

## *Tipi di modernità e forme di individualizzazione*

Marco Bontempi<sup>o</sup>

L'obiettivo di questo testo è di sviluppare alcuni elementi di comparazione tra la logica della modernità europea e quella rilevabile nella forma di modernità delle società dell'area mediterranea dell'Africa. L'analisi assume come quadro teorico di riferimento il dibattito sulle modernità multiple. Il nucleo concettuale della categoria di modernità multiple consiste «in assuming the existence of culturally specific forms of modernity shaped by distinct cultural heritages and sociopolitical conditions. These forms will continue to differ in their value systems, institutions, and other factors» (Eisenstadt – Riedel – Sachsenmaier 2002, 1). Il “disaccoppiamento” tra modernità e Occidente che tale prospettiva formula apre possibilità di analisi e di comparazione tra forme di modernità cioè tra logiche diverse di costituzione degli assetti moderni in contesti sociali distinti (Bontempi 2008a).

Le dinamiche di costruzione sociale della giovinezza e in particolare la configurazione delle condizioni sociali del processo di individualizzazione come struttura portante della forma moderna della giovinezza, appaiono un terreno particolarmente efficace per verificare alcune delle possibilità analitiche aperte dalla teoria. È così necessario – in via preliminare – individuare analiticamente sia i componenti della forma europea dell'individualizzazione moderna che la loro specifica configurazione, ponendo particolare attenzione alle forme di legittimazione dell'assetto euro-moderno dell'individualizzazione. Delineato così, in modo del tutto sintetico e sperimentale, il modello euro-moderno della giovinezza come individualizzazione-emancipazione sarà possibile procedere ad un'analisi comparativa – anch'essa in sintesi - con i componenti e le fonti di legittimazione della forma nord-africana dell'individualizzazione moderna come struttura della costruzione sociale della giovinezza.

### *1. La forma europea dell'individualizzazione moderna e la sua legittimazione razionale.*

In Europa la separazione tra sfera religiosa e sfera politica prende forma attraverso un processo plurisecolare che inizia – nel *Dictatus papae* di Gregorio VII – con la distinzione tra ordine mondano e ordine religioso operata nell'autocomprensione della chiesa cattolica. Tale distinzione non assume la forma della tematizzazione dell'autonomia di un ordine dall'altro, ma è sviluppata per affermare la subordinazione dell'ordine mondano all'ordine religioso in quanto *costitutivamente diverso* dall'altro (Böckenförde 2006). È su questo sfondo che si sviluppano i conflitti tra Imperatori e Papi sul primato. La tematizzazione della distinzione dei due ordini come reciprocamente autonomi avviene molto tempo dopo, in seguito alla crisi di legittimazione dell'autorità politica generata dalle guerre di religione nel XVI-XVII secolo. È in questo contesto che emerge l'idea e la possibilità del concetto giuridico e della pratica di “libertà di religione”. La libertà di religione è una possibilità che è resa disponibile in conseguenza dello spostamento al di fuori della religione della fonte di legittimazione dell'ordine mondano e dell'autorità politica. Proprio perché non più legittimato dalla religione, l'ordine mondano può accogliere e contenere al proprio interno differenti identità religiose (all'epoca tutte cristiane, ma di differenti dottrine). Dal punto di vista sociologico è necessario osservare che lo spostamento della fonte di legittimazione dell'ordine mondano al di fuori della religione non poteva avvenire attraverso una mera eliminazione dei valori cristiani, perché in quel momento la *Weltanschauung* cristiana era l'unica condivisa e come tale necessario “materiale” simbolico e di significati culturali per ogni forma di legittimazione. Tale spostamento è infatti consistito in una *secolarizzazione* dei valori cristiani. Si tratta di un processo complesso che può tuttavia essere sinteticamente indicato quando si consideri il nucleo qualificante dei valori laici consistente di almeno tre principi, derivati dai valori cristiani: il primato dell'individuo e della sua coscienza; il principio di responsabilità verso gli altri; il principio di uguaglianza fondamentale di tutti gli individui<sup>1</sup>. Tali valori vengono assunti eliminando la loro connessione con la trascendenza di Dio, ma collegandoli a principi di trascendimento della vita collettiva: la natura prima (Grozio, Hobbes), la ragione più tardi (Kant). Questo processo raggiunge il proprio culmine nella riconduzione kantiana della religione nei limiti della ragione, cioè nell'intento di mostrare il carattere intrinsecamente razionale del cristianesimo<sup>2</sup>.

---

<sup>o</sup> Università di Firenze, osservazioni e commenti sono graditi, email: marco.bontempi@unifi.it

<sup>1</sup> Reperibili nel cristianesimo, il primo nel carattere individuale della salvezza e nel rapporto personale con Dio, il secondo nel comandamento dell'amore per il prossimo, il terzo nella condizione creaturale del genere umano, di matrice biblica, e nelle conseguenze della Resurrezione evidenziate da Paolo nella lettera ai Galati (3,28): «non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è uomo né donna».

<sup>2</sup> Da una prospettiva differente possiamo qui richiamare la celebre affermazione di Carl Schmidt, secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro

Da un lato, dunque, la legittimazione non religiosa dell'ordine mondano e dell'autorità politica rende possibile la pratica e la tutela della libertà di religione, dall'altro lato con la libertà di religione viene legittimato e giuridicamente tutelato il principio di sviluppo di differenti identità all'interno dell'ordine mondano. Tali identità sono elaborate ed orientate in riferimento a forme di trascendimento: prima religioso e poi razionale. Il carattere trascendentale attribuito alla ragione costituisce da questo punto vista un fattore fondamentale della strutturazione dell'individualizzazione. Il processo di individualizzazione si configura infatti come una messa in forma di scelte individuali e di vincoli sociali che è orientata dalla tensione al trascendimento della contingenza nella strutturazione dell'identità. In altre parole, alla sopra accennata secolarizzazione dei valori cristiani in principi dell'agire politico, si accompagna un processo di secolarizzazione della trascendenza che negli sviluppi dell'individualizzazione è rinvenibile nel carattere ideale delle identità e nell'importanza socialmente attribuita all'autodisciplinamento attraverso una *condotta di vita* razionalmente legittimata. Si consideri, in questa prospettiva, la parabola indicata da Weber della categoria di *Beruf* (professione-vocazione), dalla legittimazione religiosa della centralità sociale del lavoro alla sua secolarizzazione in ethos professionale e in strutture istituzionalizzate di agire razionale. Questo percorso ha come perno centrale il costituirsi della "condotta di vita" come struttura moderna dell'agire che una volta secolarizzata mantiene la propria centralità sociale di messa in forma, razionalmente legittimata, di scelte individuali di vita. In altri termini, la condotta di vita costituisce la ricomposizione in una forma unitaria della scomposizione messa in atto dalla rottura delle appartenenze e identità tradizionali.

Il passaggio alla legittimazione su base "razionale" è allo stesso tempo il passaggio ad un'idea razionale di individuo che trova espressione nella concezione kantiana dell'autonomia morale individuale. Tale autonomia è uno snodo sociologicamente fondamentale nello sviluppo della forma moderna dell'individualizzazione<sup>3</sup>. È insomma a partire dalla legittimazione non religiosa della sfera politica che prende avvio lo sviluppo della forma moderna dell'individualizzazione, cioè del processo di costituzione delle condizioni sociali, dei mezzi di elaborazione e delle forme di legittimazione della soggettività individuale come eticamente e cognitivamente (poi anche materialmente) autonoma.

In termini sociologici, è da sottolineare che il processo di individualizzazione non può essere definito né come costruzione esclusivamente generata da una costante introspezione psicologica, né come effetto pratico di una progressiva riduzione dei vincoli sociali. Piuttosto, il processo di individualizzazione moderna si costituisce come possibilità aperta dallo sviluppo di dinamiche di differenziazione delle sfere sociali e di astrazione delle relazioni sociali. Nello sviluppo della forma funzionale della differenziazione, l'integrazione sociale avviene su base funzionale e l'individuo concreto con le sue relazioni storicamente situate in "corpi sociali" non può più essere il referente empirico dei processi di inclusione sociale. A fronte di questa nuova possibilità di collocarsi funzionalmente in tutte le diverse sfere di azione, l'individuo diviene in linea di principio privo di un "luogo" proprio a partire e in forza del quale determinare la propria identità. Ne segue una trasformazione della categoria premoderna di individuo: da concreto componente di un gruppo a presupposto astratto dell'uguaglianza di tutti gli uomini indipendentemente dal loro essere membri di gruppi sociali (diritti umani). Allo stesso modo l'individuo astratto è pensato come "singolare" e dunque connotato da una specifica autenticità e soggettività che sono controparti qualitative dell'impersonalità dell'individuo astratto. In altre parole, l'individualizzazione moderna prende avvio da un cambiamento nella natura del legame sociale e non da un minor grado di socializzazione, perché, come è stato giustamente osservato, «l'individuo non esiste che in forza dei legami sociali» (Singly 2005,21) ed è la trasformazione dei legami sociali in senso individualistico, non un loro indebolimento, che mette in atto condizioni, mezzi e forme di legittimazione dell'individualizzazione in una determinata società.

Nella modernità il legame tra sfera politica e individualizzazione si dà perché il secondo trae alimento dal medesimo processo di legittimazione non religiosa e razionale della prima. Come l'ordine sociale trova attraverso le istituzioni e le pratiche della sfera politica moderna una composizione e una regolazione, per quanto temporanee e rivedibili, e una legittimazione *iuxta sua propria principia*, così il campo sociale dell'individuo viene a poter essere composto e regolato razionalmente dai mezzi istituzionalizzati dell'emancipazione e del progetto di vita.

---

sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti» (Schmidt 1986, 61).

<sup>3</sup> Con questo non si intende sostenere né che la forma euro-moderna dell'individualizzazione sia l'unica individualizzazione moderna possibile, né, tanto meno, che siano da escludere processi di individualizzazione prima della modernità.

Individualizzazione ed emancipazione divengono dunque due dimensioni di un medesimo processo e un obiettivo da perseguire che connota il progetto della modernità. Bauman ha osservato che « il processo di “individualizzazione” consiste nel trasformare l’identità umana da una “cosa data” in un “compito” e nell’accollare ai singoli attori la possibilità di assolvere tale compito nonché delle conseguenze (anche collaterali) delle loro azioni» (Bauman 2002, 23). Diventare individuo è un compito che nella sua forma moderna trova nell’emancipazione e nei mezzi impiegati per realizzarla la propria struttura fondamentale e la condizione della legittimazione razionale e politica dell’intero processo di individualizzazione. Ai soli fini di questo testo possiamo dire che il dispositivo individualizzazione-emancipazione può essere delineato in modo idealtipico attraverso almeno cinque condizioni di fondo: a) lo sviluppo di autonomia in senso morale (criterio-guida delle differenti agenzie di socializzazione moderne); b) la critica razionale dell’autorità e della legittimazione tradizionale dei ruoli (criterio sviluppato nelle diverse forme dell’agire politico moderno); c) l’indipendenza materiale (criterio dell’accesso al mercato del lavoro libero che si sviluppa con il capitalismo, senza esclusioni a priori e con i soli vincoli delle capacità/risorse per ricavare reddito); d) l’acquisizione della titolarità individuale dei diritti (criterio della cittadinanza universalistica); e) l’espressione di sé attraverso l’attività lavorativa e le relazioni amorose (criterio della legittimazione dell’autenticità e del suo riconoscimento nelle sfere pubblica e privata).

Lo sviluppo di queste condizioni fondamentali è orientato lungo due linee di mutamento che hanno caratterizzato in profondità i processi di modernizzazione nella società europea. La prima linea è costituita da quel fenomeno tipicamente occidentale che possiamo definire come “l’esclusione del corpo dalla sfera del politico”. Già nella Grecia classica, con la fondazione razionale della politica, al corpo viene assegnato il ruolo di rappresentazione della mera necessità della vita biologica, pensata come impolitica per eccellenza. Nel «logocentrismo dell’antica *polis* nulla dunque di ciò che interessa alla politica, sembra avere in apparenza a che fare con il corpo: essendo la *polis* il luogo di quel discorso sul “giusto” e sul “buono” che è appunto del tutto inerente alla natura specifica del cosiddetto animale razionale. (...) Il corpo semmai, come ci insegna Aristotele, sta nella costitutiva impoliticità della sfera domestica dove la mera vita viene a manifestare i suoi iscritti bisogni corporali e il ciclo biologico pretende, da donne e schiavi, il lavoro continuo della cura» (Cavarero 2003, 9). La ragione e la sua possibilità di trascendimento attraverso la politica sono dunque culturalmente contrapposte alla problematica concretezza della molteplicità dei corpi e della differenza sessuale. Questa esclusione del corpo dalla politica non viene meno neanche nel recupero del corpo come metafora della comunità ordinata e ben governata, che avrà fortuna già in epoca classica, ma ancor di più tra il Medioevo e il Rinascimento maturo: è in questo periodo che «trova massima espressione una delle finalità principali della metafora organologica: ossia quell’idea di corpo politico, in quanto corpo collettivo, che non solo si accontenta di mettere in primo piano la sua natura sovra individuale, ma vuole soprattutto essere un intero organicamente differenziato al suo interno, e non, invece, la semplice somma degli individui che lo compongono» (Cavarero 2003, 113-114). Così il corpo, espulso nella sua concreta carnalità e sessualità dalla sfera del politico, vi rientra nella forma astratta e asessuata della metaforica rappresentazione dell’unificazione dei molti che, a partire da Hobbes, è assunta come immagine dello stato moderno e, più tardi, della società in quanto tale.

Con il costituirsi della sfera politica moderna questa già plurisecolare esclusione diviene un presupposto importante del dispositivo di individualizzazione-emancipazione. La modernità politica trova nel progetto di emancipazione dell’individuo dalle appartenenze sociali premoderne una leva fondamentale della propria legittimazione. L’individuo moderno è socialmente definito attraverso l’astrazione dalla sua concreta corporeità. Lo scioglimento dei legami premoderni può avvenire infatti solo a condizione di “trasportare” l’individuo nella sfera astratta, trascendentale, e perciò collettivamente vincolante, della ragione. È in forza della sua astrazione e identificazione in una dimensione di trascendimento della concretezza che l’individuo trova le condizioni della sua possibile emancipazione. Si avvia un processo nel quale l’acquisizione di libertà si lega al carattere impersonale dei ruoli e delle funzioni tipicamente moderne e che si può osservare in una grande quantità di esempi: dall’anonimato dell’elettore, all’universalismo impersonale dei diritti di cittadinanza. Singly ha chiamato questa la fase dell’*individualismo astratto*, in essa l’individuo si afferma non celebrando la propria singolarità, ma il proprio poter essere universale: «nascosta al fondo di ciascuno non [c’è] un’identità personale (ritenuta non interessante), ma una particella di umanità della quale la Ragione è parte» (Singly 2005, 63). Lungo questa linea la plurimillennaria identificazione della donna con la corporeità è espressa nelle molteplici resistenze alla sua individualizzazione ed emancipazione, resistenze che si prolungano ampiamente dentro la modernità e che iniziano ad essere contrastate solo dalla fine del XIX secolo.

La seconda linea di mutamento è relativa alla dinamica di differenziazione sociale dei ruoli e delle funzioni che caratterizza i processi di modernizzazione. Com'è noto lo sviluppo di sfere funzionalmente differenziate si accompagna a processi di divisione del lavoro che concorrono all'incremento della complessità sociale. Già Marx e Weber hanno messo in luce, ad esempio, che la formazione del mercato del lavoro capitalistico ha come presupposto l'esistenza del lavoro giuridicamente libero e con esso di individui titolari di diritti per i quali sia possibile l'accesso ai contratti e al sistema economico-produttivo. Più in generale, lo sviluppo dei ruoli moderni procede – nelle diverse sfere di azione sociale – incrementando sia l'impersonalità delle relazioni che la specificazione funzionale delle aspettative di ruolo. L'integrazione sociale viene così perseguita attraverso l'inclusione degli individui nei diversi sistemi di funzioni. È da sottolineare che la connessione tra ruoli e individui avvenendo in termini funzionali si configura – in linea di principio – come astratta e impersonale, cioè indifferente alle specificità concrete dell'individuo (sesso, razza, lingua, ecc.).

Considerate nel loro insieme queste condizioni definiscono le modalità fondamentali verso le quali nella modernità classica i giovani sono orientati nel processo di individualizzazione-emancipazione e cioè: l'autonomizzazione dalla famiglia di origine e la costituzione di una famiglia propria, da un lato; la piena integrazione nella società degli adulti come titolari dei diritti/doveri di cittadinanza (partecipazione al lavoro, alla politica e alla vita associativa), dall'altro lato. Entrambe queste dimensioni dell'emancipazione trovano il loro cardine di sviluppo nel mercato capitalistico del lavoro. È il lavoro che orienta l'istruzione, che condiziona il reddito, che rende possibile l'indipendenza dai genitori, il rispetto dei doveri e dei diritti verso il partner e verso i figli. Infine è il lavoro che offre i mezzi per l'accesso al consumo e costituisce una condizione della realizzazione del diritto di espressione. In questo senso il lavoro costituisce la leva che rende possibile l'accesso dei giovani ai ruoli di adulto e di cittadino. È necessario considerare, infatti, che nella società moderna, in quanto differenziata su base funzionale, il lavoro costituisce il canale attraverso il quale *tutti* gli individui possono essere integrati nella vita collettiva su di una base di pari dignità. Per questo motivo al lavoro moderno sono associati valori e simboli partecipativi, identitari e vincolanti - come cooperazione, autodisciplina, autoaffermazione e durata nel tempo -, che esprimono la piena integrazione e il pieno godimento dei diritti di cittadinanza.

La differenziazione sociale delinea così le condizioni di fondo dello sviluppo del processo di individualizzazione come emancipazione<sup>4</sup>. Pur nella sua estrema sinteticità, questa ricostruzione ci consente di mettere in luce come la connessione tra individualizzazione e emancipazione sia stata prodotta dal peculiare sviluppo della modernità occidentale, ed europea in particolare, e come tale processo si sia potuto realizzare in quanto la costituzione della sfera politica moderna è andata di pari passo con lo sviluppo di fonti di legittimazione razionale dell'agire politico e i mezzi e gli strumenti dell'agire politico moderno sono divenuti utilizzabili per la realizzazione delle promesse dell'individualizzazione come emancipazione. Tali connessioni, però, non possono essere considerate costitutive di qualsiasi processo di individualizzazione, né di qualsiasi processo di modernizzazione, ma solo della forma specificamente europea della modernità. L'analisi dei nessi tra individualizzazione e sfera politica attivati nei processi di modernizzazione in aree non occidentali conduce in modo abbastanza chiaro alla considerazione che dell'individualizzazione moderna sono possibili molte forme, direzioni diverse e tipi differenti di legittimazione. È con questo fine che appare interessante esaminare sinteticamente il caso della costruzione sociale della giovinezza e le condizioni della legittimazione dell'individualizzazione nelle società della riva sud del mediterraneo.

## 2. *L'individualizzazione nella legittimazione religiosa della modernità.*

I recenti processi di modernizzazione nei paesi della riva sud del mediterraneo si sono sviluppati secondo percorsi le cui caratteristiche richiamano solo in misura parziale le fasi e le dinamiche di affermazione della modernità europea. Tra i cambiamenti più significativi della recente modernizzazione vi sono certamente quelli relativi alla crescita demografica che costituisce un fattore strutturale importante nella definizione delle nuove generazioni. Le politiche sanitarie hanno infatti prodotto in primo luogo una riduzione della mortalità infantile, incrementando così la crescita demografica. In breve, pur con le ovvie differenze tra i diversi paesi della riva sud del mediterraneo, si può dire che coloro che - con età tra i 20 e i 24 anni - in questi primi anni del XXI secolo si presentano sulle soglie del mercato del lavoro costituiscono più del 20% della popolazione totale dei propri paesi e sono all'incirca il doppio di quanti erano alla loro età i loro genitori (Courbage 2000; Fargues 2001). Questa generazione è però anche quella che maggiormente ha

---

<sup>4</sup> La letteratura sociologica europea ha messo in evidenza come da circa un ventennio i processi di individualizzazione facciano segnare un cambiamento di paradigma, dalla forma individualizzazione-emancipazione – o individualismo astratto - alla forma individualizzazione-autonomia, o individualismo concreto (Bontempi 2003, Cicchelli 2001 Singly 2000; 2004 e 2005). Di questa trasformazione non si tratta qui solo per motivi di spazio.

potuto beneficiare delle politiche di espansione dell'istruzione e dell'accesso all'istruzione superiore<sup>5</sup>. In altre parole la diffusione dell'istruzione ha costituito un vero e proprio fattore di discontinuità nei processi di riproduzione sociale e nelle relazioni tra le generazioni.

Tra i pochi dati disponibili sulle conseguenze di questa "rivoluzione cognitiva" sull'identità giovanile e sulla dinamica delle relazioni intergenerazionali, i risultati di una ricerca empirica svolta nel 1999 in Egitto su di un campione rappresentativo dell'universo nazionale dei giovani tra i 16 e i 19 anni (Al Tawila - Wassef - Ibrahim 2001) offrono un'interessante prospettiva sull'elaborazione dell'identità giovanile nella riva meridionale del mediterraneo.

Dalla ricerca risulta che in Egitto il 68% dei ragazzi e il 61% delle ragazze tra i 16 e i 19 anni hanno un livello di istruzione più elevato di quello del loro padre. Ancora maggiore è la quota di coloro che hanno un livello di istruzione superiore a quello della loro madre (80% dei ragazzi e 74% delle ragazze).

A fronte di posizioni chiaramente modernizzanti in relazione alle condizioni dell'autorità maschile nella coppia appaiono particolarmente interessanti i dati relativi a due indicatori della subalternità della donna all'uomo, sempre nelle relazioni matrimoniali. Il primo indicatore mostra un netto rifiuto, sia da parte dei maschi che delle femmine, della pratica tradizionale che obbliga la donna a sposare un parente se questi lo chiede e se il padre è d'accordo, ma si tratta di una pratica che, per quanto diffusa, non è maggioritaria nemmeno tra le coppie adulte (circa il 40% delle donne con più di 34 anni è sposata con un parente). Il secondo indicatore concerne la pratica dell'escissione delle ragazze prima del matrimonio. Si tratta di una pratica estremamente diffusa nella società egiziana, che coinvolge quasi ogni donna, con poche differenze tra giovani e meno giovani. I giovani intervistati sono in misura maggioritaria favorevoli a questa pratica, ma con scarti molto forti rispetto agli adulti: si dichiara d'accordo il 56% delle ragazze e il 76% dei ragazzi.

La terza dimensione indagata dalla ricerca è relativa alla divisione sessuale dei ruoli nella partecipazione al ménage familiare. In questo caso l'orientamento dei giovani è sostanzialmente in sintonia con quello degli adulti, infatti la quasi totalità dei giovani assegna esclusivamente all'uomo il compito di sostenere economicamente la famiglia e, ritiene specifico della donna quello della cura dei figli.

Tabella 1. Le opinioni dei giovani sulle strutture tradizionali delle relazioni di coppia

<i>Condizioni dell'autorità maschile (età e conoscenza)</i>	Favorables %	
	Garçons	Filles
le mari et la femme devraient avoir le même niveau d'études	48	67
le différence d'âge entre mari et femme ne devrait pas dépasser 5 ans	94	86
<i>Indicatori di subalternità femminile all'uomo</i>		
si un parent fait une demande en mariage et que le père accepte, sa fille doit obéir	26	16
une fille devrait être excisée avant son mariage	76	57
<i>Divisione sessuale dei ruoli familiari</i>		
les deux époux doivent travailler pour nourrir la famille	2	12
les deux époux sont responsables de la garde des enfants et doivent jouer avec eux	10	25
les deux époux doivent aider les enfants à faire leur devoirs	16	37

Fonte: Al Tawila - Wassef - Ibrahim 2001, 60.

La tabella 1 permette di evidenziare anche una significativa differenza tra maschi e femmine nelle risposte ai diversi items. Per quanto prevalentemente in sintonia con l'andamento delle risposte maschili, in linea generale le femmine dimostrano un orientamento meno ancorato alla tradizione. In particolare, le ragazze più nette nel distaccarsi dagli orientamenti tradizionali sono quelle che studiano a livello della scuola secondaria e che abitano in aree urbane, lo stesso si può dire per i maschi, ma questi ultimi - a parità di condizioni - sono meno orientati agli orientamenti moderni. Inoltre un incremento degli anni di studio a livello superiore segna una spinta delle ragazze verso orientamenti non tradizionali in misura maggiore di quanto non avvenga per i ragazzi.

I dati mostrano dunque che l'elaborazione dell'identità giovanile si sviluppa da un lato in forme differenziate su base sessuale: i maschi appaiono implicati in misura maggiore delle femmine nella

<sup>5</sup> Nei venticinque-trenta anni successivi al 1970 in Algeria la percentuale di coloro che avevano tra i 6 e i 17 anni iscritti nelle scuole primarie e secondarie passa dal 45% al 86% del segmento d'età, mentre coloro con età tra i 18 e i 22 anni che sono iscritti al terzo livello del sistema di istruzione crescono da circa il 2% a circa il 15%. Nello stesso periodo in Marocco il primo gruppo passa dal 32% al 61%, e il secondo gruppo da circa l'1% a circa il 15%; in Egitto il primo gruppo passa dal 52% al 87%, e il secondo gruppo da circa l'8% al 20% (Injep 2000).

riproduzione di ruoli e identità strutturate su base tradizionale. Tali elementi di continuità però non impediscono loro di integrarli con modelli identitari moderni, di tipo paritario. La propensione delle ragazze a preferire in misura maggiore dei maschi ruoli e identità moderni è a loro volta frenata dall'adesione a modelli relazionali e identitari tradizionali, come l'accettazione della destinazione femminile alla cura dei figli piuttosto che al lavoro e, dato ancora più significativo, della pratica dell'escissione. Dall'altro lato in termini generazionali i giovani segnano la distanza dagli adulti solo sulle questioni relative alla sfera della soggettività e della comunicazione tra i partners, dichiarandosi favorevoli a livelli simili di istruzione ed età, mentre per quanto concerne la sfera dei ruoli evidenziano una minore distanza dagli adulti nel condividere orientamenti tradizionali. L'identità giovanile appare dunque caratterizzata da una molteplicità di dimensioni nelle quali tradizione e modernità si connettono reciprocamente, piuttosto che scindersi in forma conflittuale.

Lo sviluppo di istituzioni e stili di vita tipicamente moderni nell'ultimo ventennio è proceduto parallelamente all'emergere di forme islamizzate di queste stesse istituzioni e stili di vita: dalle radio e televisioni islamiche, alle banche (senza interessi) fino a nuovi modelli di consumo come il turismo, l'editoria di massa (come la letteratura religiosa di massa o quella rosa) o la moda. Con le università come proprio centro di elaborazione teorica e i giovani istruiti come bacino di mobilitazione critica, l'islamismo si qualifica come un mutamento che «is concomitant with the formation of new middle classes and is on the way to creating its own intellectual, political, and entrepreneurial elites, drawing on their increasing public visibility and commercial success. We can speak of a post-islamist stage in which Islamism is losing its political and revolutionary fervor but steadily infiltrating social and cultural everyday life practices» (Göle 2001, 94). L'islamizzazione delle sfere di vita costituisce l'espressione di una trasformazione che investe in modo diretto anche l'emergere di nuove forme di soggettività e di elaborazione di significati in relazione alle nuove condizioni e opportunità di vita. In particolare, oltre agli stili di vita, anche l'identità religiosa è sottoposta ad una trasformazione in senso moderno che spinge verso forme post-tradizionali di reinterpretazione della pratica e dell'esperienza religiosa, accentuandone la centralità della soggettività del credente. È in questa prospettiva che si è parlato di oggettivazione della tradizione islamica per molti fedeli, in particolare «questions such as “What is Islam?”, “How does it apply to the conduct of my life?” and “What are the principles of faith?” increasingly are foregrounded in the consciousness of many believers and are explicitly discussed» (Eickenman 2001, 129).

Mentre il tradizionalismo comporta posizioni conservatrici, nel senso della riaffermazione delle tradizioni e della resistenza ai cambiamenti, i movimenti islamisti sono sostenitori di posizioni critiche nei confronti del tradizionale ordine sociale delle società arabe. Un primo elemento qualificante della logica dell'islamismo è infatti la critica sociale dell'ordine tradizionale ancora esistente. La ricerca del nucleo essenziale dell'islam ha spinto i movimenti islamisti verso una rivalutazione del periodo della vita di Maometto come paradigma di una identità e pratica religiosa non ancora compromesse dai vincoli della tradizione e per questo assunte come “autentiche”. In tal modo l'islamismo sviluppa una posizione critica di ispirazione religiosa che va a colpire da un lato l'ordine tradizionale delle società arabe, accusato di ostacolare lo sviluppo di forme di autonomia individuale, rispetto tanto all'esercizio di ruoli che all'elaborazione di significati; dall'altro lato la critica viene rivolta al modello laico di modernità tipicamente europeo, e in modo particolare alla separazione della sfera pubblica dalla religione, senza però respingere insieme a questo tratto le innovazioni tecnologiche e i cambiamenti economici propri della società moderna. Nel momento in cui i movimenti islamisti sviluppano una critica religiosa dei ruoli di autorità religiosa tradizionale - come gli *ulema* - e del loro accesso privilegiato ai testi sacri, e sostengono la legittimità di una autonomia interpretativa dei testi sacri da parte del credente, attivano un processo di democratizzazione della conoscenza religiosa e di incremento della sfera della soggettività nella vita sociale. In particolare, la critica alle forme tradizionali di autorità religiosa sottrae alla loro decisione una pluralità di temi, anche fortemente connotati in senso sociale oltre che religioso, che divengono oggetto di dibattito. Questioni come «the veiling of women, the penalty of adultery, questions of taxation, criminal laws, and religious marriage are no longer issues settled under the monopoly of religious *ulema* but become subjects of controversy between competing political actors, including female Islamist» (Göle 2001, 96). I mezzi con i quali ciò può avvenire sono molteplici, ma sono - com'è evidente - strettamente connessi all'incremento dell'istruzione tra i giovani: dalla formazione nelle università di scuole e correnti di pensiero che promuovono attraverso pubblicazioni e sui mass media l'autonomia interpretativa e la critica ai ruoli tradizionali di autorità, fino allo sviluppo di un'editoria popolare religiosamente connotata che si caratterizza per la produzione e diffusione di testi economici scritti in modo colloquiale e vivace (cfr. Gonzalez-Quijano 1998) dedicati ai temi più diversi, dai romanzi per ragazze fino a temi politici e a questioni etico-religiose sulla vita moderna. Certamente, poiché

si tratta di una produzione editoriale di grandi dimensioni, le tesi esposte sono anche molto distanti e vi si possono trovare anche posizioni politiche radicali di conflitto con il modello europeo di modernità.

Mentre la critica religiosa dell'autorità tradizionale fa leva sull'incremento della sfera di autonomia della soggettività individuale, un secondo elemento caratterizzante dell'islamismo investe in modo diretto la questione della trasformazione dei ruoli in seguito all'espansione del mercato del lavoro e all'incremento della complessità sociale.

L'accesso delle ragazze all'istruzione superiore e all'università costituisce un fattore di innovazione culturale importante. Infatti in misura crescente le donne rompono i confini che tradizionalmente le assegnavano alla sfera della vita familiare e acquistano ruoli pubblici, dalle attività professionali a quelle associative. I movimenti islamisti legittimano la partecipazione delle donne alla vita pubblica, in ragione della loro adesione alla "causa dell'islam". La critica all'autorità tradizionale e la promozione della partecipazione politica segnano il delinearsi di una sfera pubblica nella quale i movimenti islamisti legittimano la presenza delle donne in ruoli pubblici, sia nelle attività professionali che in quelle politiche. Il riferimento alla religione costituisce anche in questo caso il punto di appoggio della critica della tradizionale esclusione delle donne alla vita pubblica. E quanto maggiore è la loro visibilità pubblica tanto maggiore è la critica alle tradizionali forme di esclusione.

La formazione di una sfera pubblica islamica rappresenta uno degli elementi più significativi del modello di modernità dei paesi della riva sud del mediterraneo. L'idea di una sfera pubblica islamica è però elaborata secondo caratteristiche che non corrispondono a quella europea di una sfera pubblica in linea di principio omogenea nella partecipazione e strutturata come spazio di comunicazione democratica tra i cittadini. L'islamismo, infatti, distingue la legittimazione dell'inclusione delle donne nelle attività associative, professionali e politiche, dalla strutturazione dello spazio delle relazioni sociali interpersonali, cioè della dimensione fisica dei corpi nello spazio, attraverso la segmentazione e la separazione dei sessi. In altre parole, sembra di poter dire che l'elaborazione di una sfera pubblica islamica avvenga distinguendo le relazioni interpersonali del tipo *face to face* dal processo di astrazione e di sviluppo impersonale delle relazioni sociali che caratterizza l'emergere di ogni forma di modernità. Mentre le seconde, rese necessarie dall'incremento di complessità sociale e dallo sviluppo di nuove funzioni e ruoli professionali sono riconosciute anche su base religiosa come aperte all'accesso di entrambi i sessi, le prime rimangono ordinate secondo criteri religiosi tradizionali. La tradizione si intreccia così con la modernità continuando a costituire il fondamento simbolico di legittimazione dell'ordine sociale, ma, allo stesso tempo, articolandosi su livelli distinti in funzione del tipo e del grado di astrazione delle relazioni sociali e dei ruoli.

Pur nel carattere estremamente sintetico di questa esposizione, sembra di poter dire che il modo in cui la religione viene incorporata nella modernità delinea due direzioni che possono apparire contraddittorie agli occhi di osservatori europei. Da un lato la religione viene ripensata alla luce delle nuove esigenze di soggettività generate dall'istruzione e costituisce il fattore di legittimazione dell'affermazione sociale dell'autonomia individuale: è nella forma di un accesso più "autentico" all'identità religiosa che viene legittimato l'emergere di una dimensione fondamentale della modernità. In chiave politica, però, questa forma di individualizzazione è sostanzialmente differente da quella europea che ha proceduto alla costituzione dell'individuo moderno attraverso la legittimazione razionale della sfera politica, che ha consentito un'elaborazione da parte della politica di elementi simbolici di legittimazione del legame sociale fino a quel momento elaborato in forma religiosa. Questa differenza ci permette di cogliere anche l'altro lato della funzione di legittimazione della religione. La sfera delle relazioni personali, e specialmente tra i sessi, costituisce da sempre l'ambito privilegiato di elaborazione normativa delle religioni. Nello sviluppo della modernità europea la lunga tradizione di "rimozione" della concretezza del corpo dalla sfera politica e la sua rielaborazione in chiave metaforica attraverso l'azione politica penetrano nella modernità come fattore dello sviluppo della forma dell'individualizzazione come emancipazione e della democrazia come ordinamento congruente con essa. Nella modernità islamica la legittimazione religiosa dell'individualizzazione mostra come la semantica del corpo costituisca un dato che contribuisce in misura significativa alla specifica configurazione della forma moderna e che risulta declinato in modo compatibile con i processi di differenziazione sociale che accompagnano lo sviluppo di ruoli e di forme di divisione del lavoro moderne. In tale forma dell'individualizzazione la centralità legittimante della tradizione può divenire un ostacolo allo sviluppo di un ordine democratico finché vengono delegittimate le possibilità di emancipazione nelle relazioni interpersonali. In altre parole, nella costruzione e nell'espansione della sfera pubblica islamica la democrazia sembra non costituire l'esito necessario dell'affermarsi della modernità, ma solo una delle possibili forme di ordinamento politico. La plasmazione di forme innovative nel prossimo futuro dipenderà dunque in modo non secondario da come potrà essere sviluppato un islam europeo.

### Riferimenti bibliografici citati

- Al-Tawila S. - Wassef H. - Ibrahim B. (2001), "Changement social et dynamique adolescents-parents en Egypte" en *Monde arabe. Maghreb - Machrek*, n.171-172, janv.- juin, pp.52-66.
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza.
- Böckenförde E.-W. (2006), *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana.
- Bontempi M. (2003), "Viajeros sin mapa. Construcción de la juventud y recorridos de la autonomía juvenil en la Unión europea" in *Revista de estudios de juventud*, edición especial *Jóvenes, Constitución y cultura democrática*, diciembre, pp. 25-44.
- Bontempi M. (2008), "Autrement modernes. Jeunes et participation politique au sud de la méditerranée" in Breviglieri M. et Cichelli V. (éditeurs), *Adolescences Méditerranéennes. L'espace public à petits pas*, Paris, Agora-Injep/L'Harmattan, 2008.
- Bontempi M. (2008a), "Paradigmi di modernità" in Bettin Lattes, G. – Turi, P.(a cura di) *La sociologia di Luciano Cavalli. Saggi in onore*, Firenze, Firenze University Press.
- Cavarero A. (2003), *Corpi in figure*, Milano, Feltrinelli.
- Cichelli, V. (2001a), *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Courbage Y. (2000), "Perspectives démographiques de la jeunesse dans les pays de la rive Sud de la Méditerranée" en INJEP, pp.195-200.
- Eickenman D. (2001), "Islam and the Languages of Modernity" in Eisenstadt S. (ed).
- Eisenstadt S. N. (ed) (2001), *Multiple Modernities*, New Brunswick-London, Transaction Publishers.
- Eisenstadt S. N.– Riedel J.– Sachsenmaier D. (2002), "The Context of the Multiple Modernities Paradigm" in Sachsenmaier, D. - Riedel, J. (eds) (2002), *Reflections on Multiple Modernities*, Leiden-Boston-Koln, Brill.
- Fargues Ph. (2001), "La génération du changement" en *Monde arabe. Maghreb - Machrek*, n.171-172, janv.- juin, pp.3-11.
- Göle N. (2001), "Snapshots of Islamic Modernities" in Eisenstadt S. (ed).
- Gonzalez-Quijano, Y. (1998), *Les gens du livre. Édition et champ intellectuel dans l'Égypte republicaine*, Paris, CNRS éditions.
- INJEP (2000), *Avoir 20 ans dans 20 ans en Méditerranée*, Marly-le-Roy, INJEP.
- Schmidtt C., (1986), *Le categorie del politico*, (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Bologna, Il Mulino.
- Singly de F., (2000), "Penser autrement la jeunesse", in *Lien social et politique*, n.43, p.9-21.
- Singly de F., (2004), "La spécificité de la jeunesse dans les sociétés individualistes" in *Comprendre*, n.5, pp.259-273.
- Singly de F., (2005), *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.