di Attaturk ma sopportata con insofferenza da Erdogan, è una battaglia da non perdere nella Tunisia di Burghiba già radicata nella modernità.

2. La battaglia per la modernità

La modernità infatti è al centro di tutti i dibattiti concernenti la "primavera araba", le sue cause e le sue prospettive, nel mondo arabo in generale e in Tunisia in modo particolare. Un dibattito che vede impegnati molti intellettuali tunisini, filosofi, storici, analisti, che occupa uno spazio notevole in numerose e recenti pubblicazioni di saggi, articoli, sulle pagine di riviste scientifiche ma soprattutto su periodici destinati al grande pubblico e persino sui quotidiani finalmente tornati alla libertà di espressione dopo la rivoluzione, anche se di nuovo sotto sorveglianza.

Ci sembra doveroso rendere conto dell'ampiezza del dibattito e soffermarci su questo discorso che ovviamente non è nato con la "primavera araba" essendo, la mancata modernità, il problema di fondo che blocca il progresso socio-politico nel mondo arabo, ma che acquista in Tunisia la dimensione di una battaglia culturale e sociale in quanto, come abbiamo visto, la storia di questo paese si distingue

per essersi data tutti i pre-requisiti della modernità messi oggi in pericolo dagli islamisti al potere, sedicenti moderati.

2.1. Cosa è la modernità?

Ovviamente la modernità non è da confondere con il modernismo, cioè con i segni materiali della modernità quali le nuove tecnologie, la telefonia, le mode, gli oggetti e atteggiamenti simbolo dell'Occidente moderno, molto presenti nel mondo arabo, il quale, da questo punto di vista, è nel pieno del modernismo.

La modernità è un atteggiamento mentale nato in Europa alla fine del Medioevo, quando l'individuo, spinto dalle nuove scoperte e dalle prime avvisaglie del capitalismo nascente, sente di doversi sganciare dall'ordine morale, dalla tradizione religiosa e dal vassallaggio che lo legano, per poter elaborare liberamente altre forme di organizzazione sociale e politica, di innovare in ogni campo: dalla famiglia al lavoro, dall'arte alla politica. Questo grande mutamento che apre al Rinascimento, cioè alla rinascita dell'individuo liberato dalle sue catene mentali, non è ancora avvenuto nel mondo arabo, un tempo invece agente attivo di civiltà e attore primario nella trasmissione del sapere, ma irrigiditosi dal XI-XII secolo in poi nella subordinazione alla tradizione, bloccato da un immobilismo che paralizza ancora ogni progresso nonostante i tentativi di riforma, dimentico che l'*ijtihad* (il costante sforzo di riflessione e interpretazione) è richiesto dal Corano ad ogni musulmano.

La modernità, scrive S. Amin, grande storico del mondo arabo,

è fondata sul principio che gli esseri umani, individualmente e collettivamente, fanno la storia e per farla hanno il diritto di innovare, di non rispettare la tradizione(...). La rottura implica dunque la separazione fra lo Stato e la religione, cioè una radicale laicizzazione come condizione di sviluppo delle forme moderne della politica⁴⁴.

Gli fa eco M. Talbi, uno dei massimi storici e studioso dell'islam oltre che fervido credente, che dà della modernità questa definizione illuminante: «una prodigiosa forza di assimilazione» capace di aprire alle altre culture, di amalgamarle, di dare vita ad una cultura di sin-

⁴⁴ S. Amin, *Il mondo arabo nella storia e oggi*, p.79.

tesi endogena e adattata alle esigenze e aspirazioni di chi la riceve, la trasforma e la fa sua. M. Talbi, nel suo saggio *Pladoyer pour un Islam moderne*, chiede a tutti i musulmani «il coraggio di fare una lettura attualizzata del Corano» di liberarsi da un'altra paura, quella di «entrare in una relazione dialettica con la storia»⁴⁵, di scuotere l'immobilismo della tradizione per dare vita ad una modernità endogena, «alla costruzione di una modernità planetaria (...) affinché il musulmano non rimanga un testimone passivo dell'epoca contemporanea ma uno dei suoi agenti più attivi»⁴⁶.

Oggi, di fronte ad un governo a guida islamica che ha dovuto rinunciare faticosamente ad iscrivere la *sharia* come fonte principale della legislazione nella costituzione, mentre questa dimensione era già stata superata dalla Tunisia di Burghiba, si stanno alzando molte voci per mettere in guardia i tunisini e per farli riflettere sul significato di tale scelta.

Y. Ben Achour, il presidente della *Haute Instance de réalisation des objectifs de la révolution*, cioè l'organo che ha assicurato la transizione dal governo provvisorio alle elezioni dell'ottobre 2011 con la funzione di garantire il rispetto dei valori della rivoluzione promossa dalla società civile tunisina, ha dato in merito straordinarie lezioni di maturità civile e chiarezza intellettuale. Docente di giurisprudenza e di filosofia del diritto, costituzionalista, ha messo l'accento, in un recente saggio⁴⁷, profondo quanto determinato, sulla necessità per il musulmano di riconquistare la sua libertà di pensiero, di uscire dalla rigidità di un pensiero chiuso al dubbio e convinto di esprimere una verità esclusiva. Nonostante i tentativi dei grandi riformatori, afferma Ben Achour,

la società islamica si trova colpita oggi nel più profondo del suo essere, dalla cancrena di un formalismo eccessivo, da una politicizzazione disastrosa, da un attaccamento patologico alle manifestazioni socio-culturali esterne, e da una puerilità disarmante del pensiero religioso. Gli studiosi attratti dall'Islam, gli Stati e le organizzazioni internazionali, i popoli soprattutto, rimangono disperatamente sospesi a valori

⁴⁵ M. Talbi, *Pladoyer pour un Islam moderne*, p. 42.

⁴⁶ *Ibi*, p. 123.

⁴⁷ Y. Ben Achour, *La deuxième Fâtiha*.

e norme che appartengono a orizzonti intellettuali che bloccano il loro accesso ad un pensiero dei diritti dell'uomo realmente creativo, critico e dinamico"⁴⁸.

Per quanto rispettoso dei precetti religiosi, Ben Achour è convinto che l'uomo debba poter pensare senza costrizioni (per quanto ontologicamente possibile alla natura umana), che l'uomo debba essere «l'amico di Dio, non lo schiavo di Dio, (...) che la prima religione dell'uomo sia la sua libertà»⁴⁹ e che questo soffocamento esercitato dal pensiero religioso, veicolato e strumentalizzato dal potere politico, sia «la causa principale di questa propensione delle società islamiche alla stagnazione e all'assenza di creatività e di progresso»⁵⁰.

Riteniamo particolarmente positivo che intellettuali di questa statura, sentendo l'importanza della posta in gioco nella transizione al processo democratico in Tunisia e nel mondo arabo scosso dalla primavera araba, abbiano aperto un dibattito così incisivo, abbiano lanciato un appello così chiaro e lungimirante.

Di fronte alla vittoria degli islamisti di *Ennahda* alle elezioni, di fronte ai loro continui tentativi di tornare ad un passato imbevuto di tradizione e oltrepasato dalla Tunisia, si assiste ad una levata di scudi quanto mai pertinente e incisiva anche se comunque voce di una minoranza intellettuale. La società civile, le donne, le professioni liberali, i giovani della rivoluzione, stanno tornando nelle strade per difendere le loro conquiste ma il gioco è molto sottile. Le periferie che versano in condizioni di miseria, le regioni della Tunisia profonda mai raggiunte dalla modernità nonostante i progressi dell'alfabetizzazione, le masse imbevute di una religiosità puerile e ossessiva come la qualifica Ben Achour, anche attraverso i media mediorientali che hanno invaso le case sotto Ben Ali, difficilmente possono distinguere tra fede e legge e ancor meno entrare nella logica di un discorso laico, senza risvegliare la paura di tradire la propria identità arabo-musulmana. Nondimeno, l'appello di Ben Achour e di tanti altri insieme a lui, dimostra la consapevolezza della posta in gioco: «Il no-

⁴⁸ *Ibi*, p. 8. (la traduzione è nostra).

⁴⁹ Y. Ben Achour, intervista di Chafik Mesbah a Y. Ben Achour, pubblicata sul giornale algerino «Le soir d'Algérie», 13-14.08.2011 e su <www.leaders.com.tn>.

⁵⁰ *Ibidem*.

stro modo di essere musulmani ci ha spesso impedito di progredire» dice Ben Achour, ma è inutile ora gridare vendetta e piangersi addosso,

bisogna diffondere quest'idea che il nostro destino è nelle nostre mani a condizione di fare uno sforzo colossale per ammettere che ovunque ci sarà opposizione tra il nostro patrimonio culturale e religioso e la modernità politica, scientifica o filosofica, dovrà prevalere quest'ultima. Bisogna rinunciare a tutti i nostri arcaismi e trovare una bella sintesi tra l'aspetto umanista del nostro patrimonio e lo spirito dei tempi moderni⁵¹.

Questa capacità di rimettersi in causa è una delle ricchezze della rivoluzione tunisina ed è un segno di grande chiarezza circa gli orientamenti del percorso democratico da completare, una lucida valutazione della strada da seguire che si oppone alla confusione concettuale e comportamentale alimentata da *Ennahda* con i suoi tentativi di restaurazione del passato e di ritorno alla tradizione coranica:

bisogna – puntualizza Ben Achour – che la democrazia, il rispetto dei Diritti dell'uomo, il carattere civile dello Stato, lo stretto positivismo della legge diventino la chiave di volta del nostro sistema politico, (...) innanzi tutto tunisificare al massimo, sviluppare la tunisianità a scapito dell'islamità (...) a livello dei costumi e dei comportamenti, della filosofia del diritto e delle grandi concezioni del diritto costituzionale. Non si tratta di sbarazzarsi della propria islamità ma di riequilibrare la bilancia⁵².

2.2. La riforma dell'islam è ancora possibile?

Oggi, questo *revival* e nuovo irrigidimento dell'islam politico, che in verità si pensava non più ricevibile in una società come quella tunisina già avviata alla secolarizzazione e pioniera della "primavera araba", rischia di fare dimenticare l'esistenza di un importante movimento religioso riformatore nel mondo arabo, la *Nadha* (la Rinascita) che, nel XIX secolo, ha cercato di gettare le basi di un islam moderno, senza però riuscire a realizzare un'apertura duratura. Viene da chie-

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

dersi, insieme allo studioso tunisino M. Haddad: *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*⁵³ Haddad ripercorre la corrente riformatrice islamica da M. 'Abduh fino ai nostri giorni, soffermandosi poi sull'apporto dei numerosi pensatori e intellettuali del XX secolo e sulle varie tendenze, dal rinnovo teologico dell'egiziano H. Hanafi convinto che le scienze religiose dell'islam vadano riscritte in un linguaggio antropologico moderno, al neo-riformismo di M. Talbi al quale abbiamo già accennato, al modernismo di M. S. Achmaoui per depoliticizzare l'islam, passando, tra molti altri, dal tunisino M. Charfi (storico e grande ministro dell'Educazione) convinto che «l'islam è innanzi tutto una religione, non una politica, una questione di coscienza e non di appartenenza, un atto di fede e non di forza»⁵⁴, fino all'*islamologie nouvelle* di M. Arkoun⁵⁵ che affronta la scienza dell'islam con un metodo pluridisciplinare e aperto, in grado di inserire il fatto islamico nella storia mediterranea e di restituirgli tutta la sua potenziale creatività. Una carrellata che testimonia dello sforzo costante ma costantemente ostacolato del riformismo islamico⁵⁶.

Come spiegare in fondo il fallimento del movimento riformatore dell'islam? Le ragioni sono molteplici e complesse, spiega M. Haddad,

vanno dalla strumentalizzazione della religione nelle lotte di liberazione nazionale all'emersione del relativismo terzomondista, dalla crescita del wahabismo all'egemonia delle culture di massa, dal contesto della guerra fredda al ruolo inatteso che il petrolio ha giocato nelle relazioni internazionali⁵⁷.

Infatti, l'islam è stato eretto a baluardo identitario durante la lotta contro il colonialismo e continua oggi, al tempo della mondializzazione, a porsi come primo valore identitario contro la dominazione della cultura occidentale e il progressivo e ineluttabile avanzare della modernità nel mondo arabo.

⁵³ M. Haddad, *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*

⁵⁴ Cfr. M. Charfi, *Islam et liberté, le malentendu historique*.

⁵⁵ Cfr. M. Arkoun, *Penser l'Islam aujourd'hui*; Idem, *Humanisme et Islam*.

⁵⁶ Cfr. M. Haddad, *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*, cap. terzo, *Prospettive dell'islam moderno*, p. 121.

⁵⁷ *Ibi*, p. 17.

Se il wahabismo e i Fratelli Musulmani sono convinti che sia la società a dovere essere riformata per adeguarsi alla memoria religiosa della comunità del passato, i riformisti accettano di sovvertire la memoria religiosa per adattarsi all'evoluzione della società. Nel primo caso, sintetizza Haddad, «si forzerà la Città per farla entrare nei modelli stereotipati della tradizione e dell'esegesi letterale delle Sacre Scritture. Nel secondo caso, si rimodellerà la tradizione e si reinterpreteranno le Scritture in funzione dei nuovi bisogni della Città e dell'epoca moderna»⁵⁸, accettando comunque l'idea che «nessuna riforma religiosa può avere successo senza accogliere una minima forma di laicità»⁵⁹ e specificando che occorre rifiutare ogni «determinismo che vorrebbe fare di ogni religione un mondo a parte e condannare l'islam e i musulmani a una perenne immobilità. Questo determinismo sembra oggi sostituirsi ai vecchi determinismi, geografico e climatico nel XVIII secolo, razziale nel XIX ed economico nel XX»⁶⁰.

Ma l'equivoco sta proprio lì, risponde S. Amin, la *Nahda* è fallita perché non è di una rilettura dei testi sacri che ha bisogno il mondo arabo, ma di una netta separazione tra religione e politica, di una radicale laicizzazione; è proprio da questa incompiuta riforma, da questa «minima forma di laicità» cioè dalla mancata, netta separazione tra politica e religione che dipende il fallimento della *Nahda*. Anzi, continua S. Amin, da questo fallimento è nato l'islam politico. La *Nahda* infatti,

non ha operato le necessarie rotture con la tradizione, quelle che definiscono la modernità. Essa non coglie il senso della laicità, cioè la separazione fra religione e politica, condizione perché la politica diventi il campo della libera innovazione e della democrazia in senso moderno. La *Nahda* crede di potervi sostituire una rilettura della religione purgata delle derive oscurantiste, (...) non capisce il senso della democrazia, intesa giustamente come diritto di rompere con la tradizione, e resta quindi prigioniera delle idee dello Stato autocratico auspi-

⁵⁸ *Ibi*, p. 22.

⁵⁹ *Ibi*, p. 17.

⁶⁰ *Ibi*, p. 26.

cando un despota 'giusto' e neppure 'illuminato'. La sfumatura è significativa⁶¹

e basta ad alimentare nell'islam politico la confusione di base tra legge e fede. È la stessa sfumatura che fa temere in Tunisia, ce lo ha ricordato S. Ghorbal, che il partito di *Ennahda*, pur avendo rinunciato ad iscrivere la *sharia* nella costituzione e essendosi accontentato di conservare l'art. 1 in cui l'islam è definito religione dello Stato tunisino, riesca senza problemi a "surfare" (lo dice Ghorbal) sull'ambiguità lasciata da una laicità incompiuta.

2.3. Mondializzazione e modernità

La mondializzazione però, radicata nella post-modernità, ci costringe a leggere i concetti di modernità e laicità con maggior flessibilità e con un'ottica nuova che tenga conto delle grandi mutazioni in corso con la globalizzazione degli scambi e delle comunicazioni a livello planetario. Anche nelle prospettive più ottimiste, quella di J.-C. Guillebaud, che si oppone all'idea di uno scontro di civiltà tra Islam e Occidente ma invece prevede l'inizio di un nuovo mondo (*Le commencement d'un monde*⁶² è il titolo del suo saggio), l'islam politico è visto come un fenomeno direttamente legato alla modernità e certamente non come l'espressione di una mostruosità originale le cui radici sono da scovare nel Corano. È «una reazione di panico contro la rapidità del cambiamento e dell'influenza crescente di ciò che i fondamentalisti iraniani chiamano 'il mal d'occidente'»⁶³, è il disagio dell'islam contemporaneo che vede gradualmente sfumare le frontiere, affievolirsi le differenze tra le culture, è «l'angoscia dell'indifferenziazione» come la definisce Guillebaud. È vero che il mondo arabo se non è entrato nella modernità universale e planetaria di cui parlano Talbi e Ben Achour – quella dei lumi, dello spirito critico, dell'analisi razionale, dei Diritti dell'uomo – esso è già nella modernità a livello tecnico (l'11 settembre e la modalità cibernetica della primavera araba lo hanno dimostrato) e spesso a livello sociale. È inesorabile l'avanzata della modernità e le società arabo-musulmane vivono una fase di ir-

⁶¹ S. Amin, *Il mondo arabo nella storia e oggi*, p. 81.

⁶² J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*.

⁶³ *Ibi*, p. 236.

rigidimento identitario di fronte ad un riavvicinamento vissuto come perdita di identità.

Gli indicatori della modernità, la demografia per prima, ma anche l'alfabetizzazione, la mobilità fisica e mentale, ecc. , sono evidenti non solo in Tunisia, ma anche in Iran dove, "in barba ai mollah"⁶⁴, le ragazze rappresentano il 60% della popolazione studentesca all'università. Due grandi demografi, già annunziatori dell'implosione del mondo comunista sulla base di tali indicatori, affermano che «il mondo musulmano è entrato nella rivoluzione demografica, culturale e mentale che ha permesso nel passato lo sviluppo di regioni oggi tra le più moderne, si incammina a modo suo verso il punto di incontro di una storia molto più universale di quanto si possa immaginare»⁶⁵, verso un processo di «creolizzazione o di meticciato (...) che non è negazione delle differenze ma combinazione delle differenze»⁶⁶. Gli fa eco l'islamologo O. Roy osservando che è proprio quando

le frontiere tra le grandi civiltà sfumano che si vedono riemergere teorie e movimenti che puntano a ridare vita a fantasmi: dal 'clash' al 'dialogo' tra civiltà, passando dal comunitarismo (...) sono nuove frontiere che si stabiliscono, (...) nello spirito, nei comportamenti, nei discorsi⁶⁷.

Le varie forme di re-islamizzazione non sono allora nemmeno più da interpretare come una protesta identitaria ma come un modo di riformulare, di riappropriarsi la cultura arabo-musulmana passata attraverso il filtro di una modernità ineluttabile. Questi osservatori confidano nella possibilità, non così remota, di assistere ad un incontro e non uno scontro di civiltà tra Oriente e Occidente. Anche i segni di re-islamizzazione della società, da alcuni anni e non solo in Tunisia, invece di essere interpretati come il risultato dell'ambigua politica religiosa dei regimi, vengono visti, soprattutto da parte delle giovani donne che decidono di tornare al velo, come un gesto simbolico

⁶⁴ *Ibi*, p. 253.

⁶⁵ Cfr. Y. Courbage - E. Todd, *L'incontro delle civiltà*.

⁶⁶ J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*, p. 245.

⁶⁷ O. Roy, *L'islam mondialisé*, pp. 11-12.

di avvicinamento verso «una riappropriazione 'indigena' della modernità o, più esattamente, verso una modernità decentrata, composta, meticciosa, con la quale l'islam ha appuntamento»⁶⁸.

Sta di fatto che studiosi occidentali e arabi, su un punto fondamentale, concordano: «l'islam umanista fa parte della soluzione e non del problema»⁶⁹.

Ciò significa che si può essere ottimisti sulla possibilità di vedere gli islamisti moderati integrare un sistema politico democratico e che non c'è da dubitare di fronte alla formula di A. Yassine, figura emblematica degli islamisti "moderati" in Marocco quando parla non di modernizzare l'islam ma di «islamizzare la modernità»? È la famosa sfumatura che fa arretrare S. Amin e fa dire a osservatori politici come S. Ghorbal, impegnati nel processo democratico in gioco in Tunisia, che «il ragionamento è un po' corto, sconnesso dalla posta in gioco a livello politico». In questo senso, S. Ghorbal, analista lucido e positivo, chiede agli osservatori, europei soprattutto, di non fermarsi ad analizzare i pre-requisiti della democrazia, di non dividere troppo superficialmente gli islamisti tra buoni e cattivi, fondamentalisti o moderati, perché «ciò che conta, è vedere se sono compatibili o no con i canoni della democrazia liberale»⁷⁰.

È fuori dubbio comunque che all'ora della rivoluzione delle comunicazioni e della mondializzazione delle culture, il concetto di laicità del XXI secolo possa difficilmente rimanere inalterato e debba acquisire una flessibilità all'altezza delle sfide del mondo contemporaneo.

La pace laica è indispensabile, afferma M. Haddad, ma la mondializzazione impone oggi una realtà che occorre comprendere nella sua complessità. Dire che la laicità classica non è più in grado di rispondere a tutti i problemi della nostra epoca non implica affatto la messa in discussione del principio di laicità, ma piuttosto la speranza di approfondirlo e adattarlo a situazioni in evoluzione⁷¹.

⁶⁸ J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*, p. 257 (la traduzione è nostra).

⁶⁹ O. Roy, *L'islam mondialisé*, p. 219.

⁷⁰ S. Ghorbal, *La dictature de Ennadah*.

⁷¹ M Haddad, *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*, p. 18.

D'altronde, con la mondializzazione, il concetto stesso di modernità sta evolvendo, si stigmatizza addirittura la fine o il fallimento della modernità.

2.4. *Il fallimento della modernità e le responsabilità dell'Occidente*

A parlare di fine della modernità è l'economista A. Henni analizzando i profondi mutamenti che la mondializzazione impone al rapporto tra uomo e società, snaturando il rapporto positivo e attivo, tipico dell'uomo moderno, attore della storia e artefice del sistema sociale e normativo in cui opera. Henni dimostra come, con la fine del capitalismo industriale e produttivo, in cui l'individuo si affermava attraverso il suo lavoro, e con l'avvio del capitalismo finanziario di rendita che valorizza non più la produzione o la competenza reale ma la sovranità finanziaria, si sia aperta una grande battaglia di segni che vede contrapposti i grandi imperi del potere, cancellando l'importanza dell'individuo e la forza degli Stati. Fa risalire questo profondo cambiamento all'inizio degli anni Settanta negli Stati Uniti, al 15 agosto 1971 per l'esattezza, quando Nixon proclamò l'inconvertibilità del dollaro in oro. Ciò significava la fine di un sistema, la fine di un mondo in cui la ricchezza dipendeva dalle capacità di produzione di una società e ne garantiva il valore a livello internazionale, e l'inizio di un nuovo sistema in cui il potere monetario spazzava via la valorizzazione della ricchezza reale e si imponeva con un atto di sovranità monetaria. Con questo atto, gli Stati Uniti,

si affrancano di questo obbligo naturalistico e fanno del dollaro un puro segno, affermando così che la ricchezza non dipende dalla produzione di qualsivoglia materia prodotta bensì dalla capacità di produrre segni di sovranità. (...) Alla potenza materiale di produzione che conferiva un valore dato alla loro moneta, gli Stati Uniti sostituiscono lo statuto di grande potenza politica e militare come fondamento del valore e della pertinenza della loro moneta. Si tratta di una frattura storica nel sistema capitalista: non è più obbligatorio produrre materialmente per accumulare ricchezza. Basta affermare uno status⁷².

⁷² A. Henni, *Le syndrome islamiste*, p. 117 (la traduzione è nostra).

Le conseguenze sul divenire dell'individuo, padrone della realizzazione di se stesso e del proprio destino nella modernità, sono disastrose. La ricchezza di un paese, risultato di un lungo processo di accumulazione del lavoro che coinvolge ogni singolo individuo, il successo individuale che concorre alla potenza della collettività, tutto ciò viene squalificato a favore del successo finanziario, di rendite artificiali enormemente mediatizzate (mondo non solo della finanza ma dello spettacolo, della moda, del calcio, della politica, ecc.). La modernità con l'uguaglianza delle opportunità attraverso il lavoro produttivo lascia il posto alla valorizzazione dello status al quale si appartiene: non si è più operaio alla Ford ma operaio musulmano, sintetizza Henni. Riemerge la chiusura in categorie sociali, razziali, religiose, identitarie, etniche o sessuali, in categorie di appartenenza statutarie degne del Medioevo, dal quale era uscita la modernità. Ecco perché Henni parla di «fine della modernità».

Le conseguenze nelle società musulmane sono altrettanto pesanti:

l'importante non è più produrre e valorizzare il lavoro ma partecipare alla redistribuzione delle rendite mondiali e nazionali. Non è un caso che gli islamisti radicali abbiano messo le radici innanzitutto nei paesi petroliferi dove i poteri locali, non avendo valorizzato i capitani d'industria (il mondo arabo non ha praticamente conosciuto la fase del capitalismo produttivo), hanno valorizzato il sapere religioso a suon di milioni, grazie alla rendita petrolifera. (...) l'attivismo islamico non cerca quindi di far riconoscere degli individui produttori ma di promuovere un ordine sociale in cui i musulmani hanno uno status. Nega i musulmani come individui, rappresentandoli come corpo unico. Diventa così totalitario⁷³.

Così, si arriva allo «scontro di civiltà»⁷⁴ in cui si affrontano poteri statutari e imperi, Oriente e Occidente, mondo cristiano e mondo musulmano, ecc. e in questa lotta, l'islamismo si è adeguato, «non concepisce che gli antagonismi di sovranità tra comunità religiose. Invece di costruire la povertà come nemica, conclude Henni, costrui-

⁷³ *Ibi*, p.142.

⁷⁴ Secondo la tesi di S. Huntington, *The Clash of Civilisations*.

sce l'Altro come nemico»⁷⁵. O. Roy rincara affermando che il fondamentalismo è un perfetto prodotto della globalizzazione.

Ci siamo soffermati su queste riflessioni apparentemente teoriche ma in realtà molto presenti nel dibattito pubblico in cui evolve la "primavera araba", in Tunisia soprattutto, nel lessico dei giornali, dei media, nella saggistica notevolmente feconda che sta animando il riorientamento delle società della sponda sud dopo le rivoluzioni arabe, tra tradizione e modernità.

Se la modernità del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo in cui il capitalismo ha dimostrato una notevole forza di integrazione economica e politica con l'allargamento delle capacità di consumo tra le masse, il notevole miglioramento delle condizioni materiali e morali delle popolazioni, lo sviluppo e la valorizzazione delle competenze individuali, ecc., la forma attuale della globalizzazione, il liberalismo selvaggio, non sono l'esito obbligato dello sviluppo storico del capitalismo. L'uomo, ricorda lo storico tunisino M. Kraiem, «in quanto essere sociale, è padrone del suo destino e ha dimostrato nel corso della storia, di rimanere un essere libero, in grado di liberarsi dalle sue catene, metafisiche o materiali che fossero»⁷⁶, ma l'artificialità della ricchezza nel mondo globale spazza via l'individuo dal cuore pulsante delle società, a nord come a sud, rette dall'eco di grandi centri di potere anonimi e multinazionali e da imperi che si contrappongono a colpi di dominazioni, prevaricazioni e fondamentalismi.

D'altronde, se non è morta, la modernità mostra alla luce i suoi fallimenti. Se è vero che viene indiscutibilmente dall'Occidente, spiega un altro storico tunisino, A. Charfi⁷⁷, essa rimane una e indivisibile. Tuttavia, se la modernità ha fatto compiere all'umanità passi da gigante nel campo tecnologico e scientifico, ha terribilmente fallito, in quel che è, in ultima analisi, l'indice primo e il vero criterio del progresso umano, cioè il consolidamento della pace. La modernità va di pari passo con il proliferare delle armi, con la violenza, con le disparità di sviluppo. Le sue contraddizioni, le sue iniquità, hanno troppe volte messo allo scoperto «la "duplicità" degli Occidentali che hanno dimostrato più di una volta di potersi alleare con chiunque, a scapito

⁷⁵ A. Henni, *Le syndrome islamiste*, p. 145.

⁷⁶ M. Kraiem, *Le monde arabe au ban de l'histoire*, p. 481 (la traduzione è nostra).

⁷⁷ Cfr. A. Charfi, *La pensée islamique, rupture et fidélité*.

di ogni morale, quando i loro interessi sono in questione»⁷⁸. L'esempio più citato è quello dell'appoggio dato a Saddam Hussein prima di schiacciarlo, ma non sono mancati i voltafaccia rivelati dalla "primavera araba" che ha visto i tentennamenti delle potenze europee sostenitrici dei dittatori al potere prima di applaudire alla spinta democratica dei loro popoli, o gli onori a Gheddafi ritenuto poco prima capo di uno stato-canaglia per poi venire massacrato nella fretta di spartire le risorse petrolifere della Libia.

L'ombra che questa duplicità lascia planare sulla "primavera araba" e i suoi sviluppi, pesa come una cappa di piombo sul futuro dei paesi della sponda sud perché la battaglia per la modernità, alla base dello sviluppo e del progresso, ambita dai giovani delle rivoluzioni arabe, non sembra godere di un contesto favorevole né a livello internazionale né a livello interno.

A livello internazionale, né gli Stati Uniti né l'Europa, in questo momento di grande crisi, sembrano pronti a sostenere la piena realizzazione delle rivolte arabe in autentiche rivoluzioni dall'esito incerto, che rischierebbero di destabilizzare ulteriormente tutta l'area mediterranea e medio-orientale e di rimettere in questione tutti gli equilibri della geopolitica già messi a dura prova dal sorgere di nuovi poli di potere come la Cina, la Russia e l'India. Il momento è sicuramente più favorevole allo *statu quo* nell'attesa che venga disegnata una nuova geopolitica nel Mediterraneo dove transita oltre il 40% delle risorse energetiche mondiali. La garanzia del controllo dell'area mediterranea passerà sicuramente prima della realizzazione del processo democratico nelle società della "primavera araba". E, questo stesso *statu quo* sembra, a livello interno, essere anche l'obiettivo dei movimenti islamici, Fratelli Musulmani in testa, assolutamente contrari alla modernità, conservatori sul piano sociale e liberali sul piano economico. È quindi sempre più condivisa l'opinione di A. Charfi quando dice:

Non aderiamo alla tesi del complotto che rimanda a fattori esogeni l'origine dell'ondata islamista che si abbatte sul mondo arabo. Ma abbiamo tutte le ragioni per credere che questa ondata è sostenuta e in-

⁷⁸ J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*, p. 242 (la traduzione è nostra).

coraggiata dalla politica americana che ci vede il miglior strumento per mantenere i popoli arabi in uno stato di arretramento e preservare così i suoi interessi e quelli di Israele nella regione, meglio comunque di quanto facessero i regimi autocratici secolari spazzati via dalle rivoluzioni in corso, avviate alla fine del 2010. L'islamismo sarebbe il miglior garante della dipendenza economica, politica e militare nei confronti delle potenze occidentali⁷⁹.

È positivo comunque che molte voci si alzino, in Tunisia e nel Nord Africa, per lanciare un appello a tutte le forze della società civile che ha fatto la rivoluzione, in particolare agli intellettuali e ai politici arabi, affinché non attribuiscono soltanto a «tesi complottistiche, autentica sindrome di pigrizia di paralisi intellettuale»⁸⁰ gli ostacoli che hanno bloccato l'evoluzione delle società arabe. Il sociologo N. Safir, fa eco ai numerosi intellettuali tunisini già citati, quando ribadisce che le evoluzioni politiche in corso nel mondo arabo non troveranno un reale significato che se queste società formuleranno

il progetto di modernità di cui la regione continua ad aver bisogno, l'unico in grado di rallentare la sua marginalizzazione (...) Questa nuova e decisiva rottura storica regionale, [dovrà essere] alimentata da logiche intellettuali e da dinamiche sociali endogene che si devono necessariamente dare un orizzonte di universalità⁸¹.

Certamente l'ondata islamista che ha investito i paesi della "primavera araba" non va in questa direzione.

3. Conclusione

La posta in gioco della battaglia per la modernità che si svolge attualmente in Tunisia, va ben al di là delle frontiere di questo piccolo paese e investe il futuro di tutte le società arabo-musulmane coinvolte direttamente o indirettamente dalla "primavera araba". Se la Tunisia può essere considerata come il paradigma del processo di demo-

⁷⁹ A. Charfi, "L'islamisme n'a aucun avenir", *infra*, pp. 328-329.

⁸⁰ N. Safir, *Le véritable enjeu des évolutions politiques en cours dans le monde arabe*.

⁸¹ *Ibidem*.

cratizzazione nel Nord Africa è, lo abbiamo visto, perché è stata l'unico paese ad aver gettato la basi di un progetto di Stato moderno con Burghiba e quindi ad aver conquistato i prerequisiti per la costruzione di uno sviluppo moderno, prerequisiti indispensabili che superano addirittura il possesso di materie prime visto che paesi arabi, come l'Arabia Saudita o l'Algeria che abbondano di risorse minerarie ma hanno chiuso le porte alla modernità, non hanno elaborato nessun progetto di sviluppo autonomo che permetta di andare oltre un'economia di rendita destinata ad esaurirsi insieme alle loro risorse. La battaglia da vincere, insieme a quella della modernità, è quindi quella dello sviluppo e la Tunisia si batte per non perdere questa battaglia, si batte contro forze estranee alla sua storia perché, se è vero che Ben Ali «ha fatto il letto dell'islamismo», è pur vero che l'islam retrogrado dei salafiti dilaganti oggi in Tunisia non fa parte del retaggio storico né del quadro sociale tunisini e costituisce una sfida che arriva dall'Oriente e si insinua pericolosamente nelle breccie aperte dal caos post-rivoluzionario. È quindi importantissimo per tutto il mondo arabo vedere quanto e come la Tunisia saprà resistere a queste spinte retrograde e salvare la sua modernità endogena oppure rientrare nei ranghi di un conservatorismo suicida.

È una battaglia difficile a vari livelli. A livello interno perché, lo abbiamo visto, si gioca su un terreno ambiguo, quello di un rapporto mai totalmente chiarito tra religione e politica e dove il vuoto di potere, apertosi con la caduta del regime di Ben Ali, lascia aperte vie di uscita che si pensavano ormai scongiurate. Le voci più ottimiste, come quella di A. Charfi, pensano che, a lunga scadenza, «l'islamismo non ha nessun futuro»⁸² per tre ragioni essenzialmente: la loro incapacità a soddisfare le rivendicazioni economiche pressanti della società tunisina drammaticamente in crisi visto che non hanno nessun programma di sviluppo specifico se non l'apertura al liberalismo, la delusione dell'elettorato che ha dato loro fiducia e scoprirà ben presto la loro incapacità a risolvere i problemi del quotidiano, innanzi tutto la disoccupazione, infine la resistenza della società civile tunisina sicuramente non disposta a rinunciare così facilmente alle conquiste della modernità, le donne in particolare. Ma le strade della dema-

⁸² Cfr. A. Charfi, "L'islamisme n'a aucun avenir", *infra*.

gogia e dell'ambiguità, del richiamo identitario e della tradizione sono infinite: le elezioni del 23 ottobre lo hanno dimostrato come pure la durata del regime degli *ayatollah* in Iran nonostante "l'onda verde" della gioventù iraniana tutt'altro che passiva, anzi capace di sviluppare dietro le quinte, una modernità che esploderà insospettata quando si infrangerà la resistenza del regime, ma che blocca tuttora generazioni di Iraniani.

Con la primavera araba, le società musulmane hanno espresso la loro volontà di aderire ad un islam moderato e compatibile con i criteri democratici. Le condizioni affinché le rivolte possano diventare autentiche rivoluzioni, cioè progetti politici e sociali compiuti sono, come in tutti i periodi post-rivoluzionari, molto precarie, e non dipendono esclusivamente da loro.

La prima battaglia da vincere è quella dello sviluppo e sappiamo che questo è legato all'economia mondiale. Il sogno infranto delle nazioni nordafricane di dare vita a un modello di sviluppo autonomo all'uscita dal colonialismo, è da imputare certo alle loro debolezze interne, ma anche agli imperativi irraggiungibili e destabilizzanti della loro integrazione forzata nel processo di globalizzazione economico-finanziaria. Se l'Europa sta pagando oggi i costi elevatissimi dell'ultraliberismo e della *deregulation* della globalizzazione finanziaria, la sponda sud ha pagato e paga il prezzo dell'ingordigia mondiale con la vita dei giovani che non hanno altra scelta che attraversare il mare. Possiamo quindi porci due domande: cos'è la politica neoliberale se stimola la crescita ma non trasforma questi paesi in elementi dinamici dell'economia mondiale, senza dar sollievo né alla miseria, né alle ingiustizie? A che serve sventolare la democrazia, se il discorso non è liberato dai grandi disegni geopolitici e non favorisce i movimenti progressisti locali?⁸³ I nostri interventi e i nostri silenzi di fronte agli avvenimenti politici e sociali che sconvolgono il Nord Africa sono inequivocabilmente dettati dai nostri interessi globali e nazionali. Non avrebbe interesse l'Europa, invece di fungere da cinghia di trasmissione della politica economica mondiale, a rilanciare una politica di partenariato economico, sociale e culturale realmente equo e solidale per fare del Mediterraneo uno snodo di sviluppo a misura

⁸³ Cfr. H. Ben Abdallah El Alaoui, "Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme".

umana, incominciando dalla Tunisia dove si gioca una partita che va ben al di là delle sue frontiere?

4. Bibliografia

- Amin, Samir. *Il mondo arabo nella storia e oggi*, Milano, Punto Rosso Edizioni, 2012.
- Arkoun, Mohammed. *Penser l'islam aujourd'hui*, Laphomic ENAL, Alger, 1993.
- . *Humanisme et Islam: Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005.
- Ben Abdallah El Alaoui, Hicham. "Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme", in *Le Monde Diplomatique*, avril 2008.
- Ben Achour, Yadh. *La deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Tunis, Cérès, 2011.
- . Intervista di Chafik Mesbah a Y. Ben Achour, pubblicata sul giornale algerino "Le soir d'Algérie" e su <www.leaders.com.tn>, 30.09.2011.
- Ben Romdhane, Mahmoud. "La formation du capital humain et la gestion stratégique des ressources humaines", in *Tunisie. État, économie et société*, Paris, Publisud, 2010, pp. 149-177.
- Branca, Paolo (a cura di). *Tradizione e modernità in Egitto*, Milano, F. Angeli, 2007.
- Brondino, Michele. *Algeria: paese delle rivoluzioni accelerate*, Torino, Stampatori, 1981.
- . "La Tunisia dopo Burghiba. Dalla Dichiarazione del 7 novembre 1987 al Patto Nazionale del 1988", in *Oriente Moderno*, Roma, n. 1-6, 1989, pp. 57-82.
- Brondino, Michele e Yvonne. *Il Nord Africa brucia all'ombra dell'Europa*, Milano, Jaca Book, 2011.
- Campanini, Massimo. *Storia dell'Egitto contemporaneo*, Roma, Ed. Lavoro, 2005.
- Camau, Michel - Geisser, Vincent. *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Science Po, 2003.
- Charfi, Abdelmajid. *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Paris, Albin Michel, 2008.

- . “L’islamisme n’a aucun avenir”, in *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, n. 8, <<http://rime.to.cnr.it>>, giugno 2012, pp. 325-331.
- Charfi, Mohamed. *Islam et liberté, le malentendu historique*, Albin Michel, Paris, 1998.
- Courbage, Youssef - Todd, Emmanuel. *L’incontro delle civiltà*, Tropea, Milano, 2009.
- De Leone, Enrico. “La Tunisia” in *La colonizzazione dell’Africa del Nord*, Padova, CEDAM, 1957.
- Dubruelh, Camille. “Sami Ghorbal: Ben Ali a fait le lit de l’islamisme en Tunisie”, in *Jeune Afrique*, 20-02-2012.
- . “Essai: le paradoxe tunisien”, in *Jeune Afrique*, 29-03-2012.
- Filiu, Jean-Pierre. *La révolution arabe*, Paris, Fayard, 2011.
- Fondation Temimi (FTERSI) - Konrad-Adenauer-Stiftung, *La révolution tunisienne: début d’une nouvelle ère dans les pays arabes*, (Tunis, 8-9-10 dicembre 2011), atti in stampa.
- Ghorbal, Samy. *Orphelins de Bourghiba et héritiers du Prophète*, Tunis, Cerès éd., 2012.
- . *La Charia s’applique déjà en Tunisie*, <www.slateafrique.com>, 24.04.2012.
- . “L’affaire de la Zitouna: quand l’état capitule devant la société”, in *Business News* (11-05-2012).
- . *La dictature de Ennadah*, <www.slateafrique.com>.
- Gray, Gordon. *La révolution et le pouvoir d’Internet*, <twitter.com/fretweet> (09-03-2011).
- Guillebaud, Jean-Claude. *Le commencement d’un monde, vers une modernité métisse*, Paris, Seuil, 2008.
- Haddad, Mohamed. *Una riforma religiosa dell’Islam è ancora possibile? Abduh un secolo dopo*, Jaca Book, Milano, 2011.
- Hashas, Mohammed. *The Fragility of the Party System in Morocco and the Way Ahead post-2011 New Constitution and Elections*, <<http://www.resetdoc.org/story>>.
- Henni, Ahmed. *Le syndrome islamiste et les mutations du capitalisme*, coédition Paris, Non Lieu; Alger, Edif 2000; Casablanca, Wallada; Tunis, Arcantere Maghreb, 2008.
- Hessel, Stéphane. *Indignez-vous*, Paris, Indigène éd., 2011.

- Hibou, Béatrice. *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- Kassir, Samir. *L'infelicità araba*, Torino, Einaudi, 2005.
- Kraiem, Mustapha. *Le monde arabe au ban de l'histoire*, Tunis, Mip, 2009.
- . *Aux origines de la révolution tunisienne*, Tunis, Mip, 2011.
- Ksikes, Driss. "Ordre islamique au Maroc", in *Le Monde*, 12.05.2012.
- Limes . Rivista italiana di geopolitica* , numeri del 2011 e 2012.
- Lynch, Marc. *Blogging the New Arab Public*, in «Arab Media & Society», 1, Spring 2007, <<http://www.arabmediasociety.com>>.
- Miossec, J-M. "Identité tunisienne: de la personnalité géographique d'un pays du Maghreb, du Monde arabo-musulman et de la Méditerranée", in *Annales de géographie*, n. 607, Paris, 1999.
- Mezghani, Ali. *L'État inachevé, la question du droit dans les pays arabes*, Paris, Gallimard, 2011.
- Mlaiki, Alya. "Mr. President, Facebook is watching you ! Revolution 2.0. L'exemple tunisien", in *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 6, <<http://rime.to.cnr.it>>, giugno 2011, pp. 811-822.
- Romano, Sergio. *La quarta sponda*, Milano, Bompiani, 1977.
- Roy, Olivier. *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2004.
- Safir, Nadji. *Les sociétés maghrébines face à leurs nouveaux défis*, <www.lesoirdalgerie.com> (23.02.2011).
- . *Le véritable enjeu des évolutions politiques en cours dans le monde arabe*, <www.lesoirdalgerie.com> (23.02.2011).
- . "Défis et perspectives de l'Algérie contemporaine", in *L'Histoire*, n. 55, mai 2012.
- Sibilo, Simone. *La rivoluzione dei (nuovi) media arabi*, in Francesca Corrao (a cura di) *Le rivoluzioni arabe*, Milano, Mondadori, 2011.
- Sraïeb, Nouredine. *Le Collège Sadiki de Tunis*, Tunisi, Alif, s.d.
- Strauss, William - Howe, Neil. *Millenials rising. The Next Great Generation*, N.Y., Vintage Books, 2000.
- Talbi, Mohammed. *Pladoyer pour un Islam moderne*, Paris, éd. de l'Aube, 2005.

Todd, Emmanuel – Courbage, Youssef. *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Le Seuil, 2007.

Troin, Jean-François. *Le Grand Maghreb*, Paris, A. Colin, 2006.

5. Sitografia

<<http://www.arabmediasociety.com>>.

<<http://mirsdigital.blogspot.com>>.

<<http://www.lesoirdalgerie.com>>.

Médias étrangers et révolutions arabes (Le cas de la Tunisie)

Hassen El Annabi

Résumé

Quel rôle ont joué les médias étrangers en Tunisie lors de la Révolution? Quels enjeux se cachent derrière ce rôle? Quelles perspectives peut-on prévoir à cette relation entre des médias étrangers et une révolution en mouvement ?

Voici les principales questions que pose ce papier. Les réponses restent provisoires et incomplètes, car il faut encore beaucoup de temps pour faire la lumière sur les conditions du déroulement de cette révolution et surtout sur la fuite de Ben Ali.

Toutefois, on peut, d'ores et déjà, dire que ce rôle dépasse la fonction première des médias en question, à savoir l'information, pour englober des considérations culturelles et politiques.

Mots clé

Médias étrangers; Al-Jazeera; Réseau social; Révolution 2.0.

Abstract

What role did the foreign media in Tunisia during the Revolution? What mechanisms were behind this role? What prospects can be foreseen in this relationship between foreign media and a revolution in motion? These ones are the main questions posed by this paper. The answers are provisional and incomplete because it requires much more time to shed light on the conditions of development of Tunisian revolution and especially of the leak of Ben Ali. However, we may already say that this role goes beyond the primary function of the media involved and includes cultural and political considerations.

Keywords

Foreign media; Al-Jazeera; Social network; Revolution 2.0.

Introduction

Le rapport entre médias étrangers et révolutions arabes fait toujours débat. Un débat qui se situe à deux niveaux: d'abord, le rôle de ces

médias dans ces révolutions, ensuite les enjeux qui se cachent derrière ce rôle.

Nous voudrions émettre quelques réflexions à propos de ces deux points avant de poser la question des perspectives de ce rapport entre révolutions arabes et médias étrangers. Ce propos concernera surtout le cas tunisien.

D'entrée de jeu, précisons que par «médias étrangers» nous entendons essentiellement les chaînes de télévision satellitaires de nationalités étrangères (plus de 500 chaînes arabes dont surtout *Al-Jazeera* et *Al-Arabia* et quelques chaînes occidentales dont *France 24*, *BBC world* et *CNN*, etc...), ainsi que les médias sociaux les plus mondialisés (en l'occurrence le mouvement *Anonymous* qui est, d'après la chaîne *CNN*, l'un des principaux successeurs de *Wikileaks*).

Le rôle des médias étrangers dans la révolution tunisienne

À première vue les médias étrangers n'ont joué pendant la révolution tunisienne que le rôle qu'ils devaient jouer, c'est-à-dire informer, commenter l'événement et couvrir d'une manière continue l'évolution de la situation. Ainsi, les médias traditionnels et les nouveaux médias, ont simplement informé le public d'une manière continue et ont couvert les événements d'une manière efficace. De ce point de vue, il est légitime de se demander si les médias étrangers ont contribué au déclenchement du soulèvement populaire.

Ainsi, le déclenchement de la révolution ne serait pas lié aux médias étrangers car, si les cœurs et les esprits n'étaient pas prêts, rien ne se serait passé. Par conséquent, il ne faut pas sous-estimer les transformations sociologiques structurelles que la Tunisie a connues depuis la fin des années 1990. Un processus d'autonomisation de l'opinion publique s'est produit grâce à l'alphabétisation, l'urbanisation, la révolution de l'information, mais aussi à cause du chômage et de la corruption. Ce processus a transformé les rapports entre gouvernés et gouvernants. Il a conduit déjà à des révoltes en 2008-2009 dans le bassin minier de Gafsa dans le sud et a fini par donner lieu à une explosion sociale qui a d'abord éclaté dans les ré-

gions marginalisées et pauvres de l'ouest pour faire tâche d'huile par la suite et gagner la capitale.

Néanmoins, le rôle des médias étrangers apparaît important si on considère la rapidité avec laquelle la révolution tunisienne a eu lieu. Tout s'est passé en quelques semaines (entre la mi-décembre et la mi-janvier). La mobilisation sociale n'a pas pu être aussi rapide et efficace sans l'intervention des médias étrangers. En publiant des vidéos amateurs, en analysant les tweets des gens de la rue, en encourageant leurs propres journalistes à ouvrir des comptes sur les réseaux sociaux pour toucher un public plus large et interagir, ces médias ont galvanisé les foules.

Un sondage d'opinion réalisé par l'agence Média Scan¹ entre les 11 et 17 février 2011 sur un échantillon de 775 personnes² a montré que lors du premier mois de la crise révolutionnaire (janvier 2011), il y a eu un bond quantitatif au profit de la chaîne *Al-Jazeera* et *France 24*. Les internautes, soit 63% des sondés, ont dit avoir été intéressés par *Twitter*, *Youtube* et *Al-Jazeera Net*, mais, surtout, à hauteur de 61%, à *Facebook*

Ces médias ont contribué aussi à la création d'un héros à la révolution, en faisant de l'acte de Mohamed Bouazizi le point de départ de la révolution. Une image, politiquement correcte, a été répandue faisant de Bouazizi un diplômé au chômage qui aurait exprimé par son geste, le désespoir des diplômés de l'université, alors qu'il n'en est rien, puisqu'il n'était pas la première personne à se donner la mort par le feu. En plus, il n'avait aucun diplôme. Mais, cette image a permis d'offrir un symbole.

Les médias électroniques ont également participé à la déstabilisation du régime de Ben Ali. Ainsi, par exemple, le groupe *Anonymous* a apporté sa contribution au soulèvement populaire en décembre 2010. Ses hackers de l'ombre se sont directement attaqués à «Ammar 404» (code secret du ministère tunisien de l'Intérieur) en effectuant

¹ Bureau d'études spécialisé dans les statistiques des taux d'audience.

² Ces personnes, âgées de 12 ans et plus, se recrutaient dans presque tout le pays, mais une grande partie des sondés (306) étaient originaires de la capitale. Précisons que jusqu'à nos jours il n'existe pas de mesures d'audiences par audimètres en Tunisie. Seuls des sondages permettent d'apprécier l'audience des chaînes de télévision. Voir <www.businessnews.com.tn>

toute une série d'attaques ciblées contre des sites web officiant pour le compte du gouvernement en place.

L'utilisation massive d'internet a été aussi un facteur important. Des communautés virtuelles, dont plusieurs sont étrangères, visant à renverser l'ordre établi, sont apparues du jour au lendemain à propos soit d'événements ponctuels (comme les derniers discours de Ben Ali), soit autour d'individus en particulier (comme Bouazizi), ou bien encore autour d'actions spécifiques (comme les manifestations de Sidi Bouzid, de Sfax ou de Tunis, entre le 17 décembre et le 14 janvier).

Pour toutes ces raisons la révolution tunisienne a été appelée «révolution 2.0», c'est-à-dire révolution des cyber opposants comme c'est le cas, d'ailleurs, en Égypte³.

Une analyse plus approfondie, nous amène à nous demander si derrière l'action des médias étrangers il n'y a pas, en fait, des enjeux importants que la révolution tunisienne, puis égyptienne, ont permis de révéler.

Les enjeux derrière le rôle des médias

1. L'enjeu culturel

Tous ces médias internationaux du Nord comme du Sud exportent, évidemment, bien plus que des informations. Il s'agit de véhiculer des valeurs et des cadres d'interprétation. C'est également la langue et la culture qu'on exporte. Toute cette immatérialité émanant des chaînes d'information internationales constitue ce qu'on peut appeler le «soft power», c'est-à-dire des moyens non coercitifs d'exercer une influence sur l'autre.

Al-Jazeera se définit comme «the first independent Arabic news channel in the world dedicated to providing comprehensive television news and live debate for the Arab world». Elle touche quelque 45 millions de téléspectateurs, essentiellement dans le monde arabe. Sa ligne éditoriale apparaît, en fait, ambiguë. Les progressistes qui la voient comme un étendard de la liberté et du progrès dans le monde

³ «Les révoltes arabes sont-elles des révolutions 2.0?», *Le Monde*, 21 février 2011.

arabe sont confrontés à ceux qui l'accusent d'islamisation et de radicalisation religieuse.

De son côté, la France a mis en place depuis 30 ans des outils médiatiques visant à renforcer son influence dans le monde par le rayonnement de sa pensée, de sa culture et de sa langue. Ainsi, *Radio-France Internationale*, qui est une radio polyglotte, a su construire une identité et conquérir une audience, notamment en Afrique. *TV5 Monde*, créée dans les années 1980, a également su séduire un public francophile et francophone dans le monde entier. *France 24*, qui est une chaîne d'information continue lancée en 2006, a pour mission de «découvrir l'actualité avec un regard français et de véhiculer partout dans le monde les valeurs et les perspectives françaises». La création en 2008 de l'Audiovisuel extérieur français, vise à fixer aux médias français une mission culturelle qui consiste à promouvoir les valeurs de la francophonie, de la démocratie, de la laïcité, des droits de l'homme, etc.

Il apparaît donc que les grands médias internationaux sont en concurrence pour promouvoir une culture bien déterminée et leur couverture des événements du printemps arabe tient compte de cet objectif. Au-delà de la concurrence on relève une différence de plus en plus marquée entre les médias internationaux occidentaux et les chaînes internationales arabes, comme *Al-Jazeera*, qui se veulent « la voix du sud » et qui défendent un autre modèle de société et d'autres valeurs inspirées de la religion musulmane.

2. L'enjeu politique

Les médias du Nord qui avaient toujours soutenu Ben Ali au nom de la lutte contre l'intégrisme et qui risquent maintenant de faire perdre à leur pays une importante position politique dans les pays en révolution, ont dû orienter leur ligne éditoriale vers la thèse de la bipolarisation de la société tunisienne. Pour eux, la révolution a montré qu'il y a dorénavant deux pôles: d'un côté les laïques et d'autre part les islamistes. Évidemment, ils ne cachaient pas leur soutien au premier groupe.

Al-Jazeera, de son côté, qui a toujours ouvert l'antenne aux opposants au régime de Ben Ali en soutenant l'option islamiste, pense

pouvoir jouer la carte islamiste en ouvrant l'antenne aux partis politiques et aux mouvements de cette mouvance.

Il apparaît ainsi que depuis le déclenchement de la révolution la question religieuse est devenue un enjeu politique important. Pour bon nombre d'observateurs il y a aussi un enjeu géostratégique.

3. *L'enjeu géostratégique:*

Les médias occidentaux européens, notamment français, semblent avoir pâti de la position ambiguë de leurs pays à l'égard de la révolution tunisienne. Ils ont mis du temps avant de comprendre que l'enjeu n'est pas seulement culturel ou politique mais aussi géostratégique. C'est pourquoi leur couverture de la révolution tunisienne a été au début assez timide. La propagation de la révolution en Égypte puis en Libye les a convaincus que leurs intérêts économiques sont en jeu et qu'il faut accompagner les nouveaux pouvoirs issus de ces révolutions. Ils devenaient de plus en plus convaincus que leur rôle en Méditerranée et au Moyen Orient risque de devenir très secondaire au profit d'autres puissances concurrentes.

Les États-unis semblent avoir compris depuis longtemps (début des années 2000) que le statu quo politique dans les pays arabes est devenu fragile et qu'il faudrait pousser au changement pour remplacer les régimes dictatoriaux par des gouvernements voulus par les peuples sans que cela ne menace les intérêts occidentaux. Ceci avait commencé avec l'Irak. En 2003, Bush avait déclaré que «l'avenir des pays arabes c'est la démocratie». Puis, à partir de 2004, les États-unis ont commencé à mettre en place un mécanisme de formation à la mobilisation non violente à travers internet et les réseaux sociaux. Google a joué un rôle important dans ce domaine avec la création d'un réseau de cyber dissidents pour le Moyen Orient. En ce qui concerne la chaîne *Al-Jazeera*, tout le monde sait qu'elle reste un moyen entre les mains du Qatar pour remplir le vide régional laissé par l'absence d'un leadership arabe. Cependant, nous n'irons pas jusqu'à défendre la thèse du complot que le penseur Tarak Ramadhane a développée. Tout juste croyons-nous que les États-unis, qui avaient depuis longtemps élaboré un scénario de la nouvelle carte du Moyen Orient, observaient de près les mouvements socio-politiques dans le monde arabe et ont très vite vu l'ampleur des changements que

pourrait entraîner la révolution tunisienne, changements qu'il fallait, du point de vue américain, accompagner pour éviter ses mauvais contrecoups.

Révolution tunisienne et perspectives des médias étrangers

Parmi les premières conséquences de la révolution en Tunisie il y a la liberté de la presse, la suppression du contrôle de l'information sur internet et la naissance d'un nombre important de nouveaux journaux, chaînes de radio et de télévision. Le paysage médiatique est entrain de changer et la confiance dans les médias nationaux est entrain de revenir, ce qui a des conséquences sur l'audience des médias internationaux.

Pour le moment, les médias étrangers restent focalisés sur la question syrienne, alors que l'opinion publique tunisienne est occupée par des problèmes internes urgents: le chômage, les secours aux régions de l'ouest et du sud ouest qui ont été éprouvées par un hiver inhabituellement rigoureux, la rédaction de la nouvelle constitution, la justice transitionnelle, etc.

Par conséquent, il y a une baisse d'audience qui risque de durer, à moins que les médias étrangers ne changent de ligne éditoriale. En effet, jusque-là ils ont donné plus de place aux mouvements d'opposition non reconnus qu'aux gouvernements. Or, maintenant les islamistes ne sont plus dans l'opposition, ils sont au pouvoir et l'opposition est légale, donc n'a pas besoin d'un soutien de l'étranger.

En fait, les médias étrangers ne pourront continuer à avoir une audience en Tunisie que s'ils participent aux débats qui préoccupent les Tunisiens. Ces débats ne sont pas forcément identitaires, car la Tunisie n'est pas une terre de Jihad comme pourraient le penser certains mouvements islamistes d'Orient, particulièrement salafistes. La Tunisie est un pays homogène, sunnite et modéré, dans lequel d'autres confessions ont toujours existé. Les Tunisiens dans leur majorité sont très attachés à leurs acquis sociaux (le code de statut personnel, l'ouverture sur les valeurs universelles, l'attachement aux libertés

individuelles) et ne sont pas prêts de recevoir des leçons des mouvements salafistes et de ceux qui les appuient.

Toutefois, certaines chaînes satellitaires étrangères ont encore de beaux jours en Tunisie. Il s'agit en l'occurrence de la chaîne *Al-Jazeera* dont les accointances avec la Nahdha, le principal parti au pouvoir (dans le cadre de la seconde transition qui a commencé le 23 octobre 2011 avec l'élection de l'assemblée constituante) ne font pas de doute.

Le gendre de Rached Ghannouchi (président du parti Nahdha), Rafik Abdessalam Bouchlaka était jusqu'à sa nomination à la tête de la diplomatie tunisienne, chef du département de recherches au centre d'études d'*Al-Jazeera* à Doha. Haut cadre de la galaxie de la chaîne qatarie, il a gardé des liens solides avec cette chaîne, puisqu'il lui a réservée ses premières interviews. Mieux encore, c'est à cette chaîne étrangère qu'il a défrayé la chronique en osant critiquer sévèrement les médias tunisiens jugés par lui impartiaux et malhonnêtes, puis (en février 2012) en s'adonnant à un dénigrement en règle de ses compatriotes, en déclarant que l'opposition c'est du 0,00%.

Aussi une chaîne satellitaire étrangère est-elle en passe de devenir en Tunisie un moyen de gouvernement, car elle est utilisée par l'Etat comme une épée de Damoclès au dessus de la tête des médias nationaux si ces derniers s'avisent à revendiquer leur indépendance. Mais, cette épée est à double tranchant, car cette même chaîne ne peut pas ne pas payer le prix de son implication douteuse dans la vie politique tunisienne, puisqu'une partie des téléspectateurs lui montrent de moins en moins d'intérêt, allant même jusqu'à chasser son correspondant à Tunis, Lotfi Hajji, de la salle où se tenait le 24 mars 2012 un grand meeting populaire anti-Nahdha.

En somme, les médias étrangers n'ont pas joué le même rôle lors de la révolution en Tunisie. *Al-Jazeera*, se distingue par son rôle éminemment politique dans le cadre d'un agenda géostratégique qui dépasse les intérêts de la Tunisie.

La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione

Raoudha Guemara

Riassunto

Tornando alle basi di una storia dell'Islam al femminile, alla sua realizzazione e alla sua evoluzione nel tempo, si porta l'esempio della Tunisia, unico paese del mondo arabo, ad avere dotato la sua società di un Codice dello Statuto della Donna già dal 1956, scegliendo la modernità. All'indomani della Rivoluzione del gennaio 2011, i diritti delle donne non sono più al riparo da una rimessa in questione da parte di certi partiti come pure di una frangia maschile tradizionalista. Se la rivoluzione tunisina ha avuto voce di donna, il dopo elezioni del 23 ottobre 2011 si è rivelato macho e integralista. Oggi la società è in pericolo. La lotta civile deve continuare contro il progetto di società islamica. Si tratta di salvaguardare le conquiste principali, l'indipendenza e i diritti fondamentali, di provare ad andare oltre, consolidando le basi dell'uguaglianza tra le donne e gli uomini, nel lavoro, nella famiglia e nella società, ma soprattutto di separare il politico dal religioso per garantire le regole della democrazia e dell'uguaglianza tra i due sessi al fine di mettere fine alla "sacralizzazione" delle discriminazioni. È un dovere al femminile e al maschile.

Parole chiave

Bourguiba, Habib; El Haddad, Tahar; Tunisia; Islam; Donna; Codice dello

Abstract

Going back to the basics of Islamic women's history, its construction and its evolution over time, we show the example of Tunisia, the only country in the Arab world, to have chosen a Women's Status Code already since 1956, that is choosing modernity. In the aftermath of the Revolution in January 2011, women's rights are no longer protected by a new statement by certain parties as well as by a conservative male fringe. If the revolution had a Tunisian woman's voice, the election in October 23rd 2011 renewed a fundamentalist and male echo. Today the society is in danger. The civil struggle must continue against the planned Islamic society. It is important to safeguard the achievements as independence and fundamental rights, to try to go further, strengthening the foundations of equality between women and men in work, family and society, but especially to separate the political view from the religious one to ensure rules of democracy and equality between the sexes in order to put an end to the "sacralization" of discrimination. This is a duty to the feminine and the masculine.

Keywords

Bourguiba, Habib; El Haddad, Tahar; Tunisia; Islam; Woman; Personal Sta-

Statuto Personale (CSP); Corano; Sunna; *sharī'a*; modernità; conservatorismo; *Ijtihad*; libertà; Rivoluzione; 11 gennaio 2011; velo; *niqab*; integralisti, salafiti.

tus Code (CSP); Koran; *Sunna*; *sharī'a*; Modernity; Conservatism; *Ijtihad*, Freedom, Revolution, January 11th 2011, Veil, *niqab*, Fundamentalists, *Salafis*.

Nella sua valutazione delle società arabo-musulmane, l'Occidente considera la donna come un indice principale dell'immobilismo "dovuto alle norme religiose", vero ostacolo ai reali cambiamenti sociali da attuare. Viene generalizzata una visione dell'Islam che confina tutto l'elemento femminile nella stessa morsa di sottomissione e un'altra visione che riduce le donne arabe a vittime passive della cultura e della religione oppure a persone esotiche e velate che subiscono gli avvenimenti senza intervenire, tutti stereotipi che alimentano pregiudizi culturali rafforzati dalla negatività di un certo discorso islamico ufficiale che reputa la donna infantile e eternamente immatura. Con questi apprezzamenti monchi e viziati alla base, che non tengono conto né della varietà delle condizioni nei diversi paesi né del ruolo dei governi che li guidano, è difficile valutare le reali trasformazioni in atto nelle società in questione e misurare in che modo e fino a che punto le donne arabe musulmane sono invece le forze motrici di tali cambiamenti, attrici effettive in un processo di sconvolgimenti incommensurabili e irreversibili. Inoltre, si perde una chiave di lettura essenziale per capire il contesto attuale del mondo arabo-musulmano e si sottovaluta una forza che si imporrà nel futuro prossimo sullo scacchiere delle strategie politiche mondiali. Una tale chiave di lettura impone di tornare alle basi di una storia dell'Islam al femminile, alla sua realizzazione e alla sua evoluzione nel tempo. L'esempio della Tunisia ci sembra il più congruo e il più adatto: si riferisce all'unico paese del mondo arabo, ad avere dotato la sua società di un Codice dello Statuto della Donna (da ora CSP) già dal 1956, ad aver scelto la modernità nel rispetto dell'Islam e, *last but not least*, ad aver fatto sbocciare il gelsomino delle "Rivoluzioni arabe".

1. Il Corano e la Sunna, basi della giurisprudenza musulmana

Se ritorniamo al Corano e alla Sunna¹, capiamo quanto la donna musulmana deve all'Islam: il Libro Sacro assieme alla Tradizione del Profeta le hanno dato il "diritto di cittadinanza" e riconosciuto un posto importante nella famiglia perché è lei che "genera i figli maschi". Ella ha diritto all'eredità e dispone dei suoi beni senza l'autorizzazione del marito. Quando le sue qualità intellettuali glielo permettono, ella gode di un ruolo importante negli affari pubblici. Ma dopo la morte del Profeta e dei primi Califfi, sembra che, codificando i precetti coranici e la Sunna, i giuristi abbiano perso di vista certi principi cari all'Islam primitivo, erigendo le idee e le leggi in veri pregiudizi. La lettera uccise lo spirito.

L'Islam non è all'origine della sorte spesso miserabile della donna musulmana. Gli unici da incriminare sono le popolazioni stesse e soprattutto i dottori della legge che si sono allontanati dalle questioni generali per entrare nel dedalo delle dispute didattiche, scordandosi dell'ineluttabilità (più che possibilità) dell'evoluzione della società, prevista dal Corano stesso che riconosce la necessità di adattare la legislazione alle circostanze e al contesto. Hanno preferito trincerarsi dietro al divieto di ogni nuova interpretazione della Legge (*Ijtihad*²), lanciato nel XI secolo. Così tutte le garanzie dei diritti della donna furono poco a poco trascurate, poi affondarono nell'oblio. Se si aggiunge l'ignoranza della maggioranza delle donne, non si può certo aspettare da loro una presa di coscienza dei loro diritti. Durante il XII secolo, allarmato dal degrado della situazione, Averroè³ riteneva la povertà e la decadenza del mondo islamico come conseguenze naturali della condizione inferiore della donna "considerata come un animale domestico e non partecipa all'arricchimento materiale e spirituale del paese". Questo filosofo non è stato l'unico a deplorare questo stato, altri dopo di lui hanno tentato di agire in favore

¹ La Sunna (o Tradizione) è l'insieme dei detti, fatti e gesti del Profeta Muhammad.

² Letteralmente, il termine arabo *Ijtihad* significa "sforzo". In teologia, si tratta dello "sforzo di riflessione" che i giuristi musulmani (dove il loro nome *Mujtahidun*) intraprendono per interpretare i testi fondatori dell'Islam sia per dedurre una prescrizione o una legge, sia per dare un parere giuridico per una azione o un atto non previsti dai testi referenti.

³ Nome latinizzato d'Ibn Rushd, celeberrimo filosofo andaluso (1126 - 1198).

dell'emancipazione delle donne, ma nessun tentativo ha avuto un esito positivo. Il mondo musulmano aspetterà la fine del XIX secolo quando il movimento riformista dei "salafia"¹ (con a capo i sheikh egiziani Giamal Eddin al-Afgani e Mohamed Abdu), getterà le basi di una riforma dell'Islam, risalendo alle fonti, cioè al Corano, alla Sunna, richiamandosi all'*Ijtihad* e respingendo tutte le *bidaa* ossia le innovazioni biasimevoli.

1.1. Il diritto musulmano può evolvere?

Prima di studiare il riformismo e le sue conseguenze sull'emancipazione della donna, è indispensabile esaminare se il diritto musulmano e lo statuto personale (chiamato "statuto coranico") possono evolvere e essere riformati.

Nell'Islam, ogni legge è di essenza divina poiché essa trova la sua fonte nel Corano, opera di Dio. L'ortodossia musulmana non ammette altro legislatore che Dio. I dottori di legge – i *Mujtahidun*, i *mufti*² – non fanno che interpretarla o dare delle consultazioni giuridiche (*fatwa*³). Tuttavia, non tutti gli elementi costitutivi della legislazione islamica hanno un carattere divino immutabile. La *Sunna*, l'*Ijmā'*⁴, il *Qiyās*⁵ rilevano dal concetto umano e possono dunque variare secondo le circostanze del luogo e del tempo. Ciò spiega le differenti tendenze delle quattro scuole ortodosse⁶. Conviene dunque distinguere nelle prescrizioni della legge musulmana, tra quelle che hanno un carattere immutabile e permanente – tale il dogma dell'Unicità di

¹ Più esattamente "Es salaf es-Salih" (letteralmente la "pia generazione": i compagni del Profeta, i loro discepoli e i discepoli di questi ultimi) ai quali si riferiscono i "salafiti" contemporanei.

² Il "Mufti" è un'autorità religiosa nell'Islam perchè è un giurisperito che per la sua formazione teologica superiore e la sua buona fama, è autorizzato ad emettere le "fatwa" dopo aver praticato un "ijtihād".

³ Responso giuridico fornito a un giudice musulmano (Qadi) da un giurisperito circa una fattispecie astratta, che sia basata sul disposto della *sharī'a* e le modalità per applicarne il disposto.

⁴ Assenso della comunità (ristretta generalmente agli *Ulema* o dotti in materia di religione), *consensus omnium*.

⁵ Deduzione analogica.

⁶ Malekita, anefita, sciafeita e anbalita.

Dio¹ – e quelle che, emanate per date circostanze, possono essere modificate o abrogate, come lo statuto personale al quale si conferisce abusivamente un carattere religioso allorché, per la sua stessa essenza, è specificamente civile. Nel diritto musulmano puro, il matrimonio, per esempio, è un atto “consensuale”. Il *Qadi* non interviene per celebrare il matrimonio e convalidare il contratto, ma per constatare l’esistenza dei cinque elementi costitutivi². Questo dimostra che nel diritto musulmano, in caso di necessità, l’esistenza di un “elemento civile” autorizza la sua modifica. Certi paesi musulmani, come vedremo, hanno tenuto conto di questo principio per promulgare i codici che regolamentano lo statuto personale, nell’interesse del pubblico e in conformità alle esigenze del tempo.

C’è un altro punto da chiarire: chi detiene il potere legislativo nell’Islam?

Secondo la dottrina pura, questo potere appartiene solo a Dio che ha dettato le sue volontà agli uomini rivelando il Corano a Muhammad³. Il Corano e la Sunna costituiscono con l’*Ijma’* e il *Qiyas*, le quattro fonti della Legge. Nel passato, teoricamente il Califfo non disponeva del potere legislativo essendo solo incaricato di fare applicare e rispettare la Legge. I grandi giureconsulti fondatori dei quattro riti musulmani non hanno legiferato, hanno solo interpretato la Legge, il che spiega l’appellativo di *Mujtahidin*. Infatti, dal XI secolo, i loro predecessori hanno chiuso la porta dell’*Ijtihad* e stabilito che chiunque non si adegui, sarà considerato come eretico. Da allora, i *Mufti* hanno preso il posto dei *Mujtahidin* e emesso solo delle *fatwa*.

Durante circa otto secoli, la vita quotidiana dei Musulmani, tutta imbevuta di spirito religioso, rimane paralizzata; nessuna evoluzione sembra ormai possibile. L’ordine stabilito ha già raggiunto la perfezione agli occhi dei teorici, più preoccupati dai principi dottrinali che dalle realtà pratiche della vita. Ancora oggi, certi paesi musulmani non osano – o non vogliono – adottare un modo di vita conforme alle

¹ «Di’: lui è il Dio unico, il Dio Eterno; che non ha generato e non è stato generato, che non ha uguale» (Corano, sura 112, versetti 1-4).

² La domanda (o formula), la dote, i testimoni, i congiunti e il tutore matrimoniale (*uuli*).

³ Dal 622, data dell’Egira, fino alla morte di Muhammad (632) si situa l’epoca legislativa per eccellenza dell’Islam.

esigenze del mondo moderno per non trasgredire i cosiddetti imperativi religiosi.

1.2. Il movimento riformista del XIX secolo

Il movimento riformista del XIX secolo ha contribuito all'evoluzione della donna musulmana risalendo alle fonti dell'Islam per riformarlo, restituirgli la sua infallibilità messa in causa dagli errori dei Dottori di legge e dalle Tradizioni, dimostrare che il Corano non è ostile al progresso e permettere ai paesi musulmani di adattarsi alla modernità. Malgrado il loro scarso fervore riguardo all'evoluzione femminile, i promotori di questo movimento sono riusciti a scuotere il vecchio apparato legislativo, edificato durante secoli da giuristi che hanno perso di vista il vero senso del Messaggio coranico. Hanno predicato un Islam conforme al Corano e rifiutato di sottomettersi ciecamente al principio dell'autorità, posizione responsabile, a loro parere, dell'immobilismo della religione. Per convincere i popoli musulmani ad integrarsi nel mondo moderno, si sono basati sul Libro Sacro spiegandone lo spirito favorevole all'evoluzione. Da quel momento in poi la via sarà aperta per le generazioni future che tenteranno di mettere questi principi in pratica.

1.3. Mustafa Kemal Atatürk e la donna musulmana

Di certo, il movimento riformista ha avuto un ruolo determinante, sul piano religioso e giuridico, nel preparare gli spiriti ad un rinnovamento dei costumi. Eppure, si dovrà attendere la fine della prima Guerra Mondiale e la caduta dell'Impero Ottomano per assistere ad un inizio di promozione della donna nella scala sociale grazie a più fattori di cui:

- la guerra e i rivolgimenti sociali che ha provocato,
- i progressi dell'industrializzazione che, a volte, ha costretto la donna a lasciare casa sua per lavorare spesso in contatto con gli uomini;
- tutti i mezzi messi a disposizione dall'informazione e dalla propaganda (radio, cinema, stampa) che hanno influenzato i modi di vita, soprattutto nelle città;
- infine, lo sviluppo dell'istruzione che ha aperto la porta all'emancipazione della donna e costituito la base della sua evoluzione pro-

curandole gli strumenti per migliorare la sua vita in famiglia e in società.

L'esame dell'evoluzione della donna musulmana non regge se non si tiene conto della rivoluzione del turco Mustafa Kemal Atatürk. Avendo affrontato il problema abbastanza tardi nel tempo, la Turchia ha trovato una soluzione radicale quando il suo leader, nel 1926, ha adottato il codice svizzero per stabilire la parità fra maschi e femmine e liberare le donne da tutti gli ostacoli sociali e giuridici. Separando l'Islam dallo Stato – cioè lo Spirituale dal Temporale – e abolendo lo statuto coranico, è riuscito ad associare la donna all'opera intrapresa per rimettere in piedi il paese e a permetterle di trovare posto nella società moderna diventando l'uguale dell'uomo. La Turchia è riuscita a continuare per decenni su questa strada, perciò ha contribuito all'evoluzione dell'Islam e all'adattamento della religione alla Modernità. Anche se l'opera del Padre dei Turchi (il significato del nome "Atatürk" datogli dall'Assemblea nel 1934) resiste tuttora e se il principio di laicità sembra saldamente ancorato, la sacrosanta distinzione tra religione e Stato non è riuscita a bloccare il ritorno di un discorso religioso che si esprime e dilaga nell'area pubblica e sociale perché è rinforzato dalla presenza dell'islamismo a capo del governo. Si tratta di un rinnovamento islamico effettivo senza tuttavia ledere le conquiste di Mustapha Kemal, ma che la dice lunga sull'avanzata dell'integralismo su scala mondiale. La situazione della Turchia di oggi ci obbliga comunque ad alcune riflessioni: la storia dimostra che Kemal Atatürk ha risolto il problema solo a livello di Stato, nel senso che la separazione fra Stato e Islam non genera assolutamente una separazione fra Stato e società, poiché «contrariamente a una rappresentazione riduttiva, la relazione fra religione e società non si riduce a un faccia a faccia fra il politico e il religioso. La relazione è triangolare e, accanto allo Stato e alla religione, c'è la società che si chiama oggi civile»¹. Se la Turchia degli Anni Venti del secolo scorso ha rappresentato il crogiolo dell'Islam moderno, quella dell'inizio del XXI secolo c'informa sul suo divenire con i pericoli di un nuovo frangente storico. Basta poco per leggersi il futuro del riformismo musulmano e quello (cupò?) che riserva alla donna.

¹ Cfr. Rémond R., *Religion et société en Europe*.

Tornando a ripercorrere la storia, esaminiamo il caso della Tunisia che fa eccezione perché è il secondo paese dopo la Turchia in cui la donna è stata emancipata legalmente, per volontà del potere politico, l'unico paese musulmano dove la donna gode di uno Statuto del Codice Personale e, all'opposto di quanto succede nella maggior parte dei paesi arabo-musulmani, non è un'eterna minorene che dipende dalla responsabilità di un uomo: suo padre, suo marito, suo fratello anche se più giovane e pure suo figlio.

2. *La donna tunisina*

La Tunisia non ha atteso l'Indipendenza politica nel 1956 per iniziare e poi consacrare un sensibile miglioramento della condizione giuridica della donna. La donna tunisina non ha atteso il Presidente Bourguiba per evolvere. C'è da chiedersi dunque perché i tunisini hanno indugiato a riformare il loro codice dello statuto personale, tanto più che nulla impediva di farlo sotto il Protettorato francese. Alcuni attribuiscono tale carenza alla mancanza d'iniziativa da parte delle autorità competenti, degli *Ulema* nello specifico. In realtà, nell'ipotesi che questi ultimi avessero avuto coscienza dell'opportunità di una tale riforma, non avrebbero avuto abbastanza autorità per imporla. Il mantenersi delle istituzioni antiquate (per lo più contrarie allo spirito del Corano) è dovuto ovviamente alle mentalità retrograde degli ambienti tradizionalisti, poco disposti a rinunciare ad una legislazione che avvantaggia l'uomo a scapito della donna.

Un'altra ragione sembra aver presieduto al conservatorismo dei costumi. Siccome nel mondo musulmano il fondamento della società era la famiglia, conveniva preservare la cellula familiare, il clan, la tribù e tutta la società da qualsiasi contatto atto ad influenzarla o impoverirne le basi. La miglior difesa consiste dunque ad intrattenere il culto delle tradizioni, a mantenere un modo di vita conforme alla dottrina islamica. Ciò può avvenire solo attraverso e tramite il suo elemento femminile da mettere al riparo dei danni "dell'Infedele" che occupa il paese, della sua civiltà e di un certo modo di vita estraneo all'Islam. Per tali ragioni conviene tenere saldi gli usi e costumi locali per proteggere le madri di famiglia (esistenti e future) perché

hanno (avranno) il compito di allevare i figli e di farne dei buoni Musulmani.

2.1. *La donna tunisina sotto il Protettorato francese*

Settantacinque anni di presenza francese hanno avuto comunque un'influenza abbastanza profonda sulle abitudini tunisine soprattutto nelle città e presso la borghesia, essendo gli ambienti rurali più chiusi e meno in contatto con l'elemento europeo. L'esempio dell'Oriente arabo e particolarmente quello della Turchia¹ ha ugualmente aperto orizzonti nuovi ai Musulmani della Reggenza. Come nel caso dell'Egitto, anche in Tunisia un movimento femminista è venuto alla luce, ma a fare scalpore è stata l'opera del loro connazionale di Tahar El Haddad (1899-1935)² pubblicata nel 1930 – *La nostra donna nella religione e nella Società* – che ha provocato numerose controversie perché l'autore, favorevole all'evoluzione delle tradizionali, preconizzava per la donna l'istruzione e la sua liberazione “con l'aiuto di una migliore conoscenza del Corano”. La stampa, la radio e il teatro hanno sorretto e favorito questa campagna, ma il fattore determinante è stato senza dubbio lo sviluppo dell'istruzione riconosciuta ufficialmente come diritto per le ragazze nel 1908.

Le donne tunisine hanno preso parte allo sviluppo sociale del paese; già sotto il Protettorato francese, hanno fatto il loro ingresso nel mondo del lavoro. Nel gennaio del 1954, *l'Unione delle Donne della Tunisia* si trasforma nell'*Unione Nazionale delle Donne della Tunisia*, la quale, il 14 marzo 1956, chiede al presidente Bourguiba “di concedere l'uguaglianza dei diritti politici all'uomo e alla donna e di accettare la partecipazione delle donne alla gestione dei comuni”. Infine, una

¹ Provincia ottomana dal 1574, la “Tunisia” è rimasta una reggenza dell'Impero Ottomano e fino all'Indipendenza dal Protettorato francese nel 1956.

² Prima affiliato al partito desturiano, tentò, senza successo, di fondare un partito politico-religioso modernista antiwahabita. Avendo perso l'appoggio dei suoi vecchi amici del Destour, il suo libro fu condannato dagli *Ulema* della Zituna e la sua carica di notaio fu ritirata. Tuttavia, le sue teorie sull'evoluzione della donna trovarono partigiani tra i giovani intellettuali e il teatro arabo tunisino se ne ispirò. La profanazione della sua tomba (2 maggio 2012) è un atto emblematico della campagna denigratoria e infamante contro la sua memoria e le sue idee di avanguardia in atto col crescere delle critiche degli integralisti e delle manifestazioni dei salafiti (violenti ma “perdonati”).

delegazione femminile tunisina si reca al Congresso della Federazione Internazionale delle Donne tenutosi a Pechino dal 24 aprile al 1° maggio 1956.

Istruzione, promozione sociale, sono altrettanto fattori favorevoli ad un'evoluzione dei costumi. Infatti ben prima del 1956, si può constatare che il diritto del *gebr*¹ è in netta regressione e numerosi fidanzati si frequentano prima del matrimonio. La poligamia è più rara e resta in uso in ambiente rurale. Ma il ripudio rimaneva ancora la piaga della società tunisina e l'uguaglianza tra i due sessi era ancora un miraggio.

2.2. *La donna di Habib Bourguiba*

Per accelerare un'evoluzione in cammino da anni, il Presidente Bourguiba "passò il Rubicone" facendo promulgare dal Governo tunisino, il 10 agosto 1956, un Codice dello Statuto Personale che «risponde ai bisogni di una società moderna e rispetta i principi tangibili del dogma musulmano»². Si tratta del testo fondatore della Tunisia moderna che concede alla donna diritti sconosciuti fino ad oggi nel resto del mondo arabo. Conviene, prima di tutto, studiare questo testo che, entrato in vigore il 1° gennaio 1957, permette alla donna tunisina di accedere più o meno ad una vita migliore, pur rispettando la religione e conformandosi alle norme della morale islamica. Ne daremo un'analisi succinta con alcune considerazioni sulle reazioni suscitate da questa riforma e sui risultati ottenuti fino ad oggi.

Secondo il nuovo codice, la famiglia viene riconosciuta quale fondamento della società e la coppia monogama diventa la base della famiglia perché la poligamia è soppressa; il poligamo è passibile di un anno di prigione e di un'ammenda. Il matrimonio può esistere solo tra credenti puberi (15 anni compiuti per la donna e 18 compiuti per l'uomo³) previa deroga su decisione del giudice. L'articolo 3 consacra l'emancipazione della donna perché il matrimonio non può aver luogo senza il consenso di quest'ultima. Il diritto del *gebr* è dun-

¹ Costrizione matrimoniale da parte del padre o del tutore che obbliga la ragazza a sposare uno che le è stato scelto.

² Oggetto del decreto beilicale siglato il 13 agosto 1956.

³ Il limite inferiore dell'età legale per sposarsi è stato uniformato a 18 anni per entrambi.

que soppresso, il che porta a limitare i diritti che del padre o del tutore. Il risposarsi dell'uomo con la donna da cui ha divorziato tre volte¹ è vietato. La *dote*, sempre necessaria per la validità del matrimonio, diventa simbolica.

Se possiede *beni proprii*, la donna non è obbligata a partecipare ai carichi della famiglia². Si tratta di una innovazione. Il marito non ha nessun potere sui beni della moglie che li amministra secondo il suo volere e piacimento. In caso d'incapacità, questo diritto è demandato a un suo tutore.

Per quanto riguarda i *diritti reciproci dei congiunti*, la legge precisa che la donna deve ubbidire al marito che è il capo famiglia.

Il *divorzio* non è più prerogativa esclusiva del marito. Il tribunale è l'unico abilitato a pronunciare la dissoluzione del matrimonio. Dal momento che il divorzio viene pronunciato dal giudice, i congiunti ritrovano la loro libertà, immediata per il marito e dopo un periodo di tre mesi per la donna.

Per non oltrepassare il quadro di questo studio, abbiamo limitato l'analisi di questo codice alle disposizioni essenziali che migliorano la condizione giuridica della donna tunisina e, di conseguenza, ne favoriscono l'evoluzione. Ormai, si può sperare in una maggiore stabilità della famiglia tunisina. Non esistono più formula di anatemi³ che permettevano al marito di ripudiare sua moglie a suo piacere e secondo la sua fantasia. Se il divorzio gli offre ancora questa possibilità, la probabilità dei danni e degli interessi che saranno richiesti dal giudice lo farà riflettere prima di attuare il suo desiderio.

Com'era prevedibile, questa riforma definita "rivoluzionaria" che nel 1956 ha stupito Oriente e Occidente, ha scatenato in Tunisia rea-

¹ Trattasi di una innovazione importante. Questa pratica era corrente nel passato. Conosciuta sotto il nome di ripudio triplo, vige ancora in tanti paesi musulmani.

² Con le modifiche del 1992 e del 1997, la donna diventa uguale e compagna del marito: non gli deve più ubbidienza, ma viene chiamata, in funzione dei suoi redditi, a partecipare alle spese della famiglia.

³ Si tratta del "li'ân", la formula di anatema che, nel diritto musulmano, dà al marito la possibilità di accusare la moglie di adulterio, senza presentarne le prove giuridiche e senza esporsi alla penalità prevista per una tale accusa e di respingere la paternità d'un figlio nato dalla moglie. In realtà questa pratica consiste in un ripudio vero e proprio che la donna subisce senza opporsi e senza chiedere i suoi diritti.

zioni e prese di posizione sul piano sociale e politico, ma ha soprattutto incontrato l'opposizione dei ceti tradizionali della società. Numerosi *qadi* o giudici religiosi hanno dato le dimissioni dalle loro cariche e tredici membri del *Tribunale Superiore della Sharī'a* hanno pubblicato una *fatwa* mettendo in risalto l'incompatibilità di certi articoli del nuovo codice con il Corano, soprattutto per quanto riguarda il divieto della poligamia, il ripudio e certe disposizioni successorie. La borghesia, ugualmente, non ha apprezzato il tono col quale Habib Bourguiba, Presidente della giovane Repubblica, ha messo in ridicolo la *sharī'a* dichiarando che si trattava di una organizzazione marcia, mantenuta dal Protettorato, mentre ha reso omaggio alla Francia per aver sempre rispettato le istituzioni religiose del paese. Ma il popolo in generale e i giovani in modo particolare hanno apprezzato la sua iniziativa. Presto, l'emancipazione della donna tunisina si è confermata e radicata grazie all'evoluzione delle masse e in ragione del miglioramento dello standard di vita.

L'esperienza tunisina merita attenzione in quanto sforzo fatto per adattare una società musulmana alle esigenze dei tempi moderni senza considerare la *sharī'a* come fonte del diritto, il che rappresenta l'originalità della Tunisia rispetto al contesto arabo-musulmano. Le leggi tunisine sono veramente in anticipo e sono realmente applicate. I giudici della nuova generazione non esitano ad applicare i diritti femminili iscritti nel Codice. Sempre di più ci sono avvocatesse e giudici donne, fatto apprezzabile che aiuta molto le querelanti. Nonostante una loro conoscenza quasi inesistente della legge, la maggior parte delle donne ha una coscienza istintiva dei diritti particolarmente nei ceti modesti della società: anzi, a volte certe esagerano nell'altro senso. Si ribellano di fronte a certe ingiustizie di cui sono vittime e non esitano a rivolgersi alle istituzioni di tutela perché hanno sentito parlare alla radio o alla televisione di questa nozione di uguaglianza fra i sessi.

Per quanto riguarda il divorzio e la tutela dei figli, i problemi importanti sono legalmente superati. Tre decenni fa, una madre anche irreprensibile era privata della tutela dei figli se veniva riconosciuta colpevole di relazioni extra-coniugali. Oggigiorno, il caso non viene punito e la donna mantiene la tutela perché il giudice fa la distinzione tra adulterio e tutela. Il padre non ha più il diritto di disporre del-

le figlie minorenni come di un bene e sequestrarle in Tunisia confiscando loro il passaporto. Era il problema ricorrente delle figlie dei divorziati che vivono all'estero con le madri. Adesso, anche la minorenni può appellarsi al giudice che imporrà al padre recalcitrante di restituirle il passaporto.

2.3. Panorama della condizione della donna tunisina alla vigilia della Rivoluzione del 2011

Facendo il bilancio di mezzo secolo d'indipendenza, notiamo che uno dei risultati dell'intenso inurbamento e della femminizzazione della mano d'opera è l'ingresso della donna nel cuore dell'arena pubblica. Un'altra caratteristica positiva è la riduzione della disparità della scolarizzazione fra maschi e femmine anche a livello universitario dove in certi settori, il numero delle ragazze è ben superiore. Tale fatto dimostra che le famiglie hanno percepito l'importanza dell'educazione per i due sessi, idea condivisa dai protagonisti stessi che vogliono studiare, poi trovare lavoro prima di sposarsi con partner non imposti dalle famiglie ma scelti liberamente. Da questi cambiamenti sociali profondi ne scaturiscono altri, relativi al modello tradizionale della famiglia araba. I matrimoni tardivi e il calo evidente della fertilità (cittadina o contadina, la donna non è più una macchina per produrre bambini: conosce la contraccezione e ne fa uso liberamente e gratuitamente) riducono il numero medio dei componenti del nucleo familiare, diventato conforme a quello occidentale. Questo nuovo modello della famiglia si è imposto – ovviamente a ritmi diversi – anche nel mondo contadino in seguito al declino dell'economia agraria e ad una presa di coscienza incoraggiata da una politica governativa di sensibilizzazione. Le donne ne hanno tratto più potere perché sono più coscienti e più convinte del loro ruolo in seno alla famiglia e sempre più partecipi nella gestione economica della casa. Superando i compromessi fatti o subiti nel passato con leggi e tradizioni ataviche di una società patriarcale, sono riuscite a creare un equilibrio proprio in cui coabitano modi antichi e modi moderni e in cui la modernità è assorbita dalla quotidianità. Grazie alle associazioni femminili e giovanili presenti anche nel mondo rurale, grazie alla classe intellettuale modernista convinta della necessità del progresso ma grazie soprattutto al "femminismo di Stato"

messo in atto dal Presidente Bourguiba e dai suoi uomini al governo, la donna tunisina ha preso in mano il suo destino e le famiglie hanno ammesso il carattere inconsistente e incostante del modello tradizionale. Lo sviluppo della libertà e dell'autonomia individuale all'interno della famiglia ha costituito un vero motore di cambiamento per la società, facendo progredire il processo di trasformazioni sociali nel quadro giuridico per quanto riguarda la condizione femminile, perno essenziale dello sviluppo. La Tunisia ha lasciato il gruppo degli altri paesi arabo-musulmani rimasti legati all'autorità patriarcale, perpetuamente legittimata da norme religiose e da continui riferimenti alle tradizioni. La sua è stata proprio una scelta sincera e non un simbolismo politico o retorico al fine di proiettare un'immagine progressista sulla scena internazionale.

Una tale evoluzione che doveva condurre naturalmente l'opinione pubblica ad una rimessa in questione della base ideologica del potere dello Stato, non ha favorito, ahimé!, il miglioramento atteso del sistema politico guidato da una teoria patriarcale (o almeno paternalista) del potere. È così che la Tunisia è scesa dal treno della maturità e della democrazia. L'ultimo decennio di Ben Ali è stato più dannoso per la condizione femminile perché caratterizzato da un progressivo restringersi della situazione politica e dalla ricerca di legittimità da parte di un potere che, con la scusa di recuperare il discorso degli islamisti, è stato pronto a cedere sui diritti delle donne al fine d'intracciare un Islam politico penetrante. La gravità della situazione non è stata recepita da una maggioranza, convinta della solidità giuridica e "dell'eternità" del CSP ricordato ad ogni occasione dalla propaganda di un Ben Ali che pretendeva di attribuirsi la paternità.

Bisogna riconoscere che le generazioni che hanno vissuto l'Indipendenza o che le sono succedute hanno dedicato la loro vita a combattere la discriminazione e il sessismo, e militato per permettere alle figlie di vivere nella dignità e la libertà, d'istruirsi per partecipare alla vita attiva, di godere dei loro beni personali, di scegliere i propri coniugi, di rifiutare la sottomissione e la schiavitù. Con l'inizio del nuovo millennio queste loro figlie e le loro nipoti hanno ripreso la fiaccola per continuare la lotta per salvaguardare i propri valori. Sono loro che hanno realizzato, poi steso sull'*avenue Bourguiba*, quel

dipinto variegato, profumato di gelsomino ed echeggiante di un urlo – *Dégage!* – capace di strappare il drappo cupo della tirannia. Accanto ai loro uomini (padri, fratelli, mariti, compagni, figli, vicini o solo ignoti), hanno partecipato attivamente ai giorni di gloria che sono stati quelli della rivoluzione del 14 gennaio 2011. Per rispetto e con discrezione, lasciamo loro l'onore di rivivere il "loro" ricordo e la "loro" rivoluzione di cui tanti vogliono appropriarsi indebitamente. Il compito della Storia consiste ad analizzarne il "dopo".

Ripercorrere la storia passata dell'Islam è stato necessario per comprendere l'Islam contemporaneo. Il confronto con la storia della modernità in generale permette di evidenziare le capacità della religione di aderire a questa modernità nel suo significato intellettuale e spirituale, nonché di ristabilire la verità di fronte a ciò che è solo pregiudizio e giudizio di valore. Partendo dall'esempio della donna tunisina e dalla sua situazione giuridica per certi aspetti ancora problematica, si vuole riflettere sull'Islam e il suo rapporto con la modernità.

Più che in qualsiasi altro momento della storia contemporanea, l'esperienza storica del nostro tempo dimostra che lo Stato, per quanto egemonico sia, è ampiamente superato dall'autorità della tradizione e della cultura teologica in seno alla società. Per uscire da questo tunnel, i paesi musulmani hanno bisogno di secolarizzazione. Ma come si sa, la secolarizzazione si compie mediante una ristrutturazione sociale, per darsi dei sostegni all'interno della società, ma anche mediante le idee che generano nuovi *traghettatori*. I buoni traghettatori saranno coloro che avranno trovato il collegamento fra i valori universalizzanti della modernità, da un lato, e l'Islam nella sua espressione anzitutto religiosa e poi culturale, dall'altro. Ciò spetta agli *amministratori del sacro* che dovranno così fondare teologicamente il nuovo statuto dell'uomo nel quadro della nuova filosofia della libertà, distinguendo la fede musulmana dalla sua espressione medievale.

L'Islam deve dare una risposta convincente alla situazione odierna. Per risposta convincente, intendo una laicità realizzata all'interno dell'esperienza storica dell'Islam, istituita sulla base di una vera rivoluzione critica che oltrepassi il fittizio e "il preso a prestito" che han-

no dominato finora. Perché, se esiste una capacità o un'incapacità a integrarsi nella modernità, esse non sono causate dalla sua essenza, ma dalla sua storia e, in questo caso, sono quindi relative e non assolute. Purtroppo, la *shari'a* islamica, nel modo in cui si presenta tuttora, è una consacrazione dello statuto dell'uomo dell'epoca medievale: un uomo completamente alienato da ciò che la teologia ha stabilito come "diritti di Dio". Per superare il problema, occorre uno sforzo su se stessi che vada oltre ogni forma di *fai da te*, perché «i diritti dell'uomo non sono semplici istanze morali, ma esigenze di diritto (...) e un sistema giuridico può tenere conto in modo duraturo di questa funzione di garanzia assicurata dal diritto solo se esso stesso è fondato su un'immagine dell'uomo che attinge il suo carattere obbligatorio in un'esigenza di moralità che sfugge a ogni confisca»¹. Questa verità suppone un grande confronto fra religione istituita e volontà di "uscire dalla minore età".

Si può affermare che questa tensione è una realtà latente nello spazio musulmano contemporaneo e che solo il grande filosofo pakistano, Mohamed Iqbal, ha evidenziato con forza nelle sue conferenze tenute fra il 1928 e il 1932 quando ha espresso la seguente idea: «Nell'Islam, la profezia raggiunge la sua perfezione scoprendo la necessità della propria abolizione, il che implica la sottile comprensione che la vita non può essere mantenuta per sempre al guinzaglio e che, per pervenire a una piena coscienza di sé, l'uomo deve essere finalmente lasciato alle proprie risorse»².

3. La Rivoluzione del 2011

Dopo il 14 gennaio 2011, la società tunisina ha cominciato a vivere in un'atmosfera di fermento e di confusione che poteva portarla dritta a tutti gli eccessi più che animarla di tanta speranza. Desiderio di dignità, di orgoglio nazionale espresso nella presenza massiccia della bandiera nelle manifestazioni, di cambiamenti positivi, sogni di libertà e di democrazia che solo una libertà guadagnata a caro prezzo rende possibili. La nazione ha acquisito la forza della sua gioventù

¹ Böckle F. - Höver G., "Droits de l'homme, dignité humaine".

² Iqbal M., *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*.

maturata in pochi giorni per saltare sul treno delle riforme e invadere l'officina dove verrà creata e poi collaudata la nuova Repubblica. C'erano tanta speranza e tante promesse negli occhi ancora umidi e nei cuori ancora insanguinati per le decine di giovani morti di chi si è giurato «Mai più come prima!». Nell'ebbrezza della parola ritrovata, tutti si sono impegnati nella lotta politica e democratica. Perciò si è aperta la porta a tutti coloro che volevano parteciparvi. Tra di loro anche gli integralisti, "vittime di Ben Ali". Pure loro hanno partecipato al cambiamento del panorama post rivoluzionario tunisino.

3.1. *I primi riscontri dopo la Rivoluzione*

Se una strada è stata percorsa, il cammino è ancora lungo e costellato di tante insidie. L'aspirazione alla democrazia, il fermento rivoluzionario contro qualsiasi regime autoritario e corrotto sono momenti propizi a rimettere in questione i fondamenti della società. Nessuno ne può predire l'avvenire. Dal 14 gennaio del 2011, il percorso, senza possibilità di ritorno dei tunisini, è stato notevole. I cambiamenti avvenuti sono incommensurabili: partenza¹ di un dittatore e della sua mafia, liberalizzazione della vita politica e associativa, della stampa e di internet, organizzazione delle prime elezioni libere e trasparenti... tante realizzazioni che nessuno non avrebbe mai immaginato qualche mese prima. Con un processo eccezionale di maturità e di responsabilità, il popolo tunisino si è rivelato patriota, generoso e solidale, tanto con i più poveri quanto con i vicini libici, stremati per una guerra civile lunga e mortale. Ma le resistenze al cambiamento sono molteplici e potenti; i gruppi di pressione legati al vecchio regime rifiutano di cedere il loro potere, i vantaggi materiali che ne ricavano erano sostanziali. Un cambiamento effettivo e profondo può attuarsi solo nel tempo; la rottura con l'ordine passato, con i suoi uomini e con i suoi metodi non è totalmente realizzata. E il popolo tunisino ha difficoltà a capire che la giustizia transitoria non possa

¹ Accompagnando la famiglia all'aeroporto, Ben Ali ha voluto soddisfare il desiderio del figlio di 6 anni e salire sull'aereo che portava moglie e figli in Arabia Saudita. Ha deciso di fare il viaggio andata-ritorno senza dover avvisare nessuno: partire di nascosto per fatti privati e assentarsi per giorni dal paese era usuale per lui. Si tratta dunque di una "partenza" improvvisa e non una fuga, un commiato, una abdicazione o un allontanamento. Ben Ali non ha neanche risposto all'ordine "Dégage!" urlato da milioni di tunisini quel giorno lì. È stato un puro caso!

ancora determinare quel che è successo a tutti i livelli – politico, giuridico e di sicurezza – e che la nuova repubblica non riesca a dotarsi di istituzioni e di contro-poteri che la tutelino da possibili deviazioni. Ma una tale giustizia transitoria deve *in primis* avere una vocazione pedagogica; non deve in nessun caso assecondare il terrore o il rancore; deve permettere alla collettività di elaborare il lutto delle turpitudini del passato e di costruire l'avvenire in tutta sicurezza. L'eredità è pesante in termini di cattiva *governance* e di disprezzo della dignità umana e dei valori universali, ma i fattori che hanno scatenato la rivolta e costretto il dittatore a non tornare, sono la disoccupazione e l'inadeguatezza dei prodotti dell'educazione e della formazione ai bisogni della società in capitale umano. Da più di un anno, queste ragioni non trovano neanche un inizio di risposta. La disoccupazione è esplosa, l'insicurezza è ricorrente e l'investimento è fermo. Leggendo le statistiche finalmente liberate dall'omertà, scopriamo la profondità dello smarrimento sociale, della povertà e dell'esclusione. Certe pratiche mafiose ritornano e si sviluppano a un ritmo serrato, con spavalderia e con modi e metodi più arroganti da parte di persone che vogliono impadronirsi di tutto (potere e ricchezze) in un periodo dove reggono favoritismo e nepotismo in un contesto che ha sospeso le leggi. Benedetto sia Tommaso di Lampedusa che ha capito le leggi del cambiamento!

Cosa si vede nella società tunisina oggi? Cosa turba di più nella fisionomia della gente in strada? Guardandosi intorno e parlando con giovani e adulti, si nota una tendenza generale all'adeguarsi "all'aria del tempo": la società sembra sempre di più conservatrice e puritana suo malgrado, al fine di evitare problemi; si adatta e si conforma a un nuovo stampo che non richiama per niente neanche quello tradizionale dei loro genitori e dei loro nonni. Se in città, le donne esitano a portare gonne o vestiti corti, nei paesini e nelle campagne colpisce quanto il velo (se non il *niqab* o velo integrale) sia di rigore. Ma le figlie della Eva mediterranea hanno perso la voglia di sfoggiare la loro sensualità e di assumere la loro femminilità? Hanno vergogna di essere belle? Si sono scordate delle loro madri (e talvolta nonne) che portavano le mini (e anche micro) gonne durante gli anni '60 e '70 del secolo scorso, quando i loro uomini che andavano in moschea e quel-

li che frequentavano i bar, si ritrovavano dopo, in famiglia o in società, senza problemi in tutta amicizia e fratellanza?

Come spiegare tali cambiamenti comportamentali? Se per certe persone il timore o peggio la paura dell'aggressione psicologica, verbale e anche fisica sono all'origine di tale condotta, per tante altre si tratta di ragioni più profonde e inconsce anche se vengono presentate come vero adempimento d'obbligo, frutto di "libera scelta" e di "ritorno sulla via giusta". Nella Tunisia del dopo rivoluzione, c'è stato un cambiamento rapido, soprattutto all'Università: le ragazze sono passate dai pantaloni a vita bassa e stretti al *niqab*. A ben riflettere, questo fenomeno di massa si può collegare a ciò che si osserva nella società, un po' dappertutto nel mondo: tanta agitazione da parte di coloro che non vogliono passare inosservati e che s'inventano segni molto visibili, a volte appariscenti, per essere visti o per esprimere segni di adesione. Si rivela perfino come forma di trasgressione. Portare il velo può essere letto con questa lente: uscire dalla norma sociale per farsi vedere e soprattutto per distinguersi dagli altri. Col velo integrale si tratta di nascondersi completamente, ma in realtà si giunge ad evitare assolutamente di non essere notate e di passare inosservate. La nudità è diventata banale, ma il *niqab* è lo scoop originale. Sembra un richiamo, ma in realtà è una rivendicazione, una provocazione dell'indifferenza, una conferma che la donna è un oggetto sessuale: l'esibizione dei segni vistosi della sua credenza funziona come l'esibizione delle sue pratiche sessuali. Questo modo di nascondersi completamente, pur girando dappertutto in tutta libertà e scioltezza, diventa un insulto all'uomo stesso che viene trattato, direttamente, come un animale in calore ogni volta che vede la femmina.

Un fatto è certo: da mesi, indossare il *niqab* scatena le passioni nella società tunisina. I pareri sono divisi tra quelli che lo considerano come una libertà individuale che rientra nel quadro della libertà del vestire, e quelli che lo rifiutano totalmente, convinti che si tratta di un oltraggio alla vita in società, nella misura in cui rompe il contatto e la comunicazione tra colei che lo porta e gli altri membri della collettività. Nel Corano la parola *niqab* appare solo una volta in un appello che richiama il divieto di portarlo durante il pellegrinaggio. Si tratta di una intrusione, ma soprattutto di una perdita di libertà, della scelta

di un passaggio consumato all'integralismo più oltranzista: quello dei salafiti, partigiani nella guerra santa. Lontani dalla scena pubblica e politica della Tunisia, questi ultimi hanno fatto il loro ingresso in grande pompa dopo la rivoluzione di cui si sono appropriati, reputandosi i primi artigiani e i futuri guardiani. Appartengono di diritto al panorama post rivoluzionario. Anzi lo popolano e lo offuscano in attesa di passare oltre, di realizzare il loro sacro programma e conquistare il mondo intero per diffondere l'Islam, unica religione che guiderà tutti i popoli sulla terra. Tutti i mezzi saranno idonei e leciti per realizzare un disegno divino, bloccato con la fine delle conquiste musulmane durante il Medioevo e l'allontanamento dei Musulmani dalla retta via.

3.2. Gli intrusi "vincitori della Rivoluzione": rivincita democratica o vendetta del branco?

Assetata di democrazia e convinta della parità dei diritti, la Tunisia post rivoluzionaria ha scelto di farne una linea di condotta. Con l'amnistia generale ha permesso a tutti i condannati politici (imprigionati o in esilio) di beneficiarne e a tutte le organizzazioni e le opinioni politiche il diritto di esprimersi e di creare partiti. Concretamente, la rivoluzione tunisina ha stravolto l'agenda politica dei movimenti islamisti di cui alcuni (il partito storico integralista Ennahdha che non è più al bando) non hanno esitato all'inizio a adottare un profilo politicamente corretto, mettendo in avanti rivendicazioni di democrazia e di diritti dell'uomo, spostando nel tempo l'ordine morale e religioso. Si sono presentati in veste democratica richiamandosi al CSP, annunciando che non intendono rimettere in questione lo statuto delle donne, né rimettere in causa il modello di società tunisino. Pur rivelandosi contrari, per principio religioso, a riconoscere alle donne gli stessi diritti attribuiti agli uomini, non è sembrato loro il momento di portare il discorso sull'applicazione della legge islamica: era più importante garantire elezioni trasparenti ed eque. Hanno giocato sui loro temi di battaglia (come "l'identità"), imprigionando la Tunisia nella sua eredità arabo-musulmana, certo importante ma non unica. Hanno rafforzato la loro legittimità con la "vittimizzazione" legata ai soprusi di un potere di cui nessuno nella società è responsabile, e attizzato l'odio con l'amalgama cosciente tra

libertà di coscienza e rigetto dell'Islam, tra laicità e ateismo. In realtà non hanno mai esposto neanche le linee generali di un vero programma politico, economico o sociale (programma mai esistito). Si sono lanciati in azioni propagandiste con le quali sono stati costantemente presenti sulla scena politica, soprattutto presso i loro elettori potenziali, senza mai perdere occasione di aprire il dibattito sulla *sharī'a* e sull'importanza della sua applicazione in una società musulmana, quale è e rimarrà la società tunisina. Non hanno mai nascosto che i loro referenti politici attingono nella/alla religione musulmana. Dall'inizio si sapeva che Ennahdha non è da considerare solamente un partito politico, ma ci si è limitati a "credere" alle sue tiepide promesse di non intromettere la religione nella politica. Non c'è stato imbroglio, ma solo rispetto (a senso unico) delle regole della democrazia. La presenza del partito integralista sullo scacchiere politico ha favorito l'esistenza di altri partiti islamisti più moderati o più radicali, ricorrenti alla stessa fonte specifica, che hanno trovato facilmente una base popolare misogina, dalle concezioni retrograde circa il posto delle donne nella società, capaci di frenare lo sviluppo di un'evoluzione della condizione femminile. Un pericolo preannunciato minaccia dunque i diritti delle donne e il loro statuto nella società. La sua gravità non è stata valutata come si deve: il governo transitorio e la società civile e politica hanno preferito la coerenza delle loro idee democratiche e mantenuto la fiducia nella maturità politica della società che si esprimerà nelle urne.

Ma chi legge i discorsi islamisti vi trova tre argomenti che ritornano ad ogni occasione: riguardano la questione della donna. Il primo sembra la strizzatina d'occhio all'intenzione dei moderati e dei modernisti da incantare e da assicurare con la promessa di rispettare il CSP. Ma gli altri due sono, come si vede, chiaramente carichi di ideologia religiosa.

– Il discorso islamista scivola verso un conservatorismo sociale, insistendo sull'importanza della cellula familiare, criticando il tasso anormalmente elevato del divorzio e del nubilato, l'Associazione tunisina della Donne democratiche (ATFD), il controllo delle nascite e l'interruzione volontaria delle gravidanze, liberamente praticati in Tunisia dalla fine degli anni '50 del secolo scorso.

– Sulla questione del velo, gli integralisti dimostrano tuttora di essere intransigenti. Durante la dittatura di Ben Ali, hanno creato una “cellula delle donne velate”, trasformata ben presto nell’associazione “Libertà e equità”, documentando le miserie subite dalle donne velate in un paese che, dal 1981, ha vietato di portare il velo con una circolare indirizzata dal Primo Ministero ai diversi ministeri. Nella pratica, questo divieto ha incontrato tanto lassismo soprattutto nelle istituzioni dell’educazione nazionale. Apparentemente la circolare non è stata ritirata, ma cancellata *de facto* dalla rivoluzione del 14 gennaio in quanto misura discriminatoria. Poi l’islamismo registra una seconda vittoria: durante la prima settimana di aprile 2011, il Ministero dell’Interno autorizza il rilascio di una carta d’identità nazionale alle donne velate, modificando l’articolo 6 del decreto n° 717 del 13 aprile 1993 che fissava le norme materiali e tecniche della carta d’identità nazionale. In un comunicato che ne spiega i motivi, il Ministero rinvia ai valori della rivoluzione volendo garantire il rispetto effettivo delle libertà pubbliche e individuali. Oggi per l’integralismo resta da vincere la battaglia del *niqab*. L’associazione “Libertà e equità” se ne occupa con forza. È dunque ancora presto per decidere se la Tunisia si orienterà definitivamente verso una “medio-orientalizzazione” o, peggio, una islamizzazione della società. Questi sono segni inquietanti che pesano sulle libertà individuali. Il gioco al quale si danno certe donne con il velo integrale che si sta diffondendo in Tunisia da qualche mese, non significa semplicemente vestirsi secondo la tradizione musulmana, ma limitare la visione e la lettura dell’Islam ad una unica uniforme. Una visione che rinuncia alla ragione, alla cultura e alla diversità che hanno costituito la ricchezza di tale religione.

3.3. *La rivoluzione tunisina ha voce di donna*

La partecipazione in prima linea delle donne alla rivoluzione dimostra quanto l’elemento femminile sia presente e attivo nelle società: si sono imposte a tutti i livelli come attrici essenziali nella rivoluzione, non solo nelle strade e nelle piazze ma anche sulle reti sociali, nell’ambito delle associazioni civili, nei sindacati e nei partiti politici. Che sia nelle città o nelle campagne, le donne sono state in prima linea per dimostrare, parlare a viso scoperto, riflettere e agire. Spesso sono ideatrici e realizzatrici delle grandi iniziative sociali per prepa-

rare la costruzione di un regime democratico. Non è certo una novità perché la loro azione, nata prima dell'indipendenza dal Protettorato francese, si è sviluppata in modo attivo negli ultimi cinquant'anni, nel quadro di movimenti femminili e femministi. Sensibili per natura ai primi segni del pericolo che s'intravede, sfidando tabù e stereotipi, hanno chiesto il cambiamento radicale nella politica e nella società del loro paese, libertà democratiche ma anche impiego, un'altra ripartizione delle ricchezze. Hanno denunciato la corruzione e chiesto la trasparenza e la giustizia sociale.

Le donne si sono espresse inoltre sul piano pubblico, hanno lanciato "l'appello del 23 gennaio 2011", una petizione in favore delle rivendicazioni femminili nel dopo-rivoluzione che ha raccolto migliaia di firme. Il testo richiede delle riforme istituzionali e politiche che rispondono alle aspirazioni delle donne e la separazione del politico e del religioso nella Costituzione. Pur convinte della necessità di aprire la scena nazionale a tutti i partiti, hanno manifestato riserve per quanto riguarda l'integrazione nel paesaggio politico di movimenti religiosi islamisti. Invece avrebbero dovuto esprimere, in modo chiaro, la loro paura per la minaccia dell'islamizzazione della società rappresentata dall'ingresso degli integralisti sulla scena politica, grazie al gioco democratico appena avviato. Qualche giorno dopo, il 29 gennaio, l'Associazione tunisina delle donne democratiche (ATFD) e l'Associazione delle donne tunisine per la ricerca e lo sviluppo (AF-TURD) hanno organizzato a Tunisi, una prima marcia massiccia per l'uguaglianza dei diritti e la cittadinanza, seguita il 19 febbraio da una seconda manifestazione per esigere libertà e laicità.

Consapevoli che nessuna rivoluzione, pur vittoriosa, ha garantito nella storia i diritti delle donne, le tunisine si sono premunite rivendicando garanzie per i vantaggi del passato e il progetto del futuro, richiedendo *in primis* la fondamentale separazione costituzionale tra la politica e la religione, seguita dalla parità formale da scolpire nel marmo della Costituzione. Ma si sa che, anche se queste richieste dovessero essere esaudite, nessuna garanzia può rivelarsi sufficiente. La condizione *sine qua non* per la realizzazione della democrazia tanto ambita rimane la mobilitazione delle donne stesse e degli uomini che sostengono le loro rivendicazioni. Tutti sono consci di vivere tempi inediti con i loro pericoli, ma anche con le opportunità da cogliere. Le

rivoluzioni politiche, operaie e principalmente quelle femministe del secolo scorso, hanno urtato gran parte del mondo contemporaneo e sconvolto definitivamente l'ordine sociale tradizionale. Di solito gli sconvolgimenti delle rivoluzioni generano periodi transitori che permettono di consumare certe rotture con il passato, motivo per cui la vigilanza è rigorosamente prescritta nel chiedere, ottenere e poi mantenere e salvare i vantaggi. Per queste ragioni, le donne hanno tirato in ballo la Convenzione internazionale sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione relative alle donne (CEDAW¹), ratificata dalla Tunisia che ha mosso delle riserve a proposito di certi articoli e le ha iscritte nell'allegato della legge del 1985. Il testo di questa dichiarazione stipula che il governo tunisino non prenderà alcuna decisione regolamentare o legislativa non conforme all'articolo primo² della Costituzione tunisina, cioè alcuna decisione che potrebbe essere considerata contraria all'Islam. In altri termini, consacrando la supremazia della Costituzione (che, invero, oltrepassa tutti i trattati da applicare), se si stabilisce l'Islam religione di Stato, non si potrà più applicare nessun trattato e nessuna convenzione in contraddizione con la *sharī'a*. Si capisce dunque il valore della rivendicazione per l'annullamento di tutte le leggi discriminatorie che giustificano queste riserve e per la loro sostituzione con articoli che consacrano la parità nei diritti e la responsabilità in seno alla famiglia e in tutti gli spazi pubblici e privati, oltre la revisione e l'ammendamento di certe leggi per garantire la loro conformità con le disposizioni della convenzione.

Già prima della rivoluzione numerose persone, associazioni femminili e la Lega dei Diritti Umani hanno più volte chiesto l'abro-

¹ Il CEDAW (Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women) è un organismo dell'Alto Commissariato ai Diritti dell'Uomo. Adottata nel 1979 dall'Assemblea delle Nazioni Unite, questa convenzione è stata ratificata nel 1985 (sotto il regime di Bourguiba) dalla Tunisia che l'ha accompagnata da riserve.

² Il primo articolo della prima (e finora unica) costituzione del 1959 stipula che la religione della Tunisia è l'Islam, il che non significa che l'Islam è religione di Stato. L'uno non implica l'altro. Per di più l'Islam non implica per forza l'applicazione della *sharī'a*, un codice giuridico antiquato, nato tre secoli dopo la morte del Profeta e che si rivela spesso in contraddizione totale con il Corano, fonte principale giuridica per il diritto musulmano.

gazione di dette riserve. Nell'agosto 2011, il Consiglio dei ministri del primo governo transitorio che ha aderito a numerose convenzioni internazionali attinenti al rispetto dei diritti umani, ha adottato il progetto del decreto-legge riguardante l'abrogazione di tali riserve, ma non ha superato il riserbo esistente relativo alla Convenzione sopra citata. Ciò significa semplicemente che la dichiarazione generale relativa al rispetto della costituzione non è stata cancellata e che queste riserve sono rimosse in teoria e non nella realtà. Cosa s'intende col "rispetto della costituzione"? E di quale costituzione si tratta? Quella sospesa dopo le elezioni del 23 ottobre 2011 o quella da scrivere dall'assemblea costituente? E se quest'ultima di cui non si conoscono ancora le linee generali (e di cui si teme lo spirito che rifletterà sicuramente le mire dell'attuale maggioranza al governo) si rivelasse sessista? È lì che risiede tutto il problema: si lascia ai membri della futura assemblea costituente la decisione di rimuovere o no le riserve. Ora che si conoscono i futuri autori del nuovo testo costituzionale, si può fortemente temere per l'avvenire.

4. Il dopo elezioni del 23 ottobre 2011

4.1. Il dopo elezione è macho e integralista

Arrivati sulla scena politica grazie alla democrazia istaurata dopo la rivoluzione, gli integralisti (e al loro seguito, nell'illegalità, i salafiti) vogliono sistemare la donna nel posto che sembra loro adeguato al suo genere, senza permetterle di condividere con i suoi compagni di lotta i benefici dell'autonomia e della libertà ritrovata colla fine della dittatura di Ben Ali, né permetterle di procurarsi i mezzi per vivere meglio la sua dignità e godersi i benefici delle pari opportunità; anzi, la considerano una mira fantastica e una facile preda per i loro seguaci che non hanno seguito l'evoluzione storica della società avendo vissuto gli ultimi decenni nell'Europa democratica, finanziati dai petrodollari o giacendo nelle prigioni per atti di terrorismo islamico. Queste specie di "politici" numerosi e vendicativi che si sono abbeverati alle sorgenti del wahabismo arabo, vogliono farsi risarcire gli anni di assenza dalla scena nazionale e fare pesare i "soprusi" di un regime politico sull'elemento ancora debole della società per far vin-

cere l'ignoranza e l'intolleranza. In realtà, più che anello fragile della catena, le donne rappresentano ai loro occhi il miglior veicolo per trainare il rimorchio dell'oscurantismo: si sa che quest'ultimo non minaccia unicamente la donna, minaccia tutta la società e dunque il paese intero. Né il governo, né la cosiddetta maggioranza politica si muovono in modo efficiente. E come potrebbero? Coloro che aggrediscono le donne moralmente e anche fisicamente non appartengono forse ai loro ranghi? Ai loro occhi, la Ragion di Stato (piuttosto la Passione di Potere) è certamente più importante delle migliaia di donne previste per il sacrificio solo perché si sono date il diritto di vivere e di continuare a vivere la modernità nel XXI secolo.

Gli integralisti pongono quesiti teologici o giuridici completamente insoliti nel panorama mentale e spirituale tunisino proponendo soluzioni del tutto fuori tempo e fuori luogo, inappropriate al vissuto quotidiano delle tunisine del XXI secolo. Essi si basano su letture patriarcali fatte da predicatori wahabiti. Per ignoranza o seguendo un programma politico, hanno snaturato il messaggio spirituale dell'Islam e generato contraddizioni evidenti tra questo stesso messaggio e le interpretazioni umane, socialmente costruite e poi sacralizzate nel tempo.

Sempre adepti del doppio linguaggio, gli islamisti non nascondono più il loro vero progetto, insidioso, non solamente politico ma sociale. Non sarà la legge a imporre questo loro schema, ma la pressione sociale che loro vogliono imporre al popolo per mezzo dei salafiti, usati e protetti, per condurlo ad adottare comportamenti accettabili dal loro punto di vista. Ma la finalità è la stessa: vogliono intimare il ritorno della donna al focolare, la poligamia, il velo e perfino il *niqab*. Parlano di *sharī'a*, d'infibulazione (senza rapporto con l'Islam e mai praticata in Tunisia), di divieto d'adozione¹, di legge del taglione. I discorsi passano tramite una loro milizia che agisce sempre libera e immune o di portavoce pericolosi che non esitano neanche a chiama-

¹ Gli integralisti si oppongono all'adozione plenaria (in vigore in Tunisia) in nome della famiglia considerata come pilastro della società e preconizzano la "kafala" (o tutela riconosciuta dalla Convenzione relativa ai diritti dei bambini del 1989), una procedura di adozione specifica al diritto musulmano: un bambino può essere accolto da una famiglia adottiva però senza mai usufruire degli stessi diritti di eredità che competono al figlio legittimo. Si tratta di una tutela senza filiazione, l'adottato tiene il suo patronimico di origine.

re i loro seguaci al *ghihad*, là dove la “rivoluzione islamica” non vince, e all’assassinio degli oppositori politici, legittimando i due atti con tanto di assicurazioni “giuridico-religiose”. Sono le prediche nelle moschee che attueranno la trasformazione della società, facendola apparire agli occhi di tutti come un cambiamento voluto dal popolo, senza intervento del governo. È successo durante l’invasione poi la lunga occupazione di una facoltà dai salafiti che hanno maltrattato preside e docenti universitari, mandandoli via assieme agli studenti, pregiudicando lo svolgimento dei programmi accademici e degli esami. Il governo non ha reagito in nome del “rispetto della libertà di espressione”! Gli spazi di tempo libero, dell’arte e di creazione verranno chiusi sotto la pressione, nell’indifferenza o col consenso del potere¹. È la paura che sarà al potere come lo fu sotto il regime pre-

¹ La situazione sta andando crescendo con una particolarità: l’assenza di reazione da parte delle forze dell’ordine

- in giugno 2011, una decina di islamisti hanno attaccato una sala da cinema (Africa) dove si proiettava “Ni Dieu ni maître”, un film documentario della realizzatrice tunisina, Nadia Fani, che ha dichiarato apertamente il suo ateismo.

- Il 7 ottobre 2011, il canale privato, Nessma TV, trasmette “Persepolis”, il cartone animato franco-iraniano già proiettato due anni prima nelle sale di cinema. Il film è stato giudicato blasfemo perché rappresenta la figura divina. I locali della televisione e la casa del proprietario, Nabil Karoui, sono stati attaccati. Quest’ultimo minacciato di morte è trascinato davanti ai tribunali.

- Il 15 febbraio 2012, Nasreddine Ben Saïda, direttore del quotidiano “Attounissia” è stato arrestato poi tenuto in detenzione fino al 23 febbraio per “offesa alla morale e turbamento dell’ordine pubblico” secondo l’articolo 121 del codice penale” La colpa è la pubblicazione di una foto di un calciatore tunisino con la fidanzata, modella tedesca semi nuda. È stato condannato l’8 marzo a una ammenda di 1000 dinari (circa 500 euro).

- Il 10 giugno, ultimo giorno di una mostra di pittura intitolata “la primavera dell’arte” si scatena una campagna salafita nelle moschee e sulle reti sociali rinforzata da una dichiarazione al telegiornale del ministro degli Affari religiosi “indegnato” dagli artisti “irrispettosi dei sentimenti religiosi dei tunisini”, come lo dimostrano le loro opere. Nella notte tra lunedì e martedì successivi il paese s’infiamma “spontaneamente” da Nord a Sud, da Est ad Ovest: migliaia di “cittadini”, armati di spade, coltelli e di bombe incendiarie sono scesi per “difendere i valori sacri dell’Islam contro i miscredenti, attaccando seggi di partiti dell’opposizione, tribunali, facoltà di Belle Arti, sedi di polizia e di sindacato. Quattro altri ministri e i “Tre Presidenti” (della Repubblica, del Governo e della Costituente) se la prendono in coro contro “gli artisti e la sinistra laïca, artefici della contro rivoluzione”. Il coprifuoco è stato decretato per qualche giorno nella capitale e in certe

cedente. Ma con gli islamisti, la paura diventerà un elemento della vita quotidiana dei tunisini, presente in ogni momento, fuori, al lavoro e perfino a casa.

4.2. La lotta civile continua: un dovere al femminile e al maschile

Dalla sua promulgazione, il CSP viene presentato come una realizzazione esemplare della giurisprudenza tunisina che rimane unica nel mondo arabo e musulmano. Ma, nonostante il suo carattere modernista innegabile per il suo tempo, bisogna riconoscere che esso struttura i diritti delle donne esclusivamente intorno alla sfera familiare e matrimoniale. Le donne vi sono considerate come persone titolari di diritto proprio ma sono lo stesso considerate come figlie, moglie, madri. Altre condizioni (come ad esempio le ragazze madri) non sono state valutate. Per di più, i diritti riconosciuti sono segnati da uno spirito identitario musulmano, situazione che non si giustifica più dopo mezzo secolo dall'elaborazione del testo in condizioni storiche diverse. Oggi, la problematica della donna si trova osteggiata da un sistema patriarcale doppio: quello di un tradizionalismo culturale rigido che rinasce e quello prodotto da autorità politiche che non smettono di evitare e di marginalizzare ogni vero dibattito di fondo su questo argomento. E tuttavia una revisione del CSP s'impone relativamente alle discriminazioni legali nei confronti delle donne, all'aspetto successorale iniquo, favorevole ai maschi e al divieto di fatto del matrimonio della musulmana con un non musulmano (il contrario invece è lecito).

Se la rivoluzione ha messo in luce le disuguaglianze tra le regioni (disuguaglianze dei diritti nell'insegnamento, nel lavoro, nella sanità...), ha confermato pure che la disuguaglianza nelle regioni riguarda le donne nel loro rapporto con l'uomo e con la società. Non esiste una donna tunisina, esistono delle donne tunisine. Numerose sono quelle che sono tuttora sottomesse alla legge dei maschi, senza poter approfittare delle leggi del paese. Quelle che subiscono violenze sono da difendere su tutto il territorio: in prospettiva, non è di sicuro la

province del paese. È da precisare che nessun responsabile ha visitato la mostra né visto le "opere incriminate" che non erano in mostra! Nessuno ha condannato l'autodafé perpetrato nel palazzo storico che ha ospitato l'evento culturale e che è stato chiuso per decisione del Ministro della Cultura.

lotta più semplice. Invece si assiste oggi ad una situazione illogica: non solo l'apparenza e l'aspetto esterno della donna diventano una questione da uomini, ma divengono addirittura un affare di Stato. La donna si pensa e si dice secondo regole stabilite da quelli che detengono il potere. Come non vedere che la donna tunisina (che porti il velo o il *niqab* o che non sia velata) si trova oggi al centro di un dibattito ideologico e societale che non è certo lei a scatenare né a controllare e di cui fa le spese quotidianamente? La libertà rimarrà una parola vuota finché la donna non difenderà, lei stessa, le sue scelte. L'apparenza non fa la musulmana e il modo di vestirsi dipende dal luogo in cui vive. Dietro ogni *niqab*, come dietro ogni velo o dietro il suo rifiuto, c'è una storia, un risentimento, una credenza e un immaginario che solo la persona interessata è in misura di dire e di assumere. La libertà è una parola che costituisce la libertà delle libertà. Basterebbe ascoltare la maggior parte delle donne tunisine per rendersi conto che non si riconoscono assolutamente nel discorso paternalista degli integralisti che pretendono di "proteggerle". Anzi, non hanno fiducia; temono per il futuro non solo a causa degli integralisti e dei salafiti, ma della forza di quell'Islam "del deserto" che si rivela il maggior nemico della modernità e soffoca intellettualmente e culturalmente milioni di Musulmani; esso gestisce attualmente la cultura delle masse con il potere che gli danno il petrolio, la forza dei mezzi di comunicazione sociale e delle reti satellitari dei Paesi del Golfo e con le conferenze massicciamente pubblicizzate e propagandate, seguite da migliaia di persone, tenute da predicatori dell'oscurantismo più minaccioso.

Prima delle elezioni, le donne hanno partecipato (anche se in numero minore a quello dei maschi) con le loro competenze e la loro grinta, ai dibattiti organizzati dalle televisioni e dalle radio statali e private, ma hanno evocato di rado la questione dell'uguaglianza fra cittadini e soprattutto la parità dei diritti nell'eredità. Alcuni spiegano questo silenzio o questa "dimenticanza" con l'importanza della loro partecipazione effettiva al discorso politico per stabilire la democrazia e la nuova repubblica: questioni così importanti sembravano ovvie. Ma certi segni annunciavano già il contrario. Quando se ne chiede il perché, la risposta è sempre la stessa: "Non è il momento!". Invece si doveva impugnare la questione della donna perché rappre-

senta la principale posta in gioco della modernizzazione politica nello spazio musulmano; è una delle questioni più sensibili e più difficili da dibattere perché simbolizza una problematica multidimensionale includendo l'identità, la modernità, la tradizione e l'immaginario culturale da preservare. Invece notiamo un atto di dimissioni intellettuali o una strategia politica di omissione volontaria recepita anche da qualche donna impegnata nel militantismo e nel femminismo. Una tale indolenza sorprende e allarma. Eppure si tratta di diritti da considerare dall'inizio come basi necessarie di una futura evoluzione: la democrazia reale tanto ambita non si attuerà senza l'uguaglianza totale fra i due sessi. Quest'ultima è una priorità assoluta per due ragioni: in primo luogo serve per liquidare le idee integraliste che si stanno insinuando discretamente nei ranghi tradizionalisti della società tunisina e nella mentalità di una certa gioventù. La seconda ragione consiste nel rimettere in risalto il CSP e nel riaggiornarlo per adeguarlo alla società del XXI secolo e particolarmente ai giovani che hanno voluto e fatto la rivoluzione, i quali meritano un indicatore pertinente del grado di modernità della loro società.

Dopo la rivoluzione e le sue promesse, si assiste sempre più a posizioni contraddittorie, o almeno ambigue, da parte degli attori politici. Le donne sono state scartate di fatto dalle nuove istituzioni nate dopo la rivoluzione e il numero ridotto delle loro rappresentanti non permette loro di occupare posti chiave. La Commissione nominata dall'Esercito per scrivere la costituzione non comprende alcuna donna, invece uno dei membri è un religioso, noto per le sue idee conservatrici. Malgrado la legge che istaura la parità sulle liste elettorali (la Tunisia si è rivelata ancora una volta all'avanguardia fra i paesi arabo-musulmani), sulle 49 donne elette nell'Assemblea Costituente, 42 sono del partito islamista che ha iscritto donne capolista, metodo non seguito abbastanza dai partiti progressisti. Si vede che il patriarcato non contraddistingue solo i partiti conservatori: ci sono retrogradi anche in quelli di sinistra. La presenza femminile è ben limitata nelle istanze politiche e alquanto misera nei due governi transitori¹.

¹ Il primo governo transitorio del dopo rivoluzione non ha nominato donne a capo di ministeri maggiori; si è limitato a quello tradizionale della Donna e, novità, quello della Cultura. Il governo attuale ha continuato sulla scia del precedente: una Ministro degli Affari della Donna e una Ministro dell'Ambiente.

Ancora una volta, hanno vinto il sessismo della classe politica e il maschilismo esasperato dei conservatori e dei tradizionalisti tunisini, sempre più numerosi nella società. Si conferma la marginalizzazione delle donne a dispetto delle loro lotte, della loro permanenza sulla scena politica e associativa, del loro coraggio e della loro combattività, espresse con efficienza soprattutto nella vita pratica in cui sono sempre di più soggette a soprusi e, almeno, a critiche.

Più che mai, i diritti della donna e il suo posto nella sua società sono in pericolo. I partiti politici e le diverse associazioni civili devono impegnarsi, in modo irrevocabile, a difendere i diritti della donna e a rispettare il CSP con tutti gli articoli del patto cittadino. L'ipocrisia dei partiti estremisti religiosi, la debolezza dell'opposizione e il silenzio complice dell'elemento femminile al potere favoriscono le propagande integralista e salafita. Queste agiscono, convincono e arruolano adepti che si aggregano al branco, particolarmente nelle campagne e nei quartieri popolari. Numerosi politici vogliono spingere le donne a stare in casa quando il governo dovrebbe investire maggiormente nella creazione di asili nido, scuole materne, mense nelle scuole e anche sui luoghi del lavoro, e nei trasporti pubblici per permettere alle donne di andare a lavorare fuori casa. Inoltre, rimandare le donne al focolare, innanzi tutto per scopi morali e poi per liberare posti di lavoro per i maschi disoccupati, è una assurdità perché si tratta di un progetto irrealizzabile. Basta visitare le campagne e i quartieri popolari per rendersi conto che le donne lavorano mentre gli uomini (soprattutto i giovani "disoccupati") trascorrono le giornate al bar ad ammazzare il tempo, fumando il narghilé e giocando a carte... il tutto a spese delle madri, mogli, sorelle o figlie che lavorano. A questo punto, il lavoro femminile non si presenta più come una scelta conscia per completare il proprio equilibrio, ma un bisogno e forse un obbligo in una società in piena crisi economica.

La mobilitazione s'impone per salvaguardare ciò che ha conquistato la donna nell'ultimo mezzo secolo. Dette conquiste sono rimesse in questione. Ad esse è associato pure l'avvenire del paese. Non è solo un compito al femminile, ma una lotta che coinvolge tutti i partiti democratici e l'insieme della società civile. Quest'ultima e specialmente le donne sono chiamate ad avere una parte fondamentale nella riforma politica che non deve separare la democrazia politica e socia-

le dalla razionalità e dalla modernità. Devono vegliare a che lo stato democratico da instaurare non sia il monopolio di un partito o di una religione e a che la repubblica sia democratica e laica. La democrazia senza le donne è una dittatura patriarcale. Perciò la democrazia è da costruire non senza né contro le donne, ma con la loro partecipazione effettiva per realizzare la giustizia sociale e per salvaguardare i loro diritti acquisiti da decenni, sviluppandoli per una uguaglianza reale e totale. La ferita della donna – con o senza velo – è ancora viva. Coi che è stata un anno fa protagonista principale della rivoluzione si sente oggi tradita nel più profondo del suo essere. Da chi? Dai politici.

Le donne che si sono espresse durante e dopo la rivoluzione e continuano a lottare dopo le elezioni sono il frutto del CSP. Per decenni hanno offerto una visione moderna della personalità araba e musulmana, una dimostrazione che l'Islam può evolvere nel rispetto dello spirito. Questa evoluzione può e deve progredire tramite una seconda lettura seguendo l'evoluzione mondiale delle fedi, della scienza, della tecnica e del sapere senza niente togliere alle particolarità, all'eredità culturale e ai valori del popolo tunisino che deve salvaguardare la sua autonomia e non lasciarsi coinvolgere da tradizioni beduine imposte dai detentori dei petrodollari. L'Islam non è mai stato il monopolio dei barbuti e dei loro seguaci. Caso mai bisogna consegnarlo alle donne che sapranno divulgarlo, insegnarlo e soprattutto attuare nei rapporti umani la tolleranza che preconizza: coloro che hanno subito ripetutamente soprusi gratuiti per il fatto di appartenere ad un genere essenziale nella società, ricercato dagli uomini ma la cui esistenza fisica non passa mai inosservata, sanno esimere gli altri da una esperienza tanto brutale. Il progetto essenziale della società futura non deve in nessun modo sottomettersi ad un culto o a un partito politico: deve passare, come sostiene Ahlem Belhadj, attuale Presidentessa dell'ATFD (Associazione tunisina della donne democratiche), «per via dell'instaurazione di un modello di società equa circa i rapporti uomini-donne, cosa che cambierà il resto dei rapporti sociali»¹. Certamente «la lotta rischia di essere senza armi

¹ Vedasi "Ahlem Belhadj Présidente de l'ATFD: l'équité des rapports hommes-femmes changera les rapports sociaux", 27-04-2012, in <www.leaders.com.tn>

uguali, ma confortano la vigilanza e i valori profondi che animano i tunisini»¹ dei due sessi e di tutte le età.

4.3. *La società in pericolo*

La Tunisia, paese in linea di principio il più vicino ai modelli turco e indonesiano, noti per essere riusciti a conciliare Islam e democrazia, non è né un paese laico né in procinto di diventarlo. È un paese plurale: conservatore ma anche modernista. Ha uno sguardo rivolto verso l'Europa e un altro verso il Medio Oriente. C'è una Tunisia moderna e un'altra conservatrice. Sono le due facce della stessa medaglia. Scartare l'una o l'altra di queste facce, sarebbe una manovra suicida.

Da anni, una "religiosità" galoppante arruola le popolazioni confrontate alla miseria e al soffocamento che risultano dalla dittatura. Rifugio e sfogo, la religione è diventata il salvagente di migliaia di tunisini sottoposti al martellamento metodico dei canali satellitari che praticano il proselitismo televisivo. Del resto, il regime di Ben Ali non ha esitato a strumentalizzare l'integralismo per esercitare il suo eterno ricatto ("la dittatura o l'integralismo").

Da parte sua, l'islamismo crede di incarnare l'Islam autentico, un neo-Islam, che deve gestire nel modo più totalitario e più rigorista tutti gli aspetti della vita sociale, culturale, politica, personale dei suoi adepti nei minimi dettagli fino all'alcova e alla sua vita intima. Questa corrente sogna di concretizzare nella realtà ciò che la storia ha rivelato irrealizzabile. È vero che senza i soldi del petrolio che giungono dai paesi del Golfo Persico, non avrebbe avuto i mezzi per la sua politica. Il denaro arabo alimenta in effetti la sua ideologia nella sua doppia versione, *soft* con gli islamisti (Fratelli Musulmani) e *hard* con i salafiti che non sono altro che *wahabiti* puri e duri. La loro propaganda trasmessa dalle televisioni satellitari orientali ha corrotto il senso comune musulmano fino nei paesi in cui la secolarizzazione è progredita, come la Tunisia. Sta generando nuovi individui guidati dalla loro unica visione cosmica e imperiale del mondo: islamizzare sotto forma di wahabizzazione e islamizzare con la propagazione nel mondo intero con tutti mezzi, compresa la pulizia etnica e religiosa come è stato in Iraq, in Nigeria e, in minor grado, in Egitto.

¹ *Ibidem.*

La *sharī'a* ossessiona l'islamismo che però, sotto lo sguardo vigile della modernità, non sarà in grado di assumerne la totalità delle norme alcune delle quali sono visibilmente infamanti. Ma in un passaggio eventuale dall'islamismo alla democrazia islamica, la costrizione della norma resisterà. Il moralismo persisterà, come si nota in Turchia e come potrebbe rivelarsi nel futuro prossimo della Tunisia. Con l'uso, la legge religiosa può essere reintrodotta nella società. È pernicioso e più grave perché non è immediatamente percepita. Ne risulterà una restrizione della libertà individuale. Le condizioni di coabitazione tra secolari e religiosi, laici e islamisti, praticanti e non, pragmatici e liberi pensatori rischiano di essere turbate da un conservatorismo che reprime la libertà dei costumi. Talvolta il conservatorismo, presente in tutti gli strati della società tunisina, si veste di un abito reazionario (salafita) appena si tratta di costumi, della famiglia, delle libertà individuali e di creazione artistica. Il pericolo sta nel fatto che non è più lo Stato che censura direttamente. Questo compito è trasferito, piuttosto, ai gruppi reazionari, presentati abusivamente come "sensibilità popolare", e che devono essere tenuti in seria considerazione. Il capo di una associazione terrorista (chiamata "l'Istanza della promozione della virtù e della prevenzione del vizio"¹ e che ha ottenuto, venerdì 17 febbraio 2012, l'autorizzazione ad esercitare la sua attività in Tunisia) gira come e quanto vuole nel Ministero degli Affari Religiosi. Il perpetrarsi di scene di violenza e di linciaggio di cittadini pacifici da parte di fanatici in *trance* in presenza della polizia significa che le autorità sono complici. Perché il governo non agisce per proteggere i cittadini? È per non fare arrabbiare un alleato inestimabile (Qatar)? O per complicità con idee estremiste che premono per "islamizzarci", cioè "fanatizzarci" perché siamo già musulmani ma moderati? Nessuno ha il diritto d'imporre le sue idee estremiste, soprattutto quando si tratta di una minoranza, anche se usa il terrorismo del manganello o, a volte, quello della spada o della mitragliatrice.

In questo contesto sociale e politico, oggi il dibattito è diventato impossibile tra modernisti, che richiedono la separazione tra politica

¹ Più nota sotto l'appellativo di "polizia religiosa", è un'antenna dell'istanza madre che si trova nell'Arabia Saudita wahabita. La Tunisia dal passato riformista e modernista si sta avviando verso il modello oscuro e oscurantista dei Bani Saud!

e religione, e gli islamisti che considerano l'Islam un modello di società più che una religione. Tradiscono così la loro volontà d'inquadrare la vita sociale. Le loro convinzioni sono dell'ordine del divino e del sacro: non c'è alcun dialogo possibile con loro. Per loro il mondo è diviso in due gruppi: loro da una parte e i "miscredenti" dall'altra. Chi non è d'accordo può andarsene. Allora come si può credere che un potere islamista proteggerà le donne dalle violenze o punirà il marito che rinchiuderà la moglie in casa o il padre che obbligherà la figlia a sposarsi? Come si può immaginare che un tale potere lotterà contro i radicali che attaccheranno i caffè e i bar, gli alberghi e le spiagge? Da quando sono al potere, gli islamisti sono permissivi con i fanatici¹ e la paura si stabilisce tra la gente.

Di fronte a questa situazione, le opinioni divergono: gli uni stimano che ogni rivoluzione debba passare fatalmente per una fase di fanatismo e che la democrazia ha bisogno di tempo per fare radici. Gli altri sostengono che gli islamisti (e simili) sono obbligati a trattare con le forze progressiste e la modernità, secondo l'esempio turco. Evidenza impossibile da prendere in considerazione da parte di persone che continuano ad ignorare (per propria ignoranza o per omissione) che la Turchia è un paese governato da islamisti che restano costretti da una costituzione laica. Una cosa è certa: lasciar fare gli islamisti senza reagire corrisponde a mettere in moto la macchina del regresso sociale e culturale (fenomeno già in atto), ammettere l'idea delle restrizioni delle libertà personali e accettare il conservatorismo culturale.

Là dove le donne sono oppresse, gli uomini finiscono per essere repressi. Là dove la subordinazione si coniuga al femminile, corrisponde un deficit democratico perché la dittatura poggia sulla base di diverse disuguaglianze (fra sessi, fra religioni, fra razze...). Dopo decenni di dittatura, ovviamente una frangia della società sceglierebbe la "morbidezza" e le promesse di una dittatura islamica propensa a usare le "radici culturali" o l'identità riscoperta dopo la rivoluzione per demonizzare una democrazia ignota che non richiama nessuna esperienza su questa terra. Evidentemente la famiglia tunisina rima-

¹ L'11 maggio del 2012, il governo ha dato l'autorizzazione a un partito politico salafita ("Fronte della riforma") per la prima volta nella storia della Tunisia. Altri partiti dello stesso tipo aspettano il loro turno.

ne il luogo prediletto del patriarcato segnato dalla forte religiosità. Certamente la Tunisia è un paese a maggioranza musulmana, ma la religione è sempre stata una questione personale e privata, senza potere né spazio per disquisire sulle libertà umane. Tanti ignoranti si presentano sotto la veste di legislatori abilitati ad introdursi in un dibattito che li supera perché le questioni discusse si riferiscono ai diritti e alla conformità alle norme universali dei diritti dell'uomo e nient'altro. Perché farne una questione religiosa? E anche in quanto tale, fino a che punto dovrebbe interessare i veri credenti? L'Islam è una religione che si adatta al progresso, non la religione dell'immobilismo e del passo indietro, né quella che esige un referente religioso egemonico.

I diritti delle donne non sono al riparo da una rimessa in questione da parte di certi partiti come pure di una frangia maschile tradizionalista. È urgente far scrivere questi diritti nella nuova costituzione, soprattutto perché l'elenco delle discriminazioni che colpiscono le donne è lungo. Tanto impegno è necessario da parte delle donne nella lotta per la parità e per l'uguaglianza. Chiedere la parità tra i sessi dovrebbe costituire l'onore ricavato dalla rivoluzione e non un pretesto per dividersi in due campi nemici secondo una legge risorta dalle caverne. Pure la donna rurale ha bisogno di parità tra i sessi e di educazione. Con coraggio, lavora in campagna o in città (spesso in condizioni difficili) per fare vivere la sua famiglia quando il marito spesso si riposa.

Come e cosa fare?

Ci sono due modi di lotta contro il progetto di società islamica:

- salvaguardare le conquiste principali, l'indipendenza e i diritti fondamentali anche se la cosa dovesse costare qualche sacrificio;
- provare invece ad andare oltre, consolidando le basi dell'uguaglianza tra le donne e gli uomini, nel lavoro, nella famiglia e nella società.

Questo compito tocca ai membri del nuovo governo transitorio e particolarmente ai rappresentanti del Popolo che si lasciano imbrogliare dai discorsi della maggioranza che mette sul tappeto argomenti estranei (come la poligamia) alla società attuale, la quale chiede urgentemente di:

- Separare il politico dal religioso per garantire le regole della democrazia e dell'uguaglianza tra i due sessi al fine di mettere fine alla "sacralizzazione" delle discriminazioni.
- Permettere alle associazioni autonome della società civile di partecipare alle scelte strategiche del paese nel quadro di consultazioni plurali, democratiche ed effettive.
- Creare un programma di lotta contro l'analfabetismo delle popolazioni femminili per incoraggiare le famiglie povere che vivono nelle regioni più svantaggiate a mandare e mantenere le figlie a scuola. Occorre riprendere in mano, con tutta la serietà che merita, il programma della formazione professionale della donna rurale: sarà a suo vantaggio e a vantaggio di tanti mestieri artigianali femminili propri del patrimonio regionale.

Conclusion

Il legislatore fa spesso riferimento alla religione quando vi trova il proprio tornaconto. Pure nella sua ricerca della democrazia persiste a conservare questo suo privilegio. Cosa notiamo oggi? Perché nessuna autorità politica, nessun partito (opposizione compresa) si erge in modo franco e deciso contro le teorie oscurantiste sostenute dai così detti esegeti esaltati del Corano? La Tunisia del XXI secolo deve diventare un secondo Iran? La Rivoluzione sta per essere confiscata da ignoranti imam o altri mollah gihadisti? "Dignità" è lo slogan di cui riecheggiano ancora le strade e le piazze del paese. Dove sta la dignità di più della metà della popolazione tunisina? Dimenticata o taciuta? È ora che le donne scrivano la loro storia, a cominciare dalla costituzione.

La Tunisia ha sofferto fin troppo di fratture sociali per permettersi di vivere nuove divisioni. Ha soprattutto bisogno di riconciliazione tra tutti i suoi componenti. La rivoluzione non è terminata, sarebbe pericoloso credere il contrario. Il 14 gennaio del 2011, il popolo si è espresso per quello che non voleva più. Con le elezioni del 23 ottobre 2011 doveva esprimersi per il suo avvenire, per quello dei suoi giovani e delle sue donne. L'esito, risultato del gioco democratico liberamente scelto, è stato contrario alle aspettative del ceto progressista

e modernista. Accompagnare la rivoluzione nel suo cammino fino a compimento si rivela più arduo che mai. Ma è un obbligo.

Bibliographie

Rémond, René. *Religion et société en Europe*, Seuil, Paris 2001.

Böckle, Franz; Höver, Gerhard. "Droits de l'homme, dignité humaine", in Peter Eichner (sous la dir. de). *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1996.

Iqbal, Muhammad. *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Du Rocher-UNESCO, 1966.

La 'divine surprise'

Sadok Belaid

Résumé

L'Union internationale des savants musulmans a annoncé à Tunis en mai dernier, qu'elle compte entreprendre la révision de la 'doctrine politique islamique' à la 'lumière des Révolutions du Printemps arabe'. L'auteur de cette note met en doute la capacité de ces 'savants' d'accomplir cette tâche, en raison du fait que depuis fort longtemps, ils sont confrontés à un 'obstacle épistémologique' capital, dont le dépassement préalable est indispensable pour toute tentative sérieuse et crédible de rénovation de la pensée politique islamique. Sans la reconnaissance de l'Autonomie de l'Homme et du Politique vis-à-vis du Spirituel et du Sacré, les savants musulmans d'aujourd'hui, comme ceux d'hier, ne pourront produire aucun bouleversement réel à leurs dogmes et, comme hier, ils se contenteront de vains travaux de cosmétique superficielle, qui n'apporteront rien à la solution du problème posé.

Mots clé

'Savants musulmans' (Union internationale des), Révolutions du printemps arabe, Fiqh politique islamique, Obstacle épistémologique, Autonomie du Politique, Autonomie de l'Homme, Dogme islamique, Salafisme, Fuqaha traditionnalistes, *Islam din wa daoula*.

Abstract

The International Union of Muslim Scholars announced in Tunis, in May, to plan undertaking the revision of the 'Islamic political doctrine' in spite of the Revolution of the Arab Spring'. The author of this paper expresses his doubts about the ability of these 'scholars' to accomplish this task, due to the fact that for a long time, they faced a capital 'epistemological obstacle'. It is essential to solve it before doing any serious and credible effort, to renovate the Islamic political thought. Without recognition of the autonomy of Man and Policy vis-à-vis about Spiritual and Sacred themes, Muslim scholars today, like those of yesterday, will not produce any real disruption to their dogmas and, like yesterday, they will be simply satisfied with vain superficial cosmetic works, which won't 'bring anything new to the problem solving.

Keywords

'Muslim Scholars' (International Union of); Revolutions of the Arab Spring; Islamic political *Fiqh*; epistemological obstacle; Autonomy of Politics, Autonomy of Man, Islamic Dogma, *Salafism*, Traditionalists *Fuqaha*; *din wa Daoula* Islam.

Ces jours-ci, le monde arabe semble véritablement connaître ses journées de grâce. Depuis des siècles plongé dans une désespérante léthargie qui rappelle le conte coranique des 'Hommes de la Caverne', il semble tout d'un coup, se réveiller dans un brusque sursaut, et tel un miraculé, il se trouve projeté sur les devants de la scène internationale, accomplissant des prodiges par lesquels il est arrivé à abattre des régimes tyranniques si solidement enracinés dans leurs fiefs depuis des décennies, à répandre par la magie du seul mot 'Dégage!', la peur de par le monde, d'Est en Ouest, et reprenant son destin en main, entreprend de reconstruire la société et de rattraper le mouvement de l'histoire.

1

... Et comme un miracle n'arrive jamais seul, voilà que ce que l'on devrait considérer comme un autre prodige d'une aussi grande importance, survient, lui aussi, dans le sillage de la nouvelle 'Révolution du printemps arabe', et tout aussi inopinément que cette dernière: il s'agit de rien moins que du projet de rénovation du '*fiqh* politique islamique', la 'pensée politique islamique', annoncé en grande pompe et à grands frais, à Tunis, au début du mois de mai 2012 (5-6 mai). Il s'agit bien d'un 'miracle', en égard au fait que, d'une part, jusque-là, on avait le sentiment que la doctrine islamique du pouvoir et de l'État était depuis fort longtemps solidement établie et qu'elle demeurera à jamais inchangée et sanctifiée – la '*Shari'a "samha"* (la 'Sainte *Shari'a*') –, si l'on fait exception de son éphémère remise en cause par un ancien élève de l'université d'al-Azhar, qui a été du reste, brutalement chassé de l'enceinte sacrée...

S'il tient effectivement ses promesses, ce congrès sera réellement un évènement historique à plus d'un titre:

D'abord, il se tient, pour la première fois, en Tunisie, terre Bourguibienne qui, pour la plupart des pays de l'Orient arabe, a été pen-

dant plusieurs décennies, tenue pour un pays déviationniste et mis en marge de la communauté arabo-islamique. La tenue de ce congrès à Tunis, et plus encore, à l'Université de la Zitouna, ré-ouverte après plus de cinquante ans de fermeture, représente pour les 'savants' venant de cette partie orientale du monde arabe, une sorte de 'reconquête' et, pour les 'savants' locaux, une sorte de 'revanche' sur les usurpateurs 'modernistes/bourguibiens'.

Ensuite, ce congrès a réuni un très grand nombre de 'savants' venus de tous les coins du monde arabe et, à leur tête, les dirigeants les plus en vue de la fameuse 'Union internationale des savants musulmans', et plus particulièrement, le président de ce groupe, le très médiatisé mais très controversé cheikh Youssef al-Qaradhaoui, tous venus à l'invitation du tout nouveau et maghrébin vice-président de cette Association – en attendant qu'il en devienne bientôt le Président –, le Tunisien cheikh Rached Ghanouchi, le *gourou* de la Nahdha, parti islamiste actuellement au pouvoir dans la Tunisie de la 'Révolution du 14 janvier'.

En troisième lieu, ce congrès s'est réuni pour s'engager dans la mise en œuvre d'un projet particulièrement ambitieux, puisqu'il compte, ni plus ni moins, entreprendre la rénovation du 'fiqh' politique islamique' 'à la lumière des transformations révolutionnaires' du monde arabe. Pour mesurer l'ampleur de la tâche, il suffit de consulter le programme de ce congrès qui, sous le titre général *Vers la rénovation de la pensée politique islamique*, a examiné des thèmes aussi vastes qu'inépuisables comme : Religion et État - Pensée politique islamique et Réforme de la vie politique dans le monde arabe - Étude des relations Islam et Politique - Réformisme islamique et Problèmes de la société moderne - Enracinement de la pensée politique dans la doctrine islamique...

Enfin, c'est la première fois que l'on voit des 'savants' musulmans engager une réflexion collective sur ce que doit être l'approche de la doctrine politique dans l'Islam des 'Révolutions du printemps arabe'. Ce dernier point est important à plus d'un titre.

Il exprime d'abord, la réelle inquiétude des fuqaha traditionalistes devant un phénomène tout à fait inédit dans le monde arabe par sa magnitude, par son efficacité, par sa spontanéité, par son enracinement dans une base populaire si étendue, par son apolitisme et, par

son indépendance à l'égard de toute idéologie religieuse ou politique. Il est évident que, une fois passé le premier mouvement de stupeur, la question que se sont assurément posée les tenants de la dogmatique islamique, est celle de savoir comment reprendre le contrôle de la société et rétablir la domination des clercs de l'Islam sur les esprits dans ce monde arabe pris dans une sorte d'hystérie révolutionnaire incontrôlable. Pour ces fuqaha, la survie de l'Orthodoxie et du Dogme islamiques représente un impératif primordial et exige d'eux la plus grande vigilance et une réaction d'une promptitude et d'une puissance qui soient à la hauteur des nouveaux événements.

Le second motif de cet émoi des penseurs islamiques tient au fait que ces derniers, pris de court par la récente vague de révolutions, se sont rendus compte qu'ils étaient intellectuellement démunis de tout instrument d'encadrement idéologique et politique approprié et efficace pour affronter un tel phénomène hors du commun. Les vieux principes comme celui de la suprématie de la volonté de Dieu ou celui du devoir d'obéissance aveugle «à ceux qui commandent parmi vous» (Coran) sont totalement hors de saison et ils seraient même, quelque peu provocateurs et, anti-productifs. Aux yeux des fuqaha, donc, la nouveauté du phénomène révolutionnaire du 'Printemps arabe' nécessite une réponse 'nouvelle', ou à tout le moins, une réponse qui ait les apparences de la nouveauté...

Le troisième motif d'émotion pour les fuqaha traditionalistes est que, si la *Shari'a* doit indiscutablement être considérée comme la source incontournable des normes dans le système de droit de tout État islamique, ils sont bien obligés d'admettre que – comme rappelé plus haut –, cette *Shari'a* est particulièrement pauvre en matière de doctrine politique. Pour eux, tout doit, donc, être reconstruit *ex nihilo* – ou presque – et, c'est bien ce qu'exprime le titre de ce colloque de Tunis «Vers la rénovation de la pensée politique islamique»...

En vérité, la position de ces 'savants' est encore plus dramatique en raison de l'apparition d'un autre défi, tout aussi lourd de conséquences pour eux:

Ceux que nous appelons ici les 'fuqaha traditionalistes', se considèrent comme étant des penseurs musulmans 'modérés' et même, ouverts sur les transformations du monde moderne. Or, d'un côté,

cette 'vieille garde' est aujourd'hui, durement contestée par la 'nouvelle vague' constituée par les militants 'islamistes/salafistes', beaucoup plus rigoureux, et même très radicalisés, comme le sont les 'Salafistes/Jihadistes', qui n'excluent nullement le recours aux deux formes extrêmes de la violence dans le combat religieux et politique: le '*Takfir*' – 'l'excommunication' – et la violence armée, purement et simplement, et qui utilisent systématiquement la carte de la surenchère idéologique et religieuse pour les affaiblir et les discréditer.

Les 'nouveaux'¹ Islamistes/Salafistes représentent un réel danger pour les fuqaha traditionalistes à un autre titre: ils accusent ces derniers, outre leur compromission avec les anciens Régimes, de s'être irrémédiablement compromis avec les mouvements 'modernistes' et 'révolutionnaires', qui se sont compromis, eux, avec les 'Hérétiques' du monde occidental, et de s'être laissés dominer par leurs fausses idéologies 'modernistes' (laïcité, État de droit, Science, Progrès, droits de l'homme, démocratie, liberté, élections, etc.).

L'assaut des Islamistes/Salafistes contre les fuqaha traditionalistes a, donc, une double dimension: ils sont hostiles aux 'Modernismes' avec toutes leurs implications, mais ils sont en même temps hostiles aux 'faux Traditionalismes', avec toutes leurs hypocrisies. Ils préconisent la seule voie possible du Salut, qui est le retour au '*Salaf al-Salah*', les 'pieux prédécesseurs', et la reconstruction de la société islamique contemporaine exactement sur le modèle de la société des premiers Musulmans. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, de les entendre reparler du rétablissement du règne de 'Shari'a Mohammadia' – la 'Shari'a du Prophète' –, des 'Huddud' – le droit pénal 'islamique' –, et du Califat, etc.

Ainsi, les fuqaha traditionalistes se trouvent dans une double rupture vis-à-vis à la fois des 'Modernistes' et des 'Passéistes': les premiers les accusent de n'avoir pas fait suffisamment d'ouverture sur le monde moderne et les seconds les accusent d'être allés trop loin pour garder la respectabilité qu'ils tiennent de leur initiale Islamité...

¹ Par '*nouveaux*', nous voulons dire que ces mouvements dont les origines remontent au milieu du 18^{ème} siècle, avec la fameuse école de pensée de Mohamed Abdel-Wahhab, n'ont fait irruption sur la scène politique arabe que tout à fait récemment, au cours de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle.

2

La confrontation entre Fuqaha traditionalistes et Islamistes/Salafistes n'est pas près d'aboutir rapidement à un épilogue heureux, comme le montre l'évolution contrastée des relations entre ces deux protagonistes dans le cas de l'Égypte révolutionnaire et, dans le cas de la Tunisie du '14 janvier'. Dans le premier cas, cette évolution semble se faire dans le sens du raidissement dans ces relations entre 'frères islamistes', comme le montrent les dernières élections législatives, tandis que dans le second cas, elle semble plutôt, aller dans le sens de l'assouplissement, comme le montre la surprenante volte-face du gouvernement actuel de la Nahdha, qui a fini par octroyer aux Salafistes tunisiens l'autorisation de constituer leur parti politique. Le décalage très net entre ces deux solutions allant de la 'radicalisation' à 'l'assouplissement' des relations entre les membres de la même famille, montre que le bras de fer entre les deux mouvements est appelé à connaître des développements aussi inattendus que contrastés, et qu'il est assurément très utile d'observer et d'analyser, si l'on veut évaluer les perspectives d'évolution politique du monde arabe au lendemain des 'Révolutions'.

2.1

Une première évaluation peut nous être fournie par l'Histoire contemporaine. Si, en effet, on s'y réfère, il apparaîtra que le monde arabo-musulman n'a pas connu la vague de rénovation de la pensée politique qu'a connue le monde européen à partir de la fin du Moyen-âge et tout au long de la période contemporaine. Les seules tentatives de refondation de la réflexion politique dans le monde musulman et arabe ne se sont produites que sous l'effet du contact avec la pensée politique occidentale. Cependant, ces tentatives des grands penseurs comme J. Al-Afghani, au Pakistan, Mohamed Abdou, en Égypte, et T. Haddad, en Tunisie, ont tourné court en raison du fait que l'environnement politique, marqué par la domination étrangère et par le déclin de l'Islam, ne favorisait pas de telles ouvertures et aussi, parce que la société et la classe intellectuelle n'étaient pas suffisamment préparées ou sensibilisées à ces nouvelles idées. Les intellectuels arabo-musulmans de cette époque étaient certes, émer-

veillés par les innovations idéologiques et les succès politiques des pays occidentaux, mais, en bons croyants qu'ils étaient, ils sont restés en même temps, très attachés à ce qu'ils considéraient comme les fondements et préceptes de la doctrine islamique traditionnelle. Si, pour évoluer, le monde occidental contemporain a dû passer par les douleurs salvatrices de la «crise de la conscience européenne» (P. Hazard), le monde arabo-musulman de la fin du 19^{ème} siècle et du 20^{ème} siècle, lui, est resté plongé dans ce qui était véritablement l'état 'd'impuissance de la conscience arabo-islamique' face à la Modernité.

Pour sortir de l'impasse dans laquelle ils se sont trouvés enfoncés, il n'était guère étonnant de voir les intellectuels de ce monde arabo-musulman s'engager dans la voie des artifices formels de la conciliation et des compromis, c'est-à-dire, dans la voie qui mène irrémédiablement à l'échec, fatal dans le cas du monde arabo-musulman, parce que la guérison de la conscience y avait besoin, non pas d'un replâtrage cosmétique, mais d'une véritable 'rénovation' ou plus franchement, d'une profonde 'reconstruction'. Pour ces raisons, il est parfaitement prévisible que cette timide tentative soit vouée à l'échec et que, jusqu'à ce jour, elle soit pratiquement restée sans lendemain.

2.2

Tout le problème est de savoir si l'exploit annoncé de 'rénovation' de cette pensée traditionaliste est réalisable par les seuls efforts de cette génération de 'savants' islamiques: selon notre jugement, et à moins d'une 'divine surprise', un très sérieux doute est permis. À cela, plusieurs obstacles. Pour rester dans les limites qui nous sont prescrites ici, nous nous en tiendrons au plus grave d'entre eux: 'l'Obstacle épistémologique' et plus modestement, à certains de ses aspects, qui ont trait à ce projet grandiose de 'rénovation' de la pensée politique islamique annoncé par 'l'Union internationale des savants musulmans'.

2.2.1

L'épistémologie est définie comme 'l'étude critique des sciences du point de vue de la détermination de leur origine logique, de leur valeur et de leur portée'. Son rôle est ainsi central dans la construction et le développement de toute discipline scientifique et dans

l'évolution du Savoir. Étant «l'étude de la constitution des connaissances valables», on peut dire qu'une «connaissance valable» ou une «bonne connaissance» (J. Piaget) est aussi tributaire d'une 'bonne épistémologie'. Le 'problème épistémologique' se pose au sujet du *fiqh* islamique, en général, et de la 'doctrine politique islamique', plus particulièrement, dans les termes suivants: quels instruments de la connaissance ont été mobilisés par les 'savants musulmans' pour aboutir à quelles connaissances? – Quelle validité ces connaissances ont-elles acquies? – Et, dans le cas où les instruments de la connaissance dans ce domaine ont, eux-mêmes, évolué, ces nouveaux instruments ont-ils été admis et intégrés dans la recherche que les 'savants musulmans' veulent actuellement, entreprendre? – Dans le cas d'une réponse négative à cette dernière question, le problème se poserait comme suit: quelles chances ces *fuqaha* vont-ils avoir de contribuer réellement au progrès, ou le cas échéant, à la reconstruction du 'Savoir' islamique? – C'est ce qu'il convient de voir ici dans ce qui suit.

2.2.2

La 'science' du *fiqh* s'est développée à partir des 2^{ème} et 3^{ème} siècles de l'Hégire, correspondant aux 8^{ème} et 9^{ème} siècles a. J.C. Pour les très rares questions de droit qui se posaient alors, la recherche des solutions était entreprise sur une base pragmatique et par l'appel à des principes de bon sens et à l'expérience. Les choses ont rapidement évolué sous l'influence de la très grande et rapide extension territoriale de l'empire musulman, de la diversité des populations nouvellement conquises, des différences linguistiques, socioculturelles, économiques, politiques, etc. qui les opposaient. Pour échapper à l'anarchie et pour faire face aux défis au nouveau pouvoir que représentait la diversité des systèmes de droit en vigueur, les 'savants-fondateurs' devaient très rapidement trouver des instruments d'unification et de mise en cohérence du droit nécessaires à l'enracinement de la domination des nouveaux conquérants. Une théorie des '*Usul al-fiqh*' (théorie des 'Sources du *fiqh*', ou 'Sources du droit') devait donc, être élaborée pour être rapidement diffusée et uniformément appliquée dans l'ensemble de l'empire musulman. À cet effet, deux instruments, qui ont prouvé leur efficacité dans bien

d'autres situations analogues, ont été mobilisés en priorité: la religion, l'Islam, et la langue, l'Arabe. La nouvelle religion, l'Islam, est la raison d'être des 'conquêtes' et, la langue, l'Arabe, s'impose par le fait qu'elle était la langue choisie par Dieu pour révéler la nouvelle Religion.

Dans le domaine qui nous intéresse ici – le droit –, les conséquences d'ordre 'épistémologique' sont très claires et incontournables: d'abord, la règle de droit doit émaner – et, doit être ramenée à la volonté de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans le Livre sacré révélé au Prophète; ensuite, cette Loi doit être exprimée dans la langue choisie par Dieu pour la Révélation de sa Loi, l'Arabe.

Deux précisions méritent d'être mentionnées: d'une part, lorsque les premiers fuqaha se sont très rapidement rendus compte des insuffisances de la Loi révélée dans le *Coran*, ils se sont tournés vers une nouvelle source, la *Sunna*, la Tradition du Prophète, proclamée 'deuxième source' du droit. D'autre part, si la relation *Coran/Sunna* est relativement aisée à établir, il a fallu faire l'inventaire des autres sources subsidiaires tolérées (*Qiyas*, analogie, *Ijmaa*, consensus, *Ijtihad*, effort personnel de création) et, établir rapidement une relation clairement hiérarchisée entre ces sources 'humaines' et les deux sources 'sacrées'.

Par ces choix fondamentaux, le sort de l'épistémologie du droit dans le monde arabo-musulman a été définitivement scellé: la règle de droit prend sa source et revêt un caractère obligatoire en raison du caractère sacré de ses sources fondamentales et, étant issue d'un texte sacré exprimé dans la langue arabe, langue du *Coran*, elle sera formulée, interprétée, appliquée et, circonscrite dans les limites de cette langue. Selon le fiqh islamique, une règle de droit, pour mériter cette dénomination, doit être issue, et doit être rattachée, aux sources premières, sous peine d'être considérée comme une condamnable '*bid'aa*' (une 'nouveau peu désirable').

L'élément linguistique aura des conséquences tout aussi importantes sur le contenu du droit musulman. Le vocabulaire juridique, comme le vocabulaire général, seront enchaînés à la langue du *Coran*. Il suffit de consulter l'un des plus classiques dictionnaires de la langue arabe (Ibn al-Mandhour, *Lissan al-Arab*) jusqu'aux dictionnaires les plus usuels pour se rendre compte de la prégnance de la racine

coranique sur le vocabulaire arabe et sur le vocabulaire juridique arabe. En Islam, la règle de droit est 'génétiquement', issue de la Parole de Dieu, et elle vit et se développe dans un milieu vital qui lui est spécifique: la langue arabe.

Dans ces conditions, on s'explique aisément l'importance et même, la prédominance des deux particularités du fiqh islamique, la 'science du droit' islamique, que sont l'Exégèse et la Linguistique. L'Exégèse est la recherche de ce qu'a voulu dire l'auteur d'un texte à partir de ce texte. La Linguistique est l'ensemble des instruments techniques (Grammaire et Philologie, essentiellement) qui permettent la découverte du sens du texte caché dans son support linguistique. De ces deux données importantes, il découlera que la 'science du droit' ne devient possible en Islam qu'à la condition d'une mémorisation sans faille du *Coran*, d'une connaissance approfondie de la *Sunna*, et d'une maîtrise totale de la langue arabe langue coranique. Un faqih ne peut prétendre à ce titre qu'après avoir acquis ces deux aptitudes d'une manière irréprochable.

À ces composantes essentielles de la 'théorie des sources' du fiqh islamique, il faut ajouter l'élément fondamental suivant: le 'postulat de la complétude' des 'Sources du droit' en Islam. Selon le fondateur de l'une des grandes Écoles de Fiqh, l'Imam Chaffi'i (787-820 a. J.-C.), tout musulman doit considérer que «pour toute question qui se pose, le *Coran* contient la solution appropriée» (*Al-Rissala*). Selon ce postulat, le droit musulman, en général, et la doctrine politique, plus particulièrement, sont fondés sur les deux sources sacrées et, ils sont condamnés à tourner dans cette orbite, exclusivement. C'est la fermeture du système et l'enfermement de la pensée, en même temps.

2.2.3

C'est précisément, là que le bât blesse. Les deux 'sciences' qui nourrissent le fiqh, ont inexorablement fermé les horizons de la science du droit islamique, en général, et de la doctrine politique, plus particulièrement: l'Exégèse, parce qu'elle a été rapidement dominée par le culte du 'texte', du seul 'texte'; la Linguistique, parce qu'elle a définitivement enfermé la réflexion dans les limites d'une langue historiquement datée – *i. e.*, captée dans un stade déterminé de son développement et, condamnée à y rester enfermée – mais, avec le défile-

ment du temps, condamnée à être frappée de sclérose. Cela veut dire que tout renouvellement de la réflexion arabo-islamique sur cette doctrine doit passer par une remise en cause de ses fondements, *i. e.* par une critique des sources de la pensée politique. C'est donc, bien une œuvre de 'déstructuration' de cette doctrine 'islamique' que l'on attend des 'savants musulmans'.

Pour ce faire, ces derniers sont appelés à accomplir le tour de force suivant: entreprendre la révision de leur 'théorie des sources' du Savoir politique et de la pensée politique. C'est bien cette tâche que la pensée politique occidentale a entreprise à partir du 16^{ème} siècle en préconisant la séparation du 'Spirituel' et du 'Temporel', ou en d'autres termes, la reconnaissance de l'autonomie du 'Politique'. – Est-ce bien cette démarche que les 'savants' de l'Union entendent entreprendre? – Tout indique que cela aurait très peu de chances de se produire.

3

Les savants traditionalistes se sont depuis toujours, attachés à une conception théocratique ou tout au moins, théocentrique du pouvoir. Ils ne pourraient que très difficilement s'en séparer: esquisser un mouvement dans cette direction conduirait à l'écroulement de toute leur cosmologie, car cela reviendrait à bouleverser leur vision unitaire et hiérarchisée de l'univers et de l'homme. Plus particulièrement, l'homme est une partie de l'univers, et il est gouverné par une puissance unique et supérieure: il n'a de sens que tant qu'il est inséré dans cette configuration. Il ne peut être un être autonome et, consécutivement, il ne peut être une volonté autonome, une volonté pour soi. La volonté et le pouvoir de l'homme ne peuvent provenir ni découler que de la Volonté et du Pouvoir suprêmes. De là découlera la conception islamiste du pouvoir et de la politique. Cette doctrine est une constante interchangeable de la pensée fondée sur la religion. Il est très peu probable que les fuqaha traditionalistes soient en mesure d'en modifier le contenu sans en modifier au préalable, les fondements. On serait tenté de dire que, même s'ils le voulaient un jour, ils

ne seraient pas capables de faire aboutir un tel bouleversement. Il y a deux raisons, au moins, à cela.

La première vient de l'observation des faits contemporains. Ce que nous avons appelé la théorie 'théocentriste' n'a rien d'anachronique. Elle a des adeptes très puissants: Les Islamistes/Salafistes. Cette extrême-droite de l'Islam, non seulement soutient cette doctrine dans son intégralité, mais encore, elle dénonce comme une abominable hérésie toute concession à ce sujet et, elle jette l'anathème sur ceux qui transigeraient sur ce dogme. Il y a là, une ligne rouge, un butoir que, sous peine d'excommunication, le Musulman ne peut dépasser.

La seconde raison tient au fait que les fuqaha traditionalistes, eux-mêmes, sont bien loin de penser à transgresser ces limites. Bien au contraire, ils restent nettement en deçà de cette ligne rouge. Sur les 'fondamentaux', ils sont aussi intransigeants que les extrémistes de droite et, ils sont bien résolus à 'rester dans la famille'. La 'rupture épistémologique' n'aura donc, pas lieu, comme le montrent les derniers avatars de leur doctrine du pouvoir, telle que formulée par le gourou de 'l'Islamisme modéré' tunisien, R. Ghanouchi. Selon ce dernier, la volonté de Dieu est la source de tout, les droits de l'homme, la légitimité populaire et la démocratie étant exclusivement des dons de la volonté divine. Plus particulièrement, en ce qui concerne ces deux derniers points, R. Ghanouchi rattache la volonté populaire à la volonté divine par le lien de la nécessaire conformité de la première à la seconde.

Certes, et contrairement aux 'Islamistes/Salafistes' qui, eux, ont creusé le fossé qui protège leur citadelle et s'y sont retranchés en coupant tous les ponts, les fuqaha traditionalistes, tout en restant fermes sur les 'fondamentaux', ont repris à leur compte le vain discours de la conciliation tenu par les premières générations des fuqaha contemporains dont nous avons parlé plus haut.

Sur le premier point, il faut rappeler l'insistance avec laquelle, à la surprise générale, les chefs de la Nahdha tunisienne ont affirmé l'inéluctabilité du retour à la traditionnelle forme califale du pouvoir et de l'organisation de l'État: la résurrection du Califat est le but ultime et inchangé du militantisme islamiste, parce que le Califat est la seule forme par laquelle la volonté divine se manifeste dans la désignation du détenteur de la titulature islamique.

Pour ce qui est du deuxième point, et ainsi qu'on va le voir ci-après, les fuqaha traditionalistes restent attachés, dans leur confrontation avec les apports de la doctrine rationaliste/humaniste du pouvoir, à la même approche stérile de l'appropriation des fondements de cette dernière. Les doctrines des 'fins humaines du pouvoir', de l'autonomie de la volonté humaine, des droits de l'homme, du consentement au pouvoir, du Contrat (social), de la démocratie, et même de la séparation du pouvoir et de l'État de droit, sont toutes annexées, artificiellement et provisoirement, à l'Orthodoxie et au Dogme islamistes. Nous exprimons cette dernière réserve parce que selon les fuqaha traditionalistes, toutes ces constructions intellectuelles doivent se déclinier et être interprétées dans les limites des 'fondamentaux' de l'Orthodoxie islamique.

La 'divine surprise', une nouvelle fois, n'aura pas lieu...

La Charia source de la législation? Signification et portée

Ali Mezghani

Résumé

En quoi consiste le projet des islamistes au gouvernement? L'essentiel est de remplir l'horizon mental des Tunisiens de catégories anciennes et de les y habituer. Il est de réveiller dans l'imaginaire et l'inconscient collectifs la nostalgie du passé à restaurer. Les islamistes investissent le politique pour tuer le politique en le chargeant de théologie. Ils investissent l'État pour faire obstacle à la construction de l'État de droit en le soumettant à une Loi déjà faite et en le mettant à son service. Ce faisant ils vident de sa substance la souveraineté populaire et dépossèdent les citoyens de leur pouvoir de faire leur loi. Pour réaliser leur projet, ils ont la lourde tâche de devoir, d'abord, défaire l'œuvre de l'État moderne et ses lois. Malgré les promesses, ils ne peuvent avoir de la religion qu'une conception légale. Ce serait, dans tous les cas, une régression pour un pays qui était jusque là à la tête du mouvement de réforme et de modernisation politique et sociale.

Mots clé

Sixième Califat; *zakat*; *waqf*; *char'*; *dîn*, *'aqida*; *charia*; *fiqh*; *ijthâd*; Nouvelle constitution; Uléma; Restauration; Obscurantisme.

Abstract

What is the project of Islamists in government? The key is to fill the mental horizon of Tunisians with old categories and get them used to them. It is to awaken the imagination and the unconscious collective nostalgia for the past to restore. Islamists consider the political to kill it by charging it with. They consider the state to obstruct the construction of the rule of law by subjecting it to an Act already made and by keeping it in its service. In doing so they drain the substance of popular sovereignty and deprive citizens of their power to make their law. To implement their project, they have, first, the difficult task of undoing the work of the modern state and its laws. Despite promises, they have a legal conception of religion. In all cases, it would be a regression for a country that previously led the reform movement and political, social modernization.

Keywords

Sixth Caliphate; *zakat waqf*; *char'*; *din*, *aqeedah*; *sharia*; *fiqh*; *ijthâd*; New Constitution; Ulema; Restoration; Obscurantism

Les Tunisiens se sont-ils libérés d'une peur pour en ressentir une autre? Crainte persistante et intense sur leur devenir immédiat, sur la préservation d'un mode de vie qui fait leur originalité. C'est cette peur qui conduit les nouveaux dirigeants du pays à tenter de les rassurer. C'est un paradoxe de la vie politique que les vainqueurs des élections se sentent dans l'obligation de donner des gages quant à leurs intentions. Et, s'il en est ainsi c'est bien parce que celles-ci ne sont pas de nature à apaiser l'inquiétude que ressentent les Tunisiens. Un discours fait de déclarations générales et imprécises peut-il rassurer? Le peut-il alors qu'un contre discours explicite parfois, implicite plus souvent mais sans équivoque, vient introduire le doute?

Les hérauts peuvent inquiéter lorsqu'ils évoquent les signes divins qui annonceraient l'ère d'un sixième Califat. À l'évidence ce sont ces signes qui conduisent au pouvoir les vicaires de Dieu et non le peuple. Les élections elles-mêmes ne seraient qu'un de Ses signes. Comment ne pas craindre pour les libertés et l'intégrité physique des citoyens lorsque, stigmatisant les sans-emplois, les démunis, les travailleurs protestataires, un membre de l'assemblée constituante évoque à leur propos les sanctions corporelles de crucifixion, d'amputation des mains et des pieds en diagonale, de bannissement? Il est vrai, précise-t-il ultérieurement, que ceux qui, sans qualité, occupent l'université pour faire valoir le port au *niqad* ne sont pas astreints à de telles rigueurs. Ceux-là, en effet, ne combattent pas Dieu mais tentent de réaliser ses desseins, plus exactement ceux que des hommes, minoritaires dans l'orthodoxie, lui ont attribués. Il est ainsi fait abstraction du droit tunisien qui a banni depuis fort longtemps de telles sanctions. Mais là aussi ce sont les hérauts annonciateurs d'un ordre ancien, mais qui se veut nouveau, qui parlent. Il y a des mots qui sont distillés: Une caisse de *zakat* est évoquée sans que l'on sache s'il s'agira d'un impôt obligatoire ou d'une contribution de solidarité volontaire. Le *waqf* (ou *habous*, biens de mainsmortes) est aussi annoncé sans que l'on sache si seul est visé le *waqf* public affecté à l'entretien d'une œuvre d'intérêt social (une mosquée, une école, un hôpital), à l'exclusion du *waqf* privé dont seuls les descendants de sexe masculin

sont en général les bénéficiaires. Tout ceci ne compte point, de même que ne sont pas prises en considération les conséquences économiques d'une institution, qui est l'œuvre des fuqaha, dont l'effet était la dégradation matérielle et la dévaluation économique d'un bien, exclus des échanges marchands, figé à perpétuité. L'essentiel est de remplir l'horizon mental des Tunisiens de catégories anciennes et de les y habituer. Il est de réveiller dans l'imaginaire et l'inconscient collectifs la nostalgie du passé. Restaurer le passé, tel est le projet, puisque les *habous* ont été dissous en Tunisie en 1957. Comment être rassurés alors qu'avec la bénédiction de ceux qui nous gouvernent, des prédicateurs d'un autre âge viennent, sur nos terres, tenter d'introduire dans un pays qui l'ignore, la pratique barbare de l'excision des jeunes filles, diviser le peuple en croyants et incroyants, jeter l'anathème sur la démocratie et excommunier les démocrates, appeler à la violence et, sans vergogne, s'attaquer, à travers son drapeau, à la Nation?

La Tunisie est une Nation bien singulière: ni d'Orient ni d'Occident, ou plus exactement appartenant autant à l'un comme à l'autre, avait soutenu Mahjoub Ben Miled, il y a plus de cinquante ans. Sans se renier elle a épousé son temps. Refusant de rester prisonnière d'un passé révolu, elle s'est modernisée. Privée de vie démocratique, elle n'en a pas moins réalisé certains de ses pré-requis. Car la démocratie n'est pas seulement un système politique, une procédure de sélection des dirigeants, elle est aussi un état social. En même temps que l'instauration d'un système politique démocratique, c'est à la préservation et au renforcement de ce qu'il est convenu d'appeler «les acquis de la Tunisie moderne», qui sont bien réels, que la révolution doit naturellement conduire. La peur est une émotion qui peut aussi réveiller l'instinct de survie.

C'est par la loi et notamment par le Code du Statut Personnel que la société tunisienne s'est libérée. C'est autour de la loi que se joue aujourd'hui son devenir. Si la loi fut libératrice, ne risque-t-elle pas de devenir liberticide? Invoquer la loi c'est convoquer l'État et ses prérogatives juridiques, législatrices notamment. C'est aussi soulever la question du politique et de la souveraineté populaire. Or il se trouve que les islamistes investissent le politique pour tuer le politique en le chargeant de théologie. Ils investissent l'État pour faire obstacle à la construction de l'État de droit en le soumettant à une Loi

déjà faite et en le mettant à son service. Ce faisant ils vident de sa substance la souveraineté populaire et déposent les citoyens de leur pouvoir de faire leur loi. Lorsque la ministre de la femme tient le mariage *orf* (coutumier) qui ne nécessite pas l'intervention d'un officier public, pour l'exercice d'une liberté, le sens de l'État, en prend un coup, la loi est violée, et la notion de liberté est pervertie. Le registre de l'état civil n'est pas un caprice de l'État moderne, il est une de ses exigences, indispensable à son organisation. C'est pour répondre à besoin d'ordre et de protection des deux époux que l'intervention d'un officier ministériel, lors de la célébration du mariage, est requise. Madame la ministre ignore que c'est parce que le recours à la forme traditionnelle du mariage avait été utilisée pour contourner l'interdiction de la polygamie qu'elle a été interdite et incriminée. Par sa déclaration intempestive Madame la ministre n'en appelle pas moins à la violation d'une loi pénale. Il est vrai que même lors de ses multiples mises au point, il apparaît clairement qu'elle n'en a cure, puisque c'est en référence au char' et à la religion (*dîn*) qu'elle prend position. En invoquant les libertés individuelles, elle fait montre de confusions puisqu'elle tient la liberté pour de la licence et le laisser faire. Elle aura réussi sur un point puisqu'elle prétend avoir voulu tester les réactions de l'opinion. Si elle a été servie, cela en dit long sur son sens des responsabilités.

Pour réaliser leur projet, les islamistes tunisiens ont la lourde tâche de devoir, d'abord, défaire l'œuvre de l'État moderne et ses lois. Malgré les promesses, ils ne peuvent avoir de la religion qu'une conception légale. Elle est à leurs yeux à la fois *aqida* et *charia*, foi et loi, l'une n'allant pas sans l'autre, l'une se confondant avec l'autre. Comment alors prétendre qu'il ne s'agit point de théocratie? Leur horizon est naturellement le passé. Lorsqu'ils annoncent de revenir sur l'adoption pour l'interdire c'est pour se conformer à une norme déjà donnée, sans se préoccuper de son efficacité sociale, sans voir les avantages comparatifs qui militent sans conteste en sa faveur: offrir à un enfant abandonné et sans filiation la chaleur d'un foyer, et l'amour de ses parents. Ainsi, ils anticipent sur le contenu de la future constitution, c'est-à-dire sur la volonté du peuple. La charia est déjà en œuvre dans leur démarche. Plus encore, ils ne tiennent pas parole, car si la loi qui organise l'adoption n'est pas intégrée au CSP, ils savent pertinemment que c'est dans sa logique qu'elle a été édic-

tée. Ils savent qu'elle n'en est pas séparable, puisqu'elle participe de sa philosophie.

L'heure de la rédaction de la nouvelle constitution ayant sonné, ils ne respectent pas plus la parole donnée. Texte fondamental, la constitution est au fondement de la vie commune, et de l'organisation des pouvoirs publics. Démocratique elle ne reconnaît d'autres souverains que la Nation, et préserve toutes les libertés qui doivent être reconnues à des citoyens égaux. Dans ce cas elle unie le peuple sans méconnaître ses diversités. Lorsqu'elle est au service d'une idéologie, elle est particulière à un groupe. Elle divise le peuple et le dépouille de sa souveraineté. La question est d'autant plus légitime qu'est à l'ordre du jour l'insertion dans la nouvelle constitution d'un article aux termes duquel la charia est une des principales sources de la législation (*a-charia masdarun assassiyun min masâdir a-tachri'*). Si la proposition était retenue, ce serait une première dans l'histoire constitutionnelle de la Tunisie, la plus ancienne du monde arabe. Elle l'alignerait sur les pays arabes du Moyen-Orient, du Bahreïn et de l'Égypte en particulier. Dans le même temps elle l'éloignerait de l'Algérie et du Maroc dont les constitutions ne prévoient rien de comparable. Ce serait, dans tous les cas, une régression pour un pays qui était jusque là à la tête du mouvement de réforme et de modernisation politique et sociale.

Pour autant la disposition n'est pas sans signification. Elle ne se comprend que dans la mesure où elle montre que le simple fait de dire que l'islam est la religion de l'État n'implique nullement que la législation doit être conforme à ses prescriptions. Rétrospectivement, un démenti formel est apporté à certaines interprétations soutenues pendant de longues années sous l'empire de l'ancien article 1^{er} de la constitution de 1959, prétendant qu'il subordonne la loi étatique au *fiqh*. Le fait pour un État d'avoir une religion officielle est donc sans incidence sur l'étendue de sa liberté législative. Il y a bien une différence entre religion et droit, entre foi et loi. Dont acte!

Il faut interroger la proposition dans sa mise en œuvre pour en entrevoir la portée réelle. L'ambiguïté peut alors s'ajouter à l'incertitude. Que faut-il entendre par charia? Quelle place occupera-t-elle dans la théorie des sources, et quel effet produira-t-elle sur la fonction législative de la Nation?

C'est à dessein que le terme charia n'est pas défini. Sa signification n'est cependant pas évidente. Dépassant son sens étymologique de voie ou de chemin, les auteurs classiques l'ont différemment comprise, loi pour certains, religion (*dîn*) pour d'autres, parce qu'on ne peut refaire l'histoire, la charia s'est au fil des siècles remplie de normativité. Système global plus large que le droit, rien n'échappe à son emprise. Nous admettrons qu'en se rapportant aux sources de la législation, la formule retenue en limite le domaine aux seules questions d'ordre juridique. Sauf si dorénavant la morale et les mœurs seront aussi l'objet de réglementation. Mais une telle limite ne dit rien sur ses règles ni sur leur contenu ou sur le procédé de leur reconnaissance. La réponse peut bien être implicite quoique aux yeux de certains sans équivoque. Il s'agira alors de se référer au système tel qu'il fut stabilisé au tournant du XI^{ème} siècle, soit au moment où se ferme la porte de l'*ijthâd*. Au nom de la fidélité aux ancêtres, l'ère de l'imitation est ainsi appelée à se prolonger. L'interprétation des versets coraniques qui a été ainsi donnée par les théologiens et jurisconsultes des siècles passés est la seule interprétation valide, l'*ijtihâd* leur étant exclusivement réservé. Ainsi, par exemple, ne serait pas admise, parce qu'erronée, la justification de la monogamie dégagée du Coran lui-même en raison de l'impossible égalité de traitement des coépouses par le mari. Les tentatives de relecture du corpus par les réformateurs du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles ne seront donc pas à considérer. De même que seront interdits d'innovation les contemporains. Il est vrai qu'ainsi entendue la charia ne peut obéir au principe d'actualité. Il ne serait alors pas possible de reconsidérer sa théorie des sources. En conséquence il ne serait pas possible de redonner effet à la distinction classique entre les hadith récurrents (*mutawatîr*) et les hadith unipersonnels (*ahâd*). S'il ne faut retenir que ce que le passé nous a légué, il faudra alors tenir pour obligatoires tous les hadith, quel que soit leur mode de transmission, dès lors qu'ils ont été reçus comme tels par la communauté. Fera ainsi partie de la charia l'ensemble normatif établi par sa source la plus importante à savoir le consensus (*ijma'*). Œuvre purement humaine, les règles qu'il a établi devraient-elles continuer à régir les temps présents et à obstruer l'évolution? Il est en effet utile de rappeler que les règles établies par le consensus de nos ancêtres obligent toutes les générations qui les suivent jusqu'à la fin des temps. Elles sont les seules à ne pas

subir l'effet du temps, à ne pouvoir être abrogées. Si le rôle de la doctrine est essentiel dans l'élaboration du système comment régler les nombreuses divergences qui l'affectent. Faut-il alors à l'instar de la Haute Cour Constitutionnelle d'Égypte, distinguer entre les règles absolues que le temps ne peut affecter et celles qui peuvent, à partir de la construction des *fuqaha*, faire l'objet de divergences? Le règlement de toutes ces questions est-il de la compétence des uléma de formation traditionnelle, ou relèvera-t-il de la compétence des autorités étatiques sécularisées? Dans le premier cas la souveraineté populaire est mise à mal puisqu'elle n'a pas le mot de la fin. Dans le second, la disposition pourrait être vidée de son sens.

Au delà de ces interrogations sur la signification précise de la charia, la proposition peut n'avoir aucune utilité. Source matérielle, c'est-à-dire d'inspiration pour le législateur, la charia n'a pas vocation à s'appliquer directement. La médiation de la loi lui est donc nécessaire. Or, si le législateur est souverain, il lui appartient de déterminer librement ses sources d'influence. Mais l'inspiration n'est pas la subordination et n'entraîne aucune obligation de conformité. Elle est, en effet, libératrice de la créativité. Dans l'art de faire la loi le législateur s'instruit des expériences passées, il prend aussi connaissance des solutions étrangères. Dans tous les cas l'acte de légiférer n'est pas réductible à l'acte passif de la copie.

Si la charia n'est qu'une source, fut-elle principale, d'inspiration pour le législateur, c'est qu'elle n'est pas seule. L'on est alors en droit de s'interroger sur l'absence de toute référence à d'autres sources susceptibles d'inspirer le législateur. Pourquoi il n'est pas fait mention des instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme, au respect de l'intégrité physique, à l'égalité entre les sexes, à la non discrimination pour cause d'appartenance confessionnelle, à la liberté de conscience et de pensée? Leur radicale absence signifie-t-elle, que dans l'esprit de ses rédacteurs la charia n'est pas, dans la disposition, l'une des principales sources de la législation mais la seule? Sans être sûr qu'elle puisse pourvoir à tous les besoins de la vie moderne et à toutes les attentes, il est probable que c'est dans cette signification qu'il faut l'entendre. Si la charia doit coexister avec d'autres sources se pose alors la question de leur coordination et de leur harmonisation. Que faire avec les préceptes qui attentent à l'intégrité physique ou qui contredisent le principe d'égalité et de liberté?

L'horizon idéologique de la proposition devra-t-il conduire naturellement à la prévalence de la charia?

Dans les faits ce n'est pas ainsi qu'opère un législateur. L'État de droit agit par le droit pour répondre à des besoins sociaux et pour préconiser des évolutions. Le droit n'est pas une coquille vide que viendraient remplir des instances sociales, économiques, sociales, ou idéologiques ayant chacune sa propre logique et répondant à des finalités spécifiques. Le droit est précisément cette instance d'arbitrage qui, pour ce faire, a besoin d'être autonome. C'est pourquoi dans un système démocratique moderne la source première et ultime de la loi est la volonté du peuple souverain. S'il faut donner quelque effet à la disposition proposée, il faut l'entendre dans le sens où la loi se doit d'être conforme à la charia. C'est ainsi qu'a été compris l'article 2 de la constitution égyptienne faisant de la charia la principale source de la législation.

Dans une telle hypothèse la Nation n'est plus souveraine. La loi cesse d'être l'expression de la volonté générale si son contenu est prédéterminé par un ordre qui lui est extérieur, antérieur et supérieur.

Dans son principe même le souverain est celui qui n'est pas soumis. Or, l'obligation de se conformer aux enseignements de la charia, est une limite à la souveraineté qui est ainsi vidée de sa substance, puisque ses prérogatives sont limitées. En effet ce n'est plus au regard de la société que la loi est édictée dès lors que sa validité est tributaire de sa conformité à l'ordre transcendant. La charia n'est alors plus uniquement une source matérielle d'inspiration, elle devient une norme fondamentale à l'aune de laquelle s'apprécie la constitutionnalité et donc la validité de la loi. La conformité risque alors de prendre la forme d'une identité ce qui exclurait l'adoption de solutions qui sont seulement différentes. La question est de savoir si cette vérification ne vaut que pour l'avenir ou si elle s'applique aux lois antérieures. La Haute Cour constitutionnelle d'Égypte a, sans convaincre, limité les dégâts en invoquant le principe de non rétroactivité. Les lois anciennes ne peuvent donc être remises en cause en vertu de l'article 2. Il y allait en effet de la sécurité nécessaire à tout ordre juridique et à sa stabilité. La solution n'est pas incontestable mais elle a le tout relatif mérite de préserver ce qui a été acquis. Cependant si la solution égyptienne est adoptée c'est toute possibilité d'évolution,

qui serait alors proscrite. Le législateur ne pourrait pas même tenter d'améliorer les lois anciennes parce qu'il se soumettrait à l'obligation de conformité. En revanche si malgré sa faiblesse cette voie n'est pas suivie alors il sera possible de remettre en cause les innovations du droit tunisien. Ce qui signifie que la voie sera ouverte à l'abandon des acquis de la Tunisie moderne. Dans tous les cas la solution n'est pas adéquate à un pays qui a besoin de se moderniser. En effet, elle conduira nécessairement à la remise en cause de l'œuvre que les juges ont réalisée dans le sillage du CSP. Libérant le droit étatique de la normativité religieuse ils ont donné sens à l'égalité entre les hommes et les femmes, et ont banni la discrimination en raison de l'appartenance confessionnelle. De la sorte, ils ont non seulement approfondi et renforcé les apports du CSP; ils ont, en les mettant en œuvre dans le cadre des relations familiales, rendu plus effectifs les droits fondamentaux. À peine entamée, l'œuvre est déjà menacée!

La volonté générale est vide de substance, est inexistante si la loi de l'État n'a d'autre fonction que de servir de relais à une norme qui est déjà faite, et qui de surcroît est jugée parfaite non pas tant en raison de son contenu qu'en raison de son origine. Plus exactement, son origine est le gage de sa perfection substantielle. Pourtant, cette norme n'est que le fruit d'interprétations et d'élaborations purement humaines et circonstanciées.

Ces préconisations restent, en toute hypothèse, incompatibles avec l'essence même de la démocratie. Car la capacité qui y est reconnue aux citoyens libres et égaux de faire et défaire la loi suppose que son contenu soit indéterminé. Fait social et culturel la loi est une œuvre humaine inscrite dans un certain contexte. En démocratie la perfection de la loi est une quête jamais atteinte. Œuvre humaine elle est toujours imparfaite. C'est pourquoi il est du pouvoir de ceux qui l'ont faite de la défaire. La délibération du peuple est sans signification et est dépourvue d'effectivité si la loi, qui doit être son œuvre, n'est pas le résultat de son choix, toujours renouvelé, et n'est pas l'expression de ses décisions toujours actualisées. C'est aussi cela, c'est-à-dire cette remise en cause permanente, qui fait défaut à une norme qui, transcendant le temps, est immuable. C'est au final la démocratie qui est en question.

Pour achever le travail il ne restera plus qu'à introduire une règle, qui cette fois s'adressera au juge, l'obligeant, pour les besoins du

comblement des lacunes de la loi étatique et de son interprétation, de revenir aux solutions du fiqh. C'est alors que toute l'œuvre juridique engagée depuis le XIX^{ème} siècle et accomplie par l'État moderne sera reléguée à l'histoire. Ce faisant c'est bien une restauration qui est aujourd'hui en marche. Restauration d'un passé antérieur que l'on pensait, en Tunisie du moins, révolu.

Comment ne pas ressentir de la tristesse lorsque la Tunisie se voit contrainte de revenir à un débat d'un autre âge? L'obscurantisme est le contraire des lumières. Empêchant de voir, ses ténèbres ne s'ouvrent sur aucune perspective d'avenir. C'est pourquoi il s'oppose au progrès. Occupés par des controverses anachroniques et stériles, sommes-nous condamnés à nouveau, après avoir manqué la révolution copernicienne, puis la révolution industrielle, puis ensuite la révolution informatique, à ne pas prendre part à la révolution des nanosciences et des nanotechnologies que le monde est par ailleurs en train de préparer et de s'y préparer? La posture de consommateur et de récepteur passif est-elle notre destin? Si les hommes doivent s'en libérer c'est en devenant maîtres de leur histoire. Il s'avérerait alors que les techniques, le progrès économique, culturel et social, que la démocratie même, sont inséparables des valeurs et des principes de la modernité. Franchement la Tunisie mérite mieux!

Le 21 février 2012

L'Islamisme n'a aucun avenir¹

Abdelmajid Charfi

Résumé

L'islamisme est un mouvement éminemment liberticide, antidémocratique, antiféministe et ennemi du progrès, aussi bien dans ses versions dites modérées que dans ses diverses versions salafistes prônant l'utilisation de la violence physique ou pratiquant le prosélytisme et recourant à la culpabilisation des indécis et à la contrainte psychologique afin "d'isla-miser" la société. Sa propagation révèle les contradictions dans lesquelles se démentent les peuples arabes depuis deux siècles, cherchant à rattraper leur retard historique et refusant en même temps de suivre le chemin qu'avait pris l'Occident pour asseoir sa suprématie, car ne faisant pas la distinction entre ce qui est universel et ce qui est spécifiquement occidental dans la civilisation moderne, ou plutôt réduisant l'universel (la rationalité, la liberté de croyance et d'expression, l'autonomie de la personne, l'égalité entre les genres, etc.) au spécifique. Ce empêche toute remise en cause des modes de pensée et d'organisation sociale hérités du passé.

Mots clés

Islamisme; Frères musulmans; Wahhabisme; Salafisme; Télévisions satellites; *Umma*; *ijtihâd*; *Hizb al-tahrîr*; Islam jihâdiste; *Qâida*; *salaf*.

Abstract

Islamism is a movement highly liberticidal, undemocratic, anti-feminist and enemy of progress, both in its "moderate" versions and in its various Salafists versions frankly advocating the use of physical violence, proselytizing, using the feeling of culpability of the undecided and psychological stress in order to "Islamize" society. Its spread reveals the contradictions in which the Arab peoples have been struggling for two centuries trying to catch history and at the same time refusing to follow the Western path. In fact, they don't distinguish between what is universal and what is specifically Western in modern civilization. They reduce the universal (rationality, freedom of belief and expression of individual autonomy, gender equality, etc.) to the specific, that is to prohibit any questioning of modes of thought and social organization inherited from the past.

Keywords

Islamism; Muslim Brotherhood; Wahhabism; Salafism; Satellite television; *Umma*; *ijtihâd*; *Hizb al-tahrîr*, jihadist Islam; *Qâida*; *salaf*.

¹ *La revue*, n. 21, Paris, avril 2012, pp 56-59 (réédition autorisée).

L'actualité dans la région arabe impose une réflexion sur l'avenir de l'islamisme, ou si l'on préfère de l'islam politique, qui s'est déjà emparé du pouvoir en Tunisie, s'est acquis une place prépondérante dans la vie politique au Maroc, et a gagné largement les élections en Égypte en attendant de gouverner à la prochaine étape. En Libye, où règne une confusion parfaite, les islamistes sont également bien présents sur le terrain. En Algérie, l'islamisme est une réalité sociale et culturelle qui pourrait se manifester encore un jour sur le plan politique, malgré le traumatisme des années 1990. En Irak, l'idéologie des dirigeants chiites actuels n'a rien à envier sur ce plan à celle des mollahs iraniens. Même le Liban multiconfessionnel connaît des formes d'islamisme sunnite et chiite décelables à plus d'un titre. Et en Syrie, le poids des Frères musulmans n'est point négligeable dans la crise actuelle que traverse le régime baassiste, quelle que soit son issue. Quant aux régimes de la Péninsule arabique, on sait qu'ils sont les plus âpres défenseurs de l'idéologie islamiste sous sa forme hanbalowahhabite.

Il faudrait d'abord rappeler la genèse des deux grands mouvements de l'islamisme arabe. Né dans la Nejd, au centre de l'Arabie, au XVIII^{ème} siècle, le wahhabisme porte toujours les traces de son origine: c'est un mouvement dogmatique et rigoriste du désert qui ne rechigne pas à l'utilisation de la violence pour s'imposer, bien qu'il soit d'une pauvreté intellectuelle flagrante. Il a été favorisé par l'alliance avec la tribu des Saoud, sans le moindre lien avec la modernité, aussi bien dans ses balbutiements chez les couches citadines politiques et culturelles de l'Empire Ottoman, qu'à plus forte raison dans ses manifestations à la même époque dans les Lumières et dans la révolution scientifique et technique de l'Occident.

Depuis que le régime saoudien dispose d'une manne pétrolière fabuleuse, et suite à la cuisante défaite face à Israël de juin 1967, assimilée à celle du nationalisme arabe et du processus de sécularisation des sociétés, alors que l'islamisme wahhabite n'était qu'une secte marginale combattue partout par l'islam officiel, son audience n'a

cessé de s'élargir grâce à différents facteurs dont les plus importants, en plus des calculs et des intérêts des grandes puissances, sont le poids politique grandissant des Saoudiens, un effort soutenu de divulgation de la littérature hanbalo-wahhabite, la construction à travers le monde de mosquées dont les imams lui sont acquis, le financement par divers procédés des organisations islamistes, et une entreprise de propagande à grande échelle par les télévisions satellitaires qu'il contrôle.

Le second grand mouvement islamiste n'est autre que celui des Frères musulmans, fondé par Hassan al-Banna en 1928 en Égypte. Organisé au départ sur le modèle confrérique, il l'était également sur le modèle des partis fascistes européens de l'entre-deux-guerres, tout comme dans le camp chrétien libanais les Phalanges de Pierre Gemayel. Semblable à cet égard au wahhabisme, la pensée de son fondateur, un simple instituteur sans envergure culturelle, comparé par exemple à son compatriote et contemporain Tâha Hussein, est toute de slogans creux mobilisateurs qui n'ont pas de réelle consistance dès qu'on les soumet à une analyse conceptuelle rationnelle et à une sérieuse critique historique. Néanmoins, ils sont porteurs jusqu'à aujourd'hui chez une population au modeste niveau culturel et chez toute la frange des jeunes non satisfaits de leur condition et de celle de leur pays, et plus encore chez les activistes politiques ambitieux, peu scrupuleux et impatientes.

C'est l'idéologie et l'organisation des Frères musulmans qui ont essaimé dans tous les pays arabes et sont à la base des mouvements islamistes que l'on y retrouve sous différentes appellations. Rejoignant la doctrine wahhabite sur plus d'un point, ces mouvements gardent pour l'essentiel la fidélité à une vision fixiste de l'histoire, nostalgique de l'empire qui regroupe l'ensemble de la *Umma* musulmane et applique les prescriptions de la loi divine censée être immuable. Mais au fond, ces prescriptions sont celles des jurisconsultes des premiers siècles de l'histoire islamique et surtout depuis qu'on a convenu de la «fermeture de la porte de l'*ijtihad*». Cependant, ces mêmes mouvements sont obligés de tenir compte des réalités politiques et sociologiques de chaque pays en particulier, et de la réalité étatique et juridique nouvelle introduite par la naissance des États-nations modernes ayant une compétence territoriale limitée. Ce qui

les amène à une contradiction insurmontable qu'ils ne peuvent dépasser qu'en maintenant l'horizon d'une unité musulmane parfaitement chimérique, et en assurant entre eux une coordination minimale informelle plus que structurelle que certains dénomment "l'internationale islamiste".

En outre, la mouvance islamiste ne forme pas un bloc monolithique. À l'intérieur et en marge de chaque organisation nationale, il y a des courants parfois inconciliables qui poussent les plus éclairés de leurs membres à tourner le dos à l'ambition de conquête du pouvoir afin d'instaurer un régime théocratique de type médiéval, et les plus radicaux à opter pour l'imposition par l'action secrète, la contrainte et la violence de l'ordre moral et politique qu'ils jugent à même de correspondre à la volonté divine. C'est le cas notamment de *Hizb al-tahrîr*, né d'une scission des Frères musulmans, et des organisations plus ou moins importantes de l'islam jihâdiste dont la plus connue est celle de la *Qâida*.

Au-delà de leurs divergences réelles qui en font des frères ennemis qui peuvent en arriver à la confrontation armée, à l'instar de ce qui s'est passé en Arabie à plusieurs reprises et à Gaza récemment, tous les mouvements islamistes sont à un degré ou à un autre des salafistes qui pensent que l'idéal à poursuivre est celui d'un ordre politique et moral conforme à ce que les *salaf*, les pieux anciens, ont réussi à instaurer, assurant à la communauté musulmane, par l'application de la Chariaa, la suprématie dans ce bas monde et le salut dans l'au-delà.

Inutile de commenter encore une fois cette idéologie islamiste, des études innombrables dans toutes les langues lui ayant été consacrées, dont quelques unes sont très érudites et bien pertinentes. Nous nous limiterons donc à évoquer un certain nombre de facteurs qui sont susceptibles de mieux évaluer ses chances et ses dangers à brève et moyenne échéances:

1- Nous n'adhérons point à la thèse du complot qui renvoie à des facteurs exogènes l'origine de la vague islamiste qui déferle sur le monde arabe. Mais nous avons toutes les raisons de croire que cette vague est soutenue et encouragée par la politique américaine qui y voit le meilleur moyen de maintenir les peuples arabes dans un état d'arriération, et préserver ainsi ses intérêts et ceux d'Israël dans la

région, mieux en tout cas que ne le faisaient les régimes autocratiques séculiers balayés par les révolutions en cours, déclenchées à la fin de 2010. L'islamisme serait ainsi le meilleur garant de la dépendance économique, politique et militaire vis-à-vis des puissances occidentales. En tout état de cause, sans l'aval explicite ou implicite des États Unis, les Saoudiens, les Qataris et les régimes anachroniques du Golfe ne disposeraient pas de la même marge de manœuvre qui leur permet d'intervenir dans les affaires des autres États arabes dans le but de pérenniser leurs systèmes théocratiques et antidémocratiques en les généralisant.

2- La victoire, même relative, des islamistes aux élections organisées en Tunisie, au Maroc et en Égypte est la conséquence naturelle des politiques menées dans ces pays depuis des décennies, instrumentalisant la religion, recourant à sa légitimation, et entravant le développement de l'autonomie de la personne, la réflexion critique et les efforts de modernisation tant de la religiosité et des mœurs que des pratiques autoritaires du pouvoir. Les programmes d'enseignement basés sur la mémorisation et le mimétisme et freinant toute créativité, le désert culturel entretenu par la censure et la mainmise sur les médias, le maintien de larges couches de la population dans un état de dénuement révoltant, ajouté à la frustration ressentie face à l'affichage de richesses ostentatoires mal acquises, autant d'éléments qui ne pouvaient aboutir qu'au refuge dans une idéologie qui vante les mérites d'un système archaïque qui réussit à camoufler ses échecs, pourtant patents, grâce à la rente pétrolière.

3- L'islamisme est un mouvement éminemment liberticide, antidémocratique, antiféministe et ennemi du progrès, aussi bien dans ses versions dites modérées que dans ses diverses versions salafistes prônant franchement l'utilisation de la violence physique ou pratiquant le prosélytisme et recourant à la culpabilisation des indécis et à la contrainte psychologique afin de soi-disant "islamiser" la société. Il est liberticide parce qu'il ne croit pas du tout à une liberté qui sort des cadres rigides de l'orthodoxie et de l'orthopraxie du passé. Il est antidémocratique parce que son idéologie est de nature à saper les fondements de l'État moderne où le peuple est souverain et non soumis à une norme prétendument divine. Il est antiféministe parce qu'il refuse le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes, et

rejette les droits humains universels qui l'instituent, ne reprenant de ces droits – et à mauvais escient – que la liberté de défendre sa vision de la condition inférieure de la femme. Et il est ennemi du progrès parce qu'il est attaché à un modèle du passé considéré abusivement comme le meilleur, bien que ce modèle ne soit qu'une construction de l'esprit et ne corresponde sûrement pas à la réalité historique avec ses enjeux bien séculiers et ses soucis de domination bien humains.

4- La propagation de l'islamisme est enfin le révélateur des contradictions dans lesquelles se démènent les peuples arabes depuis deux siècles, cherchant à rattraper leur retard historique et refusant en même temps de suivre le chemin obligé qu'avait pris l'Occident pour asseoir sa suprématie, car ne faisant pas la distinction entre ce qui est universel et ce qui est spécifiquement occidental dans la civilisation moderne, ou plutôt réduisant l'universel (la rationalité, la liberté de croyance et d'expression, l'autonomie de la personne, l'égalité entre les genres, etc.) au spécifique. Ce qui revient par conséquent à s'interdire toute remise en cause des modes de pensée et d'organisation sociale hérités du passé.

Dans ces conditions, et au vu des rapports de force à l'intérieur des sociétés arabes qui profitent aux mouvements islamistes structurés et disciplinés, tant que les forces du progrès et du modernisme ne forment pas un bloc réunissant l'ensemble de ceux qui n'adhèrent pas à l'idéologie islamiste, il est indéniable que, dans l'avenir prévisible, les islamistes seront les principaux bénéficiaires de la période transitoire actuelle. Mais il faut tenir compte pour évaluer à moyen terme le degré de leur succès de trois données fondamentales: la première est leur échec programmé à satisfaire les revendications à caractère économique qui se manifestent au grand jour. La deuxième réside dans l'opposition de la société sécularisée à se défaire facilement de ses acquis. Et la troisième donnée est la déception qui ne manquera pas de s'exprimer chez une bonne partie de l'électorat islamiste à la suite de l'impossibilité où se trouveront les dirigeants de cette mouvance à réaliser leurs promesses et à concrétiser leurs principes.

Compte tenu de ces données, et non à cause d'un quelconque déterminisme historique, l'islamisme est condamné à plus ou moins brève échéance à être marginalisé et à n'être que l'expression d'un

conservatisme social, par ailleurs légitime. Cette évolution est inéluctable essentiellement parce que la logique de son idéologie s'oppose radicalement, d'un côté, à la logique de construction de l'État moderne: dans la mesure où c'est l'État, et lui seul, qui est capable de répondre aux aspirations de toute sorte, en matière de santé, d'éducation, d'emploi, de bien être, de loisirs, etc., les populations qui ont fait confiance à l'islamisme finiront par s'en détacher lorsqu'elles se rendront compte de son inaptitude à répondre à ces aspirations. Cette logique s'oppose, d'un autre côté, à la revendication toujours plus forte de la démocratie et de la participation au domaine public, alors que l'islamisme tend à maintenir la société dans un état de dépendance perpétuelle vis-à-vis de normes figées inégalitaires et discriminatoires.

Mais cette évolution peut être entravée jusqu'à un certain point, et même sans tenir compte du contexte international plutôt défavorable, tant que durent les nuisances des régimes rentiers et anachroniques d'Arabie, ainsi que par la persistance du conflit israélo-palestinien, source toujours vivante du sentiment d'humiliation ressenti profondément par les peuples arabes et qui pousse aux solutions de désespoir et de fuite en avant.

Le microcrédit, instrument d'endiguer la pauvreté: l'expérience dans le monde arabe

Ridha Gouia

Résumé

Ces dernières années, les agences de développement commencent à repenser certains aspects de leur politique d'aide au développement. Le chômage, la pauvreté grandissante, l'absence d'efficacité des pratiques traditionnelles d'aide au développement, tous ces facteurs imposent une réallocation des budgets au profit du développement économique et social et un changement de stratégie des intervenants.

Face à cette situation, la microfinance paraît nécessaire (mais pas suffisante) pour lutter contre le chômage, donc contre la pauvreté, dans ces pays. Certes, le secteur de la micro-entreprise n'est pas un phénomène nouveau, mais à l'échelle arabe, il s'agit d'un secteur jeune et en pleine expansion. Ce secteur qui reflète une réaction des populations pauvres face à la situation d'endettement et de crise économique mérite d'être étudié.

Telle est la préoccupation centrale de cet article où il s'agit d'une analyse d'un état des lieux de la situation des Institutions de Microfinance (IMF) des pays arabes en vue de tenter d'évaluer leur performances, de dégager leurs caractéristiques communes, de souligner leur rôle dans la lutte contre la pauvreté et le chômage, enfin de savoir à quel point elles répondent aux caractéristiques socio-économiques

Astract

These last years agencies of development begin to reconsider seriously certain aspects of their help politics to the development. The jobless, the growing of the poverty, the obvious absence of efficiency of the traditional practices of help to the development, impose an available budget reallocation and an important change of strategy and attitude of intervening parties.

Facing this situation, the microfinance appears like a necessary condition (but not sufficient) to fight against the poverty in these countries. Certainly, the sector of the micro-enterprise is not a new phenomenon, but for the Arabian level, it is a young sector and in full expansion. This sector that reflects a reaction of the poor populations facing the situation of indebtedness and economic crisis deserves to be studied with a lot of interest.

Such is the central preoccupation of this paper where it is about an analysis of a state of places of the situation of microfinance institutions (MFI) of the Arabian countries in view to tempt to value their performances, to clear their common features, to underline their role in the struggle against the poverty and to know to what point they answer to the socioeconomic features of a true «Bank of Solidarity»

d'une «Banque de Solidarité» et ce, après avoir exposé au préalable les principes de la microfinance d'un côté et de la *Grameen Bank* comme modèle de base des institutions de microfinance à l'échelle mondiale, d'un autre côté.

Mots clés

Chômage, Microfinance, Pauvreté.

and that, after having exposed microfinance's principles beforehand on one hand and of the *Grameen Bank* as model of microfinance institutions basis to the world ladder, of another side.

Key words

Unemployment, Microfinance, Poverty.

1. Introduction

Aujourd'hui, un milliard d'être humains dans le monde vivent avec un peu plus de un (1) dollar par jour, seuil de pauvreté extrême et trois (3) milliards de personnes vivent avec moins de 2 dollars, seuil de pauvreté généralement utilisé¹. Cette situation ne semble pas s'améliorer dans un proche avenir surtout avec les retombées de la crise économique et financière qui a provoqué la chute de 10% du commerce mondial, la croissance vertigineuse du chômage², un retrait des projets d'investissement surtout dans les pays en développement et l'affaiblissement des banques privées, ce qui rend le crédit bancaire destiné à l'investissement de plus en plus sélectif et rare³, chose qui ne présage pas une amélioration des conditions sociales des populations pauvres dans les pays.

¹ Plus particulièrement en Afrique, la pauvreté reste un défi crucial pour la région. En effet, sur les 936 millions de personnes vivant sur le continent, le nombre de personnes vivant au-dessous du seuil de pauvreté national s'élève à 411 millions soit près de 44% de la population.

² Le taux de chômage dans le monde arabe est considéré comme le plus élevé dans le monde. Il est estimé par des études à 25% chez les jeunes et de 50% de la population ayant moins de 25 ans. L'apparition du chômage des jeunes diplômés ces dernières années constitue le phénomène le plus inquiétant.

³ En effet, selon des études récentes environ 80% de la population mondiale n'a pas accès aux services financiers.

C'est pour cette raison que dans une volonté de lutter contre la pauvreté, les acteurs du développement et les économistes à travers le monde sont à la recherche de nouveaux outils: la microfinance en est un. Selon la Banque Mondiale, cette microfinance consiste à octroyer des services financiers à des personnes en situation de précarité économique, impliquant le développement d'une activité productive (existante dans 90% des cas, nouvelle dans 10% des cas), le plus souvent dans l'artisanat, l'agriculture et dans le commerce. Dans ce contexte, le microcrédit regroupe tout un ensemble de prêts à court terme permettant la constitution d'un fonds de roulement et la constitution de petits investissements, tout comme le financement des activités d'extension de l'activité domestique. Il consiste à offrir à des familles en situation de précarité économique un crédit de faible montant pour les aider à s'engager dans des activités productives.

Certes, l'expérience de microcrédit ne date pas d'aujourd'hui puisque le modèle de *Grameen Bank* au Bangladesh, qui date de 1979, n'a pas cessé d'être transposé dans plus de 58 pays sur tous les continents, en Afrique, en Asie, en Australie, en Europe et en Amérique.

De même en Tunisie, la politique de développement s'est focalisée tôt sur l'éradication des poches de pauvreté dans le pays en donnant une attention particulière à la microfinance. Ainsi, plusieurs mesures et institutions ont vu le jour depuis quelques années afin de développer le microcrédit et accompagner par là, les efforts du secteur bancaire traditionnel. La Banque Tunisienne de Solidarité (BTS), le programme 21/21, ainsi que les ONG (Organisations Non Gouvernementales), ne sont que des exemples de cet effort de promouvoir la microfinance dans le pays.

Comme l'expérience de la *Grameen Bank* peut être considérée comme un modèle leader dans le domaine de la microfinance, nous allons nous poser une première question:

i/ Qu'est ce qui caractérise cette expérience de *Grameen Bank*, appelée souvent par «Banque du crédit solidaire» ou encore «la Banque des pauvres»?

Par la suite, comme l'expérience des pays arabes dans ce domaine est encore récente, donc peu connue, nous allons analyser:

ii/ ses spécificités afin de voir s'il y avait un rapprochement avec l'expérience bangladaise? Certes, nous sommes convaincus que les

conditions sociales et économiques sont extrêmement différentes, mais l'analyse des différentes expériences pourrait être bénéfique en termes de leçons à tirer.

Et dans une troisième partie, nous allons comprendre:

iii/ l'impact de la politique d'aide aux démunis à travers le micro-crédit en Tunisie sur le niveau de la pauvreté dans le pays. Dit autrement, la question qui se pose à ce stade de l'analyse est la suivante: les efforts fournis en matière de microfinance peuvent ils contribuer réellement à l'absorption du chômage et à la réduction de la pauvreté dans le pays?

C'est ainsi, qu'à partir des réponses aux questions posées, il est aisé de comprendre les principaux mécanismes de réussite de ce type de financement, surtout dans les pays arabes et les risques d'échec de cet outil sur lequel tant d'espoir sont mis pour éradiquer la pauvreté et contribuer à la réussite du processus de développement dans les pays.

2. La microfinance: un concept multidimensionnel

De part sa définition¹, la microfinance était initialement liée à la volonté politique et humanitaire (Bangladesh: *Grameen Bank*, 1977) de mettre fin à la pauvreté et de contribuer à réduire l'exclusion économique et sociale. Dès sa naissance, elle représentait une alternative aux formes de financement informel spéculative et une réponse à la réticence des institutions de financement classiques à desservir les pauvres.

Autrement dit, la microfinance permet aux femmes et aux hommes démunis de démarrer une petite activité génératrice de revenus: une micro-entreprise. Le prêt est ensuite remboursé grâce aux revenus des entreprises permettant aussi parfois d'en épargner une partie et de financer l'éducation de leurs enfants.

¹ Généralement, on entend par microfinance, l'offre de services financiers (micro-crédit) aux populations pauvres, exclues du système bancaire et sans ressource ni droit de propriété.

De même, elle s'inscrit dans le cadre du projet global de l'économie solidaire (finance solidaire) dans la mesure où elle contribue à

augmenter la capacité d'un groupe particulier de personnes à coopérer et à agir ensemble pour venir à bout du problème d'exclusion du système financier existant (traditionnel) et parvenir à un développement durable et équitable¹.

Les entreprises dites "solidaires", en même temps que leurs activités économiques, produisent de "l'intérêt général" (par exemple, la réinsertion de personnes en difficulté, de territoires marginalisés, de la promotion d'activités artisanales en cours de disparition...).

En gros, le rôle de la microfinance se résume en ces termes:

- Elle a pour *mission* d'utiliser l'outil financier pour un développement équitable et durable;
- Elle a pour *vision* à long terme d'augmenter le capital social. Ses acteurs sont multiples, ayant chacun des techniques et des comportements différents, agissent selon des modes différents, mais ensemble font émerger *une identité* spécifique de la finance solidaire;
- Ses *compétences* consistent à penser globalement à pouvoir fédérer des individus et des acteurs autour de l'activité financière, à connaître les besoins des entrepreneurs individuels et des communautés quelques soient leurs conditions économiques et sociales;
- Elle œuvre dans *un environnement* de pauvreté, d'exclusion ou de difficulté d'accès aux services financiers;
- Elle cherche à apporter une réponse aux trois crises majeures de la société: la crise de l'homme avec lui même, celle des hommes entre eux et celle de l'homme avec son environnement;
- Face à ces crises et *en renforçant le capital social*, c'est-à-dire en rapprochant l'homme et la société de leurs valeurs, elle contribue à créer les conditions d'un développement durable;

¹ M.O. Zahraoui, *Microfinance et pauvreté au Maroc: Outils d'évaluation et Impact*, l'Université Sidi Mohamed ben Abdellah Fès, Faculté polydisciplinaire –Taza-Maroc.

- Le métier du microfinancier consiste à financer des activités et des personnes, dans un cadre d'intérêt général, en veillant au respect du capital social.

3. *Microfinance et lutte contre la pauvreté*

La microfinance tient certainement son efficacité de sa philosophie à être autonome permettant aux pauvres de créer leurs propres emplois. En effet, malgré son statut social modeste, le pauvre a besoin d'être financé pour prospérer et sortir du cycle vicieux de la pauvreté. De là, et depuis quelques années, les agences de développement commencent à repenser sérieusement certains aspects de leur politique d'aide au développement pour lutter contre la pauvreté. Les encouragements se sont alors orientés vers la microfinance et la consolidation de ses outils et moyens disponibles.

Avant d'aborder l'importance de la microfinance en tant qu'outil de lutte contre la pauvreté, il est impératif de connaître les particularités et les caractéristiques de l'expérience du *Grameen Bank* au Bangladesh, première expérience réussie de ce type de financement. Ensuite, on s'interrogera sur l'innovation et la particularité que rapporte la microfinance en tant qu'outil et moyen de lutte contre la pauvreté.

4. *Grameen Bank: origine et caractéristiques*

C'est en 1976 que le jeune universitaire, révolté contre le taux d'usure pratiqué à la fois par les intermédiaires particuliers et par les banques bangladaises, Muhammad Yunus¹ lance le programme *Grameen* en prêtant lui-même 27 dollars à un groupe de quarante-deux femmes d'un petit village du Bangladesh (Jobra) afin qu'elles créent leurs propres activités économiques (ou micro-entreprises). Son objectif était: comment aider des personnes travailleuses, en pleine santé à

¹ M. Muhammad Yunus, docteur en économie de la *Vanderbilt University* aux États-Unis.

créer leur propre plus-value? Des gens pauvres, non par paresse ou par bêtise mais victimes d'une dépendance intense envers leurs créanciers et surtout faute de structures financières à vocation de les aider. La solution pour lui ne peut être qu'institutionnelle. Grâce à son projet de recherche, associé aux projets économiques et ruraux de l'université de Chittagong, le village de Jobra et d'autres villages avoisinants l'université furent les premiers à profiter des services de la *microfinance*, suivis par d'autres régions du pays.

La réussite de cette expérience a poussé le gouvernement à officialiser la création en 1983 de la *Grameen Bank* (littéralement: Banque des villages) qui ne cesse de prendre de l'importance: 5,7 milliards de dollars de prêts déboursés depuis sa création, 6,6 millions de clients au Bangladesh dont 95% sont des femmes, près de 1400 succursales, plus de 2100 agences dans plus de 50.000 villages et 17.400 employés. Ses taux de remboursement de près sont de l'ordre de 99 %.

Ainsi, il n'est pas exagéré d'affirmer que cette banque a permis de transformer la vie de millions de pauvres non seulement au Bangladesh, où 10% de la population en bénéficie¹, mais également dans le monde entier puisque son expérience est aujourd'hui reproduite avec succès dans une centaine de pays par environ 4.000 organismes d'aide au développement ou d'insertion sociale.

Généralement, nombre de caractéristiques sont attribuées à la méthode du microcrédit de cette banque que nous pouvons cerner comme suit et dont le rappel est assez important:

- Une simplicité de fonctionnement;
- Le remboursement correspond à un montant fixe et hebdomadaire;
- Les prêts accordés sont annuels à un taux d'intérêt de 20% soit 2% par semaine;

¹ La *Grameen Bank* déclare que plus de la moitié des emprunteurs au Bangladesh (près de 50 millions) sont sortis de la pauvreté grâce à leurs emprunts. Concrètement, tous les enfants en âge d'être scolarisés sont à l'école, tous les membres d'une famille mangent 3 repas par jour, ont des sanitaires, une maison étanche à la pluie, ont accès à l'eau potable, et sont capables de rembourser 300 taka par semaine (environ 3 euros).

- Un système bancaire basé sur la confiance (le recours à la justice pour insolvabilité n'existe pas) et les relations sont personnelles entre la banque et les emprunteurs;
- Le personnel de la *Grameen* est de terrain, principal espace de la formation du personnel;
- Le principe fondamental est celui de l'emprunteur-actionnaire (telle que la mutuelle en France ou les sociétés d'investissements de crédits immobiliers au Royaume-Uni). Les emprunteurs détiennent 92% du capital et les dividendes réalisés sont distribués en nature sous forme de logements et d'amélioration du niveau de vie des pauvres;
- Une diversité des secteurs d'interventions de la banque (plus de 500 activités);
- Un suivi technique et professionnel hebdomadaire et mensuel du projet d'emprunt afin de garantir le remboursement;
- Le rôle de la banque est loin d'être financier uniquement il s'agit d'un rôle social qui a pour objectifs l'amélioration du niveau de vie des emprunteurs et leur intégration dans le système socio-économique (amélioration des quartiers, du taux, de scolarisation des enfants, du niveau d'éducation, des espaces culturels et sportifs, etc.);
- C'est une banque en faveur des femmes (plus de 90%).

Ces principes ou caractéristiques forment la base du microcrédit de la *Grameen Bank* ainsi que sa propre stratégie financière face aux banques traditionnelles.

5. La microfinance en tant qu'outil de lutte contre la pauvreté mais aussi d'émancipation de la femme

Si le problème de la détermination du sujet de la microfinance est résolu, il reste celui de la définition de la population pauvre qui n'est pas forcément celui reconnu par les standards internationaux (Banque Mondiale, Fonds Monétaire International...) qui déterminent le seuil de la pauvreté comme référence.

Dans ce cadre, les praticiens de la microfinance utilisent plusieurs méthodes pour identifier les individus les plus pauvres de la communauté. L'analyse de la richesse et des indices de logement repose

sur deux méthodes couramment utilisées pour l'identification des clients: (i) l'analyse de la richesse comporte un travail avec la communauté pour en classer les membres du plus aisé au plus pauvre (ii) et les indices de logement utilisent des indicateurs pour jauger le niveau de pauvreté des individus sur la base des matériaux de construction utilisés dans la partie externe de leur demeure.

Par ailleurs, s'il reste que la priorité générale de la microfinance est le client pauvre, l'accent est fortement mis sur le client pauvre de sexe féminin, car ce dernier représente une large masse marginalisée dans les pays en voie de développement et dont l'accès aux ressources financières est presque impossible. Ce regain d'intérêt pour la femme vient aussi du fait que les femmes affectent plus que les hommes leurs revenus au bien-être familial.

La population ciblée des institutions de microfinance est une population financièrement et socialement déshéritée; en particulier la femme qui est la plus touchée par la pauvreté et souffre d'une exploitation "intensive" surtout en milieu rural. La plupart des IMF au Maroc, à titre d'exemple, travaillent à raison de plus de 95% avec des femmes, voire 100% dans le cas de certaines Institutions marocaines.

La microfinance, comme un outil de financement non sexiste, apparaît alors de plus en plus comme un outil de promotion de la condition des pauvres hommes et surtout des femmes. Les objectifs visés en faveur des femmes sont multiples:

- Augmenter leurs revenus et faciliter leur indépendance financière;
- Stabiliser et professionnaliser leur activité entrepreneuriale;
- Améliorer, voire renforcer le statut de la femme au sein de la famille, renforcer l'estime qu'elles ont d'elles mêmes, ou encore favoriser leur capacité d'auto-organisation et donc d'expression et de revendication. La microfinance apparaît en quelque sorte comme un moyen d'augmenter l'autonomie et la liberté réelle des femmes.

Partant du constat que la pauvreté est un phénomène multidimensionnel dont l'aspect monétaire n'est qu'une facette parmi tant d'autres, le besoin financier des pauvres est une réalité incontestable. À ce niveau, la microfinance constitue une satisfaction d'un besoin tant refusé aux pauvres par les systèmes classiques de financement.

Toutefois, pour être un instrument efficace de lutte contre la pauvreté, la microfinance doit savoir s'adapter aux conditions économiques et sociales spécifiques rencontrées dans le monde rural, dans les zones urbaines et surtout par les femmes pauvres.

Ainsi, quand il s'adresse à une frange spécifique de pauvres, par exemple les femmes, le microcrédit peut contribuer à renforcer leur position sociale et économique au sein de la société, mais pour se faire, il doit prendre en compte les obstacles spécifiques auxquelles elles sont confrontées, à savoir les barrières culturelles, leur responsabilités cumulées de mère et d'entrepreneur et les opportunités économiques réduites qui leurs sont ouvertes. Comme les micro-entreprises de femmes sont en général de taille plus modeste que celles des hommes et employant une main d'œuvre familiale (souvent à domicile), le microcrédit est le plus adopté à ce type de projets.

Enfin, le développement croissant du secteur, l'importance de la demande du microcrédit et le taux de remboursement enregistré auprès des IMF qui avoisine le 100% reflètent l'adaptation de cette activité à ce type de projets et constitue par ailleurs des indicateurs de base pour croire à un impact positif sur le niveau de vie des populations ciblées.

6. État des lieux des Institutions de Microfinance dans le monde arabe

Certes, le secteur de la microfinance dans le monde arabe est un secteur jeune, mais en pleine expansion. En effet, il se développe beaucoup plus rapidement que dans d'autres régions du monde. Malgré son jeune âge, il touche en moyenne une population plus importante que celle atteinte par le reste du monde et avec des prêts plus aptes aux besoins des couches pauvres. Son activité dégage un rendement qui dépasse les normes globales. On pourrait avancer même que la microfinance arabe a franchi la porte de la viabilité financière, grâce à un bas niveau de charges (surtout de gestion) et à l'inexistence de pertes sur son portefeuille client.

Par ailleurs, cette jeunesse du secteur se fait remarquer autrement. Le service aux clients reste limité au prêt, et même encore à des prêts pour micro-entreprises. L'offre de produits d'épargne est interdite

par la réglementation en vigueur dans la majorité des pays de la région. Les autres services, tels que le transfert d'argent et l'assurance sont inconnus des IMF arabes. Sans recours aux dépôts du public et avec faible accès aux emprunts bancaires, ces institutions restent souvent coupées de leurs secteurs financiers locaux. La majorité d'entre elles se financent par des subventions de bailleurs publics.

À l'échelle des pays, nous notons des divergences assez importantes dans ce domaine: alors que les expériences en matière de collecte de l'épargne se mènent au Yémen depuis plusieurs années, les banques commerciales égyptiennes, à l'aide des bailleurs publics, se lancent avec succès dans l'offre de micro-prêts à travers leur vaste infrastructure à rayonnement national. Les grandes institutions marocaines s'intègrent dans le paysage financier du pays en misant sur les banques, les fonds d'investissement et sur les institutions financières internationales pour le financement de leur croissance.

Cette divergence entre les IMF des pays arabes, quant à leurs insertions dans le paysage financier de leurs pays, ne nous a pas empêchés d'évaluer son stade de développement après avoir relevé les phases du développement des IMF dans le monde.

7. Les phases de développement du secteur dans le monde arabe

Pour pouvoir comprendre l'état d'évolution du secteur de microfinance dans les pays arabes, nous sommes amenés à comprendre les différentes phases de développement ou de maturité du secteur dans un pays donné. Pour ce faire, nous exposerons les quatre phases utilisées souvent par les bailleurs de fonds pour essayer, par la suite, d'appliquer cela sur l'évolution du secteur dans les pays arabes¹.

7.1. Phase de démarrage

¹ Notre source principale est la base fournie par le *MIXMARKET*. C'est une organisation à but non lucratif et dont la mission est d'aider à la création d'une infrastructure de marché en offrant des services de collecte de données, des benchmarks, des outils de suivi de performance et des services d'informations spécialisés. Le *MIX* émane d'un partenariat entre *CGAP*, *Citigroup Foundation*, *Deutsche Bank Americas Foundation*, *Open Society Institute*, *Rockdale Foundation* et d'autres. Voir le site web: <www.themix.org>.

Dans une première phase, des activités de microfinance semi formelles sont introduites en tant que projets pilotes. Les produits sont développés et testés sur le marché. L'accent est mis sur le renforcement de ressources humaines capables de délivrer des produits de crédit, donnant lieu à de bons remboursements. Lors de cette phase, les micro-entrepreneurs doivent être sensibilisés au respect des contrats signés entre les parties et à la solvabilité.

7.2. Phase d'expansion

Durant cette phase, les IMF performantes concentrent leurs efforts sur l'augmentation de leur échelle d'activité. Leur succès leur permet de capter une large part du marché potentiel et conduit à la réplication de leur modèle par d'autres opérateurs de microfinance. Dit autrement, l'accent est mis sur l'expansion des activités existantes et la mobilisation de ressources pour financer l'expansion, ce qui conduit à des économies d'échelle et à une meilleure efficacité. À ce stade, les IMF continuent à recevoir des subventions et prêts à taux bonifiés pour financer leur croissance. Celle-ci nécessite le renforcement des capacités institutionnelles, en particulier en matière de systèmes de gestion et de procédures.

7.3. Phase de consolidation

Lors de la phase de consolidation, les IMF commencent à se concentrer sur leur rentabilité globale. L'accent est mis sur le renforcement de l'institution dans son ensemble et sur la formalisation de l'organisation. Le contrôle de gestion, les politiques, les procédures et systèmes sont davantage formalisés en établissant des normes sectorielles reconnues. Les subventions au secteur diminuent et les IMF sont donc poussées à améliorer encore leur productivité, à poursuivre leur croissance et à ajuster leur tarification pour garantir leur viabilité. À ce stade, le taux de pénétration des marchés cibles est élevé. La concurrence accrue pousse les IMF à proposer des produits plus souples, plus réactifs à la demande et à introduire de nouveaux produits (assurance, financement de l'habitat, etc.). Certaines IMF s'aventurent sur des marchés encore peu servis.

À la fin de cette phase, un cadre réglementaire spécifique favorable au développement de la microfinance doit être mis en place.

7.4. Phase d'intégration

Dans la phase d'intégration, les principales IMF sont devenues partie intégrante du secteur financier formel, réglementé par la Banque Centrale ou une autre entité spécifique, et offrent une gamme de produits orientés aux clients. Cette intégration est nécessaire pour que le secteur puisse continuer à financer sa croissance en attirant des capitaux de sources commerciales. Cette phase se caractérise notamment par la transformation d'IMF en institutions financières réglementées, par la disparition des subventions au secteur et par l'entrée des banques sur ce marché.

8. Aperçu régional sur les IMF du monde arabe

À partir de quelques études récentes dont notamment les études de *benchmarking* (2000-2009)¹, nous pouvons dégager les caractéristiques suivantes du secteur dans les pays arabes:

- *Une augmentation significative de la portée*: En effet, le nombre d'emprunteurs actifs a été multiplié par plus de 5, passant de 129.000 en 1999 avec un portefeuille de 40 millions de dollars à plus de 710.000 avec un portefeuille de 240 millions dollars à la fin de 2003. Le taux de croissance du nombre de clients diffère énormément d'un pays à l'autre.
- *Une pénétration de marché limitée*: en dépit de l'augmentation du taux de pauvres bénéficiaires des services des IMF (de 3% à 20%), un nombre élevé de pauvres dans ces pays demeurent exclus des services financiers (estimés à 3 millions et seulement 22% de la population rurale bénéficient des services des IMF).
- *Un manque de diversification des produits*: les services de microfinance de la région arabe restent très centrés sur le crédit. Excepté quelques expérimentations de crédit habitat dans certains pays, la plupart des

¹ Ces études portent sur les expériences de huit pays concernés (Égypte, Jordanie, Liban, Maroc, Territoires palestiniens occupés, Syrie, Tunisie, Yémen).

crédits sont octroyés à des micro-entrepreneurs pour les besoins de leurs projets. Les services d'épargne libre et d'assurance sont généralement inexistantes, à l'exception notable du Yémen.

– *L'émergence d'un nouveau leader sur le marché régional*: traditionnellement, c'est l'Égypte qui a toujours été leader sur le marché de la microfinance dans la région. En 2001, cependant, c'est le Maroc qui a pris la tête (42% des parts du marché aujourd'hui).

– *Un accent accru sur les femmes*: augmentation significative de la portée auprès des femmes. Celles-ci représentaient 36% des emprunteurs de la région en 1997 contre 60% aujourd'hui. Étant donné que les femmes constituent la majorité de la population pauvre¹, il n'est pas étonnant que cette hausse s'accompagne d'une augmentation globale de la portée.

– *La prédominance de méthodologies de crédit solidaire*: À l'instar de l'expérience de la *Grameen Bank*, le crédit de groupe est toujours le modèle de crédit prédominant, en particulier au Maroc, en Jordanie et de plus en plus en Égypte.

– *Une bonne application des normes et procédures recommandées*: presque 90 % des emprunteurs actifs dans les différents pays sont servis par des IMF adhérant aux bonnes pratiques et faisant de la pérennité un objectif explicite. Deux exceptions notables sont la Tunisie et la Syrie, où prédominent des programmes appuyés par les gouvernements n'adhérant pas aux bonnes pratiques. Sur les 68 IMF ou programmes de crédit connus dans la région, 17 sont financièrement pérennes, servant 73% des clients actifs de la région.

– *La prédominance du statut d'ONG*: excepté quelques cas notables de banques entrées sur le marché avec succès et de transformations d'IMF, la majorité des IMF de la région sont des ONG dépendantes des subventions des bailleurs pour financer leur croissance.

¹ À titre d'exemple, seulement une femme sur 4 travaille en Tunisie, taux qui est considéré le plus élevé dans le monde arabe.

En conclusion, on peut considérer que le secteur de la microfinance de la région arabe dans son ensemble se trouve dans *la phase d'expansion*. Bien que des progrès considérables aient été accomplis dans la région, il reste encore beaucoup à faire pour pouvoir entrer dans la phase de consolidation. Si beaucoup de lacunes identifiées en 1997 ont été comblées (systèmes et procédures inefficients, exigences excessives de la part des bailleurs, manque de systèmes d'information de gestion), de nouveaux besoins émergent, tels que la nécessité de diversification des produits. Les services d'épargne, de leasing, d'assurance et autres manquent cruellement dans la région. Un besoin considérable de renforcement des capacités se fait également sentir car un certain nombre d'IMF s'orientent davantage sur le service aux clients et élargissent leur gamme de produits et d'autres cherchent à se transformer pour échapper aux contraintes imposées par le statut d'ONG. La dépendance aux bailleurs de fonds est aussi une question importante. Peu d'IMF ont réussi à accéder aux capitaux commerciaux.

Dans le même temps, des programmes subventionnés par les gouvernements continuent à offrir des crédits très bon marché à un grand nombre de bénéficiaires, ce qui provoque une distorsion du marché touchant le secteur dans son ensemble. Enfin, si l'environnement réglementaire dans la plupart des pays ne pose pas d'obstacles majeurs aux opérateurs locaux, des réformes progressives seront nécessaires pour permettre à terme l'intégration de la microfinance dans le système financier formel.

Néanmoins, on doit reconnaître que malgré les efforts impressionnants consentis ces dix dernières années, il n'y a dans le monde arabe qu'une infime minorité des organisations de microfinance existantes susceptibles de répondre aux demandes exprimées tout en s'inscrivant dans un schéma pérenne¹. En effet, même si le nombre de mi-

¹ À titre d'exemple et dans le monde arabe, Sanabel est un réseau régional d'institutions de microfinance créé en septembre 2002, ne compte que 27 institutions membres réparties comme suit: 11 en Egypte, 4 en Jordanie, 2 au Liban, 5 au Maroc, 1 dans les Territoires palestiniens occupés, 1 en Tunisie et 3 au Yémen. Certains pays arabes ne sont pas couverts. Des pays tels que le Soudan, la Somalie et Djibouti ne sont pas traités soit parce que le secteur de la microfinance y est inexistant, soit parce que les initiatives sont rares et limitées. D'autres pays, comme le

cro-entrepreneurs appuyés par ces organisations augmente sans cesse, le taux de couverture demeure faible dans la plupart des pays. En outre, l'accessibilité pour les populations des zones peu densément peuplées (et donc notamment l'essentiel des zones rurales) reste nettement insuffisante. Enfin, peu nombreux sont les pays où on a observé de réelles baisses des taux d'intérêt appliqués aux micro-entrepreneurs et permettant d'enclencher de véritables processus d'accumulation.

D'un autre côté, on ne peut nier les progrès importants réalisés par le secteur de la microfinance. Que ce soit en matière de gestion opérationnelle ou de développement institutionnel, les organisations actives dans ce secteur ne cessent de se professionnaliser en améliorant non seulement leur gestion financière mais aussi l'ensemble de leurs pratiques et outils de gestion.

Parallèlement, à côté des organisations de microfinance au sens strict, on voit apparaître de nouveaux acteurs qui contribuent au renforcement du secteur tels que les banques étatiques (BTS en Tunisie...), les associations professionnelles, les agences de notation et les fonds de placements. Les gouvernements jouent également un rôle clé en se montrant de plus en plus ouverts à la nécessité de penser et de mettre en place des cadres légaux et institutionnels adaptés.

Dès lors, même si certains échecs retentissants existent, il apparaît néanmoins que la microfinance a sa place parmi les politiques d'appui aux micro-entrepreneurs des pays en développement.

Bahrayn, bien que possédant quelques expérimentations, ont une expérience peu comparable du fait du niveau de revenu par habitant plus élevé dans les Etats du Golfe.

9. L'expérience d'une IMF tunisienne: ENDA inter arabe¹

9.1. ENDA inter arabe (enda-ia): naissance et extension géographique

Entre 1970 et 1985, l'Ouest du district de Tunis, zone rurale à l'origine, a vu une explosion urbaine de l'habitat spontané (32% de l'espace du district de Tunis à l'époque). Le manque d'infrastructures et de services sociaux conséquents a engendré une vulnérabilité de ces quartiers en termes de chômage, et d'insécurité. Des mesures ont été alors prises par les pouvoirs publics dans le cadre de projets urbains afin de réhabiliter ces zones et répondre aux problèmes causés par ces implantations anarchiques.

Dans ce contexte, Enda-ia a mené une enquête socio-économique en 1992 sur laquelle elle a appuyé son expérience de développement dans la commune de "Hay Ettadhamen", l'agglomération la plus importante de la ceinture périurbaine de Tunis Ouest. Elle a dès lors mis en place le centre communautaire, "Espace 21", ciblant essentiellement des jeunes au chômage et des femmes. Elle y organisait des cercles d'information et de sensibilisation sur différentes questions telles que la santé et l'environnement, des cours d'alphabétisation, des programmes d'intégration et de formation professionnelle ainsi que des ateliers d'expression par le dessin, la danse, la musique, etc.

Les enseignements tirés de cette expérience ont forgé la vision de Enda-ia. Et en vue de valoriser le savoir-faire des femmes privées de moyens, elle a lancé en 1995 les premières opérations d'octroi de microcrédit leur donnant la possibilité de financer de petites activités génératrices de revenus. Les premières agences créées dans ce cadre étaient celles de Mnihla et Douar Hicher.

¹ ENDA (abréviation anglaise pour Action pour l'environnement et le développement) est un concept né à Stockholm (Suède) lors de la Conférence des Nations unies sur l'environnement en 1972. Lors de cette même Conférence, le forum des ONG a fait remarquer que sans développement dans les pays du Sud il ne saurait y avoir d'environnement. Ainsi est né en 1974 un programme de formation "Environnement et développement" dit ENDA. En 1985, est née au Sénégal ENDA Tiers-monde pour l'Afrique avec 60 unités spécialisées, chacune, dans un domaine quelconque (santé, sida, environnement, désertification, etc.). ONG, ENDA inter arabe est, née en 1990 pour devenir la première institution en Tunisie à avoir importé le modèle international de la microfinance.

Depuis, l'extension géographique de Enda-ia s'est limitée aux agglomérations populaires à la périphérie de Tunis Ouest. Trois agences ont été ouvertes en 2000 à Hrairia, Zouhour et Sidi Hassine et deux autres en 2003 à Kabaria et médina ; dans un rayon de 6 km de Hay Ettadhamen. Durant l'année 2003 et après avoir atteint l'autosuffisance, développé son Système de Gestion d'Information et maîtrisé la méthodologie d'octroi des prêts, enda a progressivement lancé une stratégie ambitieuse d'extension visant d'autres quartiers défavorisés de la capitale, ainsi que des villes de l'intérieur du pays. Deux agences ont été ouvertes en 2004 à Sousse et Gafsa.

En 2005, le réseau s'est élargi et a atteint presque toutes les régions: Gabes et Sfax (Sud), Kasserine et Sidi Bouzid (Centre) et Jendouba (Nord Ouest). À partir de 2006, la stratégie était de s'orienter de plus en plus vers les zones rurales afin de servir une population plus vulnérable et exclue du système financier. Ainsi, la structure des antennes a nettement varié et l'ouverture des agences de Tebourba, Grombalia, Béjà, Le kef, Siliana, Bir Lahfay et Tozeur a fait que le taux des antennes «rurales» atteigne 34% du réseau Enda inter-arabe.

En 2007, un ralentissement de la croissance de cette extension dans les zones rurales a été observé pour améliorer l'intervention auprès de cette nouvelle cible.

En 2008, plusieurs études internes ont été menées afin de mieux comprendre les besoins de la population rurale, dont notamment celle relative au marché du milieu rural en Tunisie pour l'offre de microcrédit, ayant pour objectif de s'adapter aux risques liés à ce milieu.

En 2010, le réseau de Enda-ia compte 60 agences opérant dans 123 délégations. Chacune couvre un rayon de 15 km environ assurant ainsi la proximité des clients et la maîtrise des coûts de déplacement.

9.2. Enda: évaluation de son expérience

9.2.1. Principe et remboursement

Partant du principe que le microcrédit est destiné aux personnes non bancables (qui ne peuvent avoir recours normal à la banque), il est attribué à toute personne ayant un projet, ou une idée, soit une activité génératrice de revenus viables. Sans garantie, le microcrédit, que

l'on peut obtenir en 24 heures, va progressivement de 200 dinars jusqu'à 5 mille dinars.

Cette condition vise trois buts : ne pas enfoncer le client dans l'endettement qu'il pourrait ne plus savoir gérer, limiter donc le risque du non recouvrement par Enda-ia, et surtout habituer le client au remboursement, ce qui ferait de lui un client fidèle ayant la possibilité de prétendre, au terme de chaque remboursement à temps de son crédit, à un deuxième, puis un troisième, etc., crédit.

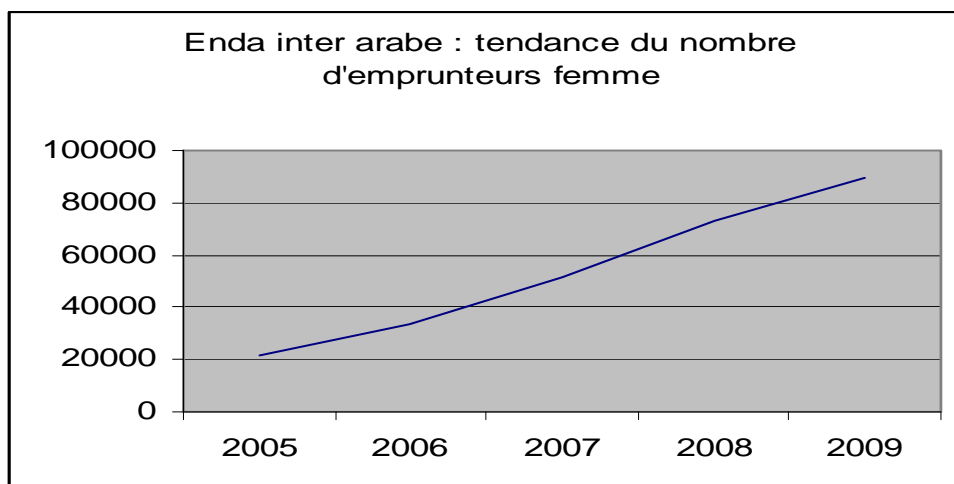
Chez Enda-ia, le microcrédit est remboursé sur 6-7 mois à un taux d'intérêt de 2% fixes par mois (chaque mois on paie le principal et le coût du prêt, les 2%).

Une autre condition pour le bénéfice d'un microcrédit mais qui ne constitue plus un vrai obstacle : c'est d'être dans une région couverte par Enda-ia. Or, celle-ci est pratiquement présente à travers ses 40 antennes dans maintes régions¹.

9.2.2. *Les clients de Enda-ia*

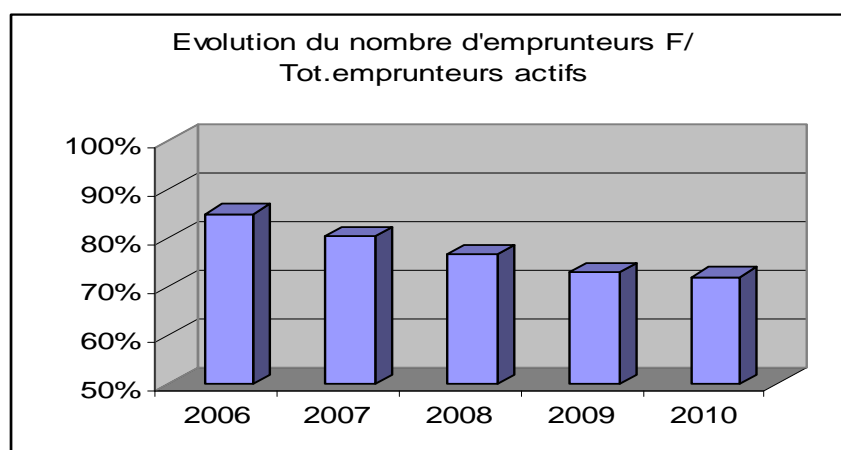
Les clients de enda-ia sont quasi exclusivement des femmes. Le nombre d'emprunteurs féminin ne cesse d'augmenter durant la période 2005-2009 atteignant le nombre de 89820 en 2009 enregistrant un taux d'accroissement moyen de 317%:

¹ Les antennes de ENDA: ENDA est présente à: Ettadhamen, El Omrane, Ariana, Douar Hicheri, Oued Ellil, Tébourba, Hrairia, Ezzouhour, Sidi Hassine, Medina, Kabaria, La Marsa, Le Kram, Mhamdia, Ben Arous, Bizerte, Grombalia, Nabeul, Jendouba, Béja, Le Kef, Tejerouine, Siliana, Kairouan, Akouda, Sousse, Msaken, Moknine, Sfax, Jbeniana, Sidi Bouzid, Bir Leh'fay, Kasserine, Feriana, Gafsa, Metlaoui, Gabès, Tozeur et Jerba.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

En terme de pourcentage (nombre d'emprunteurs actifs femmes / nombre d'emprunteurs actifs), nous notons que ce taux, bien qu'il reste fidèle à la caractéristique «féminine» avec plus que 70% sur toute la période, il a enregistré une baisse à partir de 2007 jusqu'à 2010 atteignant sa valeur la plus faible de 71,94% en 2010:



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

9.2.3. Les secteurs d'activité de Enda-ia

Le commerce (acheter pour vendre), 60% des clients de ENDA sont donc de petits commerçants (produits d'entretien, épiciers, pâtisseries,

etc.). À cette catégorie, on apprend à tenir une comptabilité pour ne pas confondre capital, charges et besoins propres). Les autres, 40%, sont constitués par *les services* (coiffeurs, petits photographes et notamment les artisans...). À cette catégorie, est dispensée une formation spécifique pour l'amélioration de la qualité à dessein de pouvoir exporter selon les normes internationales.

En 2007, les clients actifs de Enda-ia (actif: qui dispose d'un crédit en cours de remboursement) sont au nombre de 62 mille personnes. Avec le cumul (depuis sa création), ENDA a octroyé 270 mille crédits pour un montant global cumulé de 128 millions de dinars. L'Organisation estime à 95% le taux de remboursement à terme¹.

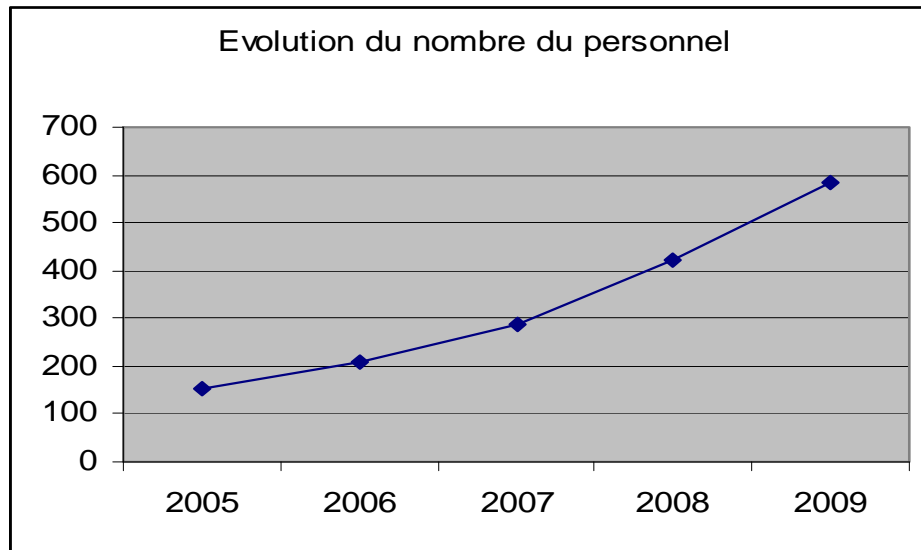
Au cours de cette même année, l'expérience a montré que sur les 62 mille clients de Enda-ia, environ 20 mille ont réellement la capacité d'évoluer vers la petite entreprise. Sur les 40 mille restants, 85% semblent se contenter de leur situation, cependant que 15% n'ont enregistré aucune amélioration.

Le suivi et le contrôle de ses clients a permis à Enda-ia de diversifier ses produits tels que: le prêt rapide (Ramadan, Aïd, etc.) remboursable sur 3-4 mois; le prêt logement (Amélioration ou entretien quelconque du logement) remboursable jusqu'à 36 mois; et les prêts pour des occasions ponctuelles (rentrée scolaire ou autre): 100 dinars par enfants remboursables sur dix mois. En cas de décès ou d'incapacité du client, Enda-ia prend en charge le reliquat du prêt en plus d'une indemnité pour la famille.

9.2.4. *Le personnel de Enda-ia*

En matière d'emploi, Enda-ia participe dans la résorption du chômage en multipliant le nombre de son personnel d'une année à l'autre en atteignant le nombre de 584 employés en 2009:

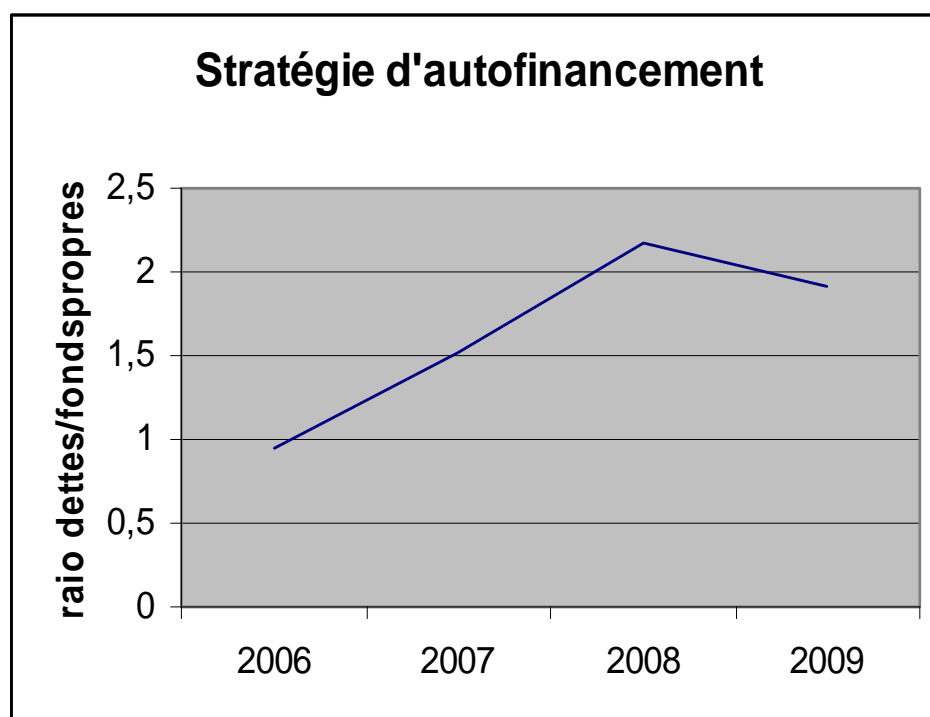
¹ Contrairement à la Banque Tunisienne de Solidarité (BTS), les clients de ENDA sont des femmes à concurrence de 80%, et des hommes pour le reste.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

9.2.5. Financement de enda-ia

Jusqu'à 2003, année lors de laquelle Enda-ia est devenue autonome financièrement et n'a plus donc recours aux subventions (figure suivante), l'Organisation, qui emploie 360 personnes à fin 2007, a bénéficié au départ de dons (coopération, bailleurs de fonds, etc.) s'élevant à 4 millions de dinars : 2 MD pour les crédits, et 2 MD pour le fonctionnement. Depuis 2005, elle a recours à des prêts commerciaux pour augmenter le capital nécessaire à l'expansion de ses activités. Pour schématiser, on peut avancer que ENDA est une banque qui emprunte de l'argent chez les banques pour octroyer des crédits à ses clients non bancables.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

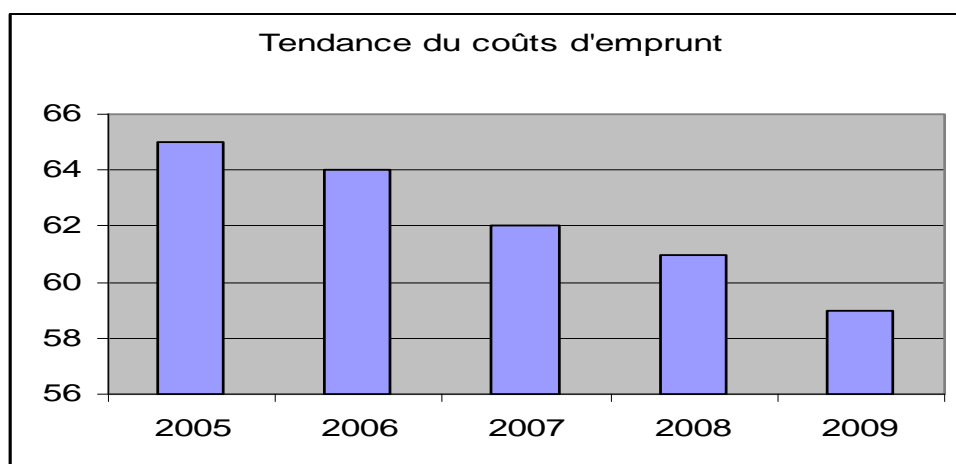
9.2.6. Résultats et acquis de Enda-ia:

Enda-ia enregistre un haut niveau de performance grâce à une rentabilité élevée, une excellente qualité de portefeuille, une décentralisation de ses opérations, une spécialisation de ses agents de crédit ainsi qu'une gestion rigoureuse de ses co-fondateurs¹. Elle a réussi à maîtriser le ratio coût/emprunt enregistrant une baisse de 9,2% entre 2005 et 2009:

Il est à signaler aussi que Enda-ia est classée 18ème parmi les 100 IMF les plus performantes du monde, avec une moyenne sur l'ensemble des indicateurs de 78,38%, selon le dernier rapport du «*Microfinance Information Exchange, 2008-Top 100 des IMF dans le*

¹ En octobre 2008, *Micro Rate*, première agence internationale de notation des institutions de la microfinance, a accordé la note "A" à cette association Enda pour ses performances financières et la mention "excellent" pour ses réalisations sociales. Cette note lui a valu la première place parmi les institutions de microfinance en Afrique et dans le monde arabe.

monde», qui vient d'être publié à Washington (USA). En 2007, Enda-ia était classée 30ème. Ce classement, qui se base sur un échantillon de 971 institutions de microfinance dans le monde, a pour objectif de mettre en avant les institutions dont la portée, l'efficacité et la transparence sont manifestes. Enda-ia a ainsi obtenu ce classement principalement en fonction de quatre critères : taux de pénétration du marché (8,2%), croissance importante en nombre de clients actifs (63%), capacité à maintenir le coût de ses crédits bas par rapport au PIB per capita (2%) et transparence de ses données financières. Dans ce rapport, Enda-ia occupe la troisième place parmi 13 institutions de microfinance dans le monde arabe à figurer dans ce top 100.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

10. Conclusion

Dans l'ensemble, la microfinance arabe se développe beaucoup plus rapidement que dans d'autres régions du monde. Malgré son jeune âge, elle touche en moyenne une population plus importante que celle atteinte par le reste du monde et avec des prêts plus aptes aux besoins des couches pauvres. Son activité dégage un rendement qui dépasse les normes globales. On pourrait avancer que la microfinance arabe a franchi la porte de la viabilité financière, grâce à un bas niveau de charges et à l'inexistence de pertes sur son portefeuille client.

Toutefois, la jeunesse du secteur se fait remarquer autrement. Le service aux clients reste limité au prêt, et même encore à des prêts micro-entreprises. L'offre de produits d'épargne est interdite par la réglementation en vigueur dans la majorité des pays de la région. Les autres services, tels que le transfert d'argent et l'assurance, sont inconnus des IMF arabes. Sans recours aux dépôts du public et avec faible accès aux emprunts bancaires, ces institutions restent souvent coupées de leurs secteurs financiers locaux. La majorité d'entre elles se financent par des subventions des bailleurs publics.

On peut considérer que le secteur de la microfinance de la région arabe dans son ensemble se trouve dans *la phase d'expansion*. Bien que des progrès considérables aient été accomplis dans la région, il reste encore beaucoup à faire pour pouvoir entrer dans la phase de consolidation.

Si beaucoup de lacunes identifiées au début ont été comblées (systèmes et procédures inefficients, exigences excessives de la part des bailleurs, manque de systèmes d'information de gestion), de nouveaux besoins émergent, tels que la nécessité de diversification des produits. Les services d'épargne, de leasing, d'assurance et autres manquent cruellement dans la région. Un besoin considérable de renforcement des capacités se fait également sentir car un certain nombre d'IMF s'orientent davantage sur le service aux clients et élargissent leur gamme de produits et d'autres cherchent à se transformer pour échapper aux contraintes imposées par le statut d'ONG. La dépendance aux bailleurs de fonds est aussi une question importante. Peu d'IMF ont réussi à accéder aux capitaux commerciaux.

Dans le même temps, des programmes subventionnés par les gouvernements continuent à offrir des crédits très bon marché à un grand nombre de bénéficiaires, ce qui provoque une distorsion du marché touchant le secteur dans son ensemble. Enfin si l'environnement réglementaire dans la plupart des pays ne pose pas d'obstacles majeurs aux opérateurs locaux, des réformes progressives seront nécessaires pour permettre à terme l'intégration de la microfinance dans le système financier formel.

Néanmoins, on doit reconnaître que malgré les efforts impressionnants consentis ces dix dernières années, il n'y a dans le monde arabe qu'une infime minorité des organisations de microfinance existantes

susceptibles de répondre aux demandes exprimées tout en s'inscrivant dans un schéma pérenne¹. En effet, même si le nombre de micro-entrepreneurs appuyés par ces organisations augmente sans cesse, le taux de couverture demeure faible dans la plupart des pays. En outre, l'accessibilité pour les populations des zones peu densément peuplées (et donc notamment l'essentiel des zones rurales) reste nettement insuffisante. Enfin, peu nombreux sont les pays où on a observé de réelles baisses des taux d'intérêt appliqués aux micro-entrepreneurs et permettant d'enclencher de véritables processus d'accumulation.

D'un autre côté, on ne peut nier les progrès importants réalisés par le secteur de la microfinance. Que ce soit en matière de gestion opérationnelle ou de développement institutionnel, les organisations actives dans ce secteur ne cessent de se professionnaliser en améliorant non seulement leur gestion financière mais aussi l'ensemble de leurs pratiques et outils de gestion.

Parallèlement, à côté des organisations de microfinance au sens strict, on voit apparaître de nouveaux acteurs qui contribuent au renforcement du secteur. Les associations professionnelles, les agences de notation et les fonds de placements sont de ceux-là. Les gouvernements jouent également un rôle clé en se montrant de plus en plus ouverts à la nécessité de penser et de mettre en place des cadres légaux et institutionnels adaptés.

Dès lors, même si certains échecs retentissants existent, il apparaît néanmoins de mieux en mieux que la microfinance a sa place parmi les politiques d'appui aux micro-entrepreneurs des pays en développement.

¹ À titre d'exemple et dans le monde arabe, Sanabel est un réseau régional d'institutions de microfinance créé en septembre 2002, il ne compte que 27 institutions membres réparties comme suit: 11 en Egypte, 4 en Jordanie, 2 au Liban, 5 au Maroc, 1 dans les Territoires palestiniens occupés, 1 en Tunisie et 3 au Yémen. Certains pays arabes ne sont pas couverts. Des pays tels que le Soudan, la Somalie et Djibouti ne sont pas traités soit parce que le secteur de la microfinance y est inexistant, soit parce que les initiatives sont rares et limitées. D'autres pays, comme le Bahrayn, bien que possédant quelques expérimentations, ont une expérience peu comparable du fait du niveau de revenu par habitant plus élevé dans les Etats du Golfe.

Bibliographie

- Brandsma, Judith – Burjorj, Deena. *Microfinance in the Arab States. Building inclusive financial sectors*, New York, UNCDF, 2004, <http://www.uncdf.org/sites/default/files/Download/mf_arabstates.pdf>.
- Brown, Warren. "Microinsurance - the risks, perils and opportunities", in *Small Enterprise Development*, vol. 12/1, march 2001, pp. 11-24, <<http://dx.doi.org/10.3362/0957-1329.2001.005>>.
- Daru, Patrick – Beemsterboer, Erik – Churchill, Craig F. "La servitude pour dette et la finance solidaire comme mode de lutte et de prévention: leçons préliminaires d'un projet du Bureau International du Travail en Asie du Sud", dans Isabelle Guerin- Jean-Michel Servet (éd.s), *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 183-211.
- Ferguson, Bruce. "Housing microfinance - a key to improving habitat and the sustainability of microfinance institutions", in *Small Enterprise Development*, vol. 14/1, march 2003, pp. 21-31, <<http://dx.doi.org/10.3362/0957-1329.2003.006>>.
- Fouillet, Cyrill. "L'évaluation d'impact en microfinance: proposition d'une grille de lecture", dans Guerin, Isabelle.- Jean-Michel Servet (éd.s). *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 561-592.
- Haley, Barbara - Jonathan Morduch. "Microfinance et réduction de la pauvreté: quel est le résultat?", dans Isabelle Guerin- Jean-Michel Servet (éd.s). *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 549-560.
- Labie, Marc. "Microfinance et fonds de placement: quelles sont les types d'articulation envisageables et comment peut-on les évaluer?", dans Actes des 8^{èmes} journées scientifiques du réseau Entrepreneurial de l'Agence Universitaire de la Francophonie, (Rouen, mai 2003a), ULB Institutional Repository, 2007, pp. 369-377, <<http://ideas.repec.org/p/ulb/ulbeco/2013-14417.html>>.
- Lapenu, Cécile. "La gouvernance en microfinance: grille d'analyse et perspectives de recherche", dans *Revue Tiers Monde*, vol. 43, n. 172, 2002, pp. 847-865,

- <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/tiers_129_3-8882_2002_num_43_172_1655>.
- Lelart, Michel. "L'évolution de la finance informelle et ses conséquences sur l'évolution des systèmes financiers", in *Mondes en Développement*, n. 119, 2002/3, pp. 9-20, <<http://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2002-3.htm>>.
- Mees, Marc. "Quel impact pour la microfinance? L'expérience de SOS Faim", dans *Techniques Financières et Développement*, n. 73, décembre 2003, pp. 28-32.
- Montalieu, Thierry. "Les institutions de micro-crédit: entre promesses et doutes quelles pratiques bancaires pour quels effets?", dans *Mondes en Développement*, n. 119, 2002/3, pp. 21-32, <<http://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2002-3.htm>>.
- Morduch, Jonathan. "The Microfinance Promise", dans *Journal of Economic Literature*, vol. 37, n. 4, december 1999, pp. 1569-1614, <<http://www.aeaweb.org/articles.php?doi=10.1257/jel.37.4.1569>>.
- Peck Christen, Robert – Rosenberg, Richard. "Regulating microfinance - the options", dans *Small Enterprise Development*, vol. 11/4, december 2000, pp. 4-23, <<http://dx.doi.org/10.3362/0957-1329.2000.039>>.
- Simanowitz, Anton. "Quelles méthodologies pour évaluer l'impact de la microfinance? Une diversité de méthodes pour une diversité d'objectifs", dans Isabelle Guerin.- Jean-Michel Servet (éd.s). *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 607-665.
- Zeller, Manfred - Lapenu, Cécile - Greeley, Martin. *Measuring social performance of microfinance institutions: A proposal. Social Performance Indicators Initiative (SPI) Final Report*, Argidius Foundation & Consultative Group to Assist the Poorest (CGAP), October 2003, <<http://www.cerise-microfinance.org/publication/pdf/impact/SPI-summary.pdf>>.

