

I Fratelli Musulmani nel mondo contemporaneo

a cura di Massimo Campanini, Karim Mezran

UTET
LIBRERIA

I FRATELLI MUSULMANI NEL MONDO CONTEMPORANEO

A cura di
Massimo Campanini, Karim Mezran

Contributi di
Stefano Allievi, Daniele Atzori, Massimo Campanini, Marco Di Donato, Tiziana Giuliani, Brigitte Maréchal, Karim Mezran, Anthony Santilli

UTET
LIBRERIA

UTET Libreria
www.utetlibreria.it

© 2010 UTET SpA

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), Corso di Porta Romana 108 - 20122 Milano - Tel. 02/89280804 - Fax 02/89280864 - e-mail: aidro@iol.it

Finito di stampare nel mese di febbraio 2010 da Litopres, Druento (To), per conto della UTET Libreria

Ristampe: 0 1 2010 | 2 3 2011 | 4 5 2012 | 6 7 2013 | 8 9 2014

Capitolo I
I Fratelli Musulmani d'Egitto: frammenti di un progetto egemonico

Anthony Santilli

Questo saggio intende studiare le dinamiche socio-storiche attraverso le quali i Fratelli Musulmani egiziani hanno tentato di costruire un progetto egemonico fondato sulla sperimentazione di un nuovo concetto di politico islamico. L'ottica di lungo periodo adottata (dalla nascita degli *Ikhwan* sino ai giorni nostri) vuole essere uno strumento metodologico per comprendere continuità e discontinuità nella prassi politico-ideologica di quello che potremmo definire il movimento-madre dell'islamismo contemporaneo. Si tenterà di mettere in evidenza i diversi fattori (politici, sociali e culturali) che hanno sostenuto o contrastato gli sforzi di questo movimento, nonché la ricezione dimostrata dalla società egiziana. Scopo ultimo è quello di fornire un contributo alla comprensione dei limiti e dei punti di forza della vocazione della Fratellanza alla costruzione di un consenso di massa, nonché delle prospettive future che questo movimento ha di assumere il ruolo di riformatore etico e culturale della società egiziana.

1. *Formazione (1928-1952)*

1.1 Il contesto politico culturale: il dominio del modello secolare

La nascita della *Jama'a al-Ikhwan al-Muslimin* (1928) avvenne in un periodo in cui il processo di modernizzazione e di secolarizzazione dello stato egiziano si era esteso a tutti i compartimenti del politico. Avviato nel secolo XIX dalla dinastia turco-circassa facente capo a Muhammad 'Ali questo processo aveva subito un'accelerazione inaspettata in seguito alla rivoluzione del 1919. L'emergenza del sentimento nazionalista si era tradotta nell'accettazione di un percorso riformatore che lo stesso Stato egiziano intraprese negli anni successivi. L'indipendenza unilateralmente concessa dalla Gran Bretagna nel 1922, la Costituzione della nuova monarchia di re Fu'ad formalmente approvata nel 1923 e le elezioni che si

tennero negli anni successivi inauguravano un processo politico in cui l'*imprinting* dei modelli occidentali era assoluto. La presenza straniera non era messa veramente in discussione. In un'ottica politico-coloniale questa si concretizzava nel controllo più che indiretto che Londra deteneva a livello geopolitico, e nel peso socio-economico ancora esercitato dalle comunità allogene[1]. Il linguaggio stesso del politico in Egitto aveva assunto ineluttabilmente il modello secolare occidentale. Il malcontento e le aspirazioni della popolazione erano catalizzati nei partiti di recente formazione. Ma la loro debolezza era connaturata al contesto nel quale erano nati: i congiunti sforzi della monarchia e dei britannici volti a limitarne l'azione, associati ai dissidi interni che ne provocarono una rapida parcellizzazione, ridussero le loro potenzialità, erodendo la base sociale che si erano costruiti sotto la bandiera della ventilata indipendenza da raggiungere.

L'Islam era quindi sostanzialmente estromesso dalla gestione diretta del politico. Durante la sua più che ventennale esperienza in Egitto, lo studioso inglese John Heyworth-Dunne ci racconta:

> Durante la battaglia nazionalista, vi era la tendenza [in Egitto] a mettere da parte la propria appartenenza all'Islam per far posto alla moda dei politici occidentalizzati, molti dei quali non avevano mai aperto un libro sulle scienze tradizionali dell'Islam. Adottando dei metodi politici occidentali e ignorando il fatto che l'Islam rappresentasse il tradizionale modo di vivere [degli egiziani], il nuovo uomo politico credeva così di raggiungere il successo[2].

Il rapporto dell'Islam con il politico era quindi indiretto e prendeva all'epoca due direzioni specifiche. Da una parte assistiamo a una poliedrica elaborazione teorica caratterizzata da una forte critica dell'*establishment* religioso tradizionale. Il riformismo di Rashid Rida proponeva una islamizzazione della modernità che doveva ripartire da una corretta costruzione del pensiero coranico consapevole delle nuove sfide che tutto il mondo islamico avrebbe dovuto affrontare; in quegli stessi anni 'Ali 'Abd al-Raziq, dalle aule dell'università islamica di al-Azhar, si faceva portatore di istanze più marcatamente secolarizzanti attraverso una delegittimazione storica del ruolo politico assunto dall'istituzione califfale; Taha Husayn si scagliava contro il patrimonio culturale sul quale erano ufficialmente nate

[1] Per maggiori dettagli M. CAMPANINI, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma 2005, pp. 67-81.

[2] J. HEYWORTH-DUNNE, *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, pubblicato dall'autore, Washington 1950, p. 8. L'autore continua criticando in maniera abbastanza forte l'atteggiamento utilitarista del leader del *Hizb al-Watani* Mustafa Pascià Kamil, che a suo dire, rivendicava per il proprio partito la preminenza dei valori islamici con lo scopo di accattivarsi le simpatie del Sultano.

la civiltà e la religione islamiche, una creazione artificiale successiva volta, a suo dire, alla legittimazione dell'operato degli '*ulama*'; e ancora vi era chi, come al-Sanhuri, ripensava la stessa *Umma* secondo i principi del diritto internazionale recentemente concretizzatisi con la Società delle Nazioni, o chi, come Amin al-Khuli, in un ambito maggiormente speculativo cercava un nuovo metodo di interpretazione coranica che prendesse forza non tanto dalle scienze islamiche, bensì dalla critica letteraria[3]. Seppur nella loro diversità, tutte queste nuove idee che circolavano in Egitto dagli anni Venti erano connotate da un forte radicalismo nella critica. Per questo la reazione dell'*establishment* religioso tradizionale fu molto dura, pur avvertendo la necessità di una riforma. Questa dimensione tutta teoretica della riflessione sul ruolo dell'Islam nel politico (o viceversa) era comunque rivolta a un numero limitato di persone. La stragrande maggioranza della popolazione percepiva poco o nulla di questo dibattito polifonico.

In questi stessi anni, vi era anche lo sviluppo importante di un associazionismo a carattere religioso[4]. Basandosi su di una tradizione ultrasecolare, questo associazionismo si distingueva principalmente per un'attività di predicazione e di assistenza della comunità attraverso la costruzione di moschee, la formazione di predicatori e il sostegno alle classi più disagiate. Le associazioni caritatevoli che riuscirono a svilupparsi maggiormente furono però quelle che, pur rifiutando ufficialmente legami col politico, traevano benefici importanti da partiti o personalità a esso legate. Torneremo a breve sul ruolo da loro svolto nell'ascesa dei Fratelli Musulmani. Ci basti riflettere per il momento sul fatto che questo genere di associazioni non contestava il linguaggio e le pratiche secolari importate dall'Occidente. Lasciando ai partiti qualsiasi iniziativa nel campo politico, ne legittimavano l'azione e la natura stessa.

1.2 La nascita di un'ideologia dell'azione

L'ascesa dei Fratelli Musulmani avviene in questo contesto. Ci occuperemo in maniera selettiva dell'ideologia che prenderà forma dalle intuizioni del suo leader[5], soprattutto dagli anni Trenta, nonché delle mani-

[3] Per uno sguardo generale ancora fondamentale resta A. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, New York 1983. Per gli intellettuali maggiormente legati a un rinnovamento dell'interpretazione coranica, M. CAMPANINI, *L'esegesi musulmana del Corano nel secolo ventesimo*, Morcelliana, Brescia 2008.

[4] Per un elenco delle maggiori associazioni di questo tipo, HEYWORTH-DUNNE, *Religious and Political Trends*, cit., pp. 89-91.

[5] La maggior parte delle ricostruzioni storiche dei primi anni del movimento ci fornisce in maniera più o meno dettagliata una sintesi biografica del suo fondatore. A mio

festazioni pratiche che portarono il movimento a costruirsi un consenso di massa.

Il successo che Hasan al-Banna riuscì a ottenere sin dal primo decennio di vita del movimento è a mio avviso contenuto nella sua piena comprensione della pervasività del modello secolare di gestione del potere che si manifestava, come abbiamo tentato di descrivere in precedenza, anche nell'opposizione che prendeva forma in quegli anni. Secondo al-Banna il risultato maggiore prodotto dal modello secolare era la parcellizzazione del discorso islamico. Durante gli anni passati nei milieu urbani, egli aveva assistito alla «decomposizione» (*tahallul*) della società egiziana e alla sua «lontananza dalla morale islamica» (*bu'd 'an al-akhlaq al-islamiyya*)[6]. La presenza straniera era un problema di primaria importanza, ma non nei termini generalmente indicati dai partiti all'opposizione ovvero per le implicazioni di carattere politico-economico. Al-Banna riscrive la grammatica della dominazione occidentale sull'Egitto, inserendovi anche quella spirituale (*ruhi*)[7], a suo avviso la più importante perché di impedimento maggiore alla rinascita della società islamica[8].

Constatata l'ignoranza del popolo riguardo ai principi della religione (*jahl bayn al-'amma bi-ahkam al-din*[9]), attribuisce grande responsabilità a coloro che assecondavano passivamente questa situazione. Tenta di

avviso, le due ricostruzioni che meglio di tutte inquadrano la vita di Hasan al-Banna nel contesto politico ideologico dell'epoca sono contenute in I. GHANIM, *al-Fikr al-siyasi lil-imam Hasan al-Banna*, Dar al-tawzi' wa al-nashr al-islamiyya, al-Qahira 1992; B. LIA, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Ithaca Press, Reading 1998.

[6] H. AL-BANNA, *Mudhakkirat al-da'wa wa al-da'iya*, Dar al-shihab, Cairo s.d. (1966), p. 50 («Idea per un appello ai musulmani»). D'ora in poi *MDD*; le pagine che evocheremo si riferiranno sempre a questa edizione. Per facilitare i riscontri, scriveremo tra parentesi il titolo del paragrafo dal quale prendiamo la citazione.

[7] Il quarto grado di azione descritto da al-Banna riguarda proprio la «liberazione della nazione da ogni influenza straniera [*sultan ajnabi*] – non islamica – politica, economica o spirituale». AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, AL-BANNA, *Majmu'a rasa'il al-Imam al-shahid Hasan al-Banna*, al-Qahira, s.n., 1992, p. 360. D'ora in poi *MJR*, con la quale ci riferiremo sempre a questa edizione. Vedi anche, *Risala ila ayy shay' nad'uw al-nas*, *MJR*, p. 46.

[8] L'esempio forse più emblematico per mostrare la visione di al-Banna sulla presenza straniera può essere la sua descrizione della città di Isma'iliyya, dove nascerà, e non è un caso, l'associazione dei Fratelli Musulmani. Sorta dal nulla alla metà del secolo XIX, dominata dall'amministrazione straniera della Compagnia del Canale di Suez, la città era lo specchio dei rapporti di forza in campo: una poco qualificata maggioranza di egiziani era oppressa da una minoranza straniera che ne governava le sorti e le risorse. Una città completamente occidentalizzata, dove «la segnaletica delle eleganti strade del quartiere arabo non era scritta se non nella lingua di questa occupazione economica [straniera] che si era insinuata fin nella sua stessa essenza». *MDD*, p. 75 («La rivelazione di Isma'iliyya»).

[9] *Ibid.*, p. 50 («Idea per un appello ai musulmani»).

scuotere le coscienze dei sapienti, degli azharisti, responsabili a suo dire di questo stato di debolezza (*da'f*) dell'Islam per il loro atteggiamento di rinuncia all'azione (*qu'ud 'an al-'amal*). Il popolo, dice al-Banna, sarebbe con loro se solo questi si dedicassero a indirizzarli verso la verità[10]. Questa distanza tra l'*establishment* di al-Azhar e la base della società egiziana era accentuata dagli inestricabili rapporti che questa istituzione aveva col politico. In continuità con le critiche fatte a suo tempo da Rashid Rida, al-Banna è consapevole dell'assenza di un leader religioso del carisma di Muhammad 'Abduh, ma non adotterà mai un atteggiamento di cieca opposizione nei confronti dell'istituto azharita: almeno fino alla fine degli anni Trenta egli sarà convinto della possibilità di un suo rinnovamento[11].

Viene costruendo quindi un nuovo paradigma ideologico che avrebbe dovuto ristabilire la preminenza che l'Islam aveva perduto. Emergerà nel corso degli anni una inedita «concezione generale della dottrina islamica» (*ma'na al-'amma al-fikra al-islamiyya*). L'Islam viene proposto come «un sistema totale (*nizam shamil*) che comprende la manifestazione della vita nella sua totalità»[12]. Questa globalità del concetto islamico motiva la natura peculiare dell'associazione, portatrice di «un messaggio globale che non aderisce ad alcun gruppo particolare»[13]. Al-Banna vuole distinguersi da quei partiti che prendono l'Islam come punto di riferimento (*Hizb al-watani*) o quelle associazioni che, rivendicando un rinnovamento del sentimento e della conoscenza dell'Islam, erano in realtà un'appendice di particolari fazioni politiche.

L'apparente genericità del nome dato all'associazione rivendica una distinzione netta dai modelli di sociabilità adottati in quel periodo per

[10] Queste le parole che al-Banna utilizzerà per scuotere lo *shaykh* Yusuf al-Dajawi, eminente azharista e fondatore della *Jam'iyya nahda al-Islam* (Associazione per la rinascita dell'Islam), al quale aveva chiesto aiuto per la propria azione. Nella sua invettiva, al-Banna si rivolge poi proprio ad al-Azhar e ai suoi sapienti: «Il popolo è con voi nella verità se voi [sapienti] lo indirizzate, poiché egli è musulmano [...] e traboccante di fede, tuttavia è una forza ignorata [*lakinnahu quwwa muhmala*]» Cf. *Ibid.*, p. 56 («Con Sua Ecellenza lo *shaykh* al-Dajawi»). Vedi anche AL-BANNA, *Risala ila ayy shay' nad'uw al-nas*, *MJR*, p. 45.

[11] Nel piano di riforme sociali inoltrato al re Faruq con una lettera semi-pubblica, nel paragrafo dedicato alle proposte di carattere politico, giudiziario e amministrativo al-Banna propone «l'impiego e l'addestramento dei diplomati di al-Azhar per incarichi militari e amministrativi», in AL-BANNA, *Risala nahwa al-nur*, *MJR*, p. 291. Per un quadro generale della percezione che il leader aveva dell'istituzione azharita, LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 32-33.

[12] H. AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, *MJR*, p. 352.

[13] «Awlan da'wa al-Ikhwan al-muslimin da'wa 'amma la tantasibu ila ta'ifa khassa». AL-BANNA, *Risala da'watuna*, *MJR*, p. 25.

cooptare le spinte dal basso[14]. Secondo le sue stesse parole, questo movimento non doveva essere né un'associazione, né un club, né un sindacato, né tantomeno una confraternita, ma un'unione fondata su di un'ideologia (*fikra*), una morale (*ma'nawiyyat*) e delle azioni (*'amaliyyat*)[15]. Questa emancipazione intellettuale e valoriale doveva necessariamente comportare un radicale mutamento nella *praxis* quotidiana, monopolizzata da quel multipartitismo artificiale che non aveva elaborato programmi di riforma socio-culturali, e che aveva al contrario facilitato la penetrazione straniera nel paese[16].

1.3 Centralità dell'educazione

Quali sono i passaggi necessari per questa nuova ideologia? Poiché lo stato di debolezza del musulmano deriva soprattutto dalla sfera spirituale, propedeutica è un'inedita presa di coscienza di quello che significa essere musulmani. Secondo al-Banna la stessa realizzazione della *Umma* richiede anzitutto una «imponente forza interiore» (*quwwa nafsiyya 'azima*[17]). Il protagonismo accordato all'intelletto del singolo credente risultava funzionale alla ricerca di una propria legittimazione politico-religiosa, a scapito dell'Islam ufficiale. La conoscenza della propria eredità culturale rappresentava per al-Banna uno dei principi costituenti della sopra evocata forza spirituale[18]. Rieducare sé stessi, rivalutare la gloriosa storia del proprio passato per riappropriarsi del presente in maniera attiva[19].Tale conoscenza doveva poi essere trasmessa. La comprensione del vero messaggio islamico da parte dell'individuo era infatti percepita come il primo di tre gradi di assimilazione e diffusione dei valori islamici. Il credente, una volta compiuta una «riforma di sé» (*islah nafsihi*) deve in un secondo momento trasmettere questi valori alla propria famiglia, per infine dedicarsi alla guida morale della

[14] Sul concetto di «Fratellanza» (*Ukhuwwa*) uno dei paragrafi più espliciti negli scritti di al-Banna lo si trova in H. AL-BANNA, *Risala ila ayy shay' nad'uw al-nas*, *MJR*, pp. 49-50.

[15] *MDD*, p. 76 («I Fratelli Musulmani»).

[16] Per una critica generale al sistema patitico (*hizbiyya*), LIA, *The Society of Muslim Brothers*, cit., pp. 203-204; I. GHANIM, *al-Fikr al-siyasi*, cit., pp. 349-51.

[17] H. AL-BANNA, *Risala ila ayy shay' nad'uw al-nas*, *MJR*, p. 45.

[18] Nella sua disamina della crisi del mondo arabo islamico, al-Banna parla di due forze necessarie a una nuova *nahda*. Una forza materiale (*quwwa maddiyya*) e una forza spirituale (*quwwa ruhiyya*). Quest'ultima, considerata delle due la più importante da riconquistare, era caratterizzata tra l'altro da una «fede nei propri diritti e nella loro conoscenza». *Ibid.*, p. 46.

[19] La *Risala bayna al-amsi wa al-yawm* spiega forse nella maniera più chiara il rapporto presente/passato nel pensiero di al-Banna. *MJR*, pp. 91-111.

società (*irshad al-mujtama'*). La *da'wa* islamica nella comunità passa attraverso l'educazione (*tarbiyya*). Ecco perché i Fratelli Musulmani accorderanno un'importanza cruciale all'insegnamento (*ta'lim*), secondo un'accezione di questo termine che li distinguerà nettamente dalle altre associazioni religiose presenti in Egitto. È l'insegnamento infatti l'anello di passaggio tra la riscoperta dei valori islamici, più volte evocata anche dai pensatori della *Salafiyya*, e la innovativa propensione alla *praxis* dei Fratelli Musulmani. L'azione è per al-Banna «il frutto della scienza e della devozione» (*thamara al-'ilm wa al-ikhlas*). Il terzo paragrafo della *Risala al-ta'lim* classifica sette gradi di azione (*maratib al-'amal*). I primi tre analizzano i livelli sopra evocati (individuale, nella famiglia e nella società), e sono propedeutici per i successivi tre, che invece sembrano connotare delle rivendicazioni politiche *stricto sensu*, indirizzate verso l'esterno (liberazione della nazione, riforma del governo, liberazione delle altre nazioni della comunità islamica). L'ultimo livello esorta infine i musulmani a farsi «educatori del mondo (*ustadiyyat al-'alam*) attraverso la diffusione dell'appello islamico su tutto il suo territorio»[20].

La specificità dell'insegnamento dei Fratelli Musulmani risiede quindi nel fatto di essere volto a un mutamento della società in tutti i suoi gradi, dalla sfera individuale a quella nazionale e oltre. L'insegnamento/predicazione è il carattere essenziale della ideologia militante del movimento, perché volto a una riscoperta dei valori islamici legata indissolubilmente a un radicale cambiamento della società.

1.4 Un'azione costante e diversificata

L'importanza accordata al nuovo messaggio e alla sua trasmissione comportò necessariamente un atteggiamento innovativo dei Fratelli Musulmani nei confronti della società che li circondava. Una delle prime preoccupazioni fu il problema della scolarizzazione della società egiziana. Le prime iniziative di alcune sezioni locali (corsi serali di alfabetizzazione per i lavoratori, attivazione di scuole professionali e istituti femminili) saranno seguite da un'azione più sistematica una volta consolidata la struttura organizzativa del movimento. Sotto l'impulso di specifiche commissioni[21] si moltiplicarono le strutture scolastiche (nel 1948 se ne contano più di duemila sparse in tutto il territorio egiziano) con un coinvolgimento di tutte le sezioni. Il successo ottenuto dalla Fratellanza spingerà

[20] AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, *MJR*, pp. 359-61.

[21] In questo ambito, decisive saranno le risoluzioni prese dal Terzo Congresso del 1935 per una riforma generale dell'insegnamento.

il governo a chiederne la collaborazione per il programma di alfabetizzazione di massa promosso nel 1946[22]. L'impegno per la costruzione di un progetto egemonico nella società era poi alimentato da due tipi di attività complementari.

1) *Attività di diversificazione del panorama dei recettori sociali.* Durante tutto il periodo di ascesa dei Fratelli Musulmani, il preesistente network religioso (associazioni islamiche, club, confraternite sufi e moschee) costituì una piattaforma importante per la diffusione del proprio messaggio e il reclutamento di nuovi membri[23]. Nelle città di Isma'iliyya, del Cairo, poi anche di Alessandria, Hasan al-Banna aveva preso contatti con le più eminenti personalità islamiche sin dall'epoca della sua formazione come studente; ebbe quindi a disposizione un contesto favorevole per rendere pubblico il proprio pensiero[24]. Caratterizzatosi sin dall'inizio come un movimento religioso, la Fratellanza poteva accedere a dei luoghi di sociabilità sostanzialmente interdetti ai partiti politici. L'ideologia della Fratellanza si confrontava con una galassia di associazioni che non erano portatrici di istanze politiche. La natura confessionale dell'associazione le permise inoltre di stringere contatti con quelle élite politiche locali che, qualora al-Banna si fosse presentato come il leader di un partito, avrebbero probabilmente mostrato maggiore diffidenza. Questa facilità di contatti appariva ancora più evidente nei piccoli centri, dove il fattore religioso deteneva un potere legittimante molto più forte rispetto al politico. Da sottolineare l'attenzione che i Fratelli Musulmani accordarono agli imam locali, considerati come un'importante chiave di accesso al territorio, e proprio per questo spesso cooptati all'interno del movimento come rappresentanti locali (*nuwwab*) dell'associazione[25].

Le moschee rappresentavano un centro propulsore per una rinnovata attività sul territorio. Come però spesso ricordato nelle sue memorie, l'influenza del modello secolare occidentale era oramai tale da far constatare ad al-Banna che «le moschee, da sole, non erano sufficienti a trasmettere l'insegnamento islamico alla gente»[26]. Nelle stesse città dove al-Banna

[22] T. RAMADAN, *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2004, pp. 290-92, ed. or. *Aux sources du renoveau musulman: d'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*, Lyon 2002.

[23] LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., p. 132. R. MITCHELL, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford-New York 1969, pp. 7-8.

[24] Gli incontri di al-Banna con le numerose personalità islamiche presenti in Egitto sono descritti in maniera sufficentemente dettagliata nelle sue memorie. Vedasi per esempio H. AL-BANNA, *MDD*, pp. 58, 74, 97 («Shaykh Muhammad Sa'id al-'Urfi»).

[25] LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 132-34.

[26] H. AL-BANNA, *MDD*, p. 50 («Idea per un appello ai musulmani»).

aveva stretto contatti con le personalità più eminenti del panorama religioso, un'attività di propaganda nei caffé si attiva in quegli stessi anni. Sin dal secolo diciannovesimo i caffé non erano considerati in Egitto come dei luoghi per gente altolocata, e ancora nell'Egitto di al-Banna la situazione non era sostanzialmente cambiata[27]. Al di là della sua reale efficacia, la predicazione nei caffè era l'espressione di una volontà di avvicinamento al popolo, alla gente comune, troppo spesso ignorata[28]. Caffé come luoghi di predicazione, ma non solo: nel programma di riforme che al-Banna prospetterà alla fine della *Risala nahwa al-nur*, egli dedica due articoli alla necessità di controllare l'attività dei caffè, al fine di utilizzare quegli stessi spazi come dei centri sociali per l'alfabetizzazione delle classi più povere[29]. I nuovi recettori sociali che emersero nell'Egitto liberale non furono trascurati. Il movimento studentesco, fino agli anni Trenta di marca wafdista, fu uno dei nuovi centri di reclutamento per i Fratelli Musulmani. Dalla nascita presso l'Università del Cairo della prima cellula studentesca della Fratellanza nel 1933, si passò progressivamente alla creazione di sezioni studentesche in quasi tutte le facoltà universitarie e in numerose scuole secondarie (ignorate molto spesso dalle altre associazioni o formazioni partitiche). La nascita di un comitato specifico nel 1940 era indicativa dell'attenzione che i Fratelli Musulmani accordarono a questo settore emergente[30]. Le riforme economiche, politiche e sociali da loro avanzate li avvicinano anche agli ordini professionali, e ai sindacati[31].

2) *Attività di differenziazione dei vettori di diffusione.* Nelle sue memorie, il carismatico leader afferma: «Il percorso individuale da solo non è sufficiente, è anzi necessaria la formazione di un opinione pubblica che so-

[27] Vedasi per esempio le interessanti riflessioni di Rifa'a al-Tahtawi nel resoconto del suo soggiorno in Francia a inizio diciannovesimo secolo, e la cui traduzione in francese è: R. AL-TAHTAWI, *L'or de Paris. Rélation de voyage. 1826-1831*, Sindbad, Paris 1988, p. 94.

[28] H. AL-BANNA, *MDD*, pp. 50-51 (per la sua attività nei caffè del Cairo) e pp. 66-67 (per la sua seconda esperienza nei caffè di Isma'iliyya), e p. 99 (missione ad Abu Suwayr, dove cerca di percepire i sentimenti della gente «nei caffè, nelle strade e nelle taverne»). Per le divergenze di carattere interpretativo sulla funzione della *da'wa* nei caffè vedasi LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 31-34 e 129-30; RAMADAN, *Il riformismo islamico*, cit., pp. 190-93.

[29] H. AL-BANNA, *Risala nahwa al-nur*, *MJR*, p. 292. Gli articoli sono il 16 e il 17 del programma di riforme sociali e pedagogiche. Ricordiamo che questa *Risala* è degli anni 1937-1938.

[30] Sul ruolo assunto degli studenti nella scena politica egiziana e il contributo fornito dai Fratelli Musulmani: A. ABDALLAH, *The Student movement and National Politics in Egypt*, al-Saqi Books, Londra 1985; MITCHELL, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 44-45.; LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 181-86.

[31] *Ibid.*, p. 212; J. HEYWORTH-DUNNE, *Religious and Political Trends*, cit., p. 30.

stenga questa ideologia»[32]. Questa opinione pubblica doveva essere orientata attraverso un messaggio semplice, coerente, senza invischiarsi in sofisticate dispute teologiche. L'obbiettivo principale era far comprendere alle masse il messaggio della Fratellanza, e rendere conto delle attività che il movimento stava mettendo in campo. Le riviste promosse e gestite dai Fratelli Musulmani in questo periodo saranno numerose, diverse tra loro per i temi e gli approcci utilizzati. Determinante poi per l'autonomia dell'associazione la decisione presa dal Secondo Congresso (gennaio 1934), di fondare una casa editrice con una propria tipografia, completamente autofinanziata[33]. Accanto a questi strumenti di diffusione non si devono dimenticare le lezioni che il leader teneva settimanalmente al Cairo, o quelle tenute nelle varie sezioni locali su tutto il territorio nazionale, come anche l'attività dei giovani missionari che, appositamente istruiti, andavano in giro per il paese a diffondere il messaggio della Fratellanza[34]. E ancora la presenza dei Fratelli Musulmani nelle maggiori feste islamiche attraverso importanti dimostrazioni; oltre ad accrescere la visibilità del movimento questi eventi occasionali potevano costituire un buon punto di partenza per attirare la gente comune verso quell'ideologia di cui si facevano portatori.

Questa diversificazione dell'attività di diffusione del messaggio teneva perfettamente in considerazione la complessità della società egiziana e i diversi gradi di istruzione in essa presenti. L'obbiettivo non è mai stato quello di costruire un'alternativa escludente, ma un consenso generalizzato. L'ideologia inglobante di al-Banna tentò sempre di unire la comunità dei credenti, in una costante lotta contro ogni forma di settarismo (*ta'assub*)[35]: la frammentazione della *Umma* non può derivare secondo al-Banna, né da divergenze di carattere giuridico (*al-khilaf al-fiqhi*), né da un atto di scomunica (*takfir*) concesso senza i dovuti riscontri[36]. Il binomio da lui costruito è tra una fratellanza (*ukhuwwa*) sorella della fede (*al-iman*), e la divisione (*tafarruq*) che invece è sorella dell'empietà (*al-kufr*)[37]. La volontà unificatrice di al-Banna si è concretizzata in proposte a volte anche molto ardite, come quel tentativo di riavvicinamento tra sciiti e sunniti di cui si fece promotore negli anni Quaranta[38]. Sul versante politico, questa tendenza all'unificazione si esprimeva con una critica al multipartitismo egiziano, che frammentava l'opposizione di fronte al comune nemico britannico[39].

[32] H. AL-BANNA, *MDD*, p. 100 («La predicazione fuori da Isma'iliyya: Abu Sumayr»).

[33] *Ibid.*, pp. 142-46 e 192. Fino al 1934 i Fratelli msulmani si appoggeranno per la loro prima rivista settimanale («Majalla al-Ikhwan al-muslimin») alla casa editrice *al-Matba'a al-Salafiyya*. Il suo proprietario, Muhibb al-Din al-Khatib era un grande sostenitore di al-Banna sin dalla seconda metà degli anni Venti. Una lista completa delle riviste, quotidiani e periodici si trova in O. CARRÉ, G. MICHAUD, *Les Frères musulmans, 1928-1982*, L'Harmattan, Parigi 2001, p. 221; vedasi anche LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 96-97.

[34] *Ibid.*, pp. 163-65.

[35] H. AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, *MJR*, pp. 357-58.

[36] Nel ventesimo e ultimo principio che al-Banna enuncia per articolare il concetto di *fahm*, egli ci descrive in maniera sufficientemente dettagliata le modalità per le quali sia motivabile il giudizio di empietà (*kufr*). Dal testo si evincono delle condizioni alquanto restrittive per un'accusa di questo tipo, proprio per le implicazioni anche «politiche» che ne sarebbero conseguite. Cfr. *Ibid.*, p. 359.

1.5 L'importanza del «tanzim»

Se questa serie di attività riuscì a penetrare efficacemente la società egiziana lo si deve anche alla creazione di una struttura capace di articolare il tutto in maniera organica.

> I discorsi, i detti, le corrispondenze, le lezioni, le conferenze [...] tutto ciò da solo è inutile e di nessun profitto [...]. Gli strumenti generali delle missioni non cambiano, rimangono invariati e non vanno al di là di queste tre materie: 1. La profonda fede (*al-iman al-'amiq*). 2. La meticolosa organizzazione (*al-takwin al-daqiq*). 3. Il lavoro costante (*al-'amal al-mutawasil*)[40].

L'organizzazione rispecchierà fedelmente le evoluzioni dell'ideologia dei Fratelli Musulmani. Fino alla metà degli anni Trenta la rudimentale struttura organizzativa manteneva i caratteri delle tradizionali associazioni caritatevoli. La maggiore caratterizzazione politica che venne assumendo la Fratellanza musulmana dalla seconda metà di quel decennio influenzò notevolmente anche l'apparato di coordinamento.

Alcuni eventi congiunturali furono alla base di questo mutamento qualitativo. Da una parte campagne puntuali permisero all'associazione di acquisire delle esperienze di pratiche sociali che saranno fondamentali nelle mobilitazioni degli anni successivi. Tra le più importanti esperienze di questo tipo possiamo evocare il progetto di costruzione della prima moschea e degli istituti scolastici a Isma'iliyya avviato nel 1931, seguito dalla campagna contro il fenomeno della prostituzione del 1932;

[37] *Ibid.*, p. 364.

[38] LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 82-83. Un velato giudizio di al-Banna sulla divisione fra sciiti e sunniti, con l'intenzione di minimizzarne la portata storica e mantenere una posizione equidistante, la si può trovare nel nono dei venti *usul al-fahm* da lui descritti. Cfr. H. AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, *MJR*, p. 357.

[39] Sulla critica del leader al cosiddetto fenomeno della *hizbiyya*, LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., p. 203.

[40] H. AL-BANNA, *Risala bayna al-amsi wa al-yawm*, *MJR*, p. 108.

successivamente la battaglia che i Fratelli Musulmani fecero contro la presenza delle missioni confessionali occidentali sul territorio egiziano (in maniera più sistematica dal 1933) e la campagna di sostegno alla Rivolta Palestinese[41] (1936-1939). Sulla base delle esperienze acquisite, il *savoir-faire* impiegato per ogni mobilitazione verrà costantemente perfezionato, attraverso le riforme apportate all'organizzazione.

La struttura organizzativa si evolveva anche grazie alle spinte che l'associazione riceveva dall'interno. L'autoritarismo di al-Banna portò progressivamente a un processo di centralizzazione del potere: la crisi interna del 1931-1932 permise l'allontanamento delle frange di dissidenti che rifiutavano di allontanarsi dalle tradizionali procedure e pratiche proprie del modello dell'associazione caritatevole. Conseguenza principale fu la riorganizzazione sancita dal Terzo Congresso del 1935 che accordava priorità alle decisioni prese dalla «guida carismatica» del leader, per utilizzare le parole di Brynjar Lia, rispetto alla rigidità burocratica dei primi anni. La riorganizzazione del 1938-1939 epurava invece l'associazione da tutta una serie di rappresentanti locali che con il loro prestigio erano serviti inizialmente ad attirare una buona parte della base sociale: nell'inedito contesto di quegli anni, non erano più risultati adatti a promuovere efficacemente i valori e le pratiche di cui l'associazione si faceva promotrice. Questi rappresentanti furono rimpiazzati da una generazione di membri della Fratellanza che aveva invece sperimentato tutte le fasi di quell'*ideological training* prima descritto: si mostrava quindi più diligente rispetto ai principi e alle strategie imposte dalla Guida e dai suoi più stretti collaboratori. Si introdussero anche figure come le guide spirituali locali che, direttamente nominate dall'alto e non *in loco*, erano dirette rappresentanti della Guida suprema e svolgevano una determinante funzione di supervisione. Venne instaurandosi quindi un nuovo equilibrio interno, con un forte potere centrale che selezionava e supervisionava costantemente i rappresentanti locali, ai quali si accordava piena fiducia per le esperienze acquisite durante il periodo di formazione.

1.6 I Fratelli Musulmani e il potere

L'organicità del progetto egemonico della Fratellanza tendeva a riformulare il rapporto individuo/società/stato escludendo ogni conflittualità interna alla comunità dei credenti. Dalla fine degli anni Trenta, ovvero da quando i Fratelli Musulmani sembrano aver stabilizzato il proprio sistema di valori e pratiche, i contatti con il governo egiziano furono costanti e dagli esiti dinamici. Se in effetti il modello politico secolare era criticato *tout court*, Hasan al-Banna era perfettamente cosciente delle priorità sulle quali l'associazione doveva concentrare i propri sforzi e, in maniera più pragmatica, dei vantaggi che poteva trarre da un avvicinamento alle istituzioni governative.

[41] I. Gershoni, *The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine 1936-39*, «Middle Eastern Studies», 1986, 22, 3, pp. 367-97.

È nota la convergenza di interessi tra al-Banna e il governo egiziano, soprattutto all'epoca del secondo mandato di 'Ali Mahir. Il comune nemico britannico, e il crescente sostegno popolare che la Fratellanza aveva ormai acquisito, spinsero il Primo ministro a stringere un'alleanza che risultava funzionale anche per una maggiore legittimazione religiosa della monarchia egiziana: da qui gli importanti finanziamenti governativi e il sostegno dei consigli municipali che l'associazione ottenne per le proprie attività. Altrettanto strategico il riavvicinamento di quegli stessi anni tra la Fratellanza e al-Azhar, questa volta in funzione anti-wafdista. L'associazione ottenne un importante supporto logistico attraverso la rete di predicatori e moschee che si trovavano sotto l'influenza di al-Maraghi, con il quale al-Banna aveva stretto delle relazioni amichevoli dalla metà degli anni Trenta[42].

Il leader degli *Ikhwan* tentò comunque di mantenere una sostanziale autonomia. Grazie al consolidamento di una propria base sociale, riuscì a resistere ai tentativi di cooptazione organizzati dal governo egiziano[43], adottando posizioni anche fortemente critiche nei suoi confronti ogni qual volta non riceveva il supporto sperato. Questo atteggiamento si rivelò di per sé valido da un punto di vista strettamente strategico, a causa della debolezza del sistema politico egiziano. Di fronte alle pressioni esercitate dalla Gran Bretagna, la monarchia e il governo adottarono negli anni a seguire un'attitudine più fredda nei confronti della Fratellanza. A partire dal 1942, con il nuovo governo wafdista sostenuto dai britannici e l'arrivo di Muhammad al-Banna al posto di al-Maraghi ad al-Azhar, i rapporti della Fratellanza con queste istituzioni si deteriorarono profondamente[44].

1.7 Il rapporto con l'Occidente

Le pratiche discorsive dei Fratelli Musulmani ribaltano completamente anche l'atteggiamento del musulmano verso l'Altro, quell'Occidente non più

[42] F. Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafa al-Maraghi (1881-1945)*, Khartala-Cedej, Parigi 2005, pp. 121-26; J. Heyworth-Dunne, *Religious and Political Trends*, cit., pp. 33-34; Lia, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 224-27.

[43] Ricordiamo ad esempio il progetto di alleanza con il Giovane Egitto per la costituzione di un partito islamico filo-monarchico.

[44] Lia, *The Society of Muslim Brothers*, cit., pp. 214-23.

percepito in un rapporto di inferiorità. Il movimento auspica un confronto costruttivo, soprattutto in quei campi che non mettevano in discussione la preminenza del messaggio islamico[45]. Se in effetti la critica all'imperialismo occidentale è inflessibile (soprattutto se paragonata all'illuminata conquista da parte dell'Islam dei primi secoli)[46], molto diversa è la posizione nei confronti del sapere occidentale. Si accetta la possibilità di un sostegno da parte di non musulmani nella riforma del governo, qualora questo fosse necessario, e naturalmente non per delle funzioni che riguardino incarichi di governo[47]. Si tenta di mostrare la compatibilità del programma di riforme islamiche con i più moderni sviluppi prodottisi in Europa[48]. Vi era infatti una costante attenzione verso tutti i campi del sapere occidentale, dall'orientalismo alla pedagogia, sino alle scienze economiche; ci si preoccupava parallelamente di diffondere le proprie conoscenze anche al loro mondo accademico[49]. Un atteggiamento quindi pragmatico e selettivo, che accordava grande importanza al sapere occidentale pur criticandone fortemente la politica imperialista e i valori che ne erano alla base[50].

L'ideologia promossa dalla Fratellanza riuscì in un periodo relativamente breve a costruire un blocco sociale proprio, animato da un discorso sostanzialmente alternativo a quello adottato all'epoca dalle istituzioni politiche al potere e all'opposizione. Al-Banna era riuscito a elaborare un progetto egemonico contestando quel modello secolare che assumerà piena maturazione nel periodo successivo. Tale progetto si era

[45] Hasan al-Banna elenca tre tipologie di «stranieri» che il buon musulmano può riconoscere, oltre naturalmente alla categoria del *dhimmi*: i *mu'ahad* (ovvero gli stranieri di una nazione alleata alla nazione islamica), i *muhayid* (stranieri che hanno una posizione neutrale) e infine i *muharib* (i nemici). H. AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, *MJR*, p. 363.

[46] H. AL-BANNA, *Risala ila ayy shay' nad'uw al-nas*, *MJR*, pp. 34-35.

[47] AL-BANNA, *Risala al-ta'lim*, *MJR*, p. 360.

[48] LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 213-14.

[49] Un esempio su tutti il lavoro di traduzione che nel 1939 un gruppo di studenti appartenenti ai Fratelli Musulmani intraprese per versare in lingua inglese o francese delle analisi di sistemi politici ed economici di matrice islamica. Scopo era la comunicazione con le università staniere. LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 185-86.

[50] Un interessante esempio di questo atteggiamento selettivo effettuato dai Fratelli Musulmani nei confronti dell'Occidente lo si può trovare nella posizione da loro assunta nei confronti verso l'Italia. Se da una parte la critica di al-Banna e di tutto il movimento verso il colonialismo italiano in Libia era inflessibile, allo stesso tempo si pubblicavano sulla rivista «Jarida al-Ikhwan al-muslimin» una serie di articoli dal titolo «al-Islam fi al-gharb» («L'Islam in Occidente») basato sulla traduzione di opere scritte da orientalisti italiani. Questa serie di articoli, ci informa Lia, ottennero un successo tale da venire posteriormente pubblicati in un unico volume. Cfr. H. AL-BANNA, *Risala bayna al-amsi wa al-yawm*, *MJR*, p. 100; LIA, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., pp. 77-78.

concretizzato attraverso l'organizzazione pianificata di una vasta gamma di pratiche volte alla maturazione di una inedita coscienza politica islamica. Questa ideologia era portatrice di un nuovo linguaggio, e soprattutto di una diversa percezione dei tradizionali spazi sociali attraverso i quali si manteneva vivo il rapporto della popolazione egiziana con l'Islam. Soprattutto ne rielaborò la funzione: da strettamente sociale e culturale, ora quella galassia di attori e reti assunse rilevanza politica. Essa divenne un laboratorio di progetti per il movimento, che seppe imporre nuove regole di partecipazione attiva alla trasformazione della società. Come vedremo nei paragrafi seguenti, questo inedito approccio avrà delle ripercussioni importantissime nei decenni successivi, ma non sempre nei termini previsti dal fondatore della Fratellanza.

Dal secondo dopoguerra la situazione in Egitto era a dir poco esplosiva: la presenza britannica era oramai percepita come intollerabile da tutta l'opinione pubblica, il conflitto arabo-israeliano esacerbava le contraddizioni interne al governo egiziano e gli episodi di violenza urbana si susseguivano caoticamente in tutto il paese. Stretta tra le maglie repressive di uno stato che ne avvertiva il potenziale destabilizzante, la Fratellanza subì tra il 1948 e il 1949 dei colpi durissimi, con l'assassinio del suo fondatore seguito ai numerosi arresti, nonché alla sospensione e al commissariamento di molte delle attività costruite negli anni passati. La battaglia nazionalista contro la presenza britannica che si inasprì negli anni successivi permise comunque alla Fratellanza di tornare alla ribalta nazionale, nascondendo in parte le tensioni interne al movimento per la successione alla Guida Suprema e quindi per la nuova direzione che il movimento avrebbe dovuto prendere negli anni a venire.

2. *Transizione (1952-1970)*

L'epoca nasseriana, se vista con gli occhi puntati sulla Fratellanza, può essere considerata come un'importante fase di transizione, che ha prodotto la morte e la successiva rinascita del movimento secondo presupposti inediti. Prenderemo in analisi alcuni dei più importanti fenomeni che si produssero in questo frangente, per le conseguenze che ne scaturirono nel successivo periodo di ricostruzione.

2.1 L'illusione della «*thawra mubaraka*»

L'assassinio di al-Banna e le temporanee sospensioni dell'attività dell'associazione imposte dall'alto non sembravano aver intaccato il largo consenso costruito dalla Fratellanza musulmana. All'inizio degli anni Cinquanta i Fratelli rappresentavano il movimento con la più ampia base so-

ciale nel panorama egiziano. La ben rodata struttura organizzativa permetteva un'azione capillare sul territorio, con delle attività di punta come la mobilitazione di volontari nella regione del Canale di Suez in funzione anti-britannica. Il movimento degli Ufficiali liberi non poté fare a meno del loro supporto per chiudere definitivamente i conti con l'epoca liberale. Assieme a una larga base dell'associazione, la nuova Guida Suprema Hasan al-Hudaybi riteneva di poter ispirare la politica di quella che egli stesso aveva definito una «rivoluzione benedetta» (*thawra mubaraka*). Senza partecipare direttamente all'attività dei ministeri, i Fratelli Musulmani volevano rappresentare un ideale anello di congiunzione tra l'esercito egiziano, protagonista del colpo di stato, e l'Islam che doveva animarne l'operato; un'illusione che durò meno di due anni[51].

2.2 Delle pericolose assonanze

Il paradigma del socialismo arabo era uno dei tratti dominanti della propaganda nasseriana. Rivendicando una matrice islamica che lo distingueva nettamente dal socialismo scientifico (assenza del conflitto di classe, rifiuto dell'ateismo, tutela della proprietà privata ma in un'ottica sociale)[52], il socialismo nasseriano era promotore di un programma sociale sostanzialmente convergente con quello della Fratellanza. Una dimostrazione, a mio avviso, della pervasività del modello di riforma proposta dai Fratelli Musulmani sin dagli anni Trenta. Abbiamo precedentemente accennato alle proposte avanzate dai Fratelli Musulmani per la creazione di un sistema di scolarizzazione di massa. Taha Husayn avvertì la stessa esigenza una volta divenuto Ministro dell'Educazione nel 1950, e così anche Nasser, una volta consolidato il proprio potere personale. La redistribuzione delle ricchezze, soprattutto della proprietà fondiaria attraverso le riforme del 1952 e 1961, era una delle proposte cardine avanzate da al-Hudaybi nella sua dichiarazione ufficiale del 1 agosto del 1952 a sostegno del colpo di stato[53]. Lo scontro avviato dal regime contro gli

[51] Se comparata alla vasta bibliografia esistente su personalità come al-Banna e Sayyid Qutb, l'opera e il pensiero della seconda Guida Suprema sono ancora oggi trascurati. In proposito, vedasi le interessanti considerazioni storiografiche nel recente studio: B. ZOLLNER, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Routledge, Londra 2009, pp. 1-8.

[52] M. CAMPANINI, *Il socialismo dell'Islam. Mustafa al-Siba'i e il nasserismo*, in «Meridione – Nord e sud del mondo», 2003, III, 1-2, pp. 186-203. Per un quadro più ampio: CAMPANINI, *La teoria del socialismo in Egitto*, al-Farabi, Palermo 1987.

[53] Il testo integrale di questo comunicato si trova nel periodico «al-Da'wa», 1977, n.s., 17, ottobre, pp. 33-34. Delle traduzioni parziali, in francese e in italiano, si possono trovare rispettivamente in CARRÉ, MICHAUD, *Les Frères musulmans*, cit., pp. 50-51 e RAMADAN, *Il riformismo islamico*, cit., pp. 394-95.

Ikhwan era motivato esclusivamente da una logica di consolidamento del proprio potere personale. Si trattava di eliminare l'unica forza sociale e politica che, per ideologia, struttura e consenso, poteva realmente minarne le sorti. Come sosterrà qualche anno dopo Hasan al-Hudaybi: «Se si rivede la storia dei Fratelli Musulmani, si scoprirà che tutti i principi della rivoluzione erano presi dalla nostra eredità»[54].

2.3 Conseguenze della repressione nasseriana

La frase della Guida Suprema sopra citata continua così: «[Nasser e gli Ufficiali liberi] non applicarono tali principi e se ne allontanarono. Questa fu la ragione principale della nostra disputa con loro»[55]. In effetti, il pragmatismo rivoluzionario non concordava con il genere di rivoluzione auspicato dalla Fratellanza. L'esercito, avanguardia della rivoluzione, escludeva qualsiasi tipo di dialogo o soluzione alternativa, quindi anche la via parlamentare auspicata dalla Guida Suprema. Si poteva essere con o contro il regime, non in un rapporto dialettico. Le ondate di repressione del biennio 1954-1955, poi del 1965-1966, erano in perfetta continuità con le accuse portate contro i Fratelli Musulmani già alla fine del 1948 dal governo egiziano, sollecitate da britannici, francesi e americani che ne avvertivano la pericolosità. Ora l'accusa era di voler impedire il processo rivoluzionario. Accanto a questa politica repressiva vi furono comunque dei tentativi di cooptazione. Alcuni membri della Fratellanza si alleeranno al regime, uscendo dall'organizzazione, altri invece rifiuteranno[56]. Gli arresti, le torture e le condanne a morte che i Fratelli Musulmani subirono dal 1954 fino al 1970 produssero delle trasformazioni importanti sul movimento. Pressoché distrutta la struttura organizzativa, sembrava impossibile conciliare come in passato la costante elaborazione di un'ideologia globale con il processo di progressivo perfezionamento dell'attività sul territorio. Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta la repressione nasseriana provocò inoltre la formazione di due tenden-

[54] B. RUBIN, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics. Updated Edition*, Palgrave Macmillan, Londra 2002, p. 28.

[55] *Ibid.*

[56] Tra le principali personalità della Fratellanza che saranno cooptate dal regime nasseriano ricordiamo lo *shaykh* Ahmad Hasan al-Baquri, che ricoprirà la carica di Ministro dei *Waqf* dal 1952 al 1959, e di Presidente dell'Università di al-Azhar nel 1964, lo *shaykh* al-Bahi che ricoprirà la carica di capo della sezione religiosa del Raggruppamento della liberazione dal gennaio del 1953, e il grande teorico Muhammad al-Ghazali, che svolgerà un ruolo di primo piano nel conciliare con la sua esegesi coranica le esigenze sociali delle classi più disagiate con la pratica di governo. Per quest'ultimo vedasi M. CAMPANINI, *L'esegesi musulmana del Corano*, cit., pp. 24-25. Vedasi poi CARRÉ, MICHAUD, *Les Frères musulmans*, cit., pp. 54-56; RAMADAN, *Il riformismo islamico*, cit., pp. 397-98.

ze in seno al movimento che si riveleranno gravide di conseguenze anche nei decenni successivi. Da una parte abbiamo una Guida Suprema estremamente prudente di fronte alla politica del regime. Nel precipitarsi degli eventi al-Hudaybi continuò a sottolineare l'importanza della costituzione di un Parlamento liberamente eletto, a rifiutare il pragmatismo nasseriano (che aveva portato a un riavvicinamento con gli inglesi attraverso la ratifica del trattato anglo-egiziano del 1954), nonché a condannare l'uso della violenza da parte del regime per fare piazza pulita dell'opposizione interna[57]. Abbiamo poi una frangia di Fratelli Musulmani che adottò un più duro atteggiamento anti-nasseriano. Sayyid Qutb prenderà progressivamente la leadership di questa corrente, costruendo una solida base teorica per una radicalizzazione della politica dei Fratelli Musulmani nei confronti dell'autoritarismo egiziano. Non è questo il luogo per analizzare da vicino il pensiero di Qutb e le differenze di carattere teorico con il pensiero di al-Banna[58]. Vogliamo evidenziare invece alcune delle conseguenze che la sua elaborazione produsse sui Fratelli Musulmani e sul più ampio panorama politico egiziano degli anni successivi. Da sottolineare anzitutto una importante differenza con l'attività dei Fratelli Musulmani in epoca liberale. Al-Banna incarnava per i Fratelli Musulmani la triplice funzione di guida spirituale, teorico del movimento, e di uomo politico. Godeva quindi di un potere pressoché assoluto, in quanto detentore del monopolio della morale, dell'interpretazione ideologica e dell'azione. Dopo il suo assassinio, non si avrà più una Guida Suprema del suo calibro. La divisione che avvenne in questo periodo, tra una Guida spirituale che tentava di mantenere le fila dell'associazione negli anni della repressione, e un pensatore che dal carcere elaborava un nuovo paradigma interpretativo, risulta quindi un fenomeno nuovo. La conseguenza più importante negli anni a venire sarà un rafforzamento costante della struttura organizzativa, con un'importante libertà di iniziativa accordata alle varie commissioni interne[59]. Qutb aveva ricevuto direttamente da al-Hudaybi l'incarico di inquadrare in sua vece tutti i Fratelli incarcerati. Il successo della sua predicazione andò però ben oltre le aspettative della Guida. Costituì il fondamento, o quantomeno il punto di partenza, per quella galassia di movimenti islamisti che prolifereranno in Egitto a partire dagli anni Settanta[60]. Non solo. Come sottolinea giustamente Olivier Carré, gli scritti di Qutb, e in particolare l'opera *Fi Zilal al-Qur'an*, rappresentavano un testo-icona «anche per degli ampi settori di musulmani credenti e istruiti, [...] la sua influenza è oggi quantomeno comparabile a quella avuta in passato dal *Tafsir al-Manar* [di Rida]»[61]. Il successo di Qutb provocò quindi da una parte il ridimensionamento della figura della Guida Suprema all'interno del movimento. Favorì inoltre la parcellizzazione del discorso contro-egemonico islamista in Egitto, che fino agli anni Sessanta aveva visto nella Fratellanza il suo unico esponente di spicco. Il pericolo della perdita da parte dei Fratelli Musulmani del *monopolio del fattore religioso come elemento-principio di opposizione militante* era stato avvertito dallo stesso al-Hudaybi, che nel 1969 pubblicherà il noto libro *Predicatori... non giudici* (*Du'a... la quda*). Con quest'opera la Guida accusava indirettamente Qutb di un kharijismo[62] lontano dalla tradizione sunnita per il sostanziale *takfir* rivolto al regime nasseriano; rimproverava poi la sua utopia di uno stato islamico, che stava sostituendosi al militantismo quotidiano e pacifico degli anni passati[63].

Dalla fine degli anni Sessanta in poi, i Fratelli Musulmani non dovranno più guardarsi solo dall'autoritarismo dei regimi egiziani che si succederanno sino ai giorni nostri, ma anche da tutta una galassia di mo-

[57] RAMADAN, *Il riformismo islamico*, cit., pp. 399-401.

[58] La bibliografia sul pensiero di Sayyid Qutb è immensa. Una delle più recenti analisi del suo pensiero la si trova in S. KHATAB, *The Political Thought of Sayyid Qutb: the Theory of Jahiliyyah*, Routledge, Londra 2006.

[59] Vedasi le considerazioni di N. 'ABD AL- FATTAH, *Les Frères musulmans*, in ID. (a cura di), *La situation religieuse en Egypte*, P.I.S.A.I.-Etudes arabes, 94, 1998, pp. 84-85. Si tratta di un'antologia in versione bilingue francese-arabo di saggi estratti dalla seguente opera, 'ABD AL-FATTAH, *al-Hala al-diniyya fi Misr*, Markaz al-dirasat al-siyasiyya wa al-istratijiyya bil-Ahram, al-Qahira 1996.

[60] È in questa prospettiva che vanno intese le parole di Zollner, quando ci dice che «Non vi è dubbio che le interpretazioni dell'Islam di Qutb rappresentino delle fonti importanti per le moderne interpretazioni dell'Islam. Vi è tuttavia una certa ambiguità riguardo alla questione se egli contribuì alla costruzione del background ideologico dei Fratelli Musulmani. [...] In particolare, il suo commentario coranico è percepito come un moderno contributo al credo islamico e non solo in riferimento ai membri della Fratellanza». ZOLLNER, *The Muslim Brotherhood*, cit., pp. 50-51.

[61] O. CARRÉ, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Cerf, Parigi 2004, pp. 26-27.

[62] Corrente teologico-politica di dissidenti (kharijiti vuol dire appunto dissidenti) rispetto al califfo 'Ali, quando quest'ultimo decise di accettare l'arbitrato propostogli dal suo avversario Mu'awiya durante la guerra civile. I kharijiti pensavano che 'Ali non avrebbe dovuto cedere a Mu'awiya rinunciando al suo buon diritto al califfato, per cui lo abbandonarono costituendo una setta, a sua volta articolata in molte ramificazioni, puritana ed estremista. 'Ali stesso venne ucciso nel 661 da un kharijita. I kharijiti furono duramente combattuti dai califfi, e finirono per scomparire dalla scena politica islamica. Oggidì ne sussistono piccoli gruppi soprattutto nel Nord Africa. Egualitari e puritani, ritenevano che il peccatore, e sopratutto il sovrano peccatore, andasse combattuto con le armi e, nel caso, ucciso. Alcuni considerano il radicalismo islamico contemporaneo, o almeno alcune delle sue manifestazioni, come una forma di neo-kharijismo.

[63] H. AL-HUDAYBI, *Du'a ... la quda*, al-Qahira 1969. Sul contenuto di questa opera, ZOLLNER, *The Muslim Brotherhood*, cit., pp. 64-144.

vimenti che, attraverso pratiche più o meno violente, sicuramente radicali, potevano indebolire l'azione del «movimento-madre» perché giocavano all'interno dello stesso campo di legittimazione religiosa. La linea ufficiale, e vedremo come, sarà quella di un ritorno ai principi enunciati dal primo leader della Fratellanza, l'unico che poteva concorrere con Qutb nel pantheon dei martiri (*shuhada'*) per la causa islamica. Il periodo nasseriano vide quindi da una parte la concretizzazione dei pericoli di un autoritarismo che dispiegò tutti i mezzi a sua disposizione per eliminare, anche fisicamente, il principale ostacolo a una sua piena legittimazione politica e sociale. Il contesto repressivo di quegli anni spingerà il movimento ad adottare successivamente una strategia politica più accorta nei confronti delle istituzioni che monopolizzavano il discorso politico e la violenza fisica. Le carceri del regime avevano prodotto anche un risultato inaspettato, una rielaborazione più radicale del concetto globale islamico che produsse, almeno inizialmente, un indebolimento dell'appello dei Fratelli Musulmani, incapaci in questo periodo di rimanere uniti sotto un'unica idea di riforma islamica.

La storia moderna dei Fratelli Musulmani nasce dalle ceneri prodotte durante questo periodo, e dalla ripresa di valori e pratiche dell'epoca di al-Banna, adattate al nuovo contesto sadatiano che permetterà al movimento una riorganizzazione teorica e pratica.

3. *Ricostruzione (1970-1981)*

Dopo la morte di Nasser nel 1970 la rinascita dei Fratelli Musulmani si legò strettamente al rapporto che il nuovo *ra'is* instaurò con l'Islam. Come sottolinea giustamente Massimo Campanini,

> mentre Nasser faceva dell'Islam l'ispiratore etico e ideale di scelte politiche laiche, Sadat voleva fare dell'Islam un'arma di governo, [ma] senza i musulmani, confiscando cioè a suo pro la simbologia religiosa, [e] cercando di evitare che le forze religiose interferissero con le sue decisioni[64].

La propaganda che Sadat organizzò per dipingersi come il «presidente-credente» aveva come scopo principale una legittimazione nuova rispetto a quella del suo predecessore. Era inoltre uno strumento importante per logorare la sinistra egiziana e quella base nasseriana che, nonostante la «rivoluzione del riassestamento» del 1971, era ancora fortemente presente negli apparati statali[65]. L'amnistia generale che permise a molti membri della Fratellanza di uscire dalle carceri in quello stesso anno era una diretta appendice di questa politica[66]. I Fratelli Musulmani poterono così cominciare una lenta ricostruzione del proprio apparato, e rimodellare la propria ideologia in funzione delle esperienze acquisite.

[64] CAMPANINI, *Storia dell'Egitto*, cit., p. 231.

[65] Sulla presenza dell'Islam nella politica sadatiana, K. BEATTIE, *Egypt During Sadat Years*, Basingstoke, New York 2000, pp. 169 ss.

3.1 Ripartire da al-Banna

Alla luce della dura repressione degli anni passati, la nuova Guida Suprema al-Tilmisani adottò una strategia di riconoscimento del sistema politico egiziano. Questo comportava un rifiuto della violenza come arma politica e un rinnovato sforzo dedicato all'islamizzazione della società, con una maggiore attenzione portata al dialogo con tutte le forze politiche e sociali presenti sul territorio egiziano.

Il ritorno alle posizioni del fondatore della Fratellanza è esplicito. Il paradigma qutbiano aveva tentato di definire sistematicamente le tappe per la costituzione di uno Stato islamico e quindi per la presa del potere, definendo di conseguenza anche i parametri per giudicare i governi esistenti. La lapidarietà dei suoi giudizi mal si conciliava con la volontà dei Fratelli Musulmani di riemergere progressivamente sulla scena egiziana. Il pensiero formulato da al-Banna, comprese le sue ambiguità, risultava invece funzionale a questo scopo. La predicazione ritorna ad assumere un ruolo primario sul movimento (*haraka*) definito secondo i termini qutbiani. La lotta al secolarismo resta centrale, ma si permea di una forte critica a quel panarabismo che aveva contraddistinto il discorso nasseriano, giudicato a posteriori un'ideologia parziale[67]. L'educazione riassume l'accezione originaria, almeno nella teoria, poiché i Fratelli Musulmani non hanno più a disposizione quel vasto panorama di vettori sviluppato all'epoca di al-Banna. Dal 1976, con il *placet* del regime, ripresero in maniera sistematica la pubblicazione della rivista «al-Da'wa», dalla quale diffonderanno il loro messaggio. Oltre ai principi prima evocati, la rivista si prodigò in un'opera di riscrittura della storia della Fratellanza. Scopo era formulare una memoria del movimento che ne legittimasse l'esistenza e l'azione, per ottenere quel riconoscimento politico necessario alla propria ricostruzione[68].

[66] La scarcerazione dei Fratelli Musulmani si completò nel periodo 1971-1975.

[67] R. BAKER, *Sadat and After. Struggles for Egypt's Political Soul*, Harvard University Press, Cambridge 1990, pp. 248-49; KEPEL, *Il profeta ed il faraone. I Fratelli musulmani alle origini del movimento islamista*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 101.

[68] RUBIN, *Islamic Fundamentalism*, cit., pp. 28-29.

3.2 Una fase di debolezza

Seppur maggiormente liberi rispetto al passato, gli *Ikhwan* non ottennero mai un riconoscimento ufficiale; il provvedimento del 1954 che li aveva resi un movimento illegale rimane ancora oggi in vigore. L'ambiguo status di cui godevano permetteva al regime di mantenere una spada di Damocle sulla testa dell'organizzazione. La collaborazione con il potere era quindi necessaria. I Fratelli Musulmani rilasciati dalle carceri parteciparono alla redazione di parti della «Costituzione permanente» del 1971 che esplicitamente riconosceva l'Islam come «fonte principale della legislazione» (*masdar ra'isi li al-tashri'*); nel 1976 sostennero il multipartitismo, e la politica di *infitah* di Sadat, che doveva rappresentare ai loro occhi una opportunità da cogliere per la costituzione di una società islamica. La politica cooptativa del regime si concretizzò in numerose iniziative: oltre alle pressioni affinché la rivista «al-Da'wa» non fosse critica nei confronti del governo, Sadat propose ad al-Tilmisani l'ingresso nel *majlis al-shurà*. Propose anche di correggere lo statuto legale dell'associazione registrandola come un'organizzazione del Ministero degli Affari sociali. Entrambe queste offerte furono declinate dalla Guida, che preferiva uno statuto semilegale piuttosto che una diretta dipendenza dal governo egiziano[69]. Nonostante la Guida Suprema tentasse di mantenersi autonoma di fronte alle pressioni esercitate dal regime, il pragmatismo di quegli anni indeboliva ineluttabilmente l'efficacia del messaggio. I Fratelli Musulmani desideravano presentarsi come i guardiani morali della politica egiziana. Ma se negli anni Quaranta, e fino alla repressione del 1954, questa politica di «controllo» rappresentava un indicatore della loro forza e autonomia, in questo momento è un sintomo della loro debolezza, perché non possono andare al di là di questa critica. Emblematico il loro atteggiamento nella seconda metà degli anni Settanta di fronte al riavvicinamento tra Egitto e Israele. Vista la loro debolezza, la critica non andò oltre le righe del proprio giornale; sono costretti a mantenere un atteggiamento sostanzialmente moderato[70].

3.3 La concorrenza dell'islamismo radicale

Queste ambiguità saranno maggiormente evidenziate dallo sviluppo in questo stesso periodo di numerose organizzazioni islamiche. La libertà di azione e di espressione che Sadat aveva lasciato alle correnti islamiche

[69] BAKER, *Sadat and After*, cit., p. 246.

[70] RUBIN, *Islamic Fundamentalism*, cit., pp. 16-17; S.E. IBRAHIM, *An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat*, «Arab Studies Quarterly», 1982, 4, 1-2, pp. 80-81.

per sgretolare il blocco nasseriano aveva preso delle pieghe inaspettate. Numerose *benevolent societies* islamiche si erano fortemente sviluppate in questo decennio; la legge sulla nazionalizzazione delle moschee (che dal 1971 faceva passare una gran parte di queste sotto il diretto controllo del Ministero dei *Waqf*) non includeva in effetti tutte quelle gestite da associazioni considerate apolitiche. Questo network costituirà un importante spazio di sociabilità e un punto di partenza per quella galassia di movimenti islamici rivoluzionari che si prodigheranno in un'attività di islamizzazione dai caratteri sempre più radicali. La concorrenza che questi gruppi esercitarono sull'attività dei Fratelli Musulmani deve principalmente addursi al tipo di azione da loro intrapresa.

Durante questo decennio la Fratellanza sembra non detenere più né il monopolio del discorso contro-egemonico di marca islamica, né tantomeno quello dell'azione dal basso per la costruzione di un consenso politico. Per quanto riguarda il primo aspetto, se negli anni della leadership di al-Banna la Fratellanza rappresentava l'unico movimento capace di utilizzare il paradigma islamico per legittimare un proprio intervento nel politico, ora non è più sola per la proliferazione dei discorsi rivoluzionari islamici. Seppur con interpretazioni tra loro anche conflittuali, le diverse tendenze del movimento islamista si erano sostanzialmente riappropriate di quell'eredità qutbiana abbandonata dai Fratelli Musulmani. In riferimento al secondo aspetto, François Burgat sottolinea giustamente che:

> la maggior parte di quei [movimenti] che sono stati etichettati come «rivoluzionari» negli anni Settanta era sostenitrice di un'azione dal basso. Fatta eccezione che per la piccola organizzazione egiziana Jihad [...] le pratiche di islamizzazione sociale sono rimaste centrali nelle preoccupazioni di tutti questi gruppi considerati rivoluzionari dal momento in cui hanno cominciato a reagire alla violenza di Stato[71].

Organizzazioni come a esempio le *Jam'iyyat islamiyya*, riuscirono molto più efficacemente della Fratellanza nella penetrazione degli ambienti universitari, e non solo[72]. Dalla seconda metà del decennio il regime avvertirà la pericolosità di questi nuovi gruppi. Si trattava di un ulteriore elemento di destabilizzazione, che si nutriva delle inedite condizioni socio-economiche, nonché del processo di reislamizzazione del politico che tutto il mondo arabo-islamico stava vivendo in quel periodo.

[71] F. BURGAT, *L'islamisme en face*, La Découverte, Parigi 2002, p. 86. Vedasi anche H. ANSARI, *The Islamic Militants in Egyptian Politics*, «International Journal of Middle East Studies», 1984, 16, 1, 1984, pp. 123-44.

[72] KEPEL, *Il Profeta e il Faraone*, cit., pp. 107-25.

In continuità con la propria politica compromissoria la Fratellanza tentò di trarre vantaggio da questa situazione: al-Tilmisani arriverà addirittura a chiedere il riconoscimento del proprio movimento con lo scopo di contenere le spinte contestatarie della galassia islamista[73].

3.4 La penetrazione della società egiziana

Proprio in questo periodo la Fratellanza prese contatti con la *Jam'iyya al-shar'iyya*[74]. Nata all'inizio del secolo ventesimo, è considerata ancora oggi una delle più importanti associazioni caritatevoli nel panorama egiziano per capillarità e risorse a disposizione. Si sviluppò durante l'epoca nasseriana, quando fu sostanzialmente assorbita dal regime che ne prese il controllo e ne implementò i mezzi a disposizione. Da quel momento in poi l'associazione, per il tramite del Ministero degli affari religiosi, mantenne sempre uno stretto rapporto con il potere. Esente dalla nazionalizzazione delle moschee del 1971, la *Jam'iyya* diversificò ulteriormente le sue attività sotto Sadat, svolgendo una funzione mediatrice tra l'amministrazione egiziana e la società. L'avvicinamento comincia quindi negli anni Settanta, con il permissivo atteggiamento di Sadat che non ostacolò la presenza di membri della Fratellanza all'interno dell'associazione. Fino a quando questa presenza non intaccava il quadro nazionale della *Jam'iyya*, direttamente vincolato al governo, Sadat non fece nulla per impedirne il connubio[75]. Dal canto loro, i Fratelli Musulmani si accontentarono inizialmente di questa penetrazione, senza pretendere di stravolgerne finalità e pratiche. Come dice giustamente Sarah Ben Néfissa, «i militanti locali [...] dei Fratelli Musulmani erano coscienti di quello che avrebbe perduto la *Jam'iyya al-shar'iyya* da un impegno troppo diretto nel politico»[76]. Agli occhi della Fratellanza «la *Jam'iyya al-shar'iyya* costituiva una via d'accesso al politico» per i legami che questa aveva con il governo, «e una strada per un radicamento nel locale»[77] grazie a quel bacino sociale che era riuscita a costruire con la sua opera assistenziale.

Parallelamente i Fratelli Musulmani prestarono particolare attenzione ai nuovi attori sociali protagonisti della scena politica, in particolar

[73] BAKER, *Sadat and after*, cit., p. 247 (nota 17); RUBIN, *Islamic Fundamentalism*, cit., p. 53.

[74] S. BEN NÉFISSA, *Citoyenneté morale en Egypte, une association entre Etat et Frères musulmans*, in S.B. NÉFISSA, N.A. AL-FATTAH, S. HANAFI, C. MILANI (a cura di), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Khartala-CEDEJ, Parigi 2004, pp. 213-70.

[75] BEN NÉFISSA, *Citoyenneté*, cit., p. 243 ss.

[76] *Ibid.*, p. 234.

[77] *Ibid.*, p. 231.

modo al movimento studentesco[78]. Sviluppatosi a partire dalle contestazioni del 1968, il movimento studentesco assunse una connotazione sempre più politica, domandando ad alta voce delle riforme per una maggiore partecipazione nei processi decisionali e una maggiore libertà di espressione[79]. Dalla seconda metà degli anni Settanta questo divenne appannaggio dei gruppi militanti islamisti, a scapito della sinistra egiziana, ma la Fratellanza musulmana non era alla testa del movimento. Dal momento in cui lo scontro tra il movimento studentesco controllato da gruppi islamisti e il governo si fece più aspro, i Fratelli Musulmani si ritrovarono tra due fuochi. Nel 1977 Sadat chiese addirittura l'intervento dei Fratelli Musulmani per tentare di disinnescare una situazione potenzialmente esplosiva per il radicalismo che l'azione del movimento stava assumendo[80]. L'atteggiamento della Fratellanza fu di condannare gli atti di violenza, senza però sostenere completamente il messaggio che il regime stava tentando di far passare, ovvero che la politica non doveva entrare nelle università. Anche in questo caso, la base sociale che la componente islamica del movimento studentesco era riuscita ad attirare rappresentava un potenziale bacino per l'associazione[81]. Avere il loro consenso risultava agli occhi della Guida molto più importante rispetto alla totale identificazione con il regime. Ecco perché, quando nel 1978 alcuni giovani leader islamisti del movimento studentesco furono arrestati, un gruppo di avvocati afferenti alla Fratellanza musulmana si offrì di difenderli in cambio di una loro associazione agli *Ikhwan*. Le divergenze ideologiche esistenti non permisero un'accettazione immediata dell'offerta, che avvenne solo a partire dagli anni Ottanta[82]. Le moschee private e i campus universitari costituiranno il punto di partenza per la ricostruzione della base sociale degli *Ikhwan*, con una strategia di penetrazione che darà i suoi primi frutti dal decennio successivo.

4. *Alla ricerca di una nuova politica egemonica (1981-2000)*

Dall'inizio degli anni Ottanta la situazione d'instabilità all'indomani dell'assassinio di Sadat aveva quasi obbligato il nuovo *ra'is* Mubarak a una

[78] Un quadro esaustivo ce lo fornisce A. ABDALLAH, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, Al Saqi Books, Londra 1985.

[79] *Ibid.*, p. 186 (n. 38).

[80] Sull'ascesa della componente islamista, *Ibid.*, pp. 226 ss.

[81] BAKER, *Sadat and after*, cit., pp. 249-50.

[82] H. MUBARAK, *What does the Gama'a Islamiyya Want? An Interview with Tal'at Fu'ad Qasim*, in J. BEININ, J. STORK (a cura di), *Political Islam. Essays from Middle East Report*, I. B. Tauris, New York 1997, pp. 316-17.

politica di distensione. I Fratelli Musulmani approfittarono di questo nuovo clima politico, per avviare delle trasformazioni importanti che caratterizzeranno la loro attività sino ai giorni nostri.

4.1 L'istituzionalizzazione della «Da'wa»

Gli *Ikhwan* rimangono fermi nella volontà di islamizzazione dello Stato e della società egiziane. A partire dagli anni Ottanta vi è però un mutamento sostanziale, nella decisione di istituzionalizzare la propria attività politica e sociale. I Fratelli Musulmani avevano osservato con attenzione il processo di apertura democratica avviatosi sotto Sadat. Percepiscono inoltre la crescente reislamizzazione della società e il moltiplicarsi di riferimenti all'Islam nei discorsi politici come un buon substrato per la loro azione politica[83]. Comprendono quindi le potenzialità di portare il loro messaggio in tutte quelle istituzioni politico-sociali a cui lo Stato egiziano, almeno teoricamente, aveva progressivamente delegato un potere di rappresentanza. La loro strategia da questo momento, sia con 'Omar al-Tilmisani sia con Muhammad Hamid Abu al-Nasr che prenderà il suo posto nel 1986, era di mantenere un basso profilo per ottenere un riconoscimento politico. Questo sembrava conciliarsi perfettamente con la strategia del primo Mubarak, da poco salito al potere e alla ricerca anche lui di una legittimazione. Questo connubio d'interessi si concretizzerà con la partecipazione dei Fratelli Musulmani alle tornate elettorali del 1984 e del 1987, e con il loro sostegno quello stesso anno al secondo mandato presidenziale del *ra'is*.

4.2 Attività parlamentare

Sia la legge 114/1983 per le elezioni del 1984, sia la legge 188/1986 per quelle del 1987 sancivano uno sbarramento all'8% con lo scopo di limitare l'azione dell'opposizione. Questo incoraggiava la formazione di alleanze tra diverse forze politiche. L'alleanza con il neo-Wafd per la tornata del 1984 e la costituzione dell'«Alleanza islamica» del 1987 (che li univa al Partito del lavoro e al Partito dei liberali) rispondono all'esigenza del movimento di tentare comunque la via parlamentare nonostante l'associazione non fosse legalmente riconosciuta. Nel complesso questa partecipazione permise alla Fratellanza di rinnovare il proprio bagaglio di vettori di diffusione del proprio messaggio. Le permise poi di entrare direttamente in contatto con tutto il mondo politico egiziano, e con quel-

[83] J.N. Ferrié, *Les Frères Musulmans égyptiens et la modération*, «Maghreb-Machrek», 2008, 194, p. 31.

l'apparato amministrativo che ruotava inevitabilmente attorno a esso. Vi sono comunque delle differenze tra le due tornate elettorali. L'alleanza con il neo-Wafd, con la quale i Fratelli Musulmani ottennero 8 seggi, nasceva da una convergenza di interessi che si tradusse in una efficace cooperazione tra le due forze, pur partendo da posizioni distinte. Se infatti il quadro di riferimento del neo-Wafd era rappresentato dai moderni concetti di democrazia e liberalismo, quello della Fratellanza rimaneva la *shari'a*, intesa come «un sistema economico, sociale, culturale e militare affinché Dio ci benedica e ci accordi il suo sostegno»[84]. Questo rapido avvicinamento alla prassi politica troverà negli anni successivi un movimento attento nel rispondere alle inedite esigenze che l'attività parlamentare richiedeva. Come sottolinea Amr Elshobaki:

> Le elezioni del 1987 simbolizzano la maturità e lo sviluppo di questa situazione «preliminare», e il passaggio da una posizione di «scoperta» a una posizione di «scelta». Con le elezioni del 1987 ci troviamo di fronte a una corrente politica dall'esperienza ridotta ma che tesse delle alleanze politiche, [...] che si lancia in campagne elettorali e ideologiche e che presenta al momento delle elezioni l'immagine progressista di una «nuova esperienza islamica», differente dall'aspetto virtuale attraverso il quale essa appariva negli scritti teorici e politici dell'inizio[85].

La Fratellanza adatta quindi i suoi postulati al linguaggio e alla prassi delle istituzioni politiche nelle quali ottiene l'accesso, avvicinandosi molto all'atteggiamento di tutta l'opposizione[86]. È sorprendente notare come la prima sezione del programma dell'Alleanza islamica contenesse rivendicazioni strettamente politiche; solo nella seconda sezione si affronta il tema della «applicazione immediata della legge islamica in accordo con le disposizioni costituzionali», specificando di essere consapevoli «che ci sia bisogno di un certo lasso di tempo affinché questa applicazione sia completa e conforme alle nostre attese»[87]. La richiesta di applicazione della *shari'a* prende legittimità politica per il fatto che questa è esplicitamente sancita come fonte principale dalla Costituzione. Il risultato ottenuto alle elezioni del 1987 ci dimostra anche l'importante capacità di mobilitazione dell'elettorato che la Fratellanza seppe mette-

[84] Queste le parole di un deputato di quella legislatura. A. Elshobaki, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Khartala, Parigi 2009, p. 148.

[85] *Ibid.*, p. 152.

[86] *Ibid.*, pp. 163-67.

[87] *Ibid.*, pp. 158-60; H. al-Awadi, *In pursuit of legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak, 1981-2000*, University of Exeter, Exeter 2003, p. 80.

re in campo. Con i 38 seggi ottenuti gli *Ikhwan* rappresentavano la principale forza d'opposizione[88].

Accanto all'attività parlamentare, i Fratelli Musulmani si impegnarono anche nella penetrazione di tutti quegli attori sociali che dall'inizio degli anni Settanta e con diverse velocità stavano emergendo sulla scena egiziana. Le modalità di costruzione di un proprio blocco sociale saranno anche queste innovative: preminenza sarà accordata al miglioramento delle condizioni sociali di questi attori, alle pratiche quindi prima che al messaggio.

4.3 I campus universitari

Consapevoli dei disagi che gli studenti egiziani vivevano quotidianamente, i Fratelli Musulmani si impegnarono inizialmente nell'organizzazione di servizi di assistenza volti a colmare le lacune lasciate dal regime. Si trattava di servizi assistenziali richiesti molto spesso dagli stessi studenti (si passava dalla vendita a prezzi ridotti di manuali universitari, sino alla formazione di gruppi di sostegno allo studio ecc.). Una volta ottenuta la loro fiducia, gli *Ikhwan* si candidarono alle elezioni nei vari organi di rappresentanza. In questa maniera ottennero nel 1987 la maggioranza dei seggi dei sindacati studenteschi presso le università del Cairo, Alessandria e Zaqaziq, per poi estendersi tra il 1988 e 1989 anche alle università di Mansura e al-Azhar. Lo stesso accadde per gli insegnanti, per i quali si sforzarono di ottenere incrementi salariali, alloggi sociali per i meno tutelati e un'assistenza sanitaria complementare a quella pubblica, il tutto a spese delle università. Il successo anche in questo caso fu rapido. Il primo club degli insegnanti che passò sotto la direzione degli *Ikhwan* fu quello dell'università di Asyut nel 1985. Seguirono poi quelli delle università del Cairo, di Alessandria e di Zaqaziq[89].

4.4 Sindacati, ordini professionali e associazioni caritatevoli

Un modello simile fu adottato per penetrare i sindacati e gli ordini professionali delle classi medie istruite. A partire dagli anni Ottanta, due fenomeni produssero degli importanti mutamenti che minarono la loro dipendenza dalle autorità governative. Da una parte la politica di scolarizzazione di massa avviata sin dall'epoca nasseriana aveva prodotto un

[88] Per i risultati delle elezioni dal 1984 al 2000, S. Ben Néfissa, A. Arafat, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, IRD-Khartala, Parigi 2005, p. 277.

[89] S. Abed-Kotob, *The Accomodationists speak: Goals and strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt*, «International Journal of Middle East Studies», 1995, 27, pp. 328-31; Al-Awadi, *In pursuit of legitimacy*, cit., pp. 122-26.

notevole incremento delle iscrizioni a queste organizzazioni. Negli anni a seguire, questo processo di allargamento della loro base di rappresentanza rappresentò il presupposto necessario alla successiva politicizzazione. La scarsissima capacità di assorbimento di forza-lavoro da parte del sistema-paese aveva prodotto un forte sentimento di frustrazione[90]. La politicizzazione non fu però generalizzata: toccò soprattutto quelle sigle sindacali o associazioni professionali il cui statuto non dipendeva direttamente dallo Stato e che in questo periodo assunsero una maggiore autonomia. I Fratelli Musulmani otterranno i maggiori risultati proprio all'interno di questi sindacati di professione (*niqabat mihniyya*) e non invece nei sindacati operai (*niqabat 'ummaliyya*) che, per la loro strategica importanza nel processo di liberalizzazione dell'economia egiziana, furono sempre oggetto di strettissimo controllo da parte delle autorità[91]. Dei 22 sindacati presenti in Egitto, gli *Ikhwan* riuscirono tra gli anni Ottanta e Novanta a controllare i cinque politicamente più attivi: medici, ingegneri, farmacisti, scienziati e avvocati. Forti dell'esperienza organizzativa fornita loro dall'attività nei campus universitari degli anni Settanta, i membri della Fratellanza che si impegnarono maggiormente nell'attività sindacale (ovvero le generazioni più giovani) partirono da una lotta contro la corruzione e lo sperpero, per poi entrare nella gestione delle risorse dei vari sindacati dei quali avevano ottenuto una maggioranza rappresentativa, proprio come avevano fatto nei campus. In seguito alla crisi che colpì la *middle class* egiziana negli anni Ottanta, gli *Ikhwan* si adoperarono per ottimizzare lo sfruttamento delle risorse esistenti e incrementare i servizi di assistenza sociale. Un esempio emblematico dell'assistenza fornita da alcune formazioni sindacali al momento della presa di controllo da parte degli *Ikhwan* può essere rappresentato dal progetto di assicurazione medica complementare. Sin dal 1988 il sindacato dei medici, sotto l'impulso della nuova maggioranza islamista, lanciò un progetto di assicurazione medica volto a sopperire alle mancanze del sistema assicurativo pubblico. Si trattava di un'assicurazione che si estendeva a tutto il nucleo familiare dell'iscritto al sindacato e che ne tutelava la salute anche una volta che l'iscritto non era più professionalmente attivo. Tale progetto, si estese poi ad altri sindacati, come quello degli ingegneri. Sia questo sia altri progetti portati avanti dalla Fratellanza furono poi adottati anche da sindacati che non erano da loro controllati[92]. È

[90] A. Qandil, *L'évaluation du rôle des islamistes dans les syndicats professionnels égyptiens*, in *Le phénomène de la violence politique: perspectives comparatives et paradigme égyptien*, a cura di B. Dupret, CEDEJ, Il Cairo 1994, pp. 283-84.

[91] Per maggiori dettagli S. Ben Néfissa, *Paradossi della cittadinanza in Egitto e fine dello stato sociale*, «Afriche e orienti», 2008, 1, pp. 10-11.

innegabile quindi che l'attivismo degli *Ikhwan* rappresentò uno stimolo importante per innovare la funzione stessa dei sindacati nella società egiziana. Questo inedito attivismo e i risultati tangibili ottenuti contribuirono anche a una forte crescita della partecipazione interna[93]. Altrettanto importante fu il pragmatismo da loro dimostrato nella gestione degli organi di rappresentanza. Pratica generalizzata era di partecipare alle elezioni come membri indipendenti. In tutti i sindacati di cui ottennero il controllo i Fratelli Musulmani non si candidarono mai alla presidenza dei consigli direttivi. Il sostegno da loro accordato a una personalità vicina al governo egiziano permetteva un'efficace mediazione tra le proprie richieste e la politica governativa. L'importante era ottenere una direzione sostanziale dell'attività sindacale. Ecco perché spesso inserirono nelle loro liste personalità che non facevano propriamente parte della Fratellanza, ma che ne sostenevano il programma e le pratiche. Almeno nel primo periodo, questo atteggiamento permise agli *Ikhwan* di evitare uno scontro diretto col regime[94].

Se i sindacati e le università permisero di penetrare le classi medie istruite, l'avvicinamento ad associazioni caritatevoli radicate sul territorio permise alla Fratellanza di prendere contatti con altri settori della società. Ci si avvicinava principalmente alle fasce più povere e svantaggiate, abbandonate al loro destino dalla politica di *infitah* che aveva alleggerito lo Stato dai compiti di assistenza primaria. La penetrazione della già evocata *Jam'iyya al-shar'iyya* non fu ostacolata da Mubarak fino alla fine del decennio, quando le tensioni tra gli *Ikhwan* e il governo egiziano si acuirono profondamente[95].

4.5 Anni Novanta: nuovo lo scontro con il potere

Il confronto al quale si prestano i Fratelli Musulmani in tutte le organizzazioni sopra evocate presuppone non solo una importante capacità di mobilitazione, ma anche una fondamentale predisposizione ad ascoltare

[92] Ci riferiamo per esempio al progetto sui beni di consumo non deperibili distribuiti ai membri, o ancora al progetti di concessione di prestiti, di costruzione di abitazioni per gli iscritti ecc., spesso finanziati da istituti di credito islamici e che, proprio per la risposta positiva in termini di iscrizione ai sindacati, rispondevano a delle necessità oggettive della società egiziana. Cfr. QANDIL, *L'évaluation du rôle des islamistes dans les syndicats*, cit., pp. 284-86.

[93] Per rimanere sul caso del sindacato dei medici, Qandil ci informa che nel 1982 gli iscritti erano 50.000 mentre ne 1992 erano arrivati a 110.000. QANDIL, *L'évaluation du rôle des islamistes dans les syndicats*, cit., p. 292.

[94] N. FAHMI, *The performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates*, «Middle East Journal», 1998, 52, 4, p. 553.

le esigenze di questi attori sociali, e a comprenderne il nuovo ruolo nella società egiziana. In quest'ottica, la diffusione della propria ideologia si dissolve in una costante pratica sul territorio; il messaggio prende forma nelle moderne attività che la Fratellanza seppe concretizzare accettando le regole della rappresentanza democratica. In questo sta il successo della Fratellanza durante gli anni Ottanta, ed è per questo successo, profondo e non circostanziato, che il regime di Mubarak ne temeva l'azione. Il 1990 può esser considerato come uno spartiacque per le relazioni governo egiziano-Fratellanza. Le nuove regole imposte da Mubarak per le elezioni di quello stesso anno all'Assemblea del popolo, provocarono forti proteste da parte dei maggiori partiti di opposizione, molti dei quali decisero per il boicottaggio delle elezioni[96]. I Fratelli Musulmani non fecero eccezione, convinti di poter comunque esercitare una forte pressione sul regime tramite quella estesa base sociale che le generazioni più giovani stavano coltivando nei sindacati e nei campus. La pressione di cui parliamo non verteva solo su rivendicazioni di carattere sociale: da questo momento i sindacati dei medici, degli ingegneri, degli avvocati, come anche i campus universitari rappresenteranno delle tribune politiche sia per quanto riguardava la situazione interna che internazionale. Scopo principale del Comitato per il coordinamento dell'azione sindacale (*Lajna tansiq al-'amal al-niqabi*) creato nel 1990 era proprio un coordinamento delle iniziative di tutti i sindacati controllati dalla Fratellanza[97]. In politica interna domandavano con forza l'annullamento della legge sullo stato d'emergenza, il rispetto delle libertà e dei diritti dell'uomo, la libertà di formare partiti e di fondare giornali, nonché un maggior rispetto dell'autonomia sindacale. Si tratta di tematiche che potremmo definire «secolari»: nascevano cioè da una critica dell'autoritarismo egiziano, in contrasto con i valori democratico-costituzionali tanto sbandierati dallo stesso governo. Questo Comitato prendeva forza dalla diversificazione delle attività che l'associazione aveva intrapreso sin dal decennio precedente attraverso lo sviluppo della propria struttura (*tanzim*), con nuove sezioni e specifiche commissioni che studiavano le trasformazioni che si stavano producendo in seno alla società egiziana[98].

[95] BEN NÉFISSA, *Citoyenneté morale en Egypte*, cit., pp. 232-33.

[96] Per maggiori dettagli sulle elezioni del 1990, N. 'ABD AL-FATTAH, *Intikhabat majlis al-sha'b 1990*, (Le elezioni dell'Assemblea del Popolo del 1990), Markaz al-dirasat al-siyasiyya wa al-istratijiyya bi-l-Ahram, al-Qahira 1991.

[97] AL-AWADI, *In pursuit of legitimacy*, cit., p. 148.

[98] Le poche informazioni che abbiamo sulla struttura per questo periodo dipendono tutte dal famoso affare della Salsabil Computer Company. Per maggiori dettagli *Ibid.*, pp. 162-63.

Più marcatamente islamiche le rivendicazioni in ambito internazionale. Le tensioni che la *Umma* stava vivendo in quel periodo erano oggetto di numerose iniziative. Tra le principali ricordiamo la guerra in Bosnia-Erzegovina, la Prima Guerra del Golfo, la crisi algerina del 1991, senza poi dimenticare la crisi israelo-palestinese che aveva subito un'accelerazione con la prima Intifada e gli Accordi di Oslo del 1993. Molti sindacati costituirono dei «comitati» per delle specifiche battaglie politiche. Vi era un sostegno di carattere morale, che mirava a una sensibilizzazione dell'opinione pubblica attraverso conferenze, seminari, dichiarazioni ai media, e un sostegno materiale attraverso la raccolta e spedizione di denaro e beni di prima necessità[99].

4.6 La repressione sotto Mubarak

Questo tipo di iniziative delegittimava l'azione governativa egiziana nel suo complesso. La repressione non si fece attendere. Con la legge n. 100 del febbraio 1993 e le sue successive modifiche le autorità egiziane tentarono inoltre di liquidare la presenza islamista nei sindacati professionali, ostacolandone la rielezione all'interno dei consigli direttivi[100]. Questo tipo di intervento dello Stato si accompagnava a una politica di limitazione dell'attività di tutte quelle organizzazioni non partitiche che potevano minare la credibilità delle autorità egiziane sia a livello nazionale sia internazionale. Emblematica al riguardo la legge n. 153 del 1999, volta a limitare fortemente l'autonomia dell'associazionismo civile[101]. A essere colpita fu anche la presenza islamista all'interno della sopra evocata *Jam'iyya al-shar'iyya*. Gli *Ikhwan* erano riusciti a completare il processo di penetrazione in quest'associazione con la vittoria alle elezioni che l'assemblea generale tenne proprio nel 1990 per il rinnovo del consiglio di amministrazione della casa madre stabilita al Cairo e per la carica di Presidente. Le autorità egiziane dissolsero il neo eletto consiglio e ne nominarono un altro epurato della loro presenza. Sembrava inoltre che il processo di attrazione della Fratellanza all'interno dell'associazione stesse coinvolgendo anche militanti locali del PND, logorando quindi la base *più fedele* al regime[102].

Le autorità egiziane riuscirono ad approfittare delle tensioni causate dalle ondate di violenza di marca islamista che segnarono l'Egitto dalla seconda metà degli anni Ottanta, in un crescendo che culminò con il tristemente conosciuto attentato di Luxor del 1997. Alla stregua dei gruppi terroristi, i Fratelli Musulmani subirono arresti generalizzati e sommari processi di fronte alla magistratura militare: questo permise al governo di evitare un loro pericoloso ritorno sulla scena parlamentare per le elezioni del 1995, dove la Fratellanza fu costretta a capitolare[103].

La politica repressiva adottata dal regime colpiva indistintamente qualsiasi formazione in grado di minare la stabilità del regime. Ne fece le spese anche quell'inedito progetto politico del *Hizb al-Wasat* («Partito del Centro») nato da una costola dei Fratelli Musulmani nel 1996. Espressione di quella generazione degli anni Settanta (*jil al-saba'inat*) che per la sua attività nei campus universitari e nei sindacati aveva partecipato attivamente alla istituzionalizzazione dell'attività della Fratellanza, questo partito non vide mai la luce per l'ostracismo della Commissione dei partiti che non ne autorizzò la nascita. Il progetto incontrò anche l'opposizione della vecchia guardia degli *Ikhwan*, che non riteneva opportuno provocare ulteriormente il regime egiziano. Non voleva inoltre lasciare spazio a un'iniziativa che, seppur in perfetta continuità con la inedita strategia di riconoscimento adottata dagli anni Settanta, era nata dalle giovani generazioni fino a quel momento tenute lontane dall'apparato direttivo. Proprio per questo si temeva che il progetto *al-Wasat* poteva non essere controllato direttamente dall'alto[104]. Le tensioni prodottesi attorno a tale progetto sono emblematiche di uno scontro generazionale che, nato dalla fine degli anni Settanta, avrà sino a oggi delle importanti conseguenze sulla organicità e governabilità del movimento.

[99] Come esempi possiamo citare il «Comitato dei sostenitori della Bosnia-Erzegovina», che raccoglieva donazioni per il sostegno delle popolazioni musulmane della regione, o il comitato di soccorso islamico creato nel 1985 dal sindacato dei medici, prodigatosi tra l'altro negli anni successivi nel soccorso umanitario per il popolo palestinese. ELSHOBAKI, *Les Frères musulmans*, cit., pp. 183-86; QANDIL, *L'évaluation du rôle des islamistes dans les syndicats*, cit., pp. 288-89.

[100] *Ibid*, p. 289-91. Per delle comparazioni con l'attività repressiva del regime nelle elezioni sindacali degli ultimi anni, F. CLEMENT, *Elections ouvrières: entre fraude et chasse aux «Frères cachés»*, «Chroniques égyptiennes-Egyptian Chronicles 2006», a cura di E. KLAUS, C. HASSABO, CEDEJ, Il Cairo 2007, pp. 59-86.

[101] Per maggiori dettagli vedasi V. FOUAD, N. REF'AT, S. MORCOS, *De l'inertie au mouvement. Etude du conflit autour de la loi relative aux associations*, in S. BEN NÉFISSA, N. ABD AL-FATTAH, S. HANAFI, C. MILANI (a cura di), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Karthala-Cedej, Parigi 2004, pp. 143-66.

[102] BEN NÉFISSA, *Citoyenneté morale en Egypte*, cit. in particolare pp. 216-26 e 230-32.

[103] ELSHOBAKI, *Les Frères musulmans*, cit., pp. 197-98 e 243-45. Per maggiori dettagli sulle elezioni del 1995 vedasi la curatela sotto la direzione di Sandrine Gamblin, *Contours et détours du politique en Egypte. Les élections législatives de 1995*, L'Harmattan/Cedej, Parigi 1997.

[104] J.A. STACHER, *Post-Islamist rumblings in Egypt: the emergence of the Wasat party*, «The Middle East Journal», 2002, 56, 3, pp. 415-32; N. 'ABD AL-FATTAH, *al-Hala al-diniyya fi Misr, al-'adad al-thani*, (La situazione religiosa in Egitto, numero due), Markaz al-dirasat al-siyasiyya wa al-istratijiyya bi-l-Ahram, al-Qahira 1998, 217-34 (Sulle relazioni tra l'*Hizb al-Wasat* e gli *Ikhwan*, pp. 225-29).

4.7 L'alba del XXI secolo

Paradossalmente, in vista delle elezioni del 2000, i Fratelli Musulmani riprendono temi già presenti proprio nel programma del *Hizb al-Wasat*. Il riferimento costante alla Costituzione egiziana, della quale si chiede la piena applicazione attraverso riforme politiche per una maggiore democratizzazione, sarà completato infatti da appelli a un maggior coinvolgimento nella società egiziana della minoranza copta e delle donne. Le disposizioni per le tornate elettorali, che oramai da qualche anno avevano promosso un sistema di candidature indipendenti, modificarono anche il comportamento della Fratellanza durante la campagna elettorale. Ci si concentrò maggiormente sul programma individuale dei singoli candidati più che su un programma generale. Si privilegiarono quindi i legami del singolo candidato sul territorio, nonché la rete di contatti costruiti attraverso l'attivazione di servizi di assistenza sociale[105]. Ci si limitò inoltre a candidature sicure: si selezionarono le circoscrizioni e i candidati di modo da non intaccare il prestigio di importanti personalità presentate dal PND o dall'opposizione. Si evitarono dimostrazioni di forza attraverso manifestazioni di piazza per non irrigidire l'atteggiamento del regime nei loro confronti. Questa attitudine estremamente moderata derivava inevitabilmente dalla forte repressione subita nel decennio che si stava chiudendo. Vi era comunque una forte volontà di rompere l'isolamento che il regime aveva costruito: emblematici gli sforzi per sfruttare tutti i più avanzati strumenti tecnologici per la diffusione del proprio messaggio (è di questo periodo la creazione del loro sito web)[106].

Nonostante l'atteggiamento prudente, le autorità egiziane temevano un ritorno dei Fratelli Musulmani sulla scena parlamentare. Come già in passato, arresti e processi sommari colpirono decine di membri, ma l'intervento dell'Alta Corte costituzionale stravolse uno scenario politico che sembrava già segnato. Il più importante intervento di questo organismo, che dimostrò a più riprese la sua indipendenza di fronte alle pressioni del regime egiziano, fu la sentenza che prevedeva il controllo degli uffici di voto da parte dei giudici per le elezioni che si sarebbero dovute svolgere quello stesso anno[107]. Con 17 seggi la Fratellanza restò la principale forza d'opposizione.

[105] La ricerca di campo effettuata da Sarah Ben Néfissa in un villaggio della circoscrizione di Ashmun, nel governatorato di Minufiyya proprio durante questa tornata elettorale ci permette di comprendere a pieno l'importanza delle reti clientelari «private» nelle pratiche elettorali e le specificità del «clientelismo islamista». BEN NÉFISSA, ARAFAT, *Vote et démocratie*, cit., pp. 145-259.

[106] ELSHOBAKI, *Les Frères musulmans*, cit., pp. 247-49.

[107] BEN NÉFISSA, *Vote et démocratie*, cit., pp. 138-39.

L'inizio del XXI secolo ha portato con sé in Egitto delle profonde trasformazioni politiche. Assistiamo da qualche anno all'emergenza di nuovi attori che secondo diversi punti di vista contestano la legittimità del regime egiziano e il suo autoritarismo. Il ruolo assunto dal Movimento egiziano per il Cambiamento (*al-Haraka al-misriyya min ajl al-taghiyr*) definito comunemente *Kifaya* («Basta») è l'espressione di una società civile istruita che ha rotto per la prima volta dopo molti anni la coltre di silenzio calata sull'autoritarismo di Mubarak. Costituito da rappresentanti di tutta l'opposizione egiziana, *Kifaya* si è caratterizzato inizialmente per delle mobilitazioni di solidarietà alla causa palestinese, nonché contro l'invasione anglo-americana in Iraq e il progetto del Grande Medio Oriente di marca statunitense. Ha saputo poi diversificare le proprie rivendicazioni, spostando la propria attenzione su questioni di politica interna. Suo principale obbiettivo era di evitare la possibilità di un passaggio di poteri «ereditario» dal *ra'is* al proprio figlio Jamal. Reclamava inoltre riforme costituzionali volte a diminuire il potere presidenziale sull'intero apparato politico per un pieno processo di democratizzazione[108].

Altro attore importante è rappresentato dai magistrati. Attivi sin dalla seconda metà degli anni Ottanta nel reclamare una maggiore autonomia dall'esecutivo, si impegnarono poi nel 2000 per il controllo degli uffici elettorali a seguito della disposizione dell'Alta Corte costituzionale. Nella stessa ottica hanno minacciato di boicottare le operazioni di controllo durante le elezioni del 2005 qualora le autorità non avessero loro garantito i mezzi per monitorare tutte le fasi di consultazione. Le loro denunce di brogli si susseguirono poi nei mesi successivi, accompagnate da manifestazioni di protesta che catalizzarono l'attenzione e il sostegno anche di altri fronti di opposizione[109].

L'azione di questi attori si è rivelata a lungo andare limitata. La ragione principale risiede probabilmente nel loro carattere urbano ed elitario, poiché «si distinguono non tanto per il loro "livello sociale", quanto per le funzioni che svolgono nello spazio pubblico e politico egiziano[110]». Hanno comunque giocato un ruolo importantissimo nella diversificazio-

[108] Per maggiori informazioni: F. VAIREL, *Quand «Assez!» ne suffit plus: quelques remarques sur Kifaya et autres mobilisations égyptiennes*, «L'Égypte dans l'année 2005» a cura di F. Kohstall, Cedej, Il Cairo 2006, pp. 109-36; BEN NÉFISSA, *Paradossi della cittadinanza*, cit., pp. 15-16. Sul silenzio del movimento a partire dal 2006, e sulle prospettive future, vedasi M. EL-SAYED, *Whereto Kifaya?*, «Al-Ahram Weekly on-line», 17-23 settembre 2009, URL: http://weekly.ahram.org.eg/2009/965/eg9.htm.

[109] Per ulteriori dettagli: N. BERNARD-MAUGIRON (a cura di), *Judges and Political Reform in Egypt*, AUC Press, Il Cairo 2009; BERNARD-MAUGIRON, *Le printemps des juges et la réactualisation autoritaire en Egypte*, «Politique africaine», 2007, 108, pp. 67-85.

[110] BEN NÉFISSA, *Paradossi della cittadinanza*, cit., pp. 16-17.

ne dei fronti di protesta contro l'autoritarismo egiziano, delegittimandone l'azione. Seppur per logiche differenti, entrambi hanno utilizzato pratiche di dissenso simili: manifestazioni, rapporti e comunicati che trovano ampia eco nei canali satellitari e nella nuova stampa indipendente sorta in quegli stessi anni.

Tra il 2004 e il 2006 la Fratellanza ha sostenuto questi movimenti di protesta anche se in modo ambiguo. È stata tra le fondatrici di *Kifaya*[111]; ha seguito con assiduità l'attività di denuncia dei giudici, che molto spesso ha scoperto frodi elettorali che avevano penalizzato proprio i Fratelli Musulmani[112]. Tuttavia, ha partecipato attivamente alle proteste solo dal maggio 2005, con manifestazioni che mobilitarono migliaia di persone con slogan che si riallacciavano perfettamente alle rivendicazioni secolari di *Kifaya* e mettendo in secondo piano la matrice islamica[113].

Questa massiccia mobilitazione durò pochi mesi. Dal luglio successivo i Fratelli Musulmani sembrarono smarcarsi progressivamente dalle rivendicazioni di *Kifaya*, alternando manifestazioni con differenti fronti dell'opposizione laica, a dichiarazioni di protesta contro l'autoritarismo egiziano che evitavano però di mettere in discussione la presidenza Mubarak[114]. Per un periodo così recente non possiamo formulare ipotesi certe su un atteggiamento ambivalente che ha disorientato gli stessi protagonisti dell'opposizione laica al regime. L'ipotesi formulata già all'epoca di un accordo di principio tra i piani alti della Fratellanza e Mubarak (una maggiore visibilità sulla scena egiziana, in cambio di un riconoscimento della presidenza Mubarak) non è da scartare[115]. Negli ultimi anni i Fratelli Musulmani hanno in effetti dimostrato una spiccata attitudine al compromesso se questo era considerato come necessario per salvaguardare l'esistenza del movimento.

[111] Per la lista delle organizzazioni firmatarie dell'appello del 9 settembre 2004, data di fondazione ufficiale del movimento, vedasi *L'Égypte dans l'année 2005*, cit., pp. 349-50.

[112] BERNARD-MAUGIRON, *Le printemps des juges*, cit., pp. 70-73.

[113] Ricordiamo tra le più importanti la prima del 27 marzo organizzata al centro del Cairo che contò almeno 7000 manifestanti. In aprile le manifestazioni si estesero a tutto il territorio nazionale (Il Cairo, Damanhur, nel Fayum, a Suhaj, Minya ecc.). In manifestazioni dove gli studenti brandivano il Corano, i dirigenti della Fratellanza chiesero per esempio di non farlo. Inoltre, tra le rivendicazioni più importanti si reclamava ancora il riconoscimento dei diritti negati ai cristiani (copti) in Egitto T. ACLIMANDOS, *Les Frères: de la clandestinité au* tamkin, «L'Égypte dans l'année 2005», cit., pp. 84-89.

[114] Emblematica una manifestazione del 14 agosto in sostegno dei giudici coorganizzata dagli *Ikhwan* assieme ai trockisti, che si concluse con tensioni tra le due parti proprio per il fatto che i primi non volevano slogan contro il Presidente Mubarak, al contrario dei secondi. *Ibid.*, pp. 99-100.

[115] *Ibid.*, pp. 89-93.

Due importanti fenomeni sono da sottolineare. Da una parte, è innegabile constatare che i contatti tra la Fratellanza e le autorità egiziane sono costanti. Stiamo parlando di un atteggiamento dialettico tra le alte sfere dei due poli che però, e veniamo al secondo fenomeno, ha visto crescere un dissenso nella base della Fratellanza. Costituita dalle generazioni più giovani, questa base è caratterizzata da un atteggiamento più «movimentista», ed è maggiormente propensa a un'intesa con le altre forze dell'opposizione.

La posizione ambigua adottata negli ultimi anni di fronte ai nuovi fenomeni sociali prodottisi in Egitto non ha comunque compromesso una forte mobilitazione per le elezioni del 2005. Le battaglie «civili» di quel periodo hanno sostenuto, seppur indirettamente, le rivendicazioni della Fratellanza per un pieno riconoscimento legale. L'associazione poteva inoltre vantare una base popolare che il resto dell'opposizione non aveva. Il sistema delle candidature indipendenti favoriva nel gioco elettorale il deputato che poteva disporre di un solido *réseau* nel territorio. Il deputato ottiene voti in cambio di servizi assistenziali che lo Stato egiziano oramai ha rinunciato a garantire. Come nel 2000, la partita si è giocata sul piano locale tra quei candidati che hanno avuto a disposizione risorse morali ed economiche per l'elargizione di servizi in cambio di voti. Oltre ai candidati del PND, che possono sfruttare l'apparato dell'*Etat-parti*, gli unici attori in grado di giocare su questo campo sono stati gli esponenti della nuova borghesia d'affari egiziana, che per i risultati ottenuti in campo elettorale sono stati riassorbiti dal PND nel dopo elezioni, e gli *Ikhwan*. Questi hanno rappresentato l'unica forza all'opposizione capace di garantire una mobilitazione a scopo assistenziale: la figura del «deputato dispensatore di servizi» agisce in effetti in perfetta continuità con le attività svolte in passato dalla Fratellanza nei sindacati professionali, nelle università e nelle associazioni caritatevoli[116]. A detta degli stessi Fratelli, i risultati sono andati al di là di ogni aspettativa. Dei 444 seggi a disposizione, alla Fratellanza ne sono andati 88, ovvero un quinto del numero complessivo. Risultato ancora più importante se si pensa che il numero totale di candidati del movimento era di 150. Mai come in passato la Fratellanza è presente ancora oggi all'Assemblea del Popolo.

[116] Per questa analisi sono debitore dello studio effettuato da Marie Vannetzel che rappresenta a oggi il più importante contributo sulle pratiche elettorali che gli *Ikhwan* hanno adottato durante le legislative del 2005. M. VANNETZEL, *«Ils nous ont déjà essayés». Clientélisme et mobilisation électorale fréristе en Egypte*, «Politique africaine», 2007, 108, pp. 47-66.

5. *Conclusioni*

Con questo saggio abbiamo provato a descrivere le diverse fasi attraverso le quali la Fratellanza ha tentato di costituirsi in gruppo egemonico e e i fattori di resistenza, endogeni ed esogeni, che questa ha incontrato per il raggiungimento di una piena legittimazione sociopolitica[117].

Questa legittimazione, oggi come in passato, si è fondata su due fattori complementari: il radicamento sociale dell'associazione e l'ideologia olistica di cui si è fatta portatrice.

L'azione della Fratellanza si è caratterizzata per il progressivo sviluppo di una flessibile struttura di coordinamento che ha saputo rinnovarsi nel tempo garantendo un'azione capillare e diversificata nella società. La ragione principale della sua efficienza risiede tuttavia nella forte responsabilizzazione dei propri membri per le attività dispiegate sul territorio. L'affiliato alla Fratellanza agisce mettendo in gioco anzitutto se stesso per il bene collettivo. Questo attivismo non è funzionale alla promozione sociale del singolo individuo, bensì allo sviluppo del bene comune secondo i principi forti di un'ideologia che forniva a ogni singola azione sociale una valenza morale.

L'elaborazione di un'ideologia olistica fondata sull'Islam ha permesso una legittimazione morale anche della pratica politica. Durante la loro ultraottuagenaria storia, gli *Ikhwan* hanno accompagnato (spesso conducendolo in prima persona) il processo di emergenza nel politico di un discorso islamico da una fase «primitiva», nella quale dominante era il modello secolare occidentale, a una di maggiore autonomia, dove si è compresa la sua portata rivoluzionaria per la costituzione di un discorso contro-egemonico. L'attività quotidiana (individuale e collettiva) di formazione di un proprio blocco sociale assumeva maggiore spessore da questo discorso contro-egemonico, e viceversa. La loro costante interazione ci permette di meglio apprezzare i successi ottenuti sino a oggi dalla Fratellanza nei campi del sociale e del politico.

Nella storia dei Fratelli Musulmani le fasi di maggior sviluppo di un progetto egemonico si sono periodicamente alternate ad altrettante fasi in cui l'apparato coercitivo dello Stato egiziano ha tentato di bloccarne l'avanzata. Le conseguenze di questa alternanza sulla strategia del movimento sono state importanti. Da una parte si è rinunciato (sembra definitivamente) alla violenza come strumento politico per fare pressione sul potere costituito, distinguendosi da altre organizzazioni islamiche radicali[118]. Si sono poi consolidate nel tempo pratiche e discorsi volti a reclamare un riconoscimento formale della propria azione. Nel corso degli ultimi decenni, dagli anni Ottanta in poi, la Fratellanza ha saputo pragmaticamente adattarsi all'*habitus* delle istituzioni che ha avvicinato (Assemblea del Popolo, sindacati, associazioni studentesche, associazioni caritatevoli ecc.), contribuendo in maniera significativa alla loro «modernizzazione». Si è fatta protagonista in una società civile che ha reclamato per il paese, oltre a un miglioramento delle condizioni sociali, una riforma etica e culturale. Ha contestato il regime attraverso quegli strumenti da lui stesso creati per mantenersi al potere (in primis la Costituzione). Questo atteggiamento «legalista» sembra rielaborare efficacemente la propensione che la scienza islamica ha sempre avuto per il diritto, e per la politica intesa come «applicazione sociale del diritto»[119]. Oltretutto ha permesso alla Fratellanza di accostarsi a un più laico trend di opposizione al regime che dal 2000 ha rivendicato una maggiore democratizzazione nel paese attraverso il pieno rispetto dei diritti umani. Questi attori si sono alla lunga rivelati limitati per la mancanza di una solida base sociale. Le manifestazioni promosse da *Kifaya*, dal Club dei giudici e dai giornalisti non hanno saputo coinvolgere con i loro slogan la popolazione egiziana. Il regime ha potuto così stringere le proprie maglie sulle attività di protesta soffocandone l'azione. Parallelamente, proteste più marcatamente sociali che hanno infiammato il paese non sembrano aver avuto bisogno del sostegno di nessun precostituito fronte politico o sindacale, preferendo di gran lunga una diretta contrattazione con le autorità. Queste mobilitazioni sono nate dal processo di pauperizzazione che le classi operaie egiziane subiscono oramai da più di un ventennio, con il consolidamento del processo di liberalizzazione dell'economia egiziana. Gli esiti della «cultura della protesta» che sta diffondendosi in Egitto sono ancora oggi difficili da percepire[120]. Di fronte a queste tensioni, l'atteggiamento della Fratellanza è

[117] Non abbiamo qui lo spazio per analizzare l'importanza che ha assunto il paradigma gramsciano nella valutazione delle prassi sociopolitiche oggetto di questo contributo. Per una riflessione teorica più sistematica, vedasi M.E. GREEN, *Sul concetto gramsciano di «subalterno»*, in G. VACCA, G. SCHIRRU (in a cura di), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 199-232; M. CAMPANINI, *Ideologia e politica nell'Islam*, Il Mulino, Bologna 2008, in particolare pp. 167-79.

[118] Dalla fine degli anni Novanta assistiamo inoltre a un più generalizzato processo di deradicalizzazione che ha coinvolto in Egitto gruppi come *al-Jihad*. Per maggiori dettagli, anche sull'influenza esercitata dai Fratelli Musulmani su questo processo di «normalizzazione», vedasi O. ASHOUR, *Lions Tamed? An inquiry into the Causes of De-Radicalization of Armed Islamist Movements: the case of the Egyptian Islamic Group*, «The Middle East Journal», 2007, 61, 4, pp. 596-625; A. LAMNAOUER, R. CAILLET, *De l'usage du jihad: la fin d'une ère en Egypte? Les Révisions idéologiques de Sayyid Imam*, «Chroniques égyptiennes 2007», Cedej, Il Cairo 2008, pp. 85-114.

[119] M. CAMPANINI, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 14.

[120] J. BEININ, *The Egyptian Workers Movement in 2007*, «Chroniques égyptiennes 2007», Cedej, Le Caire 2008, pp. 217-38; BEININ, *L'Égypte des ventres vides*, «Le Mon-

sembrato piuttosto ambiguo. Da una parte, ha partecipato ai fronti di opposizione civile, pur mantenendo un atteggiamento sostanzialmente distinto. Dall'altra ha assunto una posizione maggiormente attendista nei confronti delle mobilitazioni più spiccatamente sociali. Fino a ora il loro sostegno si è limitato a una timida partecipazione alle mobilitazioni più imponenti (solo dopo aver assistito all'enorme successo che queste stavano ottenendo), e a un tardivo impegno nella penetrazione dei sindacati di categoria (soprattutto se paragonato al loro attivismo negli ordini professionali). Non si è mai riconosciuta l'esistenza di un sostanziale conflitto di classe, né la Fratellanza ha mai giudicato questa serie di proteste come il prodotto di una naturale divergenza di interessi tra gli attori sociali implicati nel conflitto. Se notiamo bene, è la prima volta che la Fratellanza si trova a doversi confrontare con un così ampio e duraturo fenomeno di opposizione sociale animato dalle classi operaie. La posizione attendista assunta sembra quindi il risultato di un'inadeguatezza della propria ideologia a inquadrare questo tipo di sfida lanciata al potere. La flessibilità dell'ideologia degli *Ikhwan* in riferimento ai processi economici ha in effetti prodotto dei mutamenti che potremmo definire a dir poco contraddittori. Si è passati da un programma economico dalle tendenze «socialiste», che ha animato il movimento dalla sua nascita sino al periodo nasseriano, fino al convinto sostegno che oggi si accorda al corso neo-liberale, seppur con dei vaghi accenni all'importanza di garantire una giustizia sociale[121]. Questa incapacità del movimento di produrre autonomamente una critica organica ai disequilibri prodotti dal sistema economico capitalista, lo porta oggi a una situazione di disagio per l'incapacità di fornire convincenti risposte a un tipo di mobilitazione come quella sopra evocata, radicale, spontanea e «pericolosamente» critica nei confronti del *ra'is*. Sembra quindi che il movimento stia perdendo *a priori* la possibilità di estendere la base di consenso a uno dei settori chiave della società egiziana[122].

de diplomatique», maggio 2008, URL: http://www.monde-diplomatique.fr/2008/05/BEININ/15861.

[121] Emblematica la posizione degli *Ikhwan* sulla questione agraria. Abbiamo già accennato alle coincidenze esistenti tra la riforma agraria avanzata da Nasser e le coeve proposte, anche più radicali, della Fratellanza. Sotto l'impulso della Banca mondiale, nel periodo 1992-1997 si mise in atto un programma di contro-riforma agraria di stampo neoliberale volto a modificare i rapporti di forza tra proprietari fondiari e contadini locatari, naturalmente a scapito di questi ultimi. Nonostante le rivolte contadine di quel periodo, i Fratelli Musulmani sostennero questa contro-riforma affermando che «così si ritornava alla legge di Dio». C.A. Udry, O. Hamdi, *Égypte. Paysans contre propriétaires terriens*, «Centre Tricontinental», 29 luglio 2008, URL: http://www.cetri.be/spip.php?article757&lang=fr.

[122] Importanti riflessioni al riguardo in H. Tammam, P. Haenni, *Les Frères musulmans égyptiens face à la question sociale. Authopsie d'une malaise socio-théologique*, «Institut Religioscope, Études et analyses», 2009, 20, maggio. URL: http://religion.info/pdf/2009_05_fm_social.pdf.

Passiamo infine a riflettere sul rapporto che la Fratellanza ha nel tempo instaurato con il potere. Sin dall'epoca di al-Banna, la Fratellanza ha sempre tentato di mantenersi in contatto con i gruppi dominanti, rifiutando un atteggiamento esclusivista[123]. Questa tendenza si è accentuata a seguito delle ondate di repressione che l'organizzazione ha costantemente subito a partire dall'epoca nasseriana, e che l'hanno portata a un'attitudine sostanzialmente moderata, con periodi marcati da una forte propensione al compromesso. Uno dei problemi principali dell'organizzazione è sempre stato quello di conciliare quindi i principi forti della propria ideologia con il pragmatismo dimostrato nelle sue relazioni con il potere. Le giovani generazioni che, dopo le esperienze acquisite nei movimenti studenteschi degli anni Settanta, contribuirono nel decennio successivo alla penetrazione degli emergenti attori sociali egiziani, hanno modificato profondamente gli equilibri interni del movimento. Esse hanno spesso rivendicato una maggiore partecipazione ai processi decisionali in seno alla struttura; ancora oggi però non sembrano avere ottenuto lo spazio richiesto. Gli esiti del primo progetto del *Hizb al-Wasat* sono lì a dimostrarci l'impermeabilità di quella che Patrick Haenni ha definito la «generazione del *tanzim*». Ancora oggi questo *décalage* generazionale si presenta come una delle questioni aperte per comprendere il futuro della Fratellanza. Le rivendicazioni della blogosfera, le discussioni seguite alla pubblicazione del programma politico della Fratellanza nel 2007, con la quale hanno annunciato il progetto di formazione di un partito politico, confermano la presenza al suo interno di differenti correnti, determinate a ridiscutere le strategie generali del movimento, come anche le procedure decisionali[124].

Attualmente i Fratelli Musulmani sembrano maggiormente preoccupati di mostrarsi all'esterno come un movimento «accettabile», pronto a prendere le redini del potere. È innegabile che la loro accettazione nel panorama internazionale potrebbe costituire un acceleratore per un pieno riconoscimento anche a livello nazionale. Questa strategia sembra considerare prioritaria la possibilità di approfittare a pieno degli even-

[123] Considerato nel lungo periodo il paradigma qutbiano non può che definirsi una parentesi nella storia degli *Ikhwan*.

[124] L. Piquemal, *Les Frères musulmans égyptiens en 2007. Un programme pour la discorde*, «Chroniques égyptiennes 2007», Cedej, Il Cairo 2008, pp. 63-84; P. Haenni, *La blogosphère islamiste en Egypte, miroir d'un nouveau militantisme et facteur de divisions internes*, «Institut Religioscope, Études et analyses», 17, 2008. URL: http://religion.info/pdf/2008_09_blogegypte.pdf.

tuali colpi di scena che potrebbero prodursi nel 2010 e 2011, con le nuove elezioni legislative e presidenziali. La crisi di legittimità del regime di Mubarak e le nuove aperture degli Stati Uniti dell'era Obama sembrano sostenere questa strategia, volta principalmente a un accesso al potere, non a mio avviso all'esercizio di un ruolo egemonico (nel senso gramsciano del termine) nella società.

Oggi il progetto egemonico della Fratellanza sembra essersi eccessivamente dissolto in obbiettivi di breve/medio periodo, come il riconoscimento ufficiale, che indeboliscono la prospettiva di un «orizzonte futuribile» diverso da quello prospettato dalla attuale classe dirigente egiziana. La distanza che si sta producendo tra una élite dirigente, concentrata nella tessitura di contatti con il mondo istituzionale egiziano e internazionale, e quella base molto eterogenea che ha sostanzialmente fatto la fortuna del movimento, sembra inoltre minarne l'organicità. Come abbiamo visto nella prima parte del nostro contributo, era proprio questa organicità uno degli elementi chiave che avevano permesso al fondatore della Fratellanza di costruire di un inedito rapporto con le masse, dove queste si sentivano costantemente responsabilizzate e coinvolte nel processo che doveva condurre il movimento a una illuminata direzione morale e politica dell'intera società.

In conclusione, oggi la Fratellanza non sembra tenere nella dovuta considerazione né la portata destabilizzante dei dissidi interni, né tanto meno la forza delegittimante di un atteggiamento eccessivamente ambiguo verso quelle questioni sociali ed economiche a cui prima facevamo riferimento. La costante interazione degli ultimi tre decenni tra le istituzioni politiche egiziane e il movimento non ha prodotto solamente una influenza della Fratellanza sugli *habitus* istituzionali. Il pragmatismo degli *Ikhwan* spesso sfociato in sostanziale collateralismo ci induce a pensare che anche il processo inverso non debba essere sottovalutato. In una prospettiva di lungo periodo questo atteggiamento potrebbe provocare un sostanziale mutamento della natura stessa del movimento, con un indebolimento della portata rivoluzionaria della sua ideologia.

La funzione contro-egemonica che in certi momenti della loro storia i Fratelli Musulmani sembrano avere espletato in maniera alquanto efficace appare oggi minacciata più dalle dinamiche interne al movimento che non dall'azione di altri attori politici egiziani.

Capitolo II
Hasan al-Turabi e i Fratelli Musulmani come avanguardia islamica in Sudan

Massimo Campanini

1. *L'emergere dei Fratelli Musulmani e Hasan al-Turabi*

Sebbene l'islamizzazione diffusa e profonda del Sudan sia relativamente recente (a partire dal XVI secolo in poi), l'Islam si è poi espresso in fenomenologie assai originali e peculiari. Una di queste è lo stretto legame che fin dall'inizio si è verificato tra la pratica religiosa e il sufismo. L'Islam sudanese si è soprattutto declinato in termini mistici, e questo non solo relativamente alla religiosità popolare, ma anche relativamente alla religiosità dotta e istituzionale. Quando i turco-egiziani di Muhammad 'Ali e Isma'il Pascià conquistarono e amministrarono il Sudan (prima metà del XIX secolo) e cercarono di imporre l'Islam azharita, con le sue regole e le sue strutture, ciò sollevò l'ostilità di molti dei *fakis* (sant'uomini) e degli '*ulama*' locali[1]. Si trattò di una delle cause scatenanti della rivolta mahdista (1881), sebbene sia vero che alcune *turuq* sufi furono collaborazioniste con le autorità egiziane, e che in seguito la *Khatmiyya*, una delle principali di queste *turuq*, fu collaborazionista con le autorità britanniche.

Una seconda caratteristica saliente che ha assunto l'Islam sudanese nel XIX secolo è la declinazione politica. Il fenomeno mahdista è stato un fenomeno contemporaneamente di islamismo politico e di rivendicazione proto-nazionalista[2]. La declinazione politica del sufismo non è rara nell'Islam[3], ma in Sudan ha acquisito una continuità peculiare anche rispetto ad altre esperienze come quella senussita. Pur dissoltosi lo stato mahdista, gli eredi del Mahdi, a partire dal suo figlio postumo 'Abd

[1] Cfr. G. WARBURG, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya*, Hurst, Londra 2003, pp. 8-9, 24 e *passim*.

[2] Il dibattito sul Mahdismo è ormai ricco di titoli. Ancora indispensabile risulta comunque P. HOLT, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford University Press, Oxford 1970.

[3] Cfr. anche M. CAMPANINI, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna 2003.