

Medio Oriente ed Europa tra “scontro di civiltà” e nuove coabitazioni

Riflettere sulle relazioni tra Medio Oriente ed Europa dagli anni Settanta a oggi pone diversi problemi, tra cui in primo luogo il carattere indeterminato dei due poli cui ci si riferisce: se il Medio Oriente appare quanto mai indefinito dal punto di vista geopolitico e al suo interno risulta plurale, attraversato da diverse divisioni e senza forme di cooperazione tra gli Stati, allo stesso modo anche l'Europa presenta caratteristiche simili, a eccezione della UE la quale però, oltre a non rappresentare l'intero continente, è espressione della politica negoziata tra gli Stati aderenti che perseguono, specie in politica estera, agende diverse e talvolta divergenti. Il paper, pertanto, non intende tracciare tanto un quadro storico delle relazioni politiche, economiche, diplomatiche tra i paesi del Medio Oriente e la UE, quanto riflettere su alcune tendenze di lungo periodo che hanno interessato queste due “regioni” del mondo storicamente legate da una fitta trama di scambi e relazioni, provando a evidenziare nodi e questioni attorno a cui tale trama si è sviluppata così da fornire ulteriori chiavi per comprendere la storia dell'Europa nel contesto del mondo contemporaneo. Il punto di vista prevalente adottato è quello mediorientale, a partire dai principali interlocutori regionali degli europei: il cosiddetto “mondo arabo”, incentrato sull'asse Egitto/Siria/Iraq e poi gradualmente slittato verso le monarchie del Golfo (Arabia Saudita, Emirati Arabi, Qatar), la Turchia, Israele e l'Iran.

Nella geografia della distensione, i regimi mediorientali “progressisti” e non allineati avevano trovato ampio sostegno in Europa. Inoltre, nei primi anni Settanta, di fronte ai limiti della potenza americana e alla constatazione che le superpotenze non erano in grado di risolvere alcune delle crisi regionali - da Cipro alla Palestina - si consolidò la convinzione che vi fosse uno spazio per una più decisa iniziativa politica, economica e culturale europea nell'area mediorientale¹. In questo quadro, lo shock petrolifero del 1973 rappresentò una cesura molto forte nelle relazioni tra Medio Oriente ed Europa, costituendo unanimemente una data periodizzante. Nel dibattito storiografico su quegli eventi l'attenzione si è progressivamente spostata dal focus sulle dinamiche mediorientali - lo shock come rappresaglia araba al conflitto israelo-palestinese - ad uno sguardo più attento ai processi globali, secondo due linee interpretative: una, più sensibile alla cultura post-coloniale ha visto nella presa di posizione dei paesi arabi nel 1973 l'ultimo atto di “decolonizzazione” di governi arabi decisi a sottrarsi al neo-colonialismo delle grandi compagnie petrolifere e alle ingerenze occidentali; l'altra,

¹ E. Calandri, *Il Mediterraneo nella politica estera italiana*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta*, pp. 366-369.

riconduce la crisi del '73 agli effetti globali prodotti dalla fine dell'ordine economico mondiale fissati a Bretton Woods, con l'avvio di una più forte deregulation dei mercati, all'origine di quel nuovo "disordine mondiale" che segna l'attuale globalizzazione. La crisi aveva tra le sue radici i mutamenti economico-finanziari prodotti dall'abbandono da parte statunitense del gold exchange system nel '71, ma fu vissuta dai paesi produttori arabi aderenti all'OPEC come affermazione di una propria nuova soggettività internazionale, quasi una reazione all'umiliazione a lungo subita da parte degli occidentali dall'epoca dei mandati in poi.² Tale svolta, non solo fece emergere il protagonismo dei paesi produttori mediorientali, forti di una leva capace di condizionare profondamente le politiche dei paesi europei, ma segnò l'avvento di un nuovo interlocutore nel quadro di uno scenario internazionale che stava evolvendo in direzione del superamento di un rigido bipolarismo. La crisi, inoltre, evidenziò in modo più marcato il rilievo geopolitico della "rendita petrolifera", spostando gradualmente gli equilibri di potere della regione mediorientale verso l'area del Golfo, dove si concentravano gran parte dei giacimenti. Dal '73 alla metà degli anni Ottanta, quando un contro-shock avrebbe drasticamente abbassato i prezzi del petrolio, i principali paesi produttori godettero di una fase di crescita e di surplus finanziario senza precedenti.³ Tuttavia, il mix tra autoritarismo dei regimi politici, mancata redistribuzione della ricchezza, drastici mutamenti socio-culturali (emigrazione ed urbanizzazione) furono all'origine delle forti tensioni che scossero i più importanti paesi dell'area nel triennio 1979-1981: l'attacco terroristico alla grande moschea della Mecca in Arabia Saudita (1979), la rivoluzione in Iran (1979), il colpo di Stato militare in Turchia (1980) e le violenze culminate con l'assassinio del presidente egiziano Sadat (1981). Tali crisi - molto diverse tra loro per dinamiche ed esiti - hanno, però, in comune di aver fatto emergere l'"alternativa islamica", la multiforme galassia dell'islamismo politico capace di offrire l'unica opzione di opposizione a regimi sempre più autoritari e militarizzati.⁴ Dalla Fratellanza Musulmana ai movimenti "salafiti" fino alla nuova "teologia della liberazione" elaborata da Komehni con un'innovazione profonda della tradizione spirituale dello sciismo duodecimano, l'islamismo politico cominciò a far proseliti in società giovani ma "bloccate".⁵ In realtà in Turchia l'opzione islamica fu adottata dai militari - in apparente rottura con il secolarismo kemalista - come fattore moralizzatore e d'ordine nella vita pubblica, in un paese travagliato da un lacerante conflitto ideologico tra sinistra marxista e destra

² R. Gilpin, I mutamenti economici degli anni Settanta e le loro conseguenze, in *L'Italia repubblicana*, cit., pp. 162-167.

³ Sul contro-shock si veda D. Basosi, G. Garavini, M. Trentin (eds.), *Counter-Shock: The Oil Counter-Revolution of the 1980s*, Tauris, 2018.

⁴ M. Campanini, *L'alternativa islamica*, Bruno Mondadori, 2012.

⁵ Per una mappa dei gruppi e movimenti dell'Islam politico si rimanda a C. Eid, *Osama e i suoi fratelli. Atlante mondiale dell'islam politico*, Pimedit, 2001, pp. 11-14.

nazionalista anti-comunista, che rifletteva logiche più vicine a quelle europee. La cosiddetta "sintesi turco-islamica" (Türk islam sintezi) adottata dallo Stato aprì, tuttavia, la strada all'avvento di movimenti islamisti come quello capeggiato da Erbakan – referente in Turchia della fratellanza musulmana - protagonista del panorama politico turco tra gli anni '80 e '90, dal cui fallimento sarebbe poi scaturita l'esperienza dell'AKP di Erdoğan. In Arabia Saudita, intanto, la reazione agli eventi della Mecca, portò la monarchia ad adottare la versione più puritana e ortodossa del wahabbismo, nel tentativo di accreditare le proprie credenziali islamiche agli occhi di popolazioni giovani sempre più critiche. Sebbene collocati in due scenari molto diversi, si trattava di tentativi di "costituzionalizzare" l'alternativa islamica, senza cogliere pienamente quanto la spinta islamista più che mossa da motivazioni religiose, era prodotta soprattutto da ragioni socio-culturali legate all'avvento di nuove generazioni più istruite e "globalizzate". In Iran, la spinta rivoluzionaria di una società profondamente trasformata – e in parte traumatizzata – dalla modernizzazione spinta (la "rivoluzione bianca") imposta dallo Scià tra gli anni '60 e '70, assunse un'identità islamica grazie agli Ayatollah che riuscirono a fornire una classe dirigente alternativa, permettendo così alla rivoluzione di riuscire, ma l'Islam fu per gran parte dei giovani iraniani la "grammatica della rivolta" di quella specie di "'68 islamico" destinato a contagiare molti loro coetanei della regione.

Se le dirigenze mediorientali, con scelte ed esiti diversi, cominciarono a fare i conti con la forza dell'islamismo politico, gli europei faticarono molto a comprendere i cambiamenti in atto. In un'Europa segnata ancora dalla guerra fredda, le categorie interpretative dominanti erano ancora quelle legate alle lotte di liberazione anti-coloniali. La stampa e molti osservatori europei guardarono a quegli eventi nell'ottica della decolonizzazione, come una rivolta contro la pressione occidentale sul paese, ispirata dai movimenti marxisti, in termini simili a quanto era avvenuto in Vietnam e nelle ex-colonie portoghesi di Angola e Mozambico. A ispirare la rivolta contro lo Scià c'erano anche intellettuali iraniani d'ispirazione "laica" i quali appoggiarono il movimento di Khomeini convinti di poterlo controllare, finendo poi emarginati. Il loro ruolo e la capacità di farsi ascoltare in Europa, specie nella prima fase della rivolta, ha contribuito a forgiare una percezione parziale degli eventi. Tra questi va menzionato Ali Shariati, tra gli animatori della rivoluzione, intellettuale d'ispirazione marxista che cercava una sintesi con la tradizione sciita, traduttore in lingua farsi del famoso testo di Franz Fanon, I dannati della terra, "bibbia" del terzomondismo europeo. Comprendere cosa fosse la rivoluzione iraniana non era facile, ma pochi seppero coglierne le vere novità. Tra gli osservatori più acuti, oltre al grande reporter polacco Ryszard Kapuscinski, vi

fu Michel Foucault, uno dei principali intellettuali europei dell'epoca, inviato in Iran e autore di una serie di articoli per il Corriere della Sera, il quale intuì la portata rivoluzionaria dell'Islam:

"L'Islam rischia di costituire - scrive Foucault - una gigantesca polveriera. Da ieri ogni stato musulmano può essere rivoluzionario dall'interno, a partire dalle sue tradizioni secolari".⁶

Negli anni in cui in Europa i sociologi teorizzavano il definitivo declino della religione, la rivoluzione in Iran portava alla ribalta l'Islam come grande "motore" del cambiamento sociale e politico del paese, senza che in Europa se ne cogliessero pienamente le conseguenze, alla luce anche del fatto che in gran parte dei paesi del Medio Oriente governavano regimi "laici" espressione di ideologie – dal nazionalismo al socialismo – di derivazione europea. In Iran, Khomeini ruppe con la tradizionale retorica anti-coloniale, lasciando da parte il mito della modernizzazione e del progresso - presente nelle correnti nazionaliste iraniane che si opponevano allo Scià – per elaborare, invece, una serrata critica al modello consumistico della società occidentale, in nome degli autentici valori persiani incarnati dalla tradizione sciita. Pur muovendosi in un orizzonte culturale impregnato di molti riferimenti occidentali, Khomeini impose – anche mediaticamente – una nuova retorica "islamica" la quale – senza abbandonare uno schema contrappositivo – forniva concetti e parole d'ordine nuovi per contrastare l'egemonia occidentale. L'Occidente divenne il "grande satana" che andava combattuto sul piano dei valori, prima ancora che su quello politico. Tale discorso, oltre a spostare il dibattito iraniano dai problemi interni alle questioni internazionali, introduceva l'idea di un conflitto "culturale" e di "civiltà" nei confronti dell'Occidente.⁷

A partire dall'Iran, per ragioni diverse, gran parte dello scenario politico mediorientale tese ad islamizzarsi, a cominciare dal linguaggio politico quando non nei veri e propri contenuti dell'azione politica. Un primo esperimento in questo senso era stato quello portato avanti da Gheddafi in Libia con il suo progetto di Repubblica islamo-socialista (Jamahiriya) elaborato tra il 1975 e il 1977, rimasto però un caso isolato a causa del ruolo marginale cui era relegato il leader libico nel mondo arabo. D'altro canto, anche in Israele, la guerra dei "sei giorni" non solo acuì la questione palestinese con l'occupazione della Cisgiordania, ma tale occupazione avviò un processo di "sacralizzazione" della politica israeliana attorno al dibattito sulla "terra" occupata, con la nascita agli inizi degli anni '70 dei primi partiti religiosi.⁸ Fu una svolta importante, oscurata dalla vicenda palestinese nella

⁶ M. Foucault, *Taccuino persiano*, Guerini, Milano, 1998.

⁷ B. Zarmandili, *Lo specchio persiano: il "grande satana" nei media iraniani*, "Limes", 4, 1997, p. 61.

⁸ Si vedano le osservazioni di A. Bregman, *La vittoria maledetta*, Torino, Einaudi, 2017.

quale la leadership dell'OLP di Arafat restava – per ragioni interne legate alla presenza nella dirigenza politica palestinese di esponenti cristiani – ancorato a un discorso nazionalista, lontano da riferimenti di matrice religiosa. Il carattere confessionalmente plurale del principale movimento politico palestinese, spiega, peraltro, la crescente sfida che dovrà subire dai movimenti concorrenti d'ispirazione islamica come Hamas. Proprio per il suo profilo e per il carattere di movimento di liberazione, l'OLP seppe guadagnarsi crescente appoggio in Europa, specie nei partiti e nei movimenti di sinistra che in Italia, e non solo, tesero a modificare le loro posizioni man mano che la critica al neo-imperialismo americano li spinse a prendere le distanze dall'originario filo-sionismo per sposare la causa palestinese. Dopo la guerra del '67 - a seguito di una più forte saldatura tra gli USA e Israele - molti paesi in Europa, tra cui l'Italia, abbandonarono l'equidistanza tra i due principali attori della crisi palestinese, scegliendo di sostenere maggiormente la causa palestinese.⁹

Nel corso degli anni '80 l'attenzione degli europei nei confronti della regione mediorientale fu prevalentemente concentrata, per ragioni ideologiche e culturali, sul conflitto israelo-palestinese. Violente azioni terroristiche ad opera di cellule palestinesi – dagli attacchi durante le Olimpiadi di Monaco nel '72 agli attentati negli aeroporti di Roma e Vienna nel dicembre 1985 – contribuirono a tenere viva l'attenzione europea sulla questione palestinese. Con gli attentati i problemi del Medio Oriente arrivarono "in casa" degli europei. La "prossimità" creata dal terrorismo e la conseguente attenzione politica e mediatica verso la vicenda palestinese, contribuì a rafforzare in Europa l'idea che il nodo israelo-palestinese fosse cruciale per restituire stabilità alla regione, sostenendo gli sforzi verso la pace, concretizzatesi poi negli accordi di Oslo del 1993, cui gli europei diedero un contributo significativo. In quegli anni, a favorire tale orientamento contribuì anche, da una parte, l'avvio deciso, con il pontificato di Giovanni Paolo II, del dialogo ebraico-cristiano all'interno della Chiesa cattolica europea, e dall'altra, la riconsiderazione della centralità della Shoah nella vicenda europea nel quadro di una rilettura della storia del Novecento sollecitata dalla caduta del muro di Berlino. Tale riconsiderazione avvenne contestualmente al processo che portò lo Stato di Israele ad assumere progressivamente la memoria della Shoah quale fondamentale elemento dell'identità nazionale.¹⁰ Tramontata la stagione del panarabismo che aveva suscitato in Occidente grandi speranze di un Medio Oriente orientato al progresso, alla modernizzazione e alla laicità, non senza

⁹ L. Riccardi, Andreotti di nuovo a Palazzo Chigi: la politica estera italiana e il Medio Oriente fino alla Guerra del Golfo (1989-1990), in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi*, vol. I, pp. 238-239.

¹⁰ Come mostra Bensoussan fu soltanto dopo la guerra del '67 che la memoria della Shoah divenne, accanto allo Stato e alla fede ebraica, uno dei pilastri dell'identità nazionale. G. Bensoussan, *Israele, un nome eterno. Lo Stato d'Israele, il sionismo e lo sterminio degli Ebrei d'Europa*, Torino, UTET, 2009.

timori di un suo scivolamento nell'area di influenza sovietica, alla metà degli anni '80 si consolidò nella percezione europea l'idea di una regione instabile e insicura. Nella politica europea il Mediterraneo acquistò rilievo, sempre più connesso alle "politiche di sicurezza". In quel periodo all'interno della CEE, nella quale il "fronte" mediterraneo si era allargato con l'ingresso della Grecia e poi della Spagna, si portò avanti con maggior convinzione una politica di cooperazione mediterranea, sviluppando accordi commerciali con i paesi del Maghreb e soprattutto con la Turchia e Israele i due paesi del Medio Oriente più stabili e con economie avanzate. Sono gli anni in cui in Turchia, una volta tornato nel 1983 il potere ai civili, il premier Turgut Özal avvia importanti riforme per liberalizzare e modernizzare le istituzioni e l'economia turche, aprendo con decisione verso la prospettiva "europeista" di un'adesione del proprio paese alla CEE.¹¹ Tutti questi elementi spinsero a considerare meno gli importanti sviluppi prodotti dalla "prima guerra del Golfo" ossia il conflitto Iran-Iraq (1980-1988), trascurando un elemento destinato a pesare sui futuri equilibri mediorientali, ovvero la crescente affermazione del "fattore sciita".¹²

Con la fine della guerra fredda lo scenario cambiò ulteriormente. Venuto meno l'assetto bipolare, in un contesto internazionale che sembrava avviato verso un "nuovo disordine mondiale", mentre la crisi della ex-Jugoslavia sconvolgeva l'Europa mostrando la micidiale miscela tra identità etniche e religiose, il segretario della NATO, Willy Claes, nel 1995 rilasciò la seguente dichiarazione: "Il fondamentalismo islamico è pericoloso per l'Occidente almeno quanto lo è stato il comunismo".¹³ Si cominciò a parlare di "pericolo verde" in un frangente in cui in Europa si percepiva, in modo sempre più diffuso e confuso, una minaccia dal sud islamico. Tale percezione maturava mentre l'Europa mediterranea era investita da nuovi e crescenti flussi migratori, soprattutto dal Nord Africa. L'Italia, attraverso gli immigrati marocchini, tunisini ed egiziani, "scoprì" l'Islam, un universo religioso estraneo di cui si ignorava quasi tutto. Lo spaesamento di fronte a queste nuove presenze si intrecciava a rinascenti stereotipi che si consolidarono alla luce delle vicende contemporanee: già dopo i fatti di Fiumicino, si era registrata nella percezione collettiva italiana la tendenza ad associare i termini "immigrato/terrorista/musulmano", facendo emergere considerazioni che avevano sempre meno a che fare con fattori di carattere politico-ideologico a favore di elementi più di carattere socio-culturale. Nel 1990, un'importante personalità della Chiesa cattolica, il card. Martini,

¹¹ Nel 1991 Özal pubblica il suo "manifesto" per l'Europa, *Turkey in Europe: and Europe in Turkey*, K. Rustem & Brother, 1991.

¹² V. Nasr, *La rivincita sciita*, EGEA, Milano, 2007. O. Roy, *Iran: fra identità sciita e realpolitik*, "Limes", 1, 1997, pp. 83-85.

¹³ Intervista di Claes alla *Süddeutsche Zeitung*, 2 febbraio 1995.

arcivescovo di Milano e presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE), tenne un discorso alla città significativamente intitolato "Noi e l'Islam", posizionando autorevolmente la Chiesa sulla linea dell'incontro e del dialogo con i musulmani presenti in Europa, in continuità con le posizioni presenti nell'episcopato francese e con le decise aperture compiute da Giovanni Paolo II con il viaggio in Marocco nel '85 e l'incontro interreligioso per la pace di Assisi nel 1986. La "questione Islam" aprì in Europa un ampio dibattito su quale atteggiamento e strategie adottare nei confronti dei musulmani, ma evidenziò anche la rilevanza del fattore religioso, oltre quello politico, facendo sì che istituzioni e realtà religiose acquistassero un rilievo inedito nello spazio pubblico europeo. Un autorevole islamista francese, Gilles Kepel nel 1991 parlò di "revanche de Dieu", sottolineando il nuovo protagonismo delle religioni sullo scenario globale contemporaneo.¹⁴

Nel Medio Oriente attraversato da correnti e movimenti fondamentalisti, tutto tese a sacralizzarsi. Accenti religiosi assunse la guerra del Golfo del 1991, contro la grande coalizione occidentale a guida USA, la cui presenza sul suolo saudita – considerata "sacrilega" – attizzò le frange islamiste. Ma fu soprattutto la crisi algerina – per tanti motivi avvertita come una vicenda "interna" all'Europa - ad essere percepita come una pericolosa espressione di revanche "islamica". L'opinione pubblica e i governi europei sostennero il "golpe bianco" dei militari contro il Fronte Islamico di Salvezza (FIS) uscito vincitore dalle elezioni del dicembre 1991.¹⁵ Per bloccare la deriva islamista si avvallarono pratiche non democratiche all'origine della violentissima guerra civile che travagliò il paese per alcuni anni. La violenza diffusa e il massacro dei monaci trappisti di Tiberine nel 1996 rafforzarono in Europa l'idea di un conflitto tra Islam e mondo cristiano. Il dialogo con l'Islam venne visto come un cedimento all'estremismo. Le posizioni tesero a radicalizzarsi. La linea del dialogo si dovette misurare sempre più con l'opzione contraria di chi auspicava risposte "muscolari" che trovavano fondamento nelle tesi sullo "scontro delle civiltà" del politologo americano Samuel Huntington, enunciate in un articolo di Foreign Affairs nel 1993 e successivamente ampliate in un testo pubblicato nel 1996 destinato ad ampia circolazione a livello internazionale.¹⁶ Le tesi di Huntington non sono particolarmente originali, ma intercettarono il sentire diffuso di società disorientate dal venir meno di molti riferimenti abituali, fornendo una mappa e delle chiavi di lettura chiare per interpretare il mondo dopo la guerra fredda. Al confronto bipolare tra sistemi politico-ideologici, subentra lo scontro tra grandi "civiltà", cioè blocchi etnici, religiosi e culturali in cui risulterebbe

¹⁴ G. Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

¹⁵ Si veda M. Impagliazzo, M. Giro, *Algeria in ostaggio. Tra esercito e fondamentalismo, storia di una pace difficile*, Guerini, Milano, 1997.

¹⁶ S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

diviso il mondo multipolare del dopo '89. Tale schema ha costituito la premessa per il ritorno all'idea di una irriducibile alterità del mondo musulmano rispetto a quello occidentale. All'interno di una visione pessimistica della storia, la frattura "topica" tra Islam e Occidente è stata riproposta in termini conflittuali, rafforzata dalla convinzione di una profonda incompatibilità tra civiltà occidentale e "civiltà islamica. La chiave "culturalista" – e "essenzialista" - di Huntington, oltre a non offrire strumenti efficaci per comprendere dinamiche refrattarie a facili schematismi, assegnava all'Islam una centralità inedita quale "fatto totale" capace di spiegare l'insieme delle vicende mediorientali, senza cogliere il pluralismo e le faglie interne al mondo islamico. Seppure in termini negativi, il fattore religioso tornava prepotentemente alla ribalta, con effetti paradossali se si pensa alla fortuna di tali tesi proprio tra i fondamentalisti musulmani che in esse hanno trovato conferma ai loro folli disegni di guerra ai "crociati" occidentali. Lo scontro tra Islam e Occidente è alla base della retorica di Osama Bin Laden e del suo progetto islamista "globale".

L'attentato dell'11 settembre 2001 alle torri gemelle di New York non ha fatto che confermare definitivamente la teoria dello "scontro delle civiltà" destinata a entrare nel vocabolario corrente, diventando in Europa la chiave interpretativa omnicomprensiva per spiegare sia gli eventi che interessano la regione mediorientale, sia le comunità musulmane inserite nelle società locali. La guerra in Iraq e Afghanistan del 2003 fu presentata come una guerra di "civiltà", secondo la visione delle correnti "neocon" americane. Di fronte alla dottrina del presidente Bush jr., molti paesi mediorientali, però, guardarono all'Europa come area da cui poteva venire una linea alternativa, anche se la politica europea scontava forti divisioni. In Europa la logica dello "scontro" fu tra le ragioni che bloccarono il processo di adesione alla UE intrapreso dalla Turchia, nonostante l'intenzione di Erdogan di perseguire con decisione l'obiettivo dopo gli accordi di Copenaghen del 2005. Ma ulteriore conseguenza di questo clima è stato il crescere dell'islamofobia nei confronti delle comunità islamiche presenti in Europa (referendum svizzero contro i minareti, legge contro il velo in Francia, movimenti anti-islamici in Olanda, manifestazioni contro le moschee in Italia). Specularmente si è rafforzata in Europa l'attenzione ai cristiani d'Oriente, benché percepiti prevalentemente come "vittime" della pressione islamica (tacendo delle pesanti conseguenze su di essi dell'intervento occidentale in Iraq) e non come una componente ancora decisiva per lo sviluppo del pluralismo nelle società mediorientali.¹⁷

La marginalizzazione delle comunità musulmane in Europa (di cui le rivolte delle banlieu in Francia nel 2005 sono state un importante sintomo) ha costituito il terreno per il proliferare di movimenti

¹⁷ Su questo si veda B. Heyberger, *Les chrétiens au Proche-Orient : De la compassion à la compréhension*, Paris, 2013.

e correnti estremiste, bacino di reclutamento di molti foreign fighters impegnati nel conflitto siriano, al tempo stesso, però, è cresciuto anche un "Islam europeo", consapevole e integrato, globalizzato, capace di esprimere anche quadri dirigenti.¹⁸ In questo senso, la guerra contro ISIS in Medio Oriente la si è in parte "vinta" anche in Europa, integrando maggiormente i giovani musulmani di seconda e terza generazione tentati dall'estremismo. Le società europee – specie in Francia, Belgio e Germania – hanno progressivamente colto il legame tra diaspore mediorientali in Europa e le tensioni presenti nella regione del Medio Oriente. Così anche si era verificata una fiammata d'interesse verso i paesi arabi in occasione delle rivolte giovanili scoppiate tra il 2010 e il 2011 in Tunisia, Egitto, Siria e Libia. La speranza in Europa era quella di un'evoluzione democratica che avvicinasse quei paesi agli standard occidentali, mentre i governi europei si mostravano più prudenti, presi dagli effetti della crisi globale e preoccupati che la destabilizzazione del Medio Oriente aprisse la via al fondamentalismo e a massicci flussi migratori. In questo senso l'entusiasmo per le "primavere arabe" si è presto spento, senza cogliere più a fondo le cause e gli effetti di tali rivolte destinate ad avere profondi effetti sull'Europa, a cominciare dalla crisi dei migranti ancora aperta.¹⁹

In questo quadro, il contestuale processo di de-culturalizzazione della politica in Europa e della religione nel mondo mediorientale, quella che Olivier Roy ha definito la "santa ignoranza" prodotta dalla globalizzazione, ha favorito sia l'imporsi di visioni "culturaliste" in Europa sia di atteggiamenti fondamentalisti nei paesi musulmani, con un originale intreccio nel discorso pubblico di elementi politici e richiami religiosi, il tutto potentemente amplificato dai media.²⁰ Tutto ciò rivela una sorta di "strabismo" reciproco, fatto di crescenti distanze e contrapposizioni (si pensi all'indifferenza verso il conflitto siriano e l'ostilità di molti paesi europei verso i profughi, in gran parte musulmani) accentuate da un crescente vuoto culturale incapace di fornire chiavi di lettura e di interpretazione dei fenomeni, a fronte di sempre più strette relazioni tra le popolazioni e crescenti scambi economici e culturali tra gli Stati. Medio Oriente ed Europa mostrano in modo evidente gli effetti della globalizzazione: lungo l'area cerniera del Mediterraneo, sono cresciute le interrelazioni sempre più pervasive e profonde e al tempo stesso le reazioni identitarie. A fronte di crescenti flussi migratori e in seguito all'integrazione tra europei e popoli mediorientali si assiste all'affermazione di nazionalismi, particolarismi e fondamentalismi sulle due sponde del Mediterraneo. Proprio alla luce

¹⁸ S. Allievi, *Musulmani d'Occidente: tendenza dell'Islam europeo*, Carocci, Roma, 2002.

¹⁹ F. Rizzi, *Mediterraneo in rivolta*, Roma, 2011; C. Merlini, O. Roy (eds.), *Arab Society in Revolt. The West's Mediterranean Challenge*, Brookings Institution Press, Washington, 2012.

²⁰ O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli, 2009.

di queste interrelazioni, una nuova "profondità culturale" che permetta l'incontro tra visioni, culture, fedi differenti resta il problema nodale per superare la logica dello scontro, passaggio cruciale nelle attuali relazioni tra Medio Oriente ed Europa.