



MEDITERRANEAN KNOWLEDGE
International Centre for Studies & Research
www.mediterraneanknowledge.org

ICSR MEDITERRANEAN KNOWLEDGE
(ED.)

WORKING PAPERS SERIES
VOL. 2020

ISSN 2464-9538

ISBN online: 978-88-99662-11-0

ICSR MEDITERRANEAN KNOWLEDGE (ED.)
WPS - VOL. 2020

ICSR MEDITERRANEAN KNOWLEDGE
WORKING PAPERS SERIES (WPS)

The Working Papers Series is a permanent platform of discussion and comparison, experimentation and dissemination, promoting the achievement of methodological action-research goals.

The Series is published in electronic open access with a peer-reviewed process.

Manuscripts are accepted in several English, French, Italian, and Spanish.

Editors

Giuseppe D'Angelo

Scientific Board

Ines Amorin (UP – Portugal), Andrea Salvatore Antonio Barbieri (IRPPS-CNR – Italy), Andrea Bellantone (ICT – France), Mohamed Benguerni (CREAD - Algeria), Paolo Buchignani (UNISTRADA – Italy), Rosaria Caldarone (UNIPA – Italy), Bernard Callebat (ICT – France), Calogero Caltagirone (LUMSA – Italy), Alessia Cassani (UNIPD - Italy), John Chircop (UM – Malta), Angelo Ciatello (UNIPA – Italy), Folco Cimagalli (LUMSA – Italy), Ana Cristina Figueira (UAlg – Portugal), Mar Gallego (UHU – Spain), Carlo Gelosi (UNISTRADA – Italy), Dario Giugliano (ABA of Naples – Italy), José Javier Martos Ramos (US – Spain), Lea Mattarella (ABA of Naples – Italy), Blanca Miedes (UHU – Spain), Flavia Monceri (UNIMOL – Italy), Tommaso Salvatori (ISIA - Italy), Zulmira Santos (UP - Portugal), Lorenzo Scillitani (UNIMOL – Italy), Giovanna Scocozza (UNISTRAPG - Italy)

Editorial Board

Giulia Capacci (Copy editor), Mariarosaria Colucciello, Erminio Fonzo.

Editorial Manager

Erminio Fonzo

The Volume is available on the website:

<http://www.mediterraneanknowledge.org/publications/index.php/wps/issue/archive>
ISSN 2464-9538 ISBN: 978-88-99662-11-0

How to cite this Volume:

ICSR Mediterranean Knowledge (Ed.). (2020). *Working Papers Series. Vol. 2020*. Fisciano: ICSR Mediterranean Knowledge.

© ICSR Mediterranean Knowledge 2020
Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy



- Peer Reviewed contents

Contents

1. **Entre participación no institucionalizada, influencia social e interactividad: la estrategia comunicativa del M5S**, by Lucia Picarella pag. 5
2. ***Vuelta a lo humano: José Díaz Fernández e la generazione del 1930***, by Alessia Cassani » 37
3. **Prove di *Soft Power* russo nello spazio post-sovietico**, by Carmen Scocozza » 53
4. **Alcune riflessioni sul rapporto tra Islam e democrazia**, by Carlo Simon-Belli » 73

Entre participación no institucionalizada, influencia social e interactividad: la estrategia comunicativa del M5S*

Lucia Picarella
Universidad Católica de Colombia, Colombia
lpicarella[at]ucatolica.edu.co

Abstract

In consideration of the main literature in the field of political communication, and within the framework of currents of studies that highlight the significant potential of digital communication, and, rather, of the implementation of its tools in the field of strategic construction of political consensus, this chapter will analyze the techniques of political communication of the M5s in order to assess the relevance and success of maximizing the application of communicative innovation in the political sphere. A strategy that has properly characterized the movement, transforming it into a phenomenon capable of upsetting the Italian political landscape.

Keywords: Political communication, M5S, Interactivity.

* El presente Working Paper, es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en el ámbito de las actividades de investigación del Grupo Aldo Moro de la Maestría Internacional en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia en convenio con la Università degli Studi di Salerno.

Introducción

La profunda crisis que está ahogando la democracia representativa, proyecta un escenario tanto controvertido como ambiguo. En efecto, si los significativos niveles de desconfianza en la política y en las instituciones, agravados por la crítica situación de regresión socio-política-económica, impulsan fuertemente los debates hace la consideración de modelos y paradigmas alternativos de participación democrática, las experimentaciones de nuevas prácticas para la maximización de participación y poder decisional de los ciudadanos pueden esconder sutiles ambigüedades¹.

Evidentemente, la creciente mediatización del espacio público ha contribuido en alimentar la crisis de los sistemas políticos contemporáneos, caracterizados hoy en día por una relevante pasividad y pérdida de interés para la ‘cosa pública’, que a menudo se concretan en abstencionismo, pero es igualmente indiscutible la potencialidad de transformación congénita a la Red. En este sentido, más en particular, si por un lado es cierto que en los *social network* se sintetizan los actuales procesos de *governance* político-económica, definibles en la ‘*like democracy*’, o sea una participación limitada, que no expresa ni disenso ni determina un cambio, por el otro lado justamente estas herramientas favorecieron el florecer de movimientos sociales de tipo *bottom-up* que han influenciado la institucionalidad de manera significativa, ya que regeneraron participación, fueron megáfono y vehículos del descontento, en algunos casos lograron empujar hasta producir el colapso de regímenes políticos (infra).

Enfocando de manera más puntual la atención sobre lo que se acaba de mencionar, la crisis y el debilitamiento estructural y funcional de los partidos políticos tradicionales, debido a la incapacidad de contestar de manera eficaz a los nuevos *issues* en materia social, económica, cultural, política, ha favorecido la contemporánea síncope ideológica que, mezclada a fuerte praxis clientelares, ha agudizado en el transcurso de los años un relevante gap entre el nivel político y partidista,

¹ Sobre los modelos alternativos de democracias y sus implementaciones en la praxis política, me permito señalar entre otros Picarella (2018).

incapaces de representar el electorado, y el pueblo, que ya no encuentra en ningún canal su apéndice institucional².

De la mano, la toma de conciencia de este vigoroso ‘despegamento’ se ha acompañado con una progresiva mediatización y personalización de la política, cuyo objetivo – amparándose bajo la acción de los *spin doctors*, de los *format* mediáticos, de los cara a cara convertidos en *talk show*, de la agenda setting establecida por los media- ha sido retomar la atención de la opinión pública canalizándola hacia *topics* específicos. Sin embargo, el riesgo que se esconde detrás de este escenario es minar de manera irremediable el interés sobre todo de los más sofisticados, que, propiamente con el fin de enfrentar manipulaciones, han preferido dirigirse hacia formas alternativas de información política. En este sentido, la Red ha ofrecido un *panel* de indudables y atractivas oportunidades, que ha permitido la creación de un tipo de comunicación multidireccional, fundada sobre las posibilidades de debates interactivos y de *feedback* instantáneos, que transforman el espacio público en una *ágora* virtual. Si esto es cierto, bien es verdad que no faltan interesantes límites, identificados por ejemplo en la ausencia de una accesibilidad universal y al *gap* generacional, pero, sobre todo, en la presencia de un *background* personal caracterizado por un interés hacia la política, que se convierte en un elemento fundamental para los fines de ‘criticar’ las informaciones y para favorecer un verdadero involucramiento (vs. la mencionada participación que hemos definido como limitada). Por lo tanto, si por un lado los líderes han tratado de enfrentar la crisis y de recuperar cuanto perdido mediante una cada vez más fuerte mediatización/personalización de la política, por otro lado propiamente esta crisis vislumbra otros aspectos a considerar, ya que – como siempre ocurre- en los momentos de grandes desconfianza y desapego de la institucionalidad se materializa un escape centrifugo hacia formas alternativas y externas al circuito político-institucional tradicional, que a menudo se aglutina alrededor de la protesta, para propugnar el regreso a una democracia ‘popular’. Los matices que se esconden detrás a este

² Sobre las causas de la crisis de los partidos, como la reducción de la ideología y de la identificación de partidos, la caída de los inscritos y el aumento del abstencionismo, cfr. Ignazi (2004, p. 328-330); Calise (2006, p. 99); Hopkin (2004, p. 495) y Webb (2005, p. 636).

escape, sin embargo, huyen de observaciones simplistas, debido a la fractura entre los que leen en el mismo los riesgos de una evaporación anti-sistema, y los que lo consideran como la ruta necesaria para devolver soberanía al pueblo.

En este escenario, se coloca el Movimiento 5 estrellas (M5s), ambiguo e interesante caso de estudio tanto en términos político-institucionales, ya que ha obligado en esta última década el panorama político italiano y su clase dirigente a enfrentarse con formas de acciones colectivas capaces de desafiar y guiar la difícil cruzada hacia las instituciones (De Rosa, 2014), así como en términos de comunicación política, debido al gran mérito del movimiento de reunir en una ‘estrategia tripartida’ todas las potencialidades de la comunicación digital.

1. De la personalización a la e-democracy: estrategias comunicativas e implicaciones político-institucionales.

De manera general, la comunicación política se entiende como un proceso fundamental para legitimar el consenso social, ya que si por un lado ‘organiza’ la participación formando la opinión pública, por el otro simplifica la demanda social³. Para los fines del entendimiento de la importancia adquirida por la comunicación política en los sistemas políticos contemporáneos, nos parece oportuna una rápida digresión.

Según la literatura clásica en materia, es posible identificar tres modelos de comunicación política. En primer lugar, según el modelo discursivo – fundado sobre la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1981)- la opinión pública es el elemento fundamental para la legitimación de los estados democráticos. En consecuencia, la participación se convierte en la herramienta para el consenso democrático, y se basa sobre el establecimiento de una estructura

³ En este sentido, “la comunicación política es un proceso de socialización y de formación política de los ciudadanos que, a su vez, se adaptan y se conforman a las exigencias de la vida colectiva del Estado. Este proceso se conforma como una actividad social tendiente en elaborar ‘interpretaciones’ y no en producir de manera inmediata decisiones políticas” (Cedroni, 2013, cfr. Pizzorno, 1996, p. 961-1031).

comunicativa que opone a una forma de racionalidad latente instrumentalizada por el poder político, una forma discursiva, a la cual corresponde una organización social, que se fundamenta sobre el sistema comunicativo, favoreciendo la formación de una voluntad colectiva a la participación democrática. El objetivo de este primer modelo, es permitir mediante la mediación lingüística la legitimación de los gobiernos a través de una conciliación de los diferentes intereses y necesidades de la colectividad. En segundo lugar, hay que considerar los medios de comunicación de masas como canales de intercambio entre ciudadanos y sistemas políticos, y, además, como herramientas capaces de obligar al sistema político en conformarse a la lógica de la comunicación política.

Justamente en el entendimiento de la comunicación como del resultado de la interacción entre ciudadanos, organizaciones políticas y *mass media*, se inserta el modelo mediático, según el cual la comunicación entre los tres elementos de la citada interacción se desarrolla en un amplio *espacio público mediatizado* (Mazzoleni, 2004, p. 23), representado por los medios de comunicación mediante los mecanismos de activación del proceso comunicativo. Por fin, en el modelo sistémico los *mass media* no son elementos centrales en el espacio público, sino más bien contribuyen en la evolución de este espacio. En esta perspectiva, la comunicación se convierte en una variable social (y no estructural) de la sociedad, ya que se configura como el resultado de la relación competitiva entre establishment/mass media/público. Por lo tanto, se desarrolla un proceso comunicativo de tipo dinámico y relacional que determina un espacio compartido asimilable a la comunicación política en general, mientras que la intersección entre el espacio ocupado por los actores establishment/mass media/público representa la *comunicación política mediatizada* (Sorice, 2011, p. 32).

Sin dudas, el mínimo común denominador entre los modelos sintetizados, es la importancia que se atribuye al ciudadano. En particular, en consideración del momento en el cual se verifica el proceso comunicativo, la representación colectiva del ciudadano está relacionada con la opinión pública o con el electorado. Por lo tanto, la comunicación política entra en la etapa de legitimación del poder,

posibilitando el intercambio de informaciones entre gobernantes y gobernados. Trasladando cuanto se acaba de analizar en un nivel político-institucional, se deduce la correlación existente entre los mecanismos democráticos y el desarrollo de la comunicación política, siendo los primeros una condición necesaria para la segunda, ya que la ausencia de una opinión pública libre y de libertad de pensamiento establecería una propaganda, imposibilitando la evolución de la comunicación.

En efecto, en las sociedades contemporáneas existe una relación dialógica entre elite y ciudadanos favorecida por el marco social que los medios de comunicación de masas definen mediante una conexión multinivel entre los diferentes actores de la comunicación. Una conexión, que evidentemente impulsa a observar la relación entre sistema político y sociedad, que nuevamente nos remite a Habermas (1962) y a su conceptualización de ‘esfera pública’. En este sentido, más en particular, el público (ciudadanos) es entendido como el depositario de las estructuras y de los procesos democráticos, de la representación de la voluntad popular, de la discusión y debate, el todo entretejido con las reglas de la democracia, a su vez caracterizada por un público racionante, elemento último de legitimación del poder. Completando estas consideraciones, nos parecen interesantes las reflexiones de Dahlgren (1995) basadas sobre la distinción entre una esfera pública cultural y una esfera pública política, entendida esta última como una plataforma en la cual los intereses son comparados y re-elaborados para formar una opinión pública y donde los *mass media* activan su rol social, permitiendo así las funcionalidades de la esfera pública entendida en su totalidad. En efecto, la esfera pública debe ser considerada como el espacio de debate, en el cual se expresa el potencial ligamen entre política y medios de comunicación, y, en un espacio público mediatizado, estos últimos filtran y controlan la relación sistema político / ciudadano.

Enfocando la atención propiamente sobre esta relación, en la sociedad contemporánea la formación del consenso se desarrolla en diferentes niveles, ya que si en pasado su peculiaridad se identificaba en la mono-direccionalidad líder/partidos políticos/ciudadanos, hoy en día involucra una amplia red de complejas relaciones interpersonales

tendientes al mantenimiento y/o transformación del statu quo. Evidentemente, en un ámbito decisional así tan cargado de conflictividad, los vínculos cognitivos juegan un papel relevante, insertando el binomio formación del consenso/legitimación en una relación de representación en la cual se acentúa definitivamente el componente personalizado. En este sentido, por lo tanto, la evolución de la comunicación política y de las campañas electorales – de *ideology oriented* a *citizen oriented* y por fin a *climate oriented*⁴, y, en particular, su derrame hacia dinámicas de personalización/espectacularización, hasta llegar a las más contemporáneas formas de *e-democracy*, ha incontestablemente transformado los procedimientos de la competición política.

Según nuestra opinión, como ya analizado en precedentes ocasiones (cfr. Picarella, 2014a), la dimensión comunicativa se entrelaza de manera significativa tanto con la dimensión propiamente institucional que con el nivel político-partidista, ya que la observación de tendencias

⁴ Retomando y resumiendo la principal literatura en materia de comunicación política, resulta fundamental la periodización en tres fases de Jay Blumler y Dennis Kavanagh (1999, p. 211-214), según los cuales en la primera fase (segundo posguerra) el procedimiento comunicativo es lineal y top-down, mientras que en la segunda etapa (años sesenta/ochenta) la televisión juega un papel protagónico tanto en términos de información de masas como de aceleración de las nuevas tendencias y estrategias comunicativas, cada vez más vinculadas al lenguaje y a los tiempos televisivos. Por fin, la característica de la última fase (a partir de los años noventa) es identificada en el desarrollo del web 2.0 y de la participación a través las plataformas digitales, que permiten experiencias de tipo bottom-up entre los diferentes actores de la comunicación política, favoreciendo además el definitivo cambio estructural de la misma. Esta periodización, corresponde en sus líneas esenciales a la tripartición de Pippa Norris (2000, p. 19) relativa a la evolución de la comunicación en campañas electorales, ya que si por un lado las campañas pre modernas (siglo XIX hasta 1950) eran de breve duración y fundadas sobre una planificación *ad hoc* por parte del liderazgo del partido, por otro lado las campañas modernas (1950-1980) se caracterizaban una coordinación de nivel nacional y por la mezcla y después por la sustitución de las actividades de sindicatos y militantes con profesionales especializados en comunicación y marketing, mientras que por fin las campañas post modernas (últimos decenios), son permanentes y focalizadas sobre los líderes, fundadas sobre las transmisiones vía satélite y vía cable, sobre la aplicación del *new management* a la política, sobre el *feedback* con retroalimentación continua proveniente de votaciones, de los grupos de estudio y de encuentros de la ciudad electrónica.

de presidencialización *de iure* (o, a menudo, *de facto*) no puede eludir – en consideración de consolidados *framework* politológicos- el análisis de factores y peculiaridades que alimentan estas dinámicas. Vislumbrando básicamente lo que se acaba de destacar, se registra en todas las democracias contemporáneas una fuerte interrelación entre las dimensiones mencionadas, ya que hay una sofisticada correspondencia entre instituciones altamente presidencializadas/partidos personalizados /estrategias de comunicación y marketing político, tanto que parece ser una la directa consecuencia de la otra. Justamente esta consecuencia- lidad ha empujado la comunidad científica y académica a interrogarse sobre esta relación entre proceso democrático y técnicas comunicativas, un nexo que adquiere rasgos cada vez más complejos tanto en consideración de la matización lingüística que rodea los conceptos de personalización y de espectacularización⁵, como en términos de praxis políticas. En este sentido, estas tendencias se vuelven armas de doble hilo, como resultado de una lógica que mueve y conforma el ámbito político a la atractiva retórica de la enfatización y dramatización, o sea al *format* de la eficacia comunicativa⁶, comprobando además la posición de Nimmo y Combs (1990) que definieron la política como una ‘realidad secundaria’, con la cual los ciudadanos lograban conectarse solo a través de los medios de comunicación y ya no más mediante una involucración en términos de participación social: una situación que, como mínimo, debería impulsar en reflexionar sobre las posibles formas de distorsión de la información que pueden derivar.

⁵ Mas en particular, según Giglioli (2005, p. 204) la personalización indica “un efecto de la lógica de los medios, en base a la cual las narraciones y las imágenes exigen una focalización sobre personalidades específicas más que sobre conceptos abstractos”. Esta dinámica, se entrelaza fuertemente con la mediatización de la política, que se verifica “cuando los medios son los canales entre el sistema político y los ciudadanos, son interlocutores de ambos actores, obligan a las instituciones, los partidos, los líderes y a los ciudadanos a adaptarse a las lógicas que gobiernan la comunicación de masa” (Mazzoleni, 2004, p. 23).

⁶ Personalización y mediatización puede tener dos efectos: ya sea la espectacularización de la política, es decir la utilización en política de códigos típicos de la lógica de los medios (entretenimiento, publicidad, espectáculo), o bien como efectos políticos no intencionales, entendidos como un riesgo que deben afrontar tanto los líderes políticos, dada su sobre exposición a los medios, como los partidos mismos (Giglioli, 2005, p. 204).

En efecto, reanudado el hilo de este análisis, en estos últimos decenios se ha registrado un interconexión directa entre expertos de la comunicación y electores – eliminando prácticamente la intermediación partidista- que ha influenciado de manera relevante la relación entre acción de gobierno y procesos electorales, debido al énfasis total sobre el candidato y sus cualidades personales, así como al intenso uso de *pollsters* para afinar la propia estrategia política, e, igualmente, la relación entre partidos políticos e información, ya que la *agenda setting* y *agenda building* serán determinadas por las preferencias mediáticas que, ubicando a los potenciales votantes propiamente mediante las encuestas, establecen el orden de importancia de los diferentes *political issues*, que de esta manera se convierten en los temas del debate público, o sea sobre la base de los cuales los líderes ajustan sus propuestas.

Una valoración estrictamente politológica de lo mencionado, requiere en primer lugar un examen relativo a los efectos de la personalización/mediatización sobre el electorado, ya que, si bien es cierto que campañas de tipo *horse race* pueden favorecer activación, o refuerzo, o conversión de los votantes (Lago y Martínez, 2004, p. 104-105), y que, en general, en un corto plazo se apuesta a una conversión política frente al cambio duradero esperado en un mediano-largo plazo (Schmitt-Beck y Farrell, 2002, p. 13-16), sin embargo, en términos de reflejos concretos sobre el voto, hay que razonar sobre la intervención y coexistencia de variables más o menos directas. Específicamente, pueden ser considerados efectos indirectos las estrategias implementadas por el sistema mediático conocidas como efecto de imagen y efecto *priming*⁷, o efectos directos como la influencia – de largo plazo – de fenómenos de socialización política, o el papel jugado por el electorado marginal en caso de distancia mínima entre dos candidatos. Esta evaluación se une, en

⁷ El efecto de imagen se refiere al enfoque sobre las cualidades político-personales de un candidato frente a los otros, transformando por lo tanto la campaña electoral en una confrontación entre los candidatos más carismáticos, mientras que el efecto *priming* se refiere a los elementos psico-cognitivos mediante los cuales los medios de comunicación tratan de cambiar los criterios a través de los cuales los votantes conforman su propia decisión enfocando la campaña sobre unos temas específicos reconocidos como más pertinentes para aquel determinado candidato (Barisione, 2001, p. 59-63; Barisione, 2006, p. 81-82).

segundo lugar, al análisis de las peculiaridades de las campañas electorales y a la condición de reciprocidad que se establece con las estrategias comunicativas, ya que la personalidad del líder se convierte en el aspecto central, que prevalece sobre los contenidos, para cautivar la atención del electorado mediante la explotación de las reglas mediáticas. Estas dinámicas – que, nuevamente en términos más politológicos, podrían ser contrarrestadas por un correcto funcionamiento de los mecanismos de *check and balance* y del sistema partidista- se desarrollaron fuertemente en las décadas del setenta y del ochenta, haciendo hablar en las democracias europeas de una ‘americanización’ de la política, imponiendo a partir de los años noventa un estilo comunicativo fundado sobre el *understatement*, perfectamente coherente con la difusión y con la gran carga innovadora de los *digital media*, y, por supuesto, con su objetivo de plasmar – a través de los *social network*- una relación empática con los votantes.

A esta altura de la discusión, nos parece oportuna una aclaración, ya que, si es cierto que la Red ofrece grandes posibilidades, sin embargo, en sí misma no aumenta de manera automática el ‘espacio’ democrático, ya que este crecimiento – así como la eficacia de los resultados en este sentido – dependerán de las decisiones de los actores políticos acerca de las modalidades de uso de la misma. Pues, el preponderante desarrollo de la *e-democracy* ha sin dudas obligado al ámbito político a enfrentarse con la posibilidad que la voz de los ciudadanos sea más visible, pudiendo alcanzar un increíble ‘eco de masas’, pero, si el fin más noble de la democracia digital debería ser identificado en su implementación para la concreción de un crecimiento de la deliberación tendiente a favorecer una ampliación de la democracia – o sea, en su más efectiva coherencia con el principio de soberanía popular-, no obstante, el equívoco al cual a menudo se está asistiendo es la disolución de estas oportunidades en una sencilla *click-democracy*.

Se establece, por lo tanto, un circuito ‘perverso’ en el cual se inserta la acción de partidos, instituciones y electorado: en la época de la digitalización, la comunicación política se parece cada vez más a la estrategia publicitaria, y, por ende, el electorado se transforma en un usuario que debe ser seducido por el ‘producto’ político del líder, a su vez transformado en un vendedor. En esta perspectiva, entonces, una

estrategia exitosa en la red se fundamenta sobre un proyecto de web-marketing, caracterizado por técnicas dirigidas a construir la opinión de los usuarios, para el fin de legitimar un proyecto político. Sin dudas, hoy en día la construcción del consenso es inseparable del uso de internet, ya que los pilares de la estrategia se basan sobre la difusión del mensaje político, la estimulación y organización de la participación, conversión/crecimiento de los votantes (Giansante, 2014). Evidentemente, esta estrategia no puede ser implementada sin el uso de plataformas, de blog, de *social network*, mediante los cuales se crean flujos continuos de comunicación.

Sin embargo, en consideración de las interrelaciones de la dimensión comunicativa con el nivel político-institucional, hay que destacar que en general los actores políticos han utilizado la red como una herramienta informativa, aunque en realidad los medios digitales podrían favorecer el desarrollo de verdaderas *citizen-campaigning*⁸.

La explicación de la elección de una estrategia comunicativa unidireccional y a menudo sin *feedback*, en lugar de la interactividad, se conecta a la observación de unos factores básicos. En primer lugar, el temor de perder el control de las propias estrategias con estos tipos de relaciones, y, en segundo lugar, la intervención de variables de breve y de largo periodo. En referencia a las primeras, en efecto el contexto y la contingencia política influyen los incentivos de liderazgos y partidos en el uso de la Red, pero, en un mediano/largo periodo, a nivel sistémico serán las peculiaridades de las instituciones en definir el *panel* de las opciones a disposición de los actores, y, a nivel organizacional, los recursos totales precisan el costo del uso de estos mecanismos en relación a los gastos totales. Por fin, se evidencia una significativa incidencia también en consideración del elemento ideológico-colocación en el continuum derecha/izquierda, ya que, en general, se subraya una mayor propensión hacia la comunicación digital por parte de las fuerzas de oposición.

Definitivamente, las innovadoras posibilidades brindadas por las nuevas tecnologías pueden representar una incontestable ventaja para el

⁸ Es decir, “un conjunto de herramientas online que los partidos y los candidatos desarrollan para permitir a los ciudadanos de desarrollar relevantes actividades de campañas electorales en nombre del candidato” (Gibson, 2015, p. 189).

ámbito político-institucional, ya que la formación de “retículos de relaciones sociales en el cyberspace” (Rheingold, 1993), permiten el potenciamiento de las conexiones entre política y potenciales electores (o sea, más allá de su propio *target*) ya que un correcto uso de los mecanismos multimedia alimenta – a través de su lenguaje y *framing* narrativos- la participación directa e interactiva del electorado⁹.

2. La construcción del consenso: frames, metáforas conceptuales y lenguaje político.

En la época de la *cyber-democracy*, los conceptos de metáforas y *frames* juegan un papel fundamental para la construcción de la agenda política, en la cual las ideas y las emociones son ‘plasmadas’ para influenciar la opinión pública.

En este sentido, la resolución de la problemática relativa a la real capacidad de influencia del *framing* narrativo en términos de construcción del consenso político, remite al dilema del ligamen entre poder y discurso, y, además, entre política y psicología. En efecto, para garantizar información, crear confianza en el público y enfrentar las críticas, hay que considerar la elaboración y manipulación del sistema de conceptualizaciones y de representaciones mentales, esquemas a menudo subconscientes. De hecho, en la minuciosa acción de construcción del consenso, el discurso político se convierte en una práctica retórica fundada sobre las estructuras de la semiótica y de la sociolingüística, utilizando por lo tanto *storytelling*, metáforas y *frames* para la edificación de una realidad ‘fabricada’ según los imperativos político-comerciales.

Ya en la Poética (cap. XXI), Aristóteles destacaba la importancia de la metáfora para la adquisición del conocimiento, y si por un lado en la retórica clásica se define que “in totum autem metaphora brevior est similitudo” (Quintiliano, De Institutione Oratoria Libri Duodecim, VIII;

⁹ Recordamos que los media digitales permiten tanto una comunicación vertical (actor político/ciudadanos), como horizontal (por ejemplo, los fórum, en los cuales la comunicación empieza desde abajo transformando los mismos usuarios en comunicadores). Cfr. Bentivegna (1999).

trad. “la metáfora es en definitiva una forma abreviada de similitud”), por otro lado es extraordinaria la herramienta del “verdadero-verosímil” de Vico (1774) para entender el proceso de abstracción mediante el cual las cosas toman forma, o sea, se verifica el conocimiento del mundo (cfr. Picarella, 2014b). A comienzo del Siglo XX, el lingüista Bally (1909) identifica el origen de la metáfora en el acercamiento entre nociones abstractas y objetos concernientes a nuestra percepción sensible, que de tal manera se vuelven inteligibles, y marcan un punto fijo los estudios de Lakoff y Johnson (1998) sobre la naturaleza metafórica del sistema conceptual. En este sentido, la aplicación al ámbito político del análisis acerca de la manera a través de la cual los conceptos son estructurados entre ellos mediante el lenguaje, destaca el uso constante de metáforas en los discursos.

Más en particular, entre los conceptos claves de la teoría de la metáfora conceptual, se coloca la teoría de los *frames* semánticos, es decir esquemas funcionales para la comprensión de una palabra. Por lo tanto, moviéndonos de nuevo en el nivel político, lo que entendemos de un discurso o de un debate público no es el significado de la palabra en sí misma, sino la interpretación que de manera subconsciente estamos haciendo de estas palabras. La comprensión de lo mencionado, se relaciona a la concepción de “mente política” de Lakoff (2008), caracterizada, primero, por el nivel de las metáforas típica de la comunicación política ordinaria, nivel vinculado a las prácticas culturales de la producción simbólica, y, segundo, por la tendencia en insertar la comunicación política en el interior de *frames* dominados por metáforas conceptuales.

Este último nivel, es propio de la cognición humana, por lo cual nuestras experiencias estructuran nuestra mente. Por lo tanto, encerramos lo que conocemos en el interior de nuestros esquemas mentales, y estos esquemas son justamente los *frames*, marcos dentro de los cuales las ideas se estructuran y se vuelven persuasivas en el momento en que el lenguaje las evoca. Entonces, de manera más puntual, el *framing* narrativo resulta “del conjunto de correspondencias entre narraciones (...) y el mapa de los *frames* en el cerebro mediante la acción de las redes neuronales construidas sobre la base de la experiencia” (Castells, 2009, p. 176), y, por ende, puede entenderse

como un marco retórico expresado por las metáforas y por las narraciones que fomentan determinadas interpretaciones frente a otras.

Trasladando estas teorizaciones en ámbito político, muchas palabras del lenguaje político (p.e. guerra al terror) tienen una fuerte carga evocativa, ya que se fundamentan sobre *frames* que proceden de modelos culturales que definen, junto con nuestras experiencias, nuestras representaciones mentales del mundo. En efecto, todo el proceso decisional que se encuentra en la base de la construcción del consenso involucra las emociones - fundamentales para plasmar nuestra cognición política (Bruni, 2016) - reproducidas por los medios de comunicación de masas durante mediatizadas campañas electorales con el fin de desarrollar valores e ideales compartidos para influenciar la posición de un segmento de votantes. Las complejas estructuras narrativas utilizadas en ámbito político se definen como *cultural narratives* (Lakoff, 2008), expresión que identifica las sutiles metáforas conceptuales capaces de evocar esquemas cognitivos que influyen y convencen el electorado.

En estos contextos político-cultural-narrativos, los líderes se convierten en actores de una historia cuya credibilidad procede del hecho de que es parte de una narración que logra justificar una acción escondiendo la realidad detrás del *pathos*. De hecho, el diferente *framing* elegido por los medios de comunicación tendrá un efecto puntual sobre la manera mediante la cual los ciudadanos descifrarán una determinada temática, influenciando por lo tanto la decisión final. En este sentido, entonces, los medios de comunicación se desempeñan como “claves interpretativas de la realidad política” (Mazzoleni, 2004, p. 224).

En específico, en consideración del análisis de Scheufele (1999), los *mass media* cumplen una acción de *frame building* (construcción del frame) reflejando en la misma intereses, ideología, opiniones; el resultado de esta acción, serán los media frame, es decir los contenidos de las noticias/informaciones fabricados según las orientaciones proporcionadas por las ‘fuentes’ intereses/ideologías/opiniones, transmitidos por fin al público (*frame setting*). En este momento, cada frame será ‘re-elaborado’ de manera individual por cada ciudadano/votante en relación a su propia valoración socio-psicológica, induciendo un *individual framing effects*, es decir un cambio de su propia

opinión, o adquisición de nuevas informaciones, y, desde aquí, un *feedback*, o sea, estos frames individuales vuelven a la fuente original bajo forma de tendencia de la opinión pública. Los riesgos que se matizan detrás del proceso de framing, por lo tanto, son evidentes, ya que no se trata solo de transmitir informaciones, sino también de poder manipularlas – por ejemplo, seleccionando solo una específica *issue* o un aspecto de la misma, mas vendibles mediáticamente frente a otras cuestiones-, o de poder persuadir la opinión pública – presentando las informaciones según un particular *layout* que corresponda a sus intereses.

Sin embargo, hay que destacar que el verificarse de una acción de manipulación y persuasión asume y se alimenta en presencia de un público pasivo, o sea de un ciudadano “pigro” (Campus, 2000), pero, retomando las especulaciones de la Escuela de Columbia, la actitud política de un individuo es el resultado de su colocación en un determinado contexto histórico y socio-económico, así como de su pertenencia a un grupo social. Entonces, según estas teorizaciones, el determinismo y la influencia social juegan un papel relevante para los fines de crear el comportamiento político de una persona, en el cual por lo tanto se mezclan influencias psico-sociales, mediáticas y no mediáticas.

Sin dudas, se vuelve imprescindible la observación de las interacciones que se ponen en marcha entre instituciones/mass media/ciudadanos, o sea los tres actores fundamentales de la comunicación política, ya que si es fundamental la comunicación/información proporcionadas por los sujetos políticos y por los medios de comunicación, igualmente basilar es la comunicación interpersonal, de nivel horizontal, entre los mismos ciudadanos. Lo que se acaba de afirmar, se comprueba aún más en la contemporaneidad, ya que la digitalización ofrece la oportunidad de ampliar las fuentes y transferir en tiempo real la información en larga escala, empujando, de esta manera, hacia formas de comunicaciones interpersonales e interactivas, que, además, favorecen la construcción de nuevos espacios de acción. Nuevamente, y reconectándonos a las problemáticas adelantadas en el precedente párrafo, la cuestión principal en materia de la función comunicativa de los *new media* se refiere al efectivo nivel de participación que se logra estimular, ya que a nivel científico se

enfrentan posiciones como la de Dahlgren (2009) que subrayan la capacidad de internet de fomentar la involucración cívica de los ciudadanos, y reflexiones como la de Norris (2000) que evidencian más bien el rol de fortalecimiento por parte de internet de los ciudadanos ya activos, sin efectos importantes sobre los otros segmentos. Un debate en el cual, además, hay que insertar también el papel, todavía significativo, de los *media mainstream*, que, en escenarios de altos niveles de personalización, siguen ofreciendo el input para la ‘construcción’ de la información.

En efecto, el espacio virtual ofrece diferentes formas de activismo, que oscilan de la sencilla información al debate, hasta llegar a la movilización (Ceccarini, 2012), es decir, brinda unas diferentes tipologías de información – a menudo no oficializada- y permite apertura hacia franjas diferentes de electorado, cautivando en particular las nuevas generaciones. Si esto es cierto, sin embargo, según nuestra opinión ningún medio de comunicación en sí mismo puede desarrollar una conciencia política en ausencia de un – aunque mínimo- nivel de interés y de participación latente.

Involucración de los ciudadanos y constante atención por parte de los actores políticos al mantenimiento del *audience* mediante una comunicación activa y estable: en este sentido, lo que se ha desarrollado en estas últimas décadas ha sido una trasposición en la red de los *talk show* del pasado. El éxito de los social network en política, en particular mediante los mensajes Twitter y Hashtag de los líderes que se vuelven *trending topics*, se complementa definitivamente con el gran uso de los blogs, mediante el cual se recupera totalmente la dimensión de la interactividad comunicativa, engendrando muy probablemente un nuevo nivel de la esfera pública habermasiana.

En esta perspectiva, el experimento del Movimiento 5 Stelle puede definirse como innovador, ya que, en un clima de gran desencanto político, ha convertido internet en el medio para recuperar el contacto con el pueblo, en una manera evidentemente más directa y sin el filtro de la institucionalización, y, además, con la posibilidad de aprovechar de un tipo de estrategia comunicativa binaria, interactiva e instantánea, que, simultáneamente, amplifica el campo de la discusión y fomenta un involucramiento activo.

3. M5S: una estrategia tripartita.

Sin dudas, la estrategia multimedia del movimiento abarca todo el espacio comunicativo, convirtiéndose en un proyecto exitoso capaz de llevar el ‘fenómeno’ social a la institucionalización política. En este sentido, rápidamente, si bien es cierto que el Movimiento se desarrolla formalmente en este último decenio, sin embargo el 1986 marca el comienzo de las vicisitudes ‘políticas’ del fundador, el cómico Beppe Grillo, ya que su duro enfrentamiento con el partido de Craxi - en aquel entonces primer ministro – tuvo como consecuencia la destitución de la televisión pública (RAI). A partir de este momento, empieza a definirse cada vez más su relación con el público, y, por ende, su técnica comunicativa, fundada sobre una irreverente politización de las problemáticas, convertidas en un mensaje político del cual el cómico será portavoz y, por fin, transformadas en los pilares de los *pentastellati*: democracia participativa, agua como bien común, tutela del medioambiente, innovación y desarrollo, lucha en contra de la corrupta casta política. El momento crucial para el destello del movimiento, será representado por el default del grupo Parmalat - cuya consecuencia fue el comienzo de la gran crisis de confianza en el sistema-, ya que Grillo se destaca como el que hace tiempo estaba denunciando la real situación de quiebre del grupo.

Se emprende así, a nivel social, la escalada del ‘fenómeno’: mediante el apoyo de Casaleggio, experto de web, nace en 2005 el blog personal (www.beppegrillo.it), con el fin del empujar la interacción/participación de los ciudadanos. La extraordinaria y exitosa novedad representada por el blog¹⁰ se concreta en la evolución del mismo en el megáfono de todas las esperanzas traicionadas por las deshonestas elites del País, y, por lo tanto, la acción capilar de aglomeración y socialización de historias, comentarios y necesidades expresadas por los usuarios fusionadas con la intuición de las potencialidades ofrecidas por el web, determinaran el salto hacia la institucionalización.

¹⁰ El primer blog en italiano por números de conexiones, y, según The Observer, en 2008 ocupaba la posición novena en la clasificación de los cincuenta blogs más influyentes de la Red (cfr. Biorcio & Natale, 2013).

De hecho, a nivel político, el movimiento se convierte en una fuerza política capaz de lograr en las competiciones electorales (elecciones locales y administrativas de 2012- 2014; elecciones políticas de 2013) resultados que superan todas las expectativas, con la conquista de numerosas alcaldías y regiones en las elecciones locales y administrativas de 2012-2014, alcanzando el rango de segunda fuerza más votada en las elecciones políticas de 2013 y la vice-presidencia de la Cámara, y finalizando con las competiciones políticas de marzo de 2018, en las cuales el movimiento se consagra como el primer partido nacional, gobernando en coalición con la Lega hasta la crisis de gobierno de agosto de 2019, a partir de la cual se abre el actual gobierno de coalición entre el Movimiento y el Partido democrático (PD).

Evidentemente, no es esta la sede oportuna para persistir en las evaluaciones relativas a la presencia – según lo destacado por los críticos del M5S – de una forma de autarquía interna, que matiza la acción de una ‘mayoría intensa’ detrás del llamamiento a la voluntad general, simbólicamente representada por el sistema operativo del movimiento (plataforma Rousseau), así como igualmente para fijarse en la observación de los problemas consecuentes a la institucionalización del movimiento y a los relevantes crujidos que hace meses están caracterizando una estridente coalición de gobierno, sino, y conformemente al objetivo de este escrito, analizar las estrategias comunicativa implementadas por quien de novedad se transformó en fenómeno, y de este a fuerza política capaz de trastornar el escenario socio/político/electoral italiano.

En esta perspectiva, incontestablemente la innovación de la comunicación del movimiento reside en la ejecución y maximización de una técnica circular tripartita, fundada sobre internet (blog, social network, web-tv), las plazas, críticas y desafíos a la clase política y a los medios de comunicación tradicional arrodillados al sistema de poder. Más en particular, esta técnica se basa sobre un continuo y creciente intercambio, ya que en internet se desarrolla la idea de participación y activismo ciudadano, de voluntad general y democracia directa, y más específicamente es en el blog que se lanzan las ideas/temas (propagadas en Facebook, Whatsapp, Youtube etc.). Sin dudas, la intuición de Casaleggio relativa a la utilidad del web para finalidades políticas ha

representado la herramienta nuclear para amplificar el activismo de Grillo, difícilmente ajustable al ‘control’ institucional que a menudo impregna los medios tradicionales. Mediante el blog por lo tanto ha sido posible coordinar la fase inicial de la iniciativa política del cómico, y, en seguida, gestionar estratégicamente el proyecto político del movimiento.

De hecho el blog, realizado sin financiación pública, nunca se ha conformado a los estándares de un portal partidista, sino a la inversa se ha convertido en un proyecto editorial autofinanciado, en un ‘recipiente’ que engloba las temáticas típicas de la lucha grillina, pero también otros contenidos procedentes de fuentes periodísticas o ciudadanas. En este sentido, entonces, el web encarna la herramienta de comunicación y participación política capaz de recolectar las transformaciones que cruzan rápidamente los sistemas políticos contemporáneos, y, por ende, la estrategia comunicativa de Grillo y del movimiento se asienta totalmente en el uso del blog para apoyar y desarrollar las iniciativas bottom-up y de democracia directa.

Sin embargo, a pesar de la novedad congénita a esta metodología, la gestión del blog ha sido criticada tanto en consideración de la auto-referencialidad, como del ‘engaño’ técnico relativo a su real funcionamiento. Mas en particular, sobre la primera cuestión, según Falletta (2016) “el concepto de democracia del web parece, después de unos años de acción política del M5S, entre las más engañosas proclamas que se han recitados en los últimos decenios. En ‘no estatuto’, el ‘no partido’, el ‘uno vale uno’ – es decir los eslógans de democracia digital teorizados por los pentastellati- han sido rápidamente remplazados por modalidades típicas de un sistema casi feudal de organización política”.

De manera más sencilla, se trata de una crítica que, como ya en precedencia anticipado, se refiere a la ausencia de una verdadera democracia interna y a la creación –mediante el blog- de una ilusoria interlocución con el pueblo. A esta crítica, además, se junta la segunda cuestión, relativa a los aspectos más técnicos, ya que muchos detractores de este mecanismo destacan que el blog solo es una estrategia para financiar el movimiento mediante los banners publicitarios, ya que prácticamente detrás del blog hay la figura de los

*influencers*¹¹. En efecto, la complejidad del concepto expresado por el término influencer reside en su referirse a un conjunto heterogéneo de sujetos que, dependiendo del focus y de las actividades, deben ejercer presión sobre determinados grupos en la red, con el fin de provocar una alteración de percepción y por lo tanto de actitud. En este sentido, según los más críticos el éxito del mensaje grillino ha sido el lucido uso de los medios de comunicación digitales, ‘controlado’ por la empresa de comunicación y consultoría digital (Casaleggio Associati) del cofundador del movimiento, que contrata los influencers, es decir operadores que - presentándose como comunes usuarios- deben ‘plasmarse’ las opiniones. Técnicamente, entonces, el funcionamiento del blog de Grillo se acerca a la intensa estrategia de marketing de ‘militarización de la red’ utilizada por las grandes multinacionales para posicionar sus productos, ya que en todos los diferentes niveles de la comunicación online del movimiento es determinante el papel de los influencers para pilotear las opiniones y para así construir las temáticas programáticas del M5S.

De hecho, como ya teorizado por Lazarsfeld, Berelson y Gaudet (1948), los nuevos *gatekeeper* de la información son los que, cada día, nos dicen lo que hay y que no hay que leer: en esta perspectiva, sin dudas, los influencers se convierten en la clave de una cualquiera campaña política (Honan, 2014). Evidentemente, asumiendo la importancia de tales críticas, parece de todas formas oportuno seguir considerando los resultados generalmente demostrados por el uso del web en términos políticos, sobretodo en referencia a la posibilidad ofrecida por tales mecanismos de difundir, socializar, aglutinar. Así, reanudando el hilo de este análisis, en la estrategia grillina la aglutinación se verifica en el momento en que los influencers encienden online el debate, a su vez trasladado en la vida real a través de los Meetup, esqueleto del movimiento, definidos por los grillini como laboratorios para compartir ideas y valores coherentes con los contenidos del blog, con el fin de crear una cultura de la participación a la vida pública. De esta manera, se origina prácticamente el fenómeno comunicativo: los issues se proyectan desde el blog en la plaza -en general bajo forma de *massive flash mob*- mediante los Meetup.

¹¹ Sobre estos temas, entre otros, cfr. Iorio (2010).

En un sentido técnico, se trata de plataformas de debates online para reunir (físicamente) a nivel territorial los partidarios del movimiento, o sea, permitir el encuentro real de los usuarios virtuales de la plataforma para realizar eventos de democracia directa sobre el territorio local. Este utilizo, que convirtió Italia en el primer país en el mundo en el cual la política se convierte en la primera categoría de grupos Meetup, representa una interesante peculiaridad de la comunicación del M5s, ya que el mismo movimiento encarna “el anillo de conjunción entre dimensión online y offline, entre lugares físicos y no físicos, entre materialidad e inmaterialidad” (Di Brisco, 2013). Por lo tanto, el web es la herramienta para compartir ideas-proyectos, desarrollando entonces la función de conectores entre los ciudadanos, movilizados a través de meetup y plaza.

De hecho, el blog representa el input cardinal, pero la creación de los Meetup de nivel local puede ser considerada como una estrategia que se desarrolla en un proceso de tipo bottom-up para activar los ciudadanos a nivel territorial (cfr. Corbetta & Gualmini, 2013). En este momento, entra en la escena la plaza, lugar donde toma forma el show, ya que los *massive flash mob* se convierten en expresión fuerte de personalización-espectacularización, capaces de cautivar la atención de un público amplio, que se convierte en la base electoral, y conectarse de manera transversal con todos los segmentos de población y con los diferentes sectores político. En esta estrategia comunicativa, la plaza adquiere un nuevo significado, simbolizando un activismo que supera el filtro de las organizaciones tradicionales, y que se basa sobre la red y los Meetup, destacando por lo tanto la materialización de una tripartición fundada sobre una constante y circular retroalimentación que ha logrado un intercambio perfecto¹².

¹² El ejemplo más sencillo para entender este intercambio, se refiere a la organización de los primeros eventos y al nacimiento del movimiento. Como anticipado, al blog que nace en 2005 siguen los Meetup: en septiembre de 2007, los flash mob virtuales se convierten en acción real con la realización del primer evento, el V-Day, que se desarrolló contemporáneamente en numerosas plazas italianas y en algunas embajadas italianas en el exterior. A pesar de la oposición de los medios de comunicación tradicionales, que no dedicaron mucha atención al fenómeno, el evento fue ampliamente difundido en la red, y se convirtió en un gran ejemplo de movilización política organizada mediante el web. Durante el evento, se recogieron las firmas para

4. La estrategia comunicativa del M5S entre metáforas y frames.

Cuanto en precedencia evaluado, representa una base útil para entender que si por un lado el liderazgo no constituye el pegante organizativo subnacional, por el otro adquiere un rol fundamental a nivel identitario, convirtiéndose en la fuerza motriz del movimiento. La complementariedad entre realidad online y realidad offline, ha permitido la maximización tanto de las potencialidades de estos tipos de estrategias comunicativas para la creación de consenso político, como la fuerte personalización para impulsar la movilización y su conversión en participación activa.

Incontestablemente, el talante del ‘hombre de escena’, capaz de llenar las plazas de manera interactiva mediante la construcción de un puente entre el mundo virtual y el mundo real, encontró su máxima expresión en en el Tsunami Tour (enero de 2013). Como siempre mediante el blog, Grillo apela directamente al pueblo, anunciando un tour de cuarenta días que sacudirá Italia como un tsunami, limpiándola de la casta corrupta¹³. Lo que se dio, fue una campaña sin respiro, que

tres leyes de iniciativa popular, que condensaban el mensaje político del movimiento, es decir un Parlamento limpio (reforma electoral, limitación a dos mandatos parlamentarios, inaccesibilidad a estos cargos para condenados - en primera y segunda instancia- y también para casos de espera de juicio). El resultado fue extraordinario, ya que se recogieron más de 366.000 firmas (según el art. 71 de la Constitución italiana, para la presentación de propuestas de leyes de iniciativa popular se necesitan 50.000 firmas), un éxito que empujó no solo a la organización de otros eventos, el Meetup de febrero de 2008 en Nápoles para denunciar el problema de las ‘tierra de los fuegos’ y el segundo V-Day en abril de 2008 para la libre información, sino también a imponerse en el espacio político con el lanzamiento de la idea de conformar listas cívicas en las elecciones locales. La fuerza y capacidad movilizadora de esta metodología y de estos eventos, desemboca en la definitiva formación del movimiento, que surge en el blog, ya que con un comunicado político publicado en el mismo, Grillo anuncia que “el 4 de octubre de 2009 en la red nace el Movimento 5 stelle. Cada ciudadano italiano sin antecedentes penales e judiciales y sin ninguna inscripción a partidos políticos puede participar...”.

¹³ El tour fue anunciado a través del blog en 11 de enero de 2013 mediante un post en el cual se fijaban encuentros en 100 ciudades (de norte a sur hasta las islas) con el objetivo de bloquear los partidos al poder en víspera de las elecciones de febrero de 2013. Con la irreverencia que caracteriza su liderazgo, en el mensaje Grillo destaca claramente el significado del Tour, escribiendo “yo no me paro, está llegando lo

permitió al líder de “hacer vibrar los sentidos emocionales sobre la base de los cuales se estructuran las opiniones y las convicciones de los electores” (Barbieri, 2014), con la adición, además, del efecto rebote favorecido por la naturaleza de reunión/espectáculo del evento. En este sentido, más en particular, la incidencia del tour en los equilibrios electorales era tan fuerte para no ser considerada por los medios tradicionales (a pesar del rechazo del sistema de información tradicional por parte del líder), y la peculiaridad de su naturaleza favoreció la combinación de la dimensión del lugar físico como espacio de confrontación política y la coordinación de la participación mediante actividades de fundraising online. Sin dudas, el Tsunami Tour ha representado el ápice de una impetuosa movilización que, simultáneamente, evidencia la incidencia del web en el ámbito político, así como la importancia de la implementación de puntuales prácticas lingüístico-semánticas, que se convierten en un rasgo distintivo.

Irreverencia, rabia social, ironía: la estrategia del ‘one man show’ apuesta a conquistar nuevos potenciales electores mezclando comicidad y política en una única dimensión comunicativa que, por supuesto, representa la base para su triunfo (cfr. Milkowska- Samul, 2015). Este binomio, de hecho, materializa en el hilo conductor de la protesta antisistema su frame distintivo, ya que mediante rabia social e hiper-simplificación, condensados en los frames “tutti a casa” (todos a casa), “né di destra né di sinistra” (ni de derecha ni de izquierda), se construye el consenso de una sociedad decepcionada y desencantada.

La sátira implacable ha representado el método para conferir resonancia a las ideas del showman, para influenciar de manera implícita los mass media tradicional, o sea, ha sido componente específica de su estrategia política realizada mediante el lenguaje. Una componente que, de hecho, ha constituido el método más rápido para enfrentarse con el *establishment* podrido mediante el frame ‘nosotros vs. ellos’, es decir, para contraponer a la casta la nueva política del

tsunami, políticos hay que preparar botes salvavidas...nos veremos en Parlamento, será un gusto” (Grillo, 2013).

movimiento, el único capaz de entender y representar las exigencias y a los intereses del pueblo. El objetivo del frame de la casta, entonces, fue subrayar el proyecto de transformación y renovación simbolizado por los *pentastellati*, alborotando la opinión pública frente al poder constituido, agregada bajo sentimientos de frustración y rechazo de las instituciones. Si bien es cierto que la retórica de la casta ha caracterizado tradicionalmente las estrategias de los medios de comunicación, que han utilizado este frame para alimentar quejas en contra de la política, la novedad grillina se evidencia en la capacidad de lograr crear (mediante el mismo frame) una forma de solidaridad organizada.

Hay que enfatizar, además, que estas técnicas lingüísticas se juntan a otra potente estrategia que se matiza en la comunicación grillina, es decir el posicionamiento en el espacio político, ya que el concepto congénito en unos mensajes - “il MoVimento Cinque Stelle non è l’ennesimo partito politico” (el Movimiento no es el enésimo partido político) o “è il movimento dei cittadini per i cittadini” (es el movimiento de los ciudadanos para los ciudadanos) – es bastante común y sencillo pero, simultáneamente, muy fuerte porque combinado con la técnica de destrucción de los adversarios, incapaces de estar a la altura de las expectativas. Por lo tanto, hay un mensaje diferenciante que simboliza un movimiento que es negación de todas las formas partidistas referibles a la casta, y que logra utilizar la ‘leva’ (cfr. Ballarani, 2016) correcta para cautivar la atención. En esta perspectiva, entonces, después de haber fortalecido el propio posicionamiento, la estrategia ha considerado dos levas específicas, es decir, el dolor – de los ciudadanos traicionados por los políticos - y la revancha - solo con la unión es posible recuperarse y salir adelante-. De esta manera, se desarrolla un espacio creado por los mismos ciudadanos, en el cual el movimiento se inserta y fomenta el poder, todavía no formalizado, que estaba adquiriendo: se necesitaba de una organización que oficializaba la lucha a nivel institucional, o sea, el movimiento.

En efecto, según parte de la literatura, el frame de la casta y el frame relativo al posicionamiento (ni de derecha ni de izquierda) ridiculizan las problemáticas políticas, impulsando hacia la construcción de un enemigo, sin analizar críticamente los contenidos (cfr. Santoro, 2011).

Según nuestra opinión, así como precedentemente expresado, la consideración de estas significativas críticas debe relacionarse con la finalidad lingüística que fundamenta el diseño de la estrategia comunicativa, es decir construir, a través de la narración política, una ‘comunidad’.

Las vicisitudes actuales del movimiento, después de la conquista de la institucionalidad, están ocasionando muchos desacuerdos en materia de su efectiva naturaleza antisistema. En efecto, por lo menos en las etapas iniciales, esta fuerza surgida de las protestas en contra del estatus quo, reflejaba y se inscribía en las corrientes de la antipolítica. A la inversa, la campaña electoral de 2018 ha sido muy diferente de la ola emocional de 2013. En esta última, aunque el showman no era el candidato, arrastraba fautores en toda la península con el esquema típico de su reunión/espectáculo, hasta el cierre triunfal en plaza San Giovanni en Roma, un cierre de gran impacto si leído en clave politológica¹⁴.

La campaña electoral de 2018 reemplaza las plazas eufóricas con los teatros, el lenguaje duro del líder carismático – retirado del activismo – con los tonos más calmados del joven y encorbatado Di Maio, que no menosprecia la participación en los talk show televisivos. La institucionalización, además, pasa por la creación del grupo dirigente, de una estructura y un enraizamiento territorial que ahora va más allá de la imagen virtual, pero que quiere seguir jugando la carta de la transversalidad y de la antipolítica. Igualmente, transita por el alejamiento de su fundador, que participa en el cierre de campaña invitando al público a no dejar de lado los pilares del movimiento, pero que retoma el dominio del blog, y que hace entender claramente de no compartir las decisiones del joven líder. Y, finalmente, atraviesa el

¹⁴ Esta decisión debe ser conectada a la estrategia política de la transversalidad utilizada por el movimiento, es decir dirigirse a diferentes sectores políticos, mediante una técnica bastante clásica, es decir tener unidos los sectores de izquierda y los sectores de derecha de su base electoral, moviéndose contemporáneamente sobre los dos frentes. Por ejemplo, buscando dialogar con los trabajadores y los intelectuales de izquierda (ley Fornero y medioambiente), y, simultáneamente, con los empresarios conservadores y las temáticas de la derecha (inmigración e impuestos), pero, finalmente, cerrando su tour en un lugar históricamente símbolo de la izquierda italiana, es decir Piazza San Giovanni en Roma.

ámbito político con la necesidad de autocrítica debido al fuerte empeoramiento registrado en las últimas competencias administrativas, en las cuales, frente al 2013-2014, el movimiento reduce a la mitad sus porcentajes de votos, frente a la opuesta situación observada para su ‘aliado’ de gobierno, que a la inversa triplica sus votos.

Conclusiones

El actual contexto político mundial, caracterizado por niveles cada vez más significativos de descontento y desconfianza en las instituciones y en las fuerzas políticas, impulsan a reflexionar sobre las necesidades de estimular la participación y el involucramiento ciudadano, con el fin de retomar la relación de confianza entre gobernantes y gobernados. En este sentido, interesantes posibilidades pueden ser ofrecidas por el web, que incontestablemente ha modificado el sistema de relación/acción, interviniendo definitivamente sobre la opinión pública, favoreciendo formas de transformación socio-política que encuentran propiamente en la red una situación ambigua.

En específico, en los últimos decenios se han fortalecido profundamente las interrelaciones subyacentes el trinomio comunicación/política/mass media, tanto que la comunicación política ha sido impregnada por los medios de comunicación hasta conformarse totalmente a sus format, adecuando por ende la política a la lógica del entretenimiento emocional. Pues, en una forma de comunicación política que se confunde cada vez más con la comunicación publicitaria, el ciudadano-electoral se transforma en un usuario, y el líder en un vendedor, mientras que los discursos políticos se transforman en una pura retórica ‘decorada’ mediante puntuales técnicas socio-semánticas. Una lectura en clave politológica de esta creciente mediatización de la esfera pública, sin dudas nos lleva a considerar este aspecto como un ‘aval’ para la llamada crisis de las democracias contemporáneas, en las cuales, en la época de la digitalización, se registra un mix fatal entre la acción de manipulación de la empresa medial y la acción de los social network, ambos arrodillados cada vez más a los intereses de las grandes

corporation, que define un modelo que resume los actuales procesos de gobernanza, sintetizados en la pasividad propia de la *click democracy*.

Pero, y como anticipado al comienzo del presente análisis, si es cierto que vivimos en la época de la legitimación a través de la *pop politics* – y de su congénita fusión entre personalización del liderazgo y telepresidentes- sin embargo es imposible desconocer el apoyo del web para la conformación de praxis de influencia social que, según nuestra opinión, no solo han modificado los confines entre mayoría y minoría, sino han logrado también interpretar y delinear la rosanvalliana idea de ‘contro-democracia’ (cfr. Picarella, 2018). En la perspectiva que se acaba de considerar, sin adentrarnos en esta sede en las interpretaciones sistémicas del fenómeno de los movimientos sociales en la época del web, hay que destacar que los movimientos sociales – auto-construyéndose a través de un proceso de comunicación bottom-up y no institucionalizado- generan un contrapoder, que se materializa en la creación de redes autónomas hincadas en internet y en los social network.

Asumiendo las debidas diferencias entre los diferentes casos (de la primavera araba a los indignados), el mínimo común denominador que los acomuna es representado por la capacidad de crear un espacio ‘hibrido’, caracterizado por la dimensión digital y por la dimensión real, ya que la interactividad sin restricción de la red se vislumbra en el área urbana por excelencia, la plaza, creando una comunidad libre. Evidentemente, las peculiaridades de los procesos comunicativos determinan las características organizativas del movimiento que de él mismo procede, debido a que “más la comunicación es interactiva y configurable, menor es el nivel jerárquico y mayor la participación” (Castells, 2012, p. XXVIII). De hecho, surge un nuevo tipo de movimiento social, sin líder, de carácter asambleario, que, por ende, plasma una forma de democracia alternativa, participada y descentralizada.

Si tomamos como referencia la citada visión emocional/digital de los nuevos movimientos, acompañada por las teorías más clásicas en materia de movimientos sociales, el caso de estudio considerado se vuelve particularmente insidioso. En efecto, el M5s es técnicamente un movimiento en ‘la nube’, que en Italia ha sido pionero en el utilizzo de la

red en ámbito político, cuyo estratégico proyecto de web marketing se transforma en un impetuoso proyecto político.

Un proyecto que anhela a la identificación con el *bottom-up approach*, pero que, simultáneamente, se enfrenta con unas limitantes. Recordando que la estructura de los movimientos sociales es un proceso de *adopting, adapting and inventing* (McCarthy, 1996), es decir en continua transformación ya que algunos se institucionalizan, otros se ‘comercializan’, otros se radicalizan (Della Porta & Diani, 1997), podemos afirmar que el M5s es una complicada síntesis. En específico, el movimiento se caracteriza por redes de relaciones informales, transversalidad, heterogeneidad, cuyo pegante es representado por el sentimiento de solidaridad aglutinado alrededor de los ideales de democracia directa, del activismo ciudadano, de la lucha en contra de la casta, estructuralmente canalizados por los Meetup. Columna vertebral del movimiento, los Meetup han forjado el aspecto de la horizontalidad, además apoyado por internet, y permitido reducir a niveles mínimos la jerarquía, pero, la presencia de un fundador/ líder *incumbent* plantea bastantes debates tanto en términos de categorización teórica como de democracia interna¹⁵.

Una mezcla top/bottom-up, un partido populista, un blog-down: como se quiera definir, la ola grillina y sus efectos no han representado solamente un plan de comunicación y marketing político, sino han señalado la presencia de cuestiones abiertas para la democracia italiana que, todavía, no se han solucionado.

¹⁵ En este sentido, interesante lo que destacaba Anderson (2014): “si quiere ser eficaz, la protesta requiere maniobras de inteligencia y de intransigencia de la voluntad. Grillo, quizás, aprenderá de la experiencia, y en futuro se mostrará más experto y menos autoritario, y el movimiento que ha creado será más que un fugaz torbellino. Los italianos deben esperar, ya que con la desaparición de una forma cualquiera de izquierda, para la cual no hay remplazos, el M5s puede sobresalir como única opción relevante en el país, y, a pesar de todos sus defectos y paradojas, puede seguir representando, en toda Europa, un bosquejo de fuerza antagónica a lo que está poseyendo la democracia representativa”. Pero, muy probablemente, estas previsiones chocan con lo que se ha registrado en los últimos meses.

Referencias bibliograficas

- Anderson, P. (2014). Il disastro italiano. Disponibile en <http://temi.repubblica.it/micromega-online/il-disastro-italiano/?printpage=undefined>
- Ballarani, G. (2016). Le 10 strategie di Marketing Diretto di Casaleggio che hanno portato al successo del Movimento 5 Stelle. Disponibile en: <https://hotlead.it/marketing-casaleggio/>
- Bally, C. (1909). *Traité de stylistique française*. Disponibile en: <https://archive.org/details/traitedestylis01ball>
- Barbieri, G. (2014, Abril). Lo Tsunami Tour. Disponibile en: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.3270/76594>
- Barisione, M. (2001). “Gli effetti delle comunicazioni politiche di massa sul voto: un panorama delle ricerche”. En Sani G., *Mass Media ed Elezioni* (pp. 23-73). Bologna: Il Mulino.
- Barisione, M. (2006). *L'immagine del leader. Quanto conta per gli elettori?* Bologna: Il Mulino.
- Bentivegna, S. (1999). *La politica in rete*. Roma: Meltemi.
- Biorcio, R. – Natale, P. (2013). *Politica a 5 Stelle-idee, storia e strategie del movimento di Grillo*. Milano: Feltrinelli.
- Blumler, J. & Kavanagh, D. (1999). The Third Age of Political Communication: Influences and Features. *Political Communication*, 16 (3), 209-230.
- Bruni, D. (2016). Il peso del framing narrativo nella costruzione del consenso politico. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 4-16.
- Calise, M. (2006). *La Terza Repubblica. Partiti contro Presidenti*. Roma-Bari: Laterza.
- Campus, D. (2000). *L'elettore pigro*. Bologna: il Mulino.
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford University Press.
- Castells, M. (2012). *Reti di Indignazione e speranza. Movimenti sociali nell'era di Internet*. Milano: Università Bocconi.
- Ceccarini, L. (2012). “Cittadini e politica online: fra vecchie e nuove forme di partecipazione”. En L. Mosca & C. Vaccari (eds.). *Nuovi media, nuova politica? Partecipazione e mobilitazione online da MoveOn al Movimento 5 Stelle* (pp. 89-115). Milano: Franco Angeli.
- Cedroni, L. (2013). “Comunicazione politica”. En R. Gatti, L. Alici & I. Velloni (eds.), *Vademecum della democrazia, un dizionario per tutti*. Roma: Ave. Disponibile en: <http://eprints.sifp.it/331/1/ComunicaPolDef.pdf>
- Corbetta, P. & Gualmini, E. (2013). *Il partito di Grillo*. Bologna: Il Mulino.
- Dahlgren, P. (1995). *Television and the Public Sphere*. London: Sage.
- Dahlgren, P. (2009). *Media and Political engagement: Citizens, Communication and Democracy*. Cambridge University Press.
- De Rosa, R. (2014). *Cittadini digitali. L'agire politico al tempo dei social media. Santarcangelo di Romagna*: Maggioli Editore.
- Della Porta, D. & Diani, M. (1997). *I movimenti sociali*. Roma: La Nuova Italia.

- Di Brisco, B. (2013). La comunicazione politica di Beppe Grillo e del Movimento 5 Stelle, disponibile en: <https://www.slideshare.net/beppe74/il-movimento-5-stelle-paper-di-comunicazione-politica>
- Falletta, P. (2016, Dicembre). Partiti politici e web: verso una democrazia 2.0. Disponibile en <http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wp-content/uploads/2016/06/falletta.pdf>
- Giansante, G. (2014). *La comunicazione politica online. Come usare il web per costruire consenso e stimolare la partecipazione*. Roma: Carocci.
- Gibson, R. K. (2015). *Party Change, Social Media and the Rise of 'Citizen-Initiated' Campaigning*. En *Party Politics*, 21 (2), 183-197.
- Giglioli, P.P. (2005). *Invito allo studio della società*. Bologna: Il Mulino.
- Grillo, B. (2013, enero). Tsunami Tour. En www.beppegrillo.it
- Habermas, J. (1962). *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Honan, M. (2014). I Liked Everything I Saw on Facebook for Two Days. Here's What It Did to Me. En <http://www.wired.com/2014/08/i-liked-everything-i-saw-on-facebook-for-two-days-hereswhat-it-did-to-me/>
- Hopkin, J. (2004). La democrazia di partito nei paesi industriali avanzati: una discussione. *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 3, 491-501.
- Ignazi, P. (2004). Il puzzle dei partiti: più forti e più aperti ma meno attraenti e meno legittimi. *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 3, 325-346.
- Iorio, E. (2010). The cyberbrain warfare: la guerra degli influencer. En <http://www.ottavopiano.it/the-cyberbrain-warfare-la-guerra-degli-influencer/>
- Lago, I. & Martínez, F. (2004). Una metodología alternativa para estimar los efectos de las campañas electorales. *Revista Española de Ciencia Política*, 11, 103-120.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1998). *Metafore e vita quotidiana*. Milano: Bompiani.
- Lakoff, G. (2008). *The political mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*. New York: Viking Penguin.
- Lazarsfeld, P. F., Berelson, B. & Gaudet, H. (1948). *The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*. New York: Columbia University Press.
- Mazzoleni, G. (2004). *La comunicazione politica*. Bologna: il Mulino.
- McCarthy, J. D. (1996). "Constraints and Opportunities in Adopting, Adapting, and Inventing". En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Comparative Perspectives on Social Movements* (pp. 141-151). Cambridge University Press.
- Milkowska-Samul, K. (2015). "Strategie discorsive dell'antipolitica: il caso di Beppe Grillo". En A. Klimkiewicz, M. Malinowska, A. Paleta & M. Wrana (eds.). *L'Italia e la cultura europea* (pp. 451-460). Firenze: Cesati.
- Nimmo, D. & Combs, J. E. (1990). *Mediated Political Realities*. London: Longman.
- Norris, P. (2000). *A Virtuous Circle. Political Communications in Post-industrial Societies*. Cambridge University Press.
- Picarella, L. (2014a). *De la transición al zapaterismo: la evolución del sistema político español entre presidencialización y personalización*. Bogotá: Planeta.

- Picarella, L. (2014b). La influencia de Giambattista Vico en el pensamiento de José Martí. *Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios Interculturales*, 19 (1), 137-145.
- Picarella, L. (2018). *Democracia: evolución de un paradigma. Una comparación entre Europa y América Latina*. Bogotá: Taurus-Penguin Random House.
- Pizzorno, A. (1996). Mutamenti nelle istituzioni rappresentative e sviluppo dei partiti politici. En P. Bairoc & E. J. Hobsbawm (eds.) *L'età contemporanea: secoli 19°-20°* (pp. 961-1031). Torino: Einaudi.
- Rheingold, H. (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Santoro, G. (2011, Noviembre). Contro “la Casta”: anche retorica e qualunquismo di destra. Disponible en: <http://archivio.senzasoste.it/rete/contro-la-casta-anche-retorica-e-qualunquismo-di-destra>
- Scheufele, D. A. (1999). Framing as a Theory of Media Effects. *Journal of Communication*, 49 (1), 102-122.
- Schmitt-Beck, R. & Farrell, D.M. (2002). *Do Political Campaigns Matter? Campaign effects in elections and referendums*. London- New York: Routledge.
- Webb, P. (2005). Political Parties and Democracy: The Ambiguous Crisis. *Democratization*, 12 (5), 633-650.

Vuelta a lo humano:
José Díaz Fernández e la generazione del 1930

Alessia Cassani
University of Genoa, Italy
alessia.cassani[at]unige.it

Abstract

The 1920s and 1930s are a period of extraordinary flourishing in Spanish culture. In particular, the 1920s are characterized by the great popularity of the literary avant-gardes and of their “spiritual chief”, the philosopher José Ortega y Gasset. His essay *La deshumanización del arte* is a sort of manifesto which proposes an art for art’s sake, as far as possible from human aspects and disregarding social issues. Against this literary trend, lean out some intellectuals defined as the “1930 generation”, “novelistas sociales” or novelists of the new romanticism, definition taken from a collection of articles by José Díaz Fernández who, without leaving the aesthetic canons of the literary avant-garde, proposes an art “rehumanized”, of denunciation, attentive to social issues and people’s problems. They are also called “pre-war novelists” because the Spanish civil war will fatally break through any literary debate in favor of more pressing issues

Keywords:

Avant-garde, Díaz Fernández, Ortega y Gasset, Contemporary novel, Spanish literature

Negli anni tra le due dittature, quella di Miguel Primo de Rivera (1923-1930) e quella ben più duratura di Francisco Franco (1939-1975) la Spagna conosce una fioritura culturale, e nella fattispecie, letteraria, eccezionale. Le idee e le correnti artistiche si susseguono e si sovrappongono, si moltiplicano le *tertulias* e le iniziative letterarie. Veicolo di tanta vitalità sono anche le riviste, numerose e qualitativamente notevoli, che animano la vita culturale del Paese (Osuna, 1989; Osuna, 2005), diffondendo le idee e promuovendo il dibattito. Abbastanza frequenti, a questo scopo, sono le inchieste a cui talvolta i giornali sottopongono gli intellettuali per stimolare il confronto su temi culturali pressanti. Ad esempio, il giornalista e scrittore José Montero Alonso nel 1931 chiede, dalle colonne de *La libertad*, ad alcuni personaggi di spicco della cultura spagnola dell'epoca di proporre una spiegazione al palese poco interesse dei giovani letterati verso i temi sociali, soprattutto in confronto con i loro omologhi europei (“la evidente desproporción entre nuestra novela y la de otros países en lo relativo a los temas de nuestro tiempo, a las inquietudes y a los afanes que son característicos del espíritu profundamente nuevo de hoy”, Montero Alonso, 1931, p. 8).

La risposta di Ramón Gómez de la Serna introduce una polemica che avrebbe interessato alcuni intellettuali a diverso titolo definiti “d'avanguardia”:

España no sufre la lucha por la vida como Italia y otras naciones de cielo menos optimista, y, además, tiene ese sedimento oriental en su alma que le permite ser contemplativa y pasar con estoicismo por encima de todos los acontecimientos, el rostro hacia las estrellas o el rostro pegado a la tierra, dejando pasar las influencias del tiempo como si no fuesen con ella.

Al margen del Mundo, y líricos ante la pobreza y el hambre, los españoles nos elevamos con metáforas poéticas, aunque la miseria y la peste royese nuestros calcañares (Montero Alonso, 1931, p. 8).

Gómez de la Serna adduce tra le possibili spiegazioni la non partecipazione della Spagna alla Guerra Mondiale e la minore presenza di disoccupati rispetto al resto del mondo. In definitiva a suo parere la situazione sociale nella penisola non è tale da provocare violente reazioni negli scrittori, e tuttavia lascia intuire che seppure lo fosse, lo spirito spagnolo resterebbe comunque refrattario alle sue sollecitazioni, poiché “los españoles nos elevamos con metáforas poéticas”. Questa di Gómez de la Serna non è certo una definizione stravagante, se è vero che la metafora è, secondo Ortega y Gasset, lo

strumento privilegiato dell'arte avanguardista, in virtù della sua capacità di elevare la parola poetica al di là del dato reale, che viene perciò smaterializzato e purificato da ogni residuo di umanità¹.

Come è ovvio, non tutte le risposte saranno sulla linea di quella dell'inventore della *greguería*. Attraverso di esse – anzi – si vedranno delineate due tendenze e due visioni sull'arte totalmente distinte e spesso in aperta polemica fra loro².

Di carattere del tutto opposto, ad esempio, sarà la risposta alla stessa inchiesta da parte di José Díaz Fernández il mese successivo:

La literatura de vanguardia, el culto de la forma, la deshumanización del arte ha sido cultivada aquí por el señoritismo más infecundo. Contra esos escritores está la generación de 1930, partidaria de una literatura combativa, de acento social, que Espina, Arderius y yo hemos defendido en *Nueva España* [...]. Nuestra literatura de avanzada nace, pues, con la nueva generación revolucionaria de España. – Sería inútil, sin embargo, que quieran acogerse a las banderas revolucionarias los señoritos de la literatura. Estamos hartos de estafas y con el ánimo bien dispuesto para ejecutar al fascismo literario que dedica a Góngora el homenaje de una misa (Díaz Fernández, 1931b, p. 6).

Risposta ricca di spunti e palesemente polemica verso la cultura dominante, nonché rivelatrice dell'atteggiamento aspramente critico dell'autore e del un gruppo di intellettuali a lui affini nei confronti della cosiddetta avanguardia letteraria, e in particolare la cosiddetta generazione del 27, sarcasticamente definita "fascismo letterario", messa dall'autore in aperta contraddizione con la letteratura da lui propugnata, definita "combattiva", "de avanzada", frutto di una "generazione rivoluzionaria" che nulla ha a che vedere con i *señoritos* che coltivano la "disumanizzazione dell'arte". José Díaz Fernández non è nuovo a simili attacchi; si può anzi dire che questa risposta arrivi a conclusione di un processo di distanziamento dal contesto avanguardista e di avvicinamento all'arte sociale che lo porta all'elaborazione di una nuova teoria letteraria contrapposta e alternativa ad essa, esposta nella sua raccolta di saggi intitolata *El nuevo Romanticismo* (1930).

Dopo i primi tentativi letterari ispirati ai poeti modernisti e la pubblicazione del suo primo romanzo breve (*El ídolo roto*, del 1923), il salmantino (asturiano d'adozione) José Díaz Fernández (1898-

¹ Sul confluire delle idee di Ramón Gómez de la Serna e José Ortega y Gasset nell'ambito del formalismo dell'arte si veda Llera, 1988, pp. 55-75.

² Una breve carrellata di alcune risposte si può trovare in Boetsch, 1985, pp. 43-47.

1940) raggiunge la piena maturità e un enorme successo editoriale (due edizioni in tre mesi, cosa del tutto eccezionale per l'epoca) con il romanzo *El blocao*, del 1928³. L'opera prende spunto da un'esperienza realmente vissuta dall'autore, soldato nella guerra in Marocco, e denuncia la crudeltà e l'inutilità della guerra, descrivendo le ingiustizie, i sacrifici, i dolori sofferti dal protagonista, sottolineando “la monotonía, la inmovilidad en el blocao, el aburrimiento, la futilidad de los sufrimientos, la conciencia de una juventud estéril, la forzosa abstinencia sexual, que rondan de continuo” (Díaz Fernández, 1985, p. 12).

Il libro è formato da sette racconti e fondamentale per il nostro discorso risulta quello centrale, *Magdalena roja*. Esso infatti tratta di un tema molto caro all'autore e a quanti condividono le sue aspirazioni riformatrici: il ruolo dell'intellettuale all'interno del movimento rivoluzionario proletario. Benché animato da ideali assorbiti dal marxismo e dal socialismo, il protagonista del racconto, Carlos Arnedo, evidente alter ego dell'autore, fatica a liberarsi dei retaggi della sua estrazione piccolo borghese e “llega a los sindicatos a través de la teoría, empujado más por un romanticismo juvenil que por el pleno convencimiento de la necesidad de cooperación en la lucha del proletariado contra la burguesía” (López de Abiada, 1985, p. 13). Questo umanesimo borghese stride con la sua vocazione rivoluzionaria e fa di lui un personaggio intermedio, animato da solidarietà come gli eroi dei romanzi sociali, ma ancora spinto da un individualismo, un'inazione, un'ironia che lo avvicinano ai personaggi dei romanzi avanguardisti.

Anche stilisticamente l'opera riporta diversi elementi che ne fanno un romanzo intermedio, di transizione: “un estilo sintético y desnudo, que se sirve de las innovaciones vanguardistas – lirismo, síntesis, dinamismo, metáfora, antirretoricismo – para realizar la emoción, una emoción humana que los narradores vanguardistas, bajo la

³ Questo romanzo è stato recentemente tradotto in italiano con il titolo di *Casamatta* da Marino Magliani e Riccardo Ferrazzi per la casa editrice Miraggi (Díaz Fernández, 2019). In spagnolo è invece contenuto in un'antologia di testi in prosa di José Díaz Fernández curata dal noto ispanista britannico Nigel Dennis (Díaz Fernández, 2006), che si trova anche in rete nel sito internet Cervantes Virtual (<http://www.cervantesvirtual.com/obra/prosas--1/>) e che dunque costituisce oggi il modo più accessibile per leggere le pagine fondamentali di questo autore tanto importante in vita quanto dimenticato negli anni del franchismo e oltre.

influencia de la estética de la “deshumanización”, sacrifican, en sus barrocas construcciones novelescas, a la emoción “artística” (Fuentes, 1969, p. 247).

Non abbandonerà del tutto le caratteristiche formali avanguardiste neanche il secondo romanzo lungo di José Díaz Fernández, del 1929: *La venus mecánica* (il titolo stesso è d’atmosfera decisamente avanguardista) il quale, però, si avvicina in modo più netto all’estetica del romanzo sociale rivoluzionario. Anche questo libro ha un contesto geografico e storico ben definiti. L’azione si svolge a Madrid durante gli ultimi anni della dittatura di Primo de Rivera, in un ambiente borghese che rivela tutta la sua meschinità e inumanità. Nonostante le digressioni liriche e l’uso della metafora, il romanzo presenta un impianto più tradizionale e la critica sociale è quanto mai aspra e decisa. Anche il protagonista, Víctor Murias, pur restando un personaggio di transizione tra l’eroe del romanzo sociale e quello avanguardista, assume connotazioni più definite, poiché riesce ad emanciparsi in gran parte dalla sua insoddisfazione inconcludente per trasformarsi in un vero uomo d’azione. Questo personaggio è anch’esso fortemente autobiografico, e la sua maturazione avviene in carcere, dove si trova per motivi politici, così come l’autore quando scrive il romanzo⁴. La stessa protagonista femminile, Obdulia, ha un’importante evoluzione all’interno dell’intreccio. Figlia di una famiglia borghese decaduta, si vede costretta a prostituirsi per poter sopravvivere. Da qui il titolo del romanzo, che sta ad indicare la disumanizzazione della giovane il cui corpo diventa un oggetto separato dall’essenza più nobile della persona. La sua abietta condizione, tuttavia, la porta alla presa di coscienza dell’ingiustizia sociale, alla volontà di partecipare alla lotta di classe e da qui alla sua “riumanizzazione”, grazie anche all’amore di Víctor e alla maternità.

⁴ Durante la fase finale della dittatura di Primo de Rivera, José Díaz Fernández fu condannato ad alcuni mesi di carcere (e anche a un breve esilio in Portogallo) a causa della sua militanza politica nel Grupo de Acción Republicana. Con la proclamazione della Repubblica nel 1931 sarà eletto deputato socialista (nelle Corti costituenti) ed occuperà la carica di segretario del ministro di *Instrucción pública*. Dopo una pausa dovuta al biennio di governo delle destre (*el bienio negro*, 1933-1935), torna ad essere eletto deputato, questa volta nel partito Izquierda Republicana, lo stesso di Manuel Azaña, con il quale, peraltro, aveva anche condiviso la militanza in Acción Republicana. Durante la guerra civile spagnola (1936-1939) è responsabile della stampa e della propaganda e alla fine del conflitto andrà in esilio in Francia, dove morirà prematuramente (1941) senza riuscire a realizzare il suo desiderio di esiliarsi a Cuba.

Obdulia si eleva a paradigma di emancipazione femminile, tema caro al pensiero marxista che José Díaz Fernández affronta non senza una dose di satira. Quest'ultima si rivolge al femminismo e al movimento suffragista, ridicolizzati attraverso alcuni personaggi femminili del romanzo. L'ironia non toglie tuttavia efficacia al convincimento dell'autore del ruolo attivo che le donne possono e devono occupare nella società, giacché, se finalmente la donna è entrata a far parte della vita contemporanea, "lo ha hecho no por causas de carácter político, sino por razones de progreso social. [...] Por primera vez en veinte siglos la mujer vierte en la vida su alma espléndida y brillante" (Díaz Fernández, 1985, pp. 38-39)⁵.

Queste affermazioni compaiono in un articolo di Díaz Fernández pubblicato nella rivista *Nueva España* (e successivamente inserito nella già citata raccolta di articoli del 1930, dal titolo *El nuevo Romanticismo. Polémica de arte, política y literatura*) e ricordano le affermazioni in risposta all'inchiesta di *Libertad*: "Contra esos escritores está la generación de 1930, partidaria de una literatura combativa, de acento social, que Espina, Arderius y yo hemos defendido en *Nueva España*". Questa rivista (di cui il nostro autore è fondatore e direttore) nasce quindi con l'obiettivo dichiarato di definire una nuova estetica in contrasto con quella d'avanguardia e di lottare contro la dittatura e la Monarchia. Peraltro, il destino vuole che il primo numero esca proprio il 30 gennaio 1930, giorno della caduta di Primo de Rivera. *Nueva España* non è però il primo tentativo editoriale di questo tipo. Essa ha infatti un degno predecessore in *Post-Guerra* (1927-28), rivista fondata da Díaz Fernández e da altri amici che già si è occupata di temi politici e letterari, dichiarando inscindibili i due ambiti. La censura della dittatura non consente una lunga vita a *Post-Guerra*, che viene soppressa nel giro di un anno, ma essa ha il merito di rappresentare "un ensayo, único en las letras españolas de su época, por superar el divorcio entre vanguardia artística y política" (Fuentes, 1976, p. 4). Il critico letterario Víctor Fuentes enuclea gli obiettivi fondamentali della rivista: "1) el de la lucha política, a nivel mundial y nacional, para la transformación de la sociedad; 2) la participación del intelectual en esta lucha; 3) el arte y la literatura como arma eficaz de combate; y 4) la difusión de la ideología marxista y progresista"

⁵ Sulle idee dell'autore sulla donna e sul femminismo si veda Martín Santaella, 2013.

(Fuentes, 1976, p. 4). L'anno è lo stesso della celebrazione del centenario di Góngora, (che Díaz Fernández citerà con disprezzo nella sua risposta a *La libertad*), in un contesto dominato dagli ideali dell'arte pura, con i quali la rivista si pone in una abissale dicotomia.

Dopo la chiusura di *Post-Guerra* il gruppo editoriale si dedica alla pubblicazione di libri di grande successo, attraverso la fondazione di case editrici quali Oriente, Historia Nueva (la cui prima, trionfale pubblicazione è proprio *El blocao* di José Díaz Fernández), Nosotros, Cénit, Zeus, Hoy, Ediciones Ulises, che godono di maggiore libertà rispetto alla rivista grazie alla legge che consente la pubblicazione di volumi superiori alle duecento pagine senza l'intervento della censura.

La missione di *Post-Guerra*, dunque, è continuata da *Nueva España*, dove, come detto, vedono la luce molti degli articoli che verranno raccolti e pubblicati nel 1930 con il titolo *El Nuevo Romanticismo*.

Benché oggi molto meno noto di quanto lasci pensare l'impatto che ebbe a suo tempo, questo saggio è fondamentale per il superamento dell'estetica dell'avanguardia, tanto che i critici Víctor Fuentes e José Manuel López de Abiada arrivano ad affermare che esso ha un'influenza paragonabile solo ad altre due opere fondamentali dell'epoca: *La Deshumanización del arte* (1925) di José Ortega y Gasset e *Literaturas europeas de vanguardia* (1925) di Guillermo de Torre (López de Abiada, 1985, p. 10; Fuentes, 1969, p. 255).

Il citato saggio di Ortega è universalmente considerato come uno dei libri chiave dell'avanguardia spagnola, della quale enuncia gli aspetti fondamentali, pertanto è naturale che sia il testo contro il quale si scagli chi voglia attaccare la nuova arte. L'atteggiamento di José Díaz Fernández nei confronti di questo testo e del suo autore, tuttavia, è alquanto originale e pertanto degno di nota.

Pur deplorando il processo di disumanizzazione dell'arte, José Díaz Fernández non rifiuta in blocco la lezione di Ortega. Egli è anzi (per lo meno fino alla nascita di *Post-Guerra*), integrato nel gruppo che ruota attorno alla *Revista de Occidente*, fondata dal filosofo madrileno. Tale rivista si dichiara aliena alla politica e i giovani scrittori che raduna attorno a sé sono quelli che sverteranno nell'ambiente avanguardista spagnolo. Analizzando la nuova arte, Ortega scrive nella *Deshumanización del arte*:

Essa tende: 1) alla disumanizzazione dell'arte; 2) ad evitare le forme vive; 3) a far sì che l'opera d'arte non sia altro che opera d'arte; 4) a far sì che l'arte venga

considerata gioco, niente più; 5) ad una ironia essenziale; 6) a bandire ogni falsità; ed infine 7) l'arte, per gli artisti giovani, è assolutamente priva di elevatezza.

Abbiamo con ciò delineato in maniera sintetica le singole componenti dell'arte d'avanguardia (Ortega y Gasset, 1998, p. 66).

Secondo José Díaz Fernández, però, il fiorire dell'arte disumanizzata a partire da queste parole (apparse già in precedenza in articoli sul *Sol*) è dovuto ad un'erronea interpretazione delle stesse. Quella di Ortega, infatti, non sarebbe che una diagnosi dello stato delle cose, e non un incentivo a produrre un'arte che abbia le caratteristiche enunciate. In questo modo Díaz Fernández condanna l'avanguardia ma salva il suo "capo spirituale", per il quale continua a nutrire rispetto e ammirazione.

In *El nuevo Romanticismo* si legge: "Cuando Ortega y Gasset habla de la deshumanización del arte no la propugna. Pero unos cuantos han tomado el rábano por las hojas y han empezado a imitar en España lo que ya en el mundo estaba en trance de desaparecer" (Díaz Fernández, 1985, p. 69). L'autore non esita a proclamare la morte dell'arte per l'arte anche in altri suoi scritti dello stesso periodo. Nella recensione di un romanzo del suo collega e amico Joaquín Arderius, per esempio, scrive:

Podemos dar por extinguida en nuestro país la literatura que quiso un día galvanizar el viejo aforismo estético de "el arte por el arte" reduciendo las zonas de creación a las típicamente formales. Disipada la polvareda de los "ismos", sin un índice de obras verdaderamente sustanciales, dejándonos por toda herencia unos cuantos libros sin otra importancia que la de un juego de metáforas a cargo de unos cuantos hijos de familia, la generación presente enfila ahora el horizonte del arte social, núcleo de las preocupaciones de nuestro tiempo (Esteban & Santonja, 1988, p. 109).

Il tono è quello sprezzantemente polemico e agguerrito che si ritrova anche ne *El Nuevo Romanticismo*, in cui parlare dell'avanguardia come una realtà agonizzante:

Lo que se llamó vanguardia literaria en los años últimos, no era sino la postrera etapa de una sensibilidad en liquidación. Los literatos neoclasicistas se han quedado en literatos a secas. La verdadera vanguardia será aquella que ajuste sus formas nuevas de expresión a las nuevas inquietudes del pensamiento. Saludemos al nuevo romanticismo del hombre y la máquina que harán un arte para la vida, no una vida para el arte (Esteban & Santonja, 1988, p. 109).

Ecco introdotta l'arte nuova secondo Díaz Fernández: il nuovo romanticismo. Un'arte che non rifiuta le innovazioni della modernità ("el nuevo romanticismo del hombre y la máquina"), ma che anzi aderisce al presente, tanto da dare forma alle inquietudini da esso generate, rifuggendo un ripiegamento sterile su sé stessi. Il riferimento alla macchina, inoltre, ci rimanda all'origine dell'industrializzazione, perciò allo sfruttamento della classe operaia e alla nascita della coscienza dell'ingiustizia sociale. Rievocare poi il romanticismo, movimento artistico così vituperato, specialmente negli anni Venti, è quantomeno insolito. Ma è lo stesso autore a spiegare il motivo della sua scelta e ad indicare quali aspetti vanno recuperati di quest'epoca passata. Il romanticismo è il periodo delle rivoluzioni, delle passioni, della nascita della nuova civiltà:

El romanticismo no ha sido tanto la exaltación de lo individual como de lo humano [...] Frente a la literatura academicista y una vida putrefacta donde todo es tradición y estilo, los románticos levantan las barricadas del corazón. Es decir, colocan lo humano en primera línea. Dejan que en el hombre hablen las voces más sinceras, las voces del alma y del instinto [...].

Lo humano no es dejar suelto el impulso biológico, ni lo humano consiste en desatar la personalidad de sus vinculaciones interiores. Lo humano es mejor que nada la acción espiritual del hombre, su contacto permanente con el futuro, que es patrimonio que no perezca (Esteban & Santonja, 1988, p. 109).

L'influenza orteghiana è presente in Díaz Fernández come in tutti gli intellettuali dell'epoca (Boetsch, 1998). In particolare "il suo concetto di valori umani intesi come 'azione spirituale' e non come impulso biologico, rinvia alle teorie di Ortega sulla ragion vitale (Jiménez Millán, 1988, p. 245). Ma per quanto riguarda il binomio vita-arte e il loro modo di interagire, la differenza tra i due autori non potrebbe essere più grande: il "nuovo romanticismo" è posto in completa antitesi con la "disumanizzazione dell'arte". Il dato più significativo è infatti la "vuelta a lo humano", il ritorno all'umano, una vera e propria riumanizzazione. Il contrasto è totale con la definizione che Ortega dà dell'arte pura:

Non vi è alcun dubbio che si stia attualmente sviluppando una tendenza alla purificazione dell'arte. Questa tendenza condurrà ad una progressiva eliminazione degli elementi umani, troppo umani, dominanti nella produzione romantica e naturalista. Ed in questo processo si giungerà ad un punto in cui il contenuto umano dell'opera sarà tanto scarso da essere pressoché invisibile (Ortega y Gasset, 1998, p. 65).

Le due posizioni non potrebbero essere più distanti, e il distacco aumenta continuando a leggere Ortega: “Avremo allora un oggetto che può essere percepito soltanto da chi possiede il dono particolare della sensibilità artistica. Sarà un’arte per artisti e non per la massa, sarà arte di casta e non demotica” (Ortega y Gasset, 1998, p. 65).

Il concetto di arte elitaria, invece, è vigorosamente rifiutato da José Díaz Fernández. Egli vede nel futurismo italiano la prima manifestazione di un sincero tentativo di rottura col passato, seguito dal futurismo russo. I due movimenti, però, imboccano strade diverse: il primo si associa al fascismo, il secondo al comunismo. Abbracciando l’ideologia fascista il futurismo italiano si imborghesisce (“Marinetti se hizo fascista y él, que se llamaba destructor de museos, tiene hoy un cargo oficial por el cual resulta un conservador de museos”, Díaz Fernández, 1985, p. 48) e si fa complice della classe media, che dovrebbe essere la sua vera nemica. In Russia, invece, nonostante la poca simpatia di Lenin per il futurismo, esso si propaga tra il popolo, che conosce le poesie di Majakovskij e rende omaggio al suo cadavere dopo il suicidio. Il futurismo russo è dunque arte di massa, arte neoromantica, a differenza della letteratura d’avanguardia, così dedita al culto della forma, come il cubismo nelle arti plastiche:

Sus filiales literarias retornaban del mismo modo a la prosa pura, a la expresión como técnica, al estilo estilizado. Tendían simplemente a realizar lo que en literatura se llama la *forma*. Al mismo tiempo se intelectualizaban de tal modo, que su obra literaria estaba destinada exclusivamente a las minorías. Existía un decidido alejamiento de lo humano, por oposición resuelta a lo que se consideraba esencia del romanticismo (Díaz Fernández, 1985, p. 51).

L’arte di questa elitaria avanguardia risulta infeconda e superficiale, volta al godimento estetico di un piccolo gruppo scelto (la “minoría selecta” di cui parla Ortega) di “señoritos”, che José Díaz Fernández dipinge con feroce sarcasmo:

Los vanguardistas literarios instauraron como única fórmula de modernidad las metáforas deportivas. Era pintoresco leer la literatura de esos señoritos satisfechos (insuperable definición de Ortega y Gasset) donde se mezclaban imágenes atléticas y palabras del *tennis*, del fútbol o del boxeo. Por lo general, estos muchachos no hacían otro deporte que el de ir al teatro con su familia en automóvil propio [...]. Creían que los versos con muchos “cocktails” eran cifra y compendio de la moderna sensibilidad (Díaz Fernández, 1985, p. 53).

D'altra parte, l'aspetto sportivo e ludico dell'arte è teorizzato dallo stesso Ortega nel suo saggio, dove arriva ad affermare che "l'arte stessa è scherno", presa in giro di sé stessa. "L'arte come sport, come gioco, esprime e scioglie in maniera creativa le migliori forze umane, in quanto libera da finalità e dal mero utilitarismo [...], esprime la parte migliore dell'uomo, la sua capacità creativa, quale fonte di energie, quale connubio espressivo ottimale tra ragione e irrazionalità" (Llera, 1998b, p. 49). "Essere artista significa non prendere sul serio l'uomo, che invece appare così serio a chi non è artista" (Ortega y Gasset, 1998, p. 88).

Qui come altrove, però, Díaz Fernández considererà quelle di Ortega come delle semplici osservazioni, non dei dettami, come qualcuno vuole credere:

Otra vez acude a la pluma el nombre de Ortega y Gasset, cuyo pensamiento está acendrado por la preocupación política. Esto no lo han aprendido de él muchos de aquéllos que le siguen. Por el contrario, permanecen encerrados en sus torres estéticas, lejos del torrente social, que no les conmueve siquiera. Hablan de juventud y de vitalidad, cantan el deporte y la máquina, y, sin embargo, se apartan con terror de todo contacto con las fuentes auténticas de esa energía (Díaz Fernández, 1985, p. 65).

Ortega è dunque di nuovo assolto. Non però gli scrittori che assumeranno come legge le considerazioni del filosofo e credendo di produrre un'arte nuova non faranno altro che svilire il termine "avanguardia", di per sé così suggestivo. Ecco perché si deve cercare un'altra parola per indicare il movimento dell'autentica avanguardia letteraria. La letteratura "nuovissima" (Díaz Fernández, 1927, pp. 7-8) sarà dunque "literatura de avanzada" e la "vuelta a lo humano es la distinción fundamental de la literatura de avanzada, que agrega a su pensamiento y a su estilo las cualidades específicas del tiempo presente" (Díaz Fernández, 1985, p.56).

Diversi scrittori condividono questa prospettiva artistica, e tuttavia non si può parlare di una vera e propria generazione, bensì più correttamente di una tendenza (Castañas, 1992). La riscoperta dell'umano nasce, secondo molti, dal surrealismo, o per lo meno dalla sua versione spagnola (Bodini, 1963; Geist, 1980, pp. 170-214). L'adesione al surrealismo, infatti, è per molti poeti una maniera per manifestare il loro disagio umano, in quanto le sue tecniche, "imágenes oníricas y violentas, exploración de los sueños y la

subconsciencia, todo acompañado de cierto tono angustiado” (Geist, 1980, p. 179, sono adatte ad esprimere lo stato di crisi personale, di cui diventano espressione estetica. Basti pensare alla crisi interiore che soggiace all’approdo al surrealismo di García Lorca con *Poeta en Nueva York*, di Rafael Alberti con *Sobre los ángeles*, di Aleixandre con *Ámbito*, di Cernuda con *Un río, un amor*. Seppure dapprima questi poeti adottino le tecniche surrealiste nella ricerca di un rinnovamento stilistico, esse però aprono loro la strada verso la comprensione dei problemi individuali e sociali. Nel suo libro, Leo Geist riporta l’affermazione di Luis Cernuda presentando una sua traduzione di versi di Éluard nel 1929: “en efecto, sólo podemos conocer la poesía a través del hombre; únicamente él, parece, es buen conductor de poesía, que acaba donde el hombre acaba, aunque, a diferencia del hombre, no muere” (Geist, 1980, p. 183). Uomo e poeta, dunque, coincidono. Non sfugge la netta contrapposizione con Ortega che, in *La deshumanización del arte*, mette in bocca ai giovani poeti la frase opposta, “el poeta empieza donde el hombre acaba”.

La tendenza alla riumanizzazione non è dunque esclusiva della narrativa, ma un orientamento generale dell’arte intorno al 1930; ed essa coinvolge anche scrittori che poco prima erano stati validi esponenti dell’arte disumanizzata, come, ad esempio, César Muñoz Arconada, anch’egli avanguardista, anch’egli socialista, anch’egli esiliato della guerra civile (in Unione Sovietica).

Con l’instaurazione della Repubblica, in effetti, la politica sembra entrare a far parte in modo più concreto della vita degli intellettuali spagnoli, molti dei quali occupano cariche pubbliche: Manuel Azaña, José Díaz Fernández, Antonio Espina, Luis Araquistain, José Bergamín, Juan Guerrero Ruiz, Américo Castro, Ramón Pérez de Ayala, Julio Álvarez del Vayo, Ricardo Baeza, Salvador de Madariaga, Eugenio D’Ors e altri (Geist, 1980, pp. 171-172), senza dimenticare la Agrupación al Servicio de la República (José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Antonio Machado, Ramón Pérez de Ayala).

Sono questi gli anni in cui i romanzieri iniziano ad avvicinarsi ai temi sociali, seppur senza abbandonare del tutto le tecniche e il lirismo dello stile avanguardista. Gli autori che si possono inserire in questo gruppo sono Isidoro Acevedo, César M. Arconada, Joaquín Arderius, Manuel Benavides, Andrés Carranque de Ríos, Alicia Garcitolar, Ramón Sender, Julián Zugazagoitia.

Come dicevamo in precedenza, non si tratta di una vera e propria generazione, ma piuttosto di un gruppo che condivide le linee

teoriche tracciate da José Díaz Fernández⁶. Essi vengono definiti autori del *Nuevo Romanticismo* (Gil Casado, 1968, pp. 91-106), “generazione del 1930” (dallo stesso Díaz Fernández nell’articolo citato e altrove), o “novelistas sociales de pre-guerra”. Quest’ultima definizione è di Eugenio de Nora, che parla di loro come di un grupo relativamente compatto e valido, benché ben presto si disperderà, di scrittori che “no ya hacen del “pueblo” su tema literario preferente, sino que (y ésta es su esencial novedad) encarnan o intentan encarnar la mentalidad, el punto de vista y las aspiraciones de esas “inmensas mayorías” perpetuamente silenciadas; que plantean [...] aspectos, secciones, variedades de un mismo complejo, multiforme, vastísimo “problema social” (Nora, 1968, p. 437-483). La differenza con i grandi narratori del passato, specie dell’Ottocento, che avevano scelto le classi umili come personaggi e temi principali delle loro opere, è dunque quella dell’immedesimazione con esse. Incarnando le idee e le ispirazioni del popolo, gli scrittori del nuovo romanticismo fanno dei loro romanzi delle opere politiche volte al perseguimento del progresso e dalla giustizia.

Eugenio de Nora cerca inoltre di delineare il contesto sociale, politico e letterario in cui essi si sono formati. L’apertura verso l’estero che si ha con la dittatura e poi con la Repubblica aiuta i giovani scrittori a conoscere le realtà letterarie d’oltre confine⁷. Non è chiaro quanto l’influsso di queste sia stato determinante nella nascita di una letteratura sociale in Spagna, certo è che la tendenza verso l’impegno scavalca le frontiere nazionali e si impone come nuova tendenza generale. Esempio ne sono i nuovi scrittori americani, l’evoluzione di francesi e inglesi dalla poesia pura alla letteratura impegnata, il romanzo pacifista che prende piede in Germania e quello realista e successivamente rivoluzionario in Russia (Nora, 1969, pp. 438-439)⁸.

Oltre agli influssi esterni, ovviamente anche l’estrazione sociale e la formazione degli scrittori pesa nella creazione del loro stile letterario: Arderius, Arconada e Díaz Fernández provengono dall’avanguardia. Quest’ultimo durante la Repubblica abbandona la narrativa per dedicarsi al giornalismo e alla politica, mentre i primi

⁶ Sulla questione della definizione del gruppo si veda Castañar, 1992, p. 3 e ss.

⁷ Su questo tema e su quello più ampio del passaggio dalla letteratura pura alla “riumanizzazione” si veda Llera, 1998a, pp.181-213.

⁸ Sulle fonti di ispirazione dei romanzieri del *Nuevo Romanticismo* si veda anche Castañar, 1992, pp. 107-122.

due accentuano il carattere sociale della loro opera fino a ad avvicinarsi a romanzieri rivoluzionari come Sender, Benavides, Garcitoral e Carranque. Tutti gli autori citati sono d'estrazione borghese, pertanto il loro è un processo di avvicinamento dall'esterno alla condizione proletaria, e nei loro scritti è spesso presente il tema autobiografico – come abbiamo accennato per José Díaz Fernández – dell'intellettuale alle prese con la rivoluzione e la lotta di classe. Acevedo e Zugazagoita, invece, sono di estrazione proletaria e quindi il loro sguardo sui problemi sociali ha un punto di vista interno (Boetsch, 1985, pp. 134-135).

La proliferazione negli anni della Repubblica degli scrittori d'ispirazione sociale non è però sinonimo di una loro vittoria nella diatriba coi loro avversari fautori dell'arte disumanizzata. Entrambe le correnti continuano a convivere, benché con l'avvicinarsi della guerra civile sia la prima a guadagnare terreno sulla seconda. Ne è una dimostrazione un'altra inchiesta, proposta nel 1935, nell'ultima fase repubblicana, dall'*Almanaque literario*, articolata in questi tre quesiti:

¿Cree usted que la literatura y el arte deben mantenerse al margen de las inquietudes sociales de nuestro tiempo?

¿O bien estima que el escritor y el artista están obligados a tomar partido desde su obra?

¿Qué opinión tiene usted de los escritores, pensadores y artistas que están convirtiendo su obra en un instrumento de propaganda política y social, ya sea con intención avanzada o reaccionaria?⁹

In pratica le domande si possono condensare in una sola: l'arte può essere strumento per divulgare idee politiche in accordo con l'ideologia dell'autore?

Su 33 intervistati solo 7 si pronunciano a favore dell'arte per l'arte. E tuttavia i toni della polemica non si sono smorzati, come dimostra la risposta di Ramón Gómez de la Serna:

He de decir que ¡pobre del escritor y el artista que se crean obligados a algún servilismo político! Colaboran en su anulación, en su menoscabo, en su achabacamiento, en ser masa coral de tópicos y apremios municipales [...]. Si esos escritores y artistas [...] convierten su obra en instrumento – ¡qué feo convertir

⁹ “Primera encuesta”, en *Almanaque literario*, pp. 38-42, cito da Geist, 1980, p. 213.

una obra en instrumento! – de propaganda política y social, siempre será lo peor de su obra lo que dedique más o menos generosamente a ese fin (Geist, 1980, p. 213).

La guerra è ormai alle porte e la polemica subirà una brusca interruzione. La letteratura “de avanzada” non potrà percorrere la sua parabola naturale, dalle prime manifestazioni alla sua auge ad un progressivo esaurimento, com’è invece stato per la letteratura d’avanguardia e come è per ogni movimento artistico. L’urgenza dei nuovi temi politici prevarrà sul resto e metterà fine al dibattito culturale e a quel mondo artistico pullulante di vivacità che è stata la Spagna degli anni Venti e Trenta.

Riferimenti bibliografici

- Bodini, V. (1963). *I poeti surrealisti spagnoli*. Torino: Einaudi.
- Boetsch, L. (1985). *José Díaz Fernández y la otra Generación del 27*. Madrid: Pliegos.
- Boetsch, L. (1998). “José Ortega y Gasset en El Nuevo Romanticismo de José Díaz Fernández”. In Schneider M. J. & Vásquez Mary S. (eds.), *Ramón J. Sender y sus coetáneos: homenaje a Charles L. King* (pp. 21-35). Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Castañar, F. (1992). *El compromiso en la novela de la II República*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Cernuda, L. (1929). Paul Éluard, *Litoral*, 9 giugno.
- Díaz Fernández, J. (1927). Acerca del arte nuevo, *Post-Guerra*, n. 4, settembre, 7-8.
- Díaz Fernández, J. (1930). El nuevo romanticismo I, *Nueva España*, 1 settembre.
- Díaz Fernández, J. (1931a). “Campesinos” de Arderius, *Crisol*, Madrid, 7 noviembre.
- Díaz Fernández, J. (1931b). Respuesta a la encuesta de José Montero Alonso, *La Libertad*, Madrid, 24 giugno.
- Díaz Fernández, J. (1985). *El nuevo Romanticismo. Polémica de arte, política y literatura*. Madrid, José Estéban.
- Díaz Fernández, J. (2006). *Prosas*. Madrid: Fundación Santander Central Hispano.
- Díaz Fernández, J. (2018). *Casamatta*. Torino: Miraggi.
- Esteban J. & Santoja, G. (1988). *Los novelistas sociales españoles (1928-1936). Antología*. Barcellona: Anthropos.
- Fuentes, V. (1969). De la literatura de vanguardia a la de avanzada: entorno a José Díaz Fernández, *Papeles de Son Armadans*, 152, 243-259.
- Fuentes, V. (1976). “Post-Guerra” (1927-1928): Una revista de vanguardia política y literaria. *Insula*, 360 (4).
- Geist, A. L. (1980). “El neorromanticismo: Surrealismo y compromiso”. In *La poética de la generación del 27 y las revistas literarias: de la vanguardia al compromiso (1918-1936)* (pp. 170-214). Madrid: Guadarrama,
- Gil Casado, P. (1968). *La novela social española*. Barcellona: Seix Barral.

- Jiménez Millán, A. (1988). “Dall’avanguardia al nuovo romanticismo: crisi di un’ideologia letteraria”. In G. Morelli, (ed.), *Trent’anni di avanguardia spagnola. Da Ramón Gómez de la Serna a Juan-Eduardo Cirlot* (pp. 227-250). Milano: Jaka Book.
- López de Abiada, J.M. (1985). “Estudio introductorio”. In J. Díaz Fernández, *El Nuevo Romanticismo. Polémica de arte, política y literatura*. Madrid: José Estéban editor.
- Llera, L. de (1998a). “La cultura española entre pureza y revolución”, in *Niceto Alcalá Zamora y su época*, Terceras jornadas, Priego de Córdoba 3, 4 y 5 de abril de 1997 (pp.181-214). Priego de Córdoba: Diputación Provincial y Patronato “Niceto Alcalá Zamora y Torres”.
- Llera, L. de (1998b). “Saggio introduttivo”. In Ortega y Gasset, J., *La disumanizzazione dell’arte*, Roma: Settimo Sigillo.
- Martín Santaella, A. (2013). La vanguardia en femenino y singular: las mujeres en *El Nuevo Romanticismo* de José Díaz Fernández. *Philologica Urcitana, Revista Semestral de Iniciación a la Investigación en Filología*, 9, 67-90.
- Montero Alonso, J. (1931). El libro. Los novelistas y la vida nueva. España, como el mundo, vive desde hace unos años horas de enorme intensidad política social, renovadora. *La Libertad*, 24 maggio.
- Nora, E. de (1969). *La novela española contemporánea*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (1998). *La Disumanizzazione dell’arte*, Roma: Settimo Sigillo.
- Osuna, R. (1989). *Las revistas españolas entre dos dictaduras 1931-1939*. Valencia: Pre-Textos.
- Osuna, R. (2005). *Revistas de la vanguardia española*. Sevilla: Renacimiento.

Prove di *Soft Power* russo nello spazio post-sovietico*

Carmen Scocozza
Universidad Católica de Colombia – Bogotá- Colombia
cscocozza[at]ucatolica.edu.co

Abstract

The article deals with the growing centrality held by the Russian politics in the post-Soviet space. More in detail, after the Colour Revolution in the Eurasian region, the Kremlin has increased its efforts to spread a positive Russia's image and to become a reference model for the region, starting point for the nation's restart even internationally. However, the recent conflicts, from the Georgian war to the one in Ukraine, have shown the limits of a power that in times of trouble uses the military force to impose its own will. Poised between openings to the Soft Power and the return to the dynamics typical of an imperial power, Moscow has to resolve its ambiguity if it wants to have an influence on the region and to encourage the creation of alternative poles against the Western claims of universality.

Keywords

Soft Power; Hard Power; Putin; Russia

* Il presente *Working Paper* è il risultato del progetto di ricerca sviluppato nell'ambito del gruppo di ricerca "Aldo Moro" del Master Internazionale in Scienze Politiche (Universidad Católica de Colombia- Università degli Studi di Salerno).

Introduzione

Il crollo del sistema bipolare ha evidenziato l'impossibilità di continuare ad utilizzare l'ideologia come collante per garantire alleanze e blocchi di potere. In un sistema internazionale molto più fluido e mutevole, i vari governi sono stati chiamati a riflettere su come definire nuove strategie capaci di attrarre potenziali amici con i quali condividere idee e politiche.

In tempi più recenti, dinanzi a quella che Richard Sakwa definisce una riedizione della Guerra Fredda, iniziata nel 2014 con la guerra in Ucraina e con la fine della "Pace Fredda", è apparso sempre più evidente che, coerentemente con quanto previsto da Huntington negli anni Novanta, i focolai di conflitto nascono essenzialmente tra civiltà diverse; in tal senso, le idee e i valori di riferimento diventano il principale oggetto del contendere tra paesi che guardano a modelli di sviluppo differenti (Sakwa & Kazarinova, 2018). Per questo motivo, l'identità di un paese, il modo in cui si percepisce e proietta la sua immagine verso l'esterno, acquisisce un'importanza centrale per guadagnare un vantaggio competitivo e un certo prestigio a livello mondiale. Veicolare un'immagine positiva e di successo può garantire, infatti, il sostegno della comunità internazionale in caso di crisi, o attrarre investitori e turisti sul territorio nei periodi di distensione.

Alla luce di tali considerazioni, si comprende la ragione per la quale tutti i paesi hanno iniziato a dare una particolare importanza alle strategie di *soft power*, visto, secondo la classica definizione di Joseph Nye, come la capacità degli Stati "to get what they want through attraction rather than coercion or payments" (Nye, 2004, p. X).

In generale, l'obiettivo ultimo del *soft power* è quello di influenzare e modellare le preferenze degli altri paesi utilizzando tre risorse principali: la cultura e la capacità di attrazione di un paese; i valori di riferimento che indirizzano le scelte politiche; e la legittimità di tali politiche percepita dagli altri paesi. Negli ultimi anni, anche le potenze emergenti o "ri-emergenti" stanno valutando l'uso del *soft power* per vedersi riconosciute e legittimate a livello internazionale. Tuttavia, nel momento in cui si è compresa la potenzialità di tale strategia politica, è emerso il problema di una "de-occidentalizzazione" di tale concetto, da

reinterpretare attraverso le categorie culturali, storiche e socio-politiche di ogni paese che lo adatta ai propri interessi ed obiettivi e alle risorse disponibili.

In tale dibattito si è inserita progressivamente anche la Russia che, in particolare all'inizio del millennio con l'arrivo di Putin al potere, ha iniziato a interrogarsi sulle ragioni del deterioramento della sua immagine internazionale e a riflettere sulle possibilità offerte dal *soft power* per rimediare alla condizione di isolamento in cui versava. Al fine di contestualizzare il momento storico in cui Putin divenne presidente, ricordiamo che il paese aveva attraversato un difficile processo di transizione interno: la promozione della democrazia liberale si era tradotta in caos e disorientamento generalizzato, con la conseguente crisi identitaria che ne seguì. Era necessario, quindi, ripartire dalle radici per definire gli elementi distintivi della propria storia nazionale che non si riducesse a una copia sbiadita del modello occidentale, alle cui concettualizzazioni occorreva rispondere con standard culturali e di civiltà alternativi. A questa svolta radicale in politica interna corrispondeva un analogo ripensamento delle scelte compiute fino ad allora in politica estera. Se il fallimentare processo di occidentalizzazione aveva confinato il paese ad una posizione di marginalità impensabile fino a pochi anni prima, la scelta di ritornare alla specificità russa comportava un cambiamento significativo anche nella propria proiezione esterna, restituendo la tradizionale priorità all'azione di Mosca nell'ex spazio sovietico. Difatti, la crisi interna vissuta dalla Russia aveva lasciato grande libertà d'azione agli Stati Uniti, i quali erano riusciti ad erodere la preminenza russa nella regione eurasiatica grazie anche alla capacità di attrazione del *soft power* statunitense. Il Cremlino iniziò, così, ad avvertire con urgenza la necessità di rispondere con un "*soft power* alla russa", capace di promuovere l'immagine di una nuova Russia, più moderna, con un'eredità storica e culturale differente rispetto agli occidentali, ma storicamente punto di riferimento imprescindibile per tutta la regione (Osipova, 2014).

Ciononostante, parlare di Russia e *soft power* può sollevare alcune perplessità a causa di una politica tradizionalmente limitata all'uso dell'*hard power*, che ha trovato la sua massima espressione in un passato imperiale fondato sulla repressione e sulla coercizione. Ne

conseguo, quindi, che il modo in cui Mosca viene percepita dall'esterno sia spesso negativo, basato su stereotipi duri a morire (Liu & Guan, 2014). Sebbene il paese parta da un'indubbia posizione di svantaggio, si registrano, nondimeno, sforzi significativi del Cremlino che ha acquisito una crescente consapevolezza dei limiti di un costante ricorso alla forza militare per indurre attori esterni a una collaborazione più o meno volontaria. Il *soft power* è divenuto, così, un importante strumento, parte di una più ampia strategia volta a rilanciare l'immagine del paese e a contrastare quella russofobia dilagante che ama ricorrere alla vecchia retorica di un paese imperiale interessato a conquistare i territori circostanti (Mettan, 2016).

1. Il *soft power* di Vladimir Putin

Nel momento in cui il paese si era dimostrato incapace di definire il cammino da seguire, indeciso tra il tentativo di occidentalizzarsi e il richiamo alle proprie radici storiche e culturali, le possibilità di rappresentare un modello di successo, ed eventualmente da emulare, erano chiaramente compromesse. Come abbiamo già anticipato, con l'arrivo di Vladimir Putin si iniziò a registrare un'inversione di tendenza con la Russia decisa a ritornare sulla scena internazionale promuovendo una politica autonoma, in difesa dei propri interessi nazionali. Il ricorso a strumenti propri del *soft power* è cresciuto, quindi, esponenzialmente con la ritrovata fiducia del paese nelle proprie possibilità (Tsygankov, 2006). In particolare, a partire dalla seconda presidenza Putin (2004-2008) il concetto ha iniziato a farsi strada nell'ambito della più attiva politica del Cremlino nella Comunità degli Stati Indipendenti, dove Mosca ha cercato di rafforzare la sua influenza grazie, soprattutto, alla presenza della diaspora russa disseminata nei territori delle ex Repubbliche sovietiche (Kudors, 2010).

Se si considerano, inoltre, le profonde implicazioni delle "rivoluzioni dei colori", termine con il quale si fa riferimento ai cambiamenti di governo e di indirizzo politico realizzatisi tra il 2003 e il 2005 in Georgia, Ucraina e Kirgizstan, si comprende come il dibattito intorno alla definizione di un *soft power* russo fosse parte di una presa di

coscienza interna su quanto in là si fosse spinta la penetrazione occidentale e sull'opportunità di contrarrestare tale tendenza promuovendo una maggiore integrazione economica, politica e socio-culturale nello spazio post-sovietico (Sergunin & Karabeshkin, 2015). Il modello occidentale aveva dimostrato la sua capacità di attrazione anche in territori dove la Russia aveva storicamente esercitato una sorta di "diritto di prelazione"; il paese si sottoponeva, quindi, ad una necessaria autocritica imputando all'assenza di un chiaro messaggio russo la creazione di un vuoto ideale dove erano proliferati i movimenti filo-occidentali.

In un contesto già critico, la guerra contro la Georgia nel 2008 e le prime significative proteste durante le elezioni parlamentari del 2011 e le presidenziali del 2012 dimostrarono, ancora una volta, che la Russia doveva urgentemente rinnovare la sua immagine, non solo all'interno della Comunità degli Stati Indipendenti, ma anche al di fuori del suo campo d'azione regionale, cercando di dare risposte concrete a quanti sottolineavano i limiti di un paese che si faceva facilmente tentare dal ricorso alla violenza e a pratiche antidemocratiche.

Cosciente che fosse opportuno dare un segnale forte e inequivocabile in tale direzione, nel marzo del 2012 Putin pubblicò, alla vigilia delle elezioni presidenziali, quello che può essere considerato il documento programmatico della nuova presidenza, nel quale venivano chiaramente indicati gli obiettivi strategici del paese dopo la parentesi di Medvedev. In un "mondo che cambia", caratterizzato da profonde crisi politiche ed economiche, la Russia cercava, dunque, una nuova collocazione e si presentava come un partner affidabile, desideroso di collaborare e dialogare con tutte le potenze al fine di rafforzare la sicurezza globale. Il futuro presidente rifletteva anche sulle occasioni mancate di Mosca che, fino a quel momento, aveva "investito poco nelle industrie culturali e nella loro promozione sul mercato globale". Per la prima volta Putin parlava apertamente della cultura come di un "potente fattore" (*moščnyj faktor*) di promozione che può contribuire a creare condizioni favorevoli per i prodotti, i servizi e le idee nazionali. Era sempre più impellente la necessità di modernizzare la diplomazia tradizionale, basata sui pilastri classici della forza militare e della crescita economica, laddove il perdurare di forti pregiudizi nei confronti dell'ex impero sovietico

impediva un costruttivo dialogo tra Mosca ed eventuali partner stranieri. Era auspicabile, quindi, un maggior investimento in ambito culturale con il chiaro obiettivo di rilanciare un'immagine positiva della Russia a livello internazionale (Putin, 2012a).

Tuttavia, l'articolo riproponeva anche temi cari alle principali direttrici della politica estera del Cremlino, con la condanna dell'erosione del diritto internazionale e del principio di sovranità nazionale che aveva portato a un'indebita ingerenza occidentale nei paesi attraversati dalla "primavera araba"; sembrava, pertanto, che Putin puntasse il dito contro quello stesso *soft power* che avrebbe voluto promuovere in Russia. Un potere visto come "un insieme di strumenti e metodi per il conseguimento di scopi di politica estera senza l'utilizzo di armi, ma attraverso leve informative e altri tipi di influenza" che favorisce "la manipolazione della coscienza pubblica e la diretta ingerenza nella politica interna degli Stati sovrani" (Putin, 2012a). Il leader russo, dunque, criticava duramente la condotta prevaricante occidentale che, dall'espansione della Nato all'intervento in Libia, sembrava essere la principale responsabile dell'instabilità mondiale di quel periodo; allo stesso tempo, però, mentre denunciava l'indebita ingerenza degli Stati Uniti, dichiarava apertamente che la stessa Russia, portatrice di una cultura millenaria e tradizionalmente punto d'incontro tra Oriente e Occidente, avrebbe dovuto prestare maggiore attenzione alle nuove strategie in politica estera per rifuggire da un dannoso isolamento internazionale. Posizione, questa, che venne ribadita anche nel luglio del 2012, durante l'incontro con gli ambasciatori della Federazione Russa, quando l'ormai neoeletto presidente invitò a definire azioni volte a proiettare all'esterno un'immagine positiva e vincente del paese puntando sulla ricchezza culturale e intellettuale dell'ex impero (Putin, 2012b).

Che l'interesse nei confronti di questa *mjagkaja sila* - secondo la definizione russa - non fosse congiunturale fu chiaro quando venne formalizzato anche nel *Nuovo Concetto di Politica Estera* del 12 febbraio del 2013 dove si esplicitarono gli obiettivi russi per garantire la stabilità mondiale e un contesto favorevole per lo sviluppo del paese e la sua crescita economica. Anche in questo caso il Cremlino mostrò una posizione ambivalente rispetto al *soft power* definito "una componente indispensabile dell'attuale politica internazionale" (*Koncepcija*, 2013) e, al tempo stesso, una causa del contemporaneo disordine mondiale; le

principali critiche erano rivolte a quegli attori che lo utilizzavano sistematicamente per interferire negli affari interni di altri Stati, destabilizzandone le politiche e manipolando l'opinione pubblica attraverso strumentali azioni umanitarie e culturali. Sembrerebbe, però, che l'attacco nei confronti di tali politiche nascondesse una certa frustrazione di fronte all'evidente ritardo russo in tale campo. Non era un caso, quindi, che l'implementazione del *soft power* venisse chiaramente indicata come un interesse del paese per promuovere un'immagine positiva, coerente con le peculiarità nazionali e maggiormente rispettosa del suo status di grande potenza.

2. La riscoperta del “Mondo Russo”

Anche in Russia ha iniziato, dunque, a diffondersi l'idea che il mantenimento del potere nel sistema internazionale dipenda non solo dalla dimensione militare, ma anche da elementi politici, sociali, ambientali, umani e legati al mondo dell'informazione. Un potere non coercitivo, pertanto, ma che utilizza una varietà di strumenti e risorse; tra queste, gli analisti russi includono, a differenza dell'originaria definizione di Joseph Nye, anche il fattore economico come strumento del *soft power*, elemento imprescindibile per la politica di ricostruzione dell'influenza russa nello spazio post-sovietico (Lukyanov, 2009; Sergunin & Karabeshkin, 2015).

La Russia partiva dalla premessa che rinsaldare il legame tra i paesi dell'ex Unione Sovietica fosse un interesse di tutti i soggetti coinvolti; in quest'ottica, la distanza registrata dalla fine della Guerra Fredda era stata principalmente conseguenza di un'incapacità di comunicare le reali motivazioni della presenza russa nella regione: presenza vista, erroneamente, come il desiderio di ritornare ad una politica imperiale. Era, dunque, necessario diffondere un messaggio chiaro e univoco sulle reali intenzioni di un paese che desiderava offrire un'alternativa ideologica al modello occidentale intorno alla quale radunare *in primis* gli ex stati membri del suo impero interno (Keating & Kaczmarska, 2019). Lo scacchiere eurasiatico è divenuto, così, il punto di partenza di

qualsiasi altra strategia volta a restituire alla Russia una proiezione realmente mondiale.

Le “rivoluzioni dei colori” avevano dimostrato come l’Occidente fosse riuscito a penetrare nella società in modo non violento ma costante facendo leva, tra l’altro, sui mezzi di comunicazione e su organizzazioni non governative che avevano consentito la formazione e il consolidamento di movimenti filo-occidentali, principali fautori della richiesta di trasformazione proveniente dalla società. I cambiamenti nel sistema internazionale non lasciavano dubbi sull’impossibilità di posporre ulteriormente la definizione di politiche più incisive in uno spazio che era stato lasciato colpevolmente libero. È così che, già nel 2005, Putin aveva creato un dipartimento speciale al fine di organizzare un’efficiente infrastruttura di idee, istituzioni e reti per riguadagnare influenza non solo a livello governativo, ma anche tra la società civile delle nuove repubbliche (Krastev, 2005).

Mentre in politica interna si affermava la definizione di “democrazia sovrana”, elaborata da Vladislav Surkov per rivendicare l’esistenza di un modello di sviluppo autonomo contro le pretese di universalità dei valori occidentali, in politica estera si è cercato di dare concretezza alla lotta contro quello che veniva definito “un imperialismo ideologico” proveniente dall’Occidente (Kokoshin, 2006). In tale lotta il paese sapeva di poter contare su una preziosa risorsa rappresentata dai milioni di russi che vivono all’estero, grazie ai quali rafforzare i vincoli tra i paesi resisi indipendenti dopo il crollo dell’URSS e l’antica madrepatria.

Si è iniziato, così, a delineare un’idea nuova, quella di un “mondo russo” da rappresentare e difendere; uno spazio di civiltà condiviso che “in primo luogo, serve come giustificazione per quello che la Russia considera il suo diritto di supervisionare l’evoluzione dei suoi vicini, e talvolta per una politica interventista. In secondo luogo, serve alla Russia per riconnettersi con il suo passato pre-sovietico e sovietico riconciliandosi con le diaspore russe all’estero. Infine, è uno strumento fondamentale per la Russia per creare un *brand* di se stessa sulla scena internazionale e far avanzare la propria voce nel mondo” (Laruelle 2015, p.1). Un concetto utile per creare un linguaggio comune che facesse fronte alla crisi identitaria seguita al crollo dell’Unione Sovietica. Già nel 2001, del resto, Putin aveva fatto riferimento a tale idea di “Mondo

Russo” durante il Primo Congresso Mondiale dei Compatrioti che vivono all'estero, precisando che “La nozione di mondo russo si estende ben oltre i confini geografici della Russia e persino oltre i confini dell'etnia russa (...). È prima di tutto una questione di scelta personale, di autoidentificazione. Direi persino di autoidentificazione spirituale” (Putin, 2001). In tal modo, l'appartenenza al “Mondo Russo” si fonda su un elemento volontaristico, senza necessariamente dipendere dall'esistenza di un vincolo oggettivo con la Federazione Russa (Laine, 2019, pp. 197 y ss.). Si passa, così, da un nucleo “civico”, più ristretto, riguardante i cittadini espatriati, alla costruzione di una comunità dai contorni indefiniti, che ingloba quanti si sentono culturalmente e spiritualmente vicini alla realtà russa, indipendentemente dall'appartenenza etnica.

Del resto, la stessa definizione di compatrioti (*sootečestvenniki*) risulta alquanto ambigua. La Legge Federale del 1999 li definisce come:

I cittadini russi che risiedono permanentemente fuori dal territorio della Federazione Russa; individui e loro discendenti che vivono all'estero e sono collegati con il popolo che ha storicamente vissuto in Russia; individui che fanno liberamente la scelta di un legame spirituale, culturale e legale con la Federazione Russa; individui i cui antenati vivevano nel territorio della Russia, incluso ex cittadini sovietici che vivono in paesi che erano parte dell'Unione Sovietica, sia che abbiano ricevuto la cittadinanza di questi stati, o siano diventati apolidi; individui emigrati dallo Stato Russo, dalla Repubblica Russa, dalla Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa, dall'URSS o dalla Federazione Russa, che sono diventati cittadini di altri Stati o apolidi (citato da Rotaru, 2018, p. 43).

Tale vaghezza risponde, ancora una volta, agli interessi del paese che strumentalizza la presenza dei connazionali all'estero per rivendicare un dovere di protezione nei loro confronti e legittimare, nella pratica, l'ingerenza o, in casi estremi, l'intervento armato. Dalla guerra in Georgia del 2008 alla crisi ucraina nel 2014, il Cremlino ha dimostrato, infatti, come il ricorso all'*hard power* sia uno dei principali limiti alla realizzazione di una politica improntata su una leale collaborazione e su un dialogo costruttivo nel rispetto dei reciproci interessi nazionali (Rutland & Kazantsev, 2016).

Anche la facilità con la quale Mosca ha concesso il passaporto russo, in particolare alle popolazioni presenti nelle regioni separatiste, dando la

possibilità a tutti gli abitanti dei paesi dell'ex Unione Sovietica di fare richiesta di cittadinanza anche essendo solo in possesso di un permesso di residenza temporaneo, ha destato non poche preoccupazioni. Non è un caso, del resto, che un mese dopo l'annessione della Crimea, nell'aprile del 2014, sono state ulteriormente semplificate le procedure per concedere la cittadinanza a persone che parlano la lingua russa e con almeno un antenato che abbia vissuto nell'impero russo o in Unione Sovietica; in tal caso, il tempo massimo per espletare la procedura è di tre mesi, senza che venga richiesta la permanenza nel territorio della Federazione. Si comprende come, grazie a tale politica, in molte regioni contese, dalla Crimea all'Abkhazia alla Transnistria, ci siano moltissimi abitanti in possesso di un passaporto russo (Laruelle, 2015, pp. 11-12).

Un'analisi più attenta ci spinge a considerare, però, che l'utilizzo strumentale di una politica di difesa dei diritti dei connazionali all'estero sia alquanto controproducente dal punto di vista del *soft power*; nella pratica, i russi all'estero, piuttosto che fungere da anello di congiunzione tra Mosca e i paesi vicini, sono stati visti in molti casi con sospetto dai rispettivi governi, come un "cavallo di troia" attraverso il quale Mosca cerca di esercitare il controllo su altri Stati sovrani minandone la coesione interna (Rotaru, 2018).

Ciononostante, la Russia ha cercato di superare tali diffidenze proprio attraverso l'istituzionalizzazione del concetto di Mondo Russo, con l'obiettivo di definire le direttrici principali della sua azione nei territori limitrofi. Nel 2007 viene, dunque, creata la Fondazione *Russkij Mir* (Mondo Russo), con l'obiettivo di formalizzare questa strategia di diffusione della lingua e della cultura russa nel mondo; l'affermazione dell'esistenza di tale "mondo russo" è cresciuta, così, progressivamente con l'acquisita consapevolezza di dover definire in modo più consoni le strategie di *soft power* del paese.

Se le potenze occidentali avevano dimostrato concretamente quanto la penetrazione culturale potesse creare movimenti di opinione fino a favorire veri e propri rivolgimenti interni, la Russia sembrava aver appreso la lezione; dinanzi a questo "stratagemma occidentale per implementare "tattiche di democratizzazione" mirate a cambi di regime" (Matveeva, 2018, p.717), anche Mosca si adoperava per promuovere la

propria specificità nazionale contro le pretese di universalità dell'ideologia liberale.

Nel corso degli anni la fondazione è cresciuta significativamente, occupandosi principalmente di promuovere l'apertura di centri culturali e di favorire scambi accademici tra i vari paesi cercando, al contempo, di promuovere lo studio del russo come "lingua franca" da utilizzare nelle relazioni commerciali, culturali e scientifiche in tutto lo spazio eurasiatico¹. Analogamente, sull'esempio delle politiche occidentali, si è iniziato a considerare il possibile apporto delle organizzazioni non governative viste come un importante punto di riferimento tanto delle minoranze russe residenti all'estero, quanto di quella parte delle società straniere tradizionalmente orientate verso Est. Anche in questo caso, però, l'atteggiamento russo è apparso ambivalente: da un lato ha considerato le potenzialità della società civile in quanto produttrice di *soft power*, dall'altro ha dovuto misurarsi con le tradizionali resistenze a ritenerla un attore indipendente (Rotaru, 2018, pp. 44 y ss.).

Per tale motivo, pur promuovendo la nascita di organizzazioni sul territorio, e di associazioni di vario tipo che, dalla promozione della lingua e della cultura russa, della religione ortodossa, alla denuncia di possibili violazioni dei diritti umani delle minoranze russe presenti nelle ex repubbliche sovietiche, hanno cercato di confrontarsi sullo stesso piano delle loro omologhe occidentali, nella maggior parte dei casi si tratta di organizzazioni finanziate dal governo russo e più o meno direttamente controllate da Mosca (Lough, J. & Lutsevyc, O. & Pomerantsev, P. et al., 2014, pp. 4-5). Una scelta che, però, suscita alcune riserve nei confronti della modalità con cui viene promosso il *soft power* russo. In generale, tale potere viene incrementato dall'azione di una società civile pluralista che contribuisce alla diffusione di modelli culturali in realtà esterne; nel caso della Russia è il governo il principale produttore di tali modelli e l'artefice della loro promozione (Nikitina, 2014). Nel momento in cui l'immagine del paese e dei suoi valori di

¹ Del resto, anche nel Concetto di Politica Estera della Federazione Russa del 2016 viene indicata la promozione della lingua, della cultura e della scienza russa nel mondo come uno degli obiettivi dell'azione governativa. *Koncepcija vnešnej politiki Rossijskoj Federacii* (Dottrina di politica estera della Federazione Russa) del 30 novembre 2016.

riferimento continuano ad essere monopolio dello Stato, il rischio è che il messaggio perda credibilità e qualsiasi sforzo in tale direzione venga letto piuttosto come una riedizione della propaganda sovietica volta a difendere gli interessi nazionali².

3. La Russia in bilico tra *hard* e *soft power*

In generale, si può dire che sia un dato oggettivo l'incremento di sforzi per rafforzare il *soft power* russo ed offrire un'immagine positiva del paese; ricordiamo, ad esempio, meritorie iniziative come l'istituzione del *Valdai Discussion Club*, un forum di discussione annuale fondato nel 2004 e considerato "l'equivalente russo del Forum di Davos" (Drezner, 2016) che ha visto la partecipazione di studiosi e politici nazionali e internazionali e, "da strumento per raccontare la Russia al mondo, è diventato una piattaforma stabile orientata a influenzare l'agenda globale e fornire una valutazione qualificata sulle questioni geopolitiche e geoeconomiche" (Stilo, 2019, p. 47).

Se le azioni promosse dal governo russo per implementare metodi non violenti e la nascita di movimenti di opinione filo-russi hanno avuto fortune alterne, il ricorso alla forza militare in momenti di crisi ha compromesso anche quei pochi risultati positivi raggiunti.

È questo il caso della guerra in Georgia nel 2008 quando l'intervento militare, presentato come una necessaria risposta all'attacco di

² Per quanto l'impegno profuso abbia portato a qualche progresso, il maggiore ostacolo alla realizzazione di tali progetti è stato rappresentato dalle élite regionali che guardano con sospetto alla promozione russa dei propri modelli culturali e ideali a causa di una storia troppo recente che ricorda come gli scambi culturali nascondessero spesso un'arma ideologica al servizio del dominio imperiale. Non possiamo dimenticare, infatti, che anche in epoca sovietica erano state sviluppate politiche di promozione e attrazione ideologica volte a dimostrare che il modello politico, sociale ed economico proposto fosse realmente competitivo, se non vincente, rispetto al modello occidentale. Ricordiamo, ad esempio, l'Università Patrice Lumumba dell'Amicizia tra i popoli, ora Università Russa dell'Amicizia tra i Popoli, fondata nel 1960 per offrire istruzione superiore a giovani provenienti da vari continenti e, conseguentemente, formare nuove generazioni di politici nelle differenti aree geografiche (A. Torkunov, 2013).

Saakashvili contro il territorio separatista dell'Ossezia del sud, dimostrò l'isolamento in cui versava la Russia, duramente condannata dai media internazionali per quella che è stata considerata una illegittima politica offensiva in uno stato sovrano. Se a ciò si aggiunge il fatto che nessun paese della Comunità degli Stati Indipendenti abbia voluto riconoscere l'indipendenza delle repubbliche separatiste, appare ancora più chiara la reticenza di quanti hanno visto in tale avvenimento un pericoloso precedente che avrebbe potuto legittimare anche in futuro pericolose limitazioni alla propria integrità territoriale. La guerra in Georgia dimostrò, tra l'altro, che, nonostante l'impegno profuso in tal senso, la disparità dei mezzi tra la propaganda occidentale e quella russa restava abissale. Già da qualche anno il Cremlino aveva investito sui mezzi di comunicazione per orientare l'opinione internazionale in chiave filorussa; nel 2005, ad esempio, era nato l'Istituto della Russia all'estero, con l'obiettivo di gestire i siti rivolti ai compatrioti, come *Russkie.org* e *Ruskii.vek*. Nello stesso anno, il canale *Russia Today* (RT) iniziò a trasmettere in inglese, arabo e spagnolo in più di cento paesi, mentre riviste estremamente popolari in Russia, come *Argumenty i fakty* e *Komsomolskaja Pravda*, ampliarono il loro bacino d'utenza pubblicando edizioni speciali in tutto l'estero vicino (Ćwiek-Karpowicz, 2012). Il conflitto georgiano spinse ulteriormente a raffinare le strategie per colmare tale "ritardo mediatico" cercando di superare anche su internet l'oggettiva barriera linguistica che limitava la possibilità di diffondere opinioni e prospettive russe al di fuori dei confini nazionali. Proliferarono, così, in quegli anni nuovi canali di intrattenimento generalista, incoraggiati a trasmettere anche in altre lingue per raggiungere un pubblico più vasto, e siti internet che offrivano i loro contenuti anche in inglese. Analogamente, a partire dal 2011, il Ministero degli Affari Esteri lanciò una nuova versione del suo sito e si aprì ai social con un suo canale youtube e un proprio account ufficiale su Twitter (Shakirov, 2013).

Dopo la battuta d'arresto rappresentata dal conflitto del 2008, il Cremlino era consapevole che occorreva agire e superare un contesto internazionale tendenzialmente sfavorevole per ripresentarsi come un partner affidabile e aperto al dialogo; anche in questo caso la diaspora russa rappresentava un ponte ideale di comunicazione tra la madre patria

e quelli che considerava i suoi figli ribelli, ingenuamente sedotti dal sogno occidentale.

Fu così che solo un mese dopo il conflitto, nel settembre del 2008, l'allora presidente Medvedev decise di riformare il *Centro russo per la cooperazione scientifica e culturale internazionale* che divenne l'*Agenzia federale per la Comunità degli Stati Indipendenti, connazionali residenti all'estero e per la cooperazione internazionale umanitaria (Rossotrudničestvo)*, che conta uffici di rappresentanza in una ottantina di paesi distribuiti nei cinque continenti. Addizionalmente, nel maggio 2011 è nato il *Fondo per il sostegno e la protezione dei diritti dei compatrioti residenti all'estero* con il quale il governo offre assistenza ai connazionali residenti all'estero in caso di violazioni dei loro diritti, organizza programmi culturali e collega le comunità russe presenti nei diversi paesi. Tuttavia, come già si ha avuto modo di segnalare, una definizione così ampia di patriota viene comprensibilmente vista con diffidenza per l'uso strumentale di una politica di "protezione" nei confronti dei propri cittadini che rischia di trasformarsi facilmente in un'arbitraria interferenza in paesi sovrani. Il rischio è che la riconcettualizzazione del *soft power* fatta dal governo russo si trasformi principalmente in una politica di influenza nel momento in cui il processo di indigenizzazione di tale concetto ne trasforma implicitamente il significato da un'originaria idea di attrazione a malcelati tentativi egemonici (Osipova, 2014, pp. 68-71).

Tali remore sono legate al convincimento che, nella pratica, sia stata realizzata un'attività propagandistica che confonde la capacità di attrazione con l'affermazione di politiche di influenza, in particolare nel territorio circostante. Negli anni passati il punto debole del *soft power* russo dipendeva da un'idea russa confusa,³ laddove il suo essere un ponte tra Asia ed Europa, con altalenanti aperture al mondo occidentale e ritorni nel retroterra asiatico, aveva impedito la definizione di un'identità nazionale che fungesse da elemento unificatore all'interno ed esempio da seguire all'esterno. In tempi più recenti, la crisi ucraina del

³ Lo stesso direttore di *Rossotrudničestvo*, Konstantin Kosachev, dichiarò nel 2012 che la Russia "non può esportare alcun modello alternativo a quelli offerti dalla Cina, dall'Occidente o dal mondo islamico, perché non ha ancora sviluppato alcun tipo di modello" (Kosachev, 2012).

2014 ha rappresentato un momento di inflessione significativo dimostrando che, per imporre le proprie ragioni e la propria visione del mondo, Mosca ritorna al più tradizionale *hard power* e, a causa anche dell'evidente asimmetria di potere tra la Federazione Russa e gli Stati circostanti, genera una profonda sfiducia rispetto ad ipotesi di più stretta integrazione tra le parti.

A poco sono valsi i tentativi di Putin di fornire una giustificazione teorica all'annessione della Crimea quando, nel discorso del 18 marzo del 2014, precisò che si doveva comprendere e supportare "l'aspirazione del Mondo Russo, della Storia Russa, di ristabilire l'unità" (citato da Laruelle, 2015, p. 14) e riconoscere come legittimo il desiderio dei russi residenti all'estero di "voler tornare a casa". Se la nazione russa è, sempre nelle parole di Putin, il più grande gruppo etnico del mondo a essere diviso da confini, ne consegue che tali confini possano essere modificabili anche con la forza quando le condizioni esterne lo impongono.

In questo modo il *soft power* diventa pericolosamente *hard power* in tutta la regione eurasiatica; il ricorso ad un'azione di forza finisce, dunque, per vanificare il potenziale russo in termini di capacità di attrazione che avrebbe solide basi in un passato comune neanche troppo lontano.

È indubbio, infatti, che da un lato gli elementi linguistici, culturali e storici, dall'altro i legami economici e la dipendenza energetica dalla Russia rappresentano un importante punto di partenza per giustificare l'esistenza di un'unione privilegiata tra tutti i paesi dello scacchiere eurasiatico. Sembrava si muovesse in tale direzione l'Unione Economica Eurasiatica (UEE), nata il primo gennaio del 2015 con la partecipazione iniziale della Russia, della Bielorussia e del Kazachstan, seguiti da Armenia e Kirghizstan (Scocozza, 2015). Una organizzazione che si estende su più del 14% della superficie globale, che include il 2,5% della popolazione mondiale ed è la prima produttrice al mondo di petrolio (14,5% della produzione globale) e la seconda di gas naturale (19,3% della produzione globale). Definita nel 2011 da Putin "un progetto di integrazione cruciale" nello spazio post-sovietico ma che, in realtà, ha ancora un cammino lungo da percorrere per realizzare compiutamente il progetto di un mercato comune con la libera circolazione di beni, servizi, capitali e manodopera. Se Putin inizialmente aveva salutato tale unione

economica come il primo passo verso un'ipotetica integrazione politica, sul modello dell'Unione Europea, in tempi più recenti sembra che la possibilità di raggiungere livelli più profondi di integrazione sia fallita a causa delle resistenze degli altri paesi membri che, ancor più dopo la prova di forza russa in Ucraina, dimostrano di voler tutelare la propria indipendenza rispetto ad un progetto di integrazione che richiederebbe importanti cessioni di sovranità (Tafuro Ambrosetti, 2018).

Conclusioni

La debole affermazione di un autentico “potere morbido” si evince, così, anche dalla difficoltà russa di creare un contesto rassicurante, laddove qualsiasi proposta volta a rafforzare i legami nella regione viene letta come un malcelato tentativo di assimilazione; convincere i paesi partner che la ricerca di nuove forme di collaborazione possa essere vantaggiosa per tutti gli Stati coinvolti, e non sia solo uno stratagemma del Cremlino per ampliare il proprio raggio d'azione, è una delle sfide più importanti della diplomazia russa. Allo stesso tempo, le difficoltà economiche della Russia, aggravate anche dalle sanzioni occidentali, ha reso meno allettante lo stesso progetto della UEE che dipende principalmente dalla forza trainante della Russia, il cui PIL rappresenta più dell'80% del totale del PIL di tutti i paesi membri.

In tale contesto, la crisi con l'Ucraina ha compromesso in modo significativo anche le stesse aspettative nei confronti dell'organizzazione che, con un'eventuale partecipazione di Kiev, avrebbe rappresentato un interessante polo economico, e possibilmente politico, alternativo all'Unione Europea; al contrario, la guerra ha evidenziato i limiti della politica russa che, se in Crimea poteva esercitare un indubbio *soft power* per la stragrande maggioranza di russi presenti nella penisola, ha vanificato qualsiasi sforzo in tal senso danneggiando enormemente la capacità di attrazione del Paese e delle organizzazioni da lui guidate.

La guerra in Ucraina, il peggioramento delle relazioni internazionali, le difficoltà economiche interne, alle quali sono seguite anche significative manifestazioni di protesta contro l'azione governativa, sono tutti elementi che dimostrano la limitata capacità russa di presentarsi

sulla scena mondiale come un paese in grado di esercitare una influenza positiva; per tale motivo, l'approccio adottato dal Cremlino, anche rispetto al *soft power*, sembra essere competitivo più che cooperativo rispetto agli altri attori occidentali. È difficile, dunque, fare previsioni ottimistiche sul breve periodo rispetto alla reale efficacia delle strategie adottate da Mosca; d'altro canto, le difficoltà più recenti potrebbero rappresentare un'opportunità per ripensare le politiche messe in atto che hanno determinato un effetto contrario generando sospetti e allarmismo nei confronti di una progressiva legittimazione dell'esistenza di paesi a "sovranità limitata".

Concludendo, la Russia ha ottenuto risultati discutibili nel momento in cui, al posto di capitalizzare gli indubbi punti di contatto esistenti tra la Federazione e i paesi della regione eurasiatica, che si basano su una tradizione storica, culturale e linguistica comune, ha fatto leva su tali aspetti strumentalizzandoli per il raggiungimento dei propri interessi nazionali. Non si può, tuttavia, sottovalutare l'esistenza di un pubblico pronto a recepire il discorso di un polo geopolitico alternativo che lancia una sfida all'ordine liberale e si fonda tanto su legami economici e sociali con i paesi limitrofi, quanto su nostalgie imperiali e sentimenti antioccidentali. Ancora una volta Mosca ci obbliga, quindi, a mettere in discussione un'analisi che si serva unicamente di categorie occidentali; il *soft power* "alla russa" ci ricorda che possono esistere strade alternative da percorrere, diverse da quelle indicateci finora. Se Nye ha manifestato le sue perplessità nei confronti di un paese incapace di sviluppare un autentico *soft power* finché continuerà a vedere nel governo, e non nella società civile, il principale artefice di questo (Nye, 2013), la Russia potrebbe dimostrarci che anche un "*soft power* conservatore" può essere una fonte di ispirazione. È innegabile, infatti, che il modello russo, con l'affermazione di leader forte, la centralizzazione dei processi decisionali e una certa audacia nella soluzione delle crisi interne e internazionali, abbia non pochi sostenitori tra paesi comunemente considerati autoritari e tra quei movimenti populistici e conservatori, difensori della sovranità nazionale e di una visione multipolare delle relazioni internazionali (Keating, V.C. & Kaczmarek, K., 2019). Affinché la Russia possa, però, ottenere risultati apprezzabili, e trasformarsi in un modello di successo da emulare, deve uscire

dall'ambiguità in cui si trova, vincendo, da un lato, la sfida alla modernizzazione del paese, ancora dipendente da un'economia instabile e per questo poco competitiva, e cercando, dall'altro, canali alternativi per risolvere le crisi internazionali; solo se riuscirà ad imporre la propria visione senza cadere nella tentazione di utilizzare azioni violente e intimidatorie, potrà, infatti, raggiungere un auspicabile equilibrio di potere dove la coercizione cederà progressivamente il passo alla cooptazione.

Riferimenti bibliografici

- Ćwiek-Karpowicz, J. (2012). Limits to Russian Soft Power in the Post-Soviet Area. *DGAP Analyse*, (8), 1-11.
- Drezner, D. (2016). Is there value in Valdai?. *Washington Post*. In <https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2016/10/26/is-there-value-in-valdai/>.
- Keating, V.C. & Kaczmarek, K. (2019). Conservative soft power: liberal soft power bias and the 'hidden' attraction of Russia. *Journal of International Relations and Development*, (22), 1-27.
- Koncepcija vnešnej politiki Rossijskoj Federacii* (Dottrina di politica estera della Federazione Russa). (2013) In <http://static.kremlin.ru/media/events/files/41d447a0ce9f5a96bdc3.pdf>.
- Koncepcija vnešnej politiki Rossijskoj Federacii* (Dottrina di politica estera della Federazione Russa). (2016). In https://www.mid.ru/en/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptlCk6BZ29/content/id/2542248?p_p_id=101_INSTANCE_CptlCk6BZ29&_101_INSTANCE_CptlCk6BZ29_languageId=ru_RU
- Kokoshin, A. (2006). Russian Sovereignty and Sovereign Democracy. *Russia in Global Affairs*, (4), 150-181.
- Kosachev, K. (2012) The Specifics of Russian Soft Power. *Russia in Global Affairs*, (3). In <http://eng.globalaffairs.ru/number/The-Specifics-of-Russian-Soft-Power-15683>.
- Krastev, I. (2005). Russia's Post-Orange Empire. *Opendemocracy*. In http://www.opendemocracy.net/democracy-europe_constitution/postorange_2947.jsp.
- Kudors, A. (2010). "Russian World" – Russia's Soft Power Approach to Compatriots Policy. *Russian Analytical Digest*, (81), 2-6.
- Laine, V. (2019). The "Russian World" and the Orthodox Church in the Post-Soviet Space. *What has remained of the URSS FIIA Report*, (58), 195 -212.
- Laruelle, M. (2015). *The "Russian World"*. *Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination*. Washington DC: Center on Global Interests.

- Liu, Y & Guan, H. (2014). The adjustment of soft power policy during the new-period Russian diplomatic transformation. *Northeast Asia Forum*, (24), 73-86.
- Lough, J. & Lutsevyc, O. & Pomerantsev, P. et al. (2014). *Russian Influence Abroad: Non-state Actors and Propaganda*. Londra: Chatham House.
- Luk'janov, F. (2009). Poiski "mjagkoj sily" (Alla ricerca del "soft power"). In <https://www.forbes.ru/forbes/issue/2009-10/18949-poiski-%C2%ABmyagkoi%C2%BB-sily>.
- Matveeva, A. (2018). Russia's Power Projection after the Ukraine Crisis. *Europe-Asia Studies*, 70 (5), 711-737.
- Mettan, G. (2016). *Russofobia*. Roma: Sandro Teti Editore.
- Nikitina, Y. (2014). Rossijskij podxod k prodviženiju "mjagkoj sily" v sfere vnešnej politiki (L'approccio russo al "soft power" in politica estera). *Vestnik MGIMO Universiteta*, (2), 30-35.
- Nye, J. (2004). *Soft Power: the Means to Success in World Politics*. New York: PublicAffairs.
- Nye, J. (2013). What China and Russia don't get about Soft Power. *Foreign Policy*. In: <https://foreignpolicy.com/2013/04/29/what-china-and-russia-dont-get-about-soft-power/>.
- Osipova, Y. (2014). "Russification" of "Soft Power": Trasformation of a Concept. *Exchange: The Journal of Public Diplomacy*, (5), 56-77.
- Putin, V. (2001). *Vystuplenie na otkrytii Kongressa sootečestvennikov* (Discorso all'apertura del Congresso dei compatriota) 11 ottobre del 2001. In <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/21359>
- Putin, V. (2012a). Rossijska i menjajuščijca mir (La Russia e il mondo che cambia). *Moskovskie Novosti* del 27 febbraio 2012. In <http://mn.ru/politics/20120227/312306749.html>.
- Putin, V. (2012b). Soveščanie poslov i postojannyh predstavitelej Rossii (Incontro con gli ambasciatori e le rappresentanze permanenti di Russia) del 9 luglio 2012. In <http://www.kremlin.ru/transcripts/15902>.
- Rotaru, V. (2018). Forced Attraction? How Russia is instrumentalizing its soft power sources in the "near abroad". *Problems of Post- Communism*, 65 (1), 37-48.
- Rutland, P & Kazantsev, A. (2016). The limits of Russia's 'soft power'. *Journal of Political Power*, (9), 395-413.
- Sakwa, R. & Kazarinova, D.B. (2018), The Radicalization of the West and the Clash of World Orders. An Interview with Richard Sakwa. *RUDN Journal of Political Science*, 20 (2), 148-53.
- Scocozza, C. (2015). Modelos alternativos de integración económica: el caso de la Unión Económica Eurasiática. In AA.VV., *La arquitectura del ordenamiento internacional y su desarrollo en materia económica* (pp. 463-489). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Sergunin, A. & Karabeshkin, L. (2015). Understanding Russia's Soft Power Strategy. *Politics*, 35 (3-4), 347-363.
- Shakirov, O. (2013). *Russian Soft Power Under Construction*. In <https://www.e-ir.info/pdf/33484>.

- Stilo, A. (2019). Il Valdai Club 2019 e le aspirazioni russe da potenza globale. *Osservatorio Strategico*, (5), 47-52.
- Tafuro Ambrosetti, E. (2018). La partita eurasiatica di Putin: oltre l'unione doganale? In <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/la-partita-eurasiatica-di-putin-oltre-lunione-doganale-20428>.
- Torkunov, A. (2013). Education as a Soft Power Instrument of Russia's Foreign Policy. In <https://russiancouncil.ru/en/analytics-and-comments/analytics/education-as-a-soft-power-instrument-of-russia-s-foreign-pol/>.
- Tsygankov, A. (2006). If not by tanks, then by banks? The role of Soft Power in Putin's Foreign Policy. *Europe-Asia Studies*, (7), 1079-1099.

Alcune riflessioni sul rapporto tra Islàm e democrazia

Carlo Simon-Belli
Università per Stranieri di Perugia, Italy
carlo.belli[at]unistrapg.it

Abstract

This paper aims to identify points of encounter and friction between Islamic political culture and the principles of Western democracies, in order to evaluate possible developments in the relationship between the Western and Arab-Islamic world. The study is based above all on a careful analysis of the political vision of Islam, as it can be inferred from its sacred texts, also taking into consideration the problem of the often incorrect interpretation of such texts, easily distorted for political purposes that have nothing to do with the religious and spiritual dimension of Islam. The study shows, in any case, the substantial difference between the political perspective of the West and that of the Arab world, which becomes conditioned by its religious dimension by giving up any secular vision.

Keywords: International politics, Islàm, Democracy.

Introduzione

I regimi democratici¹ sono una delle maggiori conquiste dell'evoluzione sociopolitica e culturale dell'Occidente.² Tuttavia, non è certo possibile sostenere che l'Occidente possa vantare una sorta di monopolio sui principi democratici stessi. Questi ultimi, sviluppatasi nel corso di un lungo e travagliato percorso evolutivo, sono senz'altro un patrimonio collettivo dell'umanità e quindi, in quanto tali, non afferiscono a una cultura o a una civiltà specifica.³

Per valutare se, e in quale misura, sia possibile coniugare democrazia e Islàm, sarà necessario considerare — seppur in maniera sintetica — i rapporti tra regimi ispirati a principi di natura democratica e l'altra grande religione monoteista, il Cristianesimo. In tal modo, si cercherà di appurare se vi sia una qualche relazione tra l'odierna concezione della democrazia ed i principi informatori del Cristianesimo o se, invece, lo sviluppo del pensiero democratico non sia piuttosto autonomo dalla *Weltanschauung* cristiana e dipenda in misura più consistente dalla presenza di fattori di natura socioeconomica che hanno caratterizzato in maniera peculiare la storia dell'Occidente.

Riuscendo a comprendere a cosa sia dovuta la sostanziale divergenza di approccio di queste due religioni nei confronti delle questioni riguardanti la politica, sarà possibile formulare ipotesi di sviluppo circa gli eventuali futuri rapporti tra Islàm e democrazia.

La notevole differenza di trattamento che queste due grandi religioni monoteistiche riservano alle questioni politiche è abbastanza evidente. In effetti, mentre nel caso del Cristianesimo tali questioni sono sempre state mediate dall'intervento di filosofi della politica che hanno sviluppato complessi adattamenti dei suoi principi etici e religiosi alla vita politica ed al governo delle comunità, per quanto concerne l'Islàm detta materia è disciplinata in maniera ben più diretta — e, spesso, inequivocabile — dal *Sacro Corano*, nonché

¹ Il termine “regime democratico” verrà utilizzato come sinonimo di “democrazia”. In riferimento alla nozione di “regime” si veda Morlino, 1998, p. 10.

² Tra gli studiosi arabi vi sono alcuni convinti che la democrazia occidentale sia un «adattamento occidentale a principi in origine islamici» (Filali-Ansary, 1999, p. 25): essi però trascurano così il debito culturale dello stesso Islàm nei confronti del pensiero greco.

³ Sul tema vd. anche Amartya Sen (2011, 2004 e 1999) e Struhl 2007.

dai precetti attribuiti al Profeta Maometto (*Sunna*) che, insieme, costituiscono la *Sharia*, riferimento giuridico e legale di primaria importanza nelle società musulmane.

Lo sviluppo del pensiero democratico affonda le sue radici nell'antica tradizione del pensiero greco e, almeno in Occidente, ha poi dovuto confrontarsi con l'etica e la morale cristiana. Non si può certo negare che, nel corso della storia, il Cristianesimo sia risultato assai più permeabile al progressivo sviluppo della dottrina democratica di quanto non lo sia stata la cultura islamica. In effetti, anche quest'ultima ha avuto occasione di misurarsi con la filosofia greca e di assimilarne taluni principi⁴ ma, nonostante ciò, il confronto è avvenuto su posizioni tra loro distanti e, a tratti, inconciliabili. La religione del Profeta impone, infatti, così tanti vincoli all'azione politica da far persino dubitare della stessa possibilità di poter avere in futuro uno sviluppo in senso liberal-democratico nei paesi di fede musulmana.

La differenza tra Islàm e Cristianesimo nei rapporti con la politica — e, segnatamente, con i principi democratici — risulta evidente sotto molti profili. Ad esempio, nelle società cristiane tali rapporti sono relativamente più liberi e dipendono in misura significativa più dal livello di evoluzione raggiunta dalla comunità sociopolitica di riferimento, che non da vincoli teologici.

Nel caso delle comunità islamiche, invece, una serie di condizioni definiscono rigidamente e limitano in maniera aprioristica l'applicabilità di un qualsiasi regime politico, nella misura in cui questo si basi su assunti più o meno in contrasto con quelli attribuiti al Profeta. Di fatto, quindi, in una società islamica l'evoluzione politica non è così indipendente dalle questioni di natura religiosa come, invece — almeno in teoria — può accadere nelle società di cultura e religione cristiana, dove l'instaurazione di un regime

⁴ Indubbiamente, la cultura islamica ha contribuito in maniera sostanziale alla rielaborazione del pensiero aristotelico, soprattutto con pensatori quali Avicenna e Averroè, e anche in direzioni non sempre in linea con una lettura ortodossa del Testo coranico. Ad esempio, nel *Trattato conclusivo ed esposizione della convergenza tra Legge Religiosa e Filosofia*, Averroè espone la sua tesi circa la distinzione tra l'ambito d'indagine razionale e quello della Rivelazione coranica, tesi che ebbe forte influenza su pensatori quali Tommaso d'Aquino, Giovanni Scoto e Guglielmo da Occam nella definizione del problema della separazione della conoscenza razionale dal credo religioso, nonché della scienza dalla fede e dalla Rivelazione.

politico risulta, in fondo, condizionata soprattutto da fattori socioculturali ed economici.

Il fatto che nel mondo cristiano le Chiese abbiano esercitato per secoli un ruolo politico assai rilevante negli equilibri del mondo occidentale non deve trarre in inganno su questo punto, al contrario: in certi momenti storici la disinvolta intrusione delle gerarchie ecclesiastiche – cosa di per sé inconciliabile con tanta parte dell’insegnamento cristiano originario – è stata possibile proprio in virtù di una sorta di atteggiamento passivo, di una “arrendevolezza costitutiva” intrinseca del Cristianesimo rispetto alle questioni di natura politica.

Viceversa, in molti paesi musulmani la politica stessa è stata sin da subito concepita come una variante della religione, se non l’incarnazione stessa della religione.⁵ E questo proprio in virtù di specifiche affermazioni del *Sacro Corano* che, oltre ad essere esplicitamente favorevoli a tale impostazione, promuovono norme, regole e strategie “politiche” cui viene attribuito il pregio di provenire da fonte divina *diretta*, non filtrata dal limitato intelletto umano (ancorché ispirato – come nel caso degli Apostoli – dallo Spirito Santo).

In altri termini, l’instaurazione di un regime teocratico in una comunità cristiana potrebbe essere considerata come direttamente riconducibile a fattori *contingenti* – storici o socioeconomici – e solo in subordine anche religiosi; al contrario, in una comunità islamica una teocrazia potrebbe essere vista come il naturale prodotto di un’*interpretazione* semplicemente più ortodossa degli insegnamenti del Profeta da parte degli *ulema*, i dottori della fede.

Il riferimento ai problemi interpretativi posti dalla dottrina musulmana induce a riflettere su un’ulteriore questione concernente la definizione dei rapporti tra Islàm e regimi politici: l’impossibilità – o, perlomeno, la difficoltà – di separare le questioni religiose da quelle secolari ha come conseguenza che nell’Islàm le evoluzioni politiche non sono tanto il naturale prodotto *diretto* dei mutamenti socio-culturali ed economici, ma divengono il prodotto di un vero e proprio *vaglio preliminare*, operato dagli uomini di fede: si potrebbe allora osservare che sono le loro valutazioni soggettive circa

⁵ A tal proposito cfr. Vatikiotis, 1993, p. 19; Khan, 2007; Tröndle, 2007.

l'interpretazione dei Precetti divini, relativi alle questioni politiche e sociali, a determinare – entro certi limiti – il mutamento politico effettivo. In altri termini, può accadere che la configurazione caratteriale e la formazione culturale degli interpreti della fede si frapponga come fattore inerziale (o, talvolta, persino propulsivo) ai mutamenti sociali, rallentandone l'evoluzione e legandola al mutamento generazionale dell'*élite* religiosa.

Riassumendo: nel caso del Cristianesimo i rapporti con la politica possono dirsi – in linea di principio – piuttosto liberi e, quindi, il contributo dei filosofi e degli ideologi politici finisce per rivelarsi marginale, o accessorio rispetto all'influenza determinante esercitata dai fattori evolutivi delle società. In altri termini, non c'è confronto tra il ruolo dei pensatori occidentali e quello delle autorità religiose musulmane nel determinare gli aspetti sociopolitici e culturali nelle rispettive società; e non è un caso che le condizioni evolutive abbiano portato le società occidentali a sviluppare caratteristiche addirittura in contrasto con i più basilari principi informatori del Cristianesimo stesso. Dal canto suo, invece, l'Islām lascia poco spazio ai fattori secolari in quanto, l'esistenza di una vera e propria “filosofia politica” autorevolmente codificata nel *Sacro Corano*, determina vincoli e riferimenti precisi, e autorizza tutt'al più una modesta elasticità interpretativa, dovuta alle differenze di vedute tra le diverse scuole islamiche.

Ad onor del vero, va ricordato che il costante riferimento alla dottrina coranica porta con sé anche conseguenze decisamente positive, in quanto – in linea di principio – limita la possibilità che, in un contesto sociopolitico islamizzato, si manifestino forme di estremismo, se non per un lasso temporale relativamente ristretto: in effetti, tali comportamenti non sarebbero a lungo tollerati dall'etica religiosa codificata nel *Sacro Corano*. Casi limite – come quello afghano dei Talebani, o dei fondamentalisti jihadisti salafiti attivi in Siria e Iraq sotto la bandiera del *al-Dawla al-Islāmiyyafī l-'Irāqwa l-Shām* (sigla in arabo ش.ع.اد, ovvero *Dā'ish* o *Daesh*, altrimenti noto come *Islamic State of Iraq and Syria*, o Isis) – vengono rapidamente isolati anche dalle componenti meno illuminate dell'ortodossia religiosa islamica, e si presentano come devianze che difficilmente contagiano la Comunità islamica. A tal proposito il mito della ferocia

e del fondamentalismo arabo-islamico andrebbe opportunamente ridimensionato, soprattutto se confrontato con la triste tradizione del mondo cristiano occidentale. Nonostante il trattamento che il *Sacro Corano* consiglia nei confronti dei non musulmani sia sovente punitivo e discriminatorio, il mondo islamico ha raramente consentito barbarie quali i campi di sterminio, le “pulizie etniche”, le varie forme di missionarismo crudele ed esagitato, o le forme di sistematica condanna persecutoria quali l’Inquisizione, aspetti che hanno a lungo caratterizzato la storia del cattolicesimo. L’Islàm ha preferito di gran lunga percorrere le strade dell’integrazione, seppur entro schemi ben definiti, ma in cui la supremazia arabo-musulmana poteva arrivare a configurarsi in forme di vera e propria convivenza pacifica ed interscambio proficuo fra popoli di etnie e religioni tra le più diverse.⁶

Tuttavia, sostenere che il radicalismo islamico sia paragonabile al fondamentalismo religioso “cristiano”, ma anche che la versione moderata dell’Islàm e la cultura sociale ad essa connessa possano avere le stesse opportunità di affermarsi che la storia ha dato al Cristianesimo e ai modelli di vita sociale occidentali, significa che non si sta tenendo conto dei contenuti di fondo delle due religioni.

Indubbiamente, in entrambi i casi il fanatismo viene deplorato dagli uomini di vera fede, ma tra queste due “religioni del Libro”, esistono ulteriori rilevanti differenze oggettive, dalle quali non è possibile prescindere: ad esempio, mentre per un cristiano è decisamente più difficile travisare gli insegnamenti basilari della propria religione – sempre a condizione che il messaggio non venga stravolto e manipolato da persone intenzionate a sfruttare la religione per scopi politici, o d’interesse personale – nel caso dell’Islàm le interpretazioni equivoche ed ingannevoli possono verificarsi con estrema facilità, pur se entro i confini poc’anzi richiamati. Ciò accade sia a causa dell’apparente ambiguità di certi versetti coranici, sia in quanto sostanzialmente diverse sono le premesse e, pertanto, diversa e anche l’*essenza* di questa grande religione, se confrontata con la sua antecedente storica.

Rispetto al Cristianesimo, l’Islàm è realmente una religione votata alla gestione monopolistica del potere, il quale non viene mai

⁶ A tal proposito si veda anche quanto detto alle note 9 e 32.

disprezzato, bensì sacralizzato. L'Islàm è nato in un contesto militaresco ed espansionistico, e lo stesso *Sacro Corano* è – in una sua parte consistente – un testo finalizzato a sostenere lo *sforzo* dei fedeli, non solo sul piano della lotta interiore (che l'Islàm considera la “*Grande Jihad*”), ma anche sul fronte del proselitismo e della conquista della supremazia temporale *tout court* (la cosiddetta “*Piccola Jihad*”), quest'ultima considerata come il necessario corollario o, talvolta, come la premessa alla conquista del trascendentale.⁷

A differenza del cristiano, il musulmano non è dunque solamente disposto, ma è anche legittimato a sacrificare la pace e la tolleranza in nome della diffusione del Verbo, anche se – come già ricordato – gli eccessi non vengono tollerati a lungo,⁸ poiché quella stessa rigidità che impone inflessibilità e determinatezza nel raggiungere la meta indicata dal Sacro Testo, impedisce anche di uscire dagli schemi precodificati.⁹

⁷ In arabo il termine *sforzo* si traduce con la parola *Jihad*, la quale però può assumere anche il significato di *lotta*. La distinzione tra *Grande* e *Piccola Jihad* si ricollega all'episodio mitico in cui il Profeta, dopo la battaglia di al-Badr (il 17 marzo 624, la prima vittoria dei musulmani sui meccani), rientrando nella città da cui era stato cacciato nel 622 (anno in cui inizia l'epoca dell'*ègira* o dell'emigrazione, in arabo هجرة, *hijra*), affermò che, essendosi compiuta la *Piccola Jihad*, poteva finalmente realizzarsi il tempo della *Grande Jihad*, cui d'ora in poi andavano dedicati tutti gli sforzi (sul tema cfr. Barone, 2019). Per certi aspetti, la duttilità del *Sacro Corano* ne mette in risalto la funzione e le valenze strategico-tattiche, in quanto si dimostra un testo eccezionalmente adattabile al mutare delle situazioni contingenti, come dovrebbe essere qualsiasi compendio di Arte strategica. Per uno studio comparativo sulle guerre sante nell'Islàm e nel Cristianesimo vd. Partner, 1997.

⁸ I veri musulmani desiderano la pace, e ricorrono alla guerra unicamente nel caso in cui vi siano costretti, e sempre con la dovuta moderazione: numerose sono le esortazioni del *Sacro Corano* in questo senso: la *Sura 25*, v. 63 recita: «E gli schiavi del Misericordioso (*i musulmani*) che camminano sulla terra umilmente, quando gli ignoranti (*gli idolatri*) rivolgono loro la parola, rispondono: Pace! Salâman!». E ancora: «Lotta secondo la maniera di Dio contro quelli che ti combattono, ma non oltrepassare i limiti. Dio non ama quelli che vanno oltre i limiti» (*Sura al-Baqara*, 2:190). «Il permesso di lottare è dato a coloro che sono stati aggrediti in quanto sono stati offesi, (in verità, Allah ha il potere di venire in loro aiuto), e a quelli che sono stati scacciati dalle loro case senza alcuna ragione, e soltanto per aver detto “il Nostro Signore è Allah”» (*Sura al-Hajj* 22:39-40). «Quando essi (*i nemici*) accendono il fuoco della guerra, Allah l'estingue. Loro si sforzano di creare disordine in terra, ma Allah non ama quelli che creano disordine» (*Sura al-Maida*, 5:64). «O voi che credete! Non vi spinga all'iniquità l'odio per un popolo. Siate giusti. L'equità è consona alla devozione. Temete Dio. Dio è consapevole delle vostre azioni» (*Sura al-Ma'ida*, 5:8). Per ulteriori riferimenti, vd. Yahya, 2000; Ansorge, 2017; Zirker, 2017.

⁹ Si parla spesso dell'Islàm come di una cultura estremamente tollerante, ma dietro alle apparenze si nasconde anche un'altra realtà. Relativamente ad un sistema culturale e

Le esortazioni ad una lotta intransigente contro i *kafiruna* (gli infedeli) – di cui il *Sacro Corano* è pieno – non potrebbero mai trovare collocazione nel *Nuovo Testamento*¹⁰ – tutt'al più nel

religioso, è necessario distinguere almeno due diversi tipi di ambiti entro cui può essere esercitata la tolleranza (o l'intolleranza): l'ambito interno e quello esterno. Ad esempio, con riferimento al primo aspetto, è vero che l'Islàm è stato tollerante nei confronti di quasi tutte le diverse correnti religiose che, in gran numero, sono nate dagli insegnamenti originari del Profeta ma – come ha giustamente osservato Bausani, 1987, p. 173) – sono rarissimi i casi in cui le “eresie” islamiche hanno osato violare i dogmi (o “Pilasti”) dell'Islàm. A dimostrazione di ciò basta ricordare che qualsiasi musulmano, di qualsivoglia setta, segue immancabilmente cinque precetti fondamentali impartiti dal Profeta. Dopo lo scisma tra sciiti e sunniti (che comunque non mette in discussione elementi veramente fondanti), l'Islàm non ha mai realmente dovuto patire divisioni laceranti come quelle che hanno attraversato il cristianesimo, dove appunto sono stati spesso avanzati e contestati dogmi fondamentali. Eppure, per certi versi, sul piano interno la tolleranza islamica risulta spesso troppo mitizzata e necessita di essere ridimensionata, in quanto nasconde in realtà una fortissima avversione verso forme di dissenso religioso realmente significative. Peraltro, queste divisioni interne si prestano spesso ad essere politicizzate e diventano così causa evidente di tensioni difficili da sradicare: in Libano, ad esempio, esiste un conflitto latente tra sunniti (Olp) e sciiti (Amal e gli altri); in Siria, sotto il regime di Assad, ha dominato la tensione tra la setta degli alawiti e i sunniti ortodossi. Riguardo alla tolleranza verso l'esterno, cioè verso altre culture o religioni, è vero che l'Islàm ha saputo sviluppare forme di convivenza altamente evolute, ma sono sempre state suggerite da considerazioni pragmatiche: in situazioni in cui l'Islàm era minoritario, la Comunità assumeva atteggiamenti accomodanti; quando l'Islàm era dominante, poteva permettersi una tolleranza *octroyé*, cioè concessa dall'alto. Se, come nel caso della questione legata all'amministrazione dei luoghi sacri di Gerusalemme, i rapporti di forza sono pressoché paritari, o sono tali da consentire all'Islàm di prendere a malapena il sopravvento, allora emerge invece, con grande forza, la componente aggressiva, quindi intollerante, di questa cultura, che spinge i musulmani a far sì che, anche mediante lo strumento bellico (la *Jihad*) venga fatto prevalere il dominio della *Ummah*. Su questi argomenti si rinvia anche alle note 6 e 32.

¹⁰ L'episodio della *Cacciata dei mercanti dal Tempio* (Vangeli canonici, *Marco* 11, 7-19; *Matteo* 21, 8-19; *Luca* 19, 45-48; *Giovanni* 2, 12-25) è uno dei due (l'altro è relativo alla parabola in cui Gesù maledice il fico che non produce frutti, descritto in due Vangeli sinottici: *Marco* 11, 12-24 e *Matteo* 21, 17-22.) casi in cui alla figura del Cristo viene attribuito un comportamento aggressivo ed intransigente. Tra l'altro, è pur vero che, se si considerano anche le parti del *Nuovo Testamento* diverse dai *Vangeli*, si possono trovare esortazioni esplicite alla lotta ed al settarismo sia verso i non credenti, sia verso forme di comportamento sociale non conformi alla religione (cfr. ad esempio le *Lettere* di S. Paolo). Tuttavia, anche in questo caso si deve riscontrare una differenza fondamentale con analoghi pronunciamenti coranici: basterebbe infatti ricordare come, rispetto al *Sacro Corano*, il *Nuovo Testamento* (come del resto tutta la *Sacra Bibbia*) non corrisponde direttamente alla Parola divina e si configura, semmai, come una raccolta di testimonianze più o meno dirette sulla vita di Gesù Cristo, integrate da un certo numero di scritti redatti dai suoi discepoli, e che costituiscono comunque l'opinione personale e soggettiva di personaggi senza dubbio eminenti ed ispirati, ma pur sempre non divini. Per questo, non è fuori luogo osservare che è la figura di Cristo (il Verbo *incarnato*, fattosi uomo) – e non la *Sacra Bibbia* – ad essere

Vecchio Testamento. La stessa figura di Cristo è totalmente diversa da quella di Maometto: il primo era un uomo pacifico e fondamentalmente refrattario all'uso della violenza; il secondo, invece, ha saputo unire alla caratteristica del “mistico pragmatico” quella del fine stratega e dell'abile conquistatore; proveniente da buona famiglia, dotato di cultura medio-alta, inizialmente non ricco, ma capace poi di crearsi una posizione rispettabile attraverso un matrimonio vantaggioso con una vedova agiata, il Profeta è stato in grado di creare dal nulla un impero, ben organizzato e dotato di un sistema politico-amministrativo all'avanguardia per i tempi.

Nel caso della civiltà cristiana, le drammatiche e deplorevoli degenerazioni avute in passato potrebbero quindi essere definite come *esogene* al sistema dottrinale di riferimento – cioè alla Rivelazione del Cristo, di per sé inequivocabile –, poiché quasi sempre avvenute in conseguenza di un'evidente strumentalizzazione della religione da parte dei detentori del potere temporale. Per quanto concerne l'Islàm, invece, la radicalizzazione e l'intolleranza sono in prevalenza un prodotto *endogeno*, in quanto conseguenza di un contesto interpretativo spesso viziato, ma le cui premesse sono indubbiamente rintracciabili in quelle numerose parti del *Sacro Corano* che appaiono ambigue ed enigmatiche. In altri termini, si potrebbe concludere che il “codice genetico” dell'Islàm consente interpretazioni, e conseguenti azioni, che per il Verbo rivelato dal Cristo sarebbero invece paragonabili a forzature da vera e propria “ingegneria genetica” teologica.¹¹

rapportabile al valore che il *Sacro Corano* (il Verbo *rivelato*, fattosi libro) riveste nella religione musulmana.

¹¹ Non a caso la teologia cattolica, al fine di legittimare il proprio interesse per le questioni politiche, ricorre al *Vecchio Testamento* quando vuole suffragare l'ipotesi dell'immanenza del Regno di Dio, recuperando così la visione del messianismo ebraico, almeno per quella parte che prospetta l'avvento di un leader capace di garantire una restaurazione anche materiale (mentre il Cristo assume posizioni ben diverse, come in *Giovanni* 8, 23, 38-47; 12, 31-35; 14, 27-29; 15, 18-19; 17, 13-18; 18, 36-37). La Chiesa di Roma si avvale, inoltre, degli scritti di S. Paolo per giustificare la costituzione di gerarchie ecclesiastiche mentre, anche in questo caso, il Messia si pronuncia in altra maniera: E gli fa intendere che la Sua Chiesa, più che un'organizzazione di individui, dovrà essere un'Assemblea di credenti (*Matteo* 18, 20). La Rivelazione del Cristo intendeva integrare e reinterpretare in modo sostanziale il *corpus* dottrinale della religione ebraica, proclamando appunto una «Nuova Alleanza» (cfr. *Matteo* 7, 28-29; *Marco* 10, 42-45; *Luca* 24, 25-27; *Corinzi* 3, 6-15).

Tuttavia, bisogna riconoscere come, paradossalmente, la spiccata tendenza dell'Islàm verso un uso strumentale del potere e, al contrario, la refrattarietà a divenirne strumento, abbia anche una conseguenza che potremmo considerare positiva: chi opera in nome di Allah per realizzare il Suo volere, conosce anche quali sono i limiti che Dio ha posto all'agire dell'uomo; tali limiti sono in buona misura codificati ed esplicitati con precisione nel *Sacro Corano* e nei Testi sacri e – almeno in teoria – costituiscono un riferimento categorico, cui è possibile attenersi.¹²

Al contrario, chi agisce – abusandone – in nome del Cristianesimo, non è obbligato a sottostare ad alcun limite, né morale, né di altra natura, se non quelli costituiti dai propri obiettivi strategici, o dai limiti *contingenti* imposti da un determinato potere politico, ovvero da consuetudini sociali, per loro natura transitorie. Riguardo ai contesti pratici, i precetti morali impartiti dal Cristo – oltre a non essergli attribuibili in maniera diretta e a non presentarsi in forma scritta – sono espressi in maniera tale da poter essere travisati, o volutamente ignorati. Lo stesso non si può invece dire nel caso dei versetti del *Sacro Corano*, talvolta talmente concreti e puntuali da non poter essere assolutamente ignorati da alcuno che si professi musulmano osservante.

In teoria quindi, l'Islàm non ammette “abusi” e pone limiti agli “eccessi”. Non a caso, proprio tenendo conto di questa caratteristica di “moralità immanente”, che pervade i comportamenti ispirati alla loro fede, i musulmani spesso accusano l'Occidente cristiano di agire in maniera non etica, cioè senza alcun riferimento autorevole che vincoli in maniera chiara ed esplicita il comportamento umano entro un ambito codificato in maniera puntuale da una Volontà e da una Coscienza che travalichi la limitatezza della ragione umana.

Prima di concludere questo paragrafo, vogliamo azzardare una proiezione futura, basata sulle considerazioni comparative e teoriche sin qui condotte, volte a dare una risposta all'interrogativo iniziale, con il quale si voleva stabilire se vi sia o meno una relazione privilegiata tra Cristianesimo e forme di regime ispirate a principi di

¹² Si considerino, ad esempio, casi quali la *Sura*2, v. 193 dove, riferendosi al comportamento da tenere nei confronti degli infedeli, si dice: «combatteteli, ma solo fino a quando non si convertono». Vd. anche *Sura* 9, v. 5. Cfr. nota 8.

natura democratica, e se questa possa essere talmente forte da escludere di fatto l'Islàm. La risposta potrebbe essere affermativa, nella misura in cui la visione cristiana, in essenza, considera la politica come estranea alle questioni dello spirito e, pertanto, se ne astiene; paradossalmente, è proprio questo riserbo ad aver consentito la formazione di una dottrina politica fondata su principi democratici, che pone appunto tra i suoi presupposti di base la netta separazione tra religione e Stato.

Inoltre, mentre per il Cristianesimo la strada della tolleranza e della convivenza sociale ispirata da principi assimilabili a quelli democratici può configurarsi come il naturale sviluppo dell'insegnamento del Cristo, nel caso dell'Islàm questo stesso percorso è praticabile a due condizioni: *a)* che la missione di proselitismo non trovi ostacoli troppo rigidi, in quanto questi fomentano inasprimenti e reazioni forti da parte delle frange intransigenti dell'Islàm; *b)* che le interpretazioni moderate dei testi sacri non solo prendano il sopravvento tra l'*élite* culturale e religiosa, ma che siano anche veicolate in maniera efficiente verso le masse dei fedeli.¹³ Bisogna ammettere che, allo stato attuale, entrambe le

¹³ In merito alle possibili interpretazioni moderate dell'Islàm, si rinvia a Filali-Ansary, 1999, p. 29, dove si osserva che «a number of contemporary Muslim thinkers agree that new attitudes toward religion are now required both by a scrupulous interpretation of sacred sources and by modern conditions. Their teachings imply a strict separation between the sacred message of Islàm and Muslim attempts to implement it in the course of history, including the political systems and legislation created in the “golden age.” The Egyptian theologian Ali Abderraziq, for example, proposed to consider the early caliphate created by companions of the Prophet not as a religious institution but as a political one, amenable to critical scrutiny in the same way as any normal human institution. Fazlur Rahman and Mohamed Mahmoud Tāhā suggested a tempered and modernized attitude toward revelation. Mohamed Talbi and Mohamed Charfi introduced and defended a clear distinction between religious principles and the legal prescriptions devised in order to implement them»; vd. anche Bausani, 1987, p. 189. La più interessante ci pare in ogni caso quella del teologo musulmano sudanese contemporaneo Mahmūd Muhammad Tāhā (1909-1985), noto anche con il soprannome di “Gandhi islamico”. Nel suo libro – *La seconda missione dell'Islàm* – Tāhā (1996 e 2002) enuncia le ipotesi in base alle quali ritiene possibile reinterpretare in chiave moderata il Messaggio coranico: egli ritiene che la parte medinese del *Sacro Corano* – quella più recente, concretizzatasi nel periodo più difficile per Maometto, costretto a confrontarsi con le difficoltà determinate dall'esilio e con le tensioni interne alla giovane Comunità – non abbia la stessa valenza profetica e vincolante della parte meccana, più antica e più spirituale. Solo quest'ultima, molto più interessata al piano individuale e alla riscoperta di un rapporto intimo e personale con il Divino, dovrebbe costituire il riferimento del vero musulmano. La parte medinese, in cui gli aspetti collettivi e la spinta al proselitismo sarebbero enfaticizzati solo per motivi contingenti, sarebbe stata trasmessa al

circostanze sono difficilmente realizzabili e possono esserlo solo per intervalli temporali relativamente limitati.

Per certi versi, le società islamiche sono in qualche modo caratterizzate da una tendenza ad assumere atteggiamenti che le condannano ad una sorta di isolamento rispetto al resto del mondo, quasi sempre come reazione – dogmaticamente motivata – all’evolversi di situazioni contestuali ad esse ostili. In questo senso è veramente profetica la sentenza riportata nell’*Antico Testamento*, quando l’Angelo del Signore, consolando Agar – la schiava di Abramo, considerata la progenitrice dell’etnia araba – pronuncia le seguenti parole:

E le disse l’Angelo del Signore:
«Ecco, sei incinta, partorirai un figlio
e lo chiamerai Ismaele¹⁴,
perché Dio ha ascoltato la tua afflizione.
Egli sarà un uomo fiero e indomito come l’ònagro¹⁵;
la sua mano sarà contro tutti
e la mano di tutti contro di lui
e abiterà di fronte a tutti i suoi fratelli»

(*Genesi, 16, 11-12*)

Dopo queste brevi riflessioni generali – tese soprattutto a vedere in chiave comparativa i rapporti tra Cristianesimo e Islàm, in relazione alla prospettiva democratica –, nei seguenti paragrafi cercheremo di valutare in maniera più puntuale se sussistano premesse teoriche e concrete tali da consentire l’evoluzione di un regime democratico in un contesto socioculturale di matrice islamica.

In ogni caso, anche alla luce di quanto sinora esposto, appare già di per sé evidente che la definizione di democrazia dovrà in ogni caso essere conformata alla peculiarità delle società musulmane; in altri termini, la democrazia – così come la conosciamo e la concepiamo noi occidentali – è difficilmente adattabile alla *Ummah*

Profeta unicamente allo scopo di guidare l’*Ummah* in una fase storica ben precisa (VII secolo), dominata da forti contrasti con il resto del mondo e avrebbe ormai perso ogni carattere di attualità, contrariamente a quanto sostengono coloro che insistono a dare un’interpretazione integrale, letterale e non contestualizzata del *Sacro Corano* (vd. anche Peirone, 1979, pp. 50-52).

¹⁴ «Dio ascolta».

¹⁵ Razza di asino selvatico, diffuso in India e in Persia.

(la *Comunità dei credenti*) e richiede adeguamenti significativi che forse, pur non modificando i principi di base di un regime democratico, contribuiranno a generarne un'ulteriore tipologia.

D'altronde, è persino difficile fornire una definizione rigida e stringente del concetto di democrazia, che può dirsi ancora *in fieri* e soggetto a continui adattamenti ai diversi contesti sociali in cui tale regime si sta sviluppando.¹⁶ E comunque – come avremo modo di evidenziare – qualsiasi tentativo in tal senso mette in evidenza non solo gli innegabili punti di incontro tra democrazia liberale e prospettiva islamica, ma anche quanto sia difficile conciliare queste due visioni.

1. Precondizioni teoriche per una democrazia islamica

La questione può dunque essere posta in questi termini: la dottrina islamica – teoricamente capace di regolamentare ogni aspetto della vita di un individuo – concepisce uno spazio per la democrazia, intesa nel senso comunemente attribuito dalla cultura occidentale liberale?

Si potrebbe azzardare una risposta negativa semplicemente analizzando l'etimologia del termine “democrazia”, che fa appunto riferimento al primato della sovranità popolare nella gestione del governo. Ebbene, per la cultura islamica tale primato, per definizione, non può esistere, poiché la sovranità di Dio sulle cose terrene è completa, assoluta e indiscutibile. Tale principio, noto come *Tawhid*, trae origine dall'idea di unitarietà e unicità di Dio, che non ammette deroghe né sul piano spirituale, né su quello materiale.¹⁷

¹⁶ La democrazia liberale potrebbe essere definita come un sistema politico dove il Bene comune trova realizzazione attraverso le decisioni messe in atto dalla *volontà popolare*, che si esprime mediante *libere elezioni* di suoi *rappresentanti*. Più in dettaglio vd. Sartori, 1977; Morlino, 1998, pp. 10-12 e 1986; Sola, 1996, pp. 633 e ss.; Linz e Stepan, 2000, pp. 10 e ss.

¹⁷ L'unità e unicità di Allāh è proclamata anche dall'affermazione nota come *shahāda* o “testimonianza di fede”: *lā ilāha illā Allāh - non vi è divinità all'infuori di Allāh*. Coloro i quali non concordano con interpretazioni così radicali degli ideologi islamici, osservano che il concetto di “sovranità” – con il quale spesso oggi si traduce il termine *hukm* (cfr. *Sura XLII, v. 10*) – è relativamente nuovo e, soprattutto, non era conosciuto all'epoca in cui fu redatto il *Sacro Corano*. Tra gli interpreti moderati si annovera senz'altro l'egiziano Muhammad Sayyid Ashmawi, il quale preferisce appunto tradurre il succitato termine con “giudizio” (vd. Ragionieri, 1991, pp. 68-69). Tuttavia, nella sostanza e nella misura in cui il

In questi termini, la cultura islamica potrebbe produrre unicamente delle teocrazie. Tuttavia, quasi a compensare il *Tawhid*, un altro principio fondamentale della dottrina del Profeta, che ha evidenti ricadute sul piano sociopolitico, è il *Khilafat*, il quale contempla la possibilità che la Sovranità divina venga attribuita a dei reggenti, i Califfi (i *Khilafat*, o “successori del Profeta”).¹⁸

Per di più, dato che nell’*Ummah* tutti i credenti sono uguali tra loro e godono degli stessi diritti di fronte a Dio, si può affermare che questa sorta di “sovranità vicaria” sia esercitabile da ogni cittadino quindi, per estensione, dal popolo.

Proprio sulla base di queste riflessioni l’ideologo politico musulmano sunnita Abu al-Ala al-Mawdudi (1903-1979), di origine pakistana, ha coniato il termine di “teodemocrazia”, per designare il tipo di regime democratico che teoricamente compatibile con i precetti islamici. Al-Mawdudi, nel formulare il concetto di “teodemocrazia”, ne afferma la netta e inconciliabile antitesi e incompatibilità con quello di “democrazia” occidentale, sostenendo che quella islamica debba piuttosto essere basata sui tre elementi strutturali di ogni sistema politico islamico, i già richiamati principi del *Tawhīd* (unità e unicità di Dio), della *Risalat* (profezia) e della *Khilāfat* (califfato). Per al-Mawdudi in una democrazia islamica la sovranità di Dio e quella del popolo sono mutamente esclusive (al-Mawdudi, 1982, p. 253), e un governo islamico deve accettare la supremazia della Legge islamica (sharia), la quale deve regolamentare e normare ogni aspetto della vita di una società di veri credenti.¹⁹

Verbo coranico si adatta al mutare dei tempi, risulta evidente che il termine *hukm* assume oggi un significato pienamente assimilabile a quello di sovranità. E ciò non solo in quanto è evidente che i riferimenti del *Sacro Corano* sono costantemente rivolti a regolare sia questioni metafisiche che di natura concretamente sociopolitica, ma anche perché il monopolio di Allah nelle faccende riguardanti le materie legislative e giuridiche configura, di fatto, la Sua sovranità.

¹⁸ Oltre ai già richiamati *Tawhīd* *Khilafat* (quest’ultimo è il principio di “successione” o “luogotenenza”, ed è riferito al sistema di governo adottato dalla comunità islamica originaria il giorno stesso della morte di Maometto, e rappresenta l’unità politica e spirituale dei musulmani) l’altro “Pilastro” dell’Islām e il *Risalat* o “Profezia”, cioè l’insieme degli insegnamenti e delle tradizioni tramandatici dal Profeta.

¹⁹ Vd. anche al-Mawdudi, 1976; Esposito e Voll, 1996; Piscatori (a cura di), 1983; Piscatori, 1986; Giunchi, 1994; Bori, 2009.

In un contesto teodemocratico i “rappresentanti” popolari sarebbero individui scelti dal popolo non tanto per rappresentare la volontà dei cittadini, quanto per svolgere le funzioni vicarie di Allah; il potere popolare non sarebbe quindi mai autolegittimato, ma troverebbe giustificazione nel rispetto costante del mandato divino a governare lo Stato; tale mandato verrebbe dunque attribuito solo ai “veri” credenti e lo strumento elettorale potrebbe essere inquadrato non tanto come il mezzo per esprimere la volontà popolare in riferimento ad un programma politico più o meno rappresentativo, quanto un modo per designare il credente più meritevole dal punto di vista della fede e della conoscenza dei testi sacri. In tal modo sarebbe assicurata la realizzazione della Volontà divina in terra, selezionando non tanto i migliori rappresentanti della volontà popolare, bensì i migliori *interpreti* della Verità rivelata.²⁰

Ma il pensiero islamico contiene in sé altri elementi che autorizzano diversi Autori (tra cui Esposito e Voll, 1996; Filali-Ansary, 1999) a considerare con serietà l’ipotesi che tra Islàm e democrazia vi possa essere un rapporto di proficuo scambio. Principi “cardinali” come l’*Ijma* (relativo all’importanza di raggiungere il consenso all’interno della Comunità), l’*Ijtihad* (la possibilità che ciascun fedele abbia garantita la possibilità di esprimere un giudizio indipendente) e la *Shura*, che invita ad una costante consultazione tra i membri della *Ummah*, mettono in evidenza aspetti di indubbia modernità dell’Islàm.

Tuttavia, non riteniamo che tali fattori – inseriti nel più ampio contesto teologico islamico – possano poi portare ad un risultato diverso da quello della teodemocrazia, così come prefigurato dal pensiero di al-Mawdudi, la quale appunto accetta i principi democratici solo a patto che essi vengano mantenuti entro i limiti prestabiliti dalla *Sharia* (Filali-Ansary, 1999, p. 26): ne deriva allora una forma di governo che presenta caratteristiche talmente *sui generis*, da essere di fatto incompatibile con le comuni definizioni di democrazia liberale.²¹

²⁰ Volendo fare un raffronto con la teoria della «democrazia meritocratica» di Sartori (cfr. Sartori, 1977 e anche Sola, 1996, pp. 653-660), si potrebbe aggiungere che verrebbero quindi selezionati gli *interpreti* più *meritevoli*.

²¹ Semplificando enormemente, si potrebbe osservare come il liberalismo sia figlio della simbiosi di due teorie, quella di Adam Smith sulla teoria della ricchezza e quella di Thomas

In definitiva, la teodemocrazia, definita dai suoi tre “principi cardinali” che, però, poggiano necessariamente sui tre “Pilastri” dell’Islàm, non lascia molto spazio per la democrazia di stampo occidentale, fondata su una visione tutt’altro che teocentrica del mondo: la sovranità popolare, la rappresentanza della volontà popolare, la tolleranza senza limiti precisi – ovvero con limiti che si adattano alle circostanze –, il primato dell’individuo sulla collettività (solo per citarne alcuni), tengono lontana la democrazia occidentale dalla prospettiva musulmana.²²

2. Stato e nazione nell’Islàm

L’obiettivo di valutare se e in quale misura l’Islàm sia compatibile con i principi di natura democratica, richiede di precisare anche il

Hobbes sulla necessità di tenere l’uomo sotto controllo. Di fatto, il criterio che ne viene fuori è di tipo economico e si sofferma sulla valutazione del rapporto costi/benefici, trasponendolo sul piano della regolamentazione sociale e politica: un regime è accettabile nella misura in cui risulta utile ed efficiente in termini liberisti. Oggi – soprattutto dopo la scomparsa del socialismo senza mercato libero – l’islamismo si presenta come unica alternativa, e sostituisce il tema della giustizia a quello economico: non l’interesse materiale ed umano, ma quello religioso e divino, quindi *giusto* per antonomasia, deve regolare e dirigere le società.

²² È necessario precisare che dietro alle considerazioni che abbiamo sin qui svolto non si cela affatto l’intenzione di operare un giudizio di valore tra democrazia e teodemocrazia: da questo punto di vista, sia l’una che l’altra presentano evidenti vantaggi morali, anche se l’eticità dell’Islàm, ammantata da uno spirito di trascendenza, sembra più solida. Per risolvere il problema della scarsa necessità della democrazia liberale di aderire a principi di ordine morale, si potrebbe immaginare di imporre degli autorevoli limiti “esogeni” a tale sistema democratico; in tal caso, però, la questione si sposterebbe sulla scelta della provenienza di tali limiti, che finirebbero per essere stabiliti in base a criteri soggettivi e irrazionali, cioè in base ad una sorta di “atto di fede”. Un modo alternativo per accrescere l’eticità intrinseca della democrazia liberale – rafforzandone così la credibilità – potrebbe consistere nel sostenere, per quanto possibile, il suo legame con la dottrina della *nonviolenza*: sarebbe allora democratico solo un sistema rispettoso della libertà al punto da negare, in via tendenziale, l’uso della violenza, rinunciandovi sia sul piano interno che esterno; s’intende, naturalmente, che tale rinuncia dovrebbe essere attuata a determinate condizioni ed entro certi limiti, in quanto le capacità sanzionatorie e coercitive rientrano tra le prerogative inalienabili di ogni organizzazione sociopolitica. Ad ogni modo, il confronto con la prospettiva islamica sul piano etico non deve far sottovalutare il grande valore rappresentato dal principio della libertà di espressione e di opinione, presupposto essenziale di ogni democrazia: i principi democratici richiedono una cultura della tolleranza e una capacità politica evoluta, che possono essere considerati di per sé come una garanzia di eticità per questi regimi.

tipo di rapporto che intercorre tra Islàm e Stato, in quanto quest'ultimo può essere idealmente visto come l'organizzazione politica e sociale di riferimento per un regime democratico.

Nell'accezione comune, lo Stato è un'istituzione dotata di sovranità su un determinato territorio, in cui risiede una popolazione o comunità di individui, definibile in base a dei principi etnici, religiosi, politici, o culturali. In ogni caso, l'esercizio incondizionato di un potere sovrano all'interno del contesto territoriale di pertinenza è il principale presupposto per l'esistenza di un'entità statale. Pertanto, uno Stato, per essere tale, non ammette l'esistenza di poteri trasversali o concorrenti, che appunto ne limitino, o ne pregiudichino l'esercizio della sovranità.

Da certi punti di vista l'Islàm può essere considerato in sintonia con quest'ultima definizione di Stato e, non a caso, molti studiosi islamici considerano la struttura di governo creata dal Profeta e dai suoi immediati successori come uno dei primi esempi di vero e proprio Stato, in quanto dotata di forme organizzative ben strutturate e altamente centralizzate (Vatikiotis, 1993, p. 15).

Tuttavia, secondo la prospettiva islamica – in particolare quella radicale – lo Stato è principalmente «un concetto religioso – quindi non etnico-territoriale – e ideologico, perché vede nel potere politico uno strumento per raggiungere l'ideale religioso» (Vatikiotis, 1993, p. 45 e p. 169). Nessun individuo può condurre una vita da vero musulmano se non nel contesto di uno Stato islamico. In quest'ottica lo Stato diviene allora il *mezzo elettivo* per la diffusione del messaggio del Profeta, diffusione che deve essere in grado di travalicare e annullare i confini nazionali, per diffondersi su scala universale.

Viceversa, il nazionalismo – per la sua caratteristica di creare confini stabiliti in base a criteri “terreni” – è una forma di legittimazione dello Stato che si presenta come assolutamente incompatibile con questo obiettivo di proselitismo universale e, perciò, è addirittura inquadrabile come «il più grande nemico dell'Islàm» (Vatikiotis, 1993, p. 17), anche in quanto rappresenta il tentativo di separare la religione dalla politica. Lo Stato-nazione potrebbe coesistere con l'Islàm unicamente in un contesto musulmano moderato. Nell'ambito della dottrina islamica ortodossa è possibile parlare di “nazione” solo con riferimento ad un'entità che

non sia né etnica, né culturale, né territoriale, bensì ideologica e religiosa: si tratterà, in altri termini, della Comunità di credenti, la *Ummah*, una “nazione” di fedeli – che potremmo definire “apolide” dal punto di vista terreno – pronta ad organizzarsi e a difendersi contro gli infedeli, appoggiandosi ad una struttura statale efficiente e rigidamente strutturata, che garantisca il rispetto della *Sharia* sul piano interno e favorisca la diffusione del messaggio profetico nei confronti del resto del mondo.²³

Il rifiuto del nazionalismo ha portato molti studiosi a ravvisare un elemento di modernità dell’Islàm: in realtà, nella dottrina musulmana le forme “ortodosse” del nazionalismo vengono solo sostituite da una sorta di nazionalismo valido *erga omnes* che, tuttavia, come tutti i nazionalismi, è fondamentalmente intollerante verso quanti non rientrano nei canoni individuati dall’ideologia di riferimento. In effetti, il problema è complesso e ambivalente; da molti punti di vista, infatti, è anche vero che l’Islàm presenta caratteristiche innovative, con interessanti risvolti sul piano sociopolitico.

Ad esempio, se paragonato alle altre due “religioni del Libro”, l’Islàm costituisce un progresso rispetto a come viene vissuto il rapporto con il divino. Tentiamo un’esemplificazione: nella religione ebraica Dio è rappresentato come un *padre severo*, lontano, a tratti crudele, che si manifesta per dettare le Sue Leggi, mettendo a dura prova la fede dell’uomo. Nella religione cristiana Dio diventa il *padre buono*, che viene incontro all’uomo, gli offre uno strumento di salvezza, è propositivo e disponibile al perdono. Con l’Islàm, infine, abbiamo un ulteriore passaggio: Dio diventa il *padre amico*; più che di una «nuova Alleanza» si tratta di una “nuova Amicizia” (ciò traspare con evidenza nei testi dei massimi poeti islamici quali Rumi,

²³ «Ogni regione in cui vi è un musulmano che dice: “Non c’è alcun Dio all’infuori di Dio, e Muhammad è il Suo Profeta”, nella nostra opinione è una madre patria, che possiede la propria inviolabilità e il carattere sacro che le è proprio [...] Tutti i musulmani in questi paesi geograficamente determinati sono il nostro popolo e i nostri fratelli» (dichiarazione del fondatore del movimento della *Fratellanza Musulmana*, Hassan al-Banna, citata in Ragionieri, 1991, p. 59). Sul piano ideologico al-Mawdudi si colloca su posizioni simili, e «sviluppa una critica serrata anche al nazionalismo, considerato frutto dell’empietà (*kufir*), in quanto nega l’unità originaria della *Ummah* ed è il prodotto della cultura occidentale. Si comprende così la sua radicale opposizione verso le leadership musulmane indiane che, intendevano creare uno Stato di musulmani, il futuro Pakistan, anziché uno Stato islamico. L’idea di una patria per i musulmani è respinta in quanto fa leva su un criterio puramente sociologico e non sull’appartenenza di fede» (cfr. Guolo, 2002, p. 26).

Attar, ...); il rapporto diventa allora persino intrigante, un progetto di complicità esclusivo e possessivo, anche segnato da una sorta di “gelosia”. In nome di questo legame il singolo fedele stabilisce un accordo con Allah per progettare la costruzione della Nazione dei fedeli attraverso il proselitismo. Ma, così come le aspettative di fedeltà rendono un amico meno indulgente di quanto non possa essere un padre, anche Allah non è così disponibile al perdono come, invece, è il Dio dei cristiani. È questa la contropartita che deriva dal rapporto più stretto costituitosi con la Rivelazione al Profeta: come un vero amico Allah è geloso e può arrivare, per questo, ad essere anche vendicativo; in nome dell’Amicizia si combatte senz’altro con maggiore zelo.²⁴

Come già accennato, in tale contesto la gestione del potere da parte dello Stato assume allora una rilevanza tutta particolare, quindi degna della massima attenzione da parte degli uomini di fede; in uno Stato islamico il potere stesso diventa *sacro*, in quanto esplicitamente finalizzato alla realizzazione degli insegnamenti rivelati da Dio.

²⁴ È abbastanza facile immaginare le conseguenze di tale situazione sul piano sociale e politico, cosa che qui ci interessa in maniera particolare. Proprio da questo punto di vista, la questione del proselitismo merita ancora un accenno, e risulta interessante mettere a confronto le tre religioni monoteiste anche in riferimento a tale aspetto: nella religione ebraica l’obiettivo del proselitismo manca, in quanto il “Popolo eletto” è e può essere uno solo, e non può espandersi se non «crescendo e moltiplicandosi» per via naturale, cioè riproducendosi. Viceversa, nel Cristianesimo come nell’Islàm, la disponibilità al dialogo con l’uomo si estende a tutta l’umanità e il proselitismo diviene una missione da perseguire con impegno. Gli “eletti” non sono tali per genitura, ma lo diventano in quanto credenti. Tuttavia, a differenza del Cristianesimo, con l’Islàm il proselitismo diventa un obbligo: il fatto è che, mentre il Dio cristiano, padre buono e tollerante, è disponibile a far passare in secondo piano l’esortazione alla diffusione del Verbo, nel caso dell’Islàm le cose cambiano radicalmente. L’accordo con il Dio-Amico islamico non può infatti essere disatteso, poiché parte integrante del rapporto di complicità, e autorizza ad impiegare qualsiasi mezzo per la sua realizzazione. Certo, si potrebbe obiettare che i missionari cristiani non sono stati da meno nel diffondere la loro fede con eccessi di zelo, ma anche in questo caso non è opportuno confondere lo sviluppo storico di eventi la cui radice è eminentemente politica con quelli che sono i precetti fondanti delle due tipologie di proselitismo che caratterizzano l’*imprinting* delle religioni cristiana e islamica. Basti pensare che nel Cristianesimo non esiste il concetto di popolo “eletto”. Nell’Islàm e nell’Ebraismo invece sì: se quello arabo è un popolo eletto aperto all’espansione (cfr. *Sura III*, v. 110 e 104), quello ebraico, invece, proprio in quanto “eletto”, rimane chiuso nei confronti del resto del mondo, poiché interpreta in maniera restrittiva il proprio *status* privilegiato. Si tratta, invero, di una prima forma di nazionalismo, legittimato da Dio, ma ben diverso dal “nazionalismo” religioso della *Ummah* che, non essendo esclusiva in quanto non legata al fattore etnico, risulta costantemente *in fieri* e, per sua natura, “espansionista”.

Religione e Stato (*din wa dawla*), una volta uniti diventano uno strumento del volere divino e, come tali, devono restare sempre inseparabili: lo Stato senza l'apporto della religione si corrompe mentre, senza il contributo dello Stato, la religione resta lettera morta.²⁵ Ciononostante, *din wa dawla* non è sinonimo di un rapporto paritario tra Stato e Chiesa: a tal proposito, ricordiamo che nell'Islàm non esiste una struttura clericale organizzata in una gerarchia come invece accade per le Chiese occidentali. Da certi punti di vista una Chiesa sarebbe addirittura contraria ai principi musulmani: una struttura clericale che si frapponga tra Dio ed i credenti spezzerebbe quel rapporto diretto ed esclusivo con il divino che l'Islàm ha posto come condizione caratterizzante del nuovo patto stabilito tramite il Profeta Maometto, un nuovo accordo in cui l'onnipresenza divina è ben rappresentata dal versetto in cui si ricorda al fedele che «Allah ci è più vicino della nostra stessa vena giugulare!» (*Sura 50, Qaf*, v. 16).

Tale rapporto – onnicomprensivo in quanto non più limitato al solo piano interiore, ma riguardante anche il piano immanente e quotidiano dell'esistenza – è talmente esclusivo da non accettare alcuna intromissione da parte di terzi. Tra l'altro, secondo i teologi musulmani, qualsiasi gerarchia religiosa finirebbe inevitabilmente per costituire anche una forma di potere antagonista alle uniche consentite, quella di «Dio, del suo Profeta e dei suoi credenti».

«L'Islàm è una fede semplice: non ha bisogno di un clero specializzato nell'interpretazione di un credo complesso, o nell'intercessione presso Dio a favore dei credenti; mentre ha acquisito invece una potente classe o casta di *interpreti* della legge religiosa» (Vatikiotis, 1993, p. 117), intenzionata a convertire la sua

²⁵ Tuttavia, i radicali islamici paiono non tener conto del fatto che il laicismo politico «è stato all'ordine del giorno nella storia islamica subito dopo la morte di Maometto, contrariamente a quanto sostengono i miti della storiografia islamica. Già nel VII secolo il califfo governava soprattutto per decreto, mentre ai giuristi toccava dare la loro sanzione religiosa *ex post facto*. La *Sharia* era applicata solo alle questioni personali e a talune transazioni commerciali; non riguardava le istituzioni dello Stato, né la trasmissione del potere, né le relazioni tra sovrano e sudditi, né i rapporti con il mondo esterno al dominio islamico. Va comunque detto che la versione mitica della storia è profondamente radicata nelle masse» (Vatikiotis, 1993, p. 104) e per questo il “dogma” della non laicità dello Stato islamico è comunque da tenere in grande considerazione nella definizione delle prospettive di sviluppo dell'Islàm nei paesi musulmani.

conoscenza in potere temporale, esercitato direttamente, individualmente e senza la mediazione di alcuna struttura. La storia dell'Islàm ha mostrato come la difesa dell'ortodossia religiosa, con il pretesto di proteggere l'islamicità della *Ummah*, divenne assai presto un obiettivo primario di questi *establishment* "autocefali", i quali svilupparono la strategia di creare alleanze dirette con i diversi poteri locali: si è trattato di un espediente per guadagnare o mantenere potere e privilegi, paragonabile a quello esercitato dalle Chiese cristiane ortodosse, e proprio l'assenza di un centro di potere religioso unico favorì questo processo.²⁶

La ragione che sottende a questo incontro ideale tra Islàm e Stato "non-nazionale" è pertanto individuabile nell'esplicito interesse della teologia musulmana per la gestione monopolistica del potere: Allah apprezza e protegge chi gestisce il potere in Suo nome, finalizzandolo all'espansione della dottrina islamica. Mentre il Cristianesimo considera il potere temporale addirittura come foriero di corruzione spirituale, vano, caduco e illusorio – anche se poi finisce per tollerarlo – l'Islàm ritiene, invece, totalmente inaccettabile il caso in cui il potere temporale non sia avallato dal Volere divino. Quando il potere è soggetto al controllo della religione esso si sacralizza, trasformandosi in strumento della Volontà di Dio.

Nonostante queste premesse, il *Sacro Corano* è piuttosto vago quando si tratta di definire in termini concreti chi e come debba gestire questo potere. Ciò dipende in gran parte dal fatto che il Testo sacro dell'Islàm consente spesso una lettura ambivalente o, in altri casi, fornisce indicazioni che possono apparire contraddittorie, perlomeno se non opportunamente contestualizzate ed interpretate. Così, talvolta anche con riferimento alle questioni politiche, le prescrizioni – seppur perentorie – sono scarse e possono essere

²⁶ È interessante notare come anche la Chiesa ortodossa autocefala che, al pari dell'Islàm, non riconosce un potere religioso centrale paragonabile al Pontefice dei cattolici, ha conosciuto e conosce un rapporto di collaborazione con il potere temporale simile a quello che, negli Stati musulmani, ha legato per secoli i Califfi ai Sultani: in assenza di un centro di riferimento religioso totalizzante sembra quindi prospettarsi un automatismo secondo cui la religione si allea, anche se solo a livello locale, con il potere costituito, generando una sorta di simbiosi.

comprese correttamente solo da coloro che hanno una profonda conoscenza del Testo Sacro.

La notevole importanza che gli “esperti di scienze religiose” (*ulema*) hanno sempre rivestito nella gestione della cosa pubblica deriva appunto da questa incertezza di fondo, la quale è di per sé giustificabile solo facendo ricorso a spiegazioni metafisiche: il *Sacro Corano* contiene in sé la Rivelazione divina, che è assoluta, immutabile e onnicomprensiva; la mente umana, limitata da una visione razionale del mondo, difficilmente può sperare di contemplare in maniera definitiva il senso della Rivelazione la quale, invece, comprende in sé e regola qualsiasi sistema sociopolitico, in ogni tempo e luogo. Ne consegue che, paradossalmente, il Testo coranico apparirà, al contempo, rigido e flessibile, immutabile e adattabile. Questa sua caratteristica ambivalente – vera soprattutto in quei numerosi casi in cui la Norma divina non sia espressa in maniera inequivocabile²⁷ – diventa evidente quando, come per l’ambito politico, vengono evocati unicamente i principi ispiratori di base, mentre il compito di sviluppare una fase applicativa viene

²⁷ Quando si tratta di questioni giuridico legislative quali l’adulterio, il ripudio, i lasciti testamentari, il valore delle testimonianze, il *Sacro Corano* risulta assai preciso, quasi paragonabile ad un testo di diritto. Viceversa, vi sono situazioni in cui è grande l’ambiguità, come ad esempio, quando si tratta di disciplinare l’uso della Jihad o “Guerra santa”: questa stessa espressione non è mai chiaramente codificata nel Testo sacro (tanto che viene anche definita la “Prescrizione segreta”, o “nascosta”); tuttavia, nella sostanza, un comportamento aggressivo nei confronti degli infedeli (*kafiruna*) è previsto in molti casi (cfr. in particolare la Sura VIII, versetti 12-18, 39, 60; la Sura IX, versetti 5, 12, 14, 29, 39, 41; la Sura XLVII, v. 4), salvo poi porre limiti sostanziali alla *Jihad*, come nella Sura II («Dio non ama gli aggressori»), o nella Sura IX, v.6. Talvolta, il Testo sacro risulta ermetico persino in riferimento a questioni più legate ad ambiti quotidiani, come quelle relative all’uso di bevande alcoliche: alla Sura XVI, v. 67 il *Sacro Corano* recita infatti: «Dal dattero e dalla vigna estraete bevanda inebriante e alimento eccellente. Anche questo è un segno per gente che vuole capire». Altri versetti sentenziano invece: «Vogliono sapere: “Possiamo bere alcolici e giocare al maisir?”. Rispondi loro chiaramente: “Colpa grave pesa su entrambi le azioni, anche se non disgiunte da modesta utilità. Ma la colpa che ne deriva prevale sull’utilità”» (Sura II, v. 219). E, finalmente, si arriva anche alla condanna inappellabile: «Credenti: il vino, il maisir e le pietre innalzate e le frecce da indovino [...] son tutte sozzure del *shaytan* (*Satana* [N.d.A.]), e dovete disinteressarvene. Evitatele, sarete felici» (Sura V, v. 90). Sull’interpretazione di quei pronunciamenti del Profeta Maometto apparentemente contraddittori, i teologi mussulmani seguono la dottrina nota con il nome di *Naskh*, in base alla quale un pronunciamento del Profeta su un dato argomento abroga automaticamente tutte le sue rivelazioni precedenti sullo stesso.

tacitamente delegato alle capacità di interpretazione complessiva del “buon fedele”.

Così, la teoria politica che affidò il potere politico e religioso ai Califfi – successivamente coadiuvati dai Sultani, ma per il solo ambito strettamente attinente alle questioni politiche – non si basa espressamente su fonti coraniche, ma fa riferimento all’attività interpretativa degli *ulema*, fortemente influenzata da elementi tradizionali, culturali e ambientali, a partire dal tribalismo preislamico, passando per il dispotismo bizantino, per il cerimoniale di corte iranico e per l’autocrazia turca (Hourani, 1992, pp. 62-81; Vatikiotis, 1993, p. 36 e p. 39).²⁸

Proprio la sostanziale incertezza interpretativa nella definizione del ruolo politico del califfato ha finito per indebolirne in maniera significativa l’istituto e, di conseguenza, anche lo stesso Stato musulmano che, sin dai primordi, si fondava su tale figura politica. A ciò si deve aggiungere l’oggettiva difficoltà di legare le sorti politiche del califfato alle sfide portate dall’espansionismo musulmano, la necessità di coordinare, organizzare e sottomettere tradizioni politico-culturali delle più disparate, nonché l’esigenza di condividere il potere con autorità locali preesistenti al dominio musulmano. Così, pochi decenni dopo la dipartita del Profeta, il governo centrale, non più così autorevolmente rappresentato, iniziò ad incrinarsi ed i primi quattro Califfi (i cosiddetti “Ben guidati” o *Rashidun*) non ebbero vita facile.²⁹ Nonostante essi abbiano

²⁸ In effetti, il *Sacro Corano* non identifica esplicitamente né nell’*Imam*, né nel Califfo il successore del Profeta. Il ruolo dell’*Imam* è infatti quello di guida della preghiera, mentre il termine arabo *khilafat* (vicereggente) viene genericamente usato in riferimento alla Comunità musulmana nel suo complesso, per enfatizzarne il ruolo di comunità designata da Dio a governare il mondo e, quindi, non indica un soggetto particolare, o un *khilafatullah*, cioè un “Vicereggente di Dio”. In definitiva, dopo Maometto (unico uomo ad essere incontrovertibilmente designato rappresentante di Dio), il “comandante dei credenti” (*amir al-muminim*, titolo assunto per la prima volta dal secondo Califfo, Omar, grande conquistatore, ucciso nel 644) non è tale per designazione coranica, ma è stato di volta in volta il prodotto dell’interpretazione dei giuristi islamici, cui la *Ummah* ha dato il suo più o meno tacito consenso (*Ijma*). In tal senso, lo strumento elettorale, oltre che avvicinare lo Stato islamico ai canoni democratici, contribuirebbe alla realizzazione di quella “teodemocrazia” che riteniamo essere il più realistico obiettivo della dottrina musulmana, almeno sul piano dell’immanenza.

²⁹ I “califfi ben guidati” o “ortodossi” (Abu Bakr, ‘Umar ibn al-Khattāb, ‘Othmān e ‘Alī) furono eletti da una ristretta cerchia di notabili, sulla base di criteri di efficienza e di affinità (*karāba*) col pensiero del Profeta Maometto, al punto che i primi governi della

contribuito in maniera significativa all'espansione dell'islamismo, sul fronte interno non furono in grado di impedire la progressiva separazione del potere centrale dalla società islamica.

Dopo la morte del quarto Califfo – Ali (656-661), cugino e genero del Profeta – prendono quindi il sopravvento quegli elementi dissonanti e quelle incongruenze di cui, a fasi alterne, soffre il sistema islamico e che sono sostanzialmente riconducibili proprio alla genericità con cui il *Sacro Corano* tratta le questioni riguardanti la rappresentanza politica. Così, mancando indicazioni anche minime, sono numerosi i leader politici che, approfittando delle ricorrenti crisi sociopolitiche delle Comunità musulmane, finiscono per arrogarsi il diritto di guidare la Comunità dei fedeli (Millán Torres 2020). Nascono, in tal modo, anche le divisioni tra Sciiti, Sunniti, Kharigiti, ... Si instaura, di conseguenza, quella tradizione politica che domina tuttora nell'Islàm e che si configura nella sostanziale accettazione della frammentazione politico-territoriale della *Ummah*, la quale rimane però unita sotto il profilo della piena sottomissione dogmatica agli insegnamenti del Profeta, pur risultando di nuovo divisa nel momento interpretativo.

In tale contesto il potere politico viene quindi gestito in maniera più o meno rigida sotto la supervisione dell'autorità religiosa che, a sua volta, non è centralizzata ed è astrattamente esercitata dal popolo dei credenti tramite i propri *ulema* (interpreti della fede). Questi ultimi, relativamente liberi di sostenere una determinata interpretazione della dottrina politica ispirata dal *Sacro Corano*, finiscono per creare Scuole di pensiero anche fortemente contrastanti, a loro volta suscettibili di dare origine a regimi politici sostanzialmente diversi, anche se ispirati in maniera più o meno ortodossa alla *Sharia*.

Per certi versi, la frammentazione politica della Comunità islamica ripropone spesso le radici preislamiche della società araba e di una gran parte delle etnie soggette al dominio musulmano. In effetti, la velocità con cui il fenomeno islamico è venuto configurandosi è stata resa possibile non solo dalle caratteristiche

giovane comunità islamica possono configurarsi come proto-democratici. Gli ultimi tre morirono tutti assassinati, vittime delle faide e delle lotte per il potere tra le varie fazioni in via di formazione.

fortemente aggressive della sua dottrina religiosa, ma anche per la ragione che le tradizioni preesistenti non sono state affatto omologate o annichilite, bensì rielaborate ed integrate. Le forme di settarismo e le divisioni che caratterizzano la Comunità islamica sono quindi in parte riconducibili proprio alla permanenza degli elementi tribali arcaici su cui – in tempi anche fin troppo rapidi³⁰ – si è innestato l'insegnamento del Profeta.³¹

Lo stesso potrebbe dirsi anche per quanto riguarda la tradizionale tolleranza dell'Islàm nei confronti delle minoranze religiose: si tratta di un atteggiamento che, seppur prefigurato dal *Sacro Corano*, risulta spesso in contraddizione con l'ossessiva esortazione al proselitismo – incessantemente ribadita dal Testo Sacro – ma che alla fine diviene indispensabile in un contesto multi-etnico e multiculturale.³²

³⁰ A tal proposito risulta interessante il caso della Pietra Nera custodita nella Kaaba, alla Mecca, venerata anche in età preislamica e il cui culto è stato sapientemente integrato dal Profeta Maometto. Ulteriori dettagli sul tema in Hurgronje, 1989 e in Bausani, 1987, pp. 55-61.

³¹ Non a caso, ad esempio, la componente sciita, più vicina ad una concezione assolutista e centralizzata della struttura sociopolitica, è diffusa proprio e soprattutto nelle regioni con una più forte tradizione preislamica di governo unitario, quale ad esempio l'Iran e, in parte, l'Iraq. Quindi, dove tale tradizione lo ha consentito, è stato più facile assistere alla costituzione di un vero e proprio Stato teocratico. In altri termini, visione politico-religiosa e predisposizione storica si sono sostenute a vicenda.

³² In merito alla tesi che presenta le società islamiche come fondamentalmente tolleranti, si veda lo studio di Lewis (1975), realizzato con l'obiettivo di sfatare tale mito e dedicato, in particolare, ai rapporti tra Islàm e razzismo: l'Autore osserva che, in effetti, nel *Sacro Corano* non è dato di individuare veri e propri elementi di pregiudizio razziale (in S. XXX, v. 22 e in S. XLIX, v.13 il Testo si limita a considerare le differenze di razza e colore come un dato di fatto), salvo forse il caso della Sura III, v. 110 («Ecco: voi siete, in verità, la migliore comunità di tutte le genti che sia stata fatta uscire dal nulla per gli uomini»): gli esegeti ritengono, comunque, che il giudizio espresso da tale versetto abbia valore relativo e non assoluto, in quanto legato alla capacità sostanziale di essere dei buoni fedeli e non derivi automaticamente da un diritto di nascita (come è invece nel caso del popolo ebraico). Tuttavia, essendo il criterio della religiosità assai più importante di quello della nascita, si può rilevare l'esistenza di una sorta di "razzismo religioso". Inoltre, proprio nella misura in cui il *Sacro Corano*, non tenendo in grande considerazione la questione razziale, non si preoccupa neanche di disciplinarla, nelle società musulmane arabe è stato possibile assistere ad uno sviluppo autonomo del razzismo, inquadrabile come sottoprodotto dell'espansionismo dell'Islàm, che ha costretto al confronto mondi e culture altrimenti tenute separate, ed ha generato i tipici fenomeni discriminatori che insorgono in tali situazioni (Lewis, 1975, pp. 20). L'alternanza tra atteggiamenti discriminatori e tolleranti risulterebbe quindi come il prodotto contraddittorio del notevole espansionismo musulmano, caratterizzato dall'inglobamento di territori e culture fortemente eterogenee. Scettici circa il mito della tolleranza dell'Islàm sono anche Vatikiotis, 1993, pp. 142-143 e Bausani, 1987, pp. 173. Si vedano anche le note 6 e 9.

Fino ad ora l'esposizione di questi concetti è stata finalizzata, in particolare, a mettere in evidenza come, nel mondo islamico, la vita politica, ancorché frammentata e frammentabile, non perda mai il proprio stringente riferimento al *corpus* rappresentato dalla Legge divina, la *Sharia*, pena la delegittimazione del rappresentante politico e della sua autorità.

L'Islàm non è solo un fatto individuale ma, anche e soprattutto, collettivo e, a differenza del Cristianesimo, non potrà mai perdere questa sua caratteristica comunitaria, che ingloba ogni aspetto dell'esistenza dei credenti. Rispetto al Cristianesimo, fondato su una visione trinitaria del divino, l'Islàm è una religione radicalmente "unitaria", che trae la sua forza dal collettivismo religioso. Senza l'Islàm sarebbe stato assai difficile rendere coesa l'etnia araba, dispersa e divisa dalle avverse condizioni ambientali.

Così, l'Islàm è diventato una "risorsa", cui gli arabi hanno sempre saputo attingere per risollevare le sorti delle proprie comunità; un grande fattore propulsivo, cui non è possibile rinunciare, in quanto comporterebbe la perdita dell'identità caratterizzante di questo popolo.

Nondimeno, alla luce dei nostri interessi, il problema è limitato a stabilire se ed in che misura tutto ciò sia compatibile con lo sviluppo di un sistema democratico. Secondo quanto abbiamo potuto appurare sinora, le divergenze oggettive tra Islàm, Stato-nazione e democrazia occidentale non pregiudicano la possibilità che uno Stato islamico – per definizione "non-nazionale" – possa, invece, effettivamente uniformarsi a principi di natura democratica.

D'altronde, lo sviluppo dei regimi democratici, se pur storicamente legato all'affermarsi degli Stati-nazione, non ne dipende da un punto di vista teorico e sostanziale; in altri termini, un regime ispirato a principi di ordine democratico è pienamente compatibile con l'idea di uno Stato non-nazionale, ovvero plurietnico e multiculturale, quindi eventualmente anche islamico.

Tutt'al più, nel caso dell'Islàm, i problemi di compatibilità sorgono in dipendenza delle posizioni dogmatiche che possono emergere in seno alla *Ummah*. Ciò accade, ad esempio, quando il principio del razionalismo democratico cartesiano – secondo cui la libertà di ciascuno termina là dove inizia la libertà dell'altro – viene invocato da quanti, nel "Mondo dell'Islàm" (*Dar al-Islàm*), vogliono

essere sempre assolutamente certi, o “liberi” di non dover assistere alla violazione dei rigidi principi etico-morali e dei precetti religiosi impartiti dal Profeta. In tal caso, però, il principio su cui si fonda la tutela democratica delle minoranze viene esasperato e applicato in maniera paradossale, giungendo ad essere stravolto e snaturato, fino a presentarsi, in apparenza, come il fondamento logico che addirittura giustifica una palese limitazione ai diritti inalienabili e inviolabili dell’individuo, quindi delle stesse minoranze.³³

Il problema non è irrilevante, e la non facile conciliazione tra la *Ummah* e i principi di natura democratica è materia di accesi dibattiti: riteniamo corretto sostenere che, nella migliore delle ipotesi, l’Islàm possa essere “democratico” a condizione che venga rispettata la sovranità della Legge divina. In effetti, storicamente si sono avuti periodi di effettiva ampia e sostanziale tolleranza da parte dei musulmani nei confronti dei non convertiti, una tolleranza manifestatasi in maniera diffusa e che, nel mondo occidentale, abbiamo conosciuto solo raramente e per brevi periodi.

Come abbiamo avuto modo di ricordare, lo stesso *Sacro Corano*, in numerose *Sure* esorta i fedeli alla tolleranza e al rispetto delle altre religioni e fedi. Tuttavia, si è visto anche come gli insegnamenti del Profeta siano spesso interpretabili in maniera ambivalente e contraddittoria: quanto avallato o concesso da un determinato versetto può essere severamente proibito da un altro. Allo stesso modo, vi sono dei periodi storici in cui l’interpretazione prevalente dei Testi sacri è così rigida nel delineare i limiti delle libertà individuali, da far profondamente dubitare che mai possa esservi un regime democratico in un paese musulmano.

L’Islàm ha un *imprinting* molto forte e caratteristico, difficile da gestire per gli stessi interpreti ufficiali della fede. Anche per questo motivo è corretto ribadire che, in un contesto islamico non edulcorato e non snaturato – quindi non occidentalizzato –, l’unica forma di regime democratico possibile sia la già citata teodemocrazia. Di conseguenza, regimi democratici di stampo occidentale non sono comunque compatibili con la visione islamica,

³³ Non a caso, è stato osservato che «è una bizzarra debolezza attribuire la responsabilità dell’etica e dell’ordinamento pubblico ad una divinità» e che «l’interferenza di Dio non assolve l’uomo dalla sua follia. Anzi, è un espediente usato dall’uomo per trasferire altrove la responsabilità della sua follia» (Vatikiotis, 1993, p. 27).

mentre la teodemocrazia – seppur configurabile secondo modelli più o meno rigidi – risulta un obiettivo peculiare dell’Islàm. Come sottolineato dal già citato al-Mawdudi, con questo termine si è, infatti, capaci di designare ed esprimere l’essenza della rivelazione coranica sul piano dell’immanenza, mentre tutte le altre forme di regime, anche se idealmente ispirate all’Islàm, tradiscono in misura *eccessiva* gli insegnamenti del Profeta.

Così, non è da escludere che il mondo occidentale potrebbe presto trovarsi a dover fare i conti con il diffondersi di questo nuovo tipo di “democrazia”, soprattutto se proseguirà il rifiorire della cultura e della religiosità islamica: in tal senso, gli sviluppi dei regimi iraniano e pakistano – ma anche le esperienze che potranno scaturire a seguito degli eventi delle “primavere” (o “inverni”) arabe – costituiscono un interessante banco di prova. Come abbiamo già avuto modo di osservare, tale prospettiva ci pare difficilmente evitabile, ma assumerebbe contorni meno preoccupanti se, in seno alla cultura islamica, riuscissero a prendere il sopravvento le correnti politico-teologiche moderate. In questo caso, le società occidentali avrebbero addirittura modo di trarre sicuri vantaggi sul piano dell’evoluzione etica degli stessi regimi democratici liberali. Molti dei principi su cui si fonda il pensiero islamico (ad esempio, il valore del consenso, la condanna delle forme di protesta sociale anarchiche o delle critiche non costruttive nei confronti di un regime vigente, certi esempi di tolleranza, ...) sono – almeno sul piano della speculazione teorica – più elaborati di quanto non siano in ambito occidentale.

Il problema resta appunto quello dell’eccessiva facilità con cui le componenti islamiche radicali riescono a mettere in disparte quelle moderate ed illuminate. La ragione profonda di ciò può essere riconducibile ad alcune caratteristiche d’intrinseca inflessibilità presenti nel pensiero musulmano, caratteristiche che presentano una certa attrattiva e un certo “fascino”, avendo di conseguenza la capacità di esercitare una forte presa sulla collettività – in maniera senz’altro più significativa dei messaggi di stampo moderato – e rischiano quindi di essere destinati a risultare vincenti nel tempo.³⁴

³⁴ La ripetitività ossessiva con cui i Sacri Testi islamici ribadiscono ciascun concetto – per quanto, talora, semplice e ovvio – determinano una capacità di condizionamento del fedele altrimenti non immaginabile; le affermazioni attribuite al Profeta si presentano indubbiamente in modo categorico e perentorio, contribuendo a renderle autorevoli e

Tra queste, ricordiamo soprattutto la naturale – e a tratti ossessiva – propensione che l’Islàm nutre per la gestione del potere. In definitiva, tale situazione potrebbe essere riassunta con uno slogan: «l’Islàm o è politicizzato, o non è», anche nel caso delle sue versioni più moderate.

Lo scenario prospettato potrebbe essere diverso solo nel caso in cui l’Islàm venga relegato ad un ruolo di secondo piano, ad esempio a causa del diffondersi dei principi democratici, che “corromperebbero” a tal punto le società da relegare gli insegnamenti del Profeta al solo ruolo di religione individuale, cioè facendo passare l’interpretazione individualista del sufismo (la corrente esoterica e gnostica dell’Islàm) e sacrificando la componente collettiva dell’Islàm, o ancora determinando la diffusione degli insegnamenti di teologi quali il già menzionato Tāhā. Ma è certo che l’aspetto comunitario non potrà mai essere totalmente eliminato dal contesto teologico musulmano e, pertanto, potrà sempre ripresentarsi come sfida nei confronti dei modelli “non-etici” di democrazia.³⁵

Poiché dunque, a livello teorico – ovvero teologico – nella dottrina islamica le precondizioni per lo sviluppo della democrazia non sembrano essere presenti in maniera sufficiente da garantire la possibilità di uno sviluppo democratico nel contesto di una società musulmana, riteniamo necessario valutare ancora se vi siano ulteriori condizioni – di natura meno astratta e dottrinale – il cui verificarsi potrebbe consentire l’insorgenza di una forma di regime assimilabile a quella democratica. In particolare, fermo restando che tra gli elementi da cui non è possibile prescindere vi sono principi quali l’egualitarismo, il rispetto delle minoranze, etc..., sarà allora interessante considerare il ruolo sia del contesto socioeconomico, sia

coinvolgenti. Per certi aspetti rimandano alle tecniche mediatiche di condizionamento.

³⁵ Bausani (1987, pp. 191-192) in riferimento agli scenari che possono emergere dal confronto tra l’Islàm e la realtà occidentale, formula tre diverse ipotesi: la prima – considerata difficilmente realizzabile – prevede la nascita di un Islàm «sopranazionale», quindi presente in diversi paesi, ma con istituzioni teocratico-democratiche ispirate al teologo Iqbal (vd. Bausani, 1987, pp. 182-184); la seconda ipotizza il rafforzamento di un Islàm come «pura religione» (sul modello del sufismo), in un contesto che vede l’affermazione di uno Stato laico attraverso l’esperienza di un «nazionalismo esasperato» (come è stato nel caso della Turchia); la terza immagina addirittura una radicale riforma religiosa dell’Islàm, che attraverso l’intervento di nuovi profeti, ne enfatizzi gli aspetti più moderni e ne rimuova quelli anacronistici e radicali.

di quello internazionale nella definizione dei rapporti tra Islàm e regimi democratici.

3. Islàm e contesto socioeconomico

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come anche nell'Islàm siano presenti in misura significativa principi di natura democratica. Tuttavia, sembra anche evidente che il rafforzamento di questi elementi proto-democratici³⁶ – che, verosimilmente, avverrebbe a scapito degli elementi antidemocratici del *corpus* politico e ideologico islamico – può essere assicurata solo da un'evoluzione del contesto socioeconomico tale da rafforzare le componenti democratiche della cultura islamica. Si tratta, allora, di valutare se lo sviluppo della “società civile”³⁷ nei paesi arabi possa essere considerato un valido precursore dell'avvento dei principi democratici. In molti casi – quelli in cui esistono almeno delle procedure elettorali che consentono l'esistenza di istituzioni democratiche basilari (quello egiziano ne è un esempio) – la questione è anche stabilire se sia lecito attendersi che in paesi a maggioranza islamica sia possibile passare da una situazione di democrazia «procedurale o minimalista» ad una «sostanziale o massimalista» (Diamond *et al*, 1995, pp. 6-57), in dipendenza di una crescita della società civile.

Diciamo subito che – a differenza di altri Autori (Gilbraith, 1996) – non riteniamo che il seppur significativo sviluppo delle

³⁶ Ci riferiamo soprattutto al principio di uguaglianza tra tutti i credenti/cittadini, ma anche all'esistenza del concetto di rappresentanza eleggibile. Quest'ultimo principio si differenzia dalla nostra idea di rappresentante, in quanto rivolto al rappresentante più meritevole dal punto di vista della competenza religiosa e della rettitudine morale, *conditio sine qua non* per poter interpretare al meglio gli interessi della popolazione, in quanto insieme di credenti; in effetti, solo garantendo tale tipo di rappresentanza si assicura che la *Res publica* venga governata in maniera più vicina possibile ai principi impartiti da Allah. L'obiettivo della rappresentanza islamica non è, quindi, quello di sostenere o realizzare una volontà legata a dei generici obiettivi sociali, di volta in volta adattabili al contesto immanente, ma bensì quello di attuare una Volontà ed un Obiettivo di rango più elevato, rendendo concreto e immanente il Regno divino.

³⁷ Il termine sottintende un insieme di interazioni tra gruppi sociali e un'entità statale, improntate alla condivisione di norme di cooperazione comunitaria, strutture di associazione volontaria e flussi di intercomunicazione liberi e indipendenti.

società civili in molti paesi arabi sia tale da garantire l'insorgenza di regimi democratici paragonabili a quelli occidentali.³⁸ Innanzitutto, dietro ai numeri che suggeriscono società civili in positivo fermento si nascondono, spesso, situazioni piuttosto ambigue, dove strutture all'apparenza "civili" sono in realtà strumentali al raggiungimento di obiettivi non in linea con gli scopi dichiarati. In effetti, sono numerose le organizzazioni islamiche che accettano le regole del gioco democratico, ma allo scopo, malcelato, di sovvertirle non appena se ne dovesse presentare l'occasione. Così, paradossalmente, quel fattore (la società civile, appunto) che nei paesi occidentali costituisce il fondamento del processo di crescita democratica, nelle società arabo islamiche può addirittura divenire il veicolo ideale per una teocrazia, nel peggiore dei casi, o per forme di teodemocrazia, nel migliore.

In secondo luogo, nei paesi arabi islamici, causa il fortissimo condizionamento culturale, vi sono sacche endemiche di intolleranza tra la stessa popolazione, poco visibili nella vita quotidiana, ma che emergono alla ribalta quando vengono toccati aspetti con rilevante valenza simbolica. Si tratta di atteggiamenti difficili da eliminare, il cui sradicamento costituisce una condizione essenziale perché si possa imboccare il difficile percorso verso la democratizzazione. In ogni caso, tali fenomeni rendono quantomeno discutibile il ruolo dell'associazionismo musulmano nel processo di formazione di una società civile.

Come abbiamo spesso avuto modo di rilevare, nel mondo arabo islamico la democrazia – che di per sé può configurarsi come un

³⁸ Già da diversi anni le statistiche dicono che tale sviluppo è tangibile soprattutto in paesi quali Algeria, Egitto, Giordania, Libano. In Egitto si contano oltre 22.000 organizzazioni, tra cui 23 sindacati professionali, 3.000 club, 4.000 cooperative, 14.000 Organizzazioni non governative (Ibrahim, 1995, p. 5). Per quanto concerne le organizzazioni sindacali, è interessante rilevare come l'assenza di partiti politici in grado di competere con lo strapotere del partito di regime abbia incrementato l'importanza delle associazioni di lavoratori, fortemente politicizzate e sostanzialmente monopolizzate dal movimento dei Fratelli musulmani. Il governo egiziano, preoccupato di questo stato di cose, ha reagito cercando di regolamentarne il funzionamento interno con una legge per la «garanzia democratica sindacale»: mancando certi presupposti minimi, le organizzazioni sindacali sarebbero dovute cadere automaticamente sotto il controllo governativo (Cassandra, 1995, p. 15). Naturalmente la manovra ha avuto un risultato inferiore alle aspettative del governo ed il controllo esercitato dai movimenti islamici sulle associazioni di lavoratori è rimasto elevato.

progetto politico a tratti fragile e indefinito – deve confrontarsi con un “avversario” molto particolare, che non esiste altrove, cioè con una religione che è anche potere, ideologia, stile di vita... La forza culturale del messaggio religioso islamico è talmente pervasiva e condizionante da rendere sempre piuttosto ardua e aleatoria la realizzazione di quell’automatismo che, nel mondo occidentale, ha fatto sì che la crescita economica si convertisse in un progressivo adeguamento socioculturale e politico ai principi liberisti posti alla base della democrazia.

In definitiva, lo sviluppo socioeconomico interno di un paese islamico non pare sufficiente a rafforzare il percorso verso la formazione di un regime improntato a principi di natura democratica, poiché la dottrina del Profeta è in grado di contenere, assorbire e rielaborare i mutamenti sociali di stampo liberista che costituiscono il presupposto per l’instaurazione di tali regimi.³⁹

In un confronto con l’Islàm, l’unico vero vantaggio marginale dal quale la democrazia può trarre beneficio è la sua larghissima diffusione a livello internazionale, nonché la sua “relazione privilegiata” con le strutture economiche capitaliste: l’ostilità per il modello democratico potrà rivelarsi un costo assai elevato per le società musulmane.

4. Islàm e contesto internazionale

Fermo restando che i processi d’esportazione della democrazia, oltre a snaturare i fondamenti stessi dello sviluppo democratico, sono profondamente contrari agli interessi di una collettività, in quanto – non tenendo conto delle dinamiche e delle peculiarità di tale collettività – creano tensioni interne spesso insanabili, l’analisi del ruolo dei fattori esterni nella determinazione dello sviluppo democratico nel contesto di un paese islamico è compito particolarmente complesso, ma assai stimolante dal punto di vista speculativo. Ci limiteremo a definire il problema, esponendo

³⁹ Un esempio assai evidente può essere considerato il caso dell’Arabia Saudita, dove crescita economica e modernità subiscono la convivenza con la più rigida ortodossia religiosa.

sinteticamente quattro diverse ipotesi di sviluppo e altrettanti fattori determinanti nel confronto tra Islàm e sistema internazionale. In sostanza, è possibile formulare le seguenti considerazioni:

- i.* Ipotesi di *procrastinazione*, in cui il confronto tarda a maturare e il mondo islamico (in particolare quello arabo islamico) continua a mantenersi in uno stato di relativo isolamento rispetto ai processi e alle pressioni del sistema internazionale.
- ii.* Ipotesi di *resistenza aggressiva* in cui, reagendo alle sfide imposte dal sistema internazionale (soprattutto quelle derivanti dalla diffusione dei processi di democratizzazione in Occidente), le società islamiche incrementano la propria aggressività nei confronti del mondo extra-islamico (quindi verso gli infedeli del *Dar al-Harb*, del “mondo della guerra”), ovvero si isolano rispetto agli altri popoli e alle altre culture.
- iii.* Ipotesi di *adattamento passivo* o *cedimento dei valori*, dove l’Islàm perde consensi e indebolisce la presa sulle masse: è l’ipotesi più temuta dai fondamentalisti, l’esito derivante dalla “contaminazione” con il mondo occidentale.
- iv.* Ipotesi di *adattamento propositivo*, dove l’Islàm perde alcune delle sue caratteristiche peculiari – segnatamente quelle più radicali – mentre prevalgono le correnti interpretative moderate; l’Islàm diviene un’ideologia e uno stile di vita alternativo e complementare a quello occidentale, in grado di convivere con esso su un piano di relativa parità.

Quale di queste ipotesi possa prendere il sopravvento, a quali condizioni e in quanto tempo, dipende essenzialmente da: *a)* effettiva capacità del processo di globalizzazione di imporre un’omologazione sistemica quindi, in questa fase, di estendere il modello democratico occidentale; *b)* grado di apertura politico ed economico degli Stati a maggioranza islamica; *c)* crescita e diffusione della cultura, della religione e dell’ideologia islamica; *d)* sviluppi nei comportamenti degli attori regionali ed extraregionali; *e)* prevalenza o meno delle correnti interpretative radicali o moderate in seno all’Islàm.

Un tale numero di precondizioni mette in evidenza la notevole capacità di resistenza inerziale al cambiamento peculiare dell’ideologia musulmana, facendo presupporre, quanto meno, tempi

assai lunghi per un eventuale e, comunque, problematico incontro tra i principi islamici e quelli democratici.

Considerazioni riassuntive

Da quanto esposto sin ora (soprattutto in riferimento alle peculiarità culturali e storiche del mondo islamico), emerge che, in generale, non è affatto detto che una transizione verso un regime fondato su principi democratici sia la necessaria e naturale evoluzione di una qualsiasi collettività sociopolitica e, peraltro, non è per niente certo che le forme di regime democratico siano adatte a tutti e a qualsiasi gruppo sociale. Fatta tale premessa, nel valutare la compatibilità tra i principi democratici e quelli della religione islamica, riteniamo opportuno sottolineare alcuni elementi nodali e, pertanto, a titolo riassuntivo, ricordiamo le caratteristiche distintive del pensiero islamico in rapporto alla questione in esame:

- a. è fondato sui principi della Rivelazione divina e non ammette la separazione tra religione e Stato (*din wa dawla*), ma non accetta neppure la costituzione di una struttura clericale gerarchizzata (una Chiesa), in quanto tale organismo si intratterrebbe e frapporterebbe impropriamente tra Dio e la Comunità dei fedeli (*Ummah*).
- b. È universale e non ammette confini etnici e territoriali; quindi, da un punto di vista istituzionale, non può coesistere con uno Stato-nazione nel senso classico del termine, anche se è in grado di strutturarsi come Stato su un determinato contesto territoriale (Partner, 1997, p. 254-275).
- c. Di conseguenza, l'appartenenza alla *Ummah* come "cittadino" non si basa né su principi etnici (*jus sanguinis*), né territoriali (*jus soli*),⁴⁰ bensì sullo *jus religionis*; nell'Islàm il referente non è il

⁴⁰ Ricordiamo che nel pensiero musulmano ortodosso il principio di territorialità non può fare riferimento a fattori etnico-linguistici, bensì solo a fattori religiosi. Per questo, in teoria, i confini territoriali dello Stato islamico sono estremamente più flessibili e, in un certo senso, seguono il processo di "conversione" dei fedeli e, quindi, di *diffusione* della *Ummah*, la Comunità islamica. L'*Ummah* può allora essere considerata una "nazione" in movimento, *in fieri*, i cui confini, essendo perennemente mobili, sono virtualmente assenti.

popolo come nazione, ma il popolo come insieme di credenti; pertanto, è evidente come anche il principio fondante dello Stato-nazione, espresso dal Trattato di Westfalia (1648), risulti inaccettabile per l'Islām.

- d. Nel contesto islamico il ruolo dell'individuo – quindi delle sue scelte, idee, opinioni – si perde e si confonde nella Comunità dei fedeli; quest'ultima è la sola fonte del Diritto, che viene prodotto quando, disciplinando una certa materia, vengono elaborate decisioni consensuali (*Ijma*) attraverso il *ragionamento sottomesso (Ijtihad)* guidato dagli *ulema*.
- e. L'Islām ha come obiettivo quello di dominare tutti gli ambiti di vita dei propri cittadini; nella sua versione ortodossa ha una visione spersonalizzante dell'individuo (se si escludono alcune versioni moderate e poco diffuse – come quella di Ṭāhā, il “Gandhi islamico”).
- f. L'Islām non riconosce l'esistenza dell'individuo, del suo pensiero, di una sua razionalità, se non come strettamente dipendente dalla religione (Vatikiotis, 1993, p. 41).
- g. Principi democratici quali il rispetto delle minoranze, la rappresentanza, l'egualitarismo, subiscono un'interpretazione restrittiva che, oltre certi limiti, li rende vani e inconsistenti; in effetti, «se l'ordinamento islamico è per definizione – come sostengono i suoi propugnatori – un sistema totalizzante, non può contemplare il pluralismo politico, ma solo la separazione politica» (Vatikiotis, 1993, p. 150).

Nonostante tutto, molti studiosi insistono nel minimizzare il peso della religione islamica sullo sviluppo delle società arabo-islamiche, suggerendo analogie con l'esperienza del Cristianesimo. Ma le differenze sono troppo grandi e sostanziali: è vero che, in fondo, anche le nostre società riconoscono e applicano da poco tempo i principi democratici, ma ciò è da imputare non tanto, o non solo, ai fondamenti culturali delle società occidentali, quanto semmai agli sviluppi politici ed economici che ne hanno guidato la crescita. A

Proprio la mancata definizione di confini in senso classico determina, alternativamente, conflittualità sul fronte interno e aggressività su quello esterno.

differenza delle società arabo-islamiche, quelle occidentali non erano e non sono dotate di una “ideologia teologica” così totalizzante.

In realtà, l’Islàm non è solo una religione e, se si guarda all’evoluzione del pensiero umano in ambito sociopolitico e culturale, risulta difficile trovare qualcosa di assimilabile, che assommi in sé in maniera così articolata religione, ideologia, politica, gestione del potere, amministrazione socioeconomica. Non è credibile che il baluardo di un sistema-pensiero così forte crolli per il solo confronto con i principi democratici occidentali, di per sé incompleti e deboli, e ancora soggetti a continue revisioni e adattamenti.

Alcuni (Filali-Ansary, 1999) sostengono che i tratti antidemocratici delle società musulmane sarebbero riconducibili alla tradizione politica autocratica che è riuscita ad imporsi nelle regioni islamiche e che si tratta di una tradizione passata, la quale non avrebbe motivo di continuare ad esercitare il proprio peso nell’ambito contemporaneo. Tale ragionamento sarebbe accettabile se effettivamente l’atteggiamento di tali società verso forme di regime fondate su principi di natura democratica fosse dovuto a retaggi storico-politici ormai superati, cosa che non è. In tale ipotesi esiste, infatti, un errore di fondo, che appunto la rende discutibile: nelle sue forme ortodosse – quelle oggi più diffuse – l’Islàm non è affatto una tradizione appartenente al passato, bensì un atteggiamento ideologico e teologico attualissimo, che esercita la sua influenza non già in nome – o a causa – di un retaggio storico, quanto richiamandosi ad una Verità rivelata la cui validità non è stata mai messa in dubbio, né può esserlo oggi.

Le differenti visioni sociopolitiche tra democrazia occidentale e teodemocrazia islamica sono probabilmente destinate a restare tali: la teodemocrazia offre risposte relativamente più solide sul piano politico ed etico, ma risulta in difficoltà quando deve confrontarsi con le sfide che derivano dal confronto con la modernità e con la globalizzazione, mancando della necessaria flessibilità alle sollecitazioni sistemiche e alle conseguenti esigenze individuali e collettive. La democrazia occidentale, dal canto suo, è oramai il veicolo privilegiato dello sviluppo socioeconomico post-capitalista, ma – se paragonata alla forza mediatica dell’Islàm – ha una presa minore sulle masse, soprattutto dopo le esperienze negative degli

ultimi decenni. Tra l'altro, la democrazia, oltre ad essere relativamente più debole sul piano teorico, deve confrontarsi con il dilemma che mina un suo principio cardine, quello della rappresentanza.

Con il complessificarsi delle strutture sociali e delle relative richieste politiche si enfatizza, infatti, il difficile rapporto tra responsabilità-ricettività-rappresentanza-elezione, riconducibile al principio che, nei regimi democratici, la responsabilità di chi ha il potere viene fatta valere attraverso la capacità sanzionatoria di chi vota. La democraticità di un regime è legata all'esistenza di molteplici gruppi e minoranze tra loro amalgamati, posti in condizioni di giudicare ed eventualmente sanzionare il comportamento dei rappresentanti al potere.

La centralità della rappresentanza elettorale e della responsabilità nei sistemi democratici crea un problema di fondo: chi detiene il potere in una democrazia deve scegliere, alternativamente, di privilegiare un governo *responsabile* (rispondendo di quello che fa), o *ricettivo* (operando costantemente con efficienza ed efficacia in risposta alle continue richieste provenienti dal basso). Ma non è possibile essere al contempo perfettamente responsabili e ricettivi: un governo si dovrà sempre porre in una zona intermedia, collocata idealmente su di un *continuum* alle cui estremità vi sono questi due principi complementari e antitetici. In tal modo si genera il dilemma che contrappone la rappresentatività come *ricettività* alla rappresentanza come *responsabilità*. Ciò indebolisce la rappresentanza come tale, riducendo rispettivamente la forza governante e/o sovraccaricando di istanze sempre nuove chi governa. Si pone quindi in conflitto il bisogno di consenso con quello di efficienza, e si minano le basi e la credibilità dell'edificio democratico.

Nel mondo arabo-islamico, da questo confronto tra due modelli di gestione del potere al contempo incompatibili e complementari hanno fino ad oggi tratto vantaggio i regimi autoritari e centralizzati, spesso mascherati dietro strutture di democrazia virtuale che, paradossalmente, finiscono per screditare proprio la democrazia liberale. Difficilmente la situazione potrà cambiare se prima una delle due ideologie in gioco non ridimensionerà i propri obiettivi: nel caso dell'Islàm ciò potrebbe coincidere con la perdita della fissazione

dogmatica sugli aspetti collettivi e politici, rafforzando le correnti che predicano un Islàm individualista e intimista.

Nel caso della democrazia è forse necessario ipotizzare limiti etici collettivi, tali da evitare la manipolazione degli eccessi liberisti da parte di minoranze che, in virtù della propria posizione di vantaggio relativo, riescono ad imporre alla maggioranza i loro interessi particolari, potenziando allora il principio di fratellanza, vale a dire il cosiddetto “principio dimenticato” (Baggio, 2007; Fuoco, 2019, p. 8) del trittico rivoluzionario di *Liberté, Égalité, Fraternité*, principio che nell’Islàm, come in altre importanti tradizioni religiose, è già fortemente presente.⁴¹

Riferimenti bibliografici

- al-Mawdudi, Abu al-A’la (1976). *Political Theory of Islam*. In Khurshid Ahmad (ed.), *Islam: Its Meaning and Message*. London: Islamic Council of Europe.
- al-Mawdudi, Abu al-A’la (1982). *Political Theory of Islam*. In John J. Donahue e John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*. Oxford University Press.
- Ansorge D. (2017) *Krieg und Frieden im islamischen Kontext*. In Werkner I.J. & Ebeling K. (eds) *Handbuch Friedensethik* (pp. 583-604). Wiesbaden: Springer.
- Baggio, A. M. (2007). *Il principio dimenticato*. Padova: Città Nuova.

⁴¹ «È evidente che la fraternità è un’idea di origine religiosa ; e questo vale non solo per la religione cristiana, ebraica, islamica, ma anche per quella degli antichi Egizi, per gli Irochesi, per i Piaroa dell’Orinoco. Gli studi etnologici e di antropologia culturale ci attestano che tutte le grandi idee relazionali di cui l’umanità contemporanea fa uso hanno origine nelle narrazioni originarie (mitologie) di carattere religioso. Dire che la fraternità ha un legame con la religione è dire un’ovvietà» (Fuoco, 2019, p. 129). Bruno Fuoco (2019, p. 43, in nota) ci ricorda anche che la *Carta Araba dei Diritti dell’uomo*, adottata il 15 settembre 1994 con risoluzione n. 5437 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi, ed entrata in vigore il 24 gennaio 2008, menziona il principio di fraternità sia nel preambolo sia all’art.1, come valore universale al quale deve ispirarsi il musulmano, e prevede che: «I governi degli Stati membri della Lega degli Stati Arabi [...] nel perseguire i principi eterni di fratellanza ed eguaglianza tra gli esseri umani, stabiliti dalla Shari’ah islamica e dalle altre religioni rivelate [...] nel rispetto dell’identità nazionale degli Stati arabi e del loro sentimento di appartenere ad una comune civiltà, si propone di realizzare le seguenti finalità [...] Insegnare ad ogni persona umana negli Stati arabi la fierezza della propria identità, la lealtà al proprio paese, l’attaccamento alla propria terra, alla propria storia e al comune interesse, instillando in ogni persona una cultura di fratellanza umana, tolleranza ed apertura verso gli altri, in conformità con i principi e valori universali e con quelli proclamanti negli strumenti internazionali sui diritti umani».

- Barone, F. (2019). Parole di violenza o parole violentate? Nuclei semantici e variazioni storiche del lemma arabo “ġihād”. In R. Barcellona e T. Sardella (eds.), *Violenza delle parole, parole della violenza. Percorsi storico-linguistici*, (pp. 171-187). Udine: Mimesis,
- Bausani, A. (1987). *L'Islam*. Milano: Garzanti.
- Baylis, J. e Smith, S. (eds.) (1998). *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press.
- Bori, C. (2009). Il pensiero radicale islamico da Ibn ‘Abd al-Wahhab a Mawdudī e Sayyid Qutb: tradizione o modernità?. In G. Filoramo (ed.) *Le religioni e il mondo moderno*, III - *Islam*, (pp. 69-113. Torino: Einaudi,.
- Cassandra (pseudo) (1995). The Impending Crisis in Egypt. *The Middle East Journal*, 49 (1), 9-27.
- Conversi, D. (1995). Reassessing Current Theories on Nationalism: Nationalism as Boundaries Maintenance and Creation. *Nationalism & Ethnic Politics*, 1 (1), 73-85.
- Diamond, L., Seymour M. L. & Linz, J. J. (eds.) (1995). *Politics in Developing Countries. Comparing Experiences with Democracy*. Boulder: Lynne Rienner.
- Esposito, J. L. & Voll J. O. (1996). *Islam and Democracy*. Oxford University Press.
- Fiedler, H. (1997). Die Islamistische Herausforderung. *Aussenpolitik*, 1, 79-90.
- Filali-Ansary, A. (1999). Muslim and Democracy. *Journal of Democracy*, 10 (3), 18-32.
- Fuoco, B. (2019). *Cittadinanza globale e società fraterna*. Scandicci: Stella Mattutina.
- Gilbraith, M. (1996). Civil Society, the Promise and Peril of Democratisation and Prospects for the Arab World. *Civil Society*, 5 (58).
- Giunchi, E. (1994). The Political Thought of Abul A’lā Mawdūdī. *Il Politico* 59, 2 (169), 347-375.
- Guolo, R. (2002). *Il fondamentalismo islamico*. Roma-Bari: Laterza.
- Hourani, A. (1992). *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Milano: Mondadori.
- Hourani, A. (1994). *Islam in European Thought*. Cambridge University Press.
- Ibrahim, Saad Eddin (1995). Civil Society and the Prospects of Democratisation in the Arab World. In A. R. Norton (ed.) *Civil Society in the Middle East* (pp. 27-54). Leiden: Brill.
- Lewis, B. (1975). *Race and Color in Islam* (1970); trad. it. *Razza e colore nell'Islam*. Milano: Longanesi.
- Lewis, B. (1983). *The Muslim Discovery of Europe* (1982); trad. it. *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*. Milano: Mondadori.
- Hurgonje, Ch. S. (1999). *Het Mekkaanscheefeest*. Leiden: Brill (1880); trad. it. *Il pellegrinaggio alla Mecca*. Torino: Einaudi.
- Linz, J. J. & Stepan A. (2000). *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*

- (1996); trad. it. *Transizione e consolidamento della democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- Mabry, T. J. (1998). Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia. *Ethnic and Racial Studies*, 21(1).
- Millán Torres, T. (2020). I califfi omayyadi: la creazione dell'Impero musulmano. *Storica National Geographic*, 27.V, https://www.storicang.it/a/i-califfi-omayyadi-creazione-dellimpero-musulmano_14810, retrieved 10 June 2020.
- Morlino, L. (1986). *Democrazie*, in G. Pasquino (ed), *Manuale di scienza della politica*. Bologna: Il Mulino.
- Morlino, L. (1998). *Democracy Between Consolidation and Crisis. Parties, Groups and Citizens in Southern Europe*. Oxford University Press.
- Muqtedar K. (2007). Demokratie und islamische Staatlichkeit. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26-27, 1-7.
- Partner, P. (1997). *God of Battles. Holy Wars of Christianity and Islam*; trad. it. *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*. Torino: Einaudi.
- Peirone, F. (1979). *Il Corano*. Milano: Mondadori.
- Piscatori, J. P. (1986). *Islam in a World of Nation-States*. Royal Institute of International Affairs, Cambridge University Press.
- Piscatori, J. P. (ed.) (1983). *Islam in the Political Process*. Royal Institute of International Affairs, Cambridge University Press.
- Ragionieri, R. (1991). *Il golfo delle guerre. Islam, nazionalismo e superpotenze*. Firenze: ECP.
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy*, 10 (3), 3-17.
- Sen, A. (2004). *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*. Milano: Mondadori.
- Sen, A. (2011). *Peace and Democratic Society*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Sola, G. (1996). *Storia della Scienza politica*, Firenze: Nuova Italia Scientifica.
- Struhl, K. J. (2007). Is Democracy a Universal Value? Whose Democracy?. *Science and Society*, January.
- Taha, M. M. (1996). *The Second Message of Islam*. Syracuse University Press.
- Taha, M. M. (2002). *Un Islam à vocation libératrice*. Paris: l'Harmattan.
- Tröndle, D. (2007). Das Verhältnis von Islam und Demokratie in der Türkei zwischen Islamisierung der Politik und Politisierung des Islam. *Auslandsinformationen Der Konrad-Adenauer-Stiftung - KAS-AI 12/07*, 66-90.
- Vatikiotis, P. J. (1993). *Islam and the State* (1987), Routledge; trad. it.: *Islam: Stati senza nazioni*. Firenze: Il Saggiatore.
- Yahya H. (2002). *Giustizia e Tolleranza nel Sublime Corano*. www.ildialogo.org/islam/harunyahya3.htm, retrieve 11 June 2020.
- Zirker, H. (2017). *Gewalt und Gewaltverzicht im Koran. Liste der Belege mit einer Einführung*. Universität Duisburg-Essen.