

CAPITOLO DECIMO *

Religione e politica in Medio Oriente

di Rosita Di Peri e Paola Rivetti

10.1 Introduzione

Che peso ha la religione nelle scelte politiche degli stati del Medio Oriente? Guardando agli eventi degli ultimi venti anni la risposta, scontata, è: molto. Soprattutto a partire dall'11 settembre 2001, il Medio Oriente è stato «letto» attraverso le lenti della religione. La maggior parte delle analisi, di taglio accademico e non, si sono infatti concentrate sulla rilevanza del fattore religioso, ovvero dell'Islam, come determinante della politica interna ed estera dei principali paesi della regione (Fox, Sandler, 2005; Fox, 2001)¹. Tuttavia tale lettura risulta problematica poiché, portata all'eccesso, propone una interpretazione delle società e della politica medio orientali in cui la religione gioca un ruolo totalizzante, escludendo l'influenza di ogni altro fattore in ambito sociale, politico, economico. Inoltre, tale interpretazione offre terreno fertile per gli approcci neo-orientalisti e/o culturalisti, secondo cui le società dell'area sarebbero endemicamente predisposte all'autoritarismo proprio a causa della presenza preminente dell'Islam (Lewis, 2010; Pipes, 1992). Tali argomentazioni sono state utilizzate per avvalorare le tesi dell'imminenza di uno scontro tra le civiltà che avrebbe sostituito, nel mondo contemporaneo, lo «scontro tra gli stati» (Huntington, 1996; Fukuyama, 1992). Il fattore religioso, in queste letture, gioca un ruolo preponderante, influenzando in maniera pervasiva la comprensione dei «fatti mediorientali», e facendo così coincidere il Medio Oriente con il mondo musulmano. La definizione territoriale dell'area, d'altra parte, ha rappresentato per decenni e continua a rappresentare un problema. Il termine Medio Oriente, infatti, si è diffuso in seguito alla Seconda guerra mondiale, ma i suoi confini rimangono poco chiari: dovrebbe includere le repubbliche musulmane dell'Asia centrale ed escludere gli stati musulmani dell'Africa orientale²? La regione è

* Sebbene il presente capitolo sia stato ampiamente condiviso e discusso nella sua impostazione e redazione, i paragrafi 1, 2 e la prima parte del 3 (inerente il 1967), sono da attribuirsi a Rosita Di Peri. Il resto del paragrafo 3, il 4 (tranne la parte relativa a Hizballah) e il 5, a Paola Rivetti. Le autrici ringraziano per i commenti Francesco Cavatorta, Luca Ozzano e Riccardo Redaelli.

¹ Sulle interpretazioni «islamiste» delle relazioni internazionali in Medio Oriente si rinvia a Abu Sulayman (1993); Dawisha (1983); e Hashmi (2002).

² Su questo dibattito, sviluppatosi soprattutto nel contesto dello studio sistemico delle relazioni internazionali (ma non solo) cfr. Binder (1958); Barnett (1998); Sela (1998).

oggi normalmente intesa come composta dagli stati arabi mediterranei, inclusi Israele, Turchia e Iran, definizione che sarà adottata anche in questo capitolo. Considerata la presenza di tratti distintivi e caratteristiche sistemiche, come l'elevata interdipendenza delle economie e l'influenza esercitata da eventi a carattere nazionale sul resto della regione (si pensi, ad esempio al conflitto israelo-palestinese o alla rivoluzione khomeinista in Iran), appare infatti la definizione più corretta (Hinnebusch, 2003; Gause, 1999; Fawcett, 2005).

Naturalmente, nel novero delle caratteristiche comuni va citata anche la preponderanza del numero dei fedeli musulmani nella regione; cercando di non ricadere nelle letture sopra menzionate, alcune considerazioni sono tuttavia necessarie quando si guarda al ruolo della religione nel contesto mediorientale. Non va negato come l'Islam abbia avuto (ed ha) una funzione rilevante nella costruzione della sfera identitaria e nella definizione di alcuni assetti politici dei popoli medio orientali. Lo stretto legame tra religione e politica in seno all'Islam, fin dalla morte del profeta Muhammad e della sua difficile successione, è stato assai problematico e ha dato adito a interpretazioni discordanti (Hamidullah, 1998). Ciò detto, va ricordato come l'Islam sia non un *corpus* di regole monolitico. È stato in grado di adattarsi, nel corso dei secoli, alle trasformazioni in atto nella regione e, in tempi più recenti, a divenire una forza socio-politica di rilievo con la quale i governi devono confrontarsi (Fuller, Myers 2004; Guolo, 2006).

Secondariamente, da un punto di vista storico, va sottolineato come a partire dalla fine del XIX secolo e poi per tutto il XX, la costruzione degli stati nazionali nell'area medio orientale abbia seguito una traiettoria che non ha posto al suo centro l'argomentazione religiosa. Piuttosto, seguendo un indirizzo già presente nel tardo Impero Ottomano grazie all'accrescersi dei rapporti con l'Occidente (Islamoglu-Inan, 1987; Gelvin, 2007), i principi di riferimento si ispirarono al liberalismo, al pluralismo e alla secolarizzazione, soprattutto durante la *nahda*, il rinascimento arabo (Wheatcroft, 1993; Owen, 1981). Questi aspetti furono incentivati dalla stessa organizzazione dell'Impero che ricalcava un sistema comunitario di stampo quasi consociativo concedendo ampia autonomia ai vari e diversificati segmenti della società (Karpas, 1988). Fu il cosiddetto sistema dei *millet* a tutelare la diversità, specialmente con l'inclusione nell'Impero di popolazioni non turche e non islamiche.

Infine va rilevato come, in particolare nel corso del secolo appena passato, i gruppi e i partiti religiosi siano stati perlopiù perseguitati o messi al bando nella regione, fatto che non ha loro impedito di avere un ruolo attivo nella vita politica dei diversi paesi di riferimento. Il caso certamente più visibile è quello della Repubblica turca e della secolarizzazione quasi forzata imposta da Mustafa Kemal (Atatürk, padre dei turchi), ma non va dimenticato quello dei Fratelli Musulmani (Campanini, Mezran, 2010) o dei sunniti in Siria nonché di Hamas e di Hizballah.

Perché, dunque, in epoca più recente, la religione (e più specificatamente l'Islam) e la sua influenza hanno cominciato ad assumere un ruolo cruciale come *asset* interpretativo delle scelte di politiche degli stati della regione? Riteniamo che la motivazione sia da ricercarsi nel mutamento delle narrazioni e delle loro rappresentazioni, processo

innescato e sviluppatosi nell'arco temporale di tre eventi fondamentali per la storia e la politica dell'area. Il primo è rappresentato dalla guerra dei sei giorni del 1967, che vide emergere lo stato di Israele vittorioso contro gli stati arabi e pose fine al sogno pan-arabista avviato da Nasser negli anni Cinquanta. Il secondo è dato dalla rivoluzione khomeinista del 1979 che, per la prima volta nella storia, portò alla nascita di un ibrido fino ad allora impensabile, quello della "Repubblica islamica". Oltre a condizionare le politiche estere dei paesi della regione, dopo il 1979, l'Islam è stato utilizzando anche dall'Occidente come filtro per guardare alle politiche estere e alle relazioni internazionali dell'area. L'ultimo evento, infine, è l'attentato terroristico dell'11 settembre 2001, che ha imposto all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale la questione del fondamentalismo islamico, inaugurando una stagione di guerre preventive e di attacchi militari. L'Islam, a partire da queste tre svolte, si è imposto sulla scena internazionale come chiave analitica, per comprendere, narrare e dar senso agli avvenimenti. Questa funzione della religione è andata cementandosi e rafforzandosi anche grazie al vuoto lasciato dalle altre "grandi narrazioni", socialismo, nazionalismo e pan-arabismo *in primis* (Schulze, 2002).

La religione, dunque, è diventata una chiave interpretativa e analitica per spiegare e studiare le scelte in materia di politica estera di molti degli stati della regione (Petito, Hatzopoulos, 2003). Non solo: l'attenzione a questo elemento ha introdotto nella disciplina delle relazioni internazionali, soprattutto dopo l'ascesa di Hizballah, di Hamas e in seguito agli attentati di Al-Qaeda, lo studio delle attitudini e delle scelte in politica internazionale degli attori non-statali (Muslih, 1999; Thomson, 1995; Checkel, 1998; Korany, 2005; Heydemann, 2000; Korany et al., 1993). Questo è stato sollecitato anche dal mutamento del paradigma dominante nell'ambito della disciplina: se durante la guerra fredda le relazioni internazionali hanno guardato al mondo (e soprattutto al Medio Oriente) prevalentemente attraverso la teoria del realismo e del *balance of power*, dopo il 1989 si fa strada la cosiddetta teoria costruttivista che pone al centro non più gli stati ma fattori come norme sociali o idee condivise (Wendt 1995).

La religione, quindi, rappresenta uno degli elementi del *puzzle* mediorientale; l'emersione di un'agenda islamica può essere vista come un fattore storico contingente legato agli sviluppi del contesto economico, sociale e politico mediorientale e non come un elemento *di per sé* (Rivetti, 2011, pp. 10-15). Partendo da tali assunti il secondo paragrafo del capitolo sarà dunque dedicato a mostrare come il processo di formazione degli stati nazionali medio orientali e delle loro agende di politica estera abbia dei punti di riferimento teorici e ideali diversi dalla religione. Il terzo paragrafo analizza in dettaglio le svolte del 1967, del 1979 e 2001 e il ruolo della componente religiosa al loro interno. Il quarto paragrafo è dedicato alle relazioni internazionali e alla religione nel XXI secolo tra dinamiche globali e interessi particolaristici. L'obiettivo è valutare e descrivere l'uso della religione nelle relazioni internazionali dei paesi del Medio Oriente, operazione che verrà ripresa anche nelle conclusioni del capitolo.

10.2 Dalla *umma* alla nazione? L'Islam nella costruzione degli stati nazionali

Il nazionalismo è un fenomeno recente per il Medio Oriente. Alcuni “embrioni di nazionalismo” possono essere fatti risalire alla fine del 1800 ma è con l'avvio del XX secolo e il processo di colonizzazione che ideologie di matrice laica e progressista divennero dei prismi interpretativi per la politica della regione sostituendosi all'Islam. L'arabizzazione e l'islamizzazione andarono di pari passo fin dalla predicazione del profeta Muhammad, piegandosi alle esigenze commerciali ed economiche dei leader dell'epoca e trovarono una battuta d'arresto quando, sotto l'Impero Ottomano vari gruppi (dai cristiani agli ebrei) si sottrassero a questo processo di unificazione culturale, fatto che fu consentito anche dal summenzionato sistema dei *millet*. Questo incentivò un processo di «emersione» delle identità locali che a poco a poco sfociò nella richiesta e l'ottenimento di vari livelli di autonomia in alcuni territori arabi dell'Impero come l'Egitto, la grande Siria e parte dell'Iraq (Mantran, 1989). Le più strette connessioni con l'economia mondiale, il desiderio di sprovincializzazione e il declino della tradizionale civilizzazione islamica, che per secoli era stata uno dei collanti culturali dell'area, favorirono tale processo.

Questo lento ma inesorabile cammino si concretizzò durante il periodo della penetrazione occidentale nella regione: vari movimenti che prima avevano propugnato una ideologia pan-islamica, ritenuta l'unica che potesse unificare l'area, si trasformarono in movimenti di opposizione all'Europa facendo passare nelle coscienze una prima e vaga idea di “arabità (*arabness*)” (in termini di radici storiche comuni e come fattore linguistico e culturale). Il processo portò all'indigenizzazione di concetti che provenivano da altri contesti con un loro adattamento a una popolazione meno istruita ma desiderosa di cambiamento (Morsy et al., 1991; Hourani, 1991; Lapidus, 1988). La *nahda*, il rinascimento arabo, fu infatti rilevante sia da un punto di vista socio-politico sia religioso (Hourani, 1983)³.

Ma il tratto forse distintivo del percorso intrapreso fu di creare un meticcio costruttivo tra tendenze occidentali e tradizioni locali: il frutto di questa commistione, che rivendicava un processo di modernità ma al tempo stesso di salvaguardia della cultura arabo-islamica, fu proprio il nazionalismo.

I primi decenni del XX secolo videro il fiorire di iniziative legate al raggiungimento dell'indipendenza della “nazione araba”: dalle sfortunate trattative tra la Gran Bretagna e lo sceriffo Hussein della Mecca (Sanders, 1983), ai tentativi autoctoni dell'Egitto liberale del partito Wafd (Vatikiotis, 1969; Quraishi, 1967) e della Siria (van Dam, 2011) o dei giovani turchi nell'Impero Ottomano (Mantran, 1989).

Tra i vari movimenti indipendenti che scossero la regione in quel periodo sicuramente l'esperimento più riuscito fu quello promosso e finalizzato da Atatürk: la portata

³ La *nahda* fu anche un movimento che tentò un rinnovamento religioso sia in senso radicale, sia in senso «laico» (*tajdid*). Negli anni della *nahda*, infatti, nascono esperienze che avranno un seguito nel corso del 1900. Primo fra tutti il movimento pan-islamista di Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) che fu tra i primi a promuovere una lotta contro l'imperialismo europeo su basi islamiche. Cfr. Landau (1990).

storica della sua azione di ribellione all'ormai morente Impero Ottomano portò all'introduzione di una serie di riforme radicali (e spesso forzate) per la società dell'epoca che videro una scomparsa dell'Islam dalla vita politica (Bozarslan, 2004)⁴. L'atto più concreto in questo senso fu certamente l'abolizione del Califfato nel 1924: fatto che ebbe un impatto fortissimo, e non solo simbolico, su tutto il mondo musulmano. Si chiudeva un'epoca in cui l'Islam era stato, nel bene e nel male, il collante tra i popoli della regione e si apriva una nuova era in cui altre strade sarebbero state percorse.

La politica dei mandati provocò una battuta d'arresto momentanea all'espansione effettiva del nazionalismo ma non alla diffusione dell'ideologia che, anzi, proprio grazie all'oppressione delle potenze occidentali, divenne il punto di riferimento per tutti i movimenti di liberazione nazionale che si sarebbero sviluppati di lì a poco. In Libano, in Siria, nella Palestina storica, in Iraq ecc. l'aspirazione all'indipendenza nazionale passò attraverso ideologie laiche e secolari che guardavano al raggiungimento dell'unità nazionale e alla cacciata delle potenze occupanti. Così in Libano cristiani maroniti e musulmani sunniti misero da parte le divisioni confessionali e le diverse visioni dello stato per l'ottenimento dell'indipendenza (Khoury, 1987; Traboulsi, 2007). In Siria fu il partito nazionalista di ispirazione socialista del Baath, costituito nel 1946, che si fece portavoce ed attore del cambiamento (Seale, 1965; Hinnebusch, 1990). Nella Palestina storica nacquero diversi movimenti nazionalisti sia da parte palestinese (Kimmerling, Migdal, 1993; Porath, 1974) sia ebraica (Herzl, 1955). In Iraq, paese fortemente frammentato, si affiancarono varie spinte nazionaliste sia in funzione anti-britannica sia per rivendicare spazi comunitari come alcuni casi di famiglie religiose sciite dimostrano (Noorbaksh, 2008, 36; Vinogradov, 1992; Tripp, 2000).

Nella prima metà del 1900, la narrazione pan-islamista lasciò spazio a quella nazionalista prima e pan-arabista poi (anche se i confini furono spesso confusi). Queste due narrazioni si facevano portavoce dell'unità di una pretesa nazione araba che pur avendo un sostrato comune nella cultura araba e nell'Islam (inteso come complesso socio-politico-religioso), faceva richiamo ad una unità territoriale e linguistica che prescindeva dal fattore religioso. L'unione di tutti i popoli arabi fu, tuttavia, un ideale che non riuscì a porre le basi per una unione trasversale tra le diverse comunità islamiche e tra queste e le altre comunità. In particolare l'idea di una «nazione araba» non fu mai chiaramente percepita e identificata tanto che restò perlopiù una visione romantica (Ayubi, 1995). Questo ne compromise l'efficacia, anche quando, nel 1945, nacque il primo organico esperimento di unione interstatale con la formazione della Lega Araba (Gomaa, 1977; Campanini, 2006).

Il tentativo che più si avvicinò all'ideale pan-arabista fu quello promosso da Gamal Abd el Nasser nel corso degli anni Cinquanta. La sua visione del pan-arabismo era strettamente legata ad una concezione laica e socialisteggiante dello stato, pur non negando la

⁴ Questo punto tocca uno degli argomenti cruciali nel dibattito in seno all'Islam ossia la questione della divisione della sfera religiosa da quella politica (Campanini, 1999). Questo stretto legame ha attraversato la storia e la politica del mondo arabo-islamico divenendo il punto più controverso nell'annoso dibattito sulla compatibilità del sistema islamico con la laicità e la democrazia. In tempi recenti su democrazia e Islam la produzione (scientifica e non) è stata vastissima. Cfr., tra gli altri a Bicchi et. al (2004); Esposito e Temimi (2000); Di Peri e Rivetti (2010).

rilevanza della religione islamica, che fu anzi spesso utilizzata strumentalmente (Vatikiotis, 1968). Nasser fu il paladino del pan-arabismo, il promotore di quell'unità politica e culturale propria solo dell'età dell'oro dell'Islam, ossia del periodo dei Califfi ben guidati. L'esperienza nasserista non fu senza conseguenze per la società egiziana. Tralasciando la vena populista e corporativista dell'operato di Nasser, non vanno trascurate le scomposizioni e la frammentazione della società egiziana che la politica del Raïs non seppe arginare le quali, non da ultimo, portarono ad un rilancio dei Fratelli Musulmani e allo sviluppo di gruppi più radicali (Husseïn, 1973). L'Egitto, nonostante ciò, divenne l'esempio da seguire nonostante la fallimentare esperienza della Repubblica Araba Unita (RAU) con la Siria (l'altra centrale del pan-arabismo) (Dekmejian, 1971; Mansfield, 1965).

Sebbene l'afflato universalistico del pan-arabismo abbia connotato la politica interna ed estera della più parte degli stati della regione (si pensi alla crisi di Suez del 1956, alla guerra dei sei giorni del 1967, a quella dello Yom Kippur del 1973), non si può tuttavia negare come la nascita e lo sviluppo di movimenti islamisti di opposizione fu, in molti casi, un'alternativa al pan-arabismo. Il caso più rilevante, per le sue conseguenze, fu quello dei Fratelli Musulmani che, non a caso, nacquero proprio in Egitto nel 1928 per opera di Hasan al Banna come reazione alla fallimentare esperienza del nazionalismo liberale del Wafd (Vatikiotis, 1969). La fratellanza fu progressivamente in grado di farsi carico delle lagnanze degli egiziani rispetto all'impostazione della strategia politica ed economica e, durante il nasserismo, anche di quella sociale e culturale. In particolare i Fratelli Musulmani lamentavano la perdita dei punti di riferimento valoriali islamici durante la leadership di Nasser e una occidentalizzazione troppo marcata (Husseïn, 1973; Dullivan, Kotob, 1999). Il movimento fu duramente perseguitato già durante il periodo di Nasser e poi durante quello di Sadat, almeno inizialmente, per essere emarginato nell'era Mubarak. I Fratelli Musulmani crearono diramazioni in molti altri paesi della regione e furono fonte di ispirazione per movimenti e partiti che si svilupparono a partire dagli anni Settanta del secolo appena passato, con tendenze radicali e non.

In altre aree del Medio Oriente l'Islam ebbe sorti differenti. In Marocco il Re, che si fregia del titolo di *sharif*, ossia diretto discendente del profeta Mohammed, poggia il suo mandato su basi islamiche. Al momento della richiesta di autonomia dalla Francia, il Re sostenne apertamente il partito dell'indipendenza nazionale, l'Istiqlal, creando un forte sentimento di approvazione e legittimazione nei suoi confronti. Questo tratto va sottolineato perché in Marocco, così come Giordania, fu anche la legittimazione su base religiosa delle case regnanti a impedire la diffusione dei movimenti islamisti radicali almeno durante i primi due decenni post-indipendenza. (Pennel, 2000; Le Torneau, 1992).

In Algeria, al contrario, passò dall'impronta socialista del Movimento di Liberazione Nazionale alla creazione, nell'Algeria indipendente, del Fronte Islamico di Salvezza (FIS). Sebbene nel corso degli anni Sessanta Boumedienne si facesse paladino di un Islam progressista che poteva coabitare con l'impostazione socialista, richiamando quello che fu definito un "socialismo islamizzato", alla sua morte vi fu lo spazio per la nascita e l'ascesa del FIS nel 1989 processo aiutato anche dalla crisi economica e della creazione di nuovi assetti neo-patrimonialisti (Chaliand, 1964; Bennoune, 1988). Questo mutò la situazione algerina facendo piombare il paese in un baratro di violenze senza fine.

In Tunisia l'indipendenza guidata dai nazionalisti del Neo Destur portò alla creazione della repubblica tunisina laica e progressista, che gradualmente divenne un regime autoreferenziale basato sul partito unico e la figura del presidente della Repubblica, fatto che incentivò la reazione e lo sviluppo di partiti islamisti anche con tendenze radicali, poi repressi duramente (Anderson, 1986).

L'Arabia Saudita, infine, rappresenta forse il caso più interessante da analizzare. Qui, infatti, alla sua indipendenza (1932), venne dichiarata la creazione di uno stato islamico con la legge divina, la *Sharia*, alla base del sistema di governo. L'Arabia Saudita, nel corso degli anni della formazione degli stati nazionali, ha aspirato alla leadership araba, ponendosi in netta contrapposizione con l'Egitto di Nasser (Al Rashee, 2002). L'impostazione di stampo wahhabita della monarchia saudita utilizzò due pesi e due misure: inflessibile all'interno, specialmente riguardo ad alcuni ambiti, come quello dell'emancipazione femminile, seppesse essere estremamente flessibile all'esterno riguardo alle alleanze internazionali (Ayubi, 1995). Proprio per la sua apertura all'Occidente, manifestatasi chiaramente durante la seconda guerra del Golfo del 1990, la dinastia saudita fu oggetto di forti critiche da parte di gruppi di sauditi ultra conservatori che vedevano i Saud sempre meno ancorati ai valori dell'Islam autentico, mettendo in atto un tentativo di re-islamizzazione di uno spazio già islamizzato (Ménoret, 2003).

Come si è visto da questo *excursus*, è evidente che la religione islamica non ha giocato un ruolo prioritario durante il processo che ha portato alla formazione degli stati nazionali in Medio Oriente. In alcuni casi è stata sullo sfondo (Egitto, Siria, Iraq, Tunisia), in altri ha avuto un ruolo più esplicito (Marocco, Algeria, Arabia Saudita). In quegli anni, tuttavia, il mutamento della prospettiva fu chiaro: la *umma* islamica lasciò il posto agli stati nazionali e all'idea di pan-arabismo. Il fatto che le società mediorientali abbiano una struttura sociale che ha nell'Islam le sue basi, non significa che questo abbia avuto un ruolo preponderante nell'indirizzare le politiche degli stati della regione. Anzi, come il caso delle persecuzioni ai danni dei Fratelli Musulmani in Egitto dimostra (Dullivan, Kotob, 1999), la carta islamica non fu rilevante fino a che altre narrazioni erano in campo proponendo alternative differenti. Piuttosto a prevalere furono altre dinamiche che nulla hanno a che vedere con la religione: la presenza o l'assenza di risorse naturali, la redistribuzione della rendita proveniente da tali risorse, le dinamiche clientelari e i fenomeni di corruzione e, fattore decisivo, una forte impostazione patrimonialista dello stato (Richards, Waterbury 1996; Yousef, 2004). Fu a partire dalla fine degli anni Sessanta che alcuni elementi dello scenario cominciarono a modificarsi.

10.3 Emersione di un'agenda islamica? Le svolte del 1967, del 1979 e del 2001

Per molti versi gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso furono un momento di fervore nazionalista in tutto il Medio Oriente. Come si è visto le ideologie e l'avvio del processo di decolonizzazione avevano seminato nuovi sentimenti e aspirazioni in tutta l'area (Dawisha, 2003). L'incompiutezza del sogno pan-arabista acquisì concretezza nel

1961 con il fallimento della Repubblica Araba Unita ma ebbe il colpo di grazia con la guerra dei sei giorni del 1967. La disfatta degli eserciti arabi ad opera dello stato di Israele nel corso della guerra fu bruciante. Non andavano distrutti soltanto interi corpi dell'aviazione di Siria, Egitto e Giordania, ma il sogno di una unità politica di tutti gli arabi. Il 1967 rappresentò l'eclissi del carisma di Nasser e mostrò senza sconti l'utopia del progetto pan-arabista. Ciò che definitivamente tramontò con la guerra dei sei giorni fu l'*Arab statism*. Il mutamento di prospettiva fu epocale. Non soltanto a livello regionale, per i nuovi assetti geopolitici che si determinarono con la guerra, ma anche a livello internazionale. Vediamo brevemente gli aspetti principali.

Lo stato di Israele occupò militarmente alcuni territori che ebbero (ed in parte hanno ancora) un ruolo chiave nei rapporti internazionali: la Penisola del Sinai (che venne in seguito restituita all'Egitto con gli accordi di Camp David del 1979); le alture del Golan e oggi parte dei territori occupati (ancora oggetto di contesa con la Siria); la Striscia di Gaza (strappata anch'essa all'Egitto), la Cisgiordania e Gerusalemme (al centro dei negoziati israelo-palestinesi). Il peso regionale dello stato di Israele crebbe notevolmente grazie anche al sostegno americano. Gli Stati Uniti, infatti, erano profondamente avversi ai tentativi pan-arabisti di Nasser. Quest'ultimo, d'altra parte, si ritrovò a dover gestire come unico responsabile la sconfitta del 1967 e dovette anche far fronte ad una crisi interna (e personale) di enorme portata. Al vertice dei capi di stato arabi di Khartoum, Nasser fu costretto ad accettare le donazioni di Arabia Saudita, Libia e Kuwait divenendo dipendente da paesi produttori di petrolio conservatori e pro-occidentali (Barnett, 1998). La vulgata nazionalista e pan-arabista che aveva caratterizzato gli anni precedenti cedette il posto ad un'epoca caratterizzata dal rispetto del potere politico dei petro-dollari.

La crisi del nasserismo e di tutto ciò che aveva rappresentato fu evidente nella gestione della questione palestinese che si aggravò con il 1967. Nuove ondate di profughi andarono ad affollare i campi di accoglienza disseminati in tutta la regione e la nuova visibilità dell'OLP e delle sue azioni mostrò chiaramente come i palestinesi non credessero più che i loro problemi sarebbero stati risolti dai paesi arabi (Khalidi, 1997). In questo contesto si inserisce Settembre Nero, la prima di tante «guerre arabe» che si succederanno da questo momento in avanti. L'unità araba era ormai soltanto un sogno.

Gli elementi sopra accennati, uniti ad una crisi generale dell'intellettualità araba che sentì di perdere i propri riferimenti valoriali con la fine del pan-arabismo, contribuirono fortemente al *revival* delle idee islamiste nella regione a cui si accompagnò, in generale, un rinnovato sentimento anti-occidentale (Abu Rabi, 2004). Questa conseguenza della guerra del 1967 fu, probabilmente, quella che ebbe effetti più duraturi. Come era già accaduto con la nascita dei Fratelli Musulmani all'indomani dell'esperienza del partito Wafd nell'Egitto liberale, in un momento di crisi ideologica e sociale la variabile islamica fu in grado di fornire una alternativa nuova al liberalismo, al socialismo e al pan-arabismo. A questo si aggiunga anche il periodo di crisi economica mondiale che portò alla crescita del tasso di disoccupazione e allo *shock* petrolifero del 1974. Nel corso degli anni Settanta gli islamisti si posero come forze anti-sistemiche che propu-

gnavano una riorganizzazione della società che scardinasse il potere costituito. Si trattò, in prima battuta, di movimenti che potremmo definire anch'essi nazionalisti: l'obiettivo era la lotta alle ingiustizie, alla povertà, al potere delle potenze occidentali e alla neo-colonizzazione. Lo slogan che veniva scandito in quegli anni era «l'Islam è la soluzione», una soluzione che si differenziava, tuttavia, a seconda dei movimenti e delle loro ideologie. Mentre infatti il movimento islamista *par excellence*, ossia quello dei Fratelli Musulmani, cercava di promuovere una islamizzazione dal basso, altri movimenti con tendenze più radicali ed estremiste (di tendenza salafita prima e wahhabita dopo), non esitarono ad intraprendere la lotta armata per imporre una islamizzazione dall'alto (Bayat, 2007).

In ogni caso, la variabile islamica in questo periodo, così come in quello precedente, non informò le politiche estere degli stati medio orientali. Anzi, nel corso degli anni Settanta e ancor più negli anni Ottanta, fu l'apertura ai processi di globalizzazione e al neo-liberismo che giocò un ruolo chiave nelle scelte di politica estera. La rappresentazione di un Medio Oriente dominato dalla narrazione pan-islamista fu, piuttosto, una costruzione mediatica occidentale. Non che non vi siano stati casi concreti, come l'Algeria dimostra, in cui il discorso islamista è stato portato all'eccesso; ma se si guarda alla regione nel suo insieme, è possibile affermare che altre dinamiche e fattori (più che altro economici e di geopolitica) hanno avuto maggior peso.

Arrivò con sorpresa di tutti. Essa non solo portava alla ribalta la retorica e l'ideologia islamista e pan-islamista, pur con dei limiti, ma ne definiva anche i termini di utilizzo. Con la caduta dello Shah e la vittoria dei rivoluzionari, Teheran non solo stravolgeva lo scenario geopolitico internazionale, dove gli Stati Uniti perdevano un importante alleato – il “gendarme del Golfo” – nella politica del *containment* dell'Unione Sovietica, ma sconvolgeva anche i paradigmi attraverso cui si concepiva e si parlava di politica, di modernità e di sviluppo. Nel contesto geopolitico e culturale della guerra fredda, la rivoluzione religiosa del 1979 metteva in discussione le interpretazioni allora dominanti delle dinamiche rivoluzionarie e di conflitto, basate sull'esperienza storica europea (Keddie, 1983). L'idea che il richiamo alla religione potesse avere tanto seguito era, nel mondo di allora, qualcosa che scardinava il senso comune: nonostante l'*esprit de temps* e i programmi di sviluppo forzati dello Shah (la cosiddetta “rivoluzione bianca”, una serie di riforme che, ispirandosi alla rivoluzione industriale europea, coniugavano secolarizzazione, scolarizzazione, riforma agraria e politiche industriali) disegnassero per l'Iran un futuro secolare, relegando l'Islam alla sfera privata, gli avvenimenti dimostravano, invece, come la religione avesse capacità di dare risposte ai veloci processi di modernizzazione sociale ed economica (Dabashi, 1993; Redaelli, 2011). Tale riflessione in seguito divenne, in ambito intellettuale e accademico, una critica più informata e comprensiva della secolarizzazione come elemento essenziale della modernità (Keddie, 1997).

Le conseguenze della rivoluzione del 1979 furono numerose. Se la più evidente fu forse di aver indicato una “terza via” tra il socialismo sovietico e il liberalismo statunitense, quella che maggiormente condizionò l'Iran fu l'immediata ostilità che Teheran attirò da parte di tutti gli altri paesi della regione. I governi mediorientali, infatti, teme-

vano l'emulazione dell'esempio iraniano nelle proprie nazioni, timore stimolato anche dai continui appelli alla ribellione contro i "despoti secolarizzati" o il "falso Islam" che riecheggiano da Teheran (Redaelli, 2011). In questo contesto fu fondamentale la figura dell'Ayatollah Khomeini – incontestato leader della rivoluzione – che, tracciando una linea strategica che fu poi fatta propria anche da coloro che gli succedettero, si presentò al mondo come il simbolo della rinascita islamica, cercando cioè un terreno comune con tutti i musulmani, sunniti e sciiti. Secondo Vali Nasr (2006, pp. 103-104), noto per la lettura della storia medio orientale attraverso il paradigma della competizione tra sciiti e sunniti, la rivoluzione iraniana del 1979 ebbe anche l'effetto di "risvegliare" gli sciiti, in minoranza in quasi tutto il Medio Oriente, i quali cominciarono a rivendicare diritti politici e sociali e una rappresentanza politica. Questo "risveglio", però, significò un ulteriore allontanamento dal nazionalismo arabo e da altre ideologie di ispirazione laica a favore di una rivendicazione identitaria e religiosa.

Le preoccupazioni dei paesi mediorientali in seguito alla rivoluzione del 1979 furono numerose. L'Iraq di Saddam Hussein (paese a maggioranza sciita, colpita da politiche discriminatorie), l'Arabia Saudita (paese con una grande minoranza sciita, la cui monarchia regnante è accusata violentemente da Teheran di usurpare i luoghi sacri dell'Islam a causa della stretta alleanza con gli Stati Uniti), il Bahrein (che subì un tentato colpo di stato nel 1981 per mano del Fronte islamico per la liberazione, vicino a Teheran), il Kuwait (teatro di alcuni complotti terroristici tra il 1983 e il 1984), il Libano (dove, come vedremo, la rivoluzione iraniana stimolò la crescita del movimento sciita guidato dall'Imam Musa al Sadr) temevano infatti sollevazioni interne. Ma diffusa era anche la preoccupazione per l'ascesa della Repubblica islamica a incontrastata potenza nel Golfo Persico e per il crollo del sistema di sicurezza regionale nel contesto della guerra fredda, di cui l'Iran era il perno, considerata anche la tentata conquista sovietica dell'Afghanistan. La politica anti-sovietica del Golfo Persico, infatti, assicurava protezione ai paesi coinvolti e si contrapponeva all'Iraq, che uscì dal Patto di Baghdad nel 1959. Fu proprio con lo scopo di contrastare il peso dell'Iran nel Golfo che nel 1981 Arabia Saudita, Bahrain, Kuwait, Qatar, Emirati Arabi Uniti e Oman si unirono nel Consiglio di Cooperazione del Golfo. Da parte sua Saddam Hussein, ascenso alla presidenza dell'Iraq nel 1979, tentò di imporsi quale leader dei paesi arabi in funzione anti-iraniana. In questo contesto di forte rivalità, gli appelli di Teheran alla popolazione sciita irachena affinché si ribellasse al governo di Saddam e la volontà da parte irachena di riprendere il controllo dello Shat al-Arab spinsero Baghdad ad attaccare l'Iran nel 1980 (Tripp, 2000, pp. 228-232).

Per ciò che concerneva Stati Uniti, Unione Sovietica e stati europei, schieratisi a fianco dell'Iraq, la guerra era l'occasione di riprendere il controllo laddove rischiava di sfuggire o era sfuggito, di neutralizzare la minaccia delle spinte autonomiste, e di proteggere interessi finanziari e commerciali (Parsons, 1989, p. 240).

Nel contesto delle relazioni belliche tra Teheran e Baghdad, la religione rivestiva un ruolo importante soprattutto da un punto di vista ideologico: la rivoluzione del 1979 e la guerra tra Iraq e Iran segnarono una veloce *escalation* nella strumentalizzazione della

religione come mezzo per legittimare alleati o delegittimare avversari politici, che potevano venire accusati di propagandare un Islam «falso» o «americano» (Bill, 1993). È in questo senso che vanno interpretate, ad esempio, le dichiarazioni dell'Ayatollah Sadeq Khalkali, vicino a Khomeini e capo della magistratura rivoluzionaria: «abbiamo intrapreso il sentiero del vero Islam, e l'obiettivo di sconfiggere Saddam è giustificato dal fatto che [lo] consideriamo l'ostacolo più grande all'avanzamento dell'Islam nella regione» (Karsh, 1990, pp. 265-266; Parsi, 2007, pp. 88-89). Dietro «l'avanzamento della religione», tuttavia, si nascondevano esigenze geopolitiche e militari come la politica di potenza della Repubblica islamica che aspirava al ruolo di potenza regionale: «[...] una Repubblica islamica in Iraq e una in Iran» sarebbero stati i due paesi più potenti della regione, e avrebbero dato a Teheran la possibilità di «dominare la regione [...] l'intero Medio Oriente» (Parsi, 2007, p. 88). Un'altra prova del “determinismo geopolitico” della guerra Iran-Iraq fu l'atteggiamento di Tel Aviv che, contrariamente a quello che ci si potrebbe aspettare, si schierò a fianco della Repubblica islamica e contro l'Iraq di Saddam. Con l'Iran, infatti, Israele condivideva le medesime esigenze tattiche: innanzitutto, la preoccupazione per la crescita dell'Iraq, che aspirava a diventare egemone nel Golfo Persico, grazie alla debolezza iraniana nel momento rivoluzionario, e nella regione intera, in contrasto con Israele. Nonostante la caduta dello Shah rappresentasse per Tel Aviv la perdita di un alleato, è pur vero che le sue esigenze strategiche non erano mutate. Per questo, molti funzionari del governo israeliano continuarono a pensare che l'Iran restasse l'“alleato naturale” di Tel Aviv, tanto che Israele fece pubblicamente appello affinché Teheran venisse aiutata (Parsi, 2007, p. 105); aiuto che culminò tra il 1984 e il 1986 nello scandalo Irangate che coinvolse Stati Uniti, Israele e Iran e che vedeva la vendita di armi a Teheran (allora in guerra contro l'Iraq) da parte degli Stati Uniti con la mediazione di Israele.

Nonostante le alleanze della guerra tra l'Iran e l'Iraq riaffermassero la priorità dell'agenda strategica su quella ideologica e religiosa, la retorica e il discorso politico facevano riferimento alla religione quale elemento cruciale nel conflitto. Ne sono un esempio i numerosi volontari iraniani che, per fervore rivoluzionario e religioso, si immolarono sul fronte iracheno sacrificando la propria vita per l'entrata in paradiso (Khosrokhavar, 1995). La centralità della religione fu evidente anche qualche anno dopo quando, durante la seconda guerra del Golfo del 1990, l'Arabia Saudita non esitò a far stazionare sul proprio territorio soldati non musulmani per sostenere la coalizione guidata dagli Stati Uniti. I gruppi islamici più ferventi videro in quest'atto un tradimento della monarchia saudita alla difesa dell'Islam autentico. In un certo senso fu proprio tale apertura agli Stati Uniti a favorire una radicalizzazione delle opposizioni islamiste e la diffusione del Jihadismo globale e di movimenti come al Qaeda (Roy, 2002).

Ulteriore passo verso la consacrazione della religione musulmana quale ingrediente imprescindibile delle relazioni internazionali fu l'attacco al World Trade Center di New York l'11 settembre 2001 e i toni da “crociata” che assunsero, in seguito a questo atto terroristico, la campagna militare statunitense in Afghanistan e quella, più tarda, svolta contro Saddam Hussein. L'obiettivo dell'attacco dell'11 settembre, sostiene Daniel Phil-

pott, non fu tanto il cristianesimo, o un'altra religione diversa da quella musulmana; piuttosto, si trattava di colpire «l'ordine politico secolare che mette in discussione una visione teologica dell'autorità politica, ordine di cui [...] il rappresentante più potente è gli Stati Uniti» (Philpott, 2002, p. 84). E a cui è stato il fondamentalismo islamico a lanciare la sfida più grande riproponendo, a una prima analisi, la tesi dello scontro delle civiltà di Samuel Paul Huntington. Tuttavia, come sostiene Gilles Kepel, l'11 settembre ha anche rappresentato il declino dell'ideologia islamista che, dopo che non era stata in grado di raggiungere la vittoria politica sui “nemici vicini” (l'Egitto di Mubarak, l'alleanza tra Arabia Saudita e Stati Uniti, la potenza regionale di Israele), ha cercato nella sua versione più radicale e nei “nemici lontani”, ovvero gli Stati Uniti, nuova linfa vitale, spaccandosi così tra gruppi moderati e pronti a integrarsi nel sistema politico, come l'AKP turco, e movimenti e organizzazioni violente e fondamentaliste, come appunto al Qaeda (Kepel, 2004, Cavatorta, El Malik, Pesram, 2003, pp. 153-162).

10.4 Religione, ideologia e pragmatismo nelle relazioni internazionali. Il Medio Oriente nel XXI secolo

Gli avvenimenti affrontati nel paragrafo precedente hanno pesantemente influenzato la traiettoria storica degli stati medio orientali e la loro politica estera: in una regione caratterizzata da nazioni con strutture statali secolari, storicamente ispirate da ideologie laiche, la religione ha nel corso degli ultimi decenni assunto sempre più rilevanza, facendo parlare gli studiosi di un vero e proprio *revival* (Carlson, Owens 2003; Norris, Inglehart, 2004; Petite, Hatzopoulos, 2003; Scott, 2005). L'attacco alle torri gemelle, avvenuto per mano di una organizzazione transnazionale di tipo terroristico, non di uno stato o di un *proxy*, ha diffuso l'idea che la religione e i suoi valori possano influenzare in maniera determinante le relazioni diplomatiche, portando a situazioni di conflitto, in particolare in Medio Oriente (Haynes, 2006, pp. 539-541; 2010).

Se durante la guerra fredda la regione fu terreno di scontro tra le due potenze mondiali che avevano optato per una politica del mantenimento dello *status quo* e di un certo immobilismo, dalla caduta dell'ordine bipolare il Medio Oriente in quanto sistema regionale fu «oggetto» di dinamiche differenti. La tentata invasione del Kuwait da parte dell'Iraq e il seguente intervento statunitense (che sanzionò formalmente e di fatto la presenza militare degli americani nel Golfo Persico); gli eventi dell'11 settembre, lo *jihadismo* di Al Qaeda, l'invasione dell'Afghanistan; la crociata del presidente George W. Bush Jr. contro l'“Asse del male”, l'invasione anglo-americana dell'Iraq, le proteste del 2005 in Libano contro la presenza siriana e del 2009 in Iran contro Ahmadinejad e i più recenti avvenimenti in Nord Africa (la “primavera araba”), in Siria e in Bahrein, mostrano come la regione sia strategicamente cruciale e come l'Islam abbia, in un crescendo di esposizione mediatica, assunto il ruolo sempre più evidente della «minaccia» (Haynes, 2001). Persino quando il popolo tunisino e quello egiziano cominciavano ad organizzarsi per cacciare Ben Ali e Mubarak, nell'inverno tra il 2010 e il 2011, vi era la

preoccupazione di vedere i due despoti sostituiti da una classe politica islamista, che avrebbe instaurato dei “regimi islamici” alle porte dell’Europa. Sullo sfondo della narrazione di questi eventi sta la *Islamic resurgence*, che trasforma le arene politiche rendendole più conservatrici (Thomas, 2005; Rivetti, 2010, pp. 43-45). Nuovi attori entrano in politica, portandovi i propri principi; alcuni sono spesso identificati come dei *proxies*, delle «quinte colonne» di altri interessi: è il classico caso di Hizballah in Libano, identificato come “*proxy*” iraniano o siriano (Mervin, 2008; Norton, 1990, pp. 116-137) o di Hamas visto come la *longa manus* dei Fratelli Musulmani. Questo “risveglio islamico” è stato spesso accostato, soprattutto a partire dall’11 settembre e dalla guerra in Iraq del 2003, a espressioni di inimicizia verso l’“Occidente” e a prese di posizione, in politica estera, considerate vicine al pan-islamismo (Ajami, 1978-79; Rubin, 2003; Lynch, 2006).

In generale, i rapporti tra i paesi medio orientali, Israele e gli Stati Uniti, sono un buon osservatorio della politica internazionale dell’area, in tensione tra pragmatismo e ideologia. L’opposizione a Israele, infatti, è un *must* retorico e ideologico per tutti coloro che, nel corso dei decenni, hanno aspirato a un ruolo di leadership nella regione. Tale contrapposizione, spesso interpretata in termini culturalisti e religiosi, è invece frutto di considerazioni geopolitiche, di diffusione del *soft power* nazionale nella regione, o del semplice fatto che la politica estera statunitense non riscuote particolare favore presso le popolazioni medio orientali.

È così, ad esempio, nel caso delle relazioni tra Libia e Israele prima della guerra del 2011. Cercando la leadership in Medio Oriente, Gheddafi divenne un instancabile sostenitore della causa palestinese; nel suo progetto di Medio Oriente, anti-imperialista e indipendente, non c’era infatti spazio per Israele, considerato uno strumento nelle mani delle potenze occidentali. Tuttavia, questo impegno anti-sionista era dettato non tanto da istanze ideologiche o religiose, quanto dalla rivalità per la guida del mondo arabo tra la Libia di Gheddafi e l’Egitto di Sadat (e poi di Mubarak, anche se in misura minore): rivalità che si espresse soprattutto in seguito alla guerra del 1967. Tanta animosità, tuttavia, non impedì al Colonnello di vendere segretamente petrolio a Israele – né ad Israele di fare affari con lui (Abadi, 2000). Dopo la fine della guerra fredda, un nuovo attivismo diplomatico da parte della Libia cercò di rompere l’isolamento in cui versava il paese. Diversi tentativi di approccio agli Stati Uniti vennero tentati da parte della Libia, che proprio con tale scopo rilassò i rapporti con l’Egitto di Mubarak e con Tel Aviv, “ponti” per l’avvicinamento agli Stati Uniti (Mattes, 2006, pp. 13-25)⁵.

Altro caso interessante da prendere in considerazione è la Repubblica islamica d’Iran, nota per il suo radicalismo religioso e politico, e per l’atteggiamento provocatorio verso le potenze occidentali, Stati Uniti *in primis*. Il richiamo alla religione, alla resistenza contro l’imperialismo come dovere politico-religioso sembrerebbero disegnare una politica estera influenzata da una postura ideologica, di matrice religiosa, aggressiva, lon-

⁵ Cfr. l’intervista di Gheddafi col *Washington Post* il 21 gennaio 2003: <http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A41436-2003Jan11?language=printer>, e la reazione di Gheddafi all’attacco anglo-statunitense contro Saddam Hussein.

tana dal realismo politico. Invece, fin dalla fine della guerra con l'Iraq (1989), l'Iran ha dimostrato di essere un attore pragmatico e in alcuni casi, come ad esempio nel contesto dei rapporti tra la Repubblica islamica di Khatami e gli Stati Uniti di George W. Jr. Bush, la realtà appare addirittura capovolta. Come mostra Ali Ansari, l'Iran ha avuto a lungo un'attitudine realista nei confronti di Washington che, invece, ha adottato una politica estera ideologica, rifiutando tutti i tentativi di avvicinamento e frustrando Teheran. L'inserimento nel 2002 nell'"Asse del male" fu l'inaspettata mossa statunitense seguita all'aiuto dato a Washington in Afghanistan da parte iraniana, e al sostegno nella lotta contro Al Qaeda (Ansari, 2008). Secondo lo studioso l'allontanamento degli Stati Uniti da un atteggiamento razionale in campo internazionale è dovuto al trauma dell'11 settembre, che ha facilitato il passaggio a una politica estera ideologica e portatrice di un messaggio rivoluzionario, sostanziatosi nell'idea dell'esportazione della democrazia (Ansari, 2008; Ramazani, 2004). A dieci anni da quegli eventi, con un governo diverso e una regione cambiata in seguito alla caduta di Saddam Hussein, la cifra del pragmatismo sembra ancora essere la caratteristica principale della politica estera di Teheran che, a fronte di una severa "securitizzazione" della propria posizione (Redaelli, 2009), è molto attenta alla politica delle alleanze, agli equilibri regionali e, naturalmente, alla propria sicurezza nazionale (Bazegar, 2010). Un esempio di questo è il discorso tenuto il 23 settembre 2011 da Ahmadinejad alle Nazioni Unite⁶: infarcito di retorica terzomondista e anti-imperialista, nonché di riferimenti religiosi, avanzava anche delle proposte di modifica delle Nazioni Unite in senso cooperativo, sottolineando la necessità di condividere l'onere della gestione delle questioni internazionali. L'atteggiamento dell'amministrazione Ahmadinejad, al di là della retorica, risulta infatti realista: i tentativi di approcciare Washington sul *file* nucleare, le proposte di gestione condivisa del programma di arricchimento, gli avvicinamenti sulle questioni dell'Afghanistan e dell'Iraq sono solo alcuni esempi. Ugualmente razionale appare l'operazione di diversificazione delle relazioni diplomatiche, che Teheran sta portando avanti con determinazione (Gasparetto 2011), seppur anche in conseguenza e in reazione alla politica di isolamento diplomatico portata avanti da diversi paesi nei suoi confronti.

Un caso diverso e assai interessante da analizzare è quello della Turchia, paese costruito su un insieme di accorgimenti istituzionali che ne stabiliscono l'invulnerabile natura secolare, l'attenzione all'elemento religioso è ricomparsa quando, negli ultimi anni, il governo guidato dal partito moderato di ispirazione religiosa AKP ha orientato la sua attenzione al rafforzamento delle relazioni interne al Medio Oriente, decisione interpretata come una reazione ideologico-religiosa di rottura con l'*establishment* kemalista e secolare (Fumagalli, 2009; Ozzano, 2011). Come sostenuto da Soner Çağaptay, la politica estera dell'AKP ha «premiato le relazioni della Turchia con altre nazioni musulmane, enfatizzato la solidarietà religiosa [...] Questa transizione alimenta un sentimento potente, quello del nazionalismo musulmano, accolto da molti turchi che credono – coerente-

⁶ Le minute del discorso sono disponibili all'indirizzo: <http://publicintelligence.net/mahmoud-ahmadinejad-speech-to-un-general-assembly-transcript-september-22-2011/>

mente con la politica dell'AKP – che i propri interessi nazionali si trovino nelle altre nazioni a maggioranza musulmana» (Cağaptay, 2007; Kaya, 2009). Tuttavia, altre fonti e altre analisi (Davutoğlu, 2010; Ioannis, 2010), sottolineano come la scelta dell'impegno nella regione medio orientale sia innanzitutto da imputare alla necessità di diversificare la propria politica estera, cogliendo tutte le opportunità date dalla posizione della Turchia, che si trova inserita in molteplici teatri geostrategici (europeo, balcanico, centro-asiatico, mediorientale) ed è stata, al tempo stesso, epicentro di ognuno di essi (Murinson's, 2006, p. 951; Tocci, 2011). Tale atteggiamento, nato su basi pragmatiche, è simile al cosiddetto "neo-ottomanesimo" di Turgut Özal (primo ministro dal 1983 al 1989 e presidente dal 1989 al 1993), che si riproponeva di ridare alla Turchia il ruolo di "centro" geografico e politico che aveva avuto durante la fioritura dell'Impero Ottomano (Laciner, 2003) – politica da considerare anche alla luce della tiepida reazione europea alle richieste di entrata nell'Unione da parte della stessa Turchia. Tuttavia, indipendentemente dall'opportunità geopolitica, l'atteggiamento turco in materia di relazioni internazionali è stato criticato in particolare per le sue aperture a Damasco e a Teheran. Ma la posizione turca nei confronti della Siria o dell'Iran, più che l'alleanza per una crociata comune, sembra essere la tutela di alcuni interessi condivisi. Se la politica nucleare della Turchia verso l'Iran non è poi così diversa da quella adottata dalla Francia, dalla Germania o dalla Gran Bretagna, Ankara condivide con Teheran e Damasco l'interesse a prevenire il rafforzarsi dell'indipendentismo curdo, innanzitutto. Al di là di alcune posizioni di rottura (come la visita di Erdogan in Siria, o lo scontro con Tel Aviv in seguito all'assalto israeliano a Gaza e poi alla Mavi Marmara/Freedom Flottilla, in cui persero la vita 9 cittadini turchi, nel 2010), più che una politica estera ideologica e "islamista", la Turchia applica i principi della «*zero problems foreign policy*» (Danforth, 2010): «abbiamo una visione del Medio Oriente», scrive il Ministro degli Esteri Ahmet Davutoğlu, «in armonia con la realtà del XXI secolo e il nostro ruolo storico e politico. [...] In questo senso, le alleanze strategiche con l'Occidente sono perfettamente compatibili con il coinvolgimento turco in, tra il resto, Iraq, Iran, in Caucaso, nel processo di pace mediorientale e in Afghanistan [...] [e con la] diffusione del *soft power* turco nella regione. [...] La politica dello *zero problems towards neighbors* sta dando ottimi risultati [...] Abbiamo notevolmente migliorato le relazioni persino con l'Armenia, che resta il vicino più problematico per la Turchia» (Davutoğlu, 2010).

L'ultimo caso che verrà trattato è quello di Hizballah: non uno stato, ma un attore non statale a lungo in bilico tra l'identità partitica e quella movimentista che si è imposto recentemente all'attenzione internazionale. Nato ufficialmente nel 1985 con la famosa "lettera aperta" (Norton, 1987, pp. 167-187), il "Partito di Dio" era in realtà già attivo dal 1982 quando, durante la seconda invasione israeliana del Libano e la dipartita dell'OLP dal paese dei Cedri, occupò il vuoto lasciato da quest'ultima nella lotta contro Israele. La nascita di Hizballah fu sollecitata da diversi fattori, primo fra tutti la presa di coscienza della comunità sciita in Libano grazie alla predicazione dell'Imam Musa al-Sadr. L'impatto di tale opera fu dirompente per gli sciiti libanesi e, più in generale, per le varie comunità sciite della regione e, in questo senso, ebbe un ruolo determinante la

rivoluzione iraniana del 1979 (Ajami, 1986; Nasr, 2006). La creazione di Hizballah fu avvallata dall'Iran (che ne scelse anche il nome) che voleva creare una forza di resistenza sciita nel paese (Fuller, 2006) ma anche dalla Siria. Il movimento nacque dalla convergenza di tre movimenti: il partito *hizb al-da'wa* (partito islamista sciita creato in Iraq alla fine degli anni Cinquanta come alternativa islamica al partito comunista), la corrente islamista in seno ad Amal, e alcuni militanti provenienti dalla resistenza palestinese e, in misura minore, dalla sinistra libanese (Di Peri, 2009). Hizballah divenne in breve tempo il principale movimento sciita libanese. L'influenza iraniana, grazie ad Hizballah, si trasse così anche sul conflitto israelo-palestinese contribuendo ad accrescere il ruolo dell'Iran a livello regionale. Uno degli effetti di questa politica fu il rafforzamento delle relazioni tra l'Iran e l'altra potenza presente nel paese dei Cedri, la Siria. Questo nuovo sodalizio contribuì ad accrescere il peso di Hizballah. Tuttavia gli interessi dei due «padrini» del movimento erano molto differenti. L'Iran, infatti, vedeva Hizballah come uno strumento per diffondere il messaggio della rivoluzione islamica nell'area. Per la Siria, invece, il nuovo partito sciita era un mezzo per preservare i propri interessi in Libano: Hizballah poteva agire come *proxy* nei confronti dello stato di Israele e essere lo strumento per un riavvicinamento con altri stati della regione (Di Peri, 2011).

Hizballah approntò, almeno inizialmente, un'agenda islamica. Questo ebbe ripercussioni sia sul piano interno (la volontà di creare uno stato islamico in Libano) sia sul piano internazionale (opposizione all'Occidente – e in particolare alla Francia per l'appoggio alla comunità maronita e per la sua vendita di armi all'Iraq- agli Stati Uniti e ad Israele). Tuttavia l'elemento religioso assunse un peso relativo nella politica di Hizballah: l'atteggiamento verso l'esterno, più che dai dettami islamici, fu fortemente condizionato dalle scelte del Partito in politica interna. Se in un primo momento il «Partito di Dio» rifiutò di aderire al sistema confessionale libanese e di entrare in politica⁷, dopo la fine della guerra civile (1975-1989) la strategia mutò (Alagha, 2006; Hamzeh, 2004). L'ingresso del partito nel gioco politico libanese lo ha reso sempre più indipendente sul piano regionale e internazionale (Norton, 2007). All'indomani della dipartita dell'OLP dal Libano nel 1982, Hizballah era rimasto l'unico soggetto in grado di poter condurre un'azione di resistenza che portasse alla liberazione del sud del Libano dalle truppe israeliane. La legittimazione indiretta in questo senso arrivò con la fine della guerra civile quando Hizballah fu l'unica milizia libanese a rifiutarsi di consegnare le armi così come previsto dagli accordi di Ta'if (Hanf, Salam, 2003; Hudson, 1999). Da questo momento in poi il partito è stato attivo con operazioni di guerriglia continue lungo il confine meridionale che hanno portato alla terza invasione israeliana, quella del 2006, rendendo sempre più Hizballah il perno del *balance of power* regionale svincolato da Siria e Iran (Sobelman, 2004).

Dal punto di vista internazionale il fatto di non essere un attore statale ha esentato Hizballah da obblighi e restrizioni internazionali, soprattutto nel condurre azioni milita-

⁷ Si rinvia a Hizballah: identity and goals, sul sito http://www.hizbollah.org/english/frames/index_eg.htm (accesso agosto 2005).

ri. Ciò ha reso nel tempo il partito sempre più attraente per l'Iran ma anche per la Siria. Certo sarebbe erroneo ridurre Hizballah a mero prolungamento della politica di questi due paesi: la politica del partito, il suo radicamento sul territorio, la creazione di servizi di *welfare* aperti a tutta la popolazione dimostrano la legittimità guadagnata nel corso degli anni accreditandosi sulla scena politica interna libanese come attore autonomo e indipendente (Mervin, 2008). Hizballah ha utilizzato il pragmatismo sul piano interno e internazionale, quello che potremmo definire “*jihad* politico”, anche se non ha evitato l'utilizzo della forza. L'azione di resistenza condotta dal Partito ha portato al ritiro dell'esercito israeliano dal sud del Libano nel 2005 e alla vittoria quasi “soprannaturale” nella guerra del 2006. Ciò ha contribuito a rafforzare all'esterno, specie in Occidente, l'immagine di «Hizballah – milizia – partito religioso» trascurando le trasformazioni interne al partito sopra accennate.

Il fattore religioso resta sì un punto centrale nell'ideologia e, in parte, nella strategia del partito. Tuttavia, esso non va sopravvalutato. La diversificazione delle attività di Hizballah, il suo sapiente utilizzo delle nuove tecnologie dell'informazione, i cospicui investimenti in settori come quello della telefonia e del commercio, la presenza costante sul territorio, offrono una visione più vicina ai bisogni reali della popolazione e, per certi versi, meno dipendente dalla politica estera e dal contesto regionale e internazionale.

10.5 Conclusione. La religione alla prova della demagogia

Secondo la scuola neo-realista è il pragmatismo a prevalere nelle scelte di politica estera; è, in particolare, la minaccia del non-controllo e del disordine a spingere gli stati in questa direzione. Nel caso del Medio Oriente, poi, tale scelta sarebbe quasi obbligata, vista la difficoltà storica di emersione di un sistema ordinato e cooperativo (Walt, 1987). Resta tuttavia rilevante ed evidente che la religione rappresenta un importante riferimento per le scelte in materia di politica estera per gli stati medio orientali.

Nelle scienze sociali, la religione rimanda a diversi significati: alcuni hanno a che vedere con l'idea di trascendenza e di sacro. Altri, invece, riguardano il piano politico: in questo senso, le aspirazioni religiose informano il progetto politico di attori attivi sulla scena politica nazionale o internazionali, e persino degli stati. Nell'osservazione del *worldwide resurgence of religion* (Kubalkova, 2003, p. 79), tuttavia, è la «religione politicizzata», non la religione in sé, ad aver diritto a tanta attenzione mediatica. Soprattutto ad essere studiata e analizzata è la potenziale minaccia che, secondo alcuni, si nasconderebbe dietro certe espressioni politico-religiose, e il fatto che questa sia direttamente legata al sistema di sicurezza occidentale, suo malgrado. Un ruolo rilevante in questa ultima ipotesi, lo ha giocato, da un lato, l'intensificarsi della presenza statunitense ed europea in Medio Oriente in seguito alla guerra nel Golfo Persico del 1990-91, che ha veicolato e tematizzato nei mezzi di comunicazione di massa il *revival* della religione (Haynes, 2006); e, dall'altro, la ri-centralizzazione del Medio Oriente in seno al sistema internazionale, processo che ha, diversamente dai decenni della Guerra fredda,

imposto all'attenzione della comunità mondiale la questione delle risorse, dei conflitti regionali, del *balance of power* (o, per dirla con Walt, delle alleanze) e dei pericoli connessi alla non risoluzione di queste problematiche.

L'affermarsi della religione in quanto categoria analitica non è, da questo punto di vista, che il riflesso di questo intreccio tra sovraesposizione mediatica del «religioso», cultura della paura e del risentimento (Moisi, 2007), e tematizzazione degli interessi geopolitici. In definitiva, il capitolo ha cercato di mostrare come le scelte in materia di politica estera da parte degli stati medio orientali, la cui popolazione è a maggioranza musulmana e che intrattengono con l'elemento religioso un rapporto stretto, non sia riducibile alla preponderanza della fede religiosa sugli altri elementi che normalmente compongono le scelte politiche. Come abbiamo cercato di mettere in luce, il ruolo che la geopolitica e le considerazioni strategiche e tattiche hanno nel dettare le agende internazionali, pur in un'epoca di *revival* religioso, resta determinante. L'intenzione non è, tuttavia, quella di sminuire il peso che la religione ha e ha avuto in quanto parte integrante del discorso pubblico, dell'apparato discorsivo e retorico della maggior parte dei leader medio orientali. Si vuole invece sottolineare che essa molto spesso non resiste alla prova della demagogia. Questo non significa licenziare la religione come «ininfluente» nelle decisioni politiche e diplomatiche quanto, piuttosto, scardinare alcune letture che non sottolineano, a nostro avviso adeguatamente, la differenza che intercorre tra la religione, intesa come prassi e come apparato ideologico, e le letture, anche politiche, che di questa si possono fare.

Bibliografia

- ABADI J., 2000, *Pragmatism and Rhetoric in Libya's Policy Toward Israel*, «Journal of Conflict Studies», Vol. 20, No 2, <http://journals.hil.unb.ca/index.php/jcs/article/view/4313/4928#a52>.
- ABU SULAYMAN A., 1993, *Towards an Islamic theory of International Relations: new directions for methodology and thought*, International Institute of Islamic Thought, Herndon.
- AJAMI F., 1978-79, *The End of Pan-Arabism?*, «Foreign Affairs», Vol. 57, No. 2, pp. 355-373.
- AJAMI F., 1986, *The vanished Imam Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca New York.
- AL RASHEED M., 2002, *A history of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ALAGHA J.E., 2006, *The shift in Hizbullah's ideology. Religious ideology, political ideology and political program*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- ANSARI A., 2008, «Iran and the United States in the shadow of 9/11: Persia and the Persian question revisited», in Katuzian H. e Shahidi H. (a cura di), *Iran in the 21st century. Politics, economics and conflict*, Routledge, New York, pp. 107-122.
- ANDERSON L., 1986, *The State and social transformation in Tunisia and Lybia, 1830-1980*, Princeton University Press, Princeton.
- AYUBI N.N., 1995, *Over stating the Arab State. Politics and society in the Middle East*, I. B. Tauris, London.
- BARNETT M., 1998, *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order*, Columbia University Press, New York.
- BAYAT A., 2007, *Making Islam democratic: social movements and the post Islamist turn*, Stanford University Press, Stanford.

- BAZEGAR K., 2010, *Iran's Foreign Policy Strategy after Saddam*, «The Washington Quarterly», pp. 173-189.
- BENNOUNE M., 1988, *The making of contemporary Algeria, 1830-1987; colonial upheavals and post-independence developments*, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge.
- BERGER P.L., 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdman's/Ethics and Public Policy Center, Washington.
- BICCHI F., GUAZZONE L., PIOPPI D., 2004, (a cura di), *La questione della democrazia nel mondo arabo. Stati, società e conflitti*, Polimetrica, Monza.
- BILL J., 1993, *Morale vs. Technology: The Power of Iran in the Persian Gulf War*, in F. Rajaei (a cura di), *The Iran Iraq War. The Politics of Aggression*, University of Florida, Gainesville, pp. 198-209.
- BINDER L., 1958, *The Middle East as a subordinate International System*, «World Politics», Vol. 10, No. 3, pp. 408-429.
- BOZARSLAN H., 2004, *Islam, laïcité et la question de l'autorité dans l'Empire Ottoman et en Turquie kémaliste*, «Archives de sciences sociales de religions», No 125, pp. 99-113.
- BRUCE S., (a cura di), 1994, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis*, Oxford University Press, Oxford.
- ÇAĞAPTAY S., 2007, *Secularism and Foreign Policy in Turkey: New Elections, Troubling Trends*, Washington Institute Policy Focus, No. 67.
- CAMPANINI M., 1999, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna.
- CAMPANINI M., 2006, *Storia del Medio Oriente*, Il Mulino, Bologna.
- CAMPANINI M., MEZRAN K. (a cura di), 2010, *I Fratelli Musulmani nel mondo contemporaneo*, UTET, Torino.
- CARLSON J.D., OWENS E. C., 2003, (a cura di), *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*, Georgetown University Press, Washington, DC.
- CAVATORTA F., EL MALIK S., PESRAN N., 2003, *Le choc et la civilisation: représentation, rhétorique et légitimité populaire*, in CHADLI E., GARON L., 2003, (a cura di), *Et puis vint le 11 septembre... L'hypothèse du choc des civilisations remise en question*, Les presses de l'université de Laval, Québec, pp. 153-176.
- CHALIAND G., 1964, *L'Algérie est-elle socialiste?*, Maspero, Paris.
- CHECKEL J.T., 1998, *The Constructivist Turn in International Relations Theory*, «World Politics», Vol. 50, No. 2, pp. 324-348.
- DABASHI H., 1993, *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York University Press, New York.
- DANFORTH N., 2010, *Ideology and Pragmatism in Turkish Foreign Policy: from Atatürk to the AKP*, «Turkish Policy Quarterly», Vol. 7, No. 3, pp. 83-95.
- DAVUTOĞLU A., 2010, *Turkey's Zero Problems Foreign Policy*, «Foreign Policy», 20 maggio.
- DAWISHA A., 1983, (a cura di), *Islam and foreign policy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DAWISHA D., 2003, *Arab Nationalism in the twentieth century. From triumph to despair*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- DEKMEJIAN R. H., 1971, *Egypt under Nasir: a study in political dynamics*, State University of New York Press, New York.
- DI PERI R., 2009, *Determinanti storiche e politiche della nascita e dell'evoluzione di Hizballah*, «Il Politico», Vol. 221, No. 2, pp. 27-61.
- DI PERI R., 2011, *Les relations syro-libanaises dans la crise du système bipolaire*, in Bendo Soupou D. (a cura di), *Le monde arabe et l'Europe entre les conflits et la paix*, l'Harmattan (in corso di stampa), Parigi.
- DI PERI R., RIVETTI P., 2010 (a cura di), *Effetto società civile. Retoriche e pratiche in Iran, Libano, Egitto e Marocco*, Bonanno Editore, Roma.
- DULLIVAN D.J., S.A. KOTOB, 1999, *Islam in contemporary Egypt: civil society vs. the State*, Lynne Rienner, London.
- ESPOSITO J., 1992, *Islamic Threat Myth or Reality*, Oxford University Press, New York.

- ESPOSITO J.L., TEMIMI A., 2000, (a cura di), *Islam and secularism in the Middle East*, Hurst & Company Editors, Rondone.
- FOX J., 2001, *Religion as an overlooked element of International Relations*, «International Studies Review», Vol. 3, No 3, pp. 53-73.
- FOX J., SANDLER S., 2005, *Separation of Religion and State in the Twenty-First Century: Comparing the Middle East and Western Democracies*, «Comparative Politics», Vol. 37, No. 3, pp. 317-335.
- FUKUYAMA F., 1992, *The end of the history and the last man*, New York, The Free Press [ed. it., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, BUR 2003].
- FULLER G.E., 2006, *The Hizballah-Iran Connection: Model for Sunni Resistance*, «The Washington Quarterly», Vol. 30, No 1, pp. 139-150.
- FULLER G.E., LESSER I.O., 1995, *A sense of siege: the geopolitics of Islam and the West* (5th edition), Westview Press, Westview.
- FULLER G.E., MYERS J.J., 2004, *The future of political Islam*, Palgrave Mcmillian, New York.
- FUMAGALLI M., 2009, *New directions of Turkish foreign policy, a radical shift from Ankara Westpolitik?*, in R. Di Peri (a cura di), *La Turchia contemporanea tra realtà e rappresentazione*, Torino, I Quaderni di Paralleli consultabili all'indirizzo <http://www.paralleli.org>.
- GASPARETTO A., *Ahmadinejad all'ONU. La politica estera iraniana tra retorica e pragmatismo*, 24 settembre 2011, http://dotduepuntozero.org/index.php?option=com_content&view=article&id=608%3AAhmadinejad-allonu-la-politica-estera-iraniana-tra-retorica-e-pragmatismo&catid=87%3AAlberto-gasparetto&Itemid=105&lang=it
- GAUSE G., 1999, *Systemic Approaches to Middle East International Relations*, «International Studies Review», 1, pp. 11-31.
- GELVIN J., 2007, *The Modern Middle East. A history*, Oxford, Oxford University Press [ed. it. *Storia del Medio Oriente moderno*, Einaudi, Torino 2009].
- GOMAA A.M., 1977, *The foundation of the League of Arab States*, Longman, London.
- GRIGORIADIS I.N., 2010, *The Davutoğlu Doctrine and Turkish Foreign Policy*, Working Paper No 8/2010, Middle Eastern Studies Programme, Bilkent University / ELIAMEP.
- GUOLO R., 2006, *Il volto del Nemico: i fondamentalismi e la religione*, Eut, Trieste.
- HAMIDULLAH M., 1998, *The Prophet's establishing a State and his succession*, Pakistan Hijra Council, Islamabad.
- HAMZEH A.N., 2004, *In The path of Hizbullah*, Syracuse University Press, New York.
- HANF T., SALAM N., 2003, (a cura di), *Lebanon in Limbo*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden.
- HASHMI S., 2002, *Islamic political ethics: civil society, pluralism and conflict*, Princeton University Press, Princeton.
- HAYNES J., 2001, «Religion», in White, B., R. Little, M. Smith, *Issues in World Politics*, Palgrave, New York, 2nd edition.
- HAYNES J., 2006, *Religion and International Relations in the 21st Century: Conflict or Co-operation?*, «Third World Quarterly», Vol. 27, No. 3, pp. 539-541.
- HAYNES J., 2010, (a cura di), *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, Routledge, New York.
- HERZL T., 1955, *Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, La Rassegna mensile d'Israël, Roma.
- HEYDEMANN S., 2000, *War, Institutions and Social Change in the Middle East*, University of California Press, Berkeley & London.
- HINNEBUSCH R., 1990, *Authoritarian power and State formation in Ba'hist Syria: army, party and peasant*, Westview Press, Boulder.
- HINNEBUSCH R., 2003, *The International Politics of the Middle East*, Manchester University Press, Manchester.
- HOORANI A., 1983, *Arabic thought in the Liberal Age. 1789-1939*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOORANI A., 1991, *A History of the Arab Peoples*, Warner Books Edition, New York, [ed. it. *Storia dei popoli arabi*, Mondadori, Milano 1998].

- HUDSON M.C., 1999, *Lebanon after Ta'if: another reform opportunity lost?*, «Arab Studies Quarterly», No 21, pp. 27-40.
- HUNTINGTON S., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster [ed. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000].
- HURD E.S., 2007, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press.
- HUSSEIN M., 1973, *Class conflict in Egypt: 1945-1970*, Monthly Review Press, New York.
- ISLAMOĞU-İNAN H., (a cura di), 1987, *The Ottoman Empire and the World economy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KARPAT K., 1988, *The Ottoman ethnic and confessional legacy in The Middle East*, in J. E. Milton e I. Rabinovich (a cura di), *Ethnicity, pluralism and the State in the Middle East*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- KARSH E., 1990, *Geopolitical Determinism: The Origins of the Iran-Iraq War*, «Middle East Journal», Vol. 44, No. 2, pp. 265-266.
- KAPLAN R., 2009, *The revenge of geography*, «Foreign Policy», No 172, pp. 96-105.
- KAYA K., 2009, *AKP and secular pillars of Turkish Republic*, in R. Di Peri (a cura di), *La Turchia contemporanea tra realtà e rappresentazione*, I Quaderni di Paralleli, Torino, consultabili all'indirizzo <http://www.paralleli.org>
- KEDDIE N., 1983, *The Iranian Revolutions in Comparative Perspective*, «American Historical Review», 88/3, pp. 579-598.
- KEDDIE N., 1997, *Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison*, «New Left Review», 1/226, pp. 21-40.
- KEPEL G., 2004, *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*, Gallimard, Parigi.
- KHALIDI R., 1997, *Palestinian identity: the construction of modern national consciousness*, Columbia University Press, New York [ed. it. *Identità palestinese: la costruzione di una moderna coscienza nazionale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003].
- KHOSROKHAVAR F., 1995, *L'islamisme et la mort: le martyr révolutionnaire en Iran*, l'Harmattan, Parigi.
- KHOURY P., 1987, *Syria and the French Mandate. The politics of Arab Nationalism 1920-1945*, Princeton University Press, Princeton.
- KIMMERLING B., J. MIDGAL, 1993, *Palestinians: The Making of a People*, Free Press, New York [ed. it. *I palestinesi. La genesi di un popolo*, Nuova Italia, Firenze 2002].
- KORANY B., P. NOBLE, R. BRYNEN, 1993, (a cura di), *The many faces of national security in Arab world*, Macmillan, London.
- KORANY B., 2005, *The Middle East since the Cold War: Torn between Geopolitics and geoeconomics*, in L. Fawcett (a cura di), *International Relations of the Middle East*, Oxford University Press, pp. 72-74.
- KUBALKOVA V., 2003, *Toward a International Political Theology*, in F. Petito e P. Hatzopoulos, (a cura di), *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palgrave MacMillan, New York pp. 79-106.
- LACINER S., 2003, *Ozalism (Neo-Ottomanism): An Alternative in Turkish Foreign Policy?*, «Journal of Administrative Sciences», Vol. 1, pp. 182-185.
- LANDAU J., 1990, *The politics of pan-Islam: ideology and organization*, Oxford University Press, New York.
- LAPIDUS I.M., 1988, *A history of Islamic societies*, Cambridge University Press, Cambridge [ed. it., *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino, 2000].
- LE TOURNEAU R., 1992, *Histoire du Maroc moderne*, Université de Provence, Aix en-Provence.
- LEWIS B., 2002, *What went wrong?: Western impact and Middle Eastern response*, Princeton University Press, Princeton [ed. It. *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà medio orientale*, Mondadori, Milano, 2002].
- LEWIS B., 2010, *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford.
- LYNCH M., 2006, *Voices of the New Arab Public. Iraq, Al-Jazeera and Middle East Politics today*, Columbia University Press, New York.

- MANSFIELD P., 1965, *Nasser's Egypt*, Penguin, London.
- MANTRAN R., 1989, (a cura di), *Histoire de l'empire ottoman*, Fayard, Parigi [ed. it. *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce 2004].
- MATTES H., 2006, *The Maghreb States: Libya, Tunisia, Algeria, Morocco*, in S. Faath (a cura di), *Anti-Americanism in the Islamic World*, Markus Wiener Publishers, Princeton, MA, pp. 13-25.
- MÉNORET P., 2003, *L'énigme Saoudienne. Les Saoudiens et le monde 1744-2003*, La Découverte, Paris.
- MERVIN S., 2008, *Le lien iranien*, in Mervin, S. (a cura di), *Le Hezbollah, état des lieux*, Actes Sud, Paris, pp. 75-87 [ed. it., *Hezbollah. Fatti. Luoghi, protagonisti e testimonianze*, Epochè, Milano 2009].
- MOISI D., 2007, *The Clash of Emotions*, «Foreign Policy», gennaio-febbraio.
- MURINSON'S A., 2006, *The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy*, «Middle Eastern Studies», Vol. 42, No. 6, pp. 945-964.
- MUSLIH M., 1999, *The Foreign Policy of Hamas*, Council of Foreign Relations, New York.
- NASR V., 2006, *The Shi'a revival: how conflict within Islam will shape the future*, Norton, New York, 2006 [ed. it. *La rivincita sciita. L'altra faccia della mezzaluna*, Università Bocconi, Milano, 2007].
- NOORBAKSH M., 2008, *Shiism and Ethnic Politics in Iraq*, «Middle East Policy», Vol. 15, No. 2, pp. 53-65.
- NORRIS P., INGLEHART R., 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, New York.
- NORTON A.R., 1987, *Amal and the Shi'a, Struggle for the soul of Lebanon*, University of Texas Press, Austin.
- NORTON A.R., 1990, *Lebanon: the internal conflict and the Iranian connection*, in J. L. Esposito, (a cura di), *The Iranian revolution: its global impact*, International University Press, Miami, pp. 116-137.
- NORTON A.R., 2007, *The Role of Hezbollah in Lebanese Domestic Politics*, «The International Spectator», Vol. 42, No 4, pp. 475-491.
- OWEN R., 1981, *The Middle East in the world economy 1800-1914*, Methuen, London e New York.
- OZZANO L., 2011, *Religione e politica estera: il caso della Turchia negli anni del governo Erdoğan*, in «WARning», Vol. 1, No. 1.
- PARSI T., 2007, *Treacherous Alliance. The secret dealings of Israel, Iran, and the United States*, Yale University Press, New Heaven/Londra.
- PARSONS A., 1989, *Iran and Western Europe*, «Middle East Journal», Vol. 43, No. 2, pp. 218-229.
- PENNEL C.P., 2000, *Morocco since 1830: a history*, Hurst, London.
- PETITO F., HATZOPOULOS P., 2003, (a cura di), *Religion and International Relations: The Return from Exile*, Palgrave Macmillan, New York.
- PHILPOTT D., 2002, *The Challenge Of September 11 To Secularism In International Relations*, «World Politics», Vol. 55, No 1, pp. 66-95.
- PIPES D., 1992, *Dealing with Middle Eastern Conspiracy Theories*, «Orbis», Vol. 36, No 1, pp. 41-56.
- PORATH Y., 1974, *The emergence of Palestinian – Arab National movement, 1918-1929*, Frank Cass, London.
- QURAIISHI Z.M., 1967, *Liberal nationalism in Egypt; rise and fall of the Wafd party*, Kitab Mahal, Allahabad.
- RAMAZANI R.K., 2004, *Ideology and Pragmatism in Iran's Foreign Policy*, «Middle East Journal», Vol. 58, No. 4, pp. 549-559.
- REDAELLI R., 2009, *The Dichotomist Antagonist Posture in the Persian Gulf, The Iranian Revolution at 30*, Special edition of Viewpoints, Middle East Institute, Washington, pp. 155-157.
- REDAELLI R., 2011, *L'Iran contemporaneo*, II edizione, Carocci, Roma.
- RICHARDS A., WATERBURY J., 1996, *Political economy of the Middle East*, Westview Press, Boulder.
- RIVETTI P., 2010, *La "società civile" in Iran. Appunti su consenso, potere e politica*, in Ead. e R. Di Peri (a cura di), *Effetto società civile. Retoriche e pratiche in Iran, Libano, Egitto e Marocco*, Bonanno Editore, Roma, pp. 39-74.
- RIVETTI P., 2011, *L'Iran a partire dalla storia e dal territorio: un tentativo di lettura*, *Storia urbana*, No. 131, pp. 11-35.
- ROY O., 2002, *L'Islam mondialisé*, Le Seuil, Parigi.
- RUBIN B., 2003, *The tragedy of the Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MORSY S., NELSON C., SAAD R., SHOLKAMY H., 1991, *Anthropology and the call for indigenization of*

- Social Science in the Arab World*, in E. Sullivan, J. Ismael, (a cura di), *The contemporary study of the Arab World*, Alberta University Press, Alberta.
- SANDERS R., 1983, *The high walls of Jerusalem: a history of the Balfour declaration and the birth of British Mandate in Palestine*, Rinearth Winston, New York.
- SCHULZE R., 2002, *A Modern History of the Islamic World*, I. B. Tauris, Londra.
- SCOTT T., 2005, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century (culture and religion in International relations)*, Palgrave Macmillan, New York.
- SEALE P., 1965, *The struggle for Syria: a study of post war Arab politics, 1945-1958*, Oxford University Press, London.
- SELA A., 1998, *Decline of the Arab-Israeli Conflict. Middle East politics and the quest for Regional Order*, State University of New York Press, Albany.
- SOBELMAN D., 2004, *New rules of game: Israel and Hizballah after the withdrawal from Lebanon*, Memorandum n° 69, Tel Aviv University Jaffee Center for Strategic Studies, Tel Aviv.
- STARK R., 1999, *Secularization, R.I.P.*, «Sociology of Religion», Vol. 60, No. 3.
- SULLIVAN E., ISMAEL J. (a cura di), 1991, *The contemporary study of the Arab World*, Alberta University Press., Alberta
- THOMAS S., 2005, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the soul of the 21st century*, Palgrave McMillan, New York.
- THOMSON J.E., 1995, *State Sovereignty in International Relations: Bridging the Gap between Theory and Empirical Research*, «International Studies Quarterly», Vol. 39, No. 2, pp. 213-233.
- TOCCI N., 2011, *Turkey's European Future: Behind the Scenes of America's Influence on EU-Turkey Relations*, New York University Press, New York and London.
- TRABOULSI F., 2007, *A history of Modern Lebanon*, Pluto Press, London.
- TRIPP C., 2000, *A History of Iraq*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VAN DAM N., 2011, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*, I. B. Tauris, London.
- VATIKIOTIS P.J., 1968, *Some political consequences of the 1952 Revolution in Egypt*, in P. M., Holt (a cura di), *Political and social change in Modern Egypt*, Oxford University Press, London.
- VATIKIOTIS P.J., 1969, *The modern history of Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- VINOGRADOV A., 1992, *The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The role of the Tribes in National Politics*, «International Journal of Middle Eastern Studies», Vol. 3, No. 2, pp. 123-129.
- WALT S.M., 1987, *Origins of Alliances*, Cornell University Press, Ithaca.
- WALT T., 2011, *Some good news about Islamic terror*, «Foreign Policy», 9 febbraio.
- WENDT A., 1995, *Constructing International Politics*, «International Security», No. 20, Vol. 1, pp. 77-81.
- WHEATCROFT A., 1993, *The Ottomans*, Viking, New York.
- YAPP M., 1987, *The making of modern Near East (1792-1923)*, Longman, London.
- YOUSEF T., 2004, *Development, growth and policy reform in the Middle East and North Africa since 1950*, «Journal of economic perspective», No 18, Vol. 3.