

Domenico Copertino
Antropologia
politica dell'Islam

**Da'wa e Jihad in Tunisia e nel
Medio Oriente contemporaneo**

studi

ETNOGRAFIE

edizioni di **pagina**

Etnografie

collana diretta da Ferdinando Mirizzi

13

© 2017, Pagina soc. coop., Bari

Domenico Copertino

Antropologia politica dell'Islam

Da'wa e jihad in Tunisia e
nel Medio Oriente contemporaneo



*Per informazioni sulle opere pubblicate
e in programma rivolgersi a:*

Pagina soc. coop.

via dei Mille - 70126 Bari

tel. e fax: 080 5586585

e-mail: info@paginasc.it

<http://www.paginasc.it>

facebook account

<http://www.facebook.com/edizionidipagina>

twitter account

<http://twitter.com/EdizioniPagina>


edizioni di pagina

Indice

È vietata la riproduzione, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale purché non danneggi l'autore. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Finito di stampare nel gennaio 2017
da Corpo 16 s.r.l. - Modugno (Bari)
per conto di Pagina soc. coop.

ISBN 978-88-7470-548-1
ISSN 1973-9788

Prefazione <i>di Paolo Branca</i>	7
Introduzione	11
1. Il Medio Oriente dell'antropologia	27
Il retaggio funzionalista, p. 27 - Il retaggio coloniale, p. 29 - Il retaggio orientalistico, p. 31 - Politica degli studi etnografici, p. 39 - Oriente, Occidente e oltre, p. 47 - Cosmopolitismi, p. 56	
2. Antropologia politica dell'Islam	69
Islam come struttura sociopolitica, p. 69 - Islam come tradizione, p. 78 - L'approccio interpretativo: Islam come sistema simbolico-culturale, p. 81 - Testi, tradizione e autorità, p. 88	
3. La questione dell'autorità nell'Islam	97
Interpreti autorevoli, p. 97 - L'autorità del sapere, p. 102 - Il potere politico del potere spirituale, p. 104 - Il nuovo <i>ijtihād</i> , p. 107 - L'ermeneutica dei principi della <i>shari'a</i> , p. 112 - La diffusione della conoscenza e dell'autorità: la <i>da'wa</i> tunisina, p. 118	
4. L'invito: società civile islamica	122
La <i>da'wa</i> contemporanea, p. 122 - <i>Habitus</i> dell'impegno, p. 124 - Una sfera pubblica islamica, p. 132 - Preistoria della società civile islamica, p. 135 - Società civile e politica: egemonia islamica, p. 139	
5. La lotta: Islam e politica	148
Il nuovo <i>jihad</i> , p. 148 - Islamisti e fondamentalisti, p. 151 - Musul-	

6	<i>Indice</i>	
	mani buoni, musulmani cattivi, p. 156 - Islamismo tunisino, p. 159 - I Fratelli musulmani e il movimento islamico tunisino, p. 162 - Islam e laicità nella prassi, p. 167	
6.	Modernità islamica	174
	Le tradizioni discorsive dell'Islam tunisino, p. 174 - Dallo Stato teocratico..., p. 179 - ... alla teocrazia secolare..., p. 183 - ... all'autocrazia modernizzatrice..., p. 188 - ...allo Stato civile, p. 192	
7.	Il discorso sulla specificità tunisina	195
	L'Islam "specifico" della Tunisia, p. 195 - Il pluralismo per gli <i>islāmiyyun</i> tunisini, p. 199 - L'Islam e i diritti umani, p. 203	
8.	Il discorso islamico sulle primavere arabe: antropologia della democrazia	209
	Antropologia della democrazia, p. 209 - «Il popolo vuole...», p. 213 - Rivoluzione della libertà (<i>ath-thawra hurriyya</i>)..., p. 215 - ... e della dignità (<i>wal-karāma</i>), p. 225 - Giovani, nuove tecnologie e <i>social media</i> , p. 229 - <i>Antidisestablishmentarianism</i> , p. 232 - Islam politico e governamentalità, p. 235	
	Conclusioni	245
	Note	255
	Riferimenti bibliografici	297

Prefazione

Proprio mentre questo libro era in gestazione, il «Corriere della Sera» (del 21.5.2016, p. 18) titolava: «Tunisia, la svolta di Ennahda 'Archiviamo l'Islam politico'». Qualcosa di simile avrebbero fatto anche i Fratelli musulmani egiziani più o meno in contemporanea... Al di là della cronaca e senza illudersi che non si tratti solo di una scelta tattica, per smarcarsi dalla spirale di violenza che sta travolgendo interi paesi del Nordafrica e del Medio Oriente, la notizia è di rilievo e a spiegarne il perché è proprio questo libro. È il frutto di una lunga ricerca sul campo, in Siria e Tunisia, proprio nel periodo in cui si annunciavano o erano in atto profondi rivolgimenti: l'autore si trovava sul posto, non come un turista occasionale, ma come studioso attento e osservatore partecipe di quanto andava accadendo.

Il mestiere dell'antropologo emerge da queste pagine nella sua più specifica caratteristica: non si tratta infatti di un estraneo che guarda dall'esterno fenomeni più o meno esotici, ma di un uomo dotato di strumenti e carico di domande che si affianca ad altri fino ad assimilarsi ad essi per poter scorgere le cose anche dal loro punto di vista.

Dobbiamo riconoscere che il ricercatore è stato, in questo caso, particolarmente fortunato. Egli ha infatti percorso un tratto di cammino, soprattutto in Tunisia, proprio mentre le cosiddette "primavere arabe" consentivano da un lato ed esigevano dall'altro una partecipazione corale a un processo di cambiamento, in condizioni di effervescenza e di libertà senza precedenti.

I lettori apprezzeranno la profondità dello studio insieme alla genuinità dell'esperienza, fattori spesso poco presenti nel gran circo mediatico che rimbalza e gonfia fatti di cronaca più o meno per confermare giudizi banalizzanti e falsamente rassicuranti, già propri dei loro fruitori.

L'arte della conoscenza resta altra cosa e questo libro ne è un buon esempio.

L'ottima familiarità con la produzione scientifica più valida e aggiornata, insieme alla capacità di farne all'occasione *tabula rasa* o di metterla almeno da parte per confrontarsi a tutto campo col *hic et nunc* di avvenimenti vissuti in diretta, consentono anche a noi di interrogarci finalmente sulla realtà di quanto è avvenuto non molto lontano dalla Fortezza Europa, suscitando effimeri entusiasmi peraltro già abbondantemente archiviati.

La liberazione di tante energie, soprattutto giovanili, sull'altra sponda di un mare sempre più stretto sarebbe ancora in grado di contribuire al risveglio dell'intera area euro-mediterranea che sta correndo il serio rischio di passare nelle retrovie di un *Great Game* geopolitico che si gioca altrove, con altre priorità, distanti dai nostri sempre più "comuni" interessi.

Purtroppo non si scorgono all'orizzonte personalità all'altezza di affrontare efficacemente una simile situazione, mentre la deriva di un ripiegamento su di sé nella difesa a oltranza di sempre meno smaltati "privilegi" raccoglie consensi animati principalmente da paura e risentimento.

Mi auguro dunque che siano in molti ad approfittare di queste pagine, anche tra le ormai numerose seconde generazioni di origine araba, spesso scarsamente e malamente informate, accanto ai nostri studenti che non rischiano meno di loro l'impoverimento qualitativo dovuto al troppo che a basso prezzo e con minimo impegno ingolfa i nostri pur sofisticati marchingegni elettronici.

Le epoche di "passaggio", qual è indubbiamente la nostra, hanno sempre assistito ai lamenti sguaiati dei nostalgici di un "buon tempo antico" che forse – come se lo immaginano – non è neppure mai esistito, opposti agli altrettanto numerosi e similmente poco encomiabili fautori di qualsiasi transizione, foss'anche catastrofica, purché capace d'illuderli di farla finita subito e totalmente con ciò che non riusciva più a convincere.

Le trasformazioni si sono tuttavia rivelate sempre lente, spesso intermittenti, talvolta contraddittorie e comunque meno prevedibili e più complesse di come le desiderassero alcuni o le temessero altri.

Son sempre stati invece pochi coloro che hanno con buon senso e determinazione raccolto dati, raccontato fatti, divulgato riflessioni con contributi che solo sulla lunga distanza hanno potuto essere adeguatamente apprezzati. Di queste produzioni *pauca sed matura* avete in mano una copia.

Paolo Branca

Antropologia politica dell'Islam Da *'wa* e *jihad* in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo

*Dedico questo libro ai miei figli
Vito Maria ed Elisabetta Maria*

Introduzione

Quanti Islam?

Nel 2009 conducevo un corso di italiano per alunni stranieri, in una scuola secondaria in Brianza; durante una lezione, un'alunna albanese e una marocchina si presentarono parlando di sé e dissero, tra le altre cose, di essere entrambe musulmane; suonata la campanella dell'intervallo, le due ragazze tirarono fuori dagli zaini le rispettive merende. L'alunna albanese aveva un panino al prosciutto crudo. Stupita, l'alunna marocchina esclamò: «Mangi il prosciutto? Ma allora non sei musulmana!»; l'altra rispose: «Sì che sono musulmana!». La prima replicò: «Ma i musulmani non mangiano il maiale. A casa tua mangiate tutti il prosciutto?»; «Sì»; «E tutti gli Albanesi lo mangiano?»; «Sì»; «Allora non siete musulmani!». La ragazza albanese concluse: «Siamo musulmani e mangiamo il prosciutto!».

Pur nella sua semplicità, questa conversazione tra adolescenti presenta almeno due aspetti importanti: il problema dell'ortoprassi islamica (tra gli argomenti centrali di questo libro, che offre uno sguardo antropologico su diverse espressioni contemporanee dell'Islam in Medio Oriente) e la complessa definizione del Medio Oriente, oggetto del primo capitolo¹.

L'Islam è stato molto spesso rappresentato come un corpus di dottrine e pratiche radicalmente estranee, un complesso di disposizioni e atteggiamenti difficilmente assimilabili alle consuetudini religiose e secolari occidentali (Eickelman 1993). All'origine di tale rappresentazione c'è una lunga storia di fraintendimenti – spesso consapevoli – e relazioni di potere impari, parti di quel complesso disciplinare e discorsivo che Edward Said ha studiato nel suo celebre *Orientalismo* e in studi successivi, che ha

Avvertenza

Per la traslitterazione dall'arabo faccio riferimento alle norme dell'*International Journal of Middle East Studies* (Ijmes). Uso una traslitterazione semplificata per i nomi propri e per i termini arabi entrati nell'uso comune in italiano, come *imam*, *ramadan*, *jihad*, *harem*, *hadith*, *shari'a*, *ayatollah*. Nelle citazioni uso le traslitterazioni originali.

Le traduzioni di citazioni da testi stranieri, lì dove non esiste una traduzione italiana pubblicata, sono a cura dell'Autore.

presentato l'Islam come la religione dei cosiddetti "orientali". Nonostante molti musulmani vivano in Europa e nelle sue propaggini storico-geografiche e culturali (il cosiddetto "Occidente"), è molto comune nel dibattito pubblico la definizione dell'Islam come religione "mediorientale" o "araba", nonostante gli apprezzabili tentativi di alcuni media (in Italia ad esempio alcuni nuovi canali televisivi e soprattutto radiofonici Rai) di disseminare una conoscenza più approfondita e meno viziata da uno sguardo eurocentrico, sia delle pratiche quotidiane dei musulmani occidentali che di fenomeni storico-politici rilevanti come il recente successo dei movimenti islamici nel panorama politico di molti paesi mediorientali; anche nel dibattito scientifico, la religione islamica è spesso associata a contesti culturali esotici e lo stesso studio dei musulmani in Occidente si basa sull'idea di un corpus socioculturale estraneo e distinto dal resto della società (Marranci 2008).

Sul piano della ricerca antropologica, l'interesse per l'Islam come oggetto di studio specifico è relativamente recente. Nonostante la mole di studi etnografici sulle forme religiose islamiche nei diversi contesti mediorientali sia ampia, il dibattito teorico sull'Islam è limitato a pochi studi, che hanno proposto i pochi paradigmi epistemologici e metodologici a cui praticamente tutti gli antropologi interessati all'Islam e ai musulmani fanno riferimento (Gellner 1981; Asad 1986; Gilson 2000). In modo singolare, ciò che sembra monopolizzare questo dibattito teorico è una sorta di sconcerto per l'estrema varietà delle forme ed espressioni che la religione islamica assume nei diversi contesti in cui essa è vissuta e praticata; da tale varietà deriva una dichiarata difficoltà a definire l'oggetto di studio: una domanda ricorrente in questi studi paradigmatici è "che cos'è l'Islam?". Questo di per sé è singolare, considerando che la ricerca antropologica trova proprio nella varietà e nella differenza la principale fonte di interesse e motivazione epistemologica. Mentre i tentativi di definire oggetti di studio come parentela, tribù, sacrificio, etnia, casta, hanno trovato terreno fertile nella molteplicità delle espressioni culturali assimilabili a tali concetti, sembra che nel caso dell'Islam tale molteplicità sia piuttosto un motivo di preoccupazione.

L'altro problema sollevato dalla conversazione tra le due studentesse riguarda la definizione del Medio Oriente; sebbene oggi nessuno parli

dell'Albania come parte del Medio Oriente, in passato l'area albanese e in generale la penisola balcanica erano considerate senza indugio "orientali" (Fleming 2000): il "viaggio in Oriente", pratica esistenziale, filosofica e letteraria che è alla base dell'orientalismo moderno, comprendeva l'attraversamento dei Balcani; questi hanno fatto parte per secoli dell'ultimo impero musulmano, l'impero ottomano.

Un discorso antropologico sull'Islam e sui musulmani non può prescindere da una questione classica dell'antropologia culturale, ovvero la definizione e l'interrelazione tra identità e alterità nei gruppi umani. La distinzione Noi/Loro, nel nostro contesto, appare polarizzata tra un termine (Noi) la cui definizione è molto vaga e non univoca (noi popoli europei o occidentali? Noi cristiani o moderni e secolarizzati?) e un altro termine (Loro), che ingloba un'entità indistinta in cui si appiattiscono una serie di definizioni (il mondo islamico, gli arabi, i musulmani, gli "islamici" o islamisti) che hanno in realtà significati complessi e declinazioni emiche ed etiche molteplici. A fronte della cristallizzazione di questa dicotomia – molto diffusa nell'immaginario occidentale e rinforzata dal susseguirsi di attentati terroristici contro obiettivi occidentali in Europa, America e Medio Oriente –, è indispensabile, in una prospettiva antropologica, tentare di mettere in discussione tali certezze e provare a decentrare lo sguardo con l'obiettivo di cogliere le visioni del mondo di persone che osservano e giudicano le medesime questioni da un punto di vista diverso. Partendo proprio da uno degli atti di violenza più scioccanti degli ultimi anni – l'attacco contro la redazione del settimanale satirico francese «Charlie Hebdo» ed altri obiettivi –, bisognerebbe chiedersi se coloro che perpetrarono la strage fossero parte di "Noi" o di "Loro"; essi erano cittadini francesi musulmani; uno di loro, Amedy Coulibaly, tempo prima aveva ottenuto un incontro dal presidente della Repubblica Sarkozy, insieme a una delegazione di giovani disoccupati; si può dire che costui avesse fatto parte, in precedenza, della società civile francese.

Inoltre bisognerebbe chiedersi come la strage dei giornalisti sia stata giudicata dai musulmani ordinari, estranei agli ambienti radicali e all'attivismo; guardare le cose dal punto di vista di molti musulmani contemporanei, sebbene non attivi in politica, prevede in primo luogo di avvicinarsi a una prospettiva nella quale la religione è considerata un sistema di

riferimento pratico e morale che comprende tutti gli ambiti dell'esistenza e in cui il Corano è considerato un simbolo della costante presenza di Dio nella vita terrena degli uomini. A partire da questa prospettiva, si può ricercare la causa delle reazioni più diffuse nell'opinione pubblica musulmana, da quelle più violente ("Hanno fatto bene ad ammazzarli, perché avevano offeso l'Islam") a quelle meno estreme ("La libertà d'espressione va bene, ma entro certi limiti"; "Non si offende la religione, ma non bisogna reagire con la violenza"). L'oggetto delle ire del commando che ha vendicato le offese compiute dal settimanale erano delle vignette satiriche sull'Islam e in particolare sulla figura del profeta Muhammad. Nessuno degli amici musulmani con cui ne ho discusso ha trovato tali vignette divertenti; nella loro opinione, in un contesto pluralista e democratico come la Francia, dove la libertà d'espressione è tutelata anche nelle sue forme più radicali, lo strumento per osteggiare la visione dell'Islam propagandata da quel tipo di satira consisteva nel non acquistare il giornale.

Tuttavia, bisognerebbe comprendere i motivi per cui le vignette di «Charlie Hebdo» siano state considerate quasi unanimemente offensive dal pubblico musulmano; paragonando le vignette sul profeta Muhammad con quelle pubblicate dal medesimo settimanale come satira contro la Chiesa cattolica, si vede immediatamente che queste ultime sono molto più esplicite ed estreme. Niente di paragonabile ad alcune raffigurazioni di Gesù, in situazioni che qualsiasi cattolico giudicherebbe immorali sulla base delle proprie convinzioni etiche, è stato applicato alla figura di Muhammad. Eppure, un'idea espressa quasi unanimemente dal pubblico musulmano è che quelle vignette fossero offensive perché violavano il tabù islamico che consiste nel divieto di raffigurare il Sigillo dei profeti.

Il divieto islamico di raffigurare non solo il Profeta, ma qualsiasi creatura vivente, deriva dall'imperativo mosaico «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra», contenuto nel libro dell'Esodo. Tuttavia, sebbene la condivisione di questo divieto sia diffusa e popolare, essa è frutto di una possibile interpretazione delle fonti islamiche (in questo caso non il Corano, ma un *hadith*, cioè uno dei racconti della vita del profeta Muhammad e della prima comunità dei musulmani) e, come tale, non può essere considerato valido in assoluto e in astratto.

Nella storia dell'Islam, ci sono state epoche e contesti (soprattutto in ambiti turchi, persiani e tra gli sciiti) in cui il Profeta veniva raffigurato, attraverso icone e oggetti domestici, e soprattutto all'interno di manoscritti e codici miniati. Ciononostante, l'interpretazione iconoclastica nell'Islam è ampiamente condivisa e possiede la forza del richiamo ai fondamenti dell'Islam, ovvero le scritture.

Il movimento islamico tunisino, soggetto collettivo multiforme di cui si occupa questo libro, è impegnato nell'elaborazione di un discorso che concili l'Islam con la modernità; è un movimento in cui la componente femminile è ampiamente rappresentata, anche ai livelli più alti; è impegnato in un fronte comune, con le altre forze politiche del panorama multipartitico post-rivoluzionario, contro il terrorismo di matrice islamica, tragicamente diffuso in Tunisia sin dal 2012. Sebbene il ricorso alla violenza in nome dell'Islam sia rifiutato dalla maggioranza dei musulmani e in particolare dall'opinione pubblica islamica tunisina, particolarmente orgogliosa di una tradizione moderata e pluralistica², cionondimeno il policentrismo dell'autorità islamica non consente il predominio di un'opinione univoca che escluda le pratiche violente dall'ortoprassi islamica. Tuttavia, il rifiuto del terrorismo da parte di una componente preponderante della comunità islamica transnazionale consente di ritenere marginali tali pratiche estremistiche.

Le gravi questioni socioeconomiche che la Tunisia postrivoluzionaria ha ereditato dalla precedente fase autoritaria – disoccupazione, crisi economica, dilapidazione dello stato sociale – hanno costituito una base propizia per l'acuirsi di tensioni sociali e politiche che, nell'ultimo anno, sono esplose in episodi di violenza sempre più numerosi, culminati con l'assassinio del leader del Movimento dei patrioti democratici Chokri Belaïd, il 6 febbraio 2013. Questi era un militante di sinistra, di formazione marxista, che era anche a capo del Fronte Popolare, la coalizione che si opponeva al gruppo di maggioranza³. La pratica dell'omicidio politico era pressoché sconosciuta nella Tunisia moderna, ciò che ha contribuito a creare intorno al tragico evento un'enorme ondata di indignazione, di cui è stata espressione una grande manifestazione il giorno successivo all'assassinio. Anche in questo caso, alcuni analisti sia tunisini che europei hanno interpretato il crescendo delle violenze come il risultato dello scontro

tra laici e religiosi; una parte dell'opinione pubblica tunisina ha attribuito la responsabilità morale del dilagare della violenza dei gruppi religiosi comunemente indicati come salafiti ai dirigenti del movimento islamico; nonostante la condanna della violenza e degli omicidi politici da parte del partito islamico sia stata molto netta⁴, l'opinione pubblica laica ha denunciato gli stretti rapporti di alcuni di questi dirigenti con i movimenti salafiti e ha indicato le cosiddette "Leghe di protezione della rivoluzione" come braccio armato del movimento.

L'impegno sociale e politico dei musulmani nelle forme di mobilitazione collettive ascrivibili alla società civile tunisina, come cerco di dimostrare in questo studio, va considerato una pratica islamica, autorizzata dal legame con una specifica tradizione discorsiva. Gli attivisti della *da'wa* (ovvero la diffusione delle pratiche di devozione islamiche attraverso l'invito alla preghiera e le attività educative e solidali) tunisina e del movimento islamico in senso più ampio considerano le proprie attività come parti di un quadro di riferimento valoriale e normativo di tipo religioso; in alcuni casi, essi definiscono se stessi semplicemente musulmani e non islamisti.

Il termine "islamista" – che indica chi sostiene la militanza politica e, più in generale, l'attività pubblica condotta in nome dell'Islam – è spesso utilizzato come sinonimo di "islamico", che è la forma sostantivata dell'omonimo aggettivo. Come aggettivo, "islamico" indica ciò che è relativo all'Islam, inteso come religione o come sistema socioculturale, e in sé non è semanticamente marcato⁵. Come sostantivo, tuttavia, "islamico" è utilizzato in modo ambivalente, come sinonimo sia di islamista che di musulmano⁶; con il nesso "gli islamici" alcuni intendono i seguaci dell'islamismo (Abu-Lughod ad esempio intende *islamic* come sinonimo di *islamist*), altri i seguaci dell'Islam, cioè i semplici musulmani; sia detto per inciso, tale ambiguità del termine dà luogo a frequenti fraintendimenti nel dibattito pubblico (nel quale spesso si utilizzano indifferentemente i termini "musulmani" e "islamici" come sinonimi, senza considerarne le diverse sfumature semantiche) e a volte viene sfruttata – credo consapevolmente – dalle correnti ostili all'islamismo (o all'Islam nel suo complesso), per attaccare tanto gli islamisti quanto i musulmani in generale.

Ad esempio, il giorno dopo la strage di Parigi del 13 novembre 2015,

perpetrata da un gruppo di terroristi che rivendicavano la matrice islamica delle proprie azioni, su un quotidiano italiano apparve il titolo di apertura, tristemente noto, «Bastardi islamici»; in questo caso, la parola "islamici" era utilizzata come sostantivo o come aggettivo? E indicava i devoti dell'Islam o i seguaci dell'islamismo? Sarebbe stato equivalente scrivere "bastardi musulmani"? Sondare l'onestà intellettuale di chi ha formulato tale titolo è un compito estraneo a questo libro, il che disincentiva chi scrive dal cercare di rispondere a queste domande.

Qualche giorno dopo la tragedia di Parigi, il direttore del giornale, ospite di un talk show, fu invitato a rendere conto del titolo, che aveva provocato un acceso dibattito tra i sostenitori dell'estraneità del terrorismo all'Islam e coloro che rimarcavano la matrice violenta della religione islamica. Il direttore, dopo aver sostenuto che l'attributo offensivo era indirizzato solo ai terroristi⁷, disse che in realtà l'invito alla guerra contro gli infedeli è insito all'Islam, in quanto comandamento coranico.

Dopo pochi giorni, durante una manifestazione indetta a Milano da alcune organizzazioni islamiche italiane per condannare gli attacchi di Parigi ed esprimere un appello alla pace in nome dell'Islam, una giovane musulmana di origine marocchina con cui intrattenni una breve conversazione mi disse:

Quei terroristi non erano musulmani. Hai sentito le notizie? Bevevano, spacciavano droga, avevano relazioni sessuali casuali. Queste cose sono proibite dall'Islam. Il Corano e la Sunna lo dicono chiaramente. Nel Corano è anche scritto che «non c'è costrizione nella religione», quindi non si commettono violenze contro chi non è musulmano. Quelli erano dei criminali e ora sono stati presi dallo Stato islamico. Ma l'Isis⁸ non appartiene all'Islam. I terroristi sono fuori dall'Islam⁹.

Mentre il direttore sottolineava l'appartenenza dei terroristi al mondo musulmano, la giovane ne sosteneva l'estraneità. Entrambi, tuttavia, attribuivano un valore normativo a qualcosa che definivano Islam; il direttore attribuiva ad esso l'invito ad adottare un determinato comportamento (la violenza armata), mentre la giovane sottolineava la proibizione islamica del proselitismo violento, dell'assunzione di bevande alcoliche e di droghe e dell'adulterio. Entrambi presupponevano l'esistenza di un

singolo oggetto chiamato Islam e ritenevano che l'essenza di questo oggetto si potesse ritrovare nei suoi testi fondativi. Quest'idea essenzialistica dell'Islam, veicolata dalla tradizione degli studi orientalistici – almeno di quelli basati esclusivamente sui testi religiosi –, è inveterata in una parte del dibattito pubblico sia occidentale che mediorientale; essa è stata messa in discussione dall'antropologia dell'Islam, che indaga le molteplici forme che la religione islamica può assumere, a seconda dei contesti storici e culturali.

L'Islam oltre le “zone di teoria”

Come si vedrà nel primo capitolo, un importante cambiamento nello studio antropologico del Medio Oriente è stato introdotto dall'invito di Lila Abu-Lughod ad affrontare argomenti diversi da quelli che tradizionalmente hanno interessato gli antropologi mediorientalisti; Abu-Lughod definisce questi argomenti le “zone di teoria” dell'antropologia del Medio Oriente. Una di queste zone di teoria è l'Islam; coglierei l'esortazione di Lila Abu-Lughod non tanto come un bando nei confronti del tema (tra gli altri) della religione islamica in antropologia; in caso contrario, naturalmente, mi sentirei costretto a confessare un certo imbarazzo ad affrontare proprio questa tematica; la colgo piuttosto come un messaggio di allerta di fronte al rischio di perpetuazione e radicalizzazione dell'alterità che può scaturire dallo studio delle espressioni dell'Islam. Ritengo utile affrontare questa tematica sulla base di due motivazioni di fondo: in primo luogo, l'Islam rappresenta un sistema culturale estremamente importante nella vita di un numero enorme e crescente di persone e società nel Medio Oriente contemporaneo; in secondo luogo, l'approccio antropologico all'Islam presenta delle specificità significative rispetto ad altri approcci, tali da consentire di far fronte ai rischi esplicitati da Abu-Lughod.

La prima motivazione, in altre parole, è l'importanza dell'Islam in Medio Oriente, non solo in termini storici (basti constatare che quello che oggi definiamo Medio Oriente corrisponde grosso modo alla massima estensione dei tre grandi imperi islamici – omayade, abbaside e ottomano – dal VII al XIX secolo e che oltre l'ottanta per cento delle popo-

lazioni mediorientali è composto da musulmani), ma anche nei termini dell'attuale fermento della religione islamica; se in passato i principali fattori dell'identità collettiva sono stati per molte popolazioni mediorientali ideologie e modelli culturali non religiosi o non esplicitamente tali – come il nazionalismo arabo e turco, il panarabismo, l'appartenenza mediterranea, l'anticolonialismo e il marxismo rivoluzionario –, nel Medio Oriente contemporaneo l'Islam fornisce un importantissimo elemento di identificazione collettiva. Addirittura, secondo il sociologo turco Hamit Bozarslan, il fenomeno di «reislamizzazione» del Medio Oriente «potrebbe far sparire gradualmente la distinzione tra 'Medio Oriente' e 'mondo musulmano', scorciatoia che numerosi ricercatori avrebbero giustamente rifiutato pochi decenni fa» (Bozarslan 2013: 49). Tale fenomeno ha interessato il Medio Oriente nell'ultimo trentennio del ventesimo secolo e può essere considerato tuttora in corso; sebbene eventi come la lotta contro l'occupazione sovietica dell'Afghanistan e la rivoluzione iraniana non siano stati prodotti dalla contestazione islamista, “i contemporanei della svolta di quegli anni li legano tra loro e li riempiono di un nuovo senso teleologico, islamista, profondamente distaccato dalla sinistra che fino allora era dominante” (ivi: 51).

Sebbene nei miei anni di ricerca sul campo in Siria (2003–2005 e 2007) mi fossi interessato ad argomenti che ritenevo estranei all'ambito religioso (la patrimonializzazione dei beni culturali, le politiche dell'Unesco, la riqualificazione urbana e le relazioni tra città, campagne e mondi seminomadi), non potevo fare a meno di parlare molto spesso di religione islamica, sia con i musulmani che con gli atei e con i cristiani che conoscevo. A una mia affermazione tanto apodittica quanto ingenua («Sinceramente l'Islam non mi interessa»), il mio tutor del dottorato, Setrag Manoukian, aveva risposto: «È impossibile non parlare di Islam in Medio Oriente!». Nella mia successiva ricerca in Tunisia, questo è stato ancora più evidente; potrei dire che qualsiasi conversazione facessi con i miei interlocutori, amici e conoscenti, finiva inevitabilmente per approdare su argomenti legati all'Islam. È molto probabile che questo sia dovuto alla straordinaria ondata di libertà d'espressione nella Tunisia postrivoluzionaria, ciò che attualmente rende quella società estremamente attraente per i ricercatori in materie socioantropologiche. Condurre una ricerca etno-

grafica nella Tunisia contemporanea è stata per me un'esperienza molto serena; se dovessi paragonare da una parte l'apertura dei tunisini alla conversazione e la disponibilità della gente a consentire a un estraneo di svolgere l'osservazione partecipante e altre pratiche etnografiche e, dall'altra, i sospetti (e controlli da parte dei servizi di sicurezza) di cui la mia attività era spesso oggetto in Siria, non potrei che sottolineare gli effetti che il cambiamento storico ha avuto anche sulle pratiche di ricerca; i termini del paragone non sarebbero completamente disomogenei, considerando le somiglianze, spesso evidenziate¹⁰, tra la società tunisina e quella siriana nell'ultimo ventennio, sottoposte a regimi autocratici con molte caratteristiche simili¹¹. In particolare, parlare liberamente di Islam e delle influenze di questa tradizione religiosa sulla vita quotidiana, sui modi di intendere le interrelazioni sociali e personali e sulle visioni del mondo, è frutto di una conquista rivoluzionaria nella Tunisia contemporanea ed è un elemento della liberazione da un regime totalitario che, in nome di un ideale laicista e modernista e attraverso pratiche governamentali e securitarie, proibiva le espressioni pubbliche dell'appartenenza e dei convincimenti religiosi.

In secondo luogo, ritengo che la specificità dello studio antropologico dell'Islam consista proprio nel contributo che esso può offrire alla decostruzione dell'alterità mediorientale; in generale, l'antropologia prende in considerazione quelle che Fabietti (1999) definisce le "frontiere culturali" tra noi e gli altri, ovvero le zone di contatto, scambio e sovrapposizione che, piuttosto che separare le culture, le pongono in relazione di reciproca influenza. In questo terreno comune, nel quale si svolge l'esperienza etnografica, il contatto tra l'antropologo e le persone con cui egli lavora è da interpretare come un rapporto di costruzione di una comprensione reciproca; analizzando i resoconti etnografici come costrutti, Fabietti elabora il concetto di "mondo terzo", attraverso il quale egli spiega che – contrariamente alla concezione funzionalistica dell'etnografia come una descrizione oggettiva e referenziale della realtà – il mondo e la cultura descritti dagli antropologi emergono dall'incontro etnografico e assumono consistenza attraverso le strategie che gli antropologi mettono in atto nella scrittura del resoconto finale. Il modo di concettualizzare questa relazione di costruzione comune è stato messo in discussio-

ne (Clifford, Marcus 1997; Manoukian 2003; Fabietti 1999; Fabietti, Matera 1998): più che descrivere un rapporto di tipo professionale e distaccato tra informatore e autore o rappresentare i tratti "eroici" della vita in contesti nei quali l'antropologo-avventuriero è un estraneo, il resoconto etnografico deve mettere in luce le reciproche influenze, il sorgere di legami e di amicizie, le possibili incomprensioni, lo sviluppo di sentimenti di empatia, i modi in cui l'etnografo cambia e diventa, in parte, come le persone con le quali vive per periodi relativamente lunghi. Ricordo di uno studente di dottorato che, dopo aver seguito un workshop di scrittura etnografica che avevo condotto, mi chiese se dovesse rivelare alla propria tutor che aveva una fidanzata nel paese in cui conduceva il proprio lavoro sul campo, particolare che aveva taciuto fino a quel momento, per timore che esso potesse apparire d'ostacolo per l'obiettività della propria ricerca.

La ricerca dei punti di contatto tra il Sé occidentale e gli altri, di conseguenza, non si ottiene semplicemente attraverso le dichiarazioni di intenti progressiste e la scelta di determinate tematiche. Essa diventa un punto centrale nella metodologia stessa dell'antropologia. La specificità del metodo antropologico, rispetto ad altri approcci alle società e culture, consiste nella relativa lunghezza dei periodi passati dagli antropologi a contatto con – o, sarebbe meglio dire, immersi nelle – altre culture. È in questo modo che si creano le interrelazioni che, diventando parte della vita stessa dell'antropologo, ne modificano la soggettività. Ho sviluppato alcune propensioni utili alla ricerca sul campo (un certo modo di pormi in disparte per osservare meglio le mosse umane, un apprezzamento per la virtù della pazienza – amata da Dio e da molti miei amici musulmani, secondo l'adagio *Allāhu yuḥibbu aṣ-ṣabūr* (Cor 3: 146), «Dio ama le persone pazienti» –, un'attenzione ai tempi e modi della partecipazione nelle interrelazioni sociali), che sono diventate anche parte della mia identità, grazie alle relazioni con le persone che ho conosciuto nella mia esperienza etnografica mediorientale. Fare i conti con lo sviluppo di questi punti di contatto e cambiamenti è un elemento centrale nella metodologia etnoantropologica.

A partire dagli esperimenti di memorie etnografiche – tra cui soprattutto il celebre *Tristi tropici* di Lévi-Strauss, ma anche, in ambito medio-orientale, *Reflections on Fieldwork in Morocco* di Paul Rabinow –, nei quali

gli autori hanno presentato una parte della propria vita sul campo, parlando dei propri sentimenti e degli eventi più emozionanti e coinvolgenti dell'esperienza etnografica, gli antropologi hanno iniziato a problematizzare la propria presenza e il proprio ruolo all'interno delle culture studiate. Si iniziava in questo modo ad addolcire l'immagine dell'esploratore impavido e distaccato che emergeva tra le righe dei lavori dei padri fondatori dell'antropologia moderna, come Bronislaw Malinowski, nei quali i lettori entravano in contatto con mondi a sé stanti – quelli dei nativi –, descritti in modo oggettivo da autori onniscienti sulle cui motivazioni, posizionamento, problemi ed interessi non era dato conoscere alcunché; è noto lo scioccante effetto “strappo nel cielo di carta” provocato dalla pubblicazione dei diari segreti dello stesso Malinowski nel 1967.

Organizzazione del volume

Questo studio si propone come un contributo all'antropologia dell'Islam, nella quale inserisce la dimensione dell'attivismo come complesso di pratiche che gli attori sociali ritengono autorizzate in quanto collegate alle tradizioni sia scritturali che discorsive dell'Islam. I soggetti con i quali ho condotto la ricerca in Tunisia sono sia gli attivisti della *da'wa* contemporanea, impegnati nella diffusione nella società degli stili di vita e dei metodi di ragionamento incentrati sulla devozione, sia i militanti e intellettuali islamici impegnati direttamente nella ricostruzione democratica postrivoluzionaria. Vengono affrontate in chiave antropologica alcune pratiche discorsive del movimento islamico tunisino, inteso in senso lato, in merito a ideorami (flussi globali di idee che assumono significati specifici nei contesti culturali differenti nei quali essi vengono accolti, elaborati e trasformati: cfr. Appadurai 2001) quali democrazia, diritti umani e pluralismo. Nel discorso islamico, questi temi si inseriscono all'interno di una discussione più ampia il cui oggetto è la specificità della modernità islamica tunisina. L'elaborazione pratica e teorica di questi ideorami, condotta da questi soggetti, è parte delle tradizioni discorsive islamiche contemporanee.

Il libro si basa su due ricerche sul campo: una condotta in Tunisia dal

2012 al 2015, nell'ambito di un assegno di collaborazione ad attività di ricerca, che mi è stato attribuito dall'Università di Milano-Bicocca, svolto sotto il coordinamento di Ugo Fabietti; per la ricerca in Tunisia sono stati utilizzati inoltre i fondi del Prin “State, Plurality, Change in Africa”; la ricerca è stata condotta con la collaborazione scientifica dell'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain di Tunisi. L'altra ricerca era stata condotta precedentemente (2003–2005) in Siria, nell'ambito di un dottorato di ricerca presso l'Università di Milano-Bicocca – che ho svolto sotto il coordinamento dello stesso Ugo Fabietti e il tutoraggio di Setrag Manoukian – e di un progetto di ricerca successivo (2007), con fondi del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”, con la collaborazione dell'Institut Français du Proche Orient di Damasco.

Alcune problematiche metodologiche sono trattate nel primo capitolo, che introduce alle questioni dello studio antropologico del Medio Oriente contemporaneo; vi si discutono le problematiche collegate alle “eredità” dell'antropologia mediorientale (il funzionalismo, il colonialismo e l'orientalismo) e alla politica degli studi etnografici, ovvero le interrelazioni tra il potere del discorso politico-culturale occidentale e la scrittura etnografica; viene proposto un metodo di studio etnografico che consenta di cogliere l'evoluzione storica delle società mediorientali, di indagare il piano della contemporaneità e di ridurre il senso dell'alterità culturale.

Il secondo capitolo presenta in chiave critica i principali paradigmi dello studio antropologico dell'Islam e discute gli oggetti e metodi di studio dell'antropologia politica dell'Islam; vi si propone un metodo basato sullo studio delle tradizioni discorsive, le cui autorità sono gli attuali intellettuali del movimento islamico.

Il terzo capitolo affronta il tema dell'autorità nell'Islam. A partire da alcuni casi etnografici, discuto la questione di chi sia riconosciuto per autorizzare o proibire determinate pratiche, come la lotta armata in nome dell'Islam. Riassumo la diversa concezione dell'autorità per i sunniti e gli sciiti; inoltre introduco alcuni concetti centrali in questo studio: l'*ijtihad*, ossia lo sforzo personale per l'interpretazione delle fonti, finalizzato a ricavarne quadri di riferimento per una condotta impostata sulla devozione;

l'ermeneutica dei “principi” dell'Islam e della *shari'a*, ovvero l'interpretazione delle fonti scritturali islamiche, finalizzata a estrarne le prescrizioni generali per la condotta dei credenti; il concetto di *da'wa* (l'invito), intesa in chiave antropologica, come una sfera pubblica impegnata nella diffusione della devozione islamica attraverso le pratiche e lo studio delle fonti.

Nel quarto capitolo metto in discussione la classica distinzione tra l'attivismo sociale dei movimenti della *da'wa* e l'impegno politico dei cosiddetti islamisti; per affrontare questa questione, faccio ricorso alle implicazioni antropologiche della discussione gramsciana del tema dell'egemonia. Questo consente di parlare di movimento islamico in senso ampio, comprendendovi tanto i giovani attivi nell'invito (*ad-da'wa*) alla vita impostata sulla devozione, quanto gli attivisti e parlamentari del partito *an-Nahḍa* (“la Rinascita”, d'ora in avanti *Ennahda*), impegnati nella lotta politica (*an-niḍāl* o *al-jihad*) dentro e fuori le istituzioni. L'invito e la lotta costituiscono le due strategie sovrapposte e non nettamente separabili attraverso le quali il movimento islamico tunisino nel suo complesso tenta di costruire il proprio discorso egemonico. Questo si basa sull'idea dell'universalità della religione, ovvero l'applicabilità del messaggio religioso a tutti i campi dell'esperienza, attraverso dei complessi di pratiche e disposizioni, o *habitus*, come quello che definisco l'*habitus* dell'impegno, ciò che spinge molti *du'āt* (cioè coloro che praticano la *da'wa*) tunisini a essere cittadini attivi e motivati dai valori islamici. Inoltre in questo capitolo discuto i concetti di società civile e di sfera pubblica, alla luce dell'osservazione etnografica sui movimenti della *da'wa*.

Nel quinto capitolo discuto le modalità specifiche della pratica e riflessione del movimento islamico in Tunisia in merito alla questione della laicità dello Stato e della secolarizzazione. Spiego inoltre i concetti di “risveglio islamico”, di islamismo e di fondamentalismo e traccio in breve l'origine del movimento islamico tunisino, in relazione alla storia della militanza islamica moderna.

Nel sesto capitolo affronto la declinazione specifica di modernità del discorso islamico tunisino e discuto alcuni modelli di Stato e di governo, oggetti del discorso politico e della critica dell'islamismo tunisino contemporaneo (Stato teocratico, teocrazia secolare, autocrazia modernizzatrice, Stato civile). Inoltre analizzo il riferimento al pensiero e alle opere

del principale ideologo del movimento islamico, Rached Ghannouchi, da parte degli islamisti tunisini, come una forma di tradizione discorsiva.

Il settimo capitolo, attraverso il riferimento ad alcuni concetti dell'antropologia giuridica, analizza il discorso autorevole definito dall'intelligenza islamica “la specificità tunisina”, che consente al movimento islamico di inserire la concezione islamica dei diritti umani e del pluralismo all'interno dell'ermeneutica dei “principi” dell'Islam. Spiego come il movimento islamico tunisino rifiuti il jihadismo armato – benché accetti altre forme di *jihad*, concetto spiegato in questo capitolo – in nome dell'autorità che proviene dallo studio e dall'interpretazione delle fonti.

Nell'ottavo capitolo analizzo, attraverso lo sguardo dell'antropologia della democrazia, il discorso elaborato dal movimento islamico tunisino in merito ai valori e alle conquiste della rivoluzione del 2010–2011, considerati alla luce delle tradizioni discorsive islamiche in merito alla vita collettiva, al governo, al potere legislativo e all'autorità. Inoltre, spiego le basi sociali della rivoluzione tunisina e la natura processuale di quest'ultima, intesa dal movimento islamico, a partire da una concezione di democrazia inerente all'Islam, come “Rivoluzione della libertà e della dignità” (*ath-thawra al-hurriyya wa-l-karāma*).

Ringrazio tutti quelli che hanno reso possibile questo lavoro: Ugo Fabietti, la cui indispensabile guida e il cui rigore intellettuale sono stati un costante modello di riferimento nello svolgimento della ricerca, nella scrittura di questo libro e nella divulgazione dei risultati, nei convegni a cui ho partecipato e nella didattica presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca e altrove; Paolo Branca, per la generosità e disponibilità dimostratemi nella lettura di questo testo, nella partecipazione ai seminari che ne hanno costituito una fase preparatoria e nell'autorevolezza dei consigli fornitimi; Karima Dirèche, per l'accoglienza all'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain di Tunisi; Irene Maffi, per il tempo dedicato alla discussione delle tematiche antropologiche utili a comprendere la società e la politica tunisina contemporanee; Alice Bellagamba, per il coordinamento dell'unità di ricerca di Milano-Bicocca del Prin “State, Plurality, Change in Africa”, all'interno del quale è stata inquadrata la ricerca che ha prodotto questo libro; Laura Formenti e Linden West, per l'organizzazione degli International Programme Erasmus, occasioni

nelle quali ho potuto riflettere su paradigmi, finalità e metodi delle mie ricerche, per presentarle a colleghi di altre discipline: parte di quella riflessione ha contribuito a dare forma a questo libro; Guido Veronese, per il sostegno continuo nel lavoro comune e l'organizzazione del seminario permanente interdisciplinare "Mediorienti. Prospettive sul Medio Oriente che cambia"; Paolo La Spisa, per la condivisione delle esperienze, sia sul campo che nei convegni.

Capitolo 1 | Il Medio Oriente dell'antropologia

La definizione del Medio Oriente in quanto area culturale non è priva di contraddizioni e aspetti problematici, che collegherei ai tre fondamentali retaggi dell'antropologia mediorientista, uno interno alla disciplina antropologica (il retaggio funzionalista) e due in una certa misura esterni ad esso (quello geopolitico e quello orientalistico).

Il retaggio funzionalista

Il primo di questi retaggi – quello del funzionalismo – ha predisposto l'insieme degli strumenti concettuali e metodologici messi in campo dagli etnoantropologi che, per una buona parte del XX secolo, si sono trovati di fronte al problema della complessità dell'area alla quale in antropologia ci si riferisce parlando di Medio Oriente. Come per le manifestazioni del fenomeno religioso islamico, anche per numerosi altri aspetti culturali, un'area tanto estesa (dal Nord Africa all'area afgano-pakistana, comprendente l'insieme dei paesi arabi, la Turchia, l'Iran, Israele e, in alcune definizioni, parte del Corno d'Africa) non può che presentare un'estrema complessità. Sul piano linguistico, ad esempio, sebbene la lingua araba si sia diffusa – grazie all'espansione dell'Islam – anche al di là delle popolazioni di madrelingua araba e degli Stati dove è l'idioma nazionale, essa non è che la lingua della preghiera per le popolazioni parlanti turco, persiano, pashtu ed è pressoché sconosciuta alla maggioranza degli israeliani; per gli armeni e aramei siriani e per i curdi siriani e iracheni, l'arabo è una seconda lingua. Inoltre, in alcuni paesi nordafricani molte questioni pubbliche sono trattate in francese, lingua dei precedenti colonizzatori, molto diffusa anche tra la gente comune in Tunisia e in Algeria.

Le numerose differenze nella lingua, nella ritualità e nelle interpretazioni della religione islamica (ma anche tra diverse religioni, se si considerano le consistenti comunità cristiane – diffuse soprattutto nell'area siriano-palestinese – ed ebraiche – maggioritarie in Israele), nelle visioni del mondo, nelle rappresentazioni dell'organizzazione sociale e negli stili e condizioni di vita, che interessano gruppi e comunità spesso contigui sul piano territoriale in Medio Oriente, sono state spesso interpretate in chiave etnica. Da una parte la forza e pervasività delle definizioni e distinzioni etniche, dall'altra la loro oggettivazione e utilizzo sul piano scientifico e politico, hanno contribuito alla creazione e diffusione della rappresentazione del Medio Oriente come di un "mosaico etnico" (Barth 1998; Eickelman 1993) o "mosaico di culture" (Fabietti 2011; Hannerz 2001) (fig. 1). Questa rappresentazione costituisce uno dei tentativi, di matrice funzionalistica, di rendere conto della varietà culturale mediorientale; a partire da una tripartizione delle culture a livello locale (culture urbane/nomadi/rurali), la logica del "mosaico" procede allargando lo sguardo a livello regionale e fotografando un insieme colorato di culture variegata e, come le tessere di un mosaico, ben distinte le une dalle altre.

In questo senso, risposte classiche dell'antropologia alla questione della varietà culturale in Medio Oriente sono state l'oggettivazione delle differenze, l'essenzializzazione delle culture e la "primitivizzazione" dell'alterità. «Gli antropologi hanno attraversato stati coloniali e post-coloniali alla ricerca di siti di ricerca che si avvicinassero alle culture primitive, 'dove fanno ancora così'» (Marcus, Fischer 1998: 35); in mancanza di strumenti concettuali e metodologie adeguate per affrontare un contesto complesso, integrato da secoli nell'economia globale, dotato di proprie matrici scientifiche, filosofiche, letterarie, e di una storia millenaria come il Medio Oriente, gli antropologi ne hanno studiato le culture e società applicandovi gli strumenti elaborati in altri contesti (Africa, America, Oceania), nei quali si era ritenuto di individuare società "semplici" e "di piccola scala", con la conseguenza di descrivere il Medio Oriente come un insieme composito di culture, la cui complessità veniva tradotta in semplice composizione di differenze e la cui profondità storica veniva appiattita alla dimensione storica dell'alterità.

I popoli e le culture mediorientali, "territorializzati" (Fabietti 2011)



Fig. 1. Rappresentazione cartografica del "mosaico di culture".

e "localizzati" (Fardon 1990) attraverso questo procedimento, vengono ridotti ai loro tratti essenziali; determinate forme socioculturali sono considerate tipiche di quel territorio: il mondo nomade e i beduini sono considerati la società dell'onore e della segmentazione; le comunità agricole mediorientali sono considerate le società della segregazione dei generi e dell'Islam "periferico"; le città mediorientali diventano gli spazi dell'Islam scritturale, dei bazar e dell'assolutismo. Per estensione, queste forme culturali diventano espressioni generali del Medio Oriente, che così diventa il luogo dell'onore, della vendetta, della segregazione, dell'*harem*, del *bazar*, del dispotismo e dell'Islam (Abu-Lughod 1989).

Il retaggio coloniale

Il secondo aspetto problematico della definizione del Medio Oriente consiste nella sua eredità geopolitica e coloniale, dal riconoscimento della quale uno sguardo antropologico critico e autocritico non può prescindere. L'espressione "Medio Oriente" fu coniata tra la prima e la seconda guerra mondiale dall'amministrazione coloniale britannica, per indicare la zona che separava il "Vicino Oriente" (Iraq, Palestina, Transgiordania e Africa mediterranea) dall'area amministrata dall'Indian Office, che com-

prendeva la Persia e i protettorati del golfo Persico (Scaglione 2016). A partire dal secondo dopoguerra, la nozione geopolitica di Medio Oriente, egemonizzata dal Dipartimento di Stato statunitense e dal Middle East Institute, si è allargata «per ondate successive di ampliamento» (Bozarlsan 2013: 63) fino a inglobare l'area precedentemente indicata come Vicino Oriente e, ad est, l'area iranica (comprendente Pakistan e Afghanistan); dopo il crollo dell'Unione Sovietica, un'ulteriore ondata di ampliamento sembra spingersi, con qualche fenomeno di risacca, verso gli stati dell'Asia centrale ex sovietica influenzati dall'Islam (Uzbekistan, Turkmenistan e l'antica regione del Khorasan).

Sebbene il termine Medio Oriente sia diventato di uso corrente presso le popolazioni della regione – in arabo, ad esempio, esso è tradotto *ash-sharq al-'āwsaṭ* –, esso non ha un'origine autoctona; se l'antropologia lo accetta, lo fa senza prescindere da una puntualizzazione critica sulla sua origine eurocentrica e geostrategica; inoltre, la definizione antropologica di Medio Oriente si basa sull'osservazione delle continuità culturali che rendono quest'enorme area osservabile attraverso criteri e metodi comuni. Secondo Fabietti (2011: 2-3),

se l'espressione “Medio Oriente” è oggi utilizzata dagli antropologi, è perché essa individua un'area al cui interno si presentano, seppur con le debite differenze, dovute alle particolarità delle tradizioni locali, forme di adattamento ricorrenti, tratti culturali riconducibili allo stesso sistema di significati, visioni del mondo differenti ma non incompatibili, istituzioni sociali fondate sugli stessi principi etici e sui medesimi assunti pratici.

È per questa ragione che in questa sede, pur non utilizzando il concetto, più preciso, ma meno sintetico, di Middle East and North Africa (Mena), ci si riferisce anche al Nord Africa, un'area che presenta dei tratti unitari sia in termini geopolitici (ad esclusione dell'Egitto, fu colonizzata unicamente dalla Francia), sia in termini emici: i popoli arabi la definiscono *Maghreb*, termine (anch'esso di origine geopolitica) con cui si indicano le terre occidentali conquistate dall'espansione islamica del VII e VIII secolo¹. Se dunque oggi indichiamo come Medio Oriente (non senza un consapevole senso del paradosso) anche quelle terre che i popo-

li mediorientali definiscono *maghreb* (occidente), è perché nella nostra definizione le connotazioni puramente geografiche passano in secondo piano; a essere definito “orientale” sono stato spesso io, in Tunisia, quando nelle conversazioni nei caffè i miei interlocutori occasionali riconoscevano il mio dialetto siriano, che costituiva la mia unica possibilità di esprimermi in arabo nel 2013, quando ho iniziato la ricerca in Tunisia. «*Ānta sharqī?*» (“sei orientale”?) mi veniva frequentemente chiesto all'inizio delle conversazioni.

Il retaggio orientalistico

Il terzo aspetto problematico con cui l'antropologia del Medio Oriente deve confrontarsi è collegato all'eredità orientalistica e riguarda la costituzione di un discorso basato sull'alterità mediorientale e sulla distinzione tra un Noi europeo, occidentale e moderno, e un Altro orientale, statico e premoderno. La genesi di questo discorso è indicata come “l'invenzione” del Medio Oriente da Ugo Fabietti (2011), che la distingue dalla “costruzione” del Medio Oriente: quest'ultima è quell'operazione politico-militare di cui si è appena discusso. Nell'invenzione del Medio Oriente hanno concorso anche fattori extrapolitici, come il sapere, l'arte, la letteratura, la moda; fu soprattutto a partire dal XVIII secolo che si iniziò a costituire un immaginario europeo del Medio Oriente che poggiava sugli studi di bibliisti, antiquari, archeologi che, seguendo le direttive scientifiche della Société des observateurs de l'homme, secondo le quali gli esseri umani vanno studiati nei luoghi in cui essi vivono, intraprendevano il “viaggio filosofico” in Oriente (Brilli 2009): un viaggio nello spazio, ma anche un viaggio nel tempo, nel passato di civiltà che si riteneva si trovassero a uno stadio più remoto di quella europea.

Naturalmente l'analisi di questo discorso ha come asse portante il lavoro di Edward Said (2004) sull'orientalismo; vorrei analizzare gli spunti della sua opera utili per un'autocritica antropologica a partire dal suo testo più celebre, *Orientalismo*. Molti antropologi con interessi mediorientali hanno affrontato una serie di questioni critiche sullo statuto della propria disciplina, sul piano epistemologico e metodologico, a partire

dall'opera di Said (Thomas 1991; Carrier 1992; Sax 1998; Dirks 2004); questa riflessione va indirizzata verso quello che ritengo il problema centrale dell'orientalismo, che si può sintetizzare come la diffusa condivisione di un discorso egemonico che distingue l'Oriente dall'Occidente e mette il secondo nelle condizioni di trattare e dominare il primo. È proprio questo l'aspetto critico centrale dell'orientalismo, secondo l'analisi di Edward Said, ed è proprio a questo che l'autocritica antropologica non può sfuggire.

L'opera di Said è stata letta in alcuni casi come un campionario dei limiti metodologici e dei fraintendimenti nei quali sono incappate le discipline che si sono occupate dell'Oriente (Richardson 1990; Clifford 1999; Habib 2005; Brillì 2009; Pasqualotto 2011); in altri casi, è stata interpretata come una critica della complice giustificazione offerta dall'orientalismo all'impresa coloniale (Prakash 1995; Abu El-Haj 2005; Thomas 2010). Se ci si limitasse a considerare questi aspetti della critica di Said, l'antropologia mediorientista potrebbe comodamente considerarsene esentata: essa infatti è immune dal principale limite metodologico che Said attribuisce all'orientalismo, cioè il suo carattere citazionista; i singoli aspetti della rappresentazione orientalistica (il dispotismo, l'arcaicità, l'harem, l'irrazionalità, l'esotismo, ecc.) sono stati criticati e decostruiti dagli antropologi che hanno lavorato in Medio Oriente; l'accusa di far parte delle discipline "ancelle del colonialismo", inoltre, viene meno anche semplicemente a una prima lettura dei principali lavori "mediorientali" di Clifford Geertz (1968), Pierre Bourdieu (2003), Paul Rabinow (1977), Vincent Crapanzano (1995) e Michael Gilson (2000), nei quali gli autori affrontano alcune questioni riguardanti il dominio europeo in Medio Oriente attraverso i mandati e i protettorati.

La critica di Said, tuttavia, è più sottile di quanto queste letture lascino intendere. Said non critica l'orientalismo né in quanto serie di fraintendimenti che abbiano ricostruito erroneamente un'entità reale definita "Oriente", né in quanto ideologia che abbia mascherato e giustificato il dominio reale dell'Occidente, ma in quanto discorso che ha avuto la forza e la coerenza necessarie per creare la realtà; l'Oriente, secondo Said, non è qualcosa di reale che sia stato frainteso per ignoranza o per complicità dagli orientalisti, ma è un costrutto elaborato da discipline e istituzioni

con specifici interessi in una parte del mondo. Come ha sottolineato Nicholas Thomas,

sarebbe ridicolo definire errori o pregiudizi le idee di Lord Cromer in merito alle differenze tra le capacità di pensiero logico degli Egiziani e quelle degli Europei [...]. Il punto è che tale rappresentazione era concreta e produttiva, nel senso che essa rese possibile una comprensione globale della differenza sociale e razziale che fece percepire il governo europeo nei territori colonizzati come naturale ed appropriato (Thomas 1991: 5).

La critica di Said è rivolta all'orientalismo, inteso – in modo complesso e molteplice – come un discorso, elaborato da una serie di discipline che trattano l'Oriente, basato su uno stile di pensiero incentrato sull'idea dell'alterità orientale e sull'incapacità di una parte del mondo a rappresentare se stessa, e sostenuto da istituzioni, insegnamenti, immagini, dottrine, burocrazie e politiche coloniali grazie alle quali questa visione del mondo egemonica diventa anche potere imperiale.

In questa definizione sintetica del concetto complesso e molteplice di orientalismo secondo Said, bisogna isolare almeno tre aspetti (l'orientalismo come insieme di discipline, come stile di pensiero e come discorso) e individuarvi le implicazioni per l'antropologia del Medio Oriente. In primo luogo, quali sono le discipline che Said raggruppa nella categoria dell'orientalismo? *Orientalismo* è principalmente un volume di letteratura comparata e il pensiero orientalistico viene ricostruito principalmente attraverso il riferimento a opere della letteratura francese e inglese moderna. La definizione stessa, tuttavia, è molto ampia: «'Orientalismo', o 'orientalistica', è l'insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali; e 'orientalista' è chi pratica tali discipline». Sebbene tale definizione, presente nell'introduzione della prima edizione, sia piuttosto vaga (come ha sottolineato Lila Abu-Lughod 1989), Said specifica anche che è orientalista

chiunque insegna, scrive o fa ricerche sull'Oriente, [...] chi pratica tali discipline (costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali), sia egli antropologo, sociologo, storico o filologo [...].

[L'orientalismo è] una complessa concezione dell'Oriente suscettibile di essere insegnata e perfezionata nelle università, mostrata nei musei, utilizzata praticamente dalle amministrazioni coloniali, di venire approfondita teoricamente in studi antropologici, biologici, linguistici, storici e razziali (Said 2004: 12, 17).

Al di là dei metodi, campi di interesse e fraintendimenti più o meno consapevoli, quindi, Said ha incluso esplicitamente anche l'antropologia nella critica dell'orientalismo.

In secondo luogo, Said mette l'accento sullo stile di pensiero su cui si basa il discorso orientalistico; si tratta di una visione del mondo essenzializzante (Salvatore 1996), basata sul senso di prossimità e contemporaneamente di radicale alterità dell'Oriente rispetto all'Occidente:

Mi riferisco a uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra "l'Oriente" da un lato, e (nella maggior parte dei casi) "l'Occidente" dall'altro. È in virtù di tale distinzione che un gran numero di scrittori – poeti, romanzieri, filosofi, ideologi, economisti, funzionari e amministratori coloniali – hanno adottato la contrapposizione tra "Oriente" e "Occidente" come punto di partenza per le loro opere poetiche, teorico-scientifiche o politiche sull'Oriente e sul suo popolo. [...]

[Mi riferisco a] un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea occidentale. L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è anche la sede delle più antiche, ricche, estese colonie europee; è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più ricorrenti e radicati simboli del Diverso (Said 2004: 12, 11).

Said individua nel discorso orientalistico una complementarità tra prossimità e alterità: attraverso la rappresentazione dell'Oriente come mondo radicalmente diverso rispetto all'Europa, si è costituita non solo una concezione dell'altro, ma anche un'idea del Sé occidentale:

L'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente). [...] La cultura europea [ha] acquisito maggior forza e senso di identità con-

trappandosi all'Oriente, e facendone una sorta di sé complementare e, per così dire, sotterraneo. [...]

L'orientalismo non è lontano da ciò che Denys Hay ha chiamato «idea dell'Europa» cioè la nozione collettiva tramite cui si identifica un "noi" europei in contrapposizione agli "altri" non europei; e in fondo si può dire che la principale componente della cultura europea è proprio ciò che ha reso egemone tale cultura sia nel proprio continente sia negli altri: l'idea dell'identità europea radicata in una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture, [...] la superiorità europea sull'immobile tradizionalismo orientale (ivi: 11-14).

In un lavoro successivo, Said attribuisce questa prospettiva anche agli studi antropologici:

le origini dell'antropologia e dell'etnografia europea [...] si sono costituite sulla base di questa radicale differenza (l'Oriente come sinonimo di primitività, perenne antitesi dell'Europa e feconda notte da cui è scaturita la razionalità occidentale), e, *per quanto ne so* [corsivo mio], l'antropologia come disciplina non è ancora venuta del tutto a capo dell'intrinseca ipotesi politica che grava sulla sua presunta disinteressata universalità (Said 2008: 247).

È facile notare come l'inciso «per quanto ne so» sia qui gettato come un velo su una quantità di studi antropologici che hanno affrontato la politica degli studi antropologici e le relazioni tra antropologia e colonialismo (Leiris 1950; Asad 1973; Leclerc 1973); ciò non toglie che la critica di Said possa essere approfondita dagli antropologi, ai quali essa è rivolta. Questo è stato fatto ad esempio da Lila Abu-Lughod, che ha fatto notare come, sebbene l'antropologia rifiuti le radicali opposizioni identitarie, l'etnocentrismo e l'idea eurocentrica della superiorità occidentale, ciononostante il corpus di studi etnoantropologici sul Medio Oriente ha elaborato a sua volta una visione del mondo nella quale esso appare come un universo esotico ed estraneo. Questo è avvenuto attraverso l'elaborazione di quelle che l'antropologa statunitense definisce "zone di teoria" del mondo arabo (e per estensione del Medio Oriente), ovvero quei campi di interesse suscettibili di riprodurre il senso di radicale differenza del

mondo arabo e, di conseguenza, di arcaicizzare gli stili di vita, perpetuare i pregiudizi e reificare le culture, che diventano visibili e identificabili in alcuni oggetti, come l'Islam, l'*harem*, la segmentazione, il dispotismo e il *bazar*. La costante riproposizione di tali tematiche e realtà precostituite distoglie lo sguardo antropologico dalle persone reali e da altri aspetti della vita sociale, indipendentemente da quanto questi siano importanti per la gente. Anche la rappresentazione antropologica del Medio Oriente quindi poggia su specifiche strategie testuali, che sono oggetto della critica di Said:

Uso il termine "strategia" semplicemente per indicare il problema cui chiunque abbia scritto intorno all'Oriente si è trovato di fronte: come afferrarlo, come accostarsi senza venir soggiogato o sopraffatto dal suo splendore, dalla sua portata e dalla vastità davvero non comune. Chiunque voglia parlare dell'Oriente deve prendere posizione di fronte a esso; in rapporto a un testo, ciò si riferisce alla scelta della persona narrativa, al tipo di strutture che l'autore costruisce, al tipo di immagini, temi e motivi da lui scelti, tutti fattori che insieme vengono a formare un modo ben preciso di rivolgersi al lettore, di "comprendere" l'Oriente e infine di rappresentarlo o prenderne le difese. Niente di tutto ciò, si badi, avviene a un livello astratto: chiunque parli di Oriente [...] accetta talune premesse, un certo numero di nozioni preesistenti, sulle quali si basa e alle quali si riferisce. Inoltre, ogni lavoro sull'Oriente si lega ad altri, a un certo pubblico, a certe istituzioni, all'Oriente stesso. L'insieme di relazioni tra opere, lettori e particolari aspetti dell'Oriente costituisce perciò una formazione analizzabile [...] la cui presenza nel tempo, nel discorso, nelle varie istituzioni (scuole, biblioteche, enti culturali) le conferisce forza e autorità (Said 2004: 29).

La terza accezione, della quale le altre due possono essere considerate le premesse, considera l'orientalismo in quanto discorso egemonico, che articola le strutture e istituzioni della conoscenza europea sull'Oriente con le forme di potere politico specifiche del dominio imperiale. In alcune affermazioni di Said l'impresa culturale dell'orientalismo potrebbe apparire come mero e autoconsapevole strumento del potere coloniale:

Suggerisco di interpretare l'orientalismo come una struttura che si è

costituita nella trama densa del contesto imperiale, del quale ha rappresentato ed elaborato la portata di dominazione non solo come materia di studio ma anche come ideologia assolutamente partigiana (Said 2008: 348).

L'interazione tra orientalismo accademico ed extra-accademico non è mai mancata; dalla fine del secolo XVIII l'azione reciproca tra le due forme è ulteriormente aumentata, e hanno avuto inizio sforzi crescenti volti a disciplinarla. [...]

L'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente (Said 2004: 11).

In realtà, la questione della politica degli studi sollevata da Said è più articolata; l'implicazione dell'orientalismo nell'impresa coloniale non consiste tanto in una giustificazione culturale offerta a quest'ultima, quanto nel fatto che, sebbene lo studio e la descrizione dell'Oriente possano essere disinteressati e animati da motivazioni prettamente scientifiche o letterarie, essi sono permessi da condizioni legate proprio al dominio coloniale europeo (principalmente inglese e francese) e neocoloniale americano.

L'Oriente è stato orientalizzato non solo perché lo si è trovato "orientale", soprattutto nel senso che a tale aggettivo è stato attribuito dagli europei del secolo scorso, ma anche perché è stato possibile renderlo "orientale". [...]

Con straordinaria continuità, l'orientalismo ha potuto basare la propria strategia su questa flessibile superiorità di posizione, che permette agli occidentali di coltivare le più svariate forme di rapporto con l'Est senza mai perdere la propria prevalenza relativa. E come avrebbe potuto andare diversamente, nel lungo periodo della straordinaria ascesa dell'Europa, dal tardo Rinascimento all'epoca presente? Lo scienziato, l'umanista, il missionario, il mercante, il condottiero potevano recarsi materialmente in Oriente o raccogliere intorno a esso ogni sorta di informazioni, in-

contrando un'opposizione scarsa o nulla. A partire dalla fine del secolo XVIII, sotto l'etichetta generale di "conoscenza dell'Oriente" è emersa, all'interno dell'egemonia occidentale, una complessa concezione dell'Oriente suscettibile di essere insegnata e perfezionata nelle università, mostrata nei musei, utilizzata praticamente dalle amministrazioni coloniali, di venire approfondita teoricamente, di essere portata a sostegno di ipotesi generali sull'uomo e la sua storia, sul suo sviluppo economico e sociale, sulle rivoluzioni, sui caratteri delle culture, delle religioni, delle nazioni. Analogamente, l'approccio immaginativo a ciò che è orientale ha preso le mosse da una sovrana coscienza occidentale, dalla cui indiscussa centralità è emerso un mondo orientale conforme dapprima a nozioni generali un po' vaghe, poi a una logica più stringente coadiuvata non solo dalle nozioni empiriche che via via si accumulavano, ma anche da una quantità di desideri, rimozioni, investimenti e proiezioni (ivi: 14).

In questo modo, lo studio dell'Oriente è diventato un discorso coerente ed egemonico che a sua volta iscrive l'impresa coloniale all'interno di un quadro complessivo in cui il dominio politico diventa razionale e concepibile proprio in quanto parte di una visione del mondo globale, nella quale il sapere e il potere sull'Oriente sono elementi interrelati: si può "trattare" l'Oriente perché lo si domina e si continua a dominarlo proprio perché lo si conosce per averlo "trattato".

Da ciò consegue che l'orientalismo non è semplicemente l'ideologia sulla quale si basa il potere coercitivo coloniale; piuttosto, il sistema di conoscenza strutturato dalle discipline orientalistiche consiste in un discorso coerente ed egemonico, il cui spontaneo prevalere nelle idee e rappresentazioni occidentali dell'Oriente ha informato un'impresa culturale e politica consistente nell'appropriazione di una parte del mondo in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo, da parte di

istituzioni, insegnamenti, immagini, dottrine, e in certi casi da burocrazie e politiche coloniali [...]. L'orientalismo è un discorso che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie

forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrimoni di conoscenze in campi quali la linguistica comparata, l'anatomia e le scienze politiche; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che "noi" possiamo fare e capire, e "gli altri" non riescono a fare, o capire, quanto "noi" (ivi: 21).

Politica degli studi etnografici

Alcuni antropologi hanno affrontato le questioni della politica degli studi etnografici, mettendo in luce (esplicitamente o implicitamente) le interrelazioni tra il potere del discorso politico-culturale occidentale e la scrittura etnografica. Degli antropologi mediorientalisti hanno sperimentato alcuni metodi in parte innovativi, finalizzati a mettere in discussione la relazione di potere tra lo studioso e i soggetti del suo lavoro. È questo l'obiettivo di *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco* (1980), nel quale Vincent Crapanzano (1995) ha esplicitato lo scopo di decostruire l'oggettivismo etnografico (e la conseguente oggettivazione dei mondi socioculturali) e di mettere in luce la contrattazione dei significati, dalla quale emerge non tanto la realtà oggettiva di una cultura, quanto un mondo condiviso tra i soggetti che interagiscono nel campo (etnografo e informatori). A questo scopo, Crapanzano ha scritto il proprio lavoro, tratto dall'esperienza etnografica a Meknes, nel Nord del Marocco, in forma di storia di vita, nella quale il suo principale interlocutore emerge in quanto individuo e non come voce anonima di una collettività². In questo modo, Crapanzano sostiene di aver formulato insieme a Tuhami un confronto continuo, alla ricerca di punti di riferimento comuni, finalizzato alla comprensione della realtà socioculturale della confraternita degli Hamadsha e dei riti di guarigione dalla possessione degli spiriti (*jinn*, pl. *jnūn*), che comprendono musiche, danze, trance e momenti in cui ci si percuote e ferisce ad opera degli *jnūn*. Essendo stato frequentemente vittima degli assalti di uno di questi (lo spirito femmina 'Aisha Qandisha), Tuhami era riconosciuto come un esperto veggente.

Considerando l'argomento del libro – la possessione spiritica –, si

comprende il motivo per cui Crapanzano insista sul fatto che, nell'elaborazione condivisa della storia di vita, oltre all'aspetto informativo è necessario cogliere l'aspetto evocativo; nel linguaggio utilizzato da Tuhami per articolare la propria esperienza e la propria storia personale, l'aspetto evocativo è di massima rilevanza. Per questo motivo, il libro si apre con un resoconto riferito all'autore da Tuhami riguardo alla propria adolescenza, resoconto che presenta numerosi tratti fiabeschi e onirici; in questo e in altri racconti di Tuhami, è impossibile distinguere il reale dal sogno o dall'allucinazione. Crapanzano attribuisce a questi tratti evocativi, così come alle esperienze di possessione, un significato reale; in un lavoro recente – un'indagine sulla dimensione *in between* nell'antropologia culturale e filosofica –, egli riferisce di una conversazione con uno psicoanalista, nella quale sono evidenti i risultati della pratica etnografica del “decentramento dello sguardo” (Fabietti 1999):

Ho scritto molto sugli Hamadsha, e solo in seguito mi sono reso conto di non aver mai usato il termine «masochistico» per qualificare le loro pratiche e la loro personalità. Accadde in una circostanza strana e anche piuttosto divertente da raccontare. Stavo descrivendo le cerimonie Hamadsha a uno psicoanalista americano che aveva assunto l'espressione assorta che talvolta gli psicoanalisti definiscono «ascoltare con il terzo orecchio», quando, tornando improvvisamente in sé e guardandomi come se fossi pazzo, mi chiese come potessi mai parlare con gli Hamadsha delle loro esperienze. Ero sorpreso. Dopo un momento di notevole confusione e di un certo imbarazzo da parte dell'analista, venne fuori che egli aveva pensato che gli Hamadsha finissero davvero per uccidersi durante le loro cerimonie. «Oh, allora sono dei masochisti», disse lui con un certo sollievo. «No», risposi senza esitazione, «non li definirei affatto masochisti». Gli Hamadsha, almeno nel modo in cui gestivano i loro riti, non erano masochisti, anche se mi rendevo conto che, se i loro corrispettivi americani ed europei si fossero mutilati, sarebbero apparsi dei masochisti ai miei occhi. Qual era allora la differenza? Aveva qualcosa a che fare con le convenzioni e le pratiche rituali che, una volta iniziate, sempre trascendono la psicologia individuale. Aveva anche a che fare con un'azione volontaria. Non erano gli adepti marocchini a essere responsabili di quelle mutilazioni. Non ero neppure sicuro di poterle definire «auto-mutilazioni». Erano – per quello che capivo delle loro credenze

– i demoni che li possedevano. Ed erano quegli stessi demoni a determinare il loro contenimento e, infine, la loro liberazione (Crapanzano 2007: 97).

Tutto questo porta Crapanzano alla conclusione che, nella scrittura etnografica, bisogna far dialogare la concettualizzazione dell'esperienza e la fenomenologia dell'esperienza: bisogna accettare il resoconto dell'esperienza, riferirsi a esso per comprendere ciò che è accaduto, ma tenere presente anche che esso esprime una concettualizzazione dell'esperienza. Dal resoconto e dalla concettualizzazione, anche evocativa, e naturalmente dall'osservazione e partecipazione all'esperienza, si può ricostruire la retorica dei simboli utilizzati dall'informante per rappresentare la realtà. Infatti Crapanzano ritiene che, sebbene non sia possibile capire come i simboli siano vissuti interiormente dalle persone, cionondimeno la relazione etnografica permette di capire come i simboli siano utilizzati: gli antropologi non hanno accesso alla mente dell'informante, ma dispongono di un testo da analizzare che è costituito, in termini geertziani, dall'azione socioculturale.

Simili sperimentazioni testuali, finalizzate a far emergere la voce dei soggetti con cui viene condotta la ricerca etnografica – un altro punto di riferimento in questo genere etnografico in un contesto mediorientale è *Moroccan Dialogues* di Kevin Dwyer (1982) –, secondo Said, rappresentano tentativi più o meno riusciti, da parte di alcuni studiosi, di inserire una dimensione etica all'interno degli studi che trattano l'Oriente. Essi tuttavia si inscrivono nel medesimo contesto di strutturale disparità di potere, che ha dotato di forza politica la visione del mondo orientalistica: «Che poi questi sforzi abbiano successo o meno è cosa di per sé meno interessante del fatto che a caratterizzarli e a renderli possibili sia sempre una consapevolezza del contesto imperiale come dato semplicemente onnipresente e inevitabile» (Said 2008: 356-357). Nonostante Crapanzano abbia colto e condiviso il “punto di vista del nativo”, non si può ignorare che un lavoro etnografico su un individuo così atipico nella società marocchina possa aver contribuito al consolidarsi del pregiudizio orientalistico sull'irrazionalità degli orientali.

Restando nell'ambito delle sperimentazioni testuali degli etnografi

mediorientalisti, è impossibile non cogliere un diffuso senso di distanza e a volte uno sguardo di estraneità – paragonabile al punto di vista distaccato e superiore di Flaubert nelle sue descrizioni dell'Egitto (uno dei testi analizzati da Said) – nel pur pionieristico e avvincente *Reflections on fieldwork in Morocco* di Paul Rabinow. Invitato a una festa di matrimonio da uno dei suoi principali informatori, Ali, Rabinow vi partecipa con una certa riluttanza:

Ali e Soussi passarono da casa mia verso le nove di sera e ci muovemmo. Ero già un po' stanco e ripetetti chiaramente a Soussi, un festaiolo nato, che ci saremmo fermati solo per un po' e poi saremmo tornati a Sefrou. *Waxxa, d'accordo?* [...]

Furono tutti gentili e mostrarono di sapere chi fossi. [...] Passammo un'ora chiacchierando, sebbene la mia minima conoscenza dell'arabo non consentisse molta espansività. [...]

Dopo cena, scendemmo in cortile, dove iniziarono le danze. Io guardavo da un angolo, appoggiato a una colonna. I danzatori, naturalmente tutti uomini, formarono due file opposte, gli uni con le braccia appoggiate sulle spalle degli altri. In mezzo alle due file c'era un cantante con un tamburello rudimentale, che cantava ondeggiando avanti e indietro. Le file di uomini reagivano ai suoi colpi, diretti e insistenti, e rispondevano ai suoi versi con i propri. Le donne sbirciavano da un'altra parte dell'edificio, dove avevano cenato. Indossavano gli abiti migliori, dei caftani dai colori vivaci. Rispondevano ai versi con i loro richiami, incitando gli uomini con passione. Dal momento che non comprendevo le canzoni e non danzavo, il mio entusiasmo svanì in fretta. Ali era uno dei danzatori più entusiasti ed era difficile richiamare la sua attenzione. Durante una pausa, mentre il cantante principale riscaldava il tamburello sul fuoco per tenderne la pelle, finalmente riuscii a parlare con Ali e gli chiesi, educatamente ma con insistenza, [...] se potevamo andare via, dato che era mezzanotte. Certamente, rispose, ancora qualche minuto, non c'è problema.

Un'ora dopo ci riprovai ed ebbi la medesima risposta, ma stavolta ero irritato [...]. Continuai a brontolare dentro di me, pur mantenendo un sorriso di circostanza. Alla fine, alle tre di mattina, non resistetti più; ero infuriato con Ali [...]. Sarei andato via, a prescindere dalle conseguenze (Rabinow 1977: 40-44).

La serata si conclude con una discussione in automobile, in seguito alla quale Ali scende dall'auto e torna a piedi a casa, camminando per cinque miglia su una strada ad alto scorrimento di traffico. Sebbene Rabinow interpreti positivamente l'effetto di questo scontro, che a suo avviso avrebbe prodotto un ampliamento della relazione tra antropologo e informatore (porre un limite alla propria pazienza rispondeva allo stile culturale marocchino: «tenendo testa ad Ali, avevo comunicato con lui» [ivi: 49]), ritengo che l'episodio sia anche interpretabile come il risultato della mancanza di sintonia tra gli stati emotivi dell'antropologo e dei suoi interlocutori, argomento su cui vorrei tornare più avanti.

Appoggiato a una colonna, in disparte, l'etnografo non riesce a condividere l'allegria dei suoi ospiti; egli giustifica il proprio atteggiamento dicendo non si sentiva bene a causa di una gastroenterite, ma quale ospite del Rif marocchino gli avrebbe negato il conforto di qualche ora di riposo in casa propria, se ne avesse manifestato l'esigenza? Lo scrivo con cognizione di causa: una volta, a pochi mesi dall'inizio della mia ricerca sul campo in Siria, ero andato con un mio conoscente a una serata tra amici, in un sobborgo nella campagna di Damasco, in cui si fumavano i narghilè e si giocava a *shadde*, un gioco di carte molto diffuso in Siria, simile al tressette. Non sapendo giocare, non apprezzando (ancora) il fumo del narghilè e percependo la circostanza come una perdita di tempo (non riuscivo a figurarmi come questa serata potesse contribuire alla mia ricerca), dopo un paio d'ore manifestai a Raghid – il mio conoscente – la mia intenzione di tornare a casa; per non distoglierlo dalla sua serata, sarei tornato con un autobus. Tuttavia, i servizi pubblici in quel sobborgo erano rari, così Raghid si sentì in dovere di accompagnarmi, tornando in seguito dai suoi amici. In seguito, riflettei sul mio atteggiamento e lo trovai molto poco etnograficamente corretto. Nei mesi e anni successivi partecipai a molte serate di questo tipo, con i medesimi amici e con altri con i quali, col passare del tempo, entrai in confidenza; Raghid era diventato uno dei miei migliori amici siriani. Pur non imparando il gioco a carte, iniziai ad apprezzare molto queste serate tra uomini, alle quali non ero abituato all'inizio della mia ricerca (nel testo di Rabinow riportato sopra, l'antropologo sembra riferirsi con velata ironia – che traspare nell'uso dell'avverbio – all'omosocialità della serata: «I danzatori, *naturalmente* tutti

uomini [...]»). In queste serate – e in altre occasioni sociali – i possibili momenti di auto-isolamento non venivano male interpretati dai miei amici: semplicemente, potevo mettermi qualche minuto in disparte, senza per questo lasciarmi prendere dalla noia e dal desiderio di andare via. Inoltre, col tempo sviluppai una piacevole dipendenza psicologica dal fumo del narghilè, dalla quale non sono ancora venuto fuori.

Tornando a *Reflections on fieldwork in Morocco*, in un'altra occasione si verifica una simile incomprensione tra Rabinow e Malik, un altro informatore, causata dall'eccessiva quantità di passaggi in auto richiesti dai conoscenti di Malik all'etnografo:

Era quasi sera quando rientrammo in macchina e ci dirigemmo verso Sidi Lahcen. Ero silenzioso e imbronciato. [...] La conversazione languiva. Finalmente arrivammo al villaggio. Malik era preoccupato, ma lo rassicurai, dicendogli che era tutto a posto, che non doveva preoccuparsi, ma che volevo soltanto starmene da solo. Iniziai a camminare verso la campagna e Malik mi venne dietro. I Marocchini non capiscono per quale motivo qualcuno possa voler fare una passeggiata da solo. Mi venne in mente la scena di Ali al matrimonio; avevo raggiunto i limiti della sopportazione e non riuscivo più a mantenere una benevolenza di facciata. Malik insisteva e continuava a seguirmi, finché mi voltai verso di lui e gli dissi piano, fermamente e categoricamente che non ero arrabbiato con lui, che ero stanco, che volevo stare da solo e che ci saremmo visti il giorno dopo. Un'espressione di sgomento e di offesa gli attraversò la faccia. Rispose: *wash sekren?* – sei ubriaco?

Ero senza parole. [...] L'irritante irrazionalità del suo commento mi gettò in una depressione ancora più cupa e mi fece dubitare che tra di noi ci fosse mai stata vera comunicazione e comprensione. Dovevo essermi ingannato; tra di noi c'era un oceano, impossibile da superare (ivi: 113-114).

Easperato dal proseguire dell'esperienza di espiazione (fare da autista) che si è auto-inflitto – probabilmente per aver interiorizzato i sensi di colpa dell'Occidente nei confronti della società araba colonizzata –, l'antropologo non coglie quella che probabilmente era una battuta di spirito, finalizzata ad attenuare la tensione del momento («sei ubriaco?») e attri-

buisce l'osservazione del suo interlocutore alla distanza culturale tra il mondo dell'osservatore e quello dell'osservato.

In questa “memoria etnografica” (Tedlock 1991), inoltre, appare l'unico resoconto che abbia mai letto, fatto da un antropologo mediorientista, su un proprio incontro sessuale durante il lavoro sul campo:

Ci incontrammo con le ragazze e tra risatine, sorrisi e trastulli seguimmo a piedi il corso del fiume [...]. Sentivo una crescente eccitazione, come se le inibizioni personali e le convenzioni sociali stessero scomparendo. [...] Si parlava poco, ma si scherzava un bel po'. Ali portava le ragazze sulle spalle ogni volta che attraversavamo il fiume e loro lo scuotevano come un cavallo, gli tiravano i capelli e gli mordicchiavano le orecchie, ciò che provocava le sue proteste e le loro fragorose risate. Si correva, ci si rincorreva e ci si arrampicava dandosi reciprocamente una mano. [...] Ero sconcertato. [...] Non mi era mai capitata in Marocco un'interazione di una tale sensualità. Sembrava troppo bello per essere vero. [...] Mi sentivo straordinariamente felice – fu il più bel giorno che abbia mai passato in Marocco. [...]

Dopo una curva, arrivammo in un avvallamento, con un recinto [...] che delimitava uno stagno di acqua sorgente. Ali e le due sorelle berbere si fecero il bagno. Si fecero il bagno! Nudi, in Marocco! A stento avevo visto un volto femminile negli ultimi mesi, ed eccoci qua, a spassarcela in mezzo alle montagne, seduti vicino a una sorgente sulfurea, e quelli si facevano il bagno! [...]

La pressoché totale mancanza di comunicazione verbale, combinata con l'intimità, la grazia e l'innocenza della gestualità, conferì all'intero pomeriggio la qualità del sogno. [...]

Durante la cena, gli altri parlarono in berbero ed io continuai ad assaporare le meravigliose immagini del pomeriggio. Dopo il tè e una breve conversazione in arabo, si fece l'ora di andare a letto. Ali mi portò nella stanza accanto e mi chiese se volessi passare la notte con una delle ragazze. Sì, sarei andato con la terza donna che aveva cenato con noi. [...]

Non scambiammo che poche parole. Le mie poche espressioni arabe mi venivano in mente confuse e ingarbugliate. Così, silenziosamente e con un'aria affettuosa, lei mi fece capire che dovevo sedermi su un cuscinetto, mentre lei preparava il letto. [...] Il calore e la comunicazione non verbale del pomeriggio stavano svanendo. Questa donna non era fredda,

ma non era neppure così affettuosa o aperta. Il pomeriggio aveva impresso dentro di me una sensazione molto più profonda (Rabinow 1977: 65-69).

Questo episodio è presentato da Rabinow – come i due precedenti – come un'ulteriore occasione di avvicinamento al *milieu* culturale marocchino, questa volta attraverso il cameratismo maschile e la prova di virilità: Ali la mattina seguente chiede insistentemente all'antropologo e alla sua partner “quante volte?”, scherzosamente ma insistentemente. Tuttavia interpreterei il resoconto dell'incontro tra Rabinow e la giovane beduina nei medesimi termini con i quali Edward Said parla dell'esperienza di Flaubert, sia per il silenzio delle donne (le uniche parole pronunciate dalla partner di Rabinow sono «*numero wahed*» – “numero uno!”, per certificare la sua virilità agli occhi di Ali) che per il rapporto di forze impari (si scopre a un certo punto che le donne sono prostitute e che è Rabinow a pagare per tutti); scrive Said:

Dall'incontro di Flaubert con una cortigiana egiziana nasce uno stereotipo letterario della donna orientale destinato ad avere grande fortuna; ella non parla mai di sé, non esprime le proprie emozioni, la propria sensibilità o la propria storia. È Flaubert a farlo per lei. Egli è uno straniero di sesso maschile e di condizione relativamente agiata, e tale posizione di forza gli consente non solo di possedere fisicamente Kuchuk Hanem, ma anche di descriverne e interpretarne l'essenza, e di spiegare al lettore in che senso ella fosse “tipicamente orientale”. Io ritengo che la posizione di forza di Flaubert nei confronti di Kuchuk Hanem non fosse un fatto casuale o isolato. Al contrario, esemplifica bene il complesso rapporto di forze tra Oriente e Occidente allora esistente, e il discorso sull'Oriente che tendeva a scaturirne (Said 2004: 14).

Da tutto ciò consegue che l'antropologia non può sbarazzarsi troppo facilmente del proprio retaggio orientalistico, perché questo non consiste semplicemente nell'ideologia del dominio coloniale, né negli stereotipi elaborati e diffusi dai testi sull'Oriente, ma nella diffusa consapevolezza di appartenere a contesti politici e socioculturali con specifici interessi in una parte del mondo, tali da creare un rapporto di forza squilibrato tra un

etnografo-osservatore esterno e occidentale e una società non-occidentale primitiva o quantomeno differente, sempre in ogni caso più debole e meno sviluppata (Said 2008):

L'orientalismo [...] non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista “occidentale”, destinato a giustificare la colonizzazione del mondo “orientale”. È invece il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici: ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di “interessi” che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. D'altra parte, più che esprimerla, esso è anche una certa volontà o intenzione di comprendere – e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare – un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo (Said 2004: 21).

Oriente, Occidente e oltre

La riflessione di Said ha indotto gli antropologi con interessi mediorientali a concentrarsi sulla questione della politica degli studi e ad affrontare tematiche che hanno permesso di mettere in discussione l'alterità del Medio Oriente e dei musulmani, di evidenziare i punti di contatto e le convergenze culturali e di affrontare il diffuso senso di autoconsapevolezza orientalistica. Del resto, l'antropologia è una disciplina che, secondo un'efficace definizione di Ugo Fabietti (1999), si occupa di «gettare ponti tra le culture». L'invito di Abu-Lughod a superare le “zone di teoria” va in questa direzione ed è stato accolto dagli antropologi che hanno approfondito temi quali le politiche del patrimonio culturale, la produzione e l'interpretazione dei media, l'istruzione superiore, i movimenti per il cambiamento sociale, la soggettivazione di genere nelle culture mediorientali. È a questo scopo che personalmente, negli scorsi anni, ho approfondito le

questioni della patrimonializzazione dei beni culturali in Siria: l'analisi etnografica delle politiche, delle idee e delle pratiche del patrimonio culturale permette di osservare l'interazione tra dinamiche locali e flussi globali (Appadurai 2001). L'analisi delle tradizioni discorsive che costituiscono le ideologie pratiche del movimento islamico tunisino – oggetto di questo libro – consente di osservare le forme contemporanee di interrelazione tra sentimento religioso e prassi politica, superando le classiche descrizioni dell'Islam come una totalità ideologico-normativa storica nella quale sarebbero fuse sfere della vita (economica, politica, religiosa) che la modernità occidentale ha separato.

L'appassionante lavoro della stessa Abu-Lughod sulle poesie d'amore delle donne beduine (ma anche dei giovani uomini e, in generale, degli elementi subalterni della società beduina) del deserto libico-nubiano rappresenta un punto di partenza fondamentale nella decostruzione delle reificazioni culturali operate dal sapere antropologico in reazione al Medio Oriente. La tradizionale rappresentazione antropologica della società beduina come mondo a sé stante, basato su un sistema economico incentrato sulla pastorizia seminomade, una struttura sociale basata sulla discendenza patrilineare e sulla segregazione dei generi e un modello culturale fondato sull'onore maschile, è stata messa radicalmente in discussione dall'antropologa nel suo *Sentimenti velati*, frutto di una lunga esperienza etnografica presso una comunità beduina in Egitto. Abu-Lughod ha messo in discussione la centralità del seminomadismo e l'univocità della discendenza patrilineare in questa società, ma soprattutto ha decostruito il concetto di onore maschile, elemento centrale della reificazione culturale dei beduini e della costruzione dell'alterità mediorientale. La critica del concetto di onore maschile ha consentito all'antropologa di mettere in risalto da un lato i modelli culturali e le esperienze dell'onore femminile – concetto che le permette di superare l'assimilazione tra modestia femminile e subordinazione passiva – e dall'altro il sistema culturale, alternativo rispetto al codice dell'onore (sia maschile che femminile), costituito dalla poesia orale *ghinnawa*. Attraverso questa forma letteraria, gli individui subalterni o in posizione di relativa subalternità esprimono (o meglio, svelano) sentimenti (solitamente velati) quali l'attaccamento e la passione amorosa, la sofferenza, la delusione o il rifiuto dell'onore. L'articolato ra-

gionamento dell'autrice mostra come questo sistema alternativo non rappresenti un'esplosione liberatoria di emozioni represses, ma sia una forma culturale con una solida tradizione, complementare al modello dell'onore, rispetto al quale essa svolge una funzione di reciproco supporto e conferma.

Una critica della radicale distinzione tra Oriente e Occidente è stata condotta anche da Jack Goody, che ha dedicato molti lavori alla decostruzione di binomi oppositivi come “mondo orientale e mondo occidentale” o “Islam ed Europa”; il punto interessante, espresso in termini abbastanza semplici da Goody (2008), è l'arbitrarietà della distinzione tra Oriente e Occidente. L'Oriente e l'Occidente presi in considerazione da Goody sono la parte orientale e quella occidentale del continente eurasiatico: la distinzione, netta secondo la storiografia europea, è quella tra Europa e Asia. In un articolo pubblicato nello stesso anno, Eric Hobsbawm (2008) sintetizzava la problematicità di tale distinzione in questi termini: «Perché classificare come ‘continente’ l'insieme di penisole, di montagne e di pianure situato all'estremità occidentale del grande continente eurasiatico?». La risposta viene offerta da Goody nei termini della dialettica sapere-potere, che spiega come il dominio dell'Europa sul mondo, a partire dalla sua espansione nell'economia mondiale attraverso l'industrializzazione del XIX secolo, abbia avuto come esito il dominio sulla ricostruzione storica delle vicende mondiali. L'antropologo britannico, di conseguenza, ha proposto di ripensare le categorie spaziali, temporali e valutative sulle quali si fonda la conoscenza storica europea e di mettere in discussione la validità epistemologica del concetto spaziale della distinzione tra Oriente e Occidente.

Questa diffusa consapevolezza di separazione, nella storiografica eurocentrica, coinvolge le istituzioni, i fenomeni storici, le epoche, le esperienze religiose e spirituali, le conquiste tecnologiche ed economiche, i sentimenti che distinguerebbero l'Occidente (l'Europa) dal resto del continente eurasiatico. Nella prospettiva eurocentrica, si tratterebbe di fenomeni unici e irripetibili, avvenuti esclusivamente in Occidente, che rappresenterebbero la netta superiorità di questo sull'Oriente. L'evoluzione storica, addirittura, sarebbe – secondo questa storiografia – una prerogativa dell'Occidente: l'Oriente, immutabile e statico, sarebbe privo di evolu-

zione storica, o quanto meno la sua evoluzione si sarebbe bloccata in epoche molto remote; come l'Oriente, tutti i popoli diversi da quelli europei sarebbero incapaci di trasformarsi se non attraverso un aiuto esterno. L'unica evoluzione verificatasi nella storia mondiale sarebbe quella che dall'età del bronzo ha portato all'antichità classica, poi al feudalesimo, quindi al rinascimento, all'assolutismo, al capitalismo, alla rivoluzione industriale e alla modernità. Una traiettoria storica esclusivamente europea, di cui l'Asia sarebbe stata priva. Questo, secondo alcuni storici europei, come Fernand Braudel, sarebbe dovuto a caratteristiche culturali predefinite, che renderebbero i popoli europei più mobili e propensi al cambiamento rispetto a quelli asiatici, immobili e statici. Si tratta di un atteggiamento antistorico, secondo Goody, che sorvola sulle evidenze e comporta il mancato riconoscimento della storia alla parte orientale del continente eurasiatico – e per estensione al resto del mondo: ciò che l'antropologo britannico definisce il “furto della storia”.

Il diffuso senso dell'alterità islamico-mediorientale è ascrivibile alle medesime relazioni impari, nei termini della politica degli studi e della conoscenza europee. All'origine dell'idea di radicale differenza tra la sponda settentrionale del mar Mediterraneo da una parte e le sponde meridionale e orientale dall'altra, secondo Hobsbawm, sarebbero proprio le conquiste arabo-islamiche. La storiografia eurocentrica ha trascurato le molte similarità esistenti tra le società di quest'area – sul piano delle forme di governo, diritto, economia, modi di produzione e di comunicazione –, in favore della teoria “orientale”, che sottolinea differenti traiettorie storiche tra Oriente – di cui il Nord Africa è considerato parte integrante – e Occidente. Goody ha avanzato la proposta di una prospettiva storica che permetta di superare l'etnocentrismo della storia europea: si tratta dell'atteggiamento archeo-antropologico, che consiste nel considerare unitaria l'evoluzione del continente eurasiatico (come fanno gli archeologi) e nel costruire delle griglie di comparazione dei fenomeni storici, per analizzare con maggiore obiettività lo sviluppo di conoscenze, tecniche, mentalità, forme di economia nelle diverse epoche, in diverse parti del continente. Goody sostiene infatti che la storia del continente eurasiatico è molto più uniforme di quanto la storia teleologica eurocentrica voglia mostrare.

I recenti sommovimenti politici e cambiamenti storici che hanno coinvolto diverse società arabe, noti come “primavera arabe”, sotto molti aspetti possono essere considerati un'ulteriore prova dell'inefficacia della logica di distinzione di cui si è parlato finora. Come hanno sottolineato Ayari e Geisser (2011) nella loro brillante lettura di quelle che hanno definito “rinascite arabe”, questi eventi si collocano in un contesto di cambiamento globale e non possono essere confinate nelle classiche frontiere geo-culturali delle scienze politiche e degli studi d'area. In primo luogo, le “rinascite arabe” sono state l'espressione di una dinamica globale di emergenza delle società civili nello spazio politico. Nello stesso periodo si sono verificati altrove fenomeni simili: le mobilitazioni popolari in India contro la corruzione del sistema politico; il movimento sociale degli studenti cileni contro le politiche educative promosse dal presidente neoliberista Pinera; il movimento dei giovani indignati in Spagna, che hanno rivendicato e promosso pratiche di democrazia reale, contestando le politiche rigoriste imposte dalle istituzioni finanziarie internazionali; le proteste spontanee in Grecia contro i tagli ai salari e la privatizzazione dei beni pubblici, decisi dal governo con l'appoggio dell'Unione Europea e del Fondo monetario internazionale. Tutti questi movimenti hanno in comune una radicale messa in discussione dell'integrità dello Stato e una contestazione della rappresentatività dei partiti politici tradizionali; da ciò consegue il rifiuto di questi movimenti, nei quali la società civile ha svolto un ruolo determinante, di delegare i poteri di gestione e decisione a un'avanguardia o all'élite politica. Se da una parte i movimenti delle primavere arabe, sviluppatasi in contesti di governo autocratico, in modo peculiare rispetto agli altri movimenti hanno rivendicato le libertà democratiche, dall'altra essi hanno chiesto, in modo analogo, la fine della delega allo Stato, ai partiti e alle istituzioni finanziarie internazionali.

In secondo luogo, le primavere arabe mettono in discussione l'idea del primato occidentale sul resto del mondo; esse sono infatti parte delle dinamiche che Hodgson (1994) ha definito “l'orientalizzazione del mondo”, ossia la fine dell'influenza relativa delle potenze occidentali e la conseguente relativizzazione del dominio occidentale sul mondo. Anche sostenitori entusiasti del primato occidentale, come Nial Ferguson, concordano con questa diagnosi; elementi della relativizzazione

del potere occidentale sono la crisi economica iniziata nel 2007/2008, l'emergere della Cina e di altri paesi sulla scena politico-economica mondiale, il fallimento degli interventi armati a guida angloamericana in Iraq e in Afghanistan, il deficit finanziario di molti paesi occidentali – da cui è conseguito un crescente affidamento sul capitale dei paesi dell'Asia orientale per sostenere i bilanci statali (Ferguson 2013). Le sollevazioni nel mondo arabo si inscrivono in questo contesto di relativa perdita del potere statunitense e occidentale sul mondo; gli Stati Uniti, infatti, non possono più imporre il proprio volere a società che aspirano alla giustizia sociale, alle libertà democratiche e allo sviluppo socioeconomico. Inoltre, le sollevazioni nel mondo arabo possono essere considerate delle risposte locali alla crisi del capitalismo mondiale, come si vedrà meglio nel capitolo 2. Al livello della politica degli studi, le primavere arabe hanno costretto tutti gli studiosi delle società e culture mediorientali a fare i conti con il superamento dei paradigmi finora utilizzati (Copertino, in stampa).

L'osservazione delle convergenze culturali costituisce uno degli obiettivi della contemporanea antropologia del Medio Oriente e solleva una fondamentale questione metodologica: l'esplicitazione della relazione che si instaura tra gli antropologi e le persone con le quali essi conducono le proprie ricerche. Anche da questo punto di vista, *Sentimenti velati* (1986) di Lila Abu-Lughod (2007) rappresenta un punto di svolta. In quest'opera, l'autrice dimostra in modo esaustivo di aver conseguito un obiettivo metodologico definito altrove (Abu-Lughod 1989): chiarire come, attraverso l'esperienza etnografica, il Sé (l'antropologa) e gli Altri (i suoi interlocutori) si avvicinano e si trasformano; le rispettive identità risultano modificate attraverso questo processo; il sé occidentale e l'alterità mediorientale vengono messi in discussione grazie all'incontro etnografico. Non ho resistito alla tentazione di rileggere l'intero *Sentimenti velati* – non soltanto il capitolo introduttivo, più strettamente “metodologico” – come il resoconto della progressiva “sintonizzazione” dei sentimenti dell'antropologa sulle “frequenze” emotive dei suoi interlocutori (ma anche amici e familiari, in principio fittizi, poi sempre più reali). Ecco ad esempio come vengono descritti i momenti della scelta dei soggetti principali (le donne beduine) e degli oggetti (le poesie) della ricerca:

Nelle prime settimane cercai di andare avanti e indietro, tra il mondo maschile e quello femminile. Gradualmente mi resi conto che avrei dovuto dichiarare la mia lealtà fermamente in modo da essere accettata in entrambi. Ad eccezione dello Haj, che imparai a conoscere molto bene attraverso le nostre conversazioni quotidiane e gli occasionali lunghi passaggi in macchina verso il Cairo, trovavo le visite degli uomini piuttosto noiose a causa della limitatezza degli argomenti che potevamo coprire educatamente. Così optai per il mondo delle donne, rifiutando sempre più di lasciare la loro compagnia quando gli uomini chiamavano. Questa scelta incontrò la silenziosa approvazione delle donne e delle ragazze e fu così che venni accolta nel loro mondo, coinvolta nelle loro attività e resa partecipe in privato dei loro segreti. Dato che le relazioni nel mondo femminile sono più informali rispetto a quelle nel mondo maschile, imparai più velocemente ad andare oltre le conversazioni formali.

Qualche volta mi disperavo perché non raccoglievo le storie delle relazioni tra gruppi tribali o non disegnavo i modelli di controllo del territorio. Ma ciò che doveti sacrificare in ampiezza fu, penso, ampiamente compensato dalla profondità di conoscenza degli individui [...].

Ero riluttante a fare domande in maniera aggressiva o a condurre interviste strutturate; e ciò limitò la possibilità di studiare alcuni aspetti in modo sistematico. Ciò mi permise però anche di dar forma alla mia inchiesta intorno alle questioni che i beduini ritenevano più importanti e centrali.

Apprezzai il fatto che mi percepivano diversamente da quei ricercatori che avevano incontrato prima. Avevo ascoltato storie di “esami” che questi ricercatori avevano sottoposto [...] e i racconti ilari e selvaggi con cui i beduini li avevano nutriti. Raramente prendevo appunti o utilizzavo il registratore quando parlavano (tranne più tardi quando cominciai a raccogliere le poesie), piuttosto scrivevo appunti di notte o in vari momenti durante la giornata, da ciò che ricordavo, e cercavo di fare domande quando le persone già parlavano di certi argomenti o eventi piuttosto che di punto in bianco. In questo modo sono stata in grado di dedurre liberamente le concezioni beduine riguardo al mondo sociale e sono giunta a scoprire l'importanza della poesia nella vita quotidiana (Abu-Lughod 2007: 26-28).

Ecco come l'antropologa descrive il crescere del senso di familiarità con le persone con le quali viveva:

Sebbene non persi mai completamente il mio status di ospite nella loro casa, questo fu sostituito gradatamente dal mio ruolo di figlia. I pezzi di carne scelta che inizialmente venivano messi da parte per me, vennero offerti invece ad altri ospiti. Fui messa in disparte quando avevamo compagnia, mi ritrovai a dare il mio contributo al lavoro domestico più di quanto avessi desiderato e mi venne assegnato il turno nelle faccende di casa. Occasionalmente gli uomini mi lanciavano ordini ad alta voce e si sentivano liberi di svegliarmi a tarda notte insieme alle donne e alle ragazze per aiutare a servire il tè ai visitatori.

Acquisendo familiarità con le persone con cui vivevo, sentivo sempre meno l'esigenza di incontrare [estranei]³. Trovavo che le conversazioni superficiali possibili con loro erano noiose e mi stancavo delle loro domande di cosa si coltiva in *amrika* (ivi: 26).

L'assegnazione all'antropologa di un ruolo familiare e di compiti pratici è in questo caso il frutto del progressivo avvicinamento tra i soggetti; questo processo è molto diverso dall'offerta unidirezionale d'aiuto fatta da un etnografo in ricerca di una specie di auto-immolazione, come nel caso di Rabinow. Il processo di avvicinamento agli altri viene descritto da Abu-Lughod nei termini dell'osservazione della partecipazione propria e altrui all'incontro etnografico (Fabietti 1999; Tedlock 1991):

Mi stavo presentando a loro attraverso una maschera: mi sentivo obbligata a mentire sugli aspetti della mia vita negli Stati Uniti semplicemente perché non avrebbero potuto fare altro che giudicarla e giudicarmi nei loro termini, e la mia reputazione ne avrebbe sofferto. Così adattavo le mie descrizioni e cambiavo soggetto quando mi chiedevano di parlare di me, anche se nel farlo mi sentivo a disagio. Quanto era etico presentarmi in modo falso, far finta di condividere i loro valori e vivere come loro anche quando non ero con loro? Non sapevano nulla della mia vita precedente, dei miei amici, della mia famiglia, dell'università, del mio appartamento – in breve, molto di ciò che consideravo la mia identità.

Alla fine riuscii a mettere da parte questo senso di inautenticità. Non

appena potei partecipare più pienamente alla comunità allentando i miei legami con l'altra mia vita, e non appena fu possibile condividere una storia comune e una serie di esperienze su cui costruire le relazioni, divenni la persona che ero con loro. [...] Sentivo che ciò che ci univa era l'essere individui che rispondevano a situazioni in cui partecipavamo alla pari.

Ci furono momenti in cui divenni consapevole di una transizione nelle relazioni con le persone, sebbene il processo di cambiamento fosse poco visibile. Un giorno, circa quindici mesi dopo l'inizio del lavoro sul campo, fui colpita dall'intensità dei sentimenti di appartenenza e dal grado in cui questa vita mi era diventata naturale. Fui svegliata al mattino da una delle figlie dello Haj che era corsa nella mia stanza con la notizia esaltante che il nostro vicino era tornato dal pellegrinaggio. [...]

Entrando nella tenda affollata di donne, sapevo esattamente a quale gruppo unirmi – il gruppo delle "nostre" parenti. Mi diedero il benvenuto con naturalità e continuarono a spettegolare serratamente con me sulle altre persone presenti. Questo senso di "noi-loro", così centrale per le loro relazioni sociali, era diventato importante anche per me e mi fece piacere pensare che appartenevo a un «noi». Più tardi, in un momento in cui c'era bisogno di aiuto per preparare il tè per gli ospiti, diedi una mano assumendo il ruolo appropriato, quello di una vicina di casa che aveva una certa familiarità [...].

Quella sera quando ci sedemmo alla luce della lanterna a kerosene, parlando della festa cui avevamo partecipato, scambiandoci i frammenti di informazione che avevamo raccolto e sentendoci felici perché avevamo mangiato della carne, divenni consapevole di quanto mi facesse sentire a mio agio conoscere tutte le persone di cui si parlava, offrire le mie chicche e le mie interpretazioni, e reggere facilmente il peso di un bimbo che si era addormentato sulle mie ginocchia, dato che ero seduta a gambe incrociate per terra. Solo quella notte, quando apposi la data sul mio diario, notai che mancavano alcuni giorni a Natale. La mia vita americana sembrava molto lontana (Abu-Lughod 2007: 22-25).

Abu-Lughod dimostra in questo lavoro di aver preso molto sul serio la prospettiva metodologica formulata da un'altra antropologa con esperienze mediorientali, Unni Wikan, che consiste nello sviluppo di una comprensione emotiva tra il ricercatore e le persone tra le quali egli lavo-

ra, ciò che Wikan (1992) definisce “risonanza”. Anche rispetto a Wikan, tuttavia, Abu-Lughod riesce a dimostrare meglio come la propensione alla risonanza si sviluppi progressivamente a partire dall'interrelazione tra l'antropologo e gli altri e non per autonoma decisione del primo; la risonanza, secondo Wikan, si sviluppa a partire dalla condivisione delle problematiche quotidiane che maggiormente stanno a cuore alle persone con cui l'etnografo lavora e vive. In *Life among the poor in Cairo*, Wikan scrive di aver condiviso il principale problema dei suoi interlocutori (la scarsità di risorse) organizzando una raccolta di fondi per beneficenza; non è chiaro – nel senso che l'autrice non lo esplicita – in che modo questo abbia facilitato quella sintonia di stati emozionali tra l'antropologa e i suoi interlocutori, in cui il metodo proposto dovrebbe consistere. In *Sentimenti velati*, al contrario, la comprensione antropologica dei concetti, sentimenti ed esperienze dell'onore maschile e femminile da una parte, e della loro negazione/conferma attraverso la poesia amorosa dall'altra, risulta tanto più solida e convincente in quanto l'antropologa ne offre un resoconto che coinvolge tanto gli altri quanto se stessa quali soggetti coinvolti in una relazione di reciproco avvicinamento e conoscenza. A quale antropologo in stivali e abiti bianchi coloniali l'onorevole *Hajj* degli Awlad 'Ali avrebbe mai rivelato di aver composto delle poesie amorose?

Cosmopolitismi

Un momento importante nell'esperienza etnografica è costituito dal superamento della “zona di frontiera”, nella quale si svolge una buona parte del lavoro sul campo; nei termini espressi da Fabietti (1999), questa zona di frontiera è costituita dal mondo delle relazioni intessute dall'etnografo con ufficiali coloniali, missionari, impiegati statali, altri ricercatori, alcuni dei suoi informatori; l'etnografo è parte di questa zona di frontiera. Durante la mia ricerca in Siria, ho spesso interagito con persone che popolavano questa zona di contatto tra le culture. Si trattava di individui cosmopoliti in senso classico, gente abituata a viaggiare e risiedere in paesi diversi, conoscere altre culture e parlare altre lingue, a volte adottare identità e nazionalità diverse: rappresentanti della Chiesa cattolica romana,

medici siriani che avevano studiato in Italia (ai quali mi rivolgevo spesso, nel primo periodo del campo, con l'idea che spiegarmi e ricevere indicazioni terapeutiche nella mia lingua madre attribuisse maggiore efficacia alla cura delle frequenti gastroenteriti di cui ero vittima), architetti cosmopoliti che lavoravano per l'Unesco e per le istituzioni locali della salvaguardia del patrimonio, attivisti della società civile impegnati nella sensibilizzazione al tema del patrimonio culturale, artisti con formazione e contatti internazionali, giovani siriani con una formazione universitaria internazionale e con il sogno (realizzato da alcuni di essi) di trasferirsi in Europa, gli insegnanti e collaboratori italiani e siriani dell'Istituto italiano di cultura, i ricercatori dell'Institut Français du Proche Orient (Ifpo, allora Institut Français d'Études Arabes de Damas), archeologi, politologi, geografi ed antropologi internazionali, studenti e dottorandi di diverse parti del mondo che sceglievano la – allora – sicura e pacifica capitale Damasco per imparare la lingua araba o perfezionarne la conoscenza. Ho accennato (cfr. *supra*, p. 20) ai frequenti controlli che ho ricevuto da parte dei servizi di sicurezza siriani; simili controlli – o il puro timore di esservi sottoposti – erano l'incubo di questi “cittadini del mondo”, che in presenza di conoscenti siriani erano costantemente preoccupati di non esprimere alcuna considerazione di tipo politico. A terrorizzarli erano alcune leggende metropolitane (o meglio “cosmopolitane”) su ricercatori, studiosi e giornalisti stranieri rinchiusi per giorni interi nei commissariati siriani, perché denunciati ai servizi di sicurezza (i famigerati *mukhābarāt*) da persone che li avevano sentiti parlare di temi “sensibili”, tra i quali l'argomento oggetto del sommo tabù era il potere autocratico del clan Assad. Il terrore dei *mukhābarāt* si estendeva in questo modo a tutti i siriani di cui non ci si fidava; e poiché ogni cosmopolita aveva solo una piccola cerchia di siriani di cui si fidava, e non sempre queste cerchie coincidevano con quelle degli altri, nel complesso gli stranieri non si fidavano di nessun siriano. Questo creava una barriera abbastanza solida all'interno della pur fluida zona di frontiera; ad esempio, un giorno di marzo del 2005, stavo parlando delle delicate relazioni siro-libanesi con una cooperatrice internazionale francese, che si interruppe improvvisamente quando ci raggiunse un mio amico (uno della mia “cerchia di fiducia”); questi, pur non parlando in italiano né in francese, comprese sia l'argomento che il moti-

vo dell'interruzione e lo fece notare alla cooperatrice, dicendole: «So che con me non vuoi parlare perché pensi che vado a riferire ai *mukhābarāt!*»⁴.

Come accennavo più sopra, in effetti ricevetti alcuni interrogatori; al primo di questi fui sottoposto dopo alcuni mesi dall'inizio della mia ricerca. In principio ero intenzionato a studiare le specificità della questione palestinese in Siria e, per ottenere i primi contatti, mi recai a Yarmouk, il principale quartiere-campo di Damasco. Ignorando sconsideratamente qualsiasi suggerimento dei miei tutor italiani (che sull'esempio di Franz Boas ci dicevano semplicemente: «Non fate gli stupidi!») e il consiglio della referente della mia ricerca in Siria, la storica dell'Istituto Sarab Atassi, di «fare attenzione ai bigotti»⁵, entrai in un negozio di souvenir palestinesi e mi presentai al giovane proprietario come un antropologo interessato alla questione palestinese. All'epoca non parlavo l'arabo siriano e avevo appena iniziato a studiare l'arabo classico all'Università di Damasco, ciò che mi impediva di esprimermi se non in inglese. Invece di rispondere alle mie domande – riconoscendo una propria ignoranza dell'inglese –, costui mi invitò a seguirlo al supposto studio di un medico palestinese di sua conoscenza, «che sapeva un sacco di storie sui palestinesi»⁶ e conosceva l'inglese, al quale annunciò per telefono l'imminente visita. Arrivati allo studio – che, a differenza di qualsiasi altro studio medico in Siria e, penso, al mondo, non recava alcuna insegna che permettesse di riconoscerlo come tale –, fummo accolti dal sedicente medico in una sala buia, con una scrivania, alcune poltrone di pelle scura e nessuna traccia delle suppellettili normalmente attribuibili all'attività di un medico o di un chirurgo. La raccolta di informazioni generali sulla situazione dei palestinesi di Yarmouk che speravo di condurre si rivelò subito una raccolta di informazioni sul mio conto; tra una storiella sulla *nakba*⁷ e l'altra, il “dotto-” si informò su tutto ciò che mi riguardava: nome e cognome, età, nazionalità, residenza e occupazione in Italia, identità dei miei genitori, indirizzo del mio domicilio in Siria. Sopraffatto dalla frequenza delle domande, dal tono inquisitorio di queste e dalla novità della situazione, da sventurato risposi, riferendo tutte le mie vere credenziali, compreso il numero di telefono dei miei ospiti damasceni, che furono accuratamente annotate dal mio sperato informatore. Dopo avermi schedato, questi mi diede appuntamento dopo qualche giorno nel suo studio, allo scopo di

«fornirmi altre informazioni» sulle storie dei palestinesi di Yarmouk, alla presenza di un suo zio, che ne conosceva molte. Terrorizzato dall'idea che una mia mancata presenza all'appuntamento potesse dar luogo a un forzato prelievo a casa – ancora immerso nel *milieu* di frontiera, collegai immediatamente la mia situazione agli aneddoti sui *mukhābarāt* –, mi recai all'appuntamento, dove la scena si ripetette pressoché identica, questa volta alla presenza dello “zio”, un informatore negligente che non pronunciò alcuna parola ma che annotò tutto quello che dicevo io.

Questi interrogatori ebbero su di me un effetto impressionante: passai due giorni in preda al panico e in seguito decisi di tornare in Italia, dove rimasi per diversi mesi prima di convincermi a tornare a Damasco; soprattutto, la mia ricerca ne risentì drasticamente: cambiai completamente l'argomento che inizialmente volevo affrontare. Una considerazione sulla minore sensibilità delle questioni del patrimonio culturale fu sicuramente alla base della scelta dell'argomento in cui negli anni successivi mi sono specializzato, non volendo rinunciare a condurre la mia ricerca in Siria. Ritornato sul campo, iniziai a prestare molta più attenzione ai luoghi che frequentavo e alle modalità con le quali sceglievo i miei informatori; abbandonai completamente lo sconsiderato atteggiamento casuale degli inizi e cominciai a prendere nuovi contatti soltanto a partire da persone che già conoscevo (secondo il metodo definito, con scarso senso del ridicolo, *snowball sampling*). Man mano che crescevano la mia conoscenza del dialetto arabo siriano (soprattutto grazie alle lezioni private impartitemi da una giovane amica palestinese), la mia capacità fisica di muovermi nello spazio, la mia sicurezza nell'entrare in relazione e di stare con gli altri e la mia fiducia nei confronti di quelli che iniziavo a considerare amici oltre che informatori – in sintesi, man mano che sviluppavo la mia competenza etnografica –, i miei timori nei confronti dei “bigotti” e degli informatori dei *mukhābarāt* vennero meno; semplicemente, smisi di preoccuparmene.

Come ricorda Alan George (2003), nel sistema di gestione autoritaria del potere al cui vertice si trova tuttora il clan Asad, il sospetto è in quanto tale uno strumento di controllo; il diffuso timore orwelliano di delazione ai servizi di sicurezza da parte di chiunque porta la gente a sospettare che chiunque non si conosca abbastanza bene possa essere un infor-

mattore occasionale o costante dei *mukhābarāt*. A prescindere dalla veridicità del detto “il 50 per cento dei siriani sono informatori dei *mukhābarāt*”, che ho spesso sentito, il timore che questo fosse vero induceva la gente a evitare gli argomenti sensibili – soprattutto a criticare il regime – in pubblico. Per inciso, questo dimostra la straordinarietà dell'imprevedibile estensione anche in Siria della “primavera araba” – i cui esiti sono, purtroppo, le atroci distruzioni, carneficine ed esodi della caotica guerra civile tuttora in corso; d'altro canto, le documentate infiltrazioni di militanti jihadisti provenienti dall'estero, che hanno contribuito alla degenerazione di un'iniziale situazione di rivendicazione civile dei diritti sociali e politici da parte dell'opposizione siriana, testimoniano il crollo dell'immagine di infallibilità e controllo assoluto della società da parte dei servizi di sicurezza.

Un atteggiamento abbastanza diffuso tra gli abitanti della *madīna al-qadīma* (città antica) di Damasco, principale campo della mia ricerca, consisteva nell'avvicinare gli estranei che frequentavano con una certa persistenza i vicinati, con il pretesto di fornire loro informazioni, ma con il vero obiettivo di riceverne. Questo comportamento ricordava il ruolo di un'istituzione popolare del controllo sociale, che esisteva nelle città arabo-islamiche premoderne: il *nazōrji*, di solito un commerciante o, in generale, il titolare di un locale posto in un punto del vicinato (*hāra*) tale da permettergli di tenere sotto osservazione gli spostamenti della gente e di individuare immediatamente eventuali estranei in giro per la *hāra* (J. Abu-Lughod 1987). Non si trattava di un'istituzione amministrativa, ma di un ruolo comunemente riconosciuto e tenuto in importante considerazione dalla gente della *hāra*: un custode conosciuto da tutti, conoscitore di tutti, da tutti rispettato. Pur essendo stato spesso avvicinato da *nazōrji* contemporanei, non ho mai risentito di conseguenze negative derivanti da questa pratica che, al contrario, mi ha consentito di allargare le mie relazioni con le persone.

Avendo razionalizzato questi aspetti del controllo sociale, riuscii a procedere più serenamente nella mia ricerca e a vivere in maniera più distesa l'esperienza etnografica. L'argomento del patrimonio culturale non presentava – almeno in apparenza – aspetti problematici; al contrario, il recupero dei monumenti e dei quartieri antichi era uno strumento di

legittimazione del potere assadiano (Copertino 2013a, 2014), che favoriva lo sviluppo della società civile e la cooperazione internazionale nel campo dell'archeologia e dei beni culturali.

Ciononostante, in questo periodo di relativa facilità dell'esperienza del campo, ebbi un altro contatto con alcuni informatori – probabilmente aspiranti tali – dei servizi di sicurezza. Si trattava del gestore di un internet point, al quale avevo chiesto alcune informazioni sul funzionamento e sulla gestione delle reti telematiche, e di un suo conoscente che si presentò all'appuntamento che avevo preso con il primo per parlare di questa questione. Dopo pochi istanti dall'inizio della conversazione, riconobbi nell'atteggiamento del secondo il tono inquisitorio, il ritmo serrato delle domande e lo stile poliziesco del “dottore” di oltre un anno prima; questo aspirante informatore mi chiese una serie di dati personali esibendo un ghigno di pretesa furbizia e ad un certo punto mi chiese di mostrargli il passaporto. La sicurezza acquisita con il passare dei mesi (mi trovavo in Siria da oltre un anno), con il consolidarsi delle interrelazioni personali, della ricerca e della pratica della burocrazia (avevo notato, ad esempio, che esprimersi in arabo corretto e con un tono gentile era fondamentale per ottenere il rinnovo del permesso di soggiorno presso gli uffici immigrazione della polizia; avevo anche sperimentato che soggiornare in Siria clandestinamente, ossia senza aver rinnovato il permesso di soggiorno, non era considerato un reato grave e vi si poteva rimediare con una lieve ammenda; inoltre ero stato in un commissariato per la denuncia di un furto), mi permise di comprendere in fretta la situazione: evidentemente il gestore dell'internet point, insospettito dalla mia richiesta di informazioni, aveva chiesto al suo conoscente di intervenire; quest'ultimo doveva avere qualche contatto con i *mukhābarāt*, ma non aveva alcuna autorità per raccogliere informazioni sul mio conto (come del resto il primo “dottore”) e addirittura per chiedermi di esibire i documenti. Infatti a questa richiesta io reagii piuttosto bruscamente, alzandomi e andando via dal locale; le mie referenze all'Ifpo, la trasparenza delle mie pratiche di ricerca e le mie numerose interrelazioni personali mi rendevano abbastanza sicuro da non temere un eventuale controllo successivo.

Dopo qualche tempo incontrai il collaboratore del gestore in una situazione conviviale e scoprii che era un conoscente di alcuni miei ami-

ci molto stretti e fidati; notai che chiese a questi ultimi delle informazioni sul mio conto e, evidentemente rassicurato dalle notizie ricevute dai miei amici – che conoscevano benissimo quasi tutti gli aspetti della mia ricerca, essendone anche fondamentali soggetti –, mi si rivolse con un tono forzatamente amichevole e con il medesimo ghigno stereotipato del nostro primo incontro. Non conquistato da queste maniere affettate, gli risposi che avevo capito benissimo i suoi obiettivi nell'incontro di qualche giorno prima, che ero autorizzato a svolgere la mia attività in Siria e che soprattutto egli non aveva alcun diritto di fare indagini che mi riguardassero. Questo breve scontro si concluse con la sua richiesta di scuse, che mi sembrarono sincere e, soprattutto, ebbe l'effetto di creare una nuova relazione, se non di amicizia, quantomeno di rispetto reciproco tra me e Abuda (fu allora che scoprii il suo nome).

Il fatto che un potenziale informatore dei *mukhābarāt* avesse su di me un'opinione distesa e che questo fosse dovuto principalmente all'intercessione di conoscenti di entrambi aumentava la mia sensazione di sicurezza. Quando tuttavia, in seguito, ebbi la concreta impressione che anche uno dei miei più cari amici aveva occasionalmente delle conversazioni con agenti di sicurezza, la cosa nell'immediato mi turbò; mi sembrò di essere vittima di una specie di tradimento. In seguito, tuttavia, mi resi conto che il ruolo svolto da questo mio amico – che molto probabilmente non poteva rifiutare di fornire le informazioni richieste – non poteva che corroborare la mia relativa sicurezza, dal momento che sapevo con certezza che non avrebbe riferito dettagli calunniosi sul mio conto. Mi resi conto allora di aver completamente superato la paura, tipica dei cosmopoliti locali, dei dispositivi panottici siriani.

Considerando il classico obiettivo del lavoro etnografico – immergersi quanto più possibile in un'altra cultura, allo scopo di avvicinarsi al punto di vista degli altri –, cercavo di frequentare poco i “cosmopoliti” e di passare la maggior parte del tempo con i miei amici siriani che ritenevo “veramente locali”, nei termini espressi da Ulf Hannerz (2001). Mi riferisco ai molti amici, impiegati e professionisti con i quali ho passato gran parte delle giornate impegnate nella ricerca, ma anche del tempo libero; ai miei padroni di casa, persone di origine rurale, conversando (e restando in silenzio) con le quali ho perfezionato la conoscenza della

lingua e ho imparato ad apprezzare e praticare forme di ospitalità, relazioni di vicinato e periodici spostamenti tra città e campagna, ai quali a volte ho partecipato; agli amici *hetti*, termine con il quale si indicavano tutti quei giovani senza una stabile occupazione che passavano le proprie giornate appoggiati ai muretti (*hett*), con i quali condividevo lunghe passeggiate, chiacchierate e ore apparentemente sottratte alla mia ricerca seduti ai caffè. Nei confronti di questi amici “veramente locali”, la mia posizione socioeconomica era normalmente di superiorità, come classicamente avviene per gli antropologi sul campo: la mia borsa di dottorato, stentato mezzo di sussistenza in Italia, in Siria mi consentiva una sicurezza economica superiore a quasi tutti loro; un viaggio nello spazio è sempre anche un viaggio nella scala sociale (Lévi-Strauss 1965). Ciononostante, almeno in un'occasione, tale rapporto si rovesciò completamente: quando subii il furto a cui ho accennato più sopra (mi fu sottratta una notevole quantità di denaro, una tessera bancomat, una carta di credito e un telefono cellulare), mi ritrovai improvvisamente privo di risorse e, se riuscii a sopravvivere un mese prima che i miei genitori, che avevano programmato una breve vacanza a Damasco, mi portassero una nuova tessera bancomat, fu solo grazie ad una colletta fatta da alcuni amici e alla restituzione dell'ultimo affitto da parte della padrona di casa. Nel mio caso, la situazione descritta da Wikan (1980) per testimoniare la propria “sintonizzazione” con i problemi e gli stati d'animo dei poveri del Cairo si rovesciò completamente: se in quel caso l'antropologa si era impegnata a raccogliere fondi per i soggetti della propria ricerca, nel mio caso furono i soggetti della ricerca a raccogliere fondi per l'antropologo. Naturalmente questo rinsaldò i miei rapporti con loro, già sufficientemente intimi da permettere che essi si fidassero di me abbastanza da prestarmi una somma ingente di denaro.

Nonostante ritenessi queste persone “veramente locali”, uno degli aspetti che, dopo un certo numero di mesi passati in Siria, mi rese consapevole di una notevole somiglianza tra me e loro, fu proprio una comune sensazione di cosmopolitismo. In questo caso, intendo per cosmopolitismo una comune consapevolezza di far parte di un sistema globale, nei termini in cui ne parla George Marcus (1995): una diffusa consapevolezza delle persone di essere collegate in una certa misura a contesti più

ampi rispetto a quelli in cui si vive quotidianamente e di una conseguente elaborazione di visioni del mondo globali – ciò che egli definisce “sistema-mondo”. Si tratta in questo senso di cosmopolitismo come “stato mentale” (Hannerz 1998). In queste circostanze, secondo Marcus, non è più possibile rappresentare l'incontro etnografico come il contatto tra antropologo e “nativi”.

A parte gli individui che possono essere definiti cosmopoliti in un'accezione più comune, a cui accennavo più sopra (ovvero persone abituate a muoversi per il mondo), definirei molte delle persone con le quali ho condotto il mio lavoro sul campo “cosmopolite” proprio nel senso suggerito da Marcus e approfondito anche da Lila Abu-Lughod (1997). Mentre Hannerz (2001) intende il cosmopolitismo come una propensione a interagire con altre culture nell'ecumene globale, «senza preoccuparsi troppo della distanza», Abu-Lughod lo descrive come una condizione: a prescindere dalla propria volontà di ricercare «esperienze culturali divergenti» (Hannerz 2001: 131), molte persone – anche nelle remote campagne egiziane, in cui l'antropologa ha condotto una parte delle proprie ricerche – sono in contatto con altri mondi socioculturali, attraverso l'adesione a immaginari condivisi, la conoscenza di gente proveniente da altri luoghi, gli effetti di progetti governativi e di programmi internazionali, i movimenti tra città e campagne, le migrazioni, l'uso dei mass media, la possibilità delle persone di sentirsi interconnesse con altre persone attraverso la circolazione delle idee. I miei padroni di casa – Um e Abu George – avevano un figlio in Guadalupe e una figlia in Martinica, ciò che apriva il loro “volume mentale”⁹ su società lontane; Abu George aveva prestato servizio militare durante gli anni del conflitto arabo-israeliano e amava conversare di politica internazionale; le delicate relazioni tra la Siria e la Turchia a causa della questione curda, ma anche il costante conflitto con lo Stato ebraico erano suoi argomenti di conversazione prediletti. Molti dei miei amici e conoscenti siriani si sono recentemente trovati costretti ad affrontare una forma molto crudele di cosmopolitismo – l'esilio – dovendo abbandonare il proprio paese a causa della guerra; ben prima di prendere l'amara decisione di abbandonare il paese in cui sono nati e vissuti, molti di loro avevano iniziato a elaborare una visione del sistema globale basata sui diritti e sulle possibilità di accoglienza internazionale

offerti dai paesi occidentali e non. Ho passato delle ore (per telefono ed e-mail) a cercare di capire con loro se il diritto d'asilo, di accoglienza umanitaria o di accoglienza internazionale stabiliti dalle convenzioni internazionali fossero osservati meglio in Italia, in Germania o in Svezia. In questo modo la nostra comune consapevolezza cosmopolita veniva confermata e assumeva tratti più urgenti e finalità di importanza vitale.

Queste persone e molte altre conosciute durante la mia esperienza etnografica non ricordavano i classici “nativi” della ricerca etnografica: molti di loro erano abitanti di grandi città; alcuni erano damasceni da molte generazioni, abitanti di una città le cui tradizioni urbane – intese come sinonimo di civiltà, eleganza, cortesia, devozione islamica legata allo studio delle fonti – sono una sorta di sineddoche della città stessa, *shāmī* (damasceno) essendo un appellativo che indica urbanità e civiltà. Non erano le origini urbane, tuttavia, ad allontanare i miei conoscenti dalla classica definizione di “informatori nativi”; infatti, molti di essi si autodefinivano “contadini” – definizione collettiva molto comune in Medio Oriente, che indica un'appartenenza al mondo socioculturale della “campagna” (*rīf*), una comunità morale con proprie caratteristiche, distinte da quelle delle città. Lungi dall'essere interessanti per la mia ricerca in quanto rappresentanti di un'autenticità culturale riconoscibile nella città o nella campagna, i miei conoscenti sia urbani che rurali erano importanti per me per via delle visioni del sistema-mondo che elaboravano.

Vorrei dare un esempio del mio incontro con alcune di queste persone. 'Issam 'Abd al-Haq, un impiegato dell'amministrazione catastale, mi dedicò parte delle sue giornate lavorative per aiutarmi a ricostruire una rappresentazione etnografica dell'immagine della città di molti damasceni, che individuano una stretta relazione tra lo status sociale e il luogo di residenza. Ma 'Issam era anche un attivista della *da'wa* e partecipava regolarmente alle riunioni in una delle moschee del suo quartiere, Mohajireen; passando molte serate in sua compagnia, chiacchierando e passeggiando per Damasco, ho elaborato un quadro della sua visione del mondo e della società e delle sue idee – in quanto *dā'ī* (sing. di *du'āī*) – sui modi di vestire, di sedersi in salotto e nei locali pubblici, di educare i figli, di rivolgersi agli altri, di camminare e di salutare. Seguendo i suoi molteplici interessi, ho compreso numerosi aspetti della vita contemporanea in un sito

complesso come la capitale della Repubblica Araba Siriana (Copertino 2010). Partecipando insieme a lui a brevi pellegrinaggi privati ai luoghi sacri sul vicino monte Qasium, ho appreso le leggende collegate alle interpretazioni locali di episodi coranici, come l'assassinio di Abele, il corvo e il sotterramento di Abele, i dormienti della caverna.

Per dare un'idea del carattere "di frontiera" del campo in cui mi sono mosso e che ho costruito come sito della ricerca, vorrei riferire brevemente del modo in cui giunsi a conoscere 'Issam. Gli fui presentato da un mio conoscente, un giovane ebreo americano che studiava la lingua araba a Damasco; questi prendeva lezioni private di dialetto arabo siriano dalla mia stessa insegnante, Khawla, la cui sorella Buthaina, poco più giovane di lei e con il medesimo titolo di studio (una laurea in lingue straniere), era la seconda persona che incontrai in Siria. Avevo avuto l'indirizzo e-mail di Buthaina da un amico di un collega di dottorato, che in precedenza aveva svolto una ricerca in Siria, e le avevo scritto prima di recarmi in Siria per la prima volta, sperando che potesse darmi delle lezioni private di arabo. Il padre di queste giovani donne era un giornalista palestinese; esse avevano un'altra sorella e un fratello con il medesimo grado d'istruzione; tutti e quattro si sono in seguito sposati con persone europee. La madre di queste ragazze cosmopolite, Um Muhammad, era una contadina siriana, osservando il cui comportamento e stile di vita ho sviluppato una visione personale della vita in campagna, superando lo stereotipo medio-orientale – spesso accettato dall'etnografia del Medio Oriente – della netta opposizione tra città e campagna: appartenendo ed essendo in contatto contemporaneamente con diversi mondi (quello della terra che Um Muhammad coltivava per il consumo domestico; quello del popolo palestinese, di cui facevano parte il marito e i figli, il cui status di cittadini in Siria era molto incerto; quello dei coniugi europei delle sue figlie e del figlio; quello degli studenti internazionali che frequentavano le lezioni private di Khawla a Damasco), Um Muhammad era la prova vivente dell'inadeguatezza della classica immagine dei contadini arabi come radicalmente diversi dagli abitanti delle città. Il cosmopolitismo di Khawla non le impediva di comportarsi secondo le norme del comportamento devoto quando percorreva gli spazi del suo quartiere, Mohajireen. 'Issam 'Abd al-Haq viveva nel medesimo quartiere e Peter, il giovane americano

che ho menzionato sopra, lo aveva conosciuto su un *servīs*, uno dei piccoli autobus pubblici che percorrevano Damasco. Come l'assistente di Vincent Crapanzano (1995) quando incontrò Tuhami, Peter venne a casa di Khawla dicendo con entusiasmo che aveva trovato uno straordinario informatore per la mia ricerca. In seguito, mi recai spesso con Peter a passare alcune *sahrat* (serate conviviali) da 'Issam; Peter e 'Issam andarono insieme, entrambi per la prima volta, ad un *ḥammām* (bagno pubblico). Visitai spesso 'Issam sul luogo di lavoro, cercando di farmi un'idea più chiara del settore edile a Damasco.

Seguendo le attività di persone come 'Issam e Khawla e ricostruendone le molteplici connessioni con il sistema-mondo, i siti della ricerca etnografica si moltiplicarono, rendendo la classica ricerca un'esperienza "multisituata", nei termini espressi da Marcus (1995); 'Issam, il cui argomento di conversazione preferito erano le relazioni internazionali dei paesi arabi, era un cosmopolita, così come Khawla che, sebbene non avesse viaggiato molto, aveva costruito il proprio sistema-mondo attraverso la propria educazione, il contatto con i propri conoscenti, i movimenti tra contesti urbani e rurali, le relazioni con migranti, le proprie letture e la fruizione dei mass media; la stessa caratteristica di essere di madrelingua araba le permetteva di accedere a canali di comunicazione molto ampi, di fruire di opere letterarie, film e serie televisive, di scambiare idee, condividere discorsi, scenari geoculturali e attività politiche che travalicavano i confini nazionali.

La condivisione di alcuni ideali, come *ḥurriyya* e *karāma* (libertà e dignità), della lingua araba e di alcune interpretazioni della storia recente dei paesi arabi ha consentito il diffondersi in una buona parte dell'area delle rivoluzioni del 2010-2011. L'idea stessa di una comunità islamica cosmopolita, la *umma*, deriva dalle reti transnazionali costituite da viaggiatori musulmani, pellegrini, studiosi degli *hadith*, *'ulamā'* (letteralmente "coloro che sanno di più", ossia gli scienziati, dotti della legge musulmana) e studenti delle moschee università, giuristi e *shuyūkh* (guide delle confraternite sufi) riconosciuti a livello internazionale. Scenari geoculturali come *Dār al-Islam*, "il mondo islamico" o "i popoli arabi" fanno parte dell'elaborazione teorica e della vita stessa di alcuni grandi intellettuali e viaggiatori che costituiscono punti di riferimento importanti per gli attivisti

del movimento islamico, di cui si occupa questo studio, come Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) – considerato il fondatore dell'islamismo, attivo in Persia, Egitto, Sudan, Francia, Istanbul e in varie parti dell'impero ottomano – e Rached Ghannouchi (n. 1941) – principale pensatore del movimento islamico tunisino, formatosi in Tunisia, Egitto, Libia, Siria, Turchia, Francia e altri paesi europei ed esiliato in Algeria, Sudan, Turchia, Inghilterra. L'esilio dalla Tunisia fa parte dell'esperienza di molti intellettuali e movimenti del movimento islamico tunisino contemporaneo.

Capitolo 2 | Antropologia politica dell'Islam

Islam come struttura sociopolitica

I principali riferimenti teorici dell'antropologia dell'Islam (Gellner 1981; Asad 1986; Gilsean 2000), ai quali ho accennato nell'Introduzione, non sembrano inglobare nella definizione del proprio oggetto di studio la dimensione dell'attivismo sociale e politico di matrice islamica. Questo probabilmente è dovuto alla tradizionale distinzione degli ambiti di studio tra l'antropologia e le scienze politiche; tuttavia, gli ideorami elaborati dalla politologia occidentale e mediorientale sul mondo islamico (islamismo, salafismo, zaidismo, califfato, potere sultanale, eccezione araba, secolarismo procedurale/integrale, ecc.) diventano parte del discorso pubblico e della cultura popolare e, di conseguenza, entrano nel vocabolario della gente comune, soggetto collettivo alle cui visioni del mondo l'antropologia dedica la propria attenzione. Questo è particolarmente vero in Tunisia, dove il discorso politico sull'Islam diventa parte delle pratiche e dei dibattiti della società civile attiva nella *da'wa*. Un approccio antropologico-politico all'Islam analizza lo sviluppo delle istituzioni politiche in relazione ai testi islamici, cercando di comprendere come i musulmani trasformino questi testi (il Corano, gli *hadith* e gli studi giuridici e politici della tradizione islamica) in modelli di vita e di organizzazione sociale adatti ai contesti specifici. In questo modo si supera un modo tradizionale di intendere l'antropologia politica dei contesti islamici, che risale a Edward Evans-Pritchard e a Ernest Gellner e che collega direttamente le fonti islamiche a particolari forme di organizzazione politica, come il califfato e la società segmentaria.

L'idea che l'Islam costituisca una struttura sociale e stabilisca, oltre che una tradizione religiosa, un modello di società, si basa principalmente su quattro elementi che proverebbero questa prerogativa dell'Islam: la segmentarietà delle società musulmane mediorientali; il carattere comunitario della religione islamica, finalizzata sin dall'epoca medinese a fornire un codice normativo per la *umma*; la fusione del potere politico e dell'autorità religiosa nella figura del califfo; il ruolo di guide politiche, sociali e giuridiche svolto dagli esperti religiosi nelle società mediorientali a maggioranza islamica.

Nella prospettiva di Gellner (1981), l'Islam è considerato un sistema culturale che dà forma da una parte all'organizzazione segmentaria nei contesti rurali e seminomadi mediorientali, dall'altra alle gerarchie politico-religiose urbane. L'Islam della *shari'a* e degli *'ulamā'* corrisponde in questa prospettiva all'organizzazione gerarchica e centralizzata delle città, mentre l'Islam dei santi e delle usanze locali corrisponde all'organizzazione segmentaria ed egualitaria delle tribù. Tra le due organizzazioni ci sarebbe una costante lotta per il potere, che trova un equilibrio sulla base della condivisione della fede islamica: i governanti urbani tentano di imporre la propria autorità sulle tribù, che a loro volta sostengono leader urbanizzati che cercano di rovesciare i governanti in nome dell'Islam. L'Islam sarebbe di conseguenza una totalità storica distinta, che influisce direttamente sulle strutture sociali, attraverso una duplice associazione: da una parte un Islam letteralista e basato sulla *shari'a*, radicato in ambito urbano e promotore di gerarchia politica; dall'altra un Islam particolaristico e basato sulla venerazione di santi, oggetti e tombe e su pratiche mistiche ed estatiche, radicato in ambito rurale e tribale e tra i poveri in città, rivoluzionario e promotore di un sistema politico egualitario. Nel caso dei berberi dell'Atlante marocchino, i santi (*igurramen*) esprimevano il tipo di autorità religiosa appropriata per le regioni nordafricane definite *bilād as-sibā'* (terra della dissidenza), in contrapposizione al *bilād al-makhzan* (terra del governo); *bilād as-sibā'* erano le terre che resistevano ai tentativi di inglobamento da parte del governo, abitate da tribù berbere e beduine; nel *bilād al-makhzan* l'autorità religiosa era quella degli scienziati religiosi (*'ulamā'*).

Questa prospettiva sembra perpetuare l'idea orientalistica che l'Islam

non sia influenzato dal cambiamento storico e dai diversi contesti culturali e, di conseguenza, se ne possa ritrovare l'essenza metastorica. Seguendo un'opinione diffusa tra gli storici occidentali (Lapidus 2000), infatti, Gellner sottolinea che, a differenza del Cristianesimo, che sin dalle origini porrebbe una distinzione tra politica e religione, l'Islam abbia predisposto una volta per sempre delle regole divine che definiscono l'ordinamento appropriato della società¹; a riprova di ciò, viene spesso citato il dato storico del ruolo di Muhammad, che fu riconosciuto dalla cosiddetta Costituzione di Medina (*dustūr al-Madīna*) non solo come profeta, ma anche come capo politico e principale giudice della Comunità musulmana, impersonando di conseguenza tanto l'autorità religiosa quanto quella politica. Di conseguenza, Muhammad viene indicato come fondatore sia di una religione, che di una comunità. Inoltre Muhammad fu un capo militare, che guidò gli eserciti della comunità islamica di Yathrib (in seguito Medina), contro la tribù dei Quraysh, una famiglia di commercianti che aveva assunto ricchezza e preminenza politica alla Mecca a partire dal V secolo². Proponendo come base della propria solidarietà la legge divina e la Sunna del Profeta, la comunità islamica rappresentava una sfida per l'organizzazione sociale controllata dai Quraysh, che era basata sulla *summa*, ovvero la consuetudine tribale³. La comunità medinese sfidava inoltre la centralità regionale della Mecca, offrendo agli arabi un nuovo modello di governo. Le campagne militari condotte tra il 624 e il 630 portarono i musulmani a sconfiggere i Quraysh, conquistando la Mecca e riunendo gran parte delle tribù arabe nel nome dell'Islam. Mentre l'Arabia preislamica era frammentata politicamente e difforme a livello socioculturale (essendo abitata da popoli seminomadi e pastorali, gruppi rurali stabilitisi nelle oasi, con un'organizzazione tribale e culti molteplici)⁴, l'Islam fornì una cornice unitaria ai popoli arabi, attraverso il modello monoteistico presente nelle entità statali vicine alla penisola e conosciuto grazie ai predicatori itineranti. Alla fine della propria esistenza, Muhammad aveva creato una confederazione araba di oasi e tribù, ponendo fine all'anarchia che aveva caratterizzato la penisola fino a quel periodo.

Questi fatti autorizzano tanto Lapidus quanto Gellner a parlare di società islamiche, presupponendo che l'Islam determini una forma di società. Sin dalle origini, Muhammad istituì credenze, riti, norme etiche,

leggi che regolavano la vita della comunità, allo scopo di superare i legami familiari, clanici e tribali⁵. I cinque pilastri, che costituiscono l'ortoprassi dell'Islam, sarebbero stati istituiti come atti pubblici finalizzati a rafforzare il senso di appartenenza alla comunità (ad esempio, come nel clan ci si divideva le risorse, nella *umma* ci si divideva le elemosine, attraverso il principio delle *zakāt*).

La coincidenza tra religione islamica e potere politico viene confermata, nella prospettiva di Lapidus, dalla concentrazione del potere nella figura del califfo, nell'epoca degli imperi islamici. Il *khalīfa* era il successore del profeta Muhammad come capo della comunità islamica; questa figura tuttavia non rappresentò mai un'autorità religiosa riconosciuta da tutta la *umma*. Nell'Islam non esiste una struttura istituzionale religiosa unificata paragonabile alla Chiesa; dopo la fine del califfato (1924) nessun capo sunnita è stato riconosciuto unanimemente. Sebbene i musulmani si riconoscano in determinate organizzazioni islamiche, nelle moschee che frequentano o negli *imam* e *shuyūkh* che scelgono come guide, essi non hanno il dovere di seguire questi leader.

Il terzo elemento utilizzato per dimostrare l'identità tra religione e politica nell'Islam è il ruolo degli *'ulamā'* e degli *shuyūkh* sufi come capi politici in gran parte del mondo islamico, soprattutto nei contesti governati da regimi militari privi di legami con le popolazioni locali. Le istituzioni, indipendenti dalle autorità governative, a cui queste figure facevano capo, erano i *madhāhib* (scuole giuridiche, sing. *madhhab*) e le *ṭarīqāt* (confraternite sufi, sing. *ṭarīqa*); esse non esercitavano funzioni di controllo, ma assicuravano alla popolazione protezione, assistenza sulla condotta islamica e su questioni legali e commerciali, mediazione in caso di dispute locali e relazioni di patronato/clientela.

L'impostazione di Gellner si collega al lavoro condotto da Evans-Pritchard sui senussi della Cirenaica (1949), che rivela la funzione politica esercitata dai marabutti (*marbūṭ* o *walī*), similmente a *'ulamā'* e *shuyūkh*, in qualità di mediatori tra le tribù e la corte del sultano⁶, tra le tribù stesse⁷ e tra gli uomini e Dio⁸. Il medesimo ruolo era svolto dagli *igurrāmen* berberi studiati da Gellner⁹.

Eickelman (2002) ha contribuito a un'evoluzione del dibattito su Islam e società, superando la prospettiva che attribuisce all'Islam determi-

nate strutture sociali; in primo luogo, egli ha notato che la concezione dell'ordine sociale in relazione alla religione non è una specificità dell'Islam¹⁰; inoltre, Eickelman ha osservato l'influenza reciproca tra le pratiche politiche locali, le concezioni religiose e le visioni del mondo che costituiscono l'Islam marocchino. *Moroccan Islam* (Eickelman 1976) è uno studio sulla ricezione dell'Islam in una località specifica, sui cambiamenti e sulle reinterpretazioni di simboli e istituzioni religiose col mutare delle condizioni sociali e storiche e sui modi in cui le ideologie religiose danno forma all'ordine sociale. La visione del mondo di molti marocchini comprende i modi di intendere l'ordine sociale attraverso il senso comune quotidiano, non sistematico, che si basa su nozioni fondamentali della società che le persone danno per scontate, in quanto profondamente radicate nei loro *habitus*. Queste visioni del mondo si fondono alle idee religiose e formano quadri di riferimento finalizzati a determinare le rappresentazioni della società e l'azione sociale. Il complesso culturale dell'Islam marocchino si basa su cinque nozioni: il volere di Dio (*al-maktūb*, o *qodret Allah*), che serve a indirizzare l'attenzione degli uomini sull'ordine sociale empirico, attenuando la riflessione su altri ordini possibili; la ragione (*qāl*), che permette alle persone di comprendere quest'ordine e di intuire come perseguire il proprio interesse all'interno di esso; l'appropriatezza (*taḥashshum*), ovvero il possesso dell'autocontrollo che permette alle persone di agire nell'ordine sociale in modo appropriato; gli obblighi reciproci (*ḥaqq*), che determinano e conservano l'onore sociale delle persone in relazione le une con le altre; la costrizione (*'ār*, letteralmente "ignominia"), un mezzo per risanare fratture nella rete degli obblighi che unisce le persone. Più che determinare l'azione sociale, questo complesso culturale fornisce agli individui un quadro di riferimento morale che serve loro per comprendere l'organizzazione sociale e agire per adattarsi o modificarla.

Anche Fabietti (2011), piuttosto che attribuire direttamente all'Islam determinate norme di organizzazione sociale, ha indagato le connessioni tra le concezioni religiose, le visioni del mondo e le pratiche politiche locali che in Arabia meridionale attribuivano alle famiglie con fama di santità il ruolo di mediatori tra i gruppi tribali; gli individui santi instauravano periodi di tregua, durante i quali si potevano effettuare scambi, si

poteva accedere ai mercati e condurre trattative all'interno delle *hawtah*, "recinti sacri" protetti dalle famiglie sante, nei quali confluivano mercanti, contadini, artigiani, gente priva di legami tribali che diventava cliente della famiglia santa. Le *hawtah* potevano diventare mercati: nelle funzioni di queste famiglie sante, di conseguenza, erano riassunti ruoli politici, economici e religiosi.

L'idea dell'Islam come struttura sociale ha generato alcuni preconcetti resistenti, come l'incompatibilità tra Islam e modernità secolare. Come ricorda Armando Salvatore (2011), «molti percepiscono l'Islam [...] come un ritorno al Medioevo, una forma madornale di autoritarismo che difetta della chiara separazione tra religione e politica». Il concetto di società islamica postula la perfetta sovrapposibilità tra religione, cultura, società e (in alcuni casi) Stato.

Il principale contributo della prospettiva antropologica transnazionalista¹¹ consiste nell'aver superato questo postulato; le attività, le interrelazioni, i movimenti, i rapporti istituzionali, le visioni del mondo, i quadri di riferimento ideologico di masse di individui nel mondo contemporaneo danno forma a società che non coincidono con i confini nazionali entro cui gli individui stessi risiedono. Nello studio dell'Islam è molto diffusa un'impostazione che vede religione, cultura, società, Stato come concetti ed entità sovrapponibili: il concetto di società islamica, con riferimento alle società dei singoli Stati nazionali a maggioranza musulmana, costituisce una forma di reificazione che Ugo Fabietti (1999) definisce "territorializzazione delle culture". Tuttavia l'Islam è una tradizione religiosa che crea legami tra i devoti che oltrepassano i confini degli Stati e delle società nazionali e la *umma* è per definizione una comunità transnazionale¹².

Le caratteristiche transetniche e transnazionali della *umma* hanno facilitato la sua emancipazione dalla dimensione territoriale (Copertino 2015); sin dall'epoca immediatamente successiva alla rivelazione, il senso di appartenere a un comune scenario geoculturale (Hannerz 2007) chiamato "mondo musulmano" fu prodotto dalle reti internazionali di *madhāhib* e *ṭarīqāt*, che promuovevano la mobilità di sufi, *'ulamā'* e studenti verso i luoghi di culto e i centri di studio. Se in principio *umma* indicava la comunità islamica medinese, nel corso del tempo il concetto si è

trasformato fino a indicare una forma di identità collettiva, una comunità immaginata basata su uno stato mentale, una forma di coscienza sociale, che sussiste nonostante le comunità musulmane non siano libere da divisioni nazionali, settarie ed etniche¹³.

La nozione di una comunità universale di musulmani, la *umma*, posta sotto l'autorità di un *khalīfa*, in un *Dār al-Islam* (la terra dell'Islam) opposto al *Dār al-ḥarb* (la terra della guerra, ovvero le entità statali non islamiche), ha contribuito in epoca moderna a fornire una sensazione di centralità per sé e per i propri valori a tutti i musulmani, ad esempio nella teoria politica di Jamal ad-Din al-Afghani.

Lo Stato Islamico (*ad-Dawla al-Islāmiyya*) si propone oggi come califfato; esso ha cambiato la propria denominazione, che in precedenza era *ad-Dawla al-Islāmiyya fi al-'Iraq wa-sh-Sham* (da cui l'acronimo *Da'ish*). Anche i mandati britannici in Giordania e in Iraq, a capo dei quali furono posti sovrani hashemiti, furono denominati califfati. Questa concezione parte dalla medesima equivalenza Stato-cultura-religione-società, per cui la religione islamica sarebbe praticabile solo nel *Dār al-Islam* e solo in casi eccezionali nel *Dar al-ḥarb*. L'antropologia politica dell'Islam mostra la relazione tra determinate interpretazioni e pratiche religiose da una parte, e un quadro storico costituito da uno scenario geopolitico ampio e caratterizzato dal movimento di persone e idee, dall'altra. Questo permette «una migliore comprensione dell'oggetto che è l'Islam, la cui epistemologia prevede di creare connessioni tra tempi e spazi diversi» (Bowen 2012: 8).

L'antropologia dell'Islam ha messo in discussione l'impostazione orientalistica, secondo la quale esisterebbe un unico oggetto definito Islam, la cui essenza sarebbe reperibile nel Corano e negli *hadith*. Nello studio antropologico dell'Islam e dei musulmani, il punto di partenza è la pluralità delle forme assunte dalla religione islamica nei diversi contesti culturali, un aspetto problematico ma contemporaneamente molto stimolante. Secondo un'efficace affermazione di Lukens-Bull (1999), i musulmani concordano che Islam sia sottomissione a Dio, ma non sono d'accordo su come ci si debba sottomettere. L'aspetto problematico, sottolineato tra gli altri da el-Zein (1977), Asad (1986) e Fabietti (2011), consiste nella difficoltà che, chi si accosti a questo tipo di indagine, riscontra nel definire il proprio oggetto di studio: proprio la grande varietà delle ma-

nifestazioni alle quali l' Islam ha dato vita rappresenta un ostacolo a stabilire con precisione su che cosa gli antropologi che si dedicano allo studio dell' Islam siano legittimati a focalizzare l' analisi.

Il punto di vista scritturalista, che nel corso del XX secolo ha esercitato un' influenza crescente su un grande numero di musulmani, tende a escludere dal novero delle pratiche ammissibili le forme di devozione e interpretazione che si discostano dai principi generali e "centrali" della religione, così come essi sono formulati nel corpus scritturale islamico. Di questo corpus, come sottolinea Marranci (2008), fanno parte non solo il Corano, la Sunna e la dottrina giuridica classica dell' Islam, ma anche l' elaborazione condotta sull' Islam e sulla sua storia da studiosi di epoche diversi e con interessi differenti; la tendenza scritturalista, in altri termini, pone al centro della pratica religiosa i testi e conferisce l' autorità esclusiva nella definizione del campo delle pratiche ammissibili agli studiosi. Nel corso della storia degli studi islamici, molti studiosi hanno considerato pratiche come il culto dei santi, la riflessione mistica, i percorsi devozionali delle confraternite religiose, la trance e la possessione come interpretazioni erronee dell' Islam, sebbene coloro che le sostenevano e seguivano si ritenessero pienamente musulmani. Il fatto che simili pratiche non trovassero conferma e giustificazione nel corpus scritturale ha portato gli studiosi a considerarle come tendenze locali non islamiche.

Lo sguardo antropologico prende invece in considerazione queste pratiche; la preferenza accordata dalla pratica etnografica al punto di vista degli attori sociali, prima ancora che alle referenze dei testi, porta gli antropologi a interrogarsi in primo luogo su chi siano, cosa facciano e cosa credano i musulmani, piuttosto che su che cosa sia e che cosa prescriva l' Islam. Inoltre, se da una parte gli studi basati esclusivamente sui testi religiosi tendono a cercare l' essenza metastorica dell' Islam, dall' altra l' interesse antropologico per il cambiamento storico, le differenze culturali e la stratificazione sociale di pratiche e rappresentazioni religiose ha prodotto studi comparativi sulle forme di devozione islamica in diversi contesti mediorientali. Diversi antropologi hanno teorizzato in modi differenti l' appartenenza al campo delle pratiche islamiche di comportamenti, rituali e rappresentazioni che, per quanto eterogenei, costituiscono la base dell' appartenenza islamica di attori sociali che si ritengono musulmani.

Nella prospettiva antropologica, la stessa tendenza scritturalista è una delle possibili rappresentazioni dell' appartenenza alla comunità islamica; tra le correnti contemporanee che fondano l' autorità della propria interpretazione del messaggio islamico sulla centralità delle scritture c' è il wahhabismo, il cui rifiuto di altre forme di devozione è così pervicace da aver portato recentemente alcuni suoi sostenitori in Tunisia a distruggere alcuni mausolei di uomini santi, mete di pellegrinaggi locali¹⁴. Al di là di tali eccessi, tuttavia, bisogna considerare che quasi tutti i musulmani contemporanei riconoscono la centralità delle scritture nella propria religione; di conseguenza, in questo studio si esamineranno le pratiche discorsive di alcuni attori sociali che conoscono le componenti più erudite della devozione islamica e contribuiscono all' evoluzione del pensiero islamico contemporaneo in merito a questioni come la giustizia, la democrazia, il pluralismo e i diritti umani.

La pluralità delle concezioni dell' Islam nei diversi contesti culturali è stata collegata alla questione dei diversi tipi di organizzazione sociale nel mondo islamico mediorientale, come si è visto sopra. Fabietti (2011) crea un parallelo tra le antinomie centro/periferia e universalismo/particolarismo; questo schema mostra come esista un nucleo centrale di pratiche e dottrine islamiche (universalistiche), la cui espressione più evidente è formulata dagli studiosi dei *madhāhib* e delle università islamiche sulla base del Corano e della Sunna; si tratta di concezioni esplicite e universalistiche, formulate per trovare un' applicazione generale, valida per tutti i musulmani. Da questi centri dell' elaborazione religiosa, le dottrine e le pratiche islamiche sono trasmesse al resto del mondo musulmano (le "periferie"), dove esse si inseriscono nei contesti culturali locali attraverso adattamenti, sincretismi e distorsioni; queste pratiche (particolaristiche), tra le quali ad esempio i culti nordafricani dei santi, sono legate a contesti sociali locali e non sono giustificate da riferimenti dottrinali espliciti.

Eickelman (2002), tuttavia, sostiene che la coesistenza di aspetti universalistici e particolaristici non possa essere spiegata secondo lo schema centro-periferia: le gerarchie del mondo musulmano, originate da legami etnici, parentali, politici e religiosi non sono unanimemente accettate; ad esempio, non tutti accettano l' idea che la Mecca sia il centro del mondo musulmano. Inoltre, le innovazioni religiose non sono mai emanate dai

centri religiosi; i cambiamenti religiosi avvenuti in Francia, ad esempio, hanno avuto un forte impatto sull'Islam praticato in Nord Africa e nell'Africa subsahariana.

Islam come tradizione

Le dimensioni del cambiamento e della continuità sono centrali in un'altra serie di approcci antropologici all'Islam, che pongono al centro il tema della tradizione. In questa prospettiva, l'Islam è stato analizzato come un sistema di riferimento generale che si inserisce in specifici contesti culturali, attraverso una rielaborazione delle tradizioni pratiche e discorsive islamiche. Il principale contributo di questi studi consiste nell'aver riconosciuto come punto di partenza per una definizione dell'Islam come oggetto di studio antropologico la constatazione che i musulmani che praticano forme di devozione quali il culto dei santi, le pratiche mistiche di alcune confraternite sufi, i rituali di trance e possessione, sebbene svolgano pratiche che la tradizione scritturalista ritiene interpretazioni erronee, cionondimeno considerano se stessi buoni musulmani. Ad esempio, l'antropologo egiziano Abdul Hamid el-Zein (1974) ha proposto di sostituire il concetto di Islam (al singolare) con quello di Islam al plurale (*Islams*), per sottolineare la molteplicità delle forme islamiche e dei soggetti collettivi che le esprimono. Che siano parte delle élite o masse popolari, intellettuali o analfabeti, teologi o artigiani, cittadini dagli *habitus* urbani o gruppi tribali o contadini, essi ritengono le proprie pratiche pienamente islamiche¹⁵. Secondo el-Zein, non si può supporre l'esistenza di un Islam universale ed essenziale – il “vero Islam” –, dal quale si discosterebbero le pratiche locali, non accettate dalla tradizione scritturalista e considerate di conseguenza “falso Islam”; lo studio antropologico dell'Islam parte, secondo el-Zein, dai modelli dei “nativi”, e ricerca le relazioni strutturali che li ricollegano ai modelli universalisti della religione islamica.

La coesistenza di due nozioni opposte dell'Islam è frequente nel mondo musulmano e si presenta in genere come una dialettica tra chi ritiene che nelle relazioni tra Dio e gli uomini esistano degli intermediari (come i marabutti) e chi esclude tale possibilità. Le élite riformiste e gli

studiosi dell'Islam attribuiscono le persistenti credenze locali nei santi e negli intermediari all'ignoranza del “vero” Islam. Tuttavia, lo studio antropologico delle società musulmane, come spiega Ugo Fabietti (2011), sebbene non disdegna le espressioni “colte” dell'Islam, «si concentra preferibilmente sulle pratiche e sulle rappresentazioni che informano la vita quotidiana delle comunità che studia. [...] Esistono tanti “veri Islam” quanti sono i punti di vista di coloro che ne parlano» (ivi: 196).

Il contributo teorico di Cantwell Smith (1957) si inserisce in questo filone, incentrato sul concetto di tradizione; nel suo studio *Islam in Modern History*, l'autore propone di superare l'idea di un Islam centrale ed essenziale, fatto di nozioni e visioni del mondo universalmente accettate dai musulmani; Cantwell Smith considera l'Islam una tradizione costituita da una serie di pratiche condivise da tutta la *umma* ed elaborate dalla Sunna (la tradizione mohammediana). In altri termini, sebbene l'Islam difetti di un'ortodossia unanimemente accettata, esso riunisce i credenti attorno a un nucleo costituito da un'ortoprassi condivisa. Questa sarebbe costituita essenzialmente dai “cinque pilastri dell'Islam” (*ṣawm*¹⁶, *shahāda*, *zakāt*, *ṣalāt*¹⁷ e *ḥajj*¹⁸) e da altri rituali a essi connessi, come *ʿīd al-fiṭr* o *ʿīd as-saghīr* (la festa della fine del digiuno del *ramadan*, o “festa minore”), *ʿīd al-ʿāḍḥa* o *ʿīd al-kabīr* (festa del sacrificio o “festa maggiore” o “festa di Abramo”)¹⁹, *al-khitān* (la circoncisione)²⁰, i rituali nuziali (*an-nikāḥ*)²¹ e funebri²²; tuttavia, anche intorno a queste pratiche esiste un dibattito riguardante la loro correttezza e applicabilità. Ad esempio, gli alawiti, che pure si considerano pienamente musulmani, modificano la *shahāda* inserendovi un riferimento al profeta Ali e non compiono lo *ḥajj*; altri sostituiscono il pellegrinaggio alla Mecca con pellegrinaggi minori.

Fabietti (2011) ha applicato al contesto islamico una prospettiva introdotta in due lavori di Redfield e Singer (1954) e Singer (1972), che prende in considerazione il tema della tradizione, ricollegandolo alla distinzione centro/periferia dei precedenti approcci strutturali. Secondo questa prospettiva, esistono nell'Islam delle grandi tradizioni – urbane, ortodosse, tramandate consapevolmente e rappresentate nell'Islam dal Corano, dagli *hadith* e dalla *shari'a* – e delle piccole tradizioni – le forme locali dell'Islam, che contaminano le grandi tradizioni attraverso il sincretismo e il folklore. Tuttavia, tra le due non c'è una vera contrapposizione,

perché la grande tradizione rappresenta l'elaborazione, l'approfondimento e la sistemazione di una cultura locale, illetterata, ovvero una piccola tradizione. Infatti, il Corano rappresentò la codificazione scritturale dell'affermazione del monoteismo islamico, che coincide con nuove idee che le società dell'Arabia elaborarono su se stesse, sugli altri, sul tempo, sulla storia e sul rapporto con il divino; in questo modo, una serie di piccole tradizioni si trasformò nella grande tradizione costituita dal Corano. Anche la *shari'a* – la “via maestra” che informa la vita dei musulmani – è considerata una “grande tradizione”; tuttavia, essa rappresenta la selezione, sintesi e parziale codificazione di piccole tradizioni.

In questa prospettiva, assume centralità il ruolo di alcune figure di mediatori, che sono riconosciute come le autorità deputate a interpretare, codificare e tramandare le pratiche e le dottrine islamiche. I commentatori del Corano – dai più antichi, come Ibn 'Abbas, scomparso circa sessant'anni dopo il Profeta, a quelli attivi in età moderna – erano considerati autorità religiose, che svolgevano il ruolo di mediatori del messaggio divino. Anche gli *'ulamā'*, interpreti del testo sacro, gli *shuyūkh* delle confraternite sufi e i santi (*walī* o marabutti), che tramandano pratiche e dottrine islamiche, spesso senza codificarle, e sono riconosciuti come autorità in contesti locali o più ampi, in questa chiave di lettura sono considerati mediatori.

Alcune di queste figure risiedono in quelli che Redfield e Singer (1954) definiscono “centri ortogenetici”, cioè centri di produzione di codici etico-religiosi regolativi di comportamenti pratici e di abitudini intellettuali; i centri ortogenetici sono i luoghi in cui si sviluppa una tradizione e dai quali questa tradizione viene propagata. In questo senso, non solo la Mecca, ma anche le grandi città dove si trovano le moschee-università e i luoghi dove si trovano le tombe dei santi e verso i quali si dirigono i pellegrini possono essere considerati centri ortogenetici; alcuni santi assumono rilevanza regionale e internazionale. Tutto questo dimostra le continuità esistenti tra grandi e piccole tradizioni da una parte, e tra centri ortogenetici e periferie dall'altra.

L'approccio interpretativo: Islam come sistema simbolico-culturale

Un punto di svolta nel dibattito teorico sull'antropologia dell' Islam è stato rappresentato dalla pubblicazione di *Islam Observed* di Geertz (1968), che spostò l'attenzione dalla dinamica grande/piccola tradizione alla questione dei significati culturali. Per Geertz, lo studio antropologico delle religioni consiste nell'esame delle interrelazioni tra simboli sacri, visioni del mondo, *ethos*, fede, senso comune e contesto sociale; infatti la religione è un sistema culturale-simbolico, di cui questi aspetti interrelati sono gli elementi. Tali elementi, che non rimangono rinchiusi nelle menti degli individui, ma diventano visibili nelle pratiche rituali, nella comunicazione e nell'azione sociale, sono osservabili dagli antropologi e costituiscono i sistemi religiosi diversificati che si riuniscono sotto la definizione di Islam.

I sistemi religiosi non determinano l'ordine sociale, ma sono in relazione con esso; lo studio antropologico indaga le modalità attraverso le quali i sistemi religiosi si collegano a processi sociali e culturali specifici. Entrambi variano in relazione alle trasformazioni storiche, alle differenze culturali e alle tradizioni locali; per apparire autentici, i simboli e le idee religiose devono adattarsi naturalmente alle caratteristiche dell'ordine sociale. L'Islam emerge come una serie di processi che consistono nell'utilizzo, da parte dei musulmani che vivono in contesti specifici, degli elementi e significati della propria tradizione, finalizzato a rispondere alle esigenze dei propri contesti storici e culturali.

L'unità dell' Islam come oggetto di studio, nonostante la varietà delle sue forme, è data in primo luogo dalla funzione integrativa della religione, ovvero dalla capacità di questa di sintetizzare in un unico sistema culturale le visioni del mondo che i musulmani derivano dalla propria tradizione e l'*ethos* condiviso dalla determinata società di cui essi fanno parte; in *Antropologia interpretativa* (1998) e *Interpretazione di culture* (2010), Geertz spiega che i simboli religiosi formulano una congruenza di base tra un particolare stile di vita e una specifica (spesso implicita) visione del mondo. Questo fa sì che l'*ethos* di un popolo si sostenga attraverso l'autorità presa in prestito dalle visioni del mondo informate dalla religione. Di conseguenza la religione, intesa come fenomeno culturale, va interpretata

come un sistema di significati che motiva l'azione sociale degli individui in due modi complementari: da un lato essa giustifica la loro condotta quotidiana e offre loro dei modelli di comportamento e interazione (*ethos*), rendendo razionali lo stile di vita e il sentimento morale; dall'altro, la religione presenta ai gruppi l'immagine di «come sono effettivamente le cose» (Geertz 2010: 114), ovvero un sistema di conoscenza e interpretazione del mondo, attraverso il quale gli individui spiegano la propria esperienza e trovano risposte agli interrogativi di base della loro esistenza. Tale visione del mondo a sua volta «è resa emotivamente convincente venendo presentata come immagine di un effettivo stato di cose specificamente congegnate per accordarsi con questo modo di vivere» (*ibid.*). Attraverso la reciproca conferma tra *ethos* e visioni del mondo, che opera nella pratica e nella credenza religiosa, un sistema religioso conferisce forma e coerenza all'ordine sociale.

In secondo luogo, l'Islam è considerato da Geertz come una tradizione continuativa di significato, in cui l'espressione originaria, formulata nei testi sacri, e quelle successive – legate a differenti contesti storici e culturali – non sono realtà distinte, ma sviluppi correlati di una base simbolica iniziale, collegati dal processo sociale dell'elaborazione di significati condivisi.

Da un lato la dimensione del cambiamento storico e dall'altro la funzione integrativa consentono di spiegare continuità e cambiamenti nelle tradizioni islamiche; questa impostazione è stata ripresa da Eickelman per studiare il sistema socioculturale della città di Boujad, in Marocco, dove l'antropologo ha svolto la ricerca etnografica su cui si basa *Moroccan Islam*. Prima della colonizzazione francese, Boujad era un centro di pellegrinaggi indirizzati alle tombe dei santi – o marabutti – locali ed era sede di un importante mercato regionale, nel quale il commercio di prodotti provenienti dai gruppi rurali e dai nomadi dell'area circostante costituiva un fattore di integrazione regionale. Inoltre, presso la tomba si stringevano alleanze ed accordi, accompagnati da offerte e sacrifici, che permettevano di mantenere la benedizione (*baraka*) del marabutto²³. I complessi collegamenti tra il mercato e i pellegrinaggi inserivano le famiglie nelle relazioni politiche locali e più ampie. La religione, in questo modo, integrava l'*ethos* dei marocchini e le visioni del mondo islamiche nella vita quotidiana.

All'inizio del XX secolo e principalmente nel periodo coloniale (dal 1912), si verificò uno spostamento delle reti commerciali – ma anche degli investimenti nell'agricoltura –, che comportò la marginalizzazione del mercato di Boujad e l'emergere di nuove figure politiche a livello locale e nazionale. Tutto questo determinò un cambiamento nelle interrelazioni che avevano caratterizzato la società marocchina, che si erano espresse nell'ambito politico e religioso nella forma del marabuttismo; le nuove forme di religiosità introdussero una separazione della politica e dell'economia dall'ambito religioso, che iniziò ad essere percepito come una sfera a sé stante, caratterizzata da un'ideologia religiosa riformista e testuale²⁴. Questo tipo di religiosità era espressione dell'elevato livello educativo delle classi emergenti, che ritenevano che tutti gli uomini, compreso il profeta Muhammad, fossero uguali al cospetto di Dio e di conseguenza non esistessero intermediari tra Dio e gli uomini. Con il termine scritturalismo si indica la loro svolta verso il Corano, gli *hadith* e la *shari'a* come sole fonti accettabili di autorità religiosa. La borghesia scritturalista si allontanò dalle credenze e dalle forme di autorità legate al marabuttismo e dal sistema sociale che esse supportavano²⁵.

La crisi religiosa in Marocco e nel mondo musulmano della fine degli anni Sessanta, di cui Geertz ha offerto un'acuta interpretazione in *Islam Observed*, era legata a questi cambiamenti. La crisi consisteva, secondo Geertz, nell'incapacità delle nuove forme di religiosità di svolgere la funzione integrativa tra visioni del mondo ed *ethos* dei musulmani: l'Islam trovava grandi difficoltà ad adattare il sistema di riti e credenze espresso nei testi sacri alle capacità di ricezione e alle pratiche locali. In Marocco e in altri contesti musulmani la religiosità, ossia la capacità di incarnare e vivere incondizionatamente la verità rivelata – e non semplicemente di conoscerla – si stava indebolendo. Sebbene i contenuti della fede non fossero cambiati, le condizioni della credenza si erano profondamente modificate, sostituendo le affermazioni con ipotesi, e rendendo le vedute religiose dei concetti che i credenti sostenevano, più che esserne sostenuti. Da questo emerge che la crisi religiosa fu generata dal confronto tra le forme stabilite della fede e le nuove condizioni di vita; in molti paesi mediorientali la modernizzazione ha comportato un tentativo di circo-

scrivere la sfera religiosa e di tenerla separata dall'economia, dalla politica e da altre sfere della vita sociale.

Come dimostra Geertz, le interpretazioni popolari della religione sono in interrelazione con le concezioni locali dell'ordine sociale. Il marabuttismo era possibile in una società in cui le concezioni dell'ordine sociale e le visioni del mondo creavano un'analogia tra le relazioni degli uomini con Dio, da una parte, e quelle tra le persone, dall'altra: come gli uomini sono legati da vincoli di obblighi reciproci (in cui ci sono superiori e inferiori), così i pii e i marabutti sono considerati persone con relazioni particolari con Dio, oltre che con le persone e i gruppi sociali. L'intercessione di un marabutto avveniva a favore di chi poteva vantare una posizione di "vicinanza" (*qarāba*) con lui. Tali concezioni e visioni permettevano una sintesi tra l'assunto fondamentale del Corano, secondo il quale tutte le persone sono uguali di fronte a Dio, e l'esistenza di individui che hanno una relazione privilegiata con Dio – i marabutti –, ciò che prevede una concezione gerarchica delle relazioni tra gli uomini e Dio. Tutto ciò non era accettato dall'Islam riformista e scritturalista, che emerse come atteggiamento spirituale nelle nuove condizioni socioculturali introdotte dalla modernizzazione in Marocco²⁶. Lo spostamento verso un Islam del libro, più che dell'estasi, del miracolo e del santo, nel periodo coloniale, fece emergere come nuove autorità religiose popolari gli studiosi di religione (*tāleb*)²⁷.

Come sottolinea Ugo Fabietti nella prefazione dell'edizione italiana del libro di Geertz (2008),

uno dei maggiori contributi dati da Geertz con questo libro allo studio dell'antropologia della religione è stato quello di aver mostrato come il cambiamento dipende, in questo campo, dall'incontro mai prevedibile di simboli, assetti sociali e stili di comportamento (ivi: ix).

L'antropologia dell'Islam cerca di comprendere non come le pratiche dovrebbero essere, ma come esse si svolgono in tempi e luoghi specifici; gli studi di Geertz, Eickelman e Fabietti dimostrano il continuo cambiamento a cui esse sono soggette. Le trasformazioni delle pratiche islamiche in relazione alle variazioni socioculturali nelle diverse società in fasi di

dominio coloniale o post-coloniale sono oggetto d'interesse di *Recognizing Islam* di Michael Gilson (2000). Come dimostra questo studio, il cambiamento religioso è collegato al cambiamento sociale. Gilson non considera l'Islam come un blocco storico o teologico e rifiuta la visione essenzialistica di una "mentalità" musulmana; egli esamina le pratiche quotidiane di coloro che si considerano musulmani, in relazione ai discorsi delle autorità. Gilson analizza le diverse pratiche, rappresentazioni, simboli, concetti e visioni del mondo in rapporto alle relazioni di potere presenti all'interno della società rurale del Nord del Libano. In questo modo, l'Islam emerge come un discorso all'interno della società e non come un'essenza che dà forma alla società o un insieme di strutture rigidamente definite.

Ad esempio, un capitolo di *Recognizing Islam* analizza l'interrelazione tra religione ed economia ed i modelli indigeni di incorporazione spaziale delle gerarchie e rapporti di potere, in relazione alle concezioni del sacro²⁸. Nel villaggio del Nord del Libano, in cui Gilson ha condotto la propria ricerca, erano evidenti le reciproche influenze tra la moschea principale, che si trovava in un punto d'incontro fra i diversi quartieri del villaggio, e il mercato che si apriva nello spazio aperto antistante, luogo d'incontro di tutti gli abitanti e zona dei negozi e delle attività commerciali, dove si svolgevano anche attività di insegnamento, scambio di informazioni, offerte di animali, prodotti e denaro ai capi in cambio della loro protezione. Secondo Gilson il mercato, in quanto luogo di scambio tra gruppi sociali differenti, con status politico-economico e *habitus* diversi, era uno spazio carico di energia sociale, nel quale la stabilità delle interrelazioni e dell'ordine sociale può essere a rischio, e di conseguenza, era controllato dalle medesime autorità religiose responsabili della moschea²⁹. La vicinanza tra moschea centrale e mercato, che nei termini di una visione essenzialistica dell'Islam viene vista come un imperativo urbanistico tipico della cosiddetta "città islamica" (Eickelman 1974; J. Abu-Lughod 1987; Copertino 2010), che sarebbe dettato da (inesistenti) norme sciaraitiche, nell'interpretazione di Gilson è considerata un prodotto dell'interrelazione tra le concezioni dell'ordine sociale, le condizioni materiali e gli *habitus* dei diversi gruppi, le loro visioni del mondo e le pratiche religiose condivise da una società. L'integrazione tra moschea e mercato, se-

condo Gilseman, testimonia l'incorporazione della fede nella vita quotidiana delle comunità.

Gilseman esamina comparativamente queste forme dell'Islam libanese e quelle dell'Islam egiziano, indagando l'impatto del colonialismo sulle strutture e sulle forme spaziali collegate al sacro nella città del Cairo, dove le pratiche e le concezioni dell'Islam subirono una radicale evoluzione, collegata ai cambiamenti nell'ordine sociale e urbano³⁰. Le classi emergenti nell'epoca coloniale³¹ elaborarono un'ideologia che poneva al centro l'importanza della vita urbana per il "vero" Islam, in opposizione alla superstitazione delle forme di religiosità tradizionali. Le nuove forme urbane furono imposte ai danni delle strutture preesistenti³²; le *mudn* (pl. di *madīna*) iniziarono a essere percepite come aree marginali, caotiche, rumorose e minacciose, non funzionali alle esigenze dell'economia e dell'organizzazione sociale moderne. Esse divennero i luoghi delle masse urbane³³, aree marginali nelle quali il sacro continuò a svolgere un ruolo importante nell'articolare le forme spaziali; questo contribuì alla costituzione dell'immagine di un Islam tradizionale e marginale³⁴, arretrato rispetto alle forme di religiosità moderne della nuova borghesia e delle élite coloniali.

Altrove, la salvaguardia del patrimonio culturale precoloniale ha avuto l'effetto di museificare l'Islam. Le classi egemoni marocchine e siriane, ad esempio, si sono riappropriate delle città antiche di Fez e di Damasco in quanto espressioni materiali dei loro concetti di tradizione, eredità culturale, stili di vita "islamici" (Copertino 2010, 2013b). Gli abitanti le cui pratiche non sono compatibili con le pratiche del patrimonio culturale e con queste rappresentazioni di religione e tradizione vengono dislocati. La riqualificazione, sponsorizzata dall'Unesco, ha trasformato le abitazioni classificate come "case arabe" (*buyūt 'arabīn*) o "architetture tradizionali" in luoghi come musei e ristoranti, dove l'Islam può essere riprodotto, ammirato e acquistato, ambienti adatti a preservare una serie di valori islamici considerati immutabili e a rappresentare spazialmente il concetto di "mentalità islamica" (Copertino 2013c).

Il concetto di tradizione nell'Islam è stato affrontato in chiave diversa da Talal Asad (1986, 1993), che ha discusso l'impostazione di Gilseman, ritenendo che essa induca a considerare l'Islam come un concetto lontano dall'esperienza, utilizzata dall'antropologo per indicare una serie eteroge-

nea di fenomeni, designati come islamici dagli informatori. Quest'impostazione, secondo Asad, porta Gilseman a definire l'Islam come ciò che i musulmani di qualsiasi luogo dicono che sia l'Islam e a ritenere che nessuna forma di religiosità possa essere esclusa e ritenuta non veramente islamica dagli antropologi.

Asad rifiuta tale impostazione, dal momento che essa sembra ignorare il ruolo dell'Islam scritturale e, di conseguenza, finisce per ribadire la distinzione tra universalismo e particolarismo. Inoltre, secondo Asad, tale impostazione non riconosce il punto di vista dei musulmani, per i quali i testi sacri e le tradizioni scritturali, seppure in molti casi conosciuti solo superficialmente, sono centrali. L'antropologia dell'Islam, per Asad, indaga le tradizioni discorsive che includono i testi fondamentali – il Corano e gli *hadith* – e si relazionano con essi. Questa prospettiva avvicina gli antropologi al punto di vista dei musulmani con i quali essi conducono le proprie ricerche, per i quali l'Islam non è né una struttura sociale distinta, né un insieme eterogeneo di credenze, oggetti, costumi e idee morali, ma è una tradizione.

Introducendo nel dibattito sulle tradizioni islamiche l'elemento del discorso, Asad ritiene di aver individuato un concetto adeguato per organizzare la diversità di credenze e pratiche islamiche e per riconciliare la centralità dei testi con l'eterogeneità delle pratiche. Il concetto centrale, per Asad, è quello della tradizione discorsiva. Questa è costituita dai discorsi e dalle pratiche di argomentazione, attraverso i quali i praticanti di una tradizione distinguono un'azione corretta da una scorretta. I discorsi e le pratiche dipendono da un coinvolgimento interpretativo con i testi fondativi. La tradizione discorsiva articola concettualmente un passato esemplare (quando la pratica fu istituita e tramandata) con un presente dato dalle condizioni storiche e dalle interconnessioni della tradizione con i diversi contesti sociali, e con un futuro, nel quale lo scopo di quella pratica va tramandato, modificato o abbandonato. Una tradizione islamica non ripete necessariamente ciò che era fatto nel passato: ciò che conta per una pratica tradizionale non è la ripetizione, ma il concetto di esecuzione appropriata dei praticanti e il loro modo di collegare il passato al presente (Asad 2006). Tra Islam scritturale e mistico e tra Islam classico e moderno, secondo Asad, non c'è una differenza essenziale.

Testi, tradizione e autorità

La prospettiva di Asad ha segnato l'abbandono, nell'analisi antropologica, del binomio Islam/società e delle distinzioni tra Islam ortodosso ed eterodosso, tra grande e piccola tradizione e tra fede puritana dei centri ortogenetici e religione ritualistica del mondo rurale. Asad ritiene che non esista una struttura sociale islamica essenziale, ciò che Gellner (1981) sostiene in *Muslim Society*; egli infatti rifiuta la chiara analogia tra tipi di religione e tipi di strutture sociali; la religione va compresa in relazione al suo contesto sociale: essa è fatta di pratiche istituite, alle quali i musulmani partecipano in quanto tali, all'interno di contesti e storie particolari. Questo non significa che si debba accettare l'antinomia religione urbana/religione tribale: secondo Asad, non si può fondare un'antropologia dell'Islam su una totalità integrata in cui interagiscono una struttura sociale e un'ideologia religiosa.

Inoltre, Asad supera il paradigma emico di Gilsenan: non tutto ciò che i musulmani dicono e fanno appartiene a una tradizione discorsiva islamica; di conseguenza, non si può affermare che l'Islam sia tutto ciò che i musulmani dicono sia islamico; questo porta Asad a rifiutare l'idea secondo la quale nessuna forma di Islam possa essere esclusa dall'interesse antropologico. Nella prospettiva di Gilsenan, l'ortodossia diviene una forma di Islam tra le altre, distinta per l'attenzione alla legge e alla dottrina, che ribadisce l'autorità dei testi più che delle persone; invece le forme locali sono mutevoli, legate a condizioni e personalità differenti e basate sulle memorie orali. Eppure, secondo Asad, non tutte le pratiche sono autorizzate da una tradizione; Asad si domanda, di conseguenza, chi siano i soggetti autorizzati a inserire determinate pratiche all'interno di una tradizione; se esista un corpus di opinioni ortodosse ampiamente accettate che possano escludere determinate forme di religiosità, o se esistano molte ortodossie; se queste ortodossie abbiano la stessa validità di pratiche locali e non formalizzate. Per affrontare queste questioni, Asad rielabora il tema dell'autorità.

Nell'Islam esiste una tensione tra le dinamiche storiche, politiche, economiche e sociali che cercano di modificare la tradizione attraverso la pratica, da una parte, e la tradizione stessa, che cerca di resistere attraverso

l'ortodossia, dall'altra. Questa non è un semplice insieme di opinioni, ma una specifica relazione di autorità. Al centro dell'attenzione antropologica è così posta la relazione tradizione/autorità; nell'approccio di Asad è centrale l'analisi delle figure religiose che autorizzano determinate interpretazioni delle tradizioni islamiche e ne sopprimono altre. Una pratica particolare è islamica perché è riconosciuta dalle tradizioni discorsive dell'Islam ed è insegnata come tale ai musulmani; alcuni musulmani hanno il potere di validare le pratiche corrette e di escludere quelle scorrette. In questo modo, essi autorizzano delle tradizioni islamiche, che espongono i modelli corretti – tramandati nelle formule autorevoli – ai quali le pratiche istituite devono conformarsi³⁵. L'analisi antropologica dell'Islam cerca di cogliere le modalità attraverso le quali un "criterio autoritativo" (Geertz 1988) viene accettato o messo in discussione.

La validazione e la continuità della tradizione, di conseguenza, dipendono da specifiche condizioni di potere; l'antropologia indaga le modalità di esercizio di questi poteri, le condizioni sociali, politiche, economiche che li rendono possibili, le resistenze, i dibattiti e i conflitti che essi incontrano, sia nei luoghi centrali del mondo islamico, che nelle sue periferie, le forme di ragionamento e discussione che stanno alla base delle pratiche tradizionali islamiche. L'antropologia dell'Islam mira a comprendere le condizioni storiche che consentono la produzione e il mantenimento di specifiche tradizioni discorsive, o la loro trasformazione, e gli sforzi compiuti dai praticanti per mantenerne la coerenza. Le tradizioni non devono essere pensate come corpi omogenei: la varietà delle pratiche tradizionali islamiche in contesti diversi indica le differenti forme di ragionamento che differenti condizioni sociali e storiche possono sostenere o meno. Poiché la relazione tradizione/autorità dà luogo a contese e rivendicazioni tra soggetti diversi – nel caso tunisino, gli studiosi tradizionali, i nuovi intellettuali islamici e il potere politico che mira a egemonizzare il discorso religioso –, anch'essa indica un percorso di studio dell'antropologia politica dell'Islam, che affronto diffusamente in questo volume.

L'impostazione di Asad ribadisce il ruolo centrale del riferimento testuale nelle pratiche dei musulmani; le tradizioni discorsive dei musulmani, infatti, prevedono un ragionamento condotto sulla base del riferimento ai testi fondativi; di conseguenza, avvicinarsi al loro punto di vista

prevede che l'antropologo condivida almeno in parte la conoscenza dei testi. Questo metodo, tuttavia, non è molto comune tra gli antropologi mediorientalisti; secondo Lila Abu-Lughod (1989: 21), il motivo è che «gli antropologi, come le persone che di solito hanno studiato, solitamente sono stati analfabeti» e, di conseguenza, non hanno avuto accesso agli archivi e ai testi che sono importanti per le comunità da loro studiate.

Un giovane studente della moschea-università di Medina, Ibrahim Gabriele Iungo, durante una conferenza all'Università di Milano-Bicocca sul tema della tradizione islamica, sottolineò l'importanza di capire come i musulmani percepiscano le proprie tradizioni. Queste non sono intese soltanto come insiemi di tecniche, abitudini, usi e costumi; le pratiche devono avere un fondamento nella rivelazione e nella Sunna. Dal punto di vista di questo giovane studioso, non tutto ciò che è definito islamico lo è dalla prospettiva delle autorità tradizionali, cioè i sapienti. Considerando che Iungo stesso era un sapiente in formazione, in questo modo egli rivendicava l'autorità della propria categoria nella validazione della tradizione. Per i sapienti, il primo significato della tradizione consiste nella progressiva comunicazione del messaggio divino universale a tutti i profeti, all'interno di una genealogia che va dal primo uomo, Adamo, all'ultimo profeta, Muhammad. Su quest'ultimo si imposta un altro significato della tradizione sapienziale, che consiste nella continuità dell'insegnamento del Profeta; la tradizione mohammediana viene trasmessa ai suoi successori (ovvero l'intera Comunità, *umma*, secondo i sunniti, attraverso il tramite dei Compagni, *Aṣḥāb*, che formavano la prima comunità, e in seguito attraverso il lavoro dei sapienti) e ai suoi discendenti (secondo gli sciiti).

Sunna consiste nell'abitudine a seguire il percorso indicato da queste figure esemplari attraverso l'insegnamento³⁶. Essa ha valore normativo, se non alla pari del Corano, a un livello immediatamente inferiore. I musulmani considerano il Corano non come un testo ispirato, ma disceso dal cielo nel suo ricettacolo umano, il profeta Muhammad. Sebbene nella *Sunna* non sia contenuta la rivelazione divina (tranne nel caso degli *hadith qudsī*, santi, in cui si riportano delle parole di Dio), i musulmani ritengono che il contatto con il Verbo divino abbia santificato il Profeta e ispirato ogni suo comportamento; in questo modo, Muhammad diventa fonte di

insegnamento nelle sue dichiarazioni, azioni e silenzi. Di conseguenza, molti musulmani considerano l'intero corpus di Corano e Sunna come la rivelazione.

Le tradizioni discorsive islamiche includono e si relazionano con i testi fondativi del Corano e degli *hadith*; così come il Corano è considerato la parola di Dio, gli *hadith* sono considerati la parola del Profeta. Il Corano non fornisce i dettagli di pratiche e dottrine della religione, ma espone enunciazioni generali; gli *hadith* invece contengono aneddoti della vita di Muhammad, detti, azioni, insegnamenti del Profeta, precedenti su cui i musulmani sunniti fondano la legittimità dei comportamenti religiosi. L'esempio di Muhammad serviva a integrare le lacune della rivelazione: i suoi insegnamenti, azioni, taciti assenti divennero precedenti per impostare la condotta dei musulmani.

Secondo i musulmani, le parole e le azioni del Profeta furono trasmesse ai Compagni (*aṣ-ṣaḥāba*), e da questi ai Seguaci (*at-Tabi'ūn*) che a loro volta le hanno trasmesse ad altri, e così via, di generazione in generazione, all'interno di una serie di catene di trasmissioni (*isnād*) la cui autenticità fu certificata dagli studiosi delle epoche successive. Alcuni decenni dopo la morte di Muhammad, gli *hadith* proliferavano in modo incontrollato³⁷; di conseguenza, gli studiosi iniziarono a classificarli in quattro categorie, sulla base dell'affidabilità delle catene di narratori (*ṣaḥīḥ*, affidabili; *ḥasān*, giusti, nonostante alcune debolezze nella catena; *ḍa'īf*, deboli; *suqamā'*, falsi). Gli *hadith* iniziarono a essere trascritti tra il IX e il X secolo d.C.; la necessità di raccogliarli derivò dall'espansione dell'Islam in terre dove il solo Corano non poteva bastare a proporre norme di condotta che i soli arabi dell'Arabia Saudita avrebbero potuto condividere anche senza scriverle (Branca 1995).

Le raccolte di *hadith* considerate più autorevoli sono quella di Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari (810-870) e di Muslim ibn al-Hajjaj (scomparso nell'875). Ogni trasmissione certificata è conosciuta da chi si specializza nelle scienze islamiche. Le scienze degli *hadith* studiano le azioni e gli insegnamenti del Profeta e stabiliscono l'attendibilità delle catene di trasmissione, verificando la biografia dei trasmettitori; erano ritenute valide le *isnād* nelle quali le persone citate potevano realmente essersi incontrate. Il metodo di questa scienza prevedeva il viaggio, compiuto dagli

studenti allo scopo di ricevere un *hadith* da una persona che si sapeva averlo ricevuto a sua volta da un sapiente³⁸; in questo modo questi studiosi si riallacciavano a una certa catena.

Sugli *hadith* si basa la giurisprudenza islamica³⁹; anche questa è considerata come una parte delle tradizioni scritturali islamiche, dal momento che le scuole giuridiche hanno condotto un lavoro di trasmissione ed elaborazione delle fonti del diritto, reperibili nel Corano e nella Sunna, sulla base dell'insegnamento dei grandi sapienti. Le scuole giuridiche erano costituite da gente che si riuniva attorno a un sapiente, che trasmetteva loro una metodologia di interpretazione, tramandata e sviluppata dai successori. Da questo deriva la centralità della figura del sapiente-maestro nello sviluppo delle tradizioni islamiche; i sapienti non considerano l'Islam come una tradizione disincarnata: esso passa attraverso le figure esemplari dello studio e della devozione. Come mi riferì Iungo, «A Medina dicono che quando si parla con un sapiente si ha la sensazione che questo possa essere un profeta»⁴⁰.

Oltre ai testi sacri e alla giurisprudenza, l'analisi delle tradizioni discorsive secondo Asad si rivolge anche alle pratiche stabilite dei musulmani analfabeti: una pratica è islamica se è autorizzata dalle tradizioni discorsive dell'Islam ed è insegnata come tale da un *'ālim*, da un *khaṭīb*, da un maestro sufi, ma anche da un genitore. Lila Abu-Lughod invita a considerare parti delle tradizioni discorsive le forme orali, come proverbi, saluti, invocazioni di Dio e del Profeta; non tutti i musulmani, infatti, hanno una profonda conoscenza delle scritture. Inoltre, poiché il discorso islamico, come tutti i discorsi, è declinato dalle persone per molti scopi, che cambiano a seconda delle circostanze storiche e delle condizioni sociali, lo studio dell'Islam come tradizione discorsiva esamina l'interazione tra pratiche e discorsi quotidiani, testi religiosi, libri di storia, testi di argomento politico.

In questo senso, tanto i pellegrinaggi minori (*ziyyāra*) che i damascegni conducono nelle località ritenute sante nei dintorni della loro città (Copertino 2010), quanto le pratiche di invito e di lotta del movimento islamico tunisino sono ritenuti validi perché inseriti all'interno di determinate tradizioni discorsive, autorizzate da figure autorevoli diverse come le famiglie dei discendenti dei marabutti di Salhiya (il quartiere dei "Savii"

di Damasco), i grandi pensatori dell'Islam classico e moderno e gli intellettuali dell'islamismo contemporaneo.

Marranci (2008) ha proposto un paradigma che collega tra di loro le prospettive teoriche di Geertz, Asad e Gilsenan. Nel suo paradigma, l'antropologia dell'Islam indaga le modalità attraverso le quali particolari forme di discorso islamico, veicolate attraverso la mediazione di autorità riconosciute dalle comunità, collegano delle motivazioni, pratiche e stili di vita a specifiche visioni del mondo; queste ultime trovano concretezza nel momento in cui diventano parte della vita vissuta delle persone; a loro volta, motivazioni, pratiche e stili di vita trovano una giustificazione e a volte assumono un carattere paradigmatico attraverso il riferimento a visioni del mondo sorrette dalla devozione.

Marranci considera l'Islam, in chiave antropologica, come una mappa dei discorsi su come sentirsi musulmano. Diversi status economici ed educativi, diverse appartenenze e sentimenti etnici, visioni del mondo, identità informano diverse pratiche, idee, *ethos* dell'Islam. Diverse interpretazioni danno luogo a molteplici modi di incorporare l'Islam. Inoltre, secondo Marranci, bisogna considerare la componente emozionale insita nel sentirsi musulmani, prima ancora che questo sentimento sia razionalizzato, ritualizzato e trasformato in pratica o discorso. Non è l'Islam che forma i musulmani, ma i musulmani che, attraverso pratiche, discorsi, credenze e azioni fanno l'Islam. Tuttavia, piuttosto che ricercare il minimo comune denominatore di pratiche molteplici ed eterogenee, lo sguardo antropologico sull'Islam indaga, nelle circostanze storiche e nei contesti sociali specifici, la relazione esistente tra alcune strategie discorsive autoritative e alcune pratiche di vita improntate alla devozione e inserite all'interno di un quadro concettuale definito da tali discorsi.

Inoltre, secondo Marranci, gli antropologi devono indagare i modi in cui viene espresso, nelle diverse circostanze, il sentimento di essere musulmani. Le diverse forme di pratica e discorso islamico che si possono osservare nelle diverse culture mediorientali vanno analizzate alla luce degli specifici contesti storici e sociali. Il punto di partenza per quest'analisi deve essere il punto di vista degli attori protagonisti di tali pratiche e discorsi autoritativi; in una classica prospettiva etnografica, l'avvicinamento a questo punto di vista è un obiettivo dell'osservazione partecipante pro-

lungata negli specifici contesti di vita dei soggetti con cui si conduce la ricerca.

Ciò che rende una persona un musulmano non è credere nel Corano (anche i cristiani possono ritenerlo un testo degno di fede), né adempiere ai cinque pilastri (anche un non musulmano può praticarli), né semplicemente essere riconosciuti dagli altri, né esclusivamente riferirsi agli elementi culturali simbolici dell' Islam in quanto religione codificata. Ciò che rende una persona un musulmano, secondo Marranci, è il fatto di sentirsi un musulmano; l' antropologia dell' Islam, a suo parere, consiste nello spiegare come i musulmani sentano di essere tali e come esprimano questo sentimento attraverso degli “atti identitari” in spazi, tempi e contesti diversi. È attraverso le proprie emozioni e sentimenti che i musulmani sperimentano e incorporano l' Islam. Di conseguenza, l' osservazione partecipante consiste, oltre che nel condividere attività, annotandole ed analizzandole, anche nel partecipare ai processi emotivi che, nell' ambiente sociale e culturale in cui i musulmani vivono, portano alla formazione dei sentimenti e alla loro espressione attraverso gli atti identitari⁴¹. Questo presuppone che gli antropologi conoscano gli aspetti principali dell' Islam e dei testi, in modo tale da comprendere come i nostri informatori trasformino, manipolino e si appropriino di questi elementi.

In questo senso, dichiarare di essere musulmano consente a un individuo di comunicare simbolicamente l' adesione emozionale attraverso cui egli fa esperienza del proprio sé⁴². Compiere un rituale come lo *haj* non significa soltanto rispettare una norma religiosa, ma esprimere il proprio “senso di essere” musulmano attraverso un atto identitario che conferma una coerenza tra il sé, l' identità e l' ambiente. Anche azioni politiche, rivendicazioni ideologiche, scelte retoriche e artistiche ispirate all' Islam possono essere lette come atti identitari che esprimono questo senso di essere musulmani. Dichiarare di essere musulmano è quindi un impegno attivo con l' ambiente del sé e corrisponde a esprimere il senso di essere musulmano; è su questo sentimento che deve concentrarsi lo sguardo antropologico, più che sugli elementi simbolici dell' Islam.

Anche il contributo più recente – a quanto mi risulta – al dibattito teorico sull' antropologia dell' Islam (Bowen 2012) cerca di coniugare la prospettiva di Geertz con quella di Asad. Per Bowen, l' approccio antropo-

logico alla religione islamica parte dall' idea che questa vada considerata come un insieme di risorse e pratiche interpretative. L' idea di far parte di una tradizione continuativa ed universale deriva ai musulmani dalle risorse testuali, ideologiche e metodologiche dell' Islam, che vengono adattate, modificate e differenziate in diversi contesti culturali. Le catene di interpretazioni e autenticazioni genealogiche (*isnād*) incorporano questa tradizione e legittimano le pratiche correnti dei musulmani, collegando le concezioni contemporanee, nelle diverse culture, a testi ed atti originari e autorevoli.

Anche l' approccio di Bowen pone al centro il ricorso alle tradizioni testuali che informano le pratiche contemporanee dei musulmani. Questo consente agli antropologi da una parte di comprendere le intenzioni, concezioni e sentimenti individuali che accompagnano tali pratiche e dall' altra di collegare queste a determinati significati culturali e pratiche sociali, come quelle dei movimenti islamici, dei partiti e dei dibattiti mediatici. In questo modo, l' approccio della “nuova antropologia dell' Islam”, secondo Bowen, consiste in un interesse rivolto alla comprensione, utilizzo e trasmissione di testi e idee religiose nei diversi contesti culturali. Nella prospettiva di Bowen, l' approccio alle tradizioni islamiche permette di considerare l' interrelazione tra il pensiero religioso e specifiche cornici sociali.

Nella mia ricerca, condotta con gli attivisti del movimento islamico tunisino, ho constatato che molti musulmani partono dallo studio dei testi e da una specifica tradizione discorsiva – quella legata ai “principi” dell' Islam – per riallacciarsi alle questioni sociali e politiche della Tunisia contemporanea (libertà, equità, diritti umani, pluralismo); la consapevolezza, da parte di questi attori sociopolitici, di far parte di una tradizione particolare (“l' Islam specifico della Tunisia”) all' interno del quadro generale fornito dall' universalità dell' Islam, ha fatto sì che i significati culturali specifici collegati all' essere musulmani nella Tunisia postrivoluzionaria emergessero con molta naturalezza nelle mie conversazioni e osservazioni sul campo. Le grandi questioni della politica e della giurisprudenza islamica vengono rielaborate in relazione al contesto specifico, ai valori e alle esigenze della Tunisia contemporanea e generano dibattiti tra i musulmani tunisini su quali aspetti di questa rielaborazione della tradizione possano considerarsi propriamente islamici. Questo metodo è stato tra-

sformato in una forma di deliberazione politica di tipo moderno da intellettuali come Hasan al-Banna, fondatore dei Fratelli musulmani, ed è stato rielaborato da intellettuali islamici tunisini contemporanei come Rached Ghannouchi e Yadh Ben Achour. Tali processi di adattamento, insieme ai dibattiti sull'autenticità delle pratiche che ne derivano, sono oggetto di interesse dell'antropologia dell'Islam.

La questione dell'autorità nell'Islam

Interpreti autorevoli

Il 1° aprile 2015 si svolse a Tunisi una conferenza sul tema dell'educazione islamica moderata, organizzata dall'Unione sindacale nazionale degli *imam* e dei quadri religiosi, alla quale parteciparono docenti universitari ed esperti religiosi tunisini; il periodo in cui la conferenza ebbe luogo era caratterizzato dal pressante timore per la presenza in Tunisia di gruppi armati di matrice islamica che, pur non essendo una novità – essendosi essa manifestata attraverso tre omicidi nel 2013 –, aveva assunto una dimensione cruciale e internazionale con la strage del museo del Bardo il 18 marzo 2015. Il moderatore della conferenza fece appello al ministro degli Affari religiosi, (*Diwan al-Iftā*), e agli *'ulamā'* della moschea-università Zeytouna, perché promuovessero un'educazione islamica moderata, da sviluppare attraverso dei programmi d'insegnamento sulla *shari'a*, all'interno dei corsi di studio universitari non religiosi, finalizzata nelle intenzioni dei proponenti a estirpare il terrorismo alla radice. La platea parve approvare in particolare un passaggio del discorso, nel quale il relatore sosteneva che questi programmi avrebbero dovuto chiarire cosa dica l'Islam sul *jihād* e sulla lotta armata e indicare i veri significati della *shari'a*, allo scopo di preparare i giovani a controbattere alle interpretazioni erronee della religione e alle tesi oscurantiste, attraverso il ragionamento islamico appropriato, e di diffondere una cultura condivisa di opposizione al terrorismo.

Uno dei relatori sottolineò la centralità del ruolo dei sapienti nella ricerca di una soluzione contro la violenza compiuta in nome dell'Islam.

In particolare, egli rispose a una domanda retorica che aveva posto, sul perché i sapienti islamici e i musulmani siano spesso invitati, nel dibattito pubblico, a dissociarsi dalla violenza; egli sostenne decisamente che

sono i violenti a discostarsi dall' Islam, non è l' Islam a doversi discostare dalla violenza. I violenti non trovano alcuna legittimazione nella dottrina. Bisogna diffondere la dottrina tra i musulmani che la conoscono solo superficialmente, perché bisogna dire loro che Dio disprezza la violenza. La *shari'a* reprime duramente i reati di sangue (*qisās*)¹.

L' Islam disciplina l' esercizio della violenza, che in certi casi può essere considerata legittima (ad esempio per punire o reprimere un reato); la violenza dei terroristi, concluse il relatore, è invece indebita, perché uccide indiscriminatamente anche quanti gli stessi terroristi considerano innocenti.

Finiti gli interventi, tra le domande degli astanti, una che sembrò discostarsi dal tema della conferenza attrasse la mia attenzione: come bisogna considerare la tesi, recentemente esposta dall' influente intellettuale tunisino Mohamed Talbi, secondo la quale il Corano non si pronuncerebbe sulla proibizione delle bevande alcoliche? L' intervento suscitò un generale brusio di disapprovazione e qualche ilarità e fu accolta con un certo sarcasmo dai relatori, che liquidarono la questione come una *boutade* provocatoria di Talbi. Uno di essi concluse:

Gli studiosi moderni non hanno una preparazione islamica e gli studiosi tradizionali non hanno voce. La nostra presenza nella società è debole. Gli intellettuali moderni sono filosofi, sociologi, politologi, nonostante il terreno sia fertile in Tunisia, perché è un paese islamico. I principi religiosi sono presenti nella società. Il risveglio (*aṣ-ṣaḥwa*) islamico è un prodotto della modernizzazione dell' educazione².

Credo tuttavia che la tesi di Talbi sollevi una questione fondamentale nell' ambito del dibattito contemporaneo sull' incorporazione delle scritture islamiche nella vita sociale delle società a maggioranza musulmana. La questione è quella dell' autorità nell' interpretazione delle scritture, tema centrale negli studi antropologici sull' Islam. Al di là della questione

specificata, infatti, la posizione di Talbi si inserisce nel percorso intellettuale di questo storico tunisino, che attraverso i suoi lavori si è presentato come figura di spicco dell' *ijtihād* – ossia l' interpretazione diretta delle scritture islamiche – contemporaneo. Più precisamente, Talbi si è inserito nel panorama dei pensatori contemporanei che, proponendosi come *mujtahid* (interpreti delle scritture) autorevoli, ritengono che l' interpretazione diretta delle fonti, ufficialmente chiusa in seguito al lavoro seminale delle quattro principali scuole giuridiche dell' Islam sunnita, vada riaperta, in considerazione di due elementi fondamentali: la *shari'a* non va considerata come una sorta di legislazione immutabile; soprattutto, la morale islamica è tornata a esercitare un ruolo fondamentale nelle società medio-orientali e nelle vite dei musulmani contemporanei. Inoltre, ritengo che la sufficienza con cui gli esperti di religione presenti alla conferenza accolsero il riferimento al pensiero di Talbi sia dovuta alla formazione non specificamente religiosa di questo intellettuale. Tuttavia, in massima parte anche gli esponenti del movimento islamico tunisino, pur presentandosi come i sostenitori della centralità della morale islamica nella legislazione civile, a differenza del leader Rachid Ghannouchi, non si sono formati nelle moschee–università, centri di elaborazione del pensiero islamico.

Come mi riferì Ahref Wachani, giovane attivista della *da'wa* tunisina e mio informatore, con cui parlai di quanto avevo ascoltato nel dibattito,

nell' Islam non c' è una sola autorità, nessuno parla in nome di Dio. L' ultimo fu il profeta Muhammad. Anche sul *jihad*, tutti possono esprimersi. Se per esempio vivi in un paese in guerra, come Israele, devi difenderti. In quel caso l' Islam dice che devi combattere, *jihad* in questo senso vuol dire difendersi. In Tunisia questo non vale, perché non c' è conflitto. Qui l' Islam è compreso come una civiltà, venuta dopo Cartagine e Roma. Per questo Zeytouna è importante, simbolo della prima civilizzazione islamica in Nord Africa. E i giovani tunisini che vanno al *Da'esh* non sono musulmani. Non c' è violenza nell' Islam³.

Il dibattito sulla violenza introduce il tema dell' autorità nelle tradizioni islamiche e apre una serie di questioni centrali nell' approccio antropologico all' Islam: la predicazione degli *imam* favorevoli alla diffusione violenta del messaggio religioso, che si è diffusa capillarmente in Tunisia

dopo la rivoluzione, si può semplicemente considerare come un richiamo a interpretazioni erranee delle scritture islamiche e della *shari'a*? Sia sulla *jihad* che su pratiche quotidiane come il consumo di determinati alimenti o bevande, è possibile stabilire quale sia la giusta interpretazione delle scritture islamiche? E che a proporsi come interpreti autorevoli siano studiosi, attivisti e politici di formazione secolare? Come mi riferì Rafik Abdessalem nell'aprile del 2015, «l'interpretazione autorevole dipende dal consenso (*al-ijmā'*) della maggioranza dei musulmani». La ricerca antropologica ha rivelato la capillare diffusione, nel mondo islamico – in particolare mediorientale – contemporaneo, delle voci che si propongono e sono accettate come autorevoli da multiformi “maggioranze” di musulmani. Come ricorda Hefner (2005: 6):

molte società musulmane sono caratterizzate dalla mancanza di accordo anche solo su chi sia qualificato per parlare come un'autorità religiosa e su quanto seriamente i comuni musulmani dovrebbero prendere i pronunciamenti dei singoli studiosi.

Questa possibilità di dibattito e contestazione, secondo Hefner, è una delle caratteristiche specifiche della partecipazione democratica nei contesti di recente reislamizzazione, come la Tunisia. In questo panorama, è possibile affrontare la questione, sollevata nel primo capitolo, di cosa sia l'Islam in una prospettiva antropologica?

Il termine arabo *islām* significa “sottomissione”; *muslim*, forma nominale derivante dalla medesima radice (*S-L-M*) significa “sottomesso”; i musulmani, di conseguenza, sono coloro che si sottomettono spontaneamente alla volontà di Dio. Come le altre religioni scritturali, l'Islam pone a proprio fondamento un libro sacro, il Corano; il termine arabo *Qur'ān* significa “racconto” o “lettura”, da intendersi come esposizione del testo ad alta voce da parte di un lettore o narratore. A differenza di altri testi sacri, come la Bibbia cristiana, tuttavia, il Corano è ritenuto non una interpretazione del messaggio divino, ma l'esatta trasposizione delle parole dettate da Dio al profeta Muhammad, attraverso l'intervento dell'arcangelo Gabriele. Mentre i cristiani in massima parte concordano che la Bibbia sia un prodotto umano – il resoconto delle parole dei profeti e di

Gesù –, i musulmani considerano il Corano una diretta emanazione divina⁴. Per questo motivo, in teoria, tutti i musulmani dovrebbero leggere il proprio libro fondamentale nella lingua in cui esso è stato dettato, cioè l'arabo; di conseguenza, la possibilità di tradurre il Corano in altre lingue non è unanimemente accettata, e nel mondo musulmano non arabofono una parte consistente della formazione religiosa consiste nell'apprendimento della lingua araba.

La necessità di cogliere il messaggio divino in modo diretto e autentico è un'istanza peculiare dell'Islam, che tra le tre grandi religioni monoteistiche mediterraneo-mediorientali è la meno antica; il profeta Muhammad ricevette la rivelazione del Corano tra il 610 e il 632 d.C. alla Mecca, in un'epoca in cui le interrelazioni tra comunità cristiane, ebraiche e gruppi tribali e seminomadi genericamente monoteisti erano frequenti (Branca 1995). Tali interazioni da un lato crearono le condizioni per l'intervento innovatore di Muhammad, dall'altro resero necessario un distacco dalle tradizioni precedenti e una chiarificazione di quello che si riteneva fosse il messaggio divino autentico, inviato tramite i profeti precedenti e distorto dalle altre religioni monoteistiche: l'esigenza alla base della nuova rivelazione fu anche quella di poter accedere alla parola di Dio «in un arabo chiaro» (Branca 2000), intellegibile anche a chi, come il Profeta stesso, si autodefiniva *ummī*, cioè illetterato e, di conseguenza, non un esperto conoscitore delle precedenti scritture. L'avvento dell'Islam è anche definito come il superamento della *jāhiliyya*, l'età dell'ignoranza⁵.

L'anelito all'accesso diretto alle parole di Dio fa sì che i musulmani rifiutino, in linea di principio, l'intermediazione di ministri del culto e rivendichino con orgoglio l'assenza – almeno nell'Islam sunnita – di un vero e proprio clero di autorità religiose; ciononostante, nel corso della storia il Corano non è stato immune da interpretazioni e riletture; la versione definitiva del testo non è quella che Muhammad stesso – probabilmente – dettò agli scribi all'epoca delle rivelazioni, ma quella fatta redigere dal terzo califfo (successore del profeta Muhammad), Uthman, tra il 644 e il 655. Inoltre, la parola divina viene intesa in modi diversi a seconda dei contesti storici e culturali; in assenza di un'autorità suprema, deputata a stabilire l'ortodossia e l'ortoprassi religiose, la correttezza di pratiche e dottrine è sancita dall'interpretazione e dal consenso di quanti sono

comunemente ritenuti buoni musulmani, in particolare coloro che, dotati di chiara fama derivante dallo studio personale, dalla formazione ufficiale o dall'esemplarità della propria vita – ad esempio *qāḍī* (giudici), *imam* (guide della preghiera), *mufti* (giureconsulti), *mujtahid* (maestri della legge), *shuyūkh*, '*ulamā'* –, sono riconosciuti come esperti religiosi. Sulla base di una conoscenza delle scienze religiose superiore alla media dei comuni musulmani e del principale imperativo etico del Corano, ovvero «ordinare il bene e proibire il male», gli studiosi esperti hanno rivendicato la propria responsabilità ad assumere la guida morale delle società islamiche. Hefner definisce questa conformazione dell'autorità religiosa islamica «pluricentrismo fissiparo» (2005: 8). Le fonti dell'autorità nell'Islam, di conseguenza, sono lo studio e la conoscenza.

L'autorità del sapere

È noto che l'Islam ha rappresentato il principio dell'autorità imperiale durante i secoli dei primi quattro califfati (632-661) e, in seguito, delle dinastie omayyade (661-750) e abbaside (750-1258); ciononostante, la coincidenza tra autorità religiosa e autorità politica, che frequentemente i califfi tentarono di imporre, direttamente o indirettamente, non fu mai unanimemente accettata dalle élite degli studiosi islamici. Il principale obiettivo della giurisprudenza islamica è stato proprio quello di confutare la pretesa di alcuni capi politici di avere un diritto divino all'obbedienza incondizionata. L'intellettuale siriano Rashid Rida, riformatore del pensiero islamico moderno, scrisse che «agli occhi dei musulmani il califfo non è una guida infallibile, non è il depositario della Rivelazione» (Branca 1991). Nei secoli dell'espansione dell'Islam, la tensione tra il potere imperiale e le élite degli '*ulamā'* si consolidò fino a rendere comunemente accettata l'idea che il potere politico, in linea di principio, non conferisca a chi lo detiene la suprema autorità in materia religiosa. Come precisò Rafik Abdessalem, in una conversazione dell'aprile del 2015: «Agli inizi dell'Islam, le scuole giuridiche lottarono per sottrarre l'Islam all'autorità statale».

Di conseguenza, nell'Islam non esiste alcuna autorità che sia ritenuta

incontestabile in merito alla definizione della religione, come il pontefice cattolico. Come si esprime Achref Wachani: «Nell'Islam non c'è una struttura che venda il paradiso e che eserciti il controllo della religione, come la Chiesa»⁶. Le stesse organizzazioni degli '*ulamā'*, per quanto potenti ed influenti, come la Lega del mondo musulmano, o le moschee-università al-Azhar al Cairo e Zeytouna a Tunisi, non possono rivendicare l'autorità suprema e il giudizio infallibile sulle questioni dottrinali e pratiche della religione islamica.

Le élite degli '*ulamā'* iniziarono a emergere come autorità religiose comunemente riconosciute solo in seguito al crollo dell'impero abbaside. La possibilità di esprimersi in merito alla correttezza di pratiche e dottrine religiose è attribuita a coloro che sono ritenuti esperti nello studio o figure esemplari per uno stile di vita pienamente islamico. Rashid Rida esprime in questi termini il principio della soppressione del potere religioso e della conseguente uguaglianza di tutti i musulmani di fronte a Dio e alla sua manifestazione scritturale (il Corano):

Non vi è nell'Islam alcun altro potere spirituale che quello che conferisce il dovere all'esortazione e all'apostolato. Questo potere Dio lo ha dato tanto al più umile dei musulmani, per permettergli di avvicinare il maggiore tra essi, così come l'ha affidato al più potente perché lo applicasse al più umile dei suoi correligionari [...].

Si obietterà: «Questa autorità spirituale, se il califfo non ha davvero il diritto di disporne, non appartiene allora al *cadī*, al *mufti* e allo *Shaikh al-Islam*?». Ecco la mia risposta: L'Islam non ha mai riconosciuto loro il minimo potere, né in materia di dogma né in materia di legge. La loro non è che un'autorità temporale che è stata instaurata dalla Legge stessa. Nessuno di loro è qualificato a interrogare qualcuno sulle sue convinzioni personali, sul culto che consacra a Dio, o a contestare la concezione che se ne fa (cit. in Branca 1991: 144).

A differenza dell'Islam sunnita, l'Islam sciita identifica negli *imam*, i capi supremi della comunità dei fedeli, delle autorità incontestabili sul piano religioso; l'*imam*, discendente del profeta Muhammad per mezzo di suo genero Ali, primo *imam*, è partecipe di conoscenze segrete e superiori rispetto a quelle dei musulmani comuni; egli gode di un'autorità incon-

testabile nell'interpretazione delle scritture e, di conseguenza, nell'elaborazione della *shari'a*⁷. Questo significa che, nello sciismo, la fonte ultima dell'autorità religiosa non è il consenso dei giuristi o il riconoscimento da parte degli altri musulmani, bensì la discendenza della guida suprema dall'*imam* Ali.

Per gli sciiti, tuttavia, la discendenza degli *imam* si è interrotta; l'interruzione è avvenuta in epoche e attraverso modalità differenti a seconda delle diverse sette sciite (dopo il settimo *imam* per gli ismailiti; dopo il dodicesimo per gli imamiti), che sono in attesa del ritorno messianico dell'ultimo *imam* della successione. L'assenza, seppur temporanea, dell'autorità suprema, fa sì che anche nell'Islam sciita non esistano autorità religiose incontestabili e che l'interpretazione delle scritture in contesti nuovi spetti ai sapienti riconosciuti dai propri pari, dai seguaci e, nel caso di autori di libri, dal proprio successo: i *mullā* (predicatori locali, associati alle moschee dei villaggi), i *mujtahid* (interpreti della tradizione islamica), gli *ayatollah* (letteralmente “segno divino”, i sapienti di grado più elevato, al cui apice si trova l'*ayatollah* supremo). I sapienti sono le guide spirituali degli sciiti, che scelgono liberamente a quale di loro legarsi: la gerarchia religiosa dipende dalla deferenza e dalla capacità di persuasione esercitata dai sapienti, piuttosto che dal riconoscimento ufficiale da parte di un'autorità istituzionale.

Il potere politico del potere spirituale

L'assenza di un criterio univoco per stabilire l'autorità religiosa e la mancata coincidenza di potere politico e religioso (almeno nel sunnismo) non comportano che i musulmani considerino la devozione islamica un fattore esterno alla vita della società. Nel corso della storia, al contrario, si è diffusa tra i musulmani l'idea che l'Islam svolga un ruolo centrale nella società; la comune condivisione di quest'idea è stata diffusa dalle élite degli studiosi e contemporaneamente ha attribuito un'enorme importanza a queste élite. Secondo il giurista trecentesco ash-Shatibi, il ruolo del *mujtahid*, in quanto legislatore, è paragonabile a quello del profeta. Gli *'ulamā'*, che in epoca imperiale avevano acquisito prestigio in quanto

responsabili dell'istruzione religiosa e dell'elaborazione e amministrazione della giustizia, si affermarono come élite locali nelle nuove entità statali emerse dalla disgregazione dell'impero abbaside; in particolare, in caso di Stati embrionali non ancora consolidati e di regimi militari instabili, essi assunsero il ruolo di guide locali e a volte di amministratori, investiti di un'autorità derivante dal sapere acquisito. In assenza di organismi centrali che attribuissero ufficialmente il ruolo di guida religiosa, gli *'ulamā'* raccoglievano i propri seguaci nei quartieri dove sorgevano le loro moschee e scuole, tra coloro che chiedevano la loro protezione e i loro consigli in merito alla *shari'a*, a questioni legali e commerciali e a dispute locali (Lapidus 2000); il ruolo di guide della vita sociale degli *'ulamā'* fu teorizzato dalle quattro scuole giuridiche islamiche.

Un ruolo molto simile fu assunto nello stesso periodo dai capi (gli *shuyūkh*) delle confraternite sufi (*ṭarīqāt*), a volte dotati di una reputazione di santità, esponenti delle correnti mistiche dell'Islam, indirizzate più alla ricerca interiore e alla vita spirituale degli individui che alla definizione delle norme giuridiche e sociali. Le confraternite sufi e le scuole giuridiche avevano esteso la propria influenza su determinati territori o quartieri cittadini, tanto che qualsiasi membro della *umma*, a partire dall'XI secolo, iniziò a essere considerato membro di un *madhhab* o di una *ṭarīqā*.

Di conseguenza, sebbene in teoria nell'Islam sunnita il principio dell'autorità politica e quello dell'autorità religiosa non coincidano (come si vedrà meglio nel capitolo successivo), questo non impedisce che capi religiosi possano assumere il ruolo di guide politiche. L'Islam si è radicato in Marocco, ad esempio, proprio grazie all'azione di figure carismatiche che hanno contribuito allo stesso tempo all'espansione del potere statale sulle cosiddette «terre della dissidenza» (Geertz 2008). Il ruolo dei sapienti, nella storia delle società mediorientali, è stato spesso quello di figure chiave, molto attive nella vita politica dei centri di potere; intermediari tra il potere e il popolo, incaricati di veicolare il riconoscimento dei sovrani da parte del popolo e di manifestare al governo il volere del popolo; a volte “coloro che sanno di più” sono stati capipopolo e organizzatori di proteste e forme di resistenza nei confronti del potere politico.

Gli intellettuali del movimento islamico tunisino contemporaneo si ritengono eredi, per il tramite dei riformisti islamici del XIX secolo, di

questa tradizione di impegno politico e sociale; l'impegno degli studiosi dell'Islam nella vita politica non corrisponde alla coincidenza di potere politico e religioso; al contrario, nella storia delle società islamiche gli studiosi hanno quasi sempre contestato l'attribuzione ai capi politici dell'autorità nella validazione delle tradizioni religiose. L'impegno politico, nel discorso del movimento islamico tunisino, è inteso come una pratica religiosa autorizzata da una tradizione discorsiva che si collega all'elaborazione intellettuale di alcuni grandi pensatori dell'Islam moderno, come Jamal ad-Din al-Afghani.

Questi fu un intellettuale e riformatore politico attivo in tutto il mondo islamico ottocentesco ed è considerato uno degli iniziatori del riformismo islamico⁸; egli considerava l'Islam come una visione comprensiva della vita, che promuove l'*ethos* dell'impegno, l'attività e lo zelo, finalizzati alla diffusione dei valori islamici della *umma*⁹. Per al-Afghani e per gli intellettuali a lui vicini, come Muhammad Abduh e Qasim Amin, l'Islam era uno strumento di mobilitazione politica e non semplicemente un complesso di rituali e pura speculazione intellettuale. Per questa ragione, molti considerano al-Afghani il fondatore dell'Islam politico moderno; ad esempio, secondo Pankaj Mishra:

le proteste e le rivoluzioni nel mondo arabo [nel 2010-2011] non sarebbero state possibili senza le basi intellettuali e politiche gettate dall'assimilazione delle idee occidentali da parte di Afghani e la sua riconsiderazione delle tradizioni musulmane (Mishra 2012: 110).

Anche tra gli sciiti, i sapienti riconosciuti sono dei capi politici, la cui autorità dipende dal sostegno popolare e non da qualche tipo di organizzazione che permetta di nominare in modo ufficiale i capi delle comunità. A differenza dell'Islam sunnita, tuttavia, nell'Islam sciita imamita o duodecimano il ruolo politico delle principali figure religiose è stato formalizzato attraverso la teoria della "sovranità dei giuristi" (*vilāyat-i faqīh*), secondo cui agli esperti religiosi spetta anche l'autorità politica¹⁰.

L'impegno degli studiosi in politica ha un effetto principalmente culturale: come sostiene Hefner (2005: 6), il principio del diritto/dovere degli studiosi a esprimersi sulle questioni politiche e sociali «fa sì che la

deliberazione politica pubblica non ceda al *laissez-faire*, delegando le questioni morali importanti alla scelta individuale o al mercato dell'opinione pubblica».

Il nuovo *ijtihād*

Torniamo alla questione posta all'inizio del capitolo: degli intellettuali di formazione secolare possono rivendicare l'autorità nell'interpretazione delle fonti islamiche? Questo tema fu oggetto di una mia conversazione con Meherzia Labidi, intellettuale e deputata islamista, già vice presidente dell'Assemblea nazionale costituente, nell'aprile del 2015. Secondo Labidi, bisogna chiedersi come leggere le fonti religiose alla luce delle domande e delle esigenze della società contemporanea:

Copertino: Se ci sono degli *imam* che autorizzano delle pratiche di predicazione violenta, e sono accettati come autorità da un certo numero di credenti, dobbiamo ritenere che il loro parere sia autorevole ed accettarlo come un'interpretazione possibile delle scritture?

Labidi: Non giudichiamo un'idea dal numero di persone che la seguono; il nazismo e il fascismo erano seguiti da milioni di persone! Non è una questione di consenso (*ijmā'*), ma di logica, cioè di coerenza tra le finalità della religione e le pratiche di vita: la finalità di una religione, come ci dice l'etimologia latina del termine *religio*, consiste nel facilitare le relazioni tra le persone, e di collegare la gente a due livelli, uno verticale – cioè con la dimensione trascendente – e uno orizzontale, cioè a livello sociale. L'obiettivo è quindi di portare la pace nei cuori, nelle famiglie, nelle città e nel mondo. Possiamo farlo solo trasformando i conflitti in relazioni pacifiche. Vivere con dignità (*karāma*) significa vivere nella giustizia, nel rispetto e nella sicurezza. Sono questi i valori che bisogna tenere in mente quando leggiamo i nostri testi sacri. Tutti i testi andrebbero letti e interpretati, tenendo conto delle scienze umane, come la filologia – per comprendere la lingua originale in cui sono stati scritti –, la storia – per capire il contesto della loro scrittura – e le scienze sociali – per capire il presente. Come possiamo dare oggi un'interpretazione corretta dei testi sacri, senza fare riferimento alle scienze moderne? Possiamo dire che la terra non gira intorno al sole? Non possiamo nep-

pure accettare delle letture contrarie alle scienze e anche ai nostri valori. Il testo sacro è un valore e nasconde molti significati, perché ha una fonte elevata e richiede uno sforzo per essere letto. I suoi significati sono nascosti nel testo, il nostro sforzo deve essere finalizzato a scoprirli. Questo significa fare *ijtihād*¹¹.

Come altri personaggi pubblici afferenti al movimento tunisino, Labidi è un intellettuale di formazione secolare; ciononostante, in questa conversazione ella rivendicava la propria autorevolezza in quanto interprete delle fonti, capace di elaborare delle norme di convivenza civile nella società contemporanea, attraverso l'*ijtihād*.

L'*ijtihād* è una pratica discorsiva che consente di interpretare le fonti per dedurne il quadro di riferimento per una condotta impostata sulla devozione. Nella definizione di Ramadan (2002: 139), esso è «lo sforzo [*jihād*] personale intrapreso dal giurista per comprendere la fonte, estrarne le regole o, in assenza di un'indicazione testuale chiara, formulare giudizi indipendenti». In questa accezione, il concetto di *ijtihād* rivela la propria vicinanza a quello di *jihād* (cfr. capitolo 5). Come mi riferì Labidi, «uno dei più influenti *mujtahid* contemporanei è al-Qardawi; secondo lui, l'*ijtihād* è necessario perché serve ad affrontare questioni legali che all'epoca dei Predecessori non si immaginavano neanche!»¹².

In Tunisia, l'*ijtihād* poggia su una base sociale potenzialmente molto ampia, considerando gli elevati livelli di scolarizzazione e di istruzione superiore, che vedono il paese al livello più alto nell'ambito del mondo arabo (Anderson 2011). Questo probabilmente significa che la distinzione nelle forme di religiosità islamiche tra un livello generalizzato, costituito dalle pratiche e idee dei musulmani ordinari, e un livello ristretto ed elitario, costituito dagli studiosi specializzati nelle scienze religiose, che hanno il compito di rispondere ai problemi attuali all'interno degli orizzonti normativi della *shari'a* e della tradizione islamica nel suo complesso (Hefner 2005), è più sfumata nella Tunisia contemporanea rispetto ad altri contesti islamici.

L'ampia diffusione delle competenze di lettura e comprensione delle fonti, conseguita spesso attraverso la formazione autodidattica tramite libri economici, cassette registrate e nuovi media (Eickelman, Anderson 2003),

tuttavia, non è condizione sufficiente per considerare l'interpretazione dei principi islamici come svincolata da alcuni criteri di autorevolezza. Labidi proseguì dicendo:

Alcuni musulmani sanno che esiste l'*ijtihād*, ma pensano che questo consenta a chiunque di formulare dei pareri sulle questioni che il Corano e la Sunna non menzionano. Sanno che l'*ijtihād* permette di applicare il Corano e gli *hadith* alla storia e alle società diverse. Ma non tutti i musulmani hanno le conoscenze adeguate per essere dei *mujtahid*! Bisogna conoscere molto bene le scienze islamiche e la letteratura araba per essere considerati capaci di fare un *ijtihād* autorevole¹³.

Labidi sintetizzò le condizioni necessarie perché uno studioso possa compiere un *ijtihād* autorevole, facendo riferimento al pensiero del giurista andaluso del XIV secolo Abu Ishaq ash-Shatibi:

Secondo ash-Shatibi, per fare *ijtihād* ci sono delle condizioni: la profonda comprensione degli obiettivi generali della *shari'a*; la padronanza dei metodi di interpretazione e la profonda comprensione dei testi; la conoscenza dell'arabo, delle scienze del Corano e degli *hadith*; la padronanza del *qiyās* [il metodo del ragionamento analogico] e dell'*ijmā'* [il consenso; cfr. capitolo 8]; la conoscenza della storia e della politica; il riconoscimento dell'autorità dello studioso da parte degli altri sapienti e della comunità dei musulmani¹⁴.

Labidi fa parte degli intellettuali afferenti al movimento islamico che, formati in università laiche tunisine e occidentali, in molti casi hanno approfondito la conoscenza delle discipline islamiche da autodidatti, attraverso le discussioni pubbliche, al di fuori dei sistemi educativi tradizionali delle *madāres* e delle moschee-università. Essi sono in grado, di conseguenza, di collegare le scritture islamiche a questioni contemporanee, come lo sviluppo scientifico e tecnologico, la democrazia e i diritti umani. Essi appartengono a una classe transnazionale di «nuovi intellettuali musulmani» (Eickelman, Piscatori 1996; Esposito, Voll 2001), insegnanti e predicatori con formazione, metodi e obiettivi diversi da quelli degli '*ulamā'* tradizionali.

Rached Ghannouchi, principale ideologo del movimento islamico tunisino – ai quali gli attivisti di Ennahda si rivolgono con l'appellativo di *sheykh* –, è un punto di riferimento costante nei discorsi degli islamisti tunisini; la riflessione dello *sheykh* Ghannouchi è inserita dagli attivisti e intellettuali islamici tunisini nelle proprie pratiche deliberative condotte all'interno delle tradizioni discorsive islamiche. Nelle conversazioni che ho condotto, essi spesso inserivano dei brevi racconti della sua vita, finalizzati a rafforzare le proprie idee tramite l'esemplarità del pensiero e della condotta dello *sheykh*. Ad esempio, mentre discutevo con Osama as-Saghir – deputato del partito islamico Ennahda sia nell'Assemblea nazionale costituente che nel Parlamento eletto nel 2014 – del perché la politica debba essere considerata una sfera interna all'Islam, egli mi disse:

Alcuni islamisti fecero notare allo *sheykh* Ghannouchi che tra Islam e politica c'è una contraddizione. Dissero che l'Islam è la parola di Dio e non può essere accostata al linguaggio degli uomini. Dicevano: «Se poi perdete le elezioni, cosa si dirà? Che la parola di Dio era sbagliata?». Lo *sheykh* rispose: «No, diremo che siamo noi che non abbiamo saputo parlare, si è trattato di un errore umano»¹⁵.

L'esempio di Ghannouchi serve agli islamisti da un lato a legittimare il proprio ruolo di persone attive nella politica in quanto musulmane, dall'altro per rivendicare una differenza dagli ambienti conservatori del panorama islamico tunisino. All'esempio di Ghannouchi, infatti, è attribuito un valore rivoluzionario, derivante dalla sua capacità e coraggio nell'inserire l'Islam in un contesto valoriale moderno, che trae alcuni principi anche da altre correnti di pensiero, come il liberalismo europeo. Come mi riferì Meherzia Labidi:

un anziano *imam* disse a *sheykh* Ghannouchi: «Voi non siete veramente devoti, perché parlate di libertà e non di Islam». Lo *sheykh* rispose: «La libertà è più importante dell'Islam, perché senza libertà non posso interpretare e quindi accettare l'Islam. Quando c'era Ben Ali, forse non avevamo l'Islam? Lo avevamo. Ma non c'era cultura e mancava la conoscenza reale della religione. Perché ciò che mancava era la libertà, non l'Islam». *Sheykh* Ghannouchi è un *mujtahid*, e sa adattare le fonti alle tra-

sformazioni storiche. Quell'*imam* conosceva le scritture, ma non sapeva farlo¹⁶.

Gli attivisti del movimento tunisino considerano autorevoli *mujtahid* alcuni importanti pensatori islamici contemporanei, come Ghannouchi; tuttavia, come sottolineò Labidi, la complessità del metodo dell'*ijtihād* porta molti musulmani a ritenere che esso sia appannaggio esclusivo dei massimi esperti di scienze religiose, dotati di una conoscenza e comprensione fuori dal comune; poiché simili '*ulamā*' non esisterebbero più da diversi secoli, secondo molti l'*ijtihād* si sarebbe definitivamente chiuso in seguito all'elaborazione intellettuale delle grandi scuole giuridiche del X-XII secolo. Infatti la produzione normativa a partire dal Corano e dagli *hadith* non è più praticata dall'epoca in cui grandi giuristi, come il damasceno al-Maqdisi (XII-XIII secolo), stabilirono che l'interpretazione diretta sulle fonti da parte dei singoli studiosi non fosse più praticabile, perché ritenevano che le competenze per compiere un'interpretazione appropriata non fossero più conseguibili in seguito all'opera dei grandi '*ulamā*' attivi intorno al X secolo; di conseguenza, essi indicarono come unica fonte dell'ortodossia sunnita il corpus elaborato dalle quattro grandi scuole giuridiche. Come mi riferì un conoscente, attivo nella *da'wa* in un'associazione collegata con la moschea-università Zeytouna, «i pensatori di Ennahda non possono fare *ijtihād*, perché non sono veri '*ulamā*'»¹⁷.

Ciononostante, secondo Labidi,

molti intellettuali islamici contemporanei, come Tariq Ramadan, nipote di Hasan al-Banna [fondatore della Società dei Fratelli musulmani], dicono che nessuno ha chiuso le porte dell'*ijtihād*. Questo perché nessuno, anche se dotato di grande conoscenza delle discipline islamiche, ha mai avuto l'autorità necessaria per decidere questa cosa in nome dell'Islam. Già Ibn Taymiyya [studioso hanbalita del XIII-XIV secolo] e il suo allievo Ibn al-Qayyim avevano proposto di riprendere l'*ijtihād*. *Sheykh* Ghannouchi ha studiato molto bene le opere di Ibn Taymiyya; è così che ha formulato la sua idea di un nuovo *ijtihād* per combattere il tradizionalismo delle scienze islamiche. Ad esempio gli studiosi della Zeytouna avevano bandito i testi di Ibn Taymiyya¹⁸.

L'ermeneutica dei principi della *shari'a*

Rivendicando l'autorità nella rilettura delle fonti islamiche alla luce dei contesti storici e sociali e promuovendo il confronto con le scienze moderne¹⁹, intellettuali come Labidi si ascrivono a un approccio interpretativo delle fonti islamiche, condiviso da una parte del movimento islamico tunisino: l'ermeneutica basata sui "principi" dell'Islam, ovvero l'interpretazione delle fonti (Corano e Sunna) finalizzata a estrarne le prescrizioni generali per la vita dei credenti e alla formulazione di nuovi giudizi nei momenti in cui la comunità dei musulmani si trova ad affrontare situazioni nuove. Si tratta di un quadro concettuale molto diffuso tra i movimenti islamici del Medio Oriente contemporaneo, secondo il quale la *shari'a* va interpretata alla luce delle circostanze storiche, allo scopo di ricavarne le linee guida fondamentali della condotta impostata sulla devozione. Tale impostazione è stata avanzata da alcuni intellettuali islamici che pongono al centro della propria riflessione il problema dell'integrazione dell'Islam all'interno dello Stato liberale moderno, come Tariq Ramadan, Rached Ghannouchi e molti intellettuali organici al movimento tunisino. Vivere in uno Stato liberale moderno in costruzione, come la Tunisia contemporanea, prevede che la comunità musulmana si confronti con tematiche nuove, non previste (o almeno non affrontate espressamente) nella letteratura giuridica islamica classica, quali il pluralismo, i diritti umani e il governo democratico. Per gli intellettuali islamici tunisini, il genere di religiosità che dovrebbe informare la vita della società musulmana, e che lo Stato deve prendere in considerazione, non è fondata sulla rigida applicazione della *shari'a* e della giurisprudenza islamica, ma sui principi – o obiettivi – (*maqāṣīd*, pl. di *maqṣūd*) generali dell'Islam.

I musulmani ritengono che una delle peculiarità dell'Islam sia di fornire non solo le norme per la ritualità e per la dottrina religiosa – entrambe molto limitate rispetto ad altre tradizioni religiose –, ma soprattutto una serie di indicazioni per condurre una vita individuale, familiare e sociale appropriata e rispettosa della comunità (*umma*) di tutti i musulmani²⁰. L'Islam, infatti, è inteso comunemente come una visione della vita complessiva, che comprende l'economia, la politica, la socialità e la morale delle persone; per gli islamisti tunisini, sostenere questa visione

globale della propria religione consiste nell'occuparsi del benessere sociale, della giustizia, della vita politica e del sostegno alle fasce sociali marginali. L'articolato complesso di queste indicazioni è noto come *shari'a*, concetto che non è da intendersi semplicemente come "legge islamica", ma come una sorta di percorso esemplare, una "via maestra" (traduzione letterale del termine arabo *shari'a*) che comprende tutti i modelli comportamentali e i valori che regolano la condotta di un individuo in quanto musulmano.

Nel pensiero degli islamisti, una vita pienamente islamica si realizza seguendo i principi generali della *shari'a*. In questo senso, il significato della *shari'a* è molto più ampio della rigida applicazione delle norme elaborate dalla giurisprudenza islamica e costituisce il principio dell'azione concreta, interpretabile attraverso lo studio delle fonti e l'analisi delle circostanze storico-sociali in cui i musulmani si trovano a vivere. La meditazione e l'interpretazione della rivelazione alla luce della propria epoca e delle esigenze dei propri contemporanei è necessaria per formulare regole islamiche diverse, in accordo con le prescrizioni generali presenti nelle fonti²¹.

Gli intellettuali e attivisti islamici tunisini, con cui ho condotto la mia ricerca, non considerano la *shari'a* un insieme di norme stabilito una volta per tutte, ma piuttosto come un quadro di riferimento per la vita individuale e collettiva, frutto di una lunga elaborazione. La *shari'a* non è un testo rivelato; si tratta piuttosto di un sistema di modelli pratico-teorici basato sui testi fondamentali dell'Islam (il Corano e gli *hadīth*) e sul corpus normativo elaborato dalle principali scuole giuridiche islamiche (*madhāhib*) tra l'VIII e il X secolo, al quale i musulmani ricorrono per ricostruire delle linee di condotta adeguate alle circostanze in cui essi si trovano a vivere²². L'approccio basato sui *maqāṣīd* sposta l'attenzione dalle norme imposte dalla *shari'a* agli *habitus* promossi dai principi dell'Islam.

L'ermeneutica dei principi è centrale nel discorso e nella prassi politica del movimento islamico tunisino. Rached Ghannouchi ha definito questo approccio interpretativo *al-fahm al-maqāṣīdī* (la comprensione dei principi); in polemica con i sostenitori della comprensione testuale (*al-fahm an-naṣṣī*) dell'Islam, Ghannouchi ritiene che pratiche, modelli di vita e leggi, in una società islamica, vadano legittimati o rigettati sulla base

non dell'aderenza stretta ai testi sacri, ma alla luce della loro rispondenza ai principi fondamentali espressi dai testi, quali la giustizia (*ʿadl*), il monoteismo (*at-tawhīd*), la libertà (*hurriyya*), l'umanesimo (*insāniyya*) (Tamimi 2001).

Il tema dei principi dell'Islam è stato approfondito da Muhammad Khalid Masud, che ha individuato l'origine di tale impostazione nell'opera di ash-Shatibi, in particolare nel trattato *Muwafaqat* (Masud *et al.* 1996; Eickelman 2000-2001). L'elemento centrale sollevato da Masud è l'idea che la legge islamica non sia fissa ed eterna, come sostengono sia gli studiosi musulmani conservatori che molti osservatori occidentali. Nel pensiero di ash-Shatibi è centrale la dottrina dei *maqāṣīd ash-shari'a*, i principi della condotta islamica, secondo cui il diritto islamico può adattarsi alle circostanze storiche, attraverso l'uso esplicito della ragione, l'analisi del contesto sociale e il principio dell'adattabilità della legge. Il ragionamento legale islamico, nel metodo inaugurato da Shatibi, consiste nell'osservare la *shari'a* nel suo complesso, non limitandosi ad analizzare i casi legali come se fossero unici e come se la legge divina dovesse essere interpretata per ogni singolo caso, ma cercando di comprendere le intenzioni profonde del Legislatore divino. In questa prospettiva, l'adozione di *habitus* informati dalla ricerca del bene comune (*maṣlaḥa*) è più importante dell'aderenza stretta alla legge.

Come mi riferì Labidi:

Sappiamo grazie alle nostre fonti che dobbiamo fare la *shahāda*, cioè testimoniare l'unicità di Dio (*at-tawhīd*) e la profezia di Muhammad, suo inviato (*rasūl*). Ma oltre a questo, come si fa per vivere da musulmani? È per questo che esiste la *shari'a*. Molti però pensano che questa sia la legge che Dio ha stabilito una volta per tutte. Ma non è così. *Shari'a* significa "strada maestra", il percorso che permette di vivere in armonia con quello che dicono le nostre fonti²³.

L'ermeneutica dei principi ha costituito, secondo Labidi, il metodo usato dai giuristi musulmani sin dall'epoca immediatamente successiva alla rivelazione divina, dal momento che solo una minima parte di versi del Corano tratta di questioni giuridiche. Come la stessa mi riferì:

i sapienti devono compiere uno sforzo individuale per l'interpretazione (*ijtihād*), perché i principi generali delle fonti vanno adattati all'ambiente storico e sociale. Abbiamo ricevuto da Dio delle linee guida generali, degli insegnamenti che si trovano nelle fonti. Le fonti devono essere comprese da tutti i musulmani! Questo permette di applicare i principi generali della condotta islamica (*maqāṣīd ash-shari'a*) al mondo contemporaneo.

La base scritturale della *shari'a* serve ai musulmani come un quadro di riferimento al quale rapportare la propria esperienza; nonostante essa sia considerata come un corpus definito e imm modificabile, la "via maestra" va interpretata e ricostruita. L'autorità necessaria per procedere all'interpretazione della base scritturale al fine di adattarla alle questioni correnti è accordata agli esperti riconosciuti. Come riferisce Eickelman (1993: 262),

Un *qāḍī* (giudice religioso) marocchino mi spiegò il modo in cui il Corano deve essere interpretato nel modo seguente: «Gli individui ordinari, poco importa quanto essi abbiano studiato, come fanno a capire da soli le parole del Corano? Quelle sono parole profonde, le parole di Dio. Ciò che essi devono fare è osservare le azioni del Profeta, ciò che egli disse e quelli che furono i comportamenti e le decisioni della comunità musulmana del passato. Queste cose ti dicono ciò che è la *shari'a* (la legge dell'Islam o la "retta via")».

Come sostengono Masud, Messik e Powers (1996), il problema di mettere in relazione la *shari'a* con «il mondo concreto degli affari umani» (ivi: 3), ha caratterizzato la società islamica sin dagli albori della civilizzazione islamica, in particolare in seguito alla scomparsa del profeta Muhammad, ultima autorità incontestabile per quanto riguarda la trasmissione del messaggio divino: «Derivata dal Corano e dalla Sunna [...], la *shari'a* si è sviluppata attraverso il contributo giuridico umano in un ampio e dettagliato corpo di leggi che era continuamente adattato alle diverse circostanze» (ivi: 4).

Il compito di adattare la *shari'a* alla vita sociale e, contemporaneamente, di fornire un quadro legale appropriato per le interazioni umane,

è stato tradizionalmente affidato all'operato congiunto di *mufti* (giureconsulti) e *qādī* (giudici), le cui relazioni con le istituzioni statali e con il pubblico si sono trasformate nel corso dei secoli nell'ambito delle società a maggioranza musulmana. L'istituto dell'*iftā'*, ossia l'emissione delle *fatāwā* (sing. *fatwā*), appannaggio dei *mufti*, in tempi moderni si è adattato ai cambiamenti sociali e legali in tutte le società musulmane, in cui i sistemi giuridici statali sono stati rielaborati sulla base dei modelli occidentali. La diffusione delle *fatāwā* a livello internazionale, attraverso la stampa, la radio, la televisione e i nuovi media, fa sì che esse diventino comprensibili all'esperienza di comunità estremamente differenziate.

Una delle caratteristiche del mondo islamico contemporaneo, ed in particolare nei contesti in cui i progressi dell'istruzione e la diffusione delle tecnologie mediatiche consentono l'accesso diretto alle fonti da parte di un numero crescente di musulmani, è la diffusione dei dibattiti pubblici incentrati sull'elaborazione di modelli di vita conformi ai principi della *shari'a*. I *du'at* contemporanei hanno spesso un'ottima conoscenza delle scritture e dei testi giuridici fondamentali, che vengono utilizzati non tanto come supporto a una versione normocentrica della religione, quanto come elementi di interpretazione e discussione collettiva, spesso sotto la guida di studiosi locali.

Una parte della *da'wa* contemporanea è costituita da gruppi di studio in moschea ai quali, nella mia ricerca sul campo in Tunisia, non mi è stato possibile accedere, per via delle leggi locali che impediscono a chi non sia musulmano l'accesso ai luoghi di preghiera; per questa ragione ho seguito incontri e dibattiti pubblici in luoghi alternativi (alcune sedi del movimento islamico Ennahda, dei locali pubblici, delle sedi di associazioni); al contrario, in Siria – tra il 2003 e il 2007 – ho frequentato alcuni di questi incontri in moschea, organizzati a Mohajerin, quartiere di Damasco con un'alta concentrazione di movimenti della *da'wa*, in compagnia del mio amico e informatore 'Issam 'Abd al-Haq. Questi compiva determinate scelte di vita e adottava comportamenti particolari (come salutare, comunicare e muoversi in determinati modi attraverso il proprio quartiere) perché aveva tratto tali modelli comportamentali dalle fonti scritturali (Copertino 2010). La *shari'a* diventa così un sistema di riferimento che serve a razionalizzare i propri *habitus*, e contemporaneamente una forma

di conoscenza incorporata che spinge ad adottare determinate pratiche. Più che un corpus di norme giuridiche, la *shari'a* è un sistema di disposizioni che spinge ad agire in conformità con i principi espressi dalle scritture ed elaborati nelle discussioni collettive dei movimenti di devozione.

L'ermeneutica dei principi non è accettata unanimemente dagli studiosi e attivisti tunisini. Essa ad esempio è criticata dagli intellettuali che propongono una concezione "universalistica" (Bowen 2004) delle norme islamiche: nell'opinione di questi studiosi, la *shari'a* non va adattata ai diversi contesti storici ma è immutabile. Bowen riporta l'opinione di un celebre studioso damasceno di diritto islamico, Mohamed Tawfik al-Bouti, secondo cui il discorso sull'interpretazione dei *maqāṣid* (*ijtihād al-maqāṣid*) sarebbe un'eresia (*bid'a*) deviante rispetto all'unico percorso universale della legge islamica.

Molti musulmani, come al-Bouti, considerano la *shari'a* come una diretta emanazione divina; secondo Labidi,

alcuni *imam* pensano che la *shari'a* sia stata stabilita da Dio una volta per tutte e per questo contenga norme immutabili; dicono che gli '*ulamā'* del passato hanno già chiarito i punti su cui le fonti non si esprimono. Pensano quindi che la *shari'a* sia tutto ciò che dobbiamo fare in quanto musulmani²⁴.

Un mio informatore, conosciuto attraverso un giovane di Keyrouane di nome 'Omar (cfr. capitolo 7), che avevo visto partecipare a una manifestazione di Ansar ash-Shariya – gruppo tunisino ritenuto radicale da altri attivisti islamici –, mi disse che i pensatori islamici come Ghannouchi, che hanno assorbito la cultura occidentale, sono

moderati (*al-wasāṭ*) e dicono che la *shari'a* offre solo i principi generali (*uṣūl*) per le cose terrene. Quindi secondo loro la *shari'a* deve essere interpretata dagli uomini. Ma questo non è vero. E poi oggi nessuno è più capace di fare *ijtihād*²⁵.

Il giovane rifiutava l'ermeneutica degli *uṣūl ash-shari'a* e, criticando i "moderati" come Ghannouchi, intendeva screditare il loro ruolo di figure autorevoli dell'interpretazione delle fonti. Tuttavia, i progressi nell'edu-

cazione di massa e superiore, la diffusione della capacità di lettura e comprensione delle fonti e la possibilità – conquistata con la rivoluzione – di esprimere nella sfera pubblica punti di vista impostati sulla devozione islamica, fanno sì che in Tunisia il panorama degli intellettuali e del pubblico che rivendicano la propria autorità in quanto fruitori diretti dei testi sia molto ampio. È sulla base della propria autorevolezza nell'interpretazione delle fonti e dei principi dell'Islam, ad esempio, che i miei interlocutori della *da'wa* rifiutano le pratiche di lotta armata di matrice islamica, inserendo la propria interpretazione all'interno di un discorso autorevole sulla tolleranza, il pluralismo e i diritti umani, definito dall'intelligenza islamica “la specificità tunisina” (*al-khuṣūṣiyya at-tūnisiyya*), che sarà affrontato nel capitolo 6.

La diffusione della conoscenza e dell'autorità: la *da'wa* tunisina

Il concetto di *da'wa* (letteralmente “l'invito”) ingloba le pratiche di proselitismo religioso finalizzate a convertire o a riportare alla fede i musulmani che la trascurano; è un concetto associato alla mobilitazione, all'attivismo, all'impegno in attività sociali come l'istruzione e l'assistenza. I *du'āt* (cioè coloro che praticano la *da'wa*) tunisini costituiscono una sfera pubblica che rivendica un'autorità derivante dalla conoscenza, nella comprensione delle fonti e nella conseguente diffusione della devozione islamica attraverso le pratiche quotidiane e l'impegno sociale. Anche i giovani *du'āt* condividono l'approccio interpretativo dei principi dell'Islam. Ho condotto delle conversazioni approfondite con alcuni membri della *rābiṭa* (lega) ash-Shabab ar-Rissali (“i giovani inviati”), una delle associazioni della *da'wa* tunisina che, proibite o sottoposte al controllo poliziesco durante i regimi precedenti alla rivoluzione, si sono moltiplicate nel panorama sociale democratico successivo alla rivoluzione.

I giovani della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali sono attivi tanto nella *da'wa* in senso stretto (ossia l'invito a pregare, rivolto ai musulmani non praticanti), quanto nella cultura e nell'educazione, finalizzate alla diffusione della conoscenza della religione islamica, della storia dell'evoluzione

del pensiero islamico e delle sue differenze storico-sociali. Uno degli obiettivi della *rābiṭa* (il terzo di un decalogo che ho discusso con alcuni di loro) consiste nel «fornire un quadro di riferimento (*al-āṭr*) appropriato per radicare i principi della religione (*mabāḍā ad-dīn*) nei giovani»; a commento di questo, Yahia Kchaou, giovane *dā'ī* (sing. di *du'āt*) che nel 2013 era studente di un master in ingegneria gestionale, fece riferimento al pensiero di alcuni intellettuali islamici come Tariq Ramadan e Imam Abu Hamid al-Ghazali, che sostengono l'ermeneutica dei principi dell'Islam, finalizzata, a parere di Yahia, a fornire un retroterra ideologico che diventi compatibile con altre visioni e quadri di riferimento, come le scienze umane. Parlando del sistema politico, Yahia mi disse:

Nell'Islam si possono accettare idee che vengono da altre culture, ad esempio dai filosofi non musulmani, come fece il profeta Muhammad, che a Medina prese gli strumenti per fare la guerra, armi e armature, inventate dagli ebrei. Così noi possiamo prendere la democrazia, i diritti dell'uomo, le elezioni, anche se sono invenzioni occidentali. Alcuni dicono che questo è *ḥarām*, ma si tratta di una visione estremista, che proibisce di osservare altre esperienze e culture; ad esempio è quello che sostiene Ansar ash-Shari'a, che è un movimento salafita jihadista (*as-salafiyya al-jihādiyya*), terrorista secondo il governo, che è contrario alla democrazia e all'Assemblea e vuole un governo islamico (*ad-dawla al-islāmiyya*)²⁶.

L'antropologia considera la *da'wa* come un quadro concettuale entro il quale i soggetti sviluppano i ragionamenti sui doveri, le caratteristiche e le qualità interiori di una persona musulmana attiva in tutti gli ambiti della quotidianità (lavoro, famiglia, amicizie, ecc.). Si tratta di una sfera pubblica impegnata nell'elaborazione di modelli di soggettività e socialità coerenti con i principi della fede islamica, che spieghino come vivere da buoni musulmani.

Charles Hirschkind (2001) ha individuato una stretta correlazione, in Egitto negli ultimi vent'anni, tra l'ampia diffusione della *da'wa* e i progressi nell'educazione di massa e nell'istruzione islamica, ciò che ha permesso un'ampia circolazione di sermoni e lezioni sia in forma di pubblicazioni che di registrazioni. Oltre che cornice di un discorso sulla devozione

sviluppati nelle istituzioni per l'educazione islamica, nei gruppi di studio in moschea e negli istituti islamici privati, la *da'wa* si è trasformata in una forma di pratica e partecipazione estesa a molti ambiti della vita pubblica e privata.

È questa la principale caratteristica della *da'wa* contemporanea: la sua diffusione in ambiti esterni ai luoghi che la tradizione islamica sunnita ha dedicato allo studio e al dibattito religiosi, come la moschea, la moschea-università, la scuola o la confraternita²⁷. La *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali, ad esempio, adotta, come mezzo per la diffusione delle buone pratiche, attività che si svolgono fuori dai contesti tradizionali: discussioni in luoghi pubblici diversi dalla moschea ed aperti anche a non musulmani, campeggi, escursioni e attività ricreative. Le riunioni di fede (*al-qadāt al-īmāmiyya*), a cui partecipano prettamente musulmani maschi, sono solo una delle tipologie di azione della lega, finalizzata alla riflessione sulle attività realizzate in contesti più ampi.

La *da'wa* presenta la caratteristica di essere condotta da un pubblico generalmente istruito; di conseguenza, le pratiche testuali della *da'wa* prevedono il riferimento scritturale come base per le discussioni sulla correttezza o meno di una determinata pratica. I partecipanti dimostrano di saper collegare le buone pratiche alla conoscenza delle scritture: Yahia Kchaou, durante una conversazione, citò a memoria due versi del Corano che spiegano come, nel giorno del Giudizio, agli uomini saranno mostrate le proprie opere: «Chi avrà fatto anche solo il peso di un atomo di bene, lo vedrà. E chi avrà fatto anche solo il peso di un atomo di male, lo vedrà» (Cor 99: 7-8).

Gli obiettivi della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali prevedono lo studio e l'insegnamento dei principi islamici e la discussione pubblica in tutti gli ambiti della quotidianità. Nelle conversazioni che ho condotto con loro, essi hanno fatto riferimento spesso a pensatori islamici classici e contemporanei. Parlando delle relazioni con le altre religioni, Ridwan citò a memoria un passo di un giurista islamico secondo cui «La legge di chi ci ha preceduto è la nostra legge, se non si oppone alla nostra (*shari'a min qablanā huwa shari'a linnā māhi ṭkhālīfā*)»²⁸.

I *du'āt* tunisini utilizzano le fonti scritturali (Corano e *hadith*) e le opere degli intellettuali islamici classici e contemporanei come un quadro

di riferimento all'interno del quale, attraverso il dibattito pubblico, sia possibile individuare modelli pratici per condurre una vita attiva e impegnata nella diffusione del messaggio islamico, attraverso la lettura dei testi, il riferimento alle tradizioni e l'esempio pratico. In questo senso, la *da'wa* rappresenta un'attività di riforma e ricostruzione di quelle che Talal Asad (1986) ha definito le tradizioni discorsive dell'Islam. Queste, come ho spiegato nel capitolo 2, sono ciò che autorizza una pratica in quanto islamica; le tradizioni discorsive dell'Islam consistono nell'elaborazione teorica sulla correttezza di una determinata pratica – sia nell'attività rituale che nell'esperienza quotidiana –, compiuta a partire dai testi dell'Islam, da parte delle autorità riconosciute dai musulmani come deputate alla trasmissione delle pratiche stesse e della loro giustificazione discorsiva.

Se le autorità tradizionalmente deputate alla validazione delle pratiche islamiche erano le élite di notabili, gli studiosi, i maestri sufi, i capi delle confraternite, gli esperti di diritto, nel corso del XX secolo i progressi nell'educazione di massa e nell'istruzione superiore sia islamica che secolare hanno portato a una moltiplicazione delle persone che possono rivendicare un'autorevolezza nelle pratiche testuali islamiche; secondo Eickelman (1993), oggi sono considerati dotti tutti quelli che rivendicano un forte impegno islamico, come i giovani istruiti in città; la conoscenza religiosa, non più vincolata al sistema educativo tradizionale, si orienta a dibattiti importanti per la contemporaneità.

Capitolo 4 | L'invito: società civile islamica

La *da'wa* contemporanea

In questo capitolo discuto la classica distinzione tra l'attivismo sociale dei movimenti della *da'wa* (l'invito) e l'impegno politico dei cosiddetti islamisti (la lotta); per affrontare questa questione, parto dall'osservazione etnografica condotta con alcuni *du'āt* tunisini e faccio ricorso alle implicazioni antropologiche della discussione gramsciana del tema dell'egemonia.

Come si è visto nel capitolo precedente, per *da'wa* si intende comunemente il proselitismo religioso finalizzato a convertire o a riportare alla fede i musulmani che la trascurano; è un concetto associato alla mobilitazione, all'attivismo, all'impegno in attività sociali come l'istruzione e l'assistenza. La generale accezione di *da'wa* come "invito" ad adottare modelli di vita incentrati sulla devozione islamica contribuisce a mantenere distinte, nell'analisi socioculturale, le pratiche e i discorsi degli attivisti dell'Islam "sociale" da quelli degli "islamisti", incentrati piuttosto sulla "lotta" (*al-jihad* o *an-niḍāḥ*). Dall'analisi etnografica emerge come l'invito e la lotta siano piuttosto due forme di attività correlate e spesso attuate dagli stessi soggetti individuali e collettivi.

Nel Corano la radice *D-'W* ha una serie di significati che comprendono chiamare, invitare, persuadere, pregare, invocare, benedire, supplicare, conseguire; il termine *da'wa* nel Corano indica sia l'invito, trasmesso da Dio agli uomini tramite i profeti, a venerarlo e a credere in lui (Cor 14: 10; 10:25), sia la risposta degli uomini a questo invito di Dio; tale risposta è espressa in forma di invocazione rivolta dai musulmani a Dio perché

accolga le loro suppliche (Cor 7: 180), una sorta di preghiera mentale, da non confondersi con le *ṣalāt* – le preghiere rituali (Bukhari: 8). Oltre a essere una risposta verbale, sempre nel Corano (3: 104), *da'wa* è l'invito da parte della comunità «a compiere il bene, ordinando ciò che è giusto e proibendo ciò che è sbagliato»: oltre che con le dichiarazioni, gli uomini devono dimostrare con gli atti di vivere in accordo con la parola divina; in questo senso *da'wa* ha un significato sociale ed esso è strettamente collegato all'idea di *shari'a*, intesa come condotta di vita improntata alle virtù morali e pratiche implicite nella rivelazione.

Nel corso della storia, il concetto di *da'wa* è stato associato al riconoscimento o alla contestazione della guida politico-religiosa¹. Si trattava di un concetto politico-religioso, finalizzato a informare di un valore religioso i principi della vita pubblica; secondo una caustica definizione di Ibn Khaldun (Ibn Khaldun 1967, II: 111 e 118), la *da'wa* era uno dei mezzi per fondare un nuovo impero. *Da'wa* è stata anche declinata come progetto istituzionale: i Fatimidi organizzarono la propria *da'wa* attraverso la fondazione dell'università al-Azhar al Cairo, per integrare la legittimazione politica con l'elaborazione giuridica e teologica. Qui il concetto fu sviluppato come progetto di educazione e iniziazione dottrinale, portato avanti dai *du'āt* attraverso prediche e lezioni².

In epoca moderna, il concetto di *da'wa* fu interpretato in chiave panislamica dal movimento della *salafīyya*, i cui principali pensatori (al-Afghani, 'Abduh, Rida) intesero la *da'wa* come sviluppo della consapevolezza e solidarietà islamiche di fronte alla diffusione di idee secolari, attraverso l'educazione e l'edificazione; in questo senso, *da'wa* fu intesa come proselitismo religioso anticoloniale, finalizzato a creare un senso di unità nella *umma* e a osteggiare i gruppi dominanti europei e cristiani. Se nei secoli dell'espansione islamica si trattava di portare il messaggio islamico alle popolazioni non ancora convertite – e in questo senso *da'wa* era una forma di proselitismo complementare al *jihad* – in epoca moderna l'invito ad abbracciare attivamente l'Islam è stato rivolto soprattutto ai musulmani stessi.

La concezione di una *da'wa* in senso panislamico fu sostituita, nel pensiero e nell'attivismo politico di Hasan al-Banna e di Abul A'la Maududi, da un progetto di riforma individuale, prima ancora che sociale e

istituzionale. Per al-Banna, la *da'wa* consisteva in un ritorno al “vero Islam” e coincideva con l’obiettivo stesso dell’organizzazione dei Fratelli musulmani, cioè la rifondazione della *umma* contro la crescente secolarizzazione sociale e politica e la marginalizzazione del pensiero islamico nell’Egitto moderno. La *da'wa* era per i Fratelli musulmani soprattutto un complesso di pratiche finalizzate alla riforma morale e sociale, che comprendeva le discussioni pubbliche nelle moschee e la diffusione del pensiero islamico attraverso la stampa e altri media. Anche per Maududi la *da'wa* era soprattutto un «movimento islamico», finalizzato a creare più uno stile di vita islamico che un ordine istituzionale.

È in questa forma che la *da'wa* si è diffusa nella seconda metà del Novecento, nonostante la repressione dei Fratelli musulmani, come discorso di contestazione islamico sullo Stato e sulla società, diffuso attraverso associazioni, centri educativi, moschee private e mezzi di comunicazione di massa e finalizzato a incoraggiare gli altri a comportarsi in modo conforme alla devozione islamica, attraverso pratiche come il volontariato per i poveri, l’educazione dei bambini in moschea, la diffusione di cassette e pubblicazioni³. *Da'wa* diventava così l’invito a cogliere la natura universale dell’Islam.

Habitus dell’impegno

I giovani islamisti tunisini sperimentano l’universalità della religione, ovvero l’applicabilità del messaggio religioso a tutti i campi dell’esperienza, attraverso dei complessi di pratiche e disposizioni, o *habitus*, che si possono comprendere riprendendo la “teoria della pratica” di Pierre Bourdieu (2003). Il principale contributo offerto dalla prassiologia di Bourdieu al dibattito antropologico contemporaneo consiste nella ridefinizione della cultura attraverso il concetto di *habitus*. Intendendo l’*habitus* come un complesso collegato a specifiche classi sociali, Bourdieu ha arricchito sia la nozione marxiana di classe che il concetto antropologico di cultura: le strutture di classe svolgono un ruolo nella vita delle persone, sebbene esse non determinino l’azione sociale; esse attivano dei sistemi di disposizioni permanenti (gli *habitus*), che a loro volta generano le pratiche (o

l’azione sociale). Di conseguenza, le pratiche (azioni, pensieri, percezioni, espressioni della gente) emergono nella teoria di Bourdieu come “improvvisazioni regolate” prodotte dagli *habitus*; esse sono delimitate dalle condizioni materiali, storiche e sociali all’interno delle quali sono state prodotte. Le regolarità nell’azione sociale sono generate da queste disposizioni permanenti, che le persone interiorizzano non tanto come serie di norme culturali, quanto come forme di conoscenza incorporata. Come sostiene Abu-Lughod (1989), grazie alla formulazione di Bourdieu gli antropologi non devono più redigere liste di regole che si suppone la gente segua nei comportamenti e interrelazioni quotidiane; pervenire alla conoscenza e condivisione degli *habitus* della gente fornisce al ricercatore un quadro in cui collocare e comprendere sia le regolarità culturali che le eccezioni, le improvvisazioni, le violazioni delle regole.

Alcuni attivisti islamici, ad esempio, sostengono la norma della segregazione dei generi. Uno degli obiettivi della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali consiste nel «cercare delle alternative di svago appropriate che rispondano ai bisogni dei giovani in questo ambito e li allontanino dalle manifestazioni degradanti (*maẓāher al-isfāf*) e dalla trasgressione (*at-tadannī al-ākhlāl*)». Yahia Kchaou mi spiegò: «*al-isfāf* è il degrado dell’etica. Ci sono attività di intrattenimento nelle quali non c’è rispetto. Ma dobbiamo avere rispetto, anche quando andiamo al mare!»⁴.

Nonostante i giovani islamisti sostengano la norma esplicita della segregazione – o meglio, sostengono che qualche forma di segregazione in senso lato vada osservata –, essi a volte non la osservano strettamente. Questo non comporta che essi siano considerati dagli altri come dei cattivi praticanti dei principi che essi stessi sostengono. Più che un insieme di norme, infatti, le concezioni di genere degli attivisti islamici fanno parte del loro *habitus* dell’omosocialità, inteso come un quadro pratico e teorico in base al quale essi agiscono nelle loro interazioni quotidiane e interpretano il posizionamento, le intenzioni e le apparenti violazioni dalle regole da parte degli altri. Un giorno, mentre discutevo con due giovani attivisti delle loro idee sulle interazioni di genere appropriate, essi videro, nello stesso locale in cui ci trovavamo, due loro conoscenti – un ragazzo e una ragazza –, membri della loro stessa associazione, seduti a un tavolo. Sebbene la promiscuità di genere sia evitata nelle loro attività, do-

po qualche istante di sorpresa i due attivisti stabilirono che andava tutto bene, dal momento che la coppia si trovava in un luogo pubblico e non stava agendo di nascosto.

La *rābiṭa* è composta per lo più da giovani professionisti e studenti universitari, per statuto non più che trentacinquenni, appartenenti alla media borghesia di Tunisi, come tre venticinquenni con cui ho avuto spesso modo di conversare: Yahia Kchaou, che ho già introdotto; Radwan, laureato in economia e nel 2013 studente in un master in finanza islamica all'Università Zeytouna; Achref Wachani, ingegnere informatico che, nutrendo il sogno di cambiare il sistema finanziario tunisino in senso islamico, aveva seguito un corso di studi in finanza islamica; nel 2013, tuttavia, Achref lavorava in una banca che non praticava la finanza islamica e mi confidò il proprio sogno di essere assunto dalla banca Zeytouna, che all'epoca era l'unica istituzione finanziaria tunisina inserita nel circuito finanziario che fa proprie le norme sciaritiche relative al credito.

Essere cittadini di uno Stato moderno la cui base di convivenza sia il messaggio islamico, secondo questi giovani attivisti, non corrisponde tanto a "fondere le sfere" della vita civile che la laicità avrebbe separato, quanto a perseguire un complesso di disposizioni e pratiche basato sull'impegno attivo nella società e sull'idea che l'Islam fornisca dei modelli di vita che comprendono l'intera esistenza umana. Possiamo definire questo complesso "*habitus* dell'impegno"; essi considerano la politica come parte di questo quadro pratico-teorico. L'idea dell'apertura della religione islamica a tutte le sfere della vita è stato il filo conduttore di alcune lunghe conversazioni con questi giovani. Achref mi disse:

L'Islam è una visione aperta: non è fatto solo di preghiera, elemosina, pellegrinaggio e digiuno. L'Islam è tutto; è aperto a tutti i domini dell'umanità. L'Islam non è solo nel cuore. La maggior parte dei musulmani prega cinque volte, compie gli *ārkan*, gli *'ibādāt*, festeggia gli *ʿīd*. Ma l'Islam non è solo rituale. Dio ha detto che «coloro che credono e fanno il bene avranno una ricompensa inesauroibile» (Cor 95: 6). Questo significa che l'Islam ha due strutture: devi credere e fare buone opere (*aṣ-ṣāliḥāt*) per la società. Credere e agire. Pregare, ma anche lavorare per lo sviluppo, l'economia, l'industria, la cultura. Questo è pregare!

Hasan al-Banna diceva che l'Islam è un messaggio universale, che comprende il mondo terreno e l'aldilà. Non è solo un messaggio spirituale. Diceva che l'Islam è «religione e Stato, devozione e rituale, fede e azione, patria e nazione». Un buon musulmano deve cercare di compiere il proprio dovere nel mondo e avere nel cuore il regno di Dio.

Al-Banna criticò i credenti che intendono la fede come pura exteriorità e si accontentano di eseguire i rituali. Egli era avverso anche a quelli che in nome dell'Islam si distaccano dalla realtà, come i sufi. Eppure per lui l'Islam non era solo un insieme di precetti pratici; l'Islam riguarda la vita terrena e quella ultraterrena: è fede, Stato, religione, spiritualità e azione⁵.

Il primo degli obiettivi della *rābiṭa*, così come riportato nel volante di presentazione, consiste nella «educazione di giovani responsabili, che mantengano il proprio ruolo nella vita, secondo una visione islamica globale (*rawiyya islāmiyya shāmala*)». Come mi spiegò Achref a commento di questo riferimento, mentre il pensiero democratico liberale separa i domini, nell'Islam questi vanno considerati interrelati. «Ad esempio, se separiamo la politica dalla religione, arriviamo ad ammettere che un valore di un uomo politico possa essere la mistificazione; invece la religione ci invita a dire la verità»; Radwan, intervenendo, prese ad esempio il leader islamista turco Erdogan: «Erdogan dice ai propri sostenitori la vera situazione del proprio paese, ed è per questo che ottiene tutto quel seguito!».

Questo significa che, per i giovani *du'āt* tunisini, tenere unite la sfera religiosa e quella politica corrisponde a considerare la moralità un ambito interno all'attività politica. Radwan aggiunse: «Un politico dovrebbe essere un esempio di moralità per i cittadini. Ma molti politici conoscono meglio le arti dell'imbroglio e sono ipocriti!». I *du'āt* non si considerano necessariamente islamisti: la laicità delle istituzioni non viene messa in discussione; tuttavia, essi ritengono che l'etica personale e la dimensione morale possano dare un contributo positivo alla politica e alle istituzioni secolari. Questo è uno degli elementi del discorso egemonico islamico, che consente un'analisi socioculturale unitaria delle pratiche sociali e politiche dell'Islam, considerando l'invito e la lotta

come forme di attività complementari, i cui ambiti non sono nettamente separati.

Durante una conversazione del marzo 2015, Achref mi spiegò il concetto di *rawiyya islāmiyya shāmala*. Egli tracciò con le dita sul tavolo la figura di un rettangolo; questo rappresentava la sua idea di cosa sia l' Islam: una cornice che ingloba l'intera esistenza. Puntando le dita all' interno del rettangolo, vi collocò l' economia, la politica e la morale. «L' Islam è un modo di vita, e non si può dire che la politica ne sia fuori – aggiunse –, la politica è un metodo per organizzare la vita delle persone in accordo con i principi islamici»⁶. Achref mi spiegò questo concetto facendo riferimento al pensiero dello *sheykh* Ghannouchi, che ha elaborato un quadro concettuale da lui definito *at-tadayyun as-salafi* (letteralmente “la religiosità dei predecessori”), che si sviluppa intorno ad alcuni punti chiave, tra cui l' universalità dell' Islam, ovvero l' idea che esso sia un sistema di modelli applicabili a ogni aspetto della vita umana e l' integrazione in un programma unitario degli aspetti morali della fede con quelli politici e sociali⁷.

La moralità, secondo i *du'āt*, trascende la dimensione individuale per diventare un elemento centrale della critica pubblica nei confronti del potere politico; questa critica non investe soltanto, come nel pensiero liberale moderno, le questioni del benessere sociale, della libertà individuale e dell' amministrazione razionale, ma ingloba la disciplina morale delle persone.

L' Islam, secondo i *du'āt* tunisini, non è una pura convinzione intellettuale o una realtà interiore, da vivere soltanto “con il cuore”. Lo studio e la discussione sulle fonti religiose sono finalizzati per i *du'āt* a incorporare le conoscenze dell' Islam. Achref mi riferì: «Non siamo d' accordo con quelli che sostengono che la religione sia soltanto una dimensione interiore, del cuore, come nella tradizione americana o europea». Dalla religione essi comprendono come essere attivi nella società, non necessariamente in quanto militanti politici, ma in quanto cittadini. È in questo senso che essi intendono il dominio dell' educazione islamica, obiettivo basilare della loro organizzazione: non si tratta tanto di imparare e commentare i testi religiosi – compito che è svolto dalle scuole coraniche –, quanto di educare i giovani a vivere da musulmani attivi. Il secondo obiet-

tivo della lega è di «rinforzare le relazioni tra i giovani attraverso gli insegnamenti eterni dell' Islam (*bi-t'ālīm al-islām al-khālīda*) e rinforzare il loro sentimento (*sha'ūrhum*) di appartenenza a questa religione». Come mi disse Achref:

questo significa che bisogna invitare i giovani a essere fieri di essere musulmani, e che dobbiamo sentirci uniti: ci vediamo nel tempo libero, ai caffè, ci sentiamo, se uno ha un problema lo aiutiamo a risolverlo. Facciamo spesso incontri a cui partecipano persone con idee diverse. Molti dicono di essere musulmani. Ma bisogna capire cosa significa essere musulmani! Essere musulmani significa essere attivi!⁸

Il tema centrale è l' impegno (*at-tizām*) nelle pratiche quotidiane impostate sulla devozione. Il terzo obiettivo ribadisce quest' idea: «Rinforzare nei giovani l' impegno in senso religioso nel pensiero (*fikrā*) e nella pratica (*mumārsa*)». Come mi fece notare Achref, il venerdì viale Bourguiba (l'arteria centrale del centro di Tunisi) è pieno di gente che va in moschea per la preghiera collettiva (*al-jum'ā*), tanto che le moschee stesse traboccano e la gente è costretta a pregare nelle strade;

eppure costoro dedicano alla religione solo un' ora alla settimana, vengo-
no di corsa al centro, pregano e poi tornano alle attività quotidiane. Cioè separano la religione dalla vita. Per me non è così! Per me e i miei amici, la giornata è scandita dagli orari delle cinque preghiere⁹.

In diverse occasioni i giovani *du'āt* mi hanno dato appuntamento individuando le coordinate temporali tramite frasi come «ci vediamo dopo *al-maghrib*» (la preghiera del vespro) o «dopo *al-jum'ā*».

Secondo Achref: «L' Islam ci dà un modello di vita impegnata e di lavoro duro per la nostra società; ad esempio, l' Islam è contrario al denaro facile, richiede di lavorare duramente». Infatti, verso la metà del 2014 egli decise di cambiare lavoro e, alla fine dello stesso anno, ottenne un posto in una compagnia di sviluppo tecnologico, nella quale il suo salario era inferiore rispetto alla precedente occupazione; ciononostante, come mi riferì, adesso era a posto con la propria coscienza. Achref accompagnò il suo resoconto con un riferimento scritturale:

Un *hadith* dice: «Elevate il vostro spirito ora dopo ora» (*rafahu ānfāsikum sā'a ba'd sā'a*). Questo vuol dire che bisogna anche cercare di vivere una vita appropriata alle proprie caratteristiche, questo significa *rafah*; bisogna ricordarsi di avere un corpo, per non fare cose che il corpo non può fare. Quindi bisogna esplorare (*tastāṭla'*) che cosa è bene per le proprie disposizioni¹⁰.

D'altro canto, questa scelta lo aveva allontanato dal mondo finanziario, nel quale continuava a sperare di poter contribuire a introdurre un indirizzo specificamente islamico; riporto una breve conversazione tra Achref e Ridwan:

Achref: L'Islam ci dà una soluzione per le questioni finanziarie. Io non sono diplomato in economia, ma ho fatto un corso e ho un certificato. Perché questa è la mia missione. Alcuni gruppi radicali dicono che lavorare in banca è proibito (*ḥarām*) dalla *shari'a*.

Ridwan: Be', hanno ragione: nella finanza c'è l'interesse (*al-riba'*) e questo è *ḥarām*.

Achref: D'accordo, ma devo capire come funziona la finanza! Così possiamo evitare l'interesse e implementare gli accordi specifici che l'Islam consente. Tutti attraverso le proprie competenze hanno il dovere di portare le idee islamiche in questi domini. Questa è l'attitudine umana¹¹.

La religione è vissuta dai *du'āt* come un *ethos* comprensivo di tutta l'esistenza, basato sull'attività finalizzata a estendere la moralità islamica a tutta la vita sociale; per questa ragione, ho definito questo sistema pratico-normativo "habitus dell'impegno". L'Islam diventa in questo modo il fondamento per un cambiamento radicale della propria esistenza.

Riecheggiando un tema classico della tradizione scritturale e discorsiva islamica, alcuni miei interlocutori mi riferirono degli effetti corporei prodotti dalla fede. 'Omar, un *dā'ī* di Keyrouane che ho conosciuto nel 2014, mi riferì il verso 8: 2 del Corano, secondo il quale i veri credenti sono «coloro i cui cuori tremano quando viene pronunciato il nome di Dio»¹²; egli mi riferì del senso di benessere che gli procurava l'ascolto del Corano, così come la recitazione delle preghiere quotidiane. Sebbene sin da piccolo si recasse in moschea a svolgere le preghiere, 'Omar individua-

va nell'inizio delle sue attività nella *da'wa* un cambiamento fondamentale nel suo modo di intendere la fede e la propria intera esistenza. Infatti, se nella sua infanzia e adolescenza il momento della preghiera rappresentava una parentesi all'interno della giornata, ritagliata tra attività profane separate dal pensiero di Dio, l'attività nella *da'wa* gli aveva insegnato che la vera religione pervade ogni istante dell'esistenza e che qualsiasi attività di una persona devota è informata dal pensiero di Dio.

'Omar paragonò questo cambiamento nel proprio modo di vivere la fede al celebre episodio della tradizione islamica in cui il profeta Muhammad, in presenza dell'angelo Gabriele, viene purificato allo scopo di poter compiere un viaggio notturno, nel quale avrebbe ricevuto la visione del regno di Dio. La purificazione del Profeta avvenne per mezzo dell'estrazione materiale, mediante un taglio sul petto, del suo cuore, che venne lavato, riempito di fede e rimesso al proprio posto. 'Omar assimilò questo tipo di rinascita nella vera fede islamica a un racconto di Rached Ghannouchi, nel quale lo *sheykh* riferì del cambiamento del proprio modo di intendere la devozione, da un aspetto dell'esistenza separato dalla vita politica e dall'impegno per la propria società, a un quadro esistenziale coerente e comprensivo di ogni aspetto della vita.

Una notte d'estate nel 1966, *sheykh* Ghannouchi conobbe dentro di sé, di colpo, la fede vera. Lo *sheykh* si sentì sconvolto come da un'ondata d'amore per la fede. Si sentì come rinato. Il suo cuore fu riempito della luce di Dio. Oggi in Tunisia l'Islam è nella vita quotidiana, è di nuovo importante, e Bourguiba e Ben Ali non sono riusciti a eliminarlo dalla vita della gente. Questo grazie alla rinascita di *sheykh* Ghannouchi. Fu quella notte che *sheykh* Ghannouchi decise che tutta la sua vita doveva essere dedicata all'Islam. Il suo modo di vivere la fede cambiò completamente¹³.

I *du'āt* non ritengono che la religiosità debba essere ridotta alla spiritualità e alla dimensione interiore degli individui. Nelle loro pratiche discorsive, l'Islam emerge come una comprensione globale della vita e dell'universo, fonte delle regole islamiche del culto (*'ibādāt*) e della vita sociale (*mu'āmalāt*), dalla quale essi ricavano i principi fondamentali e li interpretano alla luce del contesto in cui vivono: in questo modo, attra-

verso il dibattito pubblico, essi esercitano il diritto e dovere di formulare la propria interpretazione (*ijtihad*) delle fonti primarie della fede e della pratica islamica, cioè il Corano e gli *hadith*; così facendo, essi legano la fede al comportamento e stabiliscono la correttezza o meno di determinate pratiche e modelli comportamentali¹⁴. Come mi riferì Osama as-Saghir:

alcuni accusano l'Islam perché si estende alla politica, mentre dovrebbe restare nella sfera privata e nelle convinzioni individuali. Ma l'Islam si radica proprio nell'ambito individuale: ogni singolo musulmano può essere un interprete del comando divino. Non c'è un clero o un capo religioso che possa dire di parlare in nome di Dio: noi non gli crederemo!¹⁵

Le scelte di vita adottate e sostenute dagli attivisti tunisini promuovono il cambiamento in senso islamico tanto dell'esistenza individuale, quanto di quella collettiva. Secondo i *du'at* tunisini il cambiamento individuale e la conduzione di una vita devota nella sfera privata sono finalizzati a promuovere il cambiamento della società. Di conseguenza, le scelte imposte sulla devozione rendono sfumati i confini tra la sfera privata e la sfera pubblica; in primo luogo, diventando oggetto di discussione ed elaborazione collettiva, le pratiche di devozione della *da'wa*, prima ancora di interessare la politica, costituiscono una sfera pubblica che promuove il cambiamento della società tunisina in senso islamico.

Una sfera pubblica islamica

Secondo la concettualizzazione habermasiana di sfera pubblica, questa è un'area della vita sociale in cui si forma l'opinione pubblica su questioni di interesse generale e in cui privati cittadini si costituiscono come un corpo pubblico allo scopo di esercitare il proprio senso critico e il proprio controllo sulle strutture governative. La sfera pubblica, secondo Habermas (1974: 50), «media tra la società e lo Stato»; si tratta di «un'area separata dalla sfera privata», in cui si forma l'opinione pubblica; essendo attivata da un dibattito pubblico critico e razionale sull'esercizio

del potere politico, l'opinione pubblica secondo Habermas è distinta dalle «mere opinioni», che riguardano gli assunti culturali, le attitudini normative, i valori collettivi, la religione. In senso habermasiano, la sfera pubblica è il luogo della società civile, intesa come soggetto collettivo indipendente dallo Stato, composto da individui autodeterminati, che agiscono come “pubblico”; la società civile, in questo senso, è fatta da gruppi di individui che condividono idee e valori, ma che contemporaneamente sostengono la propria autonomia, e che influenzano le decisioni istituzionali attraverso il dibattito e la rivendicazione su questioni politiche e pubbliche.

Diversi studi socio-antropologici su contesti islamici hanno permesso di rielaborare la definizione habermasiana di società civile¹⁶. Eickelman e Salvatore (2002) utilizzano il concetto di “pubblico” di Dewey, «più aperto e flessibile di quello di Habermas e quindi applicabile a diversi contesti storici» (ivi: 98) per approfondire il funzionamento delle sfere pubbliche in contesti a maggioranza islamica¹⁷; Göle (2002), sovrapponendo i concetti di sfera pubblica e immaginario sociale (inteso come produzione di significati e immagini ampiamente condivisi e incorporati negli *habitus* e nelle disposizioni culturali), mette in luce le modalità attraverso le quali pratiche islamiche e forme implicite di soggettività devota, come scegliere di indossare il velo femminile, modificano la sfera pubblica secolare nella Turchia contemporanea.

Nel momento in cui diventano oggetto di dibattito pubblico, le scelte di vita devota oltrepassano la dimensione individuale e privata; in questo modo, tali scelte diventano parte di quelle che Salvatore (2004) definisce «politiche della vita», finalizzate a produrre dei corpi disciplinati che entrano nello spazio pubblico come corpi islamici. Di conseguenza, degli atti legati all'esistenza personale, come impegnarsi per compiere scelte di vita imposte sulla devozione, cambiare lavoro, assumere l'*habitus* dell'omosocialità, rinunciare ai passatempi “degradanti”, studiare la religione, indossare indumenti che indicano modestia e sottomissione alla divinità diventano atti pubblici che denotano la presenza nella società di un corpo islamico. Il diritto a potersi presentare come corpo islamico nella sfera pubblica, secondo gli attivisti tunisini, rappresenta una conquista della rivoluzione.

La *da'wa* tunisina costituisce una sfera pubblica che produce, attraverso l'elaborazione collettiva, dei modelli di vita condivisi, che si traducono in scelte e pratiche quotidiane che modificano lo spazio e l'opinione pubblica più ampi: le attività della *da'wa* mettono in discussione distinzioni quali sfera pubblica/sfera privata, politico/civile, religioso/secolare. In questo senso, la *da'wa* costituisce una sfera pubblica in un senso più ampio rispetto a quello proposto da Habermas (2005, 1974). La moralità islamica e la condotta impostata sulla devozione, ovvero i criteri per “vivere da musulmani”, secondo i *du'āt* fanno parte della sfera pubblica. Per i *du'āt* la religione non si limita al rito e alla convinzione intellettuale; la dimensione religiosa abbraccia tutta l'esistenza.

Come mi riferì Achref: «Tutti hanno il dovere di portare le idee islamiche nei propri ambiti di vita e di attività. Questa è un'attitudine umana, e l'Islam corrisponde alla natura umana»¹⁸. L'accentuazione del carattere formale della religione e la separazione della sfera religiosa dal resto della vita pubblica erano strategie adottate dal regime di Ben Ali, sotto il quale è avvenuta la formazione islamica di Achref; egli la definì una formazione tipica di una famiglia conservatrice come la sua. A dodici anni egli diventò musulmano attraverso il rituale della circoncisione e fu educato all'idea che la religione islamica coincidesse con l'adempimento degli *ārkān* e con il rispetto di alcune restrizioni, come il fatto di non fare feste in casa e di non far sedere le donne con gli estranei. Solo in seguito ha iniziato a riflettere sulla necessità di ricercare una continuità tra preghiera e attività; è per questo che durante la scuola secondaria iniziò a interessarsi delle modalità islamiche di rapportarsi alla vita e alle problematiche politiche e sociali, ciò che gli costò un intervento della polizia a scuola, sollecitato da un suo professore, e il respingimento di una sua domanda per studiare all'università in Francia.

Per i *du'āt* tunisini, sostenere il ruolo fondamentale dell'Islam nella società non significa affermare che lo Stato debba essere governato da figure religiose e fondato sulla *shari'a*. Yahia mi riferì:

Il Profeta ha detto che l'Islam è una società, intendendo dire che esso non consiste solo nel credere e nel fare le preghiere, ma in un modo di

vivere, di pensare le relazioni fra i popoli, di praticare l'economia, la finanza e il commercio¹⁹.

L'Islam in questo senso diventa la base del sentimento di solidarietà e unità che, secondo i *du'āt*, dovrebbe consolidare il senso di appartenenza nazionale del popolo tunisino; il fatto che il primo articolo della Costituzione ponga l'Islam a fondamento dell'identità tunisina serve, secondo questi giovani attivisti, ad allargare il senso di unità anche alle istituzioni²⁰.

Preistoria della società civile islamica

Nella sua analisi delle “società islamiche” – ovvero le società a maggioranza musulmana, nelle quali le strutture socio-politiche, le forme di potere, la vita economica e le interrelazioni sociali sarebbero basate su norme islamiche –, Ernest Gellner (1996) ha esteso il tema della segmentazione (Evans-Pritchard 1949; Peters 1990; Fabietti 2011) alla struttura sociale dell'Islam, sostenendo che, nelle società islamiche, sia la religione stessa a perpetuare l'organizzazione segmentaria. Il celebre antropologo mediorientista esclude che nelle società islamiche potesse esistere un equivalente della società civile occidentale. Le strutture segmentarie e le affiliazioni da esse prodotte (tribali, claniche, parentali, vicinali), infatti, se da un lato svolgevano un ruolo intermedio tra l'individuo e lo Stato, dall'altro non garantivano la libertà individuale, caratteristica della società civile in tutte le sue declinazioni. L'Islam, nell'opinione di Gellner (1996), promuoverebbe un ordine sociale privo di pluralismo intellettuale, in cui prevalgono legami informali e clientelari, ben diversi dalle istituzioni e associazioni della società civile, che controbilanciano in Occidente il dominio diretto dello Stato sull'individuo. La contestazione del potere sulla base di un quadro morale religioso, tipica dell'Islam, non comporterebbe il pluralismo intellettuale, promosso da una società civile propriamente detta.

Tuttavia, la condivisione della fede all'interno di una comunità non è di per sé un elemento che escluda le sue associazioni indipendenti dalla

definizione di società civile (Seligman 1993). Come sto cercando di dimostrare, l'impegno politico e sociale del movimento islamico contemporaneo costituisce una forma di intervento nella sfera pubblica che lo assimila a un tipo specifico di società civile. Inoltre, nella storia delle società islamiche, sono esistite delle forme di azione e affiliazione collettiva, intermedie tra gli individui e lo Stato (ciò che comunemente viene definito "società civile"), che hanno costituito a lungo le strutture della vita sociale dei musulmani (Lapidus 2000): si tratta delle diverse scuole giuridiche, confraternite sufi e sette islamiche che avevano la funzione di organizzare la società sulla base di orientamenti plurali, pur all'interno di una cornice di riferimento costituita dai testi religiosi fondamentali. Inoltre, come mi fece notare Abdesslem Rafik, l'Islam nacque come un tentativo di elevarsi al di sopra delle relazioni tribali che contraddistinguevano l'organizzazione sociale della città di Yathrib.

Gli islamisti tunisini individuano la "preistoria" della moderna società civile tunisina nelle istituzioni islamiche, come le *madāres* (pl. di *madrasa*), i *madhāhib* o scuole giuridiche, le confraternite sufi (*ṭarīqāt*) e le moschee-università, indipendenti dallo Stato e finanziate attraverso i fondi delle donazioni religiose (*waqf*). Queste istituzioni indipendenti svolgevano il compito di organizzare la vita collettiva delle società musulmane in modo complementare rispetto alle élite politiche e amministrative. Si trattava di istituzioni la cui affiliazione era libera e volontaria: le comunità sceglievano di affiliarsi ai diversi *madhāhib*²¹, che – sulla base del lavoro interpretativo dei singoli studiosi (*ijtihād*) – fornivano diverse interpretazioni legali delle fonti scritturali, a seconda dei contesti storici e sociali. In questo modo, tali istituzioni radicavano l'Islam all'interno di specifiche condizioni socioculturali e creavano un ambiente di pratica e dibattito plurale. Il seguito degli *'ulamā'* e degli *shuyūkh* si trovava nei quartieri dove sorgevano le loro moschee, *madāres*²² e confraternite, tra coloro che chiedevano la loro protezione e i loro consigli sulla condotta islamica, su questioni legali e commerciali, e richiedevano il loro intervento per trovare una mediazione nelle dispute locali. In origine i *madhāhib* erano composti da dotti e giudici e dal loro seguito di studenti, funzionari di corte, ricchi mecenati, seguaci elitari; nell'XI secolo, chiunque era considerato membro di una delle quattro principali scuole di diritto, in base

alle proprie relazioni familiari o alla tradizionale affiliazione del quartiere, della città o dell'intera regione (Lapidus 2000).

Questa forma di società civile islamica, basata sulle comunità religiose – non solo scuole religiose sunnite, ma anche sette sciite e confraternite sufi – era emersa nei secoli dal X al XIII, in risposta alla frammentazione politica dovuta alla decadenza e in seguito al crollo dell'impero abbaside; *'ulamā'* e *shuyūkh* sufi, che in epoca imperiale erano stati i portavoce spontanei dei valori religiosi islamici, divennero i capi delle organizzazioni religiose. In questo modo, l'Islam si integrò nella vita della società e divenne la base della vita comunitaria²³; *'ulamā'* e capi sufi si affermarono come le nuove élite locali, in virtù del prestigio acquisito grazie all'istruzione religiosa e all'amministrazione della giustizia²⁴, e assunsero le funzioni delle precedenti élite nella tassazione locale, nella gestione delle risorse idriche, negli affari giudiziari e nell'ordine pubblico²⁵. In questo modo, si formò un ceto dirigente sociale e politico di matrice islamica²⁶. Grazie alla prestazione di servizi, beneficenza, istruzione, amministrazione della giustizia, l'influenza delle scuole si estese alle masse fino a esercitare un'egemonia religiosa e politica.

Le confraternite sufi (*ṭarīqāt*)²⁷ costituivano una forma di associazione e affiliazione collettiva alternativa rispetto ai *madhāhib* e, come questi ultimi, esercitavano influenza sulla gente comune; le loro sedi (*ribāt*) erano luoghi di preghiera, istruzione e culto religioso, mete di pellegrinaggio dove i fedeli si recavano anche per ricevere cure e sostegno materiale e spirituale; spesso le due forme (*madhāhib* e *ṭarīqāt*) si integrarono e alcuni maestri sufi divennero insegnanti nelle *madāres*²⁸. Le scuole giuridiche e le confraternite divennero anche centri di azione e propaganda politica e diedero origine a movimenti popolari; gli *'ulamā'* dei *madhāhib* in certe occasioni mobilitarono le popolazioni contro i sovrani. La scuola hanbalita, ad esempio, si trasformò in un movimento religioso popolare, che si oppose alle pretese del califfo al-Ma'mun di emanare dottrina religiosa. Gli *'ulamā'* hanbaliti rivendicarono il proprio ruolo di autorità politiche, ma anche di guide sociali e politiche per i loro seguaci, indipendenti dallo Stato²⁹.

Le scuole di diritto e confraternite sufi costituivano reti che superavano i confini provinciali, distrettuali, statali e imperiali³⁰. Esse costituiva-

no associazioni musulmane che univano dotti e studenti attorno a un corpo di dottrine e leggi; il senso di appartenenza a *ṭarīqāt*, *madhāhib* e in generale alla *umma* trascendeva le frontiere locali; i viaggi di sufi, *'ulamā'*, mercanti, studenti le univano sia come comunità specifiche che come una fratellanza universale dell'Islam. I pellegrinaggi verso luoghi di culto e di studio (come Tunisi, il Cairo, Damasco e Istanbul) contribuivano a corroborare questo sentimento di unità; l'influenza giuridica delle scuole di diritto, inoltre, superava le frontiere statali. A livello locale le appartenenze erano anguste, mentre a livello internazionale esse erano cosmopolite e universaliste; questo creava una comunità musulmana internazionale, ciò che consente di parlare di "mondo musulmano".

In Tunisia, il progetto modernizzatore, messo in atto nel periodo dell'indipendenza (1956) dal mandato francese, comportò la nazionalizzazione delle istituzioni educative e giuridiche e la soppressione dei fondi di beneficenza islamici, al fine di trasferire allo Stato il controllo e l'organizzazione della vita pubblica. La religione iniziò a essere percepita come un settore separato della vita, che non incideva sul corpo sociale e sui settori dell'economia e dell'amministrazione. Come mi riferì Ridwan, un attivista della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali che ho già introdotto, «il movimento islamico ha ricostruito la società civile tunisina»³¹. Il "risveglio islamico" in Tunisia ha comportato proprio il tentativo di creare delle strutture sociali ed educative funzionali alla costituzione di un quadro di riferimento morale per la vita della società tunisina, intesa come una comunità che in massima parte condivide l'appartenenza islamica. I luoghi in cui questo modello veniva elaborato erano tanto le moschee, intese come centri culturali ed educativi, quanto luoghi normalmente ritenuti estranei all'elaborazione del pensiero religioso, come le università, i luoghi di lavoro e i luoghi pubblici e privati di ritrovo, come i salotti e i caffè. Questo movimento ha assunto le caratteristiche di una società civile, nella misura in cui esso ha costituito un contro-potere opposto allo Stato, sia in Tunisia che altrove nel mondo islamico mediorientale.

Società civile e politica: egemonia islamica

Il movimento islamico in senso ampio cerca di produrre la propria egemonia nella società tunisina, da una parte attraverso la diffusione delle pratiche e forme di ragionamento islamiche nella società, ovvero la *da'wa* (l'invito), e, dall'altra, attraverso il *jihād* (la lotta politica, definita anche, con linguaggio semanticamente meno marcato in senso religioso, *an-niḍāl*) dei gruppi islamici vicini alla rete internazionale dei Fratelli musulmani. Emerso in modo evidente durante la rivoluzione tunisina, il discorso islamico sulla società e sulla politica, tuttavia, non nasce con la rivoluzione; esso era presente durante i regimi precedenti come discorso contro-egemonico, alternativo ai progetti modernizzatori dei regimi secolaristi negli ambiti dell'educazione, dell'economia e della politica³². Esso comprendeva elementi apparentemente non politicamente sensibili, come l'utilizzo della lingua araba, che a parere degli islamisti era stato sacrificato dall'élite modernizzatrice a vantaggio della lingua francese. Il movimento islamico tunisino è stato per molto tempo attivo in pratiche di solidarietà, educazione e diffusione del messaggio islamico che occupano una sfera (la sfera pubblica in senso habermasiano) separata dalla sfera politica; l'Islam "sociale" è stato la principale forma assunta dalla società civile in Tunisia, come in altri Stati postcoloniali che, sotto la spinta delle politiche neoliberali adottate a partire dagli anni Settanta, non hanno più fornito ai propri cittadini servizi sociali e previdenza pubblica. Alla lotta politica veniva preposto l'invito (*da'wa*) per la diffusione nella società delle pratiche e del discorso islamico.

Solitamente gli studi sull'attivismo islamico contemporaneo tengono separato l'ambito pratico-discorsivo della *da'wa* da quello dell'islamismo; tale distinzione avviene attraverso una classificazione dicotomica che separa l'Islam "sociale" dall'Islam "politico" propriamente detto³³. L'osservazione etnografica mostra le sovrapposizioni esistenti tra i discorsi della *da'wa* e dell'Islam politico in senso stretto, le attività dei movimenti che si ascrivono all'una o all'altra categoria, e le interrelazioni tra persone attive nell'uno e nell'altro ambito; è per questo motivo che in questo volume parlo di movimento islamico in senso ampio, inglobandovi tanto i giova-

ni attivi nell'invito (*ad-da'wa*) alla vita impostata sulla devozione, quanto gli attivisti e parlamentari del partito Ennahda, impegnati nella lotta politica (*an-niḍāl* o *al-jihad*) dentro e fuori dalle istituzioni. L'invito e la lotta costituiscono le due strategie sovrapposte e non nettamente separabili attraverso le quali il movimento islamico tunisino nel suo complesso tenta di costruire il proprio discorso egemonico sulla vita sociale e politica del proprio paese, della propria società e, per estensione, della comunità islamica *latu sensu*.

Nel pensiero di Gramsci (1966), l'egemonia consiste nell'interazione tra coercizione e consenso, esercitati sulle masse dominate dalla società politica, dalle istituzioni e dal governo (coercizione) attraverso la mediazione della società civile, dei privati e degli intellettuali (consenso). Sebbene in alcuni passaggi dei *Quaderni del carcere* Gramsci sembri intendere egemonia e consenso come sinonimi, per lo più egli intende l'egemonia come prodotto di consenso e coercizione; quindi il concetto di egemonia comprende sia l'uno che l'altra:

L'esercizio "normale" dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare, è caratterizzato dalla combinazione della forza e del consenso che si equilibrano variamente, senza che la forza soverchi di troppo il consenso (ivi: 1638).

In altri termini, egemonia è «il modo in cui i rapporti di potere, sostenendo varie forme di ineguaglianza, si producono e si riproducono» (Crehan 2010: 114). Raymond Williams, sintetizzando, sostiene che il concetto gramsciano di egemonia indichi in primo luogo un rapporto di dominio; a volte Gramsci la intende come «una complessa interdipendenza di forze politiche, culturali e sociali», altre soltanto come «le forze attive, sociali e culturali, che costituiscono i suoi elementi necessari» (Williams 1977: 108).

Secondo Williams, il concetto di egemonia di Gramsci è più ampio del concetto di ideologia (come sistema articolato, consapevole e formale di valori, significati, idee e credenze), perché comprende l'intero processo sociale vissuto e organizzato in senso pratico, attraverso significati e valori dominanti. Egemonia non è solo indottrinamento e manipola-

zione, ma un intero corpo di pratiche e aspettative, modi di percepire noi stessi e il nostro mondo. È un sistema vissuto di significati e valori che, in quanto sperimentati in modo pratico, si confermano reciprocamente. Essa costituisce un senso della realtà e, nelle società divise in classi, della subordinazione e del dominio. Egemonia significa dominio e subordinazione vissuti; secondo Williams, il concetto spiega come le pressioni e i limiti di una data forma di dominio siano sperimentati e internalizzati praticamente.

Il concetto gramsciano di egemonia consente di superare la distinzione netta tra società politica (ambito in cui si esercita la coercizione) e società civile (ambito in cui si esercita il consenso); nel pensiero di Gramsci «lo Stato e la società civile [...] non rappresentano due universi sempre circoscritti e separati, quanto piuttosto un groviglio di rapporti di potere intrecciati» (Crehan 2010: 113). Un'idea abbastanza condivisa di società civile la identifica come un corpo sociale intermedio tra l'individuo (o la famiglia) e lo Stato; in questa accezione, la società civile costituisce un'entità indipendente dallo Stato, nella quale si armonizzano le esigenze conflittuali di interessi individuali e bene sociale, privato e pubblico (Hefner 2005; Keane 1988; Seligman 1993; Kaldor 2004), attraverso le attività di associazioni, gruppi religiosi e sindacati, finalizzate a offrire servizi pubblici e affrontare questioni locali e specifiche della comunità, senza il controllo dello Stato.

[La società civile] riposa sul singolo legalmente libero, ma anche sulla comunità di individui liberi. Cosa a sé rispetto allo Stato, è tuttavia regolata da leggi. Territorio pubblico, è però costituita dalle sfere private degli individui (Seligman 1993: 13).

Nell'accezione più comune, di conseguenza, la società civile è intesa come un ente collettivo, le cui attività mettono in risalto le continuità esistenti tra pubblico e privato, individuale e sociale, etica pubblica e interesse del singolo, desiderata individuali e questioni pubbliche. L'enorme importanza di questa dimensione dell'azione e del dibattito pubblico, soprattutto a partire dagli anni Settanta e Ottanta del Novecento, è emersa sotto forma di «fenomeni come la nascita di alcuni

movimenti orientati a richieste fin qui considerate di natura non politica» (ivi: 19).

Gli studiosi delle società mediorientali nelle quali, a partire dagli anni Settanta, si è verificato il fenomeno definito risveglio islamico, di solito hanno tenuto separate le sfere di attività dell'Islam sociale (ovvero la società civile costituita da associazioni impegnate nella *da'wa*) e dell'Islam politico (come la rete della Fratellanza musulmana, interessata alla lotta politica, finalizzata alla conquista del potere e alla guida dello Stato). La tendenza a separare le sfere probabilmente è stata anche motivata dall'esigenza di controbattere all'indebita assimilazione di qualsiasi forma di intervento pubblico di base religiosa all'islamismo radicale; secondo Hefner (2005), una caratteristica del risveglio islamico, ignorata da quanti lo confondono con il radicalismo, è che in origine esso «era un evento profondamente pubblico, sebbene non fosse direttamente politico nel senso formale del termine» (ivi: 21). Attivi nella diffusione dello studio della religione, nell'espressione pubblica della devozione e dell'identità musulmana, nella vigilanza sul rispetto dell'ortoprassi e dei principi etici islamici nelle arene pubbliche, i movimenti della *da'wa* «erano interessati a creare isole di civiltà e devozione e non svolgevano attività strettamente politica» (*ibid.*).

Caratterizzata dalla diffusione della conoscenza delle fonti e dall'utilizzo del ragionamento religioso allo scopo di creare reti di solidarietà basate sull'espressione pubblica della devozione e dell'identità islamica, la *da'wa* di associazioni quali ash-Shabab ar-Rissali si colloca nella definizione classica di società civile. L'espressione della fede, secondo i *du'at* tunisini, non è un fatto privato: essa deve essere pubblica; contemporaneamente, essa deve essere sottratta all'autorità dello Stato, alla quale era stata sottoposta durante il regime pre-rivoluzionario e sotto la quale potrebbe ritornare attraverso le politiche governamentali postrivoluzionarie (cfr. capitolo 7); secondo la *da'wa*, la fede deve tornare a essere dominio di associazioni e movimenti che la inseriscono nella vita pubblica attraverso l'impegno nella società e nella politica.

Nel discorso del movimento islamico, la libertà individuale è promossa attraverso la pratica dell'*ijtihad*. Come mi riferì Rafik:

Come esseri umani, noi viviamo dello spazio *al-bayniyya*. Cioè viviamo nello spazio intermedio tra Dio e la sua creazione. L'Islam ci dice che in questo spazio dobbiamo esercitare la libertà e la ragione, attraverso l'*ijtihad*. Questo spazio *al-bayniyya* è la società civile. L'Islam ci offre gli strumenti per rifiutare la dittatura e rispettare la libertà, la dignità delle persone e i diritti umani. Nell'Islam l'autorità sulla terra non è dello Stato, ma della *umma*, che delega il potere allo Stato³⁴.

Nel clima di apertura all'attività politica che caratterizza la Tunisia rivoluzionaria, i *du'at* non sono disinteressati all'intervento nella sfera politica. Pur mantenendo l'indipendenza dallo Stato, essi operano come strumento di controllo e di pressione su di esso.

La storia dell'attivismo islamico negli ultimi quarant'anni ha messo in evidenza le continuità esistenti tra le diverse forme di attività pubblica. Il capitale sociale costituito dalle reti di solidarietà create dalla *da'wa* è stato la base a partire dalla quale il movimento islamico si è affacciato sulla scena propriamente politica. È così che il Movimento della tendenza islamica, in Tunisia, si è trasformato nel movimento Ennahda, che si è costituito in forma partitica per partecipare alle elezioni del 1989. Il movimento islamico tunisino colloca se stesso nella società civile che per decenni, prima della costituzione in forma partitica, ha lottato per la liberalizzazione della vita politica, contro il sistema autocratico dello Stato tunisino.

Il riconoscimento della *da'wa* islamica come società civile, tuttavia, non è unanimemente accettato. Durante una conversazione con un militante del Fronte popolare, che nel 2014 aveva organizzato un sit-in permanente nei pressi della sede del Parlamento a Tunisi, per protestare contro quella che era ritenuta una complice negligenza da parte del governo a maggioranza islamica nelle indagini sugli assassini di Chokri Belaid e Mohammed Brahmi (cfr. capitolo 7), emerse una distinzione tra le forme di attivismo sociale religioso e quelle di tipo laico:

La società civile tunisina è laica: la società civile qui è formata da Ugtt, Utica, Ordine degli avvocati e Lega tunisina di difesa dei diritti umani. La religione è un fatto privato. Sono queste le associazioni che lottano per la democrazia e il pluralismo, non il movimento islamico. Nella

nostra storia, nella modernità, ci siamo liberati dalle istituzioni islamiche come le moschee e le scuole del *waqf*. È vero, queste erano indipendenti dallo Stato. Ma erano associazioni familiari, i parenti dei parenti le frequentavano. Erano una società familiare (*mujtama' al-āhlī*), non una società civile (*mujtama' al-madani*)³⁵.

Questo punto di vista fa capire come una parte degli ambienti laici tunisini faccia propria la tradizione francofona di società civile, che prevede una netta opposizione alle istituzioni religiose e l'esclusione della fede dai processi sociali. Questa declinazione è stata recentemente corroborata dall'assegnazione del premio Nobel per la pace 2015 alle istituzioni alle quali i movimenti laici tunisini fanno riferimento comunemente con il termine *mujtama' al-madani*, cioè quelle citate dal mio interlocutore. In questa accezione, la società civile araba è considerata principalmente la forza che dovrebbe contrastare l'islamismo. A questo proposito Imen Ben Mohammed, deputata islamista all'Assemblea nazionale costituente e nel Parlamento eletto nel 2014, mi disse:

In Tunisia si è diffusa un'idea di società civile in senso antislabico. La società civile è stata messa in contrasto con l'Islam: la società civile sarebbe il prodotto del secolarismo e della democrazia, mentre l'Islam il frutto del dispotismo e dell'oscurantismo. È come se i tunisini dovessero rifugiarsi nella laicità per sfuggire al totalitarismo religioso³⁶.

L'idea dell'incompatibilità tra istanze islamiche e società civile è contestata dal movimento islamico, che definisce se stesso una società civile, la cui attività va tutelata all'interno di uno Stato civile (*ad-dawla al-madaniyya*) e non laico (*ad-dawla al-'almāniyya*): nel discorso islamico, lo Stato civile, a differenza di quello laico, non prevede l'esclusione della religione dalla sfera pubblica. La società civile islamica è intesa come una comunità che agisce per il bene comune sulla base della condivisione di una fede che ha autorità sulla coscienza degli individui; come mi riferì Abdessalem Rafik:

L'autorità della fede ci fa sentire uniti e ci invita a promuovere la sicurezza, il benessere e i servizi pubblici nella prospettiva del superamento

del bene individuale. Quest'autorità ci incoraggia a rispettare le leggi terrene e ad aspirare alla ricompensa divina dopo la morte³⁷.

Quanto detto finora fa capire come la distinzione tra le tipologie di attività pubbliche islamiche sia più sfumata di quanto le categorizzazioni dell'analisi sociale (Islam politico/sociale) lascino intendere; lo sguardo etnografico, basato sull'osservazione partecipante e prolungata, permette di superare le distinzioni aprioristiche; in Tunisia c'è continuità di persone, interrelazioni, tra il mondo dei rappresentanti politici del pensiero islamico e gli attivisti della *da'wa*. Alcuni giovani impegnati nella *da'wa* accettano la designazione di *islāmiyyun*; Ridwan mi riferì:

Mi sento *islāmī*. Questo non vuol dire rifiutare la modernità. I comunisti pensano che, in quanto islamisti, siamo limitati. Pensano che in quanto islamisti siamo conservatori (*raj'ī*). Pensano che essere comunisti significhi essere contro l'Islam. Noi vogliamo cambiare l'idea dei giovani sulla società e il punto di vista della gente sui giovani islamisti³⁸.

Achref mi riferì:

Nel regime di Ben Ali l'ideologia islamica era proibita e quando ti trovavano a fare queste attività andavi in galera o venivi licenziato. Esistevano le scuole coraniche, ma queste insegnavano il Corano e basta. Noi no. La nostra organizzazione si concentra sull'educazione, intesa come formazione di giovani attivi nella società per promuovere le idee islamiche e farle entrare nella società. L'obiettivo è mostrare alla gente come un giovane musulmano vive e sta con gli altri. Alcuni pensavano che fossimo stranieri! O pensavano che non potessimo andare a Sidi Bou Said a bere il caffè!³⁹

Nella mia ricerca ho ottenuto i contatti degli *islāmiyyun* attraverso i *du'āt* e viceversa. Il discorso egemonico del movimento islamico ingloba virtualmente l'intera società tunisina come soggetto collettivo di riferimento. Come gli attivisti turchi (White 2005), alcuni di essi si definiscono semplicemente *muslimūn* (musulmani); come spiega White, nel discorso islamista del partito Giustizia e Sviluppo, espressione del movimento islamico turco,

l'islamismo è diventato “religione”, relegato all'ambito civile, ritrovato solo nelle comunità religiose, non più nello Stato. C'è stata una civilizzazione. L'islamismo è diventato musulmanesimo [...]. I membri del partito si considerano “musulmani moderati” (White 2005: 87),

non accettando più la designazione di islamisti. Questo accade anche tra i giovani attivisti tunisini; ad esempio Achref mi disse:

Odio il termine “islamista”! Per me essere musulmano fa parte della tradizione. L'Islam insegna a essere cittadini attivi, non attivisti! I problemi si risolvono affrontandoli, non con gli slogan islamici. Molti si dicono islamisti, ma non fanno altro che sventolare le bandiere per attrarre la gente. Sono i ferventi (*al-khawārij*) dell'Islam, che però nelle opere fanno tutt'altro! Oltretutto quelli che recentemente hanno compiuto omicidi politici si definiscono islamisti e questo spaventa la gente. L'islamismo è un problema politico: dopo la rivoluzione, tutti vanno in politica e questo crea separazione, perché le ideologie diverse si scontrano, ma i modi di vivere dei tunisini sono simili: molti dottori, economisti e ingegneri in Tunisia sono praticanti, hanno la barba lunga e la *jallābiyya*, ma questo non gli impedisce di laurearsi o di parlare di economia; quando vanno a lavorare poi indossano abiti civili, come me [al momento dell'intervista, Achref indossava un abito scuro, una camicia blu e una cravatta rossa]⁴⁰.

Rifiutare la definizione di islamismo o Islam politico non significa rifiutare l'intervento nella sfera politica; l'attività politica è intesa dai *du'āt* come inerente alle attività pubbliche che i musulmani devono compiere in quanto tali. Parlando del sito web www.souti.org (cfr. capitolo 7), Achref mi disse:

Si tratta di un progetto politico, perché prende le questioni della gente che usa internet e le porta ai parlamentari. Tutti possono fare delle domande e mettere dei *like*. Questo l'ho fatto perché devo essere attivo anche nella sfera politica. Come uso le mie competenze per il mio paese? Con questo progetto⁴¹.

Parlando di se stessi semplicemente come musulmani, i *du'āt* adottano una strategia di auto-legittimazione che consiste nel presentarsi come

rappresentanti dell'intera società tunisina, alla quale essi si riferiscono spesso con il termine *umma*, utilizzato anche come sinonimo di società civile. Naturalmente, non tutti i tunisini definirebbero la propria appartenenza collettiva nei termini della comunità islamica. Questo solleva la questione del pluralismo nelle pratiche e nel discorso del movimento islamico; il discorso egemonico del movimento islamico si estende alla declinazione specifica dell'Islam del tema del pluralismo e dei diritti umani, che sarà discussa nel capitolo 7.

Capitolo 5 | La lotta: Islam e politica

Il nuovo *jihad*

Due recenti fenomeni hanno posto al centro dell'attenzione, negli studi sul Medio Oriente, il dibattito classico sui legami tra religione islamica e potere politico: si tratta da una parte della vittoria nelle prime elezioni democratiche in Tunisia e in Egitto (nel 2012) dei partiti appartenenti alla galassia della Fratellanza musulmana; dall'altra del recente emergere del Da'ish o "Stato islamico", organizzazione che pratica il jihadismo armato in una parte del Medio Oriente e in Europa e che si è attribuita una forma statale (il califfato, cioè l'impero fondato sull'autorità religiosa) in Iraq e in Siria.

In questo capitolo discuto le modalità specifiche della pratica e riflessione del movimento islamico in Tunisia in merito alla questione della laicità dello Stato, in quanto opposta alla fusione della sfera politica con quella religiosa. Questo tema, più strettamente politico rispetto a quelli affrontati nel capitolo precedente, è sviluppato a partire dall'incontro etnografico con alcuni intellettuali e parlamentari del partito islamico, che generalmente definiscono se stessi islamisti (*al-islāmiyyun*), la cui pratica di intervento politico è la lotta (*al-jihad* o *an-niḍāl*). Esso si inserisce all'interno di una discussione più ampia, il cui oggetto è il discorso islamico sulla specificità della modernità tunisina.

Gli islamisti tunisini intendono il *jihad* principalmente come lotta politica, attuata con mezzi pacifici in un contesto democratico e pluralista. Meherzia Labidi mi riferì:

Sheykh Ghannouchi, parlando di *jihad*, ricorda spesso che il profeta Muhammad disse: «Il miglior *jihad* consiste nell'esprimere la propria

opinione di fronte a un sovrano ingiusto». Per noi il *jihad* è una lotta per la libertà. È uno sforzo per combattere la tirannia e la schiavitù. Quidi è una lotta politica ed economica. All'inizio *jihad* significava difendersi; ad esempio difendere la mia famiglia da un attacco. Ma ora non possiamo ignorare altri significati e dimensioni del *jihad*. *Jihad* significa sforzo. È quello che facciamo noi: uno sforzo per migliorare la vita della gente. È un *jihad* economico e sociale¹.

Questo getta luce su un fondamentale significato del *jihad*, presente nella radice *J-H-D* e nel Corano, ossia uno sforzo interiore, una lotta spirituale individuale o collettiva per comprendere il senso delle scritture e comportarsi da buoni musulmani. Ad esempio, in una lettera rivolta al sedicente califfo dello Stato islamico, al-Baghdadi, centinaia di sapienti hanno spiegato che *jihad* è una lotta spirituale, prima ancora che una forma di combattimento; si tratta di uno sforzo di natura spirituale verso se stessi, per superare i vizi, i peccati e la disobbedienza e promuovere le virtù che consentono di avvicinarsi a Dio. In questo senso, *jihad* è inteso come uno sforzo intellettuale: ad esempio, Rached Ghannouchi parlò di *jihad silmi* per indicare il periodo di studio e riflessione passato in carcere per elaborare il suo progetto politico di una Tunisia democratica e di una società basata sui valori islamici.

Il *jihad*² viene spesso definito come "guerra santa" in nome dell'Islam; di conseguenza, i jihadisti sarebbero quelli che compiono la guerra santa. Questa definizione, tuttavia, copre una minima parte delle sfumature semantiche di questo concetto complesso, il cui significato principale è legato alla lotta e al conseguimento attraverso uno sforzo personale, ma che nel corso della storia dell'Islam ha assunto significati molteplici, a seconda dei diversi contesti. Come ricorda Ugo Fabietti (2011), i musulmani hanno inteso il *jihad*, secondo la sua principale accezione coranica, come "lotta sulla via di Dio". Considerando che il Corano raccoglie testi formulati in periodi differenti, in cui le strategie dei musulmani cambiavano spesso, si capisce come anche il concetto di *jihad* abbia subito variazioni. Questo ha significato, nelle diverse epoche, guerra d'attacco, guerra difensiva, lotta di resistenza contro il colonialismo, lotta contro i nemici dell'Islam.

Sia nel periodo delle prime conquiste e dell'espansione degli imperi islamici, che in epoca moderna, *jihad* in alcuni casi ha significato guerra di conquista. La dinastia Saud, sin dalla propria ascesa, mobilitò i propri alleati contro i nemici in nome del *jihad*: la conquista della penisola arabica durò per i primi decenni del Novecento. In questa “riconquista” furono combattuti gli ottomani e gli emirati presenti nella penisola.

Tra l'XI e il XIII secolo, durante le crociate, proclamare il *jihad* consentiva ad alcuni sovrani arabi preminenti, all'interno di un impero formalmente esistente – quello abbaside – ma in realtà frazionato e indebolito, di invitare gli altri sovrani a superare le usuali ostilità per unirsi contro l'Occidente cristiano, un nemico che a volte si presentava compatto e minaccioso, ma che per lo più era anch'esso un'entità composta da innumerevoli Stati e feudi in rapporto di reciproca ostilità o alleanza circostanziale. Più che risolvere uno scontro totale di due civiltà (quella cristiana occidentale e quella islamica), il *jihad* e il suo opposto – la guerra santa dei crociati – si inserivano in un'intricata rete di relazioni tra emiri, signori locali, sovrani cristiani, imperatori bizantini, sultani selgiuchidi e mame-lucchi, califfi abbasidi e fatimidi, il cui criterio dominante per le reciproche alleanze e conflitti non era l'appartenenza religiosa, ma l'interesse politico.

La resistenza contro gli inglesi e i loro collaboratori locali fu attuata dai Fratelli musulmani in Egitto in nome del *jihad*, così come la lotta anti-coloniale degli indiani, nel primo venticinquennio dell'Ottocento. In questo senso, si trattò di guerra difensiva, accezione condivisa dal movimento islamico tunisino, secondo il quale *jihad* può essere inteso come la lotta dei credenti per conseguire la libertà dal dominio economico e dal dispotismo politico. Mezzi pacifici come la parola, la scrittura e la manifestazione di piazza sono contemplati come strumenti del *jihad*.

La rivolta contro Asad, iniziata in Siria nel 2011, si è trasformata in un *jihad* contro l'establishment, al quale si sono uniti migliaia di siriani disperati. Tuttavia ci sono anche jihadisti iracheni, libanesi e afgani che appoggiano il regime e combattono contro i ribelli (Trombetta 2014). Per gli islamisti radicali, il *jihad* va condotto contro i nemici dell'Islam, cioè coloro che non si adeguano ai dettami religiosi, i governanti corrotti e le potenze occidentali che li appoggiano. Mentre nel Corano i “popoli del Libro”, cioè cristiani ed ebrei, erano preservati dal *jihad*, alcuni

fondamentalisti pensano a uno scontro globale anche contro i fedeli di queste religioni.

Islamisti e fondamentalisti

Utilizzo la categoria di “islamisti”, nonostante le ambiguità che essa comporta e la mancanza di univocità nel suo impiego nella letteratura, perché gran parte della ricerca si è svolta tra persone che si definiscono così. In una definizione tradizionale, *al-islāmiyyun* sono coloro che mirano alla «costituzione di uno Stato islamico che organizzi la società secondo dei principi islamici» (Roy 1999: 10). Tale definizione, molto ampia e semplice, va tuttavia messa in discussione attraverso lo sguardo etnografico e la comprensione del punto di vista e delle visioni del mondo di coloro che si definiscono islamisti, come i militanti del movimento islamico e i gruppi della *da'wa* tunisina.

In italiano il suffisso *-ista*, riferito eminentemente a persone e legato ai nomi che terminano in *-ismo*, esprime la vicinanza a campi di studi, teorie filosofiche, opinioni politiche, correnti artistiche; inoltre esso può conferire un valore negativo e polemico al sostantivo. Islamista può essere tanto uno studioso dell'Islam, afferente al campo di studi dell'islamistica³, quanto un sostenitore dell'intervento pubblico in nome dell'Islam, ciò che viene comunemente definito islamismo o Islam politico. I concetti di islamismo e Islam politico sono utilizzati spesso come concetti onnicomprensivi dell'aggregazione socioculturale e politica di tipo islamico e coprono numerose forme di aggregazione, che interessano settori crescenti delle società mediorientali e che, sebbene si configurino in modi molteplici, in qualche modo si richiamano al fattore unificante della religione islamica.

Alcuni autori, come Labat (2013), catalogano qualsiasi forma di attività pubblica islamica come “islamismo”; Labat riunisce nella definizione di islamisti tunisini i militanti della Fratellanza musulmana, i cosiddetti salafiti, i gruppi armati responsabili degli omicidi politici e delle azioni di guerriglia che si sono moltiplicate in Tunisia dal 2013 al 2015 e tutti quelli che perseguono l'obiettivo di «reislamizzare la vita sociale» (ivi: 18);

parlando del «ricorso alle urne» e del «ricorso alla violenza» come strategie alternative perseguite dal medesimo ambiente sociopolitico, l'autrice lascia intendere (senza tuttavia dirlo esplicitamente) che il movimento islamico tunisino appoggi le pratiche del jihadismo armato. Al contrario, Hefner (2005), pur parlando in generale di politica islamica, traccia una distinzione netta tra un attivismo musulmano civile e pluralista e una mobilitazione islamica «incivile» (ivi: 12).

Nel mio utilizzo della categoria di islamismo, mi riferisco principalmente alla definizione, abbastanza ampia, proposta da Lila Abu-Lughod (2007), per indicare la crescita di un'identità musulmana consapevole (ciò che ho definito il «risveglio islamico») verificatasi a partire dagli anni Settanta, in Egitto e altrove. «Islamismo», nell'utilizzo di Abu-Lughod, evidenzia la consapevolezza dell'identità musulmana e l'intenzione di imprimere alla società una conformità ai valori musulmani; islamista è chi persegue tali finalità. L'antropologa americana da una parte rifiuta i termini «fondamentalismo» e «Islam politico», mentre dall'altra accetta la definizione «movimento della devozione» (*piety movement*) di Saba Mahmood, che fa capire che per coloro che vi si riconoscono è importante diventare persone devote⁴.

Similmente, parlo di islamisti per indicare tutte quelle persone che, in qualche misura, ritengono che la religione islamica abbia o debba avere un certo ruolo nella vita sociale e in diverse misure e con modalità diverse si attivano per questo obiettivo; la dimensione dell'attivismo è preponderante nella mia definizione, nella quale, di conseguenza, non includo coloro che semplicemente sostengono che la società tunisina abbia un'importante componente culturale musulmana, ma non si attivano per promuovere tale aspetto socioculturale.

Accettando la definizione emica di alcuni dei miei interlocutori, attivi nella *da'wa* ma non in organizzazioni politiche islamiche, che definiscono se stessi islamisti (*islāmiyyun*), a differenza di autori come Pepicelli (2010), estendo il termine alle organizzazioni che sono o si dichiarano disinteressate all'arena politica intesa in senso stretto; così come Pepicelli (2010) e Hefner (2005), tuttavia, escludo dalla mia definizione le forme di jihadismo armato.

Hirschkind e Mahmood (2002) hanno analizzato l'emergere del te-

ma dell'islamismo nel dibattito pubblico occidentale, come un tropo dotato di un potere esplicativo per una serie di fenomeni capaci di richiamare immagini, idee e paure nell'immaginario occidentale⁵, che si fondono nella figura dell'islamista fondamentalista⁶. A partire dalla definizione di islamismo come uso politico della religione, infatti, si passa frequentemente a utilizzare il termine islamista come sinonimo di fondamentalista⁷. Questo lascia intendere che chiunque sostenga l'uso pubblico dei valori islamici (coloro che in questo studio sono indicati come islamisti) sia un fondamentalista o un islamista radicale; sotto la categoria di fondamentalismo spesso si comprendono tanto le pratiche delle associazioni della *da'wa*, quanto l'attività politica dei movimenti come i Fratelli musulmani e delle loro espressioni politiche come Ennahda e Hizb al-ḥurriyya wa-l-'adāla; fondamentalismo copre tanto i tentativi egemonici sul piano culturale dei cosiddetti salafiti, quanto la lotta armata dei movimenti jihadisti.

Una delle possibili accezioni del termine «fondamentalismo» è il riferimento esclusivo alle scritture fondamentali dell'Islam: fondamentalisti, in questo senso, possono essere considerati quanti individuano nelle scritture l'unica fonte di autorità religiosa, rifiutando in massima parte l'autorità normativa e dottrinale dell'elaborazione giuridico-letteraria dei secoli successivi alla rivelazione e alla prima formazione della *umma* islamica, ovvero l'epoca dei «Predecessori» (*as-salaf*): le generazioni dei Compagni (*aṣ-ṣaḥāba*) del profeta Muhammad e dei loro Seguaci (*at-tabi'ūn*). In questa accezione, il concetto di fondamentalismo coincide in parte con quello di salafismo.

Come è evidente, tale definizione è ben distinta dal tropo del fondamentalista, diffuso da una consistente letteratura sull'Islam contemporaneo, che lo vede associato a una serie di rappresentazioni ritenute espressioni dell'assoluta incompatibilità tra l'Islam e l'Occidente moderno⁸. Come hanno notato Hirschkind e Mahmood (2002), questa rappresentazione porta a ritenere che coloro che ritengono l'Islam importante nella propria esistenza ed esprimono in pubblico le proprie convinzioni religiose, siano destinati da una parte a vivere in regimi autoritari, intolleranti e misogini, dall'altra a minacciare le vite, il sistema politico e il piacere privato degli «occidentali».

Tale rappresentazione ingloba in un'immagine sfuocata e ambigua

da un lato l'ideologia jihadista, dall'altro alcuni dei significati comunemente accettati dalla letteratura sul fondamentalismo: il fondamentalismo come campagna di alcuni gruppi per l'istituzione della religione islamica come unico fondamento dello Stato; il fondamentalismo come diffusione egemonica dei comportamenti e valori islamici attraverso l'attività quotidiana finalizzata alla diffusione nella società delle pratiche di devozione. Questi metodi non prevedono pratiche violente e non incorporano necessariamente il *jihad* né come forma di attacco armato, né come resistenza alle aggressioni. In massima parte, i movimenti islamici non sono contro il sistema politico multipartitico e il suffragio universale; molti movimenti islamici, come la Fratellanza musulmana, lottano nei propri paesi per la democratizzazione e la liberalizzazione politica e partecipano alle elezioni nazionali⁹. Alcuni settori dei movimenti islamici non hanno preso forma di partiti politici, ma svolgono attività sociali e solidali. Le differenze tra le forme contemporanee di impegno sociale e politico condotto in nome dell'Islam mostrano come queste forme non siano assimilabili sotto l'etichetta di un singolo movimento regressivo definito fondamentalista.

Come è evidente, fondamentalismo è una categoria analitica molto astratta, usata per spiegare forme molto diverse di aggregazione ed espressione culturale e politica; naturalmente, come tutte le categorie onnicomprehensive, il concetto di fondamentalismo prova in modo artificioso a porre ordine in una realtà che nei fatti è caotica e fluida, e facendo questo si allontana dall'esperienza degli attori sociali, che difficilmente si troverebbero a proprio agio a essere raggruppati all'interno di una categoria tanto ampia da riunire, ad esempio, i pacifici e devoti volontari delle attività sussidiarie del welfare, i guerriglieri del Fronte di liberazione siriano, gli accesi sostenitori dell'ideologia wahhabita e gli esponenti di partiti di governo che prendono quotidianamente le distanze dalle pratiche irruente e a volte terroristiche dei gruppi salafiti. L'unico elemento che accomuna questi attori, le cui pratiche, finalità, motivazioni e ideologie sono estremamente diverse, è un generale richiamo alla fede islamica; come ho cercato di dimostrare nel corso di questo studio, la caratteristica più saliente dell'Islam è la molteplicità delle forme di devozione e la varietà delle interpretazioni dottrinali. È proprio questa molteplicità ciò che consente

a gruppi così diversi gli uni dagli altri di ricondurre i fondamenti del proprio credere e operare a una base religiosa comune; eppure le differenze nell'interpretazione dei contenuti della religione islamica fanno sì che gli uni possano sostenere che le proprie pratiche e idee siano islamiche, a differenza di quelle degli altri, considerate interpretazioni erronee del messaggio religioso.

Di conseguenza, fondamentalismo è diventata una categoria generale dell'attività socioculturale e politica legata all'Islam, e offre una spiegazione semplicistica alla relazione religione-società-politica, propagandando l'immagine di un Islam promotore di oscurantismo, violenza e totalitarismo. Eppure non è l'Islam in sé – e cioè i fondamenti dell'autorità religiosa, cioè i testi basilari, il ragionamento analogico e il consenso degli studiosi – a motivare le scelte di individui e gruppi: sono piuttosto i modi diversi di interpretare il messaggio religioso in relazione alle questioni della vita quotidiana e ai progetti per il futuro a legittimare le persone e i movimenti ad agire pubblicamente e a rappresentare la propria azione all'interno di un quadro di riferimento islamico.

Nella stampa tunisina alcuni osservatori parlano di *ūsūliyya* (fondamentalismo) per indicare qualsiasi movimento che rivendichi un ritorno ai fondamenti dell'Islam. Coloro che considerano le fonti islamiche come quadro di riferimento etico e normativo per la vita sociale sono inclusi in questa categoria. Questi osservatori fanno proprio il tropo del fondamentalismo, che include gli stereotipi dell'estremismo, fanatismo, terrorismo e antioccidentalismo (Esposito 1998), descrivendo qualsiasi attivista islamico come promotore della *shari'a* e dello Stato islamico. In una discussione con un giovane partecipante a un dibattito pubblico (su cui ritorno nel capitolo 7), questo atteggiamento venne indicato come islamofobia:

l'islamofobia è stata diffusa da intellettuali occidentali come Fukuyama e Huntington; costoro hanno diffuso un'immagine della civiltà islamica come inconciliabile con i valori del liberalismo occidentale. Questi valori secondo questi intellettuali sono gli unici accettabili in un mondo moderno. Ma è solo perché questi valori sono diffusi in tutto il mondo grazie al dominio economico e alle conquiste militari¹⁰.

Secondo Rached Ghannouchi, il termine “fondamentalismo”

è stato attribuito indistintamente a qualsiasi attivista musulmano e in certi casi a qualsiasi musulmano. Non si è fatta alcuna distinzione tra la corrente principale del movimento islamico, che è moderata, e che lotta per le riforme dall'interno del sistema con mezzi pacifici, e una corrente minoritaria che ha scelto di rispondere alla violenza di Stato con la controffensiva violenta (cit. in Tamimi 2001: 174).

In questa prospettiva, il discorso islamico sulla democrazia viene ridotto a una strategia adottata dai movimenti fondamentalisti allo scopo di conquistare il sostegno dei governi e delle diplomazie occidentali (Labat 2013; Miller 1993); il progetto politico-sociale di promozione delle pratiche e valori islamici sarebbe incompatibile con i valori del pluralismo e della democrazia, che essi invocherebbero per uno scopo manipolatorio.

Musulmani buoni, musulmani cattivi

Il tropo del fondamentalismo fa parte di un discorso classificatorio più ampio, analizzato da Mamdani (2002, 2004), su musulmani buoni e musulmani cattivi. Questo discorso si basa evidentemente sull'opposizione tra due termini molto ampi e ambigui. In alcuni casi, nella categoria dei musulmani buoni sono ascritti quelli che si astengono da attività che contemplino l'esibizione pubblica della devozione, comportamento proprio dei cosiddetti “islamisti”.

Islamismo moderato (e buono) in altri casi indica i partiti di governo in alcuni paesi mediorientali, che le diplomazie occidentali individuano come soggetti preferenziali delle relazioni internazionali. In questo senso, l'opposizione tra “Islam moderato” (*islam mu'tadil*) e “Islam radicale” (*islam mutatarrif*) indica la distinzione, all'interno di contesti politici basati sulla democrazia elettorale, tra l'Islam al potere e l'Islam all'opposizione: “buoni” sono i partiti islamici eletti dalla maggioranza, “cattivi” i movimenti minoritari islamici, ritenuti radicali, estremisti e violenti e spesso definiti – oltre che jihadisti – “salafiti”. In alcuni casi, la distinzione è praticata dagli stessi attivisti islamici, come nel caso del movimento tunisino che,

prendendo le distanze dai salafiti, che incarnano qui il tropo del musulmano cattivo, si ascrivono alla categoria dei “buoni”.

Alcuni politologi, tuttavia, rifiutano la categoria di “islamismo moderato”: secondo Ibrahim 'Abd an-Nur Iungo – giovane *'ālim* in formazione presso la moschea-università di Medina in Arabia Saudita, di cui ho seguito degli interventi pubblici e con cui ho avuto diverse conversazioni nel 2014 e 2015 – tale categoria, promossa dall'Occidente, costituisce una forma di integrazionismo forzato, finalizzato a una laicizzazione di importazione per rendere i musulmani più “simili a noi”; l'integrazionismo tuttavia produce un effetto indesiderato: «Se la nostra religione è usata per legittimare regimi totalitari e per rendersi presentabili all'estero, io – musulmano ignorante – preferisco seguire i “duri e puri”», come sostenne Iungo¹¹. Labat (2013) ritiene che tale categoria sia stata creata a uso e consumo degli interessi occidentali: “islamismo moderato” sarebbe secondo Labat un ossimoro, perché gli islamisti non possono essere moderati; quello islamico tunisino sarebbe un partito «fondamentalmente anti-democratico che aspira a sua volta a diventare il partito unico» (ivi: 20).

Un'ulteriore caratterizzazione delle due categorie prevede una distinzione tra musulmani secolarizzati (buoni) e musulmani tradizionalisti (cattivi): i musulmani secolarizzati (Carrè 1997) confinano la propria devozione nell'ambito privato, esprimendola attraverso la preghiera e lo studio individuale, e si inseriscono nella sfera pubblica in quanto cittadini laici, non portatori di istanze religiose. Altre forme di devozione e appartenenza islamica sarebbero incompatibili con l'impostazione laica degli Stati moderni; le forme escluse dalla categoria dei “buoni” in questo caso sono numerose: i movimenti finalizzati a islamizzare le istituzioni pubbliche; quelli che rivendicano la propria appartenenza transnazionale alla «comunità immaginaria dei credenti, del panislamismo, della solidarietà tra musulmani, della lotta contro il colonialismo o il neocolonialismo occidentale» (Conti 2012: 132); coloro che manifestano gli aspetti tradizionali e culturalisti dell'appartenenza islamica; i gruppi che sostengono che i fondamenti della religione islamica non vadano messi in discussione e che vada promossa l'aderenza stretta ai principi della *shari'a*. In generale, tutti i musulmani che introducono punti di vista religiosi in argomenti che dovrebbero essere esclusivamente politici, che scelgono di entrare nella

sfera pubblica in quanto corpi disciplinati e caratterizzati in senso islamico e che vi manifestano i segni corporei della devozione, sono considerati “tradizionalisti” e di conseguenza “cattivi”.

Hirschkind e Mahmood (2002) hanno analizzato il discorso sull'Islam tradizionalista, elaborato in particolare da Rand Corporation¹² che nel 2003 ha promosso il programma Muslim World Outreach (Mwo), finanziato attraverso fondi dell'organizzazione Usaid e finalizzato a «trasformare l'Islam dall'interno», sostenendo i movimenti considerati “buoni”, cioè moderati, tolleranti e aperti ai valori democratici. Il programma consisteva nell'istruire predicatori, fondare scuole islamiche che si contrapponevano alle *madāres* (nelle quali si promuoverebbe il fondamentalismo), riformare i curricula delle scuole pubbliche e la produzione mediatica. L'«Islam tradizionalista» che il Mwo intendeva riformare sarebbe frutto di una mentalità arretrata¹³, abituata a sottomettersi all'autorità politico-religiosa¹⁴ e incapace di contribuire alla diffusione della democrazia, perché basata su un approccio alle scritture, su credenze, attitudini e modi di ragionare incompatibili con i valori illuministici occidentali.

La strategia di Rand Corporation si inserisce all'interno della relazione tra autorità religiosa e politica nell'Islam, la cui complessità ho cercato di illustrare nel capitolo 3¹⁵. Questa strategia, infatti, consiste nell'attribuire l'autorità dell'interpretazione delle fonti agli intellettuali musulmani “secolarizzati”¹⁶, liberali e marxisti, la cui ermeneutica presuppone un soggetto che utilizzi la ragione per relativizzare la scrittura e che consideri il Corano come un documento storico, o un sistema di segni e simboli, da leggere come un'opera letteraria. Gli intellettuali scelti dal Mwo, a differenza delle masse dei musulmani tradizionalisti, sanno distaccarsi criticamente dalla tradizione giuridica, sono propensi a storicizzare la figura del profeta Muhammad e basano la loro lettura del Corano su un'ermeneutica di tipo scritturale, apprezzandolo dal punto di vista culturale, estetico, poetico, spirituale, ma rifiutandone il carattere di fonte che possa informare le vite di cittadini moderni e secolarizzati. Il livello trascendente delle scritture, secondo il modello proposto dal Mwo, è ineffabile e privatizzato e va colto dal lettore-credente, un soggetto culturalmente preparato e indipendente dalle autorità tradizionali, soggetto della

razionalità politica secolare, che si riconosce come cittadino dello Stato e non è sottomesso alle autorità tradizionali.

Nel programma Mwo, i musulmani “buoni” sono questi soggetti “moderati”, “liberali” o “secolari”, aperti a una «visione occidentale della civiltà, dell'ordinamento politico e della società». Gli studiosi musulmani liberali moderati promuovono un'idea secolarizzata di religione¹⁷, intesa come oggetto di scelta individuale e come una categoria astratta di credenze che il singolo musulmano esamina e valuta. La loro soggettività religiosa è ripulita dalle manifestazioni mondane e dai rituali, ritenuti superflui o considerati strumenti di manipolazione delle masse nelle mani delle élite. Per diventare moderno e civilizzato, il mondo islamico dovrebbe assegnare alla religione uno spazio privato e individuale, escludendola dal dibattito pubblico e rifiutandone le richieste politiche, che di solito conducono a legislazioni intolleranti e rigide, in particolare nei confronti di donne e bambini¹⁸.

Osservato in questa prospettiva, anche l'impegno politico in nome dell'Islam, da parte del movimento tunisino, appare come una pratica tradizionalista e premoderna, non autorizzata dal discorso dell'Islam moderato e secolarizzato. Eppure, come vorrei dimostrare in questo capitolo, il discorso islamico sul cambiamento storico attraverso l'impegno politico informato ai valori morali della religione è una proposta di rielaborazione moderna delle tradizioni discorsive dell'Islam.

Islamismo tunisino

Le prime elezioni libere della storia della Tunisia, indette allo scopo di formare un'Assemblea nazionale costituente, si sono svolte un anno dopo la straordinaria mobilitazione popolare che ha interessato il paese da ottobre 2010 a gennaio 2011 e che ha inaugurato la stagione rivoluzionaria nota come “primavera araba”¹⁹, che ha posto fine al ventennale regime autocratico retto dal presidente della Repubblica Zine el-Abidine Ben Ali²⁰. Le elezioni hanno attribuito la maggioranza dei seggi (41,7%) dell'Assemblea nazionale costituente al partito islamico Ennahda (“Rinascita”), espressione della Fratellanza musulmana tunisina. Questo ha por-

tato al centro del discorso islamico tunisino la questione del compromesso tra un quadro di riferimento secolare e un sistema valoriale religioso²¹ e ha sollevato in una parte dell'opinione pubblica la questione dell'incompatibilità tra l'Islam politico e il secolarismo moderno (Hkima 2015a e 2015b; Labat 2013²²; Charfi 2013²³; Salsabili Kibli cit. in Blaise 2013²⁴; Meddeb 2013; Benazouz 2015²⁵; Dami 2014²⁶). Tale questione si inserisce nel discorso, elaborato soprattutto negli ambienti conservatori statunitensi, a partire dai lavori di storici e politologi come Bernard Lewis, sull'incompatibilità tra l'islamismo – cioè la mobilitazione politica impostata sull'Islam – e il pluralismo democratico occidentale (Hefner 2005)²⁷.

Come mi riferì la deputata Imen Ben Mohammed:

L'Islam politico è nuovo in Tunisia: il pregiudizio non c'è solo in Occidente, c'è anche qui. I Fratelli musulmani sono stati accusati di terrorismo; ora siamo sotto esame, siamo controllati, perché siamo di ispirazione islamica. Per questo dobbiamo farci conoscere a poco a poco. Siamo sotto gli occhi del mondo²⁸.

Il successo dei movimenti islamici è apparso a molti commentatori, sia arabi che occidentali (Rizzo 2013; Labat 2013; El-Houssi 2013), come una sorta di tradimento di una rivoluzione dal carattere secolare, i cui protagonisti (movimenti femministi, minoranze religiose e culturali, élite urbane occidentalizzate, artisti globalizzati) avrebbero lanciato un messaggio universale, accantonando le rivendicazioni dell'Islam politico a vantaggio dei valori e obiettivi del liberalismo occidentale (Cantaro 2013)²⁹. Olivier Roy (2011), ad esempio, aveva parlato di «rivoluzioni postislamiche», per sottolineare l'assenza – o quanto meno il ruolo di secondo piano – delle organizzazioni politiche islamiche dalle rivoluzioni, ciò che costituirebbe un sintomo del tramonto dell'Islam politico dallo scenario arabo e mediorientale. Gli osservatori più attenti avevano fatto notare che l'evoluzione dell'impegno politico-sociale islamico è molto più complessa di quanto simili analisi suggestive ma eccessivamente lineari facciano pensare³⁰. Le reazioni di sorpresa di fronte al successo elettorale degli islamisti sono sintetizzate nella caustica espressione del giurista e intellettuale tunisino Yadh Ben Achour (2012): «La figura di Dio, assente durante la rivoluzione e nel successivo periodo di transizione, è stata rinvenuta nelle

urne elettorali». Achref Wachani mi riferì: «La gente voleva la libertà, la democrazia, ma quando Ennahda ha vinto le elezioni, l'opposizione disse che non era un partito democratico»³¹.

L'espressione “autunno islamico” è stata coniata per evidenziare un netto contrasto tra l'esito del processo rivoluzionario e la fase acuta delle rivoluzioni, il cui sogno di cambiamento sarebbe stato così accantonato (Alfieri 2013; Guasconi 2013). La teoria dell'autunno islamico ha rappresentato la realizzazione della profezia di quanti, trovando sorprendente il carattere secolare delle primavere arabe, avevano fatto notare che i movimenti d'opposizione nel mondo arabo e mediorientale erano egemonizzati dalle correnti islamiche, sin dalla rivoluzione iraniana del 1979³², evento ispiratore dell'islamismo tunisino contemporaneo e momento centrale all'interno del processo storico definito il “risveglio islamico”.

Con questa espressione si indica l'aumento delle attività pubbliche connesse con la religione, verificatosi tra gli anni Settanta e Ottanta nel mondo musulmano ed evidenziato da segni eclatanti come la proliferazione di nuove moschee, il fiorire di circoli di studio, l'affollamento delle preghiere collettive del venerdì, l'aumento dei pellegrinaggi alla Mecca, accompagnati da alcuni comportamenti quali lo studio della religione, le preghiere regolari, l'abbigliamento femminile (lo *hijāb* e in generale un vestiario *mutahāsham*, cioè modesto) e maschile (barba, tunica, zuccotto), la segregazione sessuale. Tale processo aveva contraddetto le teorie sulla modernizzazione in voga negli anni Cinquanta, secondo cui le società musulmane avrebbero attraversato il medesimo processo di secolarizzazione della vita religiosa sperimentato dall'Occidente. La situazione di parziale secolarizzazione della fede islamica era stata descritta da Geertz, nel 1968, nei termini di una “crisi dell'Islam” (Geertz 1968). La diagnosi della crisi dell'Islam era stata messa in discussione dalla rivoluzione islamica in Iran, nel 1979; «nei primi anni Novanta, essa ormai sembrava semplicemente assurda» (Hefner 2005: 18).

Le rivoluzioni arabe non hanno segnato la fine dell'islamismo, sebbene i movimenti islamici non vi abbiano svolto un ruolo di primo piano. In Tunisia, durante la fase acuta del processo rivoluzionario, sebbene la presenza degli islamisti non sia stata evidente, non si può parlare di una loro assoluta marginalizzazione. Malgrado il regime tunisino avesse tenta-

to di sradicare le forme evidenti di islamismo, a titolo personale molti simpatizzanti del movimento islamico, che fino alla sua legalizzazione, il 1° marzo 2011, era clandestino, erano presenti alle manifestazioni. Inoltre un evento molto importante della rivoluzione è stato il ritorno dall'esilio del leader del movimento, Rached Ghannouchi, il 31 gennaio 2011, ciò che ha reso subito evidente che la componente islamista dell'opposizione avrebbe svolto un ruolo importante nella democratizzazione della vita pubblica tunisina³³. Come mi riferì Osama as-Saghir:

Non è vero che i *nahḍāwī* [ovvero i militanti del movimento Ennahda] fossero assenti dalle manifestazioni. Questo è un mito creato dall'opposizione attuale [nel 2013]. I *nahḍāwī* c'erano, è illogico pensare che non ci fossero. Non hanno mostrato le bandiere per rispettare il carattere collettivo e comune delle proteste³⁴.

I Fratelli musulmani e il movimento islamico tunisino

La Jam'iyat al-Ikhwān al-Muslimūn (Società dei Fratelli musulmani), o Fratellanza musulmana, prima espressione compiuta dell'impegno politico islamico di tipo moderno (ciò che ho definito "islamismo"), fu fondata nel 1928 dall'intellettuale e attivista egiziano Hasan al-Banna. Questi accostò alla propria formazione moderna una successiva formazione religiosa autonoma, che si svolse indipendentemente dal percorso pedagogico islamico tradizionale, incentrato sulle discipline letterarie coraniche e incardinato nelle istituzioni della *madrassa* e della moschea-università³⁵. I giovani come al-Banna, influenzati dagli studi di religione, discutevano delle questioni di attualità nell'Egitto degli anni Venti e Trenta. Al-Banna emerse come figura carismatica in questi ambienti; questo approccio antitradizionalista alle tematiche religiose si manifestava nell'idea di al-Banna di diffondere il proprio messaggio al di fuori delle moschee, soprattutto nei luoghi preferiti dagli egiziani per le discussioni sull'attualità, come i caffè, ma anche in casa e nei luoghi di lavoro.

La formazione politica di al-Banna si svolse soprattutto a Isma'iliya, località nel delta del Nilo dove egli aveva lavorato come insegnante in una

scuola elementare laica; nell'area del delta del Nilo e soprattutto nei pressi del canale di Suez erano evidenti i segni dell'occupazione e del dominio economico e culturale britannico. Fu proprio ad Isma'iliya che al-Banna fondò la Società dei Fratelli musulmani, in seguito al successo riscosso dalle sue predicazioni nelle città e negli altri villaggi del delta. Sin da questo periodo iniziale emerse la strategia di al-Banna, finalizzata a ottenere il sostegno per l'opera della *Jam'īya* (Società), consistente nella ricerca dell'appoggio morale ed economico da parte delle figure più influenti a livello locale, come '*ulamā*', *shuyūkh*, famiglie preminenti, membri dei circoli sociali e religiosi, commercianti e gli stessi quadri della Compagnia del canale. In questo modo la Società poté edificare le proprie sedi, moschee, scuole, circoli giovanili e fabbriche domestiche, e si estese fino al Cairo.

Al Cairo e in altre grandi città egiziane la Fratellanza inizialmente stabilì le proprie sedi nei quartieri poveri, dove si attivò per diffondere il messaggio islamico attraverso letture, esegesi di testi e discussioni pubbliche. A partire da questo inizio modesto, la *Jam'īya* divenne uno dei principali movimenti politici egiziani, in cui erano rappresentate diverse fasce socio-economiche, da operai e contadini a studenti e impiegati. La struttura organizzativa e le linee politico-ideologiche della Fratellanza iniziarono a essere formalizzate attraverso delle conferenze generali annuali; nel 1934 la Società fondò una propria agenzia editoriale e al-Banna diffuse le proprie idee politiche attraverso i giornali «*Majallat al-Ikhwān al-Muslimūn*» e «*Majallat an-nadhīr*». Questi strumenti servirono alla Fratellanza a espandere la propria base, per diffondere la dottrina tra i membri e per comunicare con il governo e con gli altri movimenti politici.

La conferenza generale del 1939 formalizzò la linea teorico-operativa della Società, basata su alcune idee consolidate, secondo cui l'Islam era da considerare un sistema totale, in cui convergevano i valori morali, l'ordine politico e sociale e il sistema economico; i due testi fondamentali dell'Islam – il Corano e gli *hadith* – erano applicabili a ogni tempo e luogo e costituivano le basi su cui giudicare tutti gli aspetti della vita. A partire dalle scritture, al-Banna definì la Società «un'organizzazione politica, un gruppo atletico, una missione culturale-educativa, una compagnia economica, un'idea di società» (Mitchell 1969: 14), interessata al governo,

al potere, alla Costituzione, al diritto e sostenitrice del nazionalismo e dell'arabismo; in questo modo, la Fratellanza musulmana dimostrava come la totalità del messaggio islamico potesse diventare un progetto politico realizzabile. A partire dalle scritture islamiche, era possibile modificare la società; il richiamo ai testi fondamentali come base del pensiero religioso e politico del movimento era parte della strategia antitradizionalista di al-Banna.

A partire dal 1937, la Fratellanza si dotò di battaglioni (*katā'ib*), che completavano la formazione politica e religiosa con la preparazione atletica; questo portò una parte dei membri a scegliere la lotta armata per difendere i valori islamici e sostenere la causa nazionale. L'emergere di questa corrente radicale causò la repressione della Fratellanza, l'incarceramento del leader e la soppressione dei suoi giornali. Iniziò in questo modo una storia di relazioni altalenanti tra i Fratelli musulmani e i governi egiziani: in alcune fasi le posizioni della Società si radicalizzarono, in altre i Fratelli musulmani furono cooptati dal potere politico. Inoltre, a causa delle repressioni in Egitto³⁶, la *Jam'īya* si diffuse in altri contesti mediorientali. Considerata una forza rivoluzionaria, essa fu soggetta a violente repressioni anche fuori dall'Egitto³⁷; Hasan al-Banna fu assassinato nel 1949.

Anche dopo la rivoluzione del 1952³⁸, a fasi alterne la Fratellanza fu repressa o cooptata dal potere politico³⁹; anche le autorità religiose di al-Azhar – la principale moschea-università egiziana – ebbero relazioni altalenanti con la Fratellanza, accettandola come alleata nella diffusione dei valori islamici nella società o condannandola in quanto promotrice di discordia e scisma (*fitna*) all'interno della comunità islamica. A causa delle repressioni e incarcerazioni, iniziò una pratica che in seguito si sarebbe consolidata in molti dei contesti nei quali la Fratellanza avrebbe operato in clandestinità, ovvero la creazione di reti di solidarietà per sostenere le famiglie dei membri incarcerati⁴⁰. La violenta repressione aprì la strada alla clandestinità e al radicalismo; il principale ideologo dei Fratelli musulmani dalla metà degli anni Cinquanta divenne Sayyid Qutb.

Agli inizi degli anni Settanta la rete dei Fratelli musulmani, che si era estesa in tutto il Medio Oriente⁴¹, inglobò il movimento clandestino al-Jam'īya al-Islāmiyya, in Tunisia, il cui leader era Rached Ghannouchi,

futuro fondatore del partito Ennahda⁴². Egli aveva letto le opere di al-Banna e riteneva che i problemi dell'Egitto – miseria, sfruttamento coloniale, analfabetismo –, la soluzione dei quali era stata individuata dal fondatore della Fratellanza nel ritorno all'Islam e nell'adozione della religione nella vita politica, fossero i medesimi della Tunisia.

Il movimento islamico tunisino propone un modello di vita pubblica e di impegno politico basato su un progetto di re-islamizzazione della società e su un fattore identitario arabo-islamico che si allontana dai valori modernizzatori europei e francesi e insiste sull'Islam come devozione personale. A partire dalla fine degli anni Settanta, il movimento islamico ha ampliato il proprio consenso nella società tunisina. Questo è stato dovuto in primo luogo alla forza d'attrazione esercitata dal movimento sulle componenti sociali dell'opposizione all'élite modernizzatrice che sosteneva il presidente Bourguiba, in virtù del calo del consenso della corrente marxista. In secondo luogo, il processo transnazionale del risveglio islamico iniziava a coinvolgere la Tunisia; le moschee diventarono luoghi di discussione di tematiche di interesse pubblico, piattaforme intellettuali nelle quali i temi politici e sociali venivano riformulati in chiave islamica e comunicati al grande pubblico, ben oltre la portata dei circoli elitari all'interno dei quali essi venivano elaborati in precedenza. Il movimento islamico si diffuse capillarmente anche nelle università tunisine. L'Islam iniziò a trasformarsi nel principale linguaggio dell'opposizione politica, contestualmente al declino di altre forme ideologico-pratiche di opposizione: nel discorso islamista, tuttora i gruppi dirigenti e i leader vengono accettati o criticati sulla base della loro aderenza alla morale islamica e, nel caso in cui non se ne condividano le politiche, si dice che essi non sono buoni musulmani.

A partire dal 1981 il movimento adottò la forma partitica, in vista delle annunciate elezioni parlamentari, e si trasformò nel Movimento della tendenza islamica⁴³. Si trattò di una scelta pionieristica per l'islamismo globale, perché per la prima volta un movimento islamico sceglieva di partecipare a elezioni democratiche, considerate fino a quel momento una forma di dominio culturale occidentale⁴⁴. Le aspettative del movimento, tuttavia, furono frustrate dalla svolta antislamica del regime, che imprigionò centinaia di membri, tra cui lo stesso Ghannouchi, che restò

in carcere dal 1981 al 1984 e di nuovo nel 1987, fino alla sua liberazione durante una prima fase di apertura democratica da parte del regime di Ben Ali, una cui legge del 1988 consentì la formazione di partiti politici, superando l'impostazione monopartitica basata sul partito-Stato *Rassemblement constitutionnel démocratique* (Rcd). Non si trattò di un'apertura alla militanza islamica: la legge 88-32, infatti, proibiva la formazione di partiti di matrice religiosa. Di conseguenza, il movimento, scegliendo di darsi forma partitica ufficiale, eliminò il riferimento islamico dal proprio nome e assunse quello di *Hizb Ennahda* (Partito della rinascita). Pur non essendo stato riconosciuto ufficialmente dal Governo, il partito si presentò alle elezioni legislative del 1989, alle quali ottenne il 14,5% delle preferenze, diventando la maggiore forza d'opposizione. Temendo questo rivale politico, il regime rifiutò il riconoscimento ufficiale a Ennahda e ne rese illegale la militanza. Fu allora che iniziò il lungo esilio dello *sheykh* Rachid Ghannouchi, terminato solo con il suo rientro in Tunisia alla caduta del regime di Ben Ali, nel 2011.

Per tutti gli anni Novanta, la campagna antislamica del regime proseguì: migliaia di militanti furono costretti a scegliere tra l'arresto e l'esilio, con l'accusa di essere responsabili di una serie di attentati; il movimento islamico tunisino fu accusato di adottare pratiche violente e di mirare alla fondazione di uno Stato teocratico. La generazione dei militanti che hanno fondato il movimento tunisino è dotata, per i giovani come Osama as-Saghir, dell'autorità derivante dalla resistenza alla repressione e dalla lotta nelle circostanze difficili dei regimi autoritari antislamici. Un giorno, a ottobre 2015, vedendo uscire dalla sede dell'Assemblea nazionale costituente il capogruppo del partito Ennahda, mi disse: «Si è fatto diciassette anni di carcere; è stato torturato. Vedi che dignità? Io sono fiero di stare con gente così. Cosa ho fatto invece io? Ho avuto una vita abbastanza facile!»⁴⁵. Anche la famiglia di as-Saghir lasciò la Tunisia in questo periodo; suo padre era un militante islamico e un fiero oppositore del regime. Essi risiedevano in un sobborgo borghese e turistico di Tunisi, Borj Cedrya; suo padre veniva spesso arrestato dai servizi di sicurezza del regime e gli altri componenti della famiglia furono prelevati da casa per degli interrogatori. Nel 1989, quando Osama aveva sei anni, il padre decise di andare in esilio in Italia, dove il figlio e la moglie lo raggiunsero anni dopo. Come

mi riferì: «La sorte comune della persecuzione politica ha colpito trentamila militanti di Ennahda, cioè quasi tutte le famiglie tunisine hanno avuto almeno un parente o un conoscente in carcere o in esilio»⁴⁶. In Italia, Osama studiò per tre anni in una scuola araba, poi frequentò le scuole pubbliche e in seguito si laureò in scienze politiche all'Università «La Sapienza». A Roma entrò in contatto con la rete degli studenti della Fratellanza musulmana e in particolare con gli esiliati tunisini, uniti dalla solidarietà derivante dal comune esilio; essi nel 2011 lo candidarono per le elezioni tunisine nel collegio italiano, dove fu eletto deputato dell'Assemblea nazionale costituente.

Islam e laicità nella prassi

Il dibattito sull'incompatibilità tra fondamento islamico della vita sociale e laicità tende a ridurre la complessa articolazione del concetto di laicità, proposta ad esempio da Taylor (2009), a un'idea lineare di opposizione all'elemento religioso nella vita pubblica. Bisognerebbe tuttavia tenere distinti i diversi aspetti del concetto, che, nella formulazione del filosofo canadese, riguardano lo spazio pubblico (ovvero la separazione tra Stato e autorità religiose), i livelli della credenza (ovvero l'allontanamento delle persone dalla fede e la diminuzione della devozione) e le condizioni della credenza (la consapevolezza da parte dei soggetti moderni che le proprie credenze non siano che una tra le possibili alternative). In questo senso, il concetto di laicità è parallelo all'idea di secolarizzazione in quanto percorso verso la modernità, così come esso è stato formulato a partire dall'Illuminismo europeo.

Secondo i sostenitori dell'antinomia Islam-laicità, lo sviluppo armonico di questo modello sarebbe prerogativa della modernità europea; la dinamica che sul piano istituzionale e culturale avrebbe portato l'Europa e il resto dell'Occidente a sviluppare Stati laici e società secolarizzate non si sarebbe svolta in altri contesti, come il Medio Oriente musulmano. Secondo De Poli (2007), ad esempio, la modernizzazione del mondo musulmano sarebbe incompleta perché, alla costituzione di Stati laici sulla base dei modelli istituzionali dei paesi colonizzatori, non sarebbe cor-

risposta la secolarizzazione delle culture e delle società. Il radicamento dell'Islam nella quotidianità di molte persone in Medio Oriente, in questa prospettiva, sarebbe un retaggio premoderno, che l'esempio europeo e le eredità culturali coloniali non sarebbero riuscite a correggere; inoltre, la diffusione dei movimenti politici e sociali islamici sarebbe una conseguenza di questa modernizzazione imperfetta. I concetti di laicità e secolarizzazione, che l'autrice mantiene distinti nelle premesse del lavoro, finiscono per indicare un unico processo di progressiva emancipazione delle istituzioni mediorientali dalla religione. Questo processo, innescato dal contatto con l'Occidente a partire dalla metà del XIX secolo, corrisponde alla modernizzazione del Medio Oriente musulmano. Il discorso islamista, secondo De Poli, sarebbe moderno semplicemente per cronologia e per contrasto: esso nascerebbe in reazione alla penetrazione dei modelli secolari occidentali. Il peso crescente dei modelli di vita islamici e del discorso islamista, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, è visto come un incidente di percorso in questo processo di modernizzazione: alla laicizzazione delle istituzioni non sarebbe corrisposta una secolarizzazione delle culture, perché i modelli europei sarebbero stati semplicemente importati e imposti ai popoli mediorientali, che non avrebbero avuto il tempo di assimilarli; alla prima occasione di crisi socioeconomica, a partire dalla fine degli anni Sessanta, le culture mediorientali avrebbero rigettato quei modelli esogeni per trovare rifugio in un discorso più familiare, quello islamista, mettendo in discussione in questo modo un percorso secolare di progressiva secolarizzazione e modernizzazione.

Come vorrei dimostrare, la ricerca di un principio autorevole di matrice religiosa, nella vita pubblica e nella legge fondamentale dello Stato, non corrisponde nella pratica del movimento islamico a una negazione della modernità, quanto piuttosto a una declinazione specifica dell'idea di modernità stessa. Le condizioni della credenza di molti tunisini implicano il riferimento costante alla religione nella propria esistenza; questa tendenza, frutto del cosiddetto "risveglio islamico", verificatosi in tutto il mondo arabo-musulmano a partire dagli anni Settanta del Novecento, è stato tra i principali fattori del consenso riscontrato dal movimento islamico tunisino dopo la rivoluzione.

Concetti assimilabili alla laicità, quali *'almāniyya* (che deriva da *'ilm*,

scienza), *'alamāniyya* (da *'ālam*, mondo) e *dunyāwiyya* (il mondano, il temporale), *dīn/dūniyā* (verità rivelata/verità terrena), utilizzati in chiave opposta rispetto all'Islam, sono stati usati per indicare l'esclusione della religione islamica dai processi di costruzione statale in Nord Africa nei periodi dei mandati europei e dell'indipendenza; in Tunisia l'elaborazione di questi concetti ha subito in particolare l'influenza dell'ideologia francese della laicità, intesa come rottura con le tradizioni e assoluta indipendenza della sfera politica dalla religione. Nel discorso islamista tunisino, tuttavia, il concetto di *'almāniyya* non è utilizzato in chiave antinomica rispetto all'idea di una matrice islamica nella vita della società e dello Stato; agli islamisti tunisini, infatti, *'almāniyya* appare rispondere all'idea islamica di conoscenza e progresso, elementi che essi sottolineano per evidenziare come l'Islam non sia dotato di un clero che ostacoli la libertà di pensiero e il progresso scientifico.

Il leader del partito islamico tunisino, Rached Ghannouchi, è tra i pensatori che hanno promosso il ruolo dell'Islam nella politica, all'interno di un'organizzazione pluralistica dello Stato e della società, sostenendo un certo grado di separazione tra religione e Stato. Egli ha fatto distinzione tra i concetti di *'almāniyya* e *'alamāniyya* e ha individuato diverse sfaccettature di quest'ultimo; nel discorso del movimento islamico sono accettate le accezioni, introdotte da Ghannouchi, di "secolarismo procedurale" (*'almāniyya ijra'iyā*) e di "secolarismo parziale" (*'almāniyya juz'iyā*), che indicano come la separazione dei poteri dello Stato non sia necessariamente in contraddizione con le convinzioni religiose fondamentali, nella misura in cui essa non preveda l'ateismo di Stato. Secondo un'efficace distinzione, gli islamisti sarebbero per la divisione tra Stato e moschea, non tra religione e politica; essi infatti considerano l'Islam un modello di vita che comprende tutti gli ambiti dell'esistenza, pur ritenendo che le norme politiche della *shari'a* siano distinte da quelle religiose e soprattutto che esse siano incomplete e necessitino di un continuo lavoro di interpretazione e rielaborazione che le renda compatibili con le mutevoli circostanze storiche. In altri termini, il movimento islamico rifiuta l'appiattimento delle diverse accezioni del concetto di laicità (separazione dei poteri, secolarizzazione dei livelli e delle condizioni della credenza), ciò che Ghannouchi

stesso ha indicato come “secolarismo integrale” (*‘almāniyya shāmila*), che prevede l’esclusione *tout court* della religione dalla vita pubblica.

Ho discusso di questa distinzione con il mio informatore Osama as-Saghir; a suo parere, Ghannouchi ha maturato quest’idea sulla base della sua lunga esperienza di esilio in Gran Bretagna:

Il presidente Ghannouchi viene dall’Europa, dove ci sono due tipi di Stato laico: uno “estremista” o “integrale” (*shāmila*), che corrisponde al modello francese, dove la religione viene esclusa dalla vita pubblica e ad esempio vengono osteggiati i simboli religiosi come il velo; l’altro più aperto (*juz ‘iyya*), sul modello inglese, dove il rapporto tra le religioni e lo Stato viene riconosciuto. Ci sono delle vie di mezzo, come nel caso italiano. *Sheykh* Ghannouchi ha criticato il modello *shāmila*, cioè l’esclusione della religione dalla sfera pubblica. Questo perché se escludiamo la religione si riducono la solidarietà e la compassione e vincono l’individualismo, la corsa al profitto e le esigenze materiali. Ma gli esseri umani hanno anche esigenze spirituali, perché rappresentano Dio sulla terra. La *‘almāniyya shāmila* promuove l’individualismo e l’isolamento e le relazioni sociali e familiari ne risentono⁴⁷.

Come mi riferì Rafik Abdessalem, già ministro degli Esteri nei governi a maggioranza islamista e, al momento della conversazione (aprile 2015), responsabile delle relazioni esterne del partito Ennahda:

La laicità degli Stati europei si è imposta perché gli Stati moderni sono nati dalla lotta della borghesia contro l’*Ancien régime*. Questo comprendeva la Chiesa. Di conseguenza, la religione era vista come uno strumento oppressivo e libertà e democrazia sono state intese anche come liberazione dalla religione, che limitava il progresso e l’emancipazione. I regimi oppressivi erano anche teocratici. E la classe sociale del clero usava la religione per giustificare l’assenza di diritti per il popolo. Ma perché questo modello dovrebbe andare bene anche nel mondo islamico? Bourguiba pensò di ricopiarlo in Tunisia, Atatürk in Turchia. Ma perché pensare che l’Islam sia come il Cristianesimo? Noi non avevamo un papa alleato dei poteri oppressivi!⁴⁸

Secondo Hirschkind e Mahmood (2002), la divisione fra Stato e

Chiesa (e tra politica e religione) è uno dei possibili percorsi del secolarismo moderno, che in Europa ha comportato la proclamazione della tolleranza religiosa e del principio della libertà di coscienza, in base al quale il cittadino può praticare qualsiasi fede. Tuttavia, negli Stati liberali il principio della libertà religiosa può entrare in contraddizione con la distinzione tra Stato e religione; ad esempio, in Francia la legge sul velo ha sollevato l’obiezione, da parte di molti, che lo Stato abbia superato il confine che lo separa dalla religione. Riprendendo il modello di Taylor, Hirschkind e Mahmood hanno posto la questione se il secolarismo debba essere inteso esclusivamente come separazione delle sfere ed eliminazione della religione dalla sfera pubblica. Secondo i due antropologi, il secolarismo ha soprattutto significato un cambiamento delle forme della religione, delle soggettività che essa informa e delle rivendicazioni epistemologiche che queste avanzano. Avendo trasferito alcune pratiche e credenze religiose nel proprio dominio, lo Stato secolare moderno le ha rese ininfluenti nella vita pubblica, mirando a formare delle soggettività basate su una relazione diversa con la storia e con determinate pratiche spirituali. Nel momento in cui la cultura secolarista mira a estendersi su scala globale⁴⁹, essa trascende il contesto in cui è nata (lo Stato-nazione) e si manifesta come discorso disciplinare, finalizzato non solo a circoscrivere la religione rispetto alla politica, ma anche a modificare le condizioni della credenza, mirando a strutturare un soggetto con un’etica politica che sia neutrale dal punto di vista religioso.

L’idea della separazione della sfera religiosa dalla sfera pubblica iniziò a farsi strada, nel mondo arabo-islamico, intorno alla metà del XIX secolo attraverso l’opera dei riformisti arabi, come Rifa’at-Tahtawi, Khayr ad-Din e Qasim Amin; di fronte alle questioni poste dalla costituzione degli Stati nazionali, del dominio occidentale e dell’arretratezza economica del mondo arabo, essi elaborarono un progetto di emancipazione dalla tradizione religiosa, sull’esempio delle concezioni moderne di secolarizzazione e laicità, parallelamente a un impegno politico per le cause nazionali o panarabiste. At-Tahtawi (1988), ad esempio, propose l’emancipazione delle scienze dalla religione nel mondo arabo, sull’esempio francese; Khayr ad-Din (1987), promotore della modernizzazione della Tunisia, sostenne l’emancipazione delle questioni politiche e amministrative dal

controllo degli *'ulamā'* della moschea-università Zeytouna. Come mi riferì il mio informatore Yahia:

Le élite secolariste tunisine si sono formate in Francia o nelle scuole che hanno diffuso il pensiero laicista francese. Il presidente Bourguiba aveva queste élite come alleate e le affascinava con le sue dimostrazioni anti-islamiche: diceva di non fare il digiuno nel mese di *ramadan* e ordinò agli impiegati pubblici di non digiunare. Poi chiuse la moschea-università Zeytouna. Sulle donne, diceva che dovevano essere emancipate e proibì il velo, e si vantò di avere altre donne oltre a sua moglie. Voleva far vedere che la religione non serve nella vita moderna⁵⁰.

L'influente intellettuale tunisino Yadh Ben Achour – una delle autorità di riferimento per una parte del movimento islamico, nell'elaborazione del discorso su Islam e modernità – individua nella crisi del sistema pedagogico della moschea-università Zeytouna un momento critico nell'impatto della modernità occidentale nel sistema culturale tradizionale tunisino; Zeytouna era la principale istituzione tunisina responsabile della trasmissione della conoscenza e dell'alta formazione nelle discipline islamiche. A partire dal secondo ventennio del Novecento, il sistema culturale, universitario e giudiziario della Zeytouna subì la concorrenza di licei e università francesi, scuole franco-arabe, tribunali e amministrazioni di tipo europeo;

la Repubblica gli diede il colpo di grazia con una riforma dell'insegnamento nel 1958 (che sfociò nella liquidazione di tutto il corpo insegnante *zitounien*), attraverso la soppressione dei tribunali sciaraitici e l'unificazione del diritto (Ben Achour 2010: 109).

Il risveglio islamico, in Tunisia, emerse come una risposta (moderna) a questo processo di modernizzazione di tipo occidentale che, oltre al sistema educativo, aveva coinvolto le forme di produzione, le strutture urbane, gli stili di vita, le relazioni familiari, la classe politica e gli organi governativi e amministrativi dello Stato; i pensatori islamici in Tunisia, come in altri contesti in cui, a partire dagli anni Settanta, sono emersi i movimenti del risveglio islamico, hanno proposto un progetto di moder-

nità islamica che comportasse il superamento delle forme tradizionali di pratica religiosa, delle concezioni di autorità, il collegamento del pensiero e dell'attività religiosa alle tematiche sollevate dai processi sociali, all'economia e alla politica, e una pedagogia islamica che individuasse modelli religiosi capaci di influire sugli stili di vita e sulle scelte delle persone. Come mi disse Achref Wachani:

Il messaggio islamico è universale. L'Islam cioè si estende a tutta l'esistenza. Alcuni considerano l'universalità dell'Islam come un residuo di una mentalità tradizionalista e premoderna. Ma non è così, perché per i tunisini la modernità ha significato laicizzazione ed esclusione della religione dalla vita pubblica. Alcuni pensatori islamici del Novecento, come *sheykh* Ghannouchi, al-Afghani, Hasan al-Banna e Khomeini, hanno superato questa impostazione. Hanno rielaborato in senso moderno il pensiero religioso e lo hanno reso universale, lo hanno esteso a tutti gli aspetti della vita politica, economica, sociale. Così il messaggio islamico è diventato uno strumento di liberazione dall'influenza occidentale⁵¹.

L'osservazione etnografica consente di cogliere gli *habitus* degli attori sociali, senza fermarsi alla formulazione esplicita delle loro visioni del mondo e giungendo a cogliere la conoscenza incorporata dei loro quadri teorici e pratici di riferimento. Questo porta a comprendere come gli attivisti islamici vivano i concetti di laicità e secolarizzazione, al di là delle dichiarazioni dei loro leader e delle antinomie proposte dagli osservatori critici. Gli attivisti islamici hanno conquistato la libertà di associazione prendendo parte alla rivoluzione, sebbene vi abbiamo partecipato individualmente e non come movimenti. Vivendo in una società secolarizzata, essi sperimentano il senso della laicità nelle loro attività e interrelazioni quotidiane. Il loro progetto di diffondere la tendenza islamica nella politica e nella società non è in contraddizione con la secolarizzazione della società tunisina e con la laicità dello Stato. La netta delimitazione tra un "Noi" islamista e un "Loro" secolarista, che spesso informa il ragionamento degli osservatori tunisini e stranieri, è a volte oggetto delle battute di spirito dei *du'āt*; ad esempio, un giorno, informandosi sul procedere della mia ricerca, Achref mi chiese scherzosamente: «Allora, hai incontrato degli *'almāniyūn* (laici)?»⁵².

Capitolo 6 | Modernità islamica

Le tradizioni discorsive dell'Islam tunisino

In contrasto con il progetto modernizzatore dei regimi laici prerivoluzionari, il movimento islamico è impegnato in una formulazione del concetto di modernità indipendente dalla «storia narrata dal nazionalismo borghese» (Spivak 2002: 109). Come mi riferì Abdessalem Rafik:

Modernità non significa secolarizzazione. Negli anni Cinquanta si cercò di secolarizzare la società. Ma ora la religione torna nel dibattito pubblico, nella sfera pubblica. È tornata da trent'anni, è un fenomeno globale. I nuovi islamisti sono frutto della modernizzazione: c'è un'idea della modernità propria degli islamisti. Habermas parlava della modernità come di un processo non finito. Ci sono forme diverse di modernità. Nel mondo islamico, ad esempio in Iran, la modernità è espressa in termini sciiti. In Tunisia l'idea di modernità è influenzata dal sunnismo e dal contatto con l'Europa. I Fratelli musulmani erano modernizzatori e travevano origine dai riformisti islamici, che cercarono di coniugare Islam e modernità. Per al-Afghani e Abduh, la modernità consisteva nell'adottare meccanismi moderni, come le istituzioni amministrative, la scienza, l'università, in una cornice islamica. Noi del movimento islamico crediamo nella compatibilità tra modernità e Islam: l'Islam è multiforme e differente nei diversi contesti, come la modernità¹.

Come emerge dalla conversazione appena riportata, gli islamisti tunisini si ricollegano a quell'ampio movimento di pensiero e pratica politica denominato “riformismo islamico” (Branca 1991), sviluppatosi in

gran parte del mondo musulmano mediorientale a cavallo tra Ottocento e Novecento. Il movimento di riforma, definito dall'intellettuale siriano Rashid Rida *salafyya*, si diffuse inizialmente negli ambienti culturalmente elevati egiziani e marocchini². Esso rispose alla prima ondata di modernizzazione del Medio Oriente – intesa come importazione di tecnologie, istituzioni militari e amministrative e, in generale, una mentalità di tipo occidentale –, proponendo un percorso di riflessione autocritica sulle tradizioni e sul ruolo delle istituzioni formative islamiche, come le moschee-università, accusate di trasmettere un sapere religioso inadeguato rispetto alle esigenze della modernità³.

Dalla riflessione dei riformisti emerge un'esigenza di ripensamento di questo sistema e una proposta di superamento della trasmissione tradizionale del sapere attraverso una riforma dei centri del sapere e un nuovo metodo di studio diretto delle fonti da parte dei singoli studiosi. I riformisti si posero il problema della relazione tra Islam e modernità, intesa come razionalità, scienza e progresso, coniugandolo attraverso varie questioni, come il rapporto tra fede e ragione, tra religione e politica, tra verità rivelate e verità terrene. Il principale esponente del riformismo islamico ottocentesco in Tunisia fu Khairuddin at-Tunisi; il suo ampio progetto di riforma fu interrotto dall'intervento militare francese, che sottopose il paese – come l'intero Maghreb – al dominio coloniale diretto dal 1883 al 1956.

Partendo da una critica del concetto di modernità come sinonimo di razionalità astratta, evoluzione ed efficienza (Williams 1983) e di modernizzazione in quanto processo puro, sradicato e incontaminato dalla storia e dalla cultura, l'islamismo tunisino si inserisce nei progetti che hanno declinato la modernità e la modernizzazione in modo plurale, piuttosto che come fenomeni singolari. Le caratteristiche della modernità, secondo alcuni autori (Touraine 2005), derivano dalle conquiste europee in ambito politico e tecnico-scientifico; in questi settori, essere moderni significa rompere con i sistemi di pensiero tradizionali, nelle credenze, nelle relazioni sociali e negli stili di vita, e confidare nel potere teleologico della razionalità. La fede religiosa è esclusa da questo modello; una società moderna, di conseguenza, non potrebbe fondarsi sulla rivelazione divina.

Gli antropologi che hanno studiato i progetti di “modernità multiple” (Appadurai 2001), partendo da un’analisi della modernizzazione come «insieme di processi discorsivi associati alla dominazione occidentale» e alla tradizione liberale (Kahn 2001: 657), hanno messo in luce in primo luogo come la modernità, fenomeno singolare di origine occidentale, si “indigenizzi” a contatto con contesti non occidentali, nei quali esso viene esportato attraverso il dominio coloniale; in secondo luogo, attraverso il metodo che Goody (2008) definisce “archeantropologico”, è stato notato come progressi in settori specifici, paragonabili ai processi di modernizzazione europei, siano emersi contemporaneamente nel continente euroasiatico, sottraendo così all’Europa il primato della modernizzazione; l’analisi dei discorsi e pratiche “moderni” in altri contesti culturali porta a considerare le altre modernità non tanto come adattamenti della modernità occidentale, quanto come “modernità alternative” (Ong 1999).

Il modello islamico di trasformazione sociale della Tunisia è moderno in diversi sensi. Il primo elemento di modernità consiste nella proposta di una frattura rispetto al passato; il richiamo alle scritture fondamentali dell’Islam non è un progetto tradizionalista, ma al contrario è una proposta di metodo innovativa, volta alla promozione del ragionamento individuale – al di là delle tradizionali fonti di autorità – attraverso l’ermeneutica dei principi (cfr. capitolo 3). L’antitradizionalismo islamista consiste nell’estensione virtualmente a tutta la *umma* del diritto di studiare e interpretare le fonti scritturali. Come mi disse Abdessalem Rafik:

Fino alla metà del XIX secolo, l’Islam tunisino ruotava intorno a tre fulcri: la scuola malikita, la dottrina asharita e le pratiche sufi; non c’era elaborazione intellettuale dei singoli studiosi. Gli ‘*ulamā*’ accettavano senza senso critico la giurisprudenza malikita basandosi sull’imitazione (*taqlīd*), e questo sopprimeva il libero arbitrio. La teologia *ashā’ira* promuoveva il fatalismo (*al-jabariyya*) e il sufismo insegnava a sottomettersi alla guida. Tutto questo faceva sì che i tunisini accettassero acriticamente quello che veniva loro imposto sul piano religioso e anche che si rassegnassero all’autoritarismo dei governanti⁴.

Nel discorso islamico, il valore della ragione, elemento centrale della mentalità moderna, è promosso dall’Islam nella misura in cui la ragione

invita il singolo musulmano al ragionamento individuale; tale diritto va restituito al pubblico e sottratto all’autorità delle élite tradizionali delle scienze islamiche⁵. È questo il principale contributo alla modernità islamica fornito dal discorso del movimento tunisino. Si tratta di un progetto radicalmente opposto a quello della modernità secolarista delle élite occidentalizzate tunisine, per le quali la modernità consisteva nell’esclusione delle pratiche e delle forme di ragionamento islamico dalla vita pubblica. Come mi riferì Labidi:

Sheykh Ghannouchi ha scritto che l’Islam non pone limiti alle capacità della ragione, ma invita a pensare e ad approfondire. Prima di tutto, l’Islam ci invita a ragionare sulla fede; la fede non può essere semplicemente imposta o appresa per imitazione. I singoli credenti possono leggere e, attraverso il proprio sforzo intellettuale, dare la propria interpretazione delle fonti⁶.

Il secondo elemento di modernità del discorso islamico è proposto dagli intellettuali tunisini attraverso il tema delle tradizioni islamiche tunisine; esso delinea un progetto di modernità islamica indipendente tanto dai modelli della modernità europea, quanto dall’islamismo riformatore di altri contesti. Da una parte il discorso islamico rifiuta il tradizionalismo nell’approccio allo studio e all’interpretazione dei testi, considerandolo un ostacolo al libero pensiero, allo sviluppo democratico del sistema politico e allo sforzo interpretativo del singolo studioso; dall’altra esso recupera il legame con le tradizioni discorsive dell’Islam tunisino (definite ad esempio da Ghannouchi *at-tadāyyun at-taqlīdī at-tūnisi*, “religiosità tradizionale tunisina”), validate dall’autorità degli studiosi della moschea-università Zeytouna, che hanno contribuito all’elaborazione di un progetto di modernità nel quale l’Islam svolge un ruolo centrale. Come mi riferì Abdessalem Rafik:

Secondo *sheykh* Ghannouchi, l’Islam è un sistema di principi e modelli di vita, un progetto civilizzatore che non è svincolato dalle tradizioni. La tradizione tunisina degli studi e dell’interpretazione delle fonti ha al centro la Zeytouna. È qui che è stata elaborata un’idea e dei progetti di modernizzazione specifici della Tunisia. Infatti, prima del mandato fran-

cese, gli *'ulamā'* della Zeytouna avevano studiato le scienze moderne, gli strumenti di governo del liberalismo occidentale e le tecniche amministrative europee e le avevano adattate a un sistema di ragionamento islamico. È così che è nato il riformismo tunisino, nell'Ottocento; e grazie a questo lavoro intellettuale fu scritta la Costituzione del 1864. Questa Costituzione limitò i poteri dei governanti; questo non era mai successo nel mondo arabo e nel mondo islamico. I riformisti tunisini avevano adattato la modernità europea all'identità culturale tunisina⁷.

Nel discorso islamico contemporaneo, l'Islam "specifico della Tunisia" (cfr. capitolo 7) da una parte supera il tradizionalismo nell'approccio alle fonti, dall'altra recupera le tradizioni discorsive dell'Islam tunisino, considerate come la ricerca di equilibrio tra valori umani, testi sacri e contesto storico, attraverso il ragionamento, il giudizio individuale e l'interpretazione personale dalla dottrina religiosa. Ben Achour ha affrontato questa questione, parlando delle tradizioni islamiche come strumenti attraverso i quali la società tunisina ha affrontato l'impatto della modernità, a partire dalla metà del XIX secolo:

interpretata abitualmente come resistenza al cambiamento, spesso invece la tradizione serve da veicolo al mutamento stesso. [...] Anche in questa occasione il testo religioso venne utilizzato. Esso costituisce infatti un deposito permanente, la riserva di quel patrimonio linguistico sul quale poggia il pensiero comune e che è in grado di mitigare le conseguenze del mutamento, di non turbare troppo gravemente, fino ad annientarla, la coscienza collettiva (Ben Achour 2010: 106).

In questo modo, la contrapposizione fra tradizione islamica e modernità viene superata; nel discorso islamico la modernità non è concepita come una frattura con la tradizione islamica, ma come una reinterpretazione delle tradizioni discorsive dell'Islam tunisino. Il discorso sulla religiosità tradizionale tunisina consente all'intelligenza islamica di formulare una propria declinazione di modernità, concepita come un progetto complessivo di riforma culturale, sociale e politica, che parte dal superamento del tradizionalismo religioso, recupera la riflessione razionalista dei riformisti ottocenteschi e propone una formula di coesione sociale e na-

zionale fondata non tanto sulle scritture in quanto tali o sulla *shari'a* in quanto riferimento legale astratto e immutabile, quanto su un principio etico basato su una considerazione generale dei principi fondamentali della religione islamica.

Dallo Stato teocratico...

Il terzo elemento di modernità del progetto islamico riguarda la forma di Stato specifica che viene proposta dal movimento tunisino. Secondo una diffusa chiave di lettura della politica islamica contemporanea, il movimento islamico opererebbe per un progetto totalitario e teocratico, incompatibile con il secolarismo moderno, in cui religione e Stato coincidano. Questo provocherebbe, nella società tunisina, una polarizzazione – un «confronto fratricida» secondo alcuni (Labat 2013: 21) – tra un polo moderno e secolare e un polo conservatore e religioso, manifestatasi ad esempio nel dibattito tra "Stato laico" e "Stato teocratico". Secondo questo genere di analisi, gli islamisti tunisini opporrebbero in modo binario questi due modelli di Stato:

Stato laico ↔ Stato teocratico

In questo modo, l'Islam è presentato come una minaccia alla libertà e ai diritti dei cittadini; Labidi mi riferì che

alcuni in Tunisia pensano che ci sia un'antitesi tra laicità e religione; secondo loro, la libertà religiosa e intellettuale dei cittadini può essere assicurata solo da un tipo di Stato laico, in cui religione e politica restino separati. Alcuni (pochi per fortuna!) pensano ancora che il movimento islamico voglia il califfato!⁸

Quest'idea corrisponde a una rappresentazione del movimento come soggetto premoderno e a una visione generale della società tunisina e dei progetti governativi prerivoluzionari come espressioni di una modernità incompiuta, perché incapace di estirpare l'Islam dalla vita pubblica e di relegarlo alla sfera privata, come nell'Occidente secolare e moderno. La rappresentazione di un'opposizione binaria nella politica tunisina

tra un polo secolarizzato e moderno (che opererebbe per costruire uno Stato laico dopo il crollo dello Stato post-postcoloniale: cfr. Campanini 2013) e il movimento islamico (che proporrebbe uno Stato teocratico) non tiene conto del fatto che il movimento islamico tunisino ha lottato da decenni, insieme alle altre forze dell'opposizione tunisina, per la riforma democratica del paese⁹, abbandonando il progetto di adottare legislazioni e forme di governo impostate sulla *shari'a*.

Tutto questo non comporta che, nel discorso islamico sul potere e sullo Stato, la politica vada separata dalla devozione religiosa; come ho detto nel capitolo 3, secondo i musulmani il potere politico deve essere informato dal sapere religioso e dai valori islamici. Come mi riferì Rafik:

shaykh Ghannouchi è il nostro leader politico ed è anche un esperto di *ijtihād*. Un capo deve essere un *mujtahid*, questo lo dicevano i riformisti come Rashid Rida. Nel Corano e negli *hadith* ci sono i principi che ci fanno capire in cosa consiste la giustizia, la verità e il governo. Un capo politico deve conoscere le scienze islamiche e la lingua araba, per poter capire queste cose¹⁰.

Come sostiene Hefner (2005: 6):

la politica musulmana è informata dalla convinzione che gli studiosi di religione, gli '*ulamā'* (letteralmente "quelli che sanno", singolare '*ālim*') abbiano il diritto e il dovere di assicurare che tutti i principali sviluppi nella politica e nella società siano conformi ai comandamenti divini. [...] Questo primo aspetto della politica musulmana non è solitamente inteso come un imperativo per il governo teocratico. Gli studiosi di religione non governano [...]; le politiche musulmane non sono caratterizzate da un'inverosimile fusione di religione e Stato o da una dittatura dei "chierici" su una società civile supina.

La diretta conseguenza dell'assenza di un'autorità religiosa infallibile (cfr. capitolo 3) è che, in linea teorica, il potere politico, che secondo molti musulmani dovrebbe essere informato dal sapere religioso e dai valori islamici, non sia a sua volta infallibile. Poiché Dio, secondo i musulmani, si è manifestato all'umanità per l'ultima volta attraverso Muham-

mad, suo messaggero e «sigillo dei profeti», questi è stato l'unica guida della comunità islamica a essere direttamente ispirato dalla divinità; i successori del profeta Muhammad alla guida della comunità dei musulmani (sia negli imperi del passato, fino al crollo del sultanato ottomano, sia nelle attuali monarchie legittimate dalla religione islamica, come il Marocco, la Giordania e l'Arabia Saudita) non possono rivendicare una simile ispirazione. Abdessalem Rafik sintetizzò la questione dell'equilibrio tra la fallibilità umana e l'ispirazione religiosa nella vita sociale e politica in questi termini:

Gli europei spesso consigliano ai politici tunisini di tenere separate politica e religione, ma l'esigenza di separarle è sentita in Europa, perché lì la Chiesa è stata per molti secoli un potere politico basato sull'autorità religiosa; ma invece l'Islam non attribuisce alcun potere religioso a nessun uomo, perché il potere religioso appartiene solo a Dio; l'ultimo ad aver parlato direttamente a Suo nome è stato il profeta Muhammad e prima di lui gli altri inviati. Nell'Islam non sentiamo il bisogno di separare religione e Stato perché, a differenza dell'Europa, nell'Islam non sono mai stati uniti. Il potere politico è umano e prevede regole umane, come le elezioni, la Costituzione, l'equilibrio dei poteri, l'indipendenza della magistratura e così via. Questo non toglie che l'Islam fornisca delle norme per la vita terrena, sociale e politica, perché per l'Islam la religione è fondamentale nella società¹¹.

L'idea del califfato, propagandata dallo Stato islamico, è presente in alcune correnti fondamentaliste minoritarie, poco rappresentative del movimento islamico nel suo complesso (Mandaville 2005). Non è chiaro, inoltre, se la formazione embrionale dello Stato islamico, che si è attribuito la forma del califfato, possa pervenire a una forma compiuta di Stato. A una conferenza pubblica presso la moschea Mariam di Milano, a dicembre 2015, il noto intellettuale islamico Hamza Roberto Piccardo disse:

Il *Da'esh* è un'aberrazione criminale. Si fa chiamare Stato islamico. Ma il vero Stato islamico fu quello di Medina, che prima si chiamava Yathrib, e divenne Medina an-Nabi. I primi quattro successori di Muhammad alla guida della Comunità erano i califfi ben guidati. I califfati, nonostante poi quelle che sono le caratteristiche della natura umana e della poli-

tica, hanno creato una civilizzazione straordinaria, dal punto di vista spirituale, culturale, politico, economico. Quindi quando noi parliamo dello Stato islamico di Medina parliamo di uno Stato aperto, uno Stato di fede aperto alle altre fedi. Era uno Stato dove ogni cittadino che viveva a Medina, fosse cristiano o ebreo, accettava alcune regole di mutua assistenza, di difesa comune e in base a queste regole e all'accettazione di questi doveri aveva più diritti di qualsiasi altro cittadino. Anche se lo Stato era uno Stato islamico – il profeta Muhammad era considerato il capo indiscusso di questo Stato e le regole erano quelle –, tuttavia il rispetto per i credenti delle altre religioni era talmente forte che il profeta Muhammad, parlando dei protetti – cioè quelli che sono i figli protetti, i fedeli di un'altra religione che vivono in uno Stato islamico – disse: «Chi manca nei confronti di un *dhimmi* mi avrà per nemico nel giorno della resurrezione». Ora, quando un musulmano spera con tutto il cuore di avere l'intercessione del profeta Muhammad nel giorno del Giudizio [...], pensare di avere il profeta Muhammad come nemico credo sia una cosa assolutamente sconvolgente. Quindi nessun vero credente potrebbe mai mancare ai doveri non solo di rispetto, ma anche di protezione, che l'Islam impone nei confronti degli appartenenti ad altre religioni¹².

Parlando della forma dello Stato di Medina, Piccardo non si riferiva al califfato come forma di governo a sé stante, ma alla forma costituita da *al-khalīfa ar-rāshidūn* – cioè i primi quattro califfi “ben guidati” –, che rappresenta piuttosto un modello simbolico per il movimento islamico, una sorta di ispirazione per proporre delle modalità politiche islamiche adatte alle epoche successive, per le quali tale forma di governo era impossibile da riproporre. Labidi mi riferì:

I salafiti non capiscono che questo modello non può più essere ripetuto. Andava bene per una città-Stato come Medina, ma subito dopo i califfi *ar-rāshidūn*, esso andò in declino. Oggi in Tunisia sarebbe ridicolo proporre una forma di governo del genere¹³.

Un'idea molto diffusa è che l'Islam promuova la fusione di “Stato e moschea”, a differenza del Cristianesimo, in cui gli ambiti andrebbero separati sulla base dell'imperativo «date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio

quel che è di Dio», attribuito a Gesù. Tuttavia, si può notare come il controllo statale sulla religione sia un modello importato dagli Stati coloniali nella forma dei ministeri degli Affari religiosi, che nella maggior parte degli Stati mediorientali controllano le istituzioni religiose. L'investimento di potere politico nei confronti di figure religiose è stato, nel corso della storia delle relazioni tra Europa e Medio Oriente, una pratica di dominio occidentale¹⁴; inoltre, come ha fatto notare Paolo Branca¹⁵, nel Cristianesimo esiste un imperativo opposto a quello attribuito a Cristo ed è il dettame secondo cui *omnis potestas a Deo*, pronunciato da san Paolo, in base al quale nel Cristianesimo orientale si sviluppò l'istituzione del cesaropapismo. Il *basileus* governava le istituzioni politico-amministrative che regolavano la vita dei cristiani, anche in territori a maggioranza musulmana.

... alla teocrazia secolare...

Sebbene abbiano abbandonato il progetto di uno Stato islamico, gli islamisti tunisini non accettano semplicemente l'idea di uno Stato laico, forma della quale essi hanno esperienza, dal momento che la laicità si era manifestata in Tunisia nella forma dello Stato post-postcoloniale, in cui la retorica e le politiche antisلمiche erano parte del potere autocratico dei regimi precedenti alla rivoluzione.

All'inizio del 2015 il potere esecutivo in Tunisia era esercitato da un governo di larghe intese, sostenuto dalla maggioranza dell'Assemblea dei rappresentanti del popolo, eletta a ottobre 2014, in una tornata elettorale che decretò la fine della maggioranza relativa del partito islamico¹⁶. Questo governo attuò una serie di misure finalizzate a sottoporre a controllo statale le moschee “illegali”; l'illegalità di queste moschee consisteva ufficialmente nella loro edificazione spontanea, avvenuta in massima parte senza autorizzazione pubblica¹⁷. In realtà, il nuovo esecutivo mirava a prendere il controllo di una serie di moschee che erano state egemonizzate da predicatori di ispirazione wahhabita, ritenuti ispiratori o quanto meno simpatizzanti dei gruppi che sin dal 2012 avevano intrapreso la lotta armata di matrice islamica in Tunisia. Nei primi mesi del 2015, di conseguenza, il governo di larghe intese decise di interdire alcuni di que-



Fig. 2 Forze di sicurezza il 3 aprile 2015 all'ingresso della moschea Zeytouna, Tunisi.

sti predicatori e in particolare Noureddine Khadmi, *imam* della moschea el-Fath e già ministro degli Affari religiosi – dal 2011 al 2014 –, e soprattutto l'*imam* Houcine Laabidi, che svolgeva il ruolo di guida religiosa nella principale moschea e centro di elaborazione della giurisprudenza islamica in Tunisia, la moschea-università Zeytouna. Come altre moschee, Zeytouna era controllata da gruppi definiti “salafiti”, tanto che molti tunisini si sentivano insicuri a entrarvi; un amico e docente universitario mi aveva confidato che questi gruppi gli avevano impedito l'accesso alla moschea, come avevano fatto, in occasione dei sermoni dei predicatori radicali, con coloro che ritenevano potessero avere opinioni diverse. Io stesso ero stato fermato e invitato ad allontanarmi quando avevo tentato di accedere alla Zeytouna, così come ad altre moschee (ad esempio la

principale moschea di Keyrouane), dove gli ingressi erano presidati da giovani “guardiani della Rivoluzione”, le discusse milizie di vigilanti che, dopo la rivoluzione, si erano proposte come tutori della morale islamica.

In un grande dispiego di forze di sicurezza (fig. 2), il 3 aprile 2015, primo venerdì successivo alla rimozione dell'*imam* Laabidi, alla moschea Zeytouna si è svolta la preghiera collettiva, alla presenza del ministro degli Affari religiosi, Othman Battikh, e del primo ministro Essid. Io stesso, che gironzolavo nei pressi della moschea nella speranza – frustrata – di incontrare un conoscente che mi introducesse nel cortile della moschea, sono stato interrogato da alcuni agenti insospettiti dal mio voluminoso telefono

cellulare, col quale stavo scattando alcune foto, e dalla cartella che portavo con me, elemento fondamentale della mia sperata mimesi nel contesto del settore terziario tunisino.

Qualche giorno dopo, il ministro degli Affari religiosi emanò una direttiva rivolta agli *imam* nazionali per invitarli a promuovere dei sermoni (*khuṭab*) che condannassero apertamente la violenza perpetrata in nome dell'Islam. Nella direttiva il ministro insistette sul

ruolo eminentemente di stimolo per la presa di coscienza, la sensibilizzazione e l'educazione, assegnato agli *imam* e ai predicatori, [che dovrebbero] fare delle case di Dio dei luoghi di concordia e unione e mantenerli lontani da qualsiasi considerazione extrareligiosa, il cui risultato sarebbe di creare discordia tra i credenti. Una delle missioni più esaltanti dei religiosi [...] è di propagare gli alti valori morali ed etici veicolati dall'Islam, religione della moderazione, della concordia e dell'unità [...] e di operare affinché i giovani evitino le tentazioni estremiste e nichiliste (cit. in Bellakhal 2015).

Quando chiesi ad Achref Wachani cosa pensasse di questa direttiva, mi rispose:

Lo Stato deve prendere le moschee controllate dai radicali salafiti, che c'erano anche a Zeytouna. Questi erano aumentati, perché dopo la rivoluzione lo Stato era debole. Ora cerca di controllarli, perché è più forte. Non penso che la religione debba essere controllata dallo Stato. Lo Stato deve far sì che gli *imam* stiano attenti. La politica sul controllo delle moschee anarchiche è un'ingerenza dello Stato nelle questioni religiose¹⁸.

A suo parere, quindi, la religione deve restare indipendente dall'autorità statale fintantoché essa non dia luogo a forme di radicalismo. Questo significa che esistono, a parere dei *du'āt*, delle interpretazioni erranee della religione, sulle quali lo Stato ha il diritto-dovere di controllo e sanzione.

Nello scontro tra gli *imam* e i ministeri interessati alla loro sostituzione si manifestò un conflitto che aveva come oggetto l'autorità nell'interpretazione del messaggio islamico. La rivendicazione dell'autorità statale

sulla religione parve ai miei interlocutori un ritorno all'epoca prerivoluzionaria, quando, nonostante l'impostazione secolare dei regimi, l'Islam era ufficialmente la religione di Stato. La rivendicazione dell'autorità nell'interpretazione dell'Islam è stato uno degli strumenti di potere e autolegittimazione politica di Ben Ali. La polemica suscitata dall'intervento del ministro, nel 2015, fu talmente fitta che questi dopo alcuni giorni si sentì in dovere di smentire formalmente le informazioni secondo le quali il suo ministero aveva intenzione di uniformare i sermoni del venerdì. Come mi ha riferito Osama as-Saghir:

sotto Ben Ali i sermoni del venerdì erano scritti dal ministro degli Affari religiosi, che di solito era di sinistra. Oggi il ministero sussiste, ma il ministro lancia dei messaggi, che i *khuṭabā'* sono invitati, ma non obbligati, ad accogliere; ad esempio vengono invitati a esprimersi contro la violenza. Ma non possiamo tornare ai metodi del regime. I sermoni sotto il regime veicolavano la propaganda del regime e si concludevano con una invocazione a Ben Ali. Una volta ne ho sentito uno, e ho dovuto rifare la preghiera! I nostri presidenti Bourguiba e Ben Ali si comportavano come se fossero *mujtahid*: controllavano i simboli della religione, volevano monopolizzare l'autorità nell'interpretazione. Era come una Chiesa, che aveva il controllo nella fede. Il presidente era come il papa. Riteneva di essere il solo a poter parlare in nome dell'Islam¹⁹.

Secondo una formula che ho spesso sentito dagli attivisti tunisini, mentre in Europa i liberali hanno lottato per liberare lo Stato dalla Chiesa, la lotta del movimento islamico ha l'obiettivo di liberare la religione dallo Stato. Achref Wachani mi riferì:

L'Islam è nella società, è più ampio dello Stato. Chi può controllarlo? L'autorità è nella società, non nello Stato. Gli *'ulamā'* sono connessi alla società, quindi loro hanno autorità. Invece lo Stato sotto Ben Ali era una teocrazia secolare, come l'ha definita *sheykh Ghannouchi*²⁰.

L'applicazione dell'autorità sulla giusta interpretazione dell'Islam²¹ accomunava il regime tunisino ad altri regimi nazionalisti e laici medio-orientali. Il controllo della religione, in questi paesi, si applica attraverso la nomina degli *imam*, l'istituzione di ministeri deputati all'emissione di

fatāwā e dei consigli che controllano l'attività della *da'wa*. In questi contesti, come mi riferì Abdessalem Rafik:

il potere politico monopolizza l'autorità religiosa. I sovrani e i presidenti, in questi Stati, pretendono di essere sia capi di Stato che autorità nell'interpretazione dei testi; questi capi di Stato si autodefiniscono capi dei fedeli (*amīr-ul-mū'minīn*) o protettori del santuario della religione (*ḥamī al-ḥimā ad-dīn*), come in Arabia Saudita e in Marocco²².

I regimi che monopolizzano la religione, riconoscendo l'attrazione che questa esercita sulle masse, hanno introdotto nei loro programmi secolaristi e nelle Costituzioni alcuni riferimenti all'Islam, come l'obbligo per i governanti di essere musulmani, o il riferimento alla *shari'a* come fonte della legislazione.

In Tunisia, contrariamente a quanto potrebbe apparire scontato, il monopolio dell'autorità religiosa da parte del potere politico e la designazione dell'Islam come religione di Stato avevano la conseguenza di ridurre la presenza dell'Islam nella sfera pubblica, più che incrementarla; di conseguenza, una parte della lotta politica del movimento islamico è stata finalizzata proprio a sottrarre l'espressione pubblica della religione dal controllo statale: questo fa comprendere come le finalità del movimento islamico tunisino si allontanino molto dal pregiudizio sull'ideale della fusione tra sfera politica e religiosa. Come mi riferì Abdessalem Rafik, «la divisione dei poteri e la separazione tra potere politico e autorità religiosa servono a evitare che alcuni regimi accumulino poteri sproporzionati, di carattere divino, cosa proibita dalla religione islamica»²³.

Tra le paure frequentemente circolate nell'opinione pubblica tanto mediorientale quanto occidentale, in seguito ai successi ottenuti nel 2011 dai movimenti islamici in Tunisia, Egitto, Marocco e altrove, il tema centrale è stato la scandalosa equazione tra potere religioso e potere politico, di cui sarebbero sostenitori questi movimenti. La minaccia della teocrazia islamica, tuttavia, non tiene conto del fatto che i movimenti islamici abbiano promosso, al contrario, una dissoluzione della coincidenza tra autorità politica e religiosa, strumento di autolegittimazione e controllo sociale utilizzato dai precedenti regimi totalitari di ispirazione laicista.

... all'autocrazia modernizzatrice...

Secondo Yadh Ben Achour, l'adozione ufficiale dell'Islam da parte dello Stato poneva la sfera religiosa al servizio delle politiche del regime, sottraendo legittimità ai partiti religiosi e stabilendo come unica interpretazione corretta della religione quella ufficiale dello Stato. Questo obiettivo era stato espresso in termini abbastanza espliciti dal ministro degli Affari religiosi, Boubaker El-Akhzouri, nel 2006:

Le leggi, e in primo luogo la Costituzione, salvaguardano la religione, mentre il nostro discorso religioso consacra i principi fondamentali dell'Islam e ne rinforza i valori, al di là delle tendenze politiche. Nessuna corrente ha il diritto di trasgredire la legge, danneggiando l'Islam. A noi preme presentare l'immagine reale e rispettabile dell'Islam e contribuire alla realizzazione del progresso, che i musulmani meritano. Questo non passa attraverso il settarismo, la divisione e gli spregevoli conflitti (cit. in Geisser, Gobe 2007: 378).

I movimenti politici a base religiosa, di conseguenza, erano stati dichiarati fuorilegge e le associazioni attive nella *da'wa* erano controllate dall'apparato statale della sicurezza. In particolare, la repressione colpì militanti e presunti simpatizzanti del Movimento della tendenza islamica, arrestati a migliaia o costretti all'esilio sin dal settembre 1990. Grazie alla legge antiterrorismo, gli arresti dei militanti di questo movimento, equiparati ai "salafiti" e ai "jihadisti", sono proseguiti fino al crollo del regime, a gennaio 2011. I militanti e simpatizzanti del movimento sono stati per due decenni vittime di repressioni spesso molto violente, ciò che ha fatto crescere la reputazione di questo movimento come strenuo oppositore del regime di Ben Ali (Ben Achour 2012; Labat 2013)²⁴.

Secondo Osama as-Saghir:

il movimento era forte, perché c'era un ritorno alla religione e perché la componente conservatrice della società era cospicua. Di conseguenza, bisognava estirpare alle radici le ragioni della vittoria del movimento islamico, secolarizzando lo Stato e il popolo in senso antireligioso: così le moschee furono chiuse o controllate, i vecchi erano liberi di andarci,

ma i giovani no. Venivano controllati e incarcerati. Bisognava neutralizzare le ragioni che spingevano i giovani a recarsi in moschea: i programmi di studio della storia nazionale, ad esempio, vennero modificati, ridimensionando il contributo dell'Islam nella storia del paese. Eppure esso ha avuto un peso fondamentale: basti pensare alla figura di Oqba Ibn Nafi Al Fihri, il compagno del Profeta, che portò l'Islam a occidente, erigendo la più antica moschea in Nord Africa, quella di Keyrouane, a lui intitolata. Le scuole coraniche furono chiuse²⁵.

Il controllo delle opposizioni islamiche, la retorica antiterroristica e il monopolio statale dell'Islam erano strategie finalizzate alla propaganda modernista del regime (la cosiddetta "autocrazia modernizzatrice", cfr. Labat 2013), che mirava a costruire un'immagine della società tunisina secolare ed emancipata dalla religione, contrariamente – secondo i miei interlocutori *du'at* e *islāmiyyun* – alle convinzioni e alle pratiche della maggior parte dei tunisini. Tale politica, infatti, si esplicava ai danni della libertà dei cittadini che intendevano presentarsi in quanto musulmani nello spazio pubblico, attraverso la pratica della preghiera, la frequentazione delle moschee e l'esibizione dei segni esteriori dell'appartenenza islamica.

Nel decennio precedente alla rivoluzione, in particolare, la lotta contro il terrorismo islamico era diventata uno strumento di potere del regime, finalizzato ufficialmente alla protezione degli interessi occidentali e delle élite secolari locali dal fondamentalismo religioso e dal jihadismo. Con questo pretesto il regime di Ben Ali aveva bandito qualsiasi forma di opposizione politica e aveva ridotto i media al silenzio. La "legge antiterrorismo", promulgata nel dicembre 2003, attribuiva il massimo potere governamentale alle forze di sicurezza, legittimate a praticare detenzioni arbitrarie, torture, processi sommari e repressioni sistematiche contro i dissidenti politici (Nawaat 2008)²⁶.

La crisi economica, acuitasi a partire dagli anni 2000²⁷, aveva portato a un impoverimento delle classi medie tunisine, che avevano trovato nei valori e nelle pratiche quotidiane islamiche delle risposte all'avidità, alla corruzione e al lusso immorale delle cerchie vicine al potere politico. Nei modelli di soggettività devota, promossi da questi gruppi di attivisti isla-

mici, erano elementi centrali la moralità personale, le pratiche di devozione (come il digiuno durante il *ramadan* e l'assidua frequentazione delle moschee) e l'impegno sociale²⁸.

Questa tendenza indusse il regime a introdurre nuove misure di dissuasione, tra cui una campagna del 2006²⁹, informata da un progetto più ampio, che è stato definito dai miei interlocutori "essiccazione delle fonti" (*at-tajfīf al-tānābī*); esso individuò come simboli dell'oscurantismo islamico, che il regime intendeva osteggiare e superare, i segni esteriori dell'appartenenza islamica, come lo *hijāb* femminile e gli abiti e le barbe maschili, che furono indicati come elementi pericolosi ed estranei all'autenticità tunisina³⁰; di conseguenza, tali simboli furono stigmatizzati da una campagna ispirata a una "hijabofobia di Stato", volta a osteggiare la diffusione dell'abbigliamento islamico nella società tunisina; secondo il ministro El-Akhzouri, i segni esteriori dell'appartenenza religiosa, come lo *hijāb*, la tunica bianca e le barba lunghe, erano da rifiutare in quanto modalità estranee alla "specificità tunisine"³¹. Riferendomi i racconti di sua moglie, Osama mi ha detto che

la polizia non la faceva entrare all'università con il velo; a volte, poi, la fermavano per strada, le ingiungevano di toglierlo e le facevano firmare *al-iltizām*, ossia una dichiarazione in cui si impegnava a non indossarlo più³².

La tendenza a esibire questi segni era molto diffusa nel paese, a metà degli anni 2000, a dispetto dei risultati di un'analoga campagna condotta all'inizio degli anni Novanta, «anni neri della repressione anti-islamista, che si è tradotta in una vera e propria caccia agli *hijāb* e alle barbe» (Geisser, Gobe 2007: 374; Toscane, Lamloum 1998); fino agli anni 2000, la campagna repressiva aveva comportato la sparizione di questi segni esteriori dell'appartenenza islamica dagli spazi pubblici e la criminalizzazione di quanti contravvenivano al divieto, vittime di interrogatori, licenziamenti, arresti e svelamenti forzati³³.

Nell'ultimo decennio, tuttavia, parallelamente all'attenuarsi della campagna del regime e alla presa crescente delle pratiche della *da'wa*, l'esibizione negli spazi pubblici di barbe, *hijāb*, *niqāb* e lunghe tuniche bian-

che iniziò nuovamente a diffondersi. Questo, secondo Osama, «era dovuto al ritorno all'Islam (*aṣ-ṣaḥīwa al-islāmīyya*), da parte di gente che lo faceva spontaneamente. Mia moglie ad esempio non c'entrava niente con Ennahda. Ma la rivoluzione arriva quando meno te lo aspetti!»³⁴.

Come mi riferì Imen Ben Mohammed:

alcune consigliere e alcune dipendenti del Parlamento portavano il velo. Io ero una di queste. Negli anni prima della rivoluzione, mi facevano entrare prima dell'orario di lavoro e mi facevano stare chiusa in ufficio per non dare fastidio agli altri. Uscivo per ultima. Nonostante questo portavo il velo, e mi sentivo coraggiosa per questo.

Gli anni Novanta, quando lasciai la Tunisia, furono i peggiori. Portare il velo era proibito. Sono tornata nel 2009; negli ultimi anni prima della rivoluzione c'era una maggiore distensione, ma comunque era strano vedere veli per le strade. Però la cultura del velo era tornata in quel periodo. Non era una cosa nuova per la società: c'erano donne che avevano lottato per il diritto a portarlo. Le donne della mia famiglia non potevano portarlo; alcune mie colleghe deputate hanno dovuto toglierlo per poter studiare, ma altre hanno lottato.

Ai tempi di Bourguiba si trasmetteva l'idea che il velo fosse una tradizione arretrata, frutto di ignoranza: le donne col velo sembravano legate alla tradizione, intesa non come una cosa positiva, ma retrograda. Quest'idea era propagandata dai media, ma non era diffusa nella società: ai tempi di Bourguiba e di Ben Ali, nei telefilm ambientati in tempi attuali, le donne moderne erano rappresentate senza velo, mentre nei telefilm ambientati in epoca ottomana le donne che erano vittime dei padri e mariti, ai margini della società, portavano il velo. Così anche nei telefilm siriani.

Molte volevano metterlo, ma non lo facevano. Quindi l'immagine della donna col velo è una novità. A livello politico, l'uso del velo è iniziato dopo la rivoluzione; ma non sono solo le donne di Ennahda a usarlo a questo scopo: ci sono avvocati e medici donne, docenti universitarie, donne affermate che lo facevano³⁵.

Nella campagna anti-*hijāb* del 2006 si manifestava l'intenzione del regime di ribadire la propria autorità in materia di definizione delle corrette pratiche islamiche. Il ministro degli Affari religiosi sostenne addirittura

tura che la pratica di indossare il velo, oltre che antipatriottica, fosse anti-islamica, dal momento che essa «suggerisce un'appartenenza politica o politico-religiosa che non ha niente a che vedere con il concetto divino, interpretato dalle società musulmane secondo le proprie tradizioni»; la lotta contro i segni esteriori della devozione, secondo il ministro, era parte integrante di una più ampia lotta contro «la dissoluzione dei costumi e il disprezzo dei valori, espressi attraverso l'abbigliamento, il linguaggio e il comportamento» (cit. in Geisser, Gobe 2007: 375)³⁶.

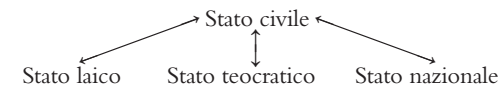
... allo Stato civile

In Tunisia, l'Assemblea nazionale costituente è stata eletta il 23 ottobre 2011, con il compito di redigere una nuova Costituzione in sostituzione di quella esistente, promulgata nel 1958, due anni dopo la conquista dell'indipendenza del paese. Il primo articolo della Costituzione del 1958 dichiarava l'Islam religione di Stato («La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano. L'Islam è la sua religione, l'arabo è la sua lingua e la Repubblica è la sua forma»). La nuova Costituzione, contratto politico a fondamento della transizione democratica e del nuovo regime politico tunisino, è stata approvata il 27 gennaio 2014, con un ritardo di oltre un anno; tra il 2012 e il 2013 erano state proposte tre bozze che, prima di pervenire al testo definitivo, sono state oggetto di numerose modifiche.

Gli attivisti del movimento islamico partono dalla semplice constatazione che «la Tunisia è un paese musulmano»³⁷ e non uno Stato secolare³⁸. L'articolo 1 della nuova Costituzione riprende alla lettera il primo articolo della Costituzione precedente, aggiungendo la formula secondo cui «Non è consentito emendare questo articolo»³⁹. Come mi riferì Achref Wachani nel marzo del 2015, «la Costituzione del '58 dice che la Tunisia è uno Stato musulmano. Non possiamo adesso eliminare questa affermazione e dire semplicemente che la Tunisia è uno Stato laico!». Tale caratterizzazione, che evidentemente pone come base dell'elaborazione costituzionale un fondamento religioso, non può essere considerata un'innovazione introdotta dal movimento islamico all'interno di un panorama giuridico secolare, come viene frequentemente fatto notare dagli intellet-

tuali laici; in altri termini, non si può sostenere semplicemente che il movimento islamico stia tentando di sostituire una Costituzione laica con una di carattere religioso (El-Houssi 2013: 88).

Il progetto del movimento disegna uno Stato civile e democratico con riferimento islamico, capace di assicurare la libertà di scelta dei cittadini, la sovranità della comunità, il progresso scientifico e i diritti umani. Se da un lato una classica narrazione sulla modernità, emersa dal pensiero di Hegel, Marx e Weber, ha individuato gli elementi della modernità europea nel razionalismo formale e tecnico, nella combinazione democrazia/capitalismo, nella secolarizzazione intesa come separazione delle sfere, nella burocratizzazione del settore economico, politico e militare, nella diffusione del metodo scientifico, nella riduzione delle relazioni parentali al nucleo familiare, nell'idea di cittadinanza in quanto espressione di diritti universali, la modernità islamica tunisina ha al centro un progetto di società plurale, nella quale i valori islamici siano contemplati come una cornice culturale di riferimento generale, e di Stato civile, nel quale l'etica religiosa non sia trasformata direttamente in legge, ma ispiri, attraverso alcuni principi fondamentali, una formulazione specifica dei diritti dei cittadini. Piuttosto che l'opposizione binaria dello schema di p. 179, gli islamisti tunisini propongono un'alternativa basata su quattro elementi:



In linea di principio, essi sono avversi alla forma dello Stato nazionale, emersa in Medio Oriente dopo la disgregazione dell'Impero ottomano e da essi definita «Stato territoriale» (*ad-dawla al-quṭriya*). Tale forma statuale è infatti considerata un modello estraneo alle società islamiche, che contraddice il sentimento di unità della comunità islamica, promuovendo un senso di unità interna e distinzione dall'esterno, sulla base di valori culturali, simboli e miti estranei alle tradizioni islamiche. Inoltre il modello dello Stato territoriale è un'eredità del colonialismo europeo: gli attuali Stati mediorientali corrispondono quasi tutti alle precedenti entità coloniali. Mandati e protettorati sostituirono le entità statuali preesistenti e furono circoscritti entro nuovi confini, sulla base del modello dello Stato

nazionale europeo (Manoukian 2002; Malighetti 2002). Le entità statali che emersero dalle lotte per l'indipendenza ereditarono dallo Stato coloniale le istituzioni e gli organi amministrativi e politici; secondo gli islamisti, questi furono monopolizzati da élite occidentalizzate, dalle quali sono emerse le figure che hanno retto gli Stati postcoloniali e post-post-coloniali attraverso la gestione assolutistica e dinastica del potere e l'appropriazione clientelare e familiare delle risorse economiche. Secondo gli islamisti tunisini, questa forma di Stato costituisce la forma di dominio indiretto postcoloniale imposta dall'Occidente al mondo arabo-islamico, attraverso lo sfruttamento economico delle compagnie occidentali e delle banche internazionali, la dipendenza politica dalle superpotenze globali e il dominio culturale esercitato attraverso l'importazione di modelli educativi, artistici, architettonici e mediatici alloctoni.

Lo "Stato civile", nel discorso islamista, include la religione tra i propri fondamenti; esso garantisce l'indipendenza delle moschee e delle altre istituzioni religiose. Come mi riferì Osama as-Saghir:

Nel caso della Tunisia, piuttosto che parlare di "Stato laico" (*ad-dawla al-'almāniyya*), preferiamo parlare di "Stato civile" (*ad-dawla al-madaniyya*), ossia uno Stato basato sui cittadini, in cui l'elemento religioso sia contemplato, e in cui ci sia una preferenza per l'Islam, che in Tunisia è maggioritario⁴⁰.

Per gli islamisti, la sovranità in una democrazia con fondamento islamico non appartiene allo Stato, ma a Dio; per estensione, essa appartiene a tutta la *umma*, che è rappresentante di Dio sulla terra. A loro parere, lo Stato civile garantisce il pluralismo meglio dello Stato laico; quest'ultimo non è considerato come un modello ideale, disincarnato dalla vita della società e dalla storia tunisina, ma come esperienza storica che, in Tunisia, ha comportato la soppressione delle forme pubbliche dell'Islam e la negazione dei principi democratici di cui esso stesso sarebbe dovuto essere promotore.

Capitolo 7 | Il discorso sulla specificità tunisina

L'Islam "specifico" della Tunisia

Nell'autunno del 2013, una campagna governativa diffuse dei manifesti che recavano la scritta «Differenti ma uniti. La Tunisia tollerante» (*mukhtalifīn wadīmā mutahdīn. Tunis at-tasāmeḥ*) e presentavano le immagini di un uomo e una donna sorridenti, composte da diversi fotogrammi giustapposti in forma di collage, che veicolavano l'idea di un mosaico colorato e sfaccettato, emblema della varietà culturale della società tunisina (fig. 3). Contemporaneamente, osservando quest'immagine, era impossibile non pensare ai segni esteriori dell'appartenenza islamica dei due soggetti: sebbene rappresentati attraverso varie sfumature di tinte calde, il tunisino e la tunisina nel poster erano riconoscibili immediatamente come musulmani; l'uomo portava la *chéchia*, il classico copricapo della tradizione tunisina, ed esibiva una barba, di diverse lunghezze nella composizione a mosaico; la donna indossava lo *hijāb*, un foulard al collo e un abito dal pesante drappeggio.

Questa campagna pubblicitaria esemplifica il discorso sulla "specificità tunisina", elaborato dall'intelligenza islamica in precedenza e in concomitanza con il processo rivoluzionario tunisino. Entrambi gli stili di abbigliamento rappresentavano un chiaro riferimento alle tradizioni locali; in particolare, il copricapo dell'uomo era un elemento di abbigliamento indossato in Tunisia soprattutto dalle persone anziane, mentre l'uomo ritratto (o meglio, il montaggio di foto probabilmente di diversi uomini) sembrava un trentenne. Si trattava di conseguenza di un richiamo tradizionalista, più che tradizionale.



Fig. 3 Campagna governativa "Differenti ma uniti. La Tunisia tollerante".

A commento di quest'immagine, Achref mi disse:

secondo me quell'immagine è un'idea di tolleranza. Vuol dire che qui in Tunisia ci sono differenze. Bisogna rispettare le scelte di vita. Se ad esempio le donne vogliono usare il velo, è una loro scelta. Alcuni vogliono pregare, portare la barba, altri no. Perché queste cose non le impone l'Islam. Non è una dottrina. Ma quel poster dice anche che va rispettata la tradizione islamica del paese. Il singolo va rispettato, ma anche la maggioranza della società, che ha dei valori tradizionali. La nostra è una tradizione di un Islam pluralista e tollerante, che è stata tramandata dalla Zeytouna. Molti venivano a studiare qui dal mondo islamico. Dobbiamo riferirci a questo per fronteggiare il vuoto: far rivivere la tradizione. L'Islam tunisino è pacifico e tollerante; è contrario alla violenza e al *jihād*¹.

I miei interlocutori della *da'wa* e del movimento islamico in senso più ampio inseriscono il loro rifiuto delle pratiche di lotta armata di matrice islamica all'interno di un discorso incentrato sull'autorità nell'interpretazione delle fonti e dei principi dell'Islam. Era chiaramente questa l'idea di Achref Wachani, a cui chiesi se il *jihād* potesse essere inteso come "guerra santa" in nome dell'Islam; egli mi rispose:

C'è un vuoto di conoscenza nella lettura dei testi, e quindi c'è anarchia.

Questa è una cattiva interpretazione. Il *jihād* non è violenza verso gli uomini: il primo principio dell'Islam è rispettare la vita. I jihadisti interpretano male il concetto di *jihād*. *Jihād* significa diritto a difendersi se sei oggetto di attacco².

Questo discorso autorevole è definito dall'intelligenza islamica "la specificità tunisina" (*al-khuṣūṣiyya at-tūnisiyya*); esso trae autorità dall'elaborazione di intellettuali tunisini come Rached Ghannouchi e Yadh Ben Achour e si fonda sull'opposizione binaria tra un Islam autoctono, moderato e pluralista, basato su un tipo di legislazione di ispirazione malikita (El Houssi 2013)³ il cui centro di elaborazione simbolico è la moschea-università Zeytouna, e un Islam esogeno ed estremista, di importazione saudita e di ispirazione wahhabita e integralista⁴.

Imen Ben Mohammed mi riferì:

L'Islam tunisino è moderato. Questo lo dimostrano le opere di Yadh Ben Achour, che ha portato l'illuminismo nell'interpretazione dell'Islam e del Corano. Ben Achour e altri, all'epoca di Bourguiba, hanno dato interpretazioni molto avanzate per quei tempi; per esempio hanno contribuito a formulare lo Statuto della persona (*majalla al-āḥwāl as-shakhsīyya*). Hanno parlato dell'emancipazione delle donne basandosi sull'interpretazione islamica. Anche *sheykh* Ghannouchi ha scritto di democrazia in nome dell'Islam⁵.

Al tipo di Islam esogeno sono attribuiti spesso molti degli episodi di violenza contro i luoghi di culto della tradizione tunisina, come le *zawāyyā* (pl. di *zāwiyya*, sedi di confraternite sufi) o le tombe dei marabutti, che si sono susseguite a partire dal 2011⁶. La contrapposizione tra Islam tunisino ed esogeno è stata sottolineata da molti in seguito all'attentato al Parlamento e al museo del Bardo di Tunisi, nel marzo del 2015⁷. A una conferenza della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali, svoltasi a marzo 2015, i *du'āt* discussero degli eventi del museo del Bardo. Ridwan impostò il proprio intervento sul rifiuto degli eccessi e partì da un *hadīth*, riportato da Abu Dawud, secondo il quale il profeta Muhammad avrebbe ammonito i propri Compagni dicendo loro: «Guai a quelli che si abbandonano agli eccessi! (*al mutanatti 'un*)». Ridwan contrappuntò il riferimento alla Sunna

con una citazione coranica: «Non eccedete. Dio non ama quelli che eccedono» (Cor 5: 87). Egli ricordò che, nel 1937, una disputa tra la corrente radicale e quella moderata della Fratellanza musulmana era stata condotta a colpi di citazioni scritturali; il gruppo minoritario aveva citato un *hadith* secondo cui «chi di voi vede un abominio deve correggerlo con la propria mano» (Sahih Muslim cit. in Mitchell 1969: 18); Hasan al-Banna, fondatore della confraternita, aveva ribattuto con una citazione coranica: «Invita alla via del tuo Signore con speranza e giusta esortazione, e ragiona con loro nel modo migliore» (Cor 16: 125).

I giovani attivisti della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali si inseriscono nel discorso autorevole sulla specificità tunisina; il quarto obiettivo della *rābiṭa* consiste nel «diffondere i valori della moderazione (*al-wasāṭiyya*), definire i significati autentici (*al-ḥaqīqiyya*) e tentare di purificarli dalle deformazioni (*tashuwiyya*) e distorsioni (*taḥrīf*)». Mentre parlavo con Yahia di questo obiettivo, gli riferii di una mia osservazione etnografica in Siria:

Copertino: Alcuni *du'āt* che ho incontrato facevano una distinzione tra i *mutashaddidūn* (“coloro che eccedono”), gli *āwsāṭ* (“i moderati”, pl. di *wasāṭ*) e i *mutafāllitūn* (“i dissoluti”). Un mio conoscente mi disse che i primi sono i più legati alla *shari'a*, gli ultimi sono atei o si comportano come tali, mentre gli *āwsāṭ* sono la maggioranza e si trovano nel mezzo tra i due eccessi. Egli si definiva *wasāṭ*.

Yahia: C'è una definizione sbagliata di *wasāṭiyya*. Molti dicono di essere al centro dell'Islam, ma cosa vogliono dire? Per questo noi dobbiamo correggere queste interpretazioni sbagliate⁸.

Questo dimostra che i giovani *du'āt* si inseriscono nelle tradizioni discorsive dell'Islam tunisino attraverso la loro conoscenza delle fonti scritturali e la loro capacità di citare tanto queste fonti quanto i pensatori contemporanei dell'Islam; questo fa sì che essi siano considerati autorevoli interpreti dei principi dell'Islam e si sentano impegnati in un *ijtihād* educativo, finalizzato a diffondere i principi che essi considerano espressioni della moderazione dell'Islam: il pluralismo, il rispetto dei diritti umani, la libertà d'espressione.

Il discorso della specificità tunisina è centrale nella riflessione teorica dello *sheykh* Rached Ghannouchi. Questo quadro teorico serve al movi-

mento islamico per valorizzare tanto lo sviluppo del pensiero islamico dei giuristi tunisini, quanto le pratiche islamiche consolidate nella tradizione del paese; Ghannouchi ritiene la stessa evoluzione del pensiero democratico e la secolarizzazione della sfera politica come elementi dell'Islam specifico della Tunisia, così come le pratiche locali quali il sufismo e la venerazione dei marabutti⁹.

Achref Wachani, in una conversazione nel 2013, pose l'accento sulla questione della tolleranza, elemento centrale nel discorso sull'Islam specifico della Tunisia:

Gli *ārkān* non cambiano a seconda del paese in cui i musulmani vivono, ma le proprietà delle società sono diverse in Afghanistan o in Arabia Saudita o in America. Cambiano i contesti culturali. Ad esempio, nella tradizione tunisina uomini e donne sono abituati a lavorare insieme; non è così in Arabia Saudita. Loro sostengono che l'Islam preveda la segregazione. La caratteristica principale della società tunisina è di essere pacifica, moderata. E questa è la caratteristica dell'Islam tunisino, che noi della *rābiṭa* rispettiamo pienamente: siamo moderati (*wasāṭ*), siamo contrari al *jihad*.

L'Islam tunisino è tollerante: è per questo che organizziamo discussioni aperte, con gente che crede, ma anche con non credenti. Questa è laicità; è un quadro di rispetto delle differenze. Uno Stato islamico protegge i non musulmani; il Corano dice «chi vuol credere creda, chi non vuole non lo faccia»¹⁰.

Il pluralismo per gli *islāmiyyun tunisini*

Il discorso della specificità tunisina informa una declinazione di pluralismo *sui generis* del movimento islamico, che richiama una prima accezione antropologica della tensione tra universalismo e particolarismo nell'Islam, così come essa è stata affrontata ad esempio da Fabietti (2011), in quanto distinzione tra pratiche locali e universali dell'Islam (cfr. capitolo 2). Come mi fece notare Meherzia Labidi in una conversazione dell'aprile 2015, questa accezione specifica di pluralismo religioso è concepibile in un paese arabo-musulmano come la Tunisia, dove

il 97% sono musulmani, per lo più ashariti e malikiti. Questo non vuol dire che dobbiamo considerare il paese semplicemente come islamico: ci sono diverse idee di religiosità; per alcuni la religione è fondamentale nelle loro vite, per altri no. Dobbiamo inoltre considerare la nostra appartenenza al mondo arabo: senza questo riferimento non possiamo auto-identificarci. Altri sottolineano l'appartenenza della Tunisia al contesto mediterraneo. In questo senso si tratta di pluralismo religioso e culturale, che prevede diversi modi di vivere la differenza¹¹.

Questa prospettiva informa il discorso del movimento islamico; molti militanti e dirigenti provengono dall'associazionismo della *da'wa* e hanno fatto propri questi valori. Le dimensioni della scelta personale, della tolleranza e del pluralismo permeano il discorso pubblico di molti membri del movimento islamico¹²; quest'idea mi fu comunicata anche da Yahia Kchaou, secondo cui la specificità dell'Islam tunisino consiste proprio nell'abitudine alla convivenza delle differenze:

La Tunisia è piccola, ma ha conosciuto molte civiltà: i cartaginesi, i romani, i fatimidi, gli andalusi. Non abbiamo molte risorse, ma la nostra posizione geografica è strategica: gli europei e gli occidentali per andare in Africa devono passare per la Tunisia. È per questo che qui si sono alternate molte civiltà, che sono diventate parti della cultura tunisina. E per questo l'Islam tunisino è aperto, perché c'è omogeneità tra cultura e religione: le donne in Tunisia partecipano alla vita, vanno a scuola, lavorano, guidano, partecipano alla società. Il Corano dice che non ci può essere costrizione nella religione. Questo significa che l'Islam accetta la differenza religiosa. Altre religioni invece non rispettano la differenza e cercano di convertire gli altri.

Come faceva spesso nelle sue conversazioni su tematiche di interesse politico, Yahia fece riferimento all'opera di alcuni intellettuali islamici, tra cui lo studioso iraniano contemporaneo Abdolkarim Soroush:

Secondo Soroush, un sistema democratico islamico deve prevedere il pluralismo religioso, come fanno i governi secolari. In Tunisia abbiamo molte forme di religiosità: questo ci spinge a tutelare la differenza in generale. Per questo siamo stimolati a creare un sistema giuridico pluralistico.

Un altro attivista della *da'wa* che ho già presentato, Achref Wachani, mi riferì che, dopo la rivoluzione, era riuscito a partire per l'Europa (in precedenza il suo attivismo nella *da'wa* gli era costato la negazione dei permessi necessari, come ho riferito in precedenza). Egli si era recato in Lussemburgo, dove aveva soggiornato presso una famiglia cristiana; mi riferì che l'unica differenza che aveva notato consisteva nel fatto che essi mangiassero carne suina, bevessero il vino e non pregassero. Fu il contatto con la differenza a fargli capire quali fossero le specificità dell'Islam. Soprattutto, da questa esperienza capì come fosse possibile la convivenza delle differenze; «perché molti musulmani non accettano gli altri, mentre io sono stato accettato?» si chiese.

La coesistenza delle differenze è uno degli obiettivi della *rābiṭa* ash-Shabab ar-Rissali, il cui sesto obiettivo consiste nel «dare la priorità alla logica del dialogo (*manṭeq al-ḥiwār*) e ai valori della coesistenza (*at-t'āiṣh al-mushtarek*)». L'idea della coesistenza e del dialogo è diversa, come mi spiegò Achref, da quella della tolleranza: ad esempio, sotto gli imperi islamici le minoranze erano tollerate. «Ma noi non abbiamo in mente un'idea di Stato islamico; questo è un paese retto dalla legge, è una Repubblica. L'Islam specifico della Tunisia è pluralista e rispetta le differenze».

A conferma di quanto detto dal suo amico, Yahia Kchaou aggiunse:

Noi promuoviamo la logica del dialogo (*manṭeq al-ḥiwār*), anche con i non musulmani. L'idea non è fare uno Stato islamico. Siamo in una Repubblica, l'autorità è della legge. Non ci piace il modello dell'impero islamico.

Nella propria vita quotidiana, soprattutto nell'ambito lavorativo, questi *du'āt* hanno relazioni soprattutto con persone che non condividono il discorso islamista; Achref mi riferì:

bisogna uscire con gente diversa, parlare con chi la pensa diversamente. Bisogna dimostrare apertura e fiducia (*ṣadāqqa*), sorridere. Perché il musulmano è uno che spiega le cose per cui vive e soffre. Se uno mi dice che sono un terrorista, non rimango chiuso in casa, ma esco e gli spiego le mie ragioni.

Achref contrappuntò questa sua idea citando il profeta Muhammad:

Il profeta Muhammad disse: «Non mettetevi tra me e la gente (*khallahu bayni wa bayn an-nās*)». Cioè lasciatemi spiegare agli altri. Questa è libertà. Significa condividere le proprie idee con gli altri¹³.

La gravidanza del tema del pluralismo, all'interno del discorso islamista, consente di superare l'idea della radicale antinomia tra laici e islamisti, su cui – a partire dal primo successo elettorale del partito islamico – si è concentrato il dibattito pubblico tunisino. Soprattutto a causa della repressione del regime di Ben Ali, che aveva colpito tutti i movimenti dell'opposizione, a partire dagli anni Ottanta in Tunisia si è verificata una convergenza politica e intellettuale tra laici e islamisti, l'osservazione della quale consente di sfumare le nette contrapposizioni identitarie. Questa convergenza di movimenti islamici e secolaristi nell'opposizione antiregime tunisina è stata definita dal giurista tunisino Yadh Ben Achour (2012) «l'islamizzazione dei democratici e la democratizzazione dell'Islam politico»¹⁴; questo ha fatto sì che, nel corso dell'ultimo decennio, la pratica del pluralismo sia stata interiorizzata dagli islamisti tunisini. Come mi riferì Meherzia Labidi:

si tratta di pluralismo intellettuale. Questo fu uno dei primi punti affrontati da Ennahda, quando il movimento nacque: eravamo consapevoli di non rappresentare tutta la Tunisia. Il pluralismo è emerso nella mentalità e nell'azione del movimento: nel 2005 siglammo il Patto del 18 ottobre¹⁵, insieme a personalità di centro, di sinistra, liberali e comunisti, sui temi centrali per costruire la nuova Tunisia: la partecipazione democratica, la cittadinanza, l'alternanza e l'opposizione a Ben Ali¹⁶.

Osama as-Saghir mi fece notare come nella nuova Costituzione, frutto di un'istituzione costituente a maggioranza islamica, il principio della libertà di coscienza (*hurriyya aḍ-ḍamīr*) abbia rimpiazzato quello preesistente del “rispetto delle altre confessioni”: mentre questo riguardava esclusivamente le libertà in ambito religioso e spirituale, la libertà di coscienza è un principio onnicomprensivo. Da ciò consegue che il discorso islamista sul pluralismo non si limita alla questione della convivenza tra

religioni o tra visioni diverse dell'Islam; esso include il confronto attivo con le persone che non condividono convinzioni religiose, particolarmente pregnante in Tunisia, considerando l'ampiezza del panorama secolarista nella società tunisina, all'interno della quale il discorso islamista, malgrado si proponga come discorso egemonico, coinvolge una parte circoscritta della popolazione.

Tutto questo fa capire come gli islamisti tunisini considerino il proprio attivismo come un contributo alla sfera pubblica plurale che ha conquistato il diritto di esprimersi attraverso la rivoluzione. In una discussione pubblica svoltasi a Keyrouane nel settembre 2014 sul tema del riformismo islamico in relazione alla rivoluzione del 2011 (cfr. capitolo 7), un relatore che aveva studiato le opere di Ghannouchi spiegò che, nel pensiero dello *sheykh*, il pluralismo in un sistema politico islamico consiste nell'opera di diversi partiti che competono in nome del bene della comunità; i cittadini possono esercitare la propria responsabilità alla vita collettiva grazie a una cornice pluralista. In una simile cornice politica, il movimento islamico può competere per convincere la gente delle proprie idee. È in una cornice pluralistica che il movimento islamico può competere per diventare egemonico¹⁷.

L'Islam e i diritti umani

Come si è visto, il discorso sul pluralismo del movimento islamico tunisino solleva la questione dell'antinomia tra universalismo e particolarismo nell'Islam, intesa come tensione tra pratiche ampiamente condivise e specificità religiose locali. Inoltre, il dibattito sul pluralismo riprende tale questione in un secondo senso, affrontato in una prospettiva antropologica ad esempio da Bowen (2004). Come si può costruire un discorso fondato sull'Islam, senza tenere conto che la Tunisia è inserita in un sistema di relazioni internazionali, in cui il terreno comune è costituito dalla condivisione dei diritti universali dell'uomo, che sono d'altro canto alla base della formazione del moderno Stato tunisino, costituitosi a partire dall'indipendenza dal Protettorato francese nel 1956, e della Costituzione approvata nel 2014 da un'Assemblea in cui la maggioranza relativa era islamista?

Come mi riferì Meherzia Labidi:

quando da organizzazione culturale Ennahda diventò un movimento politico, scrivemmo un manifesto in cui l'obiettivo principale era mettere in atto la libertà. Per questo fummo oggetto di critiche da parte di chi riteneva che questo fosse in contrasto con il nostro essere parte del panorama islamista. Ci dicevano: «come fate a dirvi un partito islamico, se non vi ponete come primo obiettivo la *shari'a*?». Ma l'obiettivo del movimento islamista, che consiste nel promuovere i valori islamici, non può sussistere senza libertà di scelta. Vogliamo che la gente sia libera di condividere o meno questi valori! Così abbiamo avuto delle occasioni di confronto con persone che sostenevano che stessimo accettando nel nostro programma delle cose non islamiche. Ma cosa c'è di non islamico nel promuovere i diritti umani, la giustizia sociale, i diritti economici e sociali, la dignità? Sono forse principi contrari al Corano? Riteniamo che siano doni che Dio ha concesso agli esseri umani. Ad esempio Tariq Ramadan dice che possiamo trarre esempio da alcune conquiste europee, come il pluralismo e i diritti umani, che si trovano anche tra i principi dell'Islam¹⁸.

Labidi faceva riferimento al pensiero dell'intellettuale svizzero Tariq Ramadan (2002, 2004), che ha formulato questa questione nella sua proposta per un "Islam europeo": i musulmani europei dovrebbero accettare le basi della convivenza civile europea (pluralismo, secolarismo, separazione della sfera religiosa, diritti umani). Esponenti del movimento islamico tunisino, come Labidi, fanno propria questa prospettiva, che hanno interiorizzato non solo attraverso la lettura dei testi degli intellettuali islamici europei come Ramadan, ma anche attraverso l'esperienza dell'esilio.

Questo tema si inserisce nell'ampia questione della relazione tra Islam e diritti umani. Gli antropologi interessati alle relazioni tra sistemi giuridici hanno analizzato il discorso dei diritti umani come un sistema giuridico transnazionale che, entrando in rapporto con altri sistemi in contesti specifici, viene contestato, trasformato, reinterpretato e utilizzato per esprimere determinate visioni del mondo e quadri normativi di riferimento (Rapport 1988); in questo modo, l'universalismo astratto del discorso dei diritti umani, che in gran parte rispecchia le categorie occiden-

tali a partire dalle quali esso si è costituito, assume significati concreti che possono essere compresi attraverso l'indagine etnografica.

Come nota Oh (2007: 26):

i dibattiti che ebbero luogo all'Assemblea generale delle Nazioni Unite a dicembre 1948 interessarono non solo i colonizzatori del pianeta, ma anche nazioni che avevano appena conseguito l'indipendenza, molte delle quali erano a maggioranza islamica. Se su molte norme relative ai diritti umani il consenso fu chiaro e inequivocabile, a un esame attento di quei dibattiti si può notare come molti articoli abbiano generato le resistenze di alcuni gruppi marginalizzati [...]. Le norme definite "universali" in realtà possono non esserlo affatto.

L'antropologia si è interessata alla tematica dei diritti umani in relazione alla differenza culturale sin da quando l'Unesco presentò la proposta che diventò la Dichiarazione universale dei diritti umani (Maher 2001). La questione fu posta in termini espliciti da Herskovitz (1947), autore di una dichiarazione alternativa, proposta dall'American Anthropological Association:

Come può la Dichiarazione proposta essere applicata a tutti gli esseri umani, e non rimanere una constatazione di diritti concepita solo nei termini dei valori prevalenti nei paesi dell'Europa occidentale e dell'America? (ivi: 539).

Questi diritti, professati da esponenti dei paesi che, attraverso le logiche del dominio politico sul resto del mondo, non rispettavano gli stessi valori a cui dichiaravano di ispirarsi, hanno scarso significato per quei popoli che, sottomessi al dominio occidentale, si vedono privati di tali diritti. In particolare, il discorso dei diritti umani è stato interpretato da una parte del mondo islamico come una forma di sopruso occidentale, utilizzato per tenere sotto controllo i movimenti che, nei paesi arabi, nel corso del XX secolo hanno lottato per l'indipendenza dai mandati e protettorati europei; le lotte nazionali sono state condotte sotto il controllo diretto dell'Onu, allo scopo di tutelare i diritti umani e il rispetto delle minoranze etniche e religiose: questo spiega il rifiuto del discorso dei

diritti umani da parte di un settore del mondo islamista tunisino (Ben Achour 2010: 40).

L'antropologia tenta di comprendere le nozioni di giustizia, reciprocità e diritti umani, formulate da altre culture, in relazione a valori, norme e istituzioni che costituiscono le basi della vita sociale e delle concezioni di moralità specifiche delle diverse comunità; in questa prospettiva, norme e istituzioni sono osservate come prodotti storici di diversi contesti culturali (Maher 2001: 26). Dimostrando la costruzione culturale delle stesse nozioni universali di umanità e di giustizia¹⁹, l'antropologia considera come prodotti storici anche le concezioni di diritti umani universali sviluppate dai filosofi liberali:

le nozioni di "natura umana" e di "diritti" che derivano dal fatto di essere umani sono delimitate storicamente e culturalmente [...]; non vi possono essere delle caratteristiche essenziali della natura umana o diritti che esistano al di fuori di uno specifico contesto discorsivo (Rapport 1988: 381).

La seconda dichiarazione dell'American Anthropological Association (1999), pur accettando la base concettuale del discorso dei diritti umani, invita ad allargare la definizione per includervi i diritti collettivi allo sviluppo culturale, sociale ed economico e all'ambiente pulito e sano.

Come ho scritto sopra, il movimento tunisino equipara le basi e le finalità del discorso dei diritti umani agli obiettivi generali della religione islamica; Halliday (cit. in Caracciolo di Brienza 2006) definisce tale atteggiamento "appropriazione" (elencandolo tra i possibili modelli di relazione tra il discorso islamista e quello dei diritti umani): esso consisterebbe nella rivendicazione da parte dei giuristi islamici contemporanei di un'origine islamica e non occidentale del discorso sui diritti umani. Abdesslem Rafik mi riferì:

prendiamo il caso della libertà di coscienza, che è un diritto umano fondamentale. L'Islam salvaguarda la libertà di coscienza dalle interferenze del potere. Il Corano dice: «Non spiatevi a vicenda» (49: 12) e «non entrate nelle case altrui, a meno che i loro proprietari non ve lo permettano» (24: 27).

La Dichiarazione dei diritti umani nell'Islam del Cairo, adottata dall'Organizzazione della Conferenza islamica – un'istituzione rappresentativa dei principali Stati a maggioranza islamica –, ha individuato la corrispondenza tra gli obiettivi dell'Islam e il discorso dei diritti umani a partire dalla versione coranica della cosmogonia monoteistica: «Poiché tutti gli esseri umani sono stati originati da Adamo e dalla sua sposa, ogni singolo essere umano possiede questa dignità, a prescindere dal suo colore, razza, religione o tribù» (al-Ahsan 2008-2009: 569)²⁰. La Dichiarazione recita:

tutti gli uomini sono uguali in termini di dignità umana e degli obblighi e responsabilità di base, senza alcuna distinzione in base alla razza, colore, lingua, credenze, sesso, religione, fede politica, status sociale o altre considerazioni. La vera religione è la garanzia per favorire questa dignità seguendo il percorso dell'integrità umana (cit. in al-Ahsan 2008-2009: 571).

Akbarzadeh e MacQueen (2008) designano simili posizioni come "corrente umanistica" all'interno del dibattito su Islam e diritti umani; essa si fonda sull'idea che le fonti legali dell'Islam rappresentino una base sufficiente per garantire ai cittadini degli Stati a maggioranza islamica la protezione dei diritti umani²¹; quest'idea è alla base del rifiuto, da parte di alcuni paesi musulmani come l'Arabia Saudita, di sottoscrivere la Dichiarazione universale del 1948 (al-Ahsan 2008-2009). La Dichiarazione del Cairo fu redatta sulla base della Dichiarazione universale, ma se ne discosta per i riferimenti alle scritture islamiche e alla tradizione giuridica, finalizzati a dimostrare come la dignità e la libertà individuali siano parti dell'Islam. La Dichiarazione del Cairo, inoltre, si discosta dalla Dichiarazione universale perché, mentre quest'ultima pone come base dei diritti umani l'assoluta libertà di scelta individuale, la prima indica come fondamento della dignità umana i valori della religione islamica.

Come nota Oh (2007: 2), «la gente che utilizza idee religiose nei dibattiti pubblici può sembrare priva di raziocinio a coloro che non condividono tali credenze»; tuttavia, le visioni del mondo, apparentemente irragionevoli, di altre culture sono un classico oggetto di studio dell'an-

propologia. Inoltre, come sostenevano le dichiarazioni dell'American Anthropological Association, l'impostazione centrata sull'assoluta e astratta libertà di scelta individuale non tiene conto del fatto che altre culture pongono al centro dell'idea di essere umano una stretta interrelazione tra individuo e società. La dignità individuale, in tradizioni culturali diverse dal liberalismo occidentale, si può conseguire attraverso la rispondenza alle aspettative del gruppo, sebbene queste possano apparire inibenti o lesive della libertà di scelta personale, come nel caso dei matrimoni combinati in alcuni contesti mediorientali (Abu-Lughod 2007; Wikan 1980; Mahmood 2001). Questa differenza rappresenta un punto centrale per cogliere in chiave antropologica le concezioni elaborate da altre tradizioni culturali in merito ai diritti umani.

In Tunisia il movimento islamico pone al centro del proprio discorso sui diritti umani alcuni valori che non sono collegati tanto all'assoluta libertà individuale, quanto alla piena realizzazione della cittadinanza attiva da parte di persone consapevoli dei propri diritti e della propria tradizione culturale. I valori proposti dai miei interlocutori, come si è visto, si collegano alla libertà d'espressione e aggregazione politica e alla dignità sociale; si tratta di valori che non mettono al centro un individuo separato dall'appartenenza al proprio contesto socioculturale²². È per questo motivo che il movimento islamico tunisino ha elaborato un discorso specifico sui valori e le conquiste della rivoluzione del 2010-2011, il cui risultato principale non è considerato tanto il conseguimento di un sistema liberal-democratico, quanto la possibilità di perseguire un quadro teorico costituito dai concetti che fanno parte delle tradizioni discorsive islamiche in merito alla vita collettiva, al governo, al potere legislativo e all'autorità. Il discorso islamico sulla rivoluzione trova una definizione sintetica nella formula che designa il processo rivoluzionario come "Rivoluzione della libertà e della dignità".

Il discorso islamico sulle primavere arabe: antropologia della democrazia

Antropologia della democrazia

Tra la fine del 2010 e i primi mesi del 2011, il mondo arabo è stato percorso dagli eventi noti come le "primavere arabe", il cui inizio simbolico è identificato nel suicidio di Mohamed Bouazizi, giovane commerciante informale che il 17 dicembre 2010 si diede fuoco a Sidi Bouzid, in Tunisia (sarebbe poi deceduto a causa delle ustioni diciotto giorni dopo), per protestare contro la confisca del suo carretto di legumi da parte della polizia; dopo questo evento, le proteste popolari raggiunsero una tale intensità che, meno di un mese dopo, il 14 gennaio 2011, il presidente Zin el-Abidin Ben Ali fu costretto a dimettersi e ad abbandonare il paese. L'11 febbraio il presidente egiziano Hosni Mubarak fu deposto da una coalizione di militari che, in risposta ai sommovimenti popolari, lo costrinse alle dimissioni; le mobilitazioni popolari si estesero allo Yemen (dove il presidente 'Ali 'Abdallah Saleh è stato deposto il 27 febbraio 2012) e ad altri paesi arabi – Bahrein, Giordania, Siria, Libia, Algeria e Marocco –, con esiti diversi e in alcuni casi, come in Libia e in Siria, provocando vere e proprie guerre civili con ripercussioni regionali e internazionali.

In questo capitolo analizzo il discorso islamico intorno al processo rivoluzionario tunisino, di cui fa parte la cosiddetta "primavera araba" del 2010-2011. Emergono in questo modo le pratiche e i concetti attraverso cui il movimento islamico ha elaborato le proprie idee intorno al governo, alla legge, all'autorità e alla democrazia; "democrazia" è utilizzata qui come una categoria analitica abbastanza lontana dalle formulazioni espri-

cite degli attori sociali, che in molti casi rifiutano il concetto, considerandolo un elemento dell'ideologia neocoloniale occidentale¹.

Ad esempio, almeno in un'occasione (in un incontro sul riformismo islamico su cui ritorno più avanti) ho sentito un relatore fare riferimento al pensiero di Sayyid Qutb che, pur avendo contribuito allo sviluppo del discorso islamico sui diritti umani, sulla sovranità e sullo Stato di diritto, era contrario al sistema liberal-democratico occidentale; Qutb è solitamente ricordato come uno dei teorizzatori dell'islamismo radicale; prima di questo incontro, non avevo mai sentito alcun attivista tunisino riferirsi al suo pensiero. In effetti, considerando alcune idee del pensatore egiziano, quali l'assoluta sovranità di Dio sul mondo (*ḥākimiyya*), l'assunzione pura e semplice della *shari'a* come legge dello Stato, a prescindere dalle interpretazioni degli esegeti classici, la lotta armata contro le classi dirigenti accusate di ateismo (*jāhiliyya*), la fusione tra religione e Stato, risultava anche a me difficile collegare il pensiero di Qutb al discorso dei diritti umani. Durante l'incontro, molti degli astanti reagirono, dopo un iniziale brusio, scuotendo la testa ed esprimendo sottovoce dei commenti di disapprovazione.

Come mi riferì uno di loro in seguito:

non si può collegare Qutb, espressione del radicalismo, al riformismo. I radicali volevano fondare uno Stato islamico, i riformisti no. I riformisti erano per la diffusione della religione nella vita quotidiana, invece i radicali erano per l'intervento diretto nella vita politica².

Qualche giorno dopo, incontrai 'Omar – questo era il nome del relatore – in un caffè di Tunisi, dove era venuto per partecipare a una manifestazione del partito Ennahda; egli era in compagnia di alcuni giovani che avevo visto in precedenza partecipare a un'iniziativa del movimento Ansar ash-shari'a, considerato uno dei movimenti islamici radicali in Tunisia, i cosiddetti "salafiti". 'Omar mi disse che, durante il dibattito, aveva ommesso di dire che Qutb si era espresso in diverse occasioni contro il sistema democratico, considerato una forma di idolatria, dal momento che esso riconosce a degli esseri umani – i parlamentari – il diritto di emettere le leggi; poiché questa è una prerogativa divina, attribuirlo agli uomini

significa elevarli allo stesso livello di Dio. Uno dei giovani presenti mi spiegò come, a suo parere, la democrazia fosse un sistema blasfemo, che non solo esclude la religione dalla sfera pubblica, ma contraddice l'Islam nei suoi stessi fondamenti. Gli islamisti "moderati" (*wasaf*), a suo parere, tentano di attribuire ad alcune pratiche islamiche, come la *shūrā* e l'*ijmā'*, un significato vicino al vocabolario liberale occidentale, ma facendo questo compiono una forzatura inammissibile. Secondo lui,

democrazia vuol dire togliere a Dio la sovranità. *Ḥākimiyya* è il diritto a governare le cose terrene e appartiene solo a Dio. Invece nel mondo arabo siamo in una situazione barbarica (*jāhili*). Dei presidenti o dei re si sono impossessati della *ḥākimiyya*. Questo nessun essere umano può farlo. I moderati pensano che *ḥākimiyya* sia un concetto generico, un simbolo del potere. Dicono che *ḥākimiyya* vuol dire governare secondo la *shari'a*, ma pensano che questa sia qualcosa di indeterminato, un sistema di principi da interpretare. Nella rivoluzione non abbiamo lottato per importare la democrazia³.

Questo fa capire come una parte del movimento islamico rifiuti di intendere la rivoluzione tunisina come il tentativo di importare semplicemente delle forme di potere ascrivibili al liberalismo democratico. La prospettiva della "primavera araba" come lotta per la democrazia è stata relativizzata nel dibattito pubblico e nell'analisi storico-politica condotta da alcuni intellettuali e attori politico-istituzionali arabi. L'economista tunisino Hakim Ben Hammouda (ministro dell'economia e delle finanze da gennaio 2014), ad esempio, ha sostenuto che l'idea delle rivoluzioni arabe come progetto di democratizzazione, modernizzazione ed emancipazione dalla dittatura, in nome del «potere postnazionale della libertà», risenta di una prospettiva eurocentrica, che identifica il movimento verso la modernità con l'evoluzione comune delle società verso «l'universo condiviso delle libertà e dei diritti dell'uomo» (Ben Hammouda 2013).

Intesa come concetto lontano dall'esperienza dei miei interlocutori, la categoria analitica di democrazia, tuttavia, comprende una serie di sottocategorie più vicine alla loro esperienza. L'obiettivo di questo capitolo è di comprendere il funzionamento e la concettualizzazione, nel discorso islamico tunisino, delle pratiche di partecipazione pubblica che stanno

emergendo nel contesto arabo-mediorientale; collocare queste pratiche e concetti all'interno della categoria generale della democrazia consente di arricchire e problematizzare questa categoria attraverso lo sguardo comparativo dell'antropologia.

Il dibattito all'interno del quale si inseriscono queste riflessioni è quello condotto dall'antropologia politica sulla democrazia, sulla scia di uno studio seminale di Paley (2002); questi studi mostrano come l'espansione di concetti e pratiche della democrazia non diano luogo a un panorama politico che miri all'uniformità globale delle forme di mobilitazione e di governo, ma si intersecano con concezioni e interpretazioni locali, che rendono efficaci e culturalmente accettabili le idee e le attività della partecipazione democratica.

L'analisi della politica islamica tunisina dimostra come l'interiorizzazione dei principi democratici da parte del movimento islamico non corrisponda alla pura e semplice accettazione della "fine della storia" (Fukuyama 1992), cioè la rassegnazione alla mancanza di alternative rispetto alle formule della democrazia liberale e del capitalismo, espresse attraverso le istituzioni del libero mercato e del suffragio universale. D'altro canto, la politica islamica tunisina mostra anche i limiti dell'impostazione opposta alla "fine della storia", ossia lo "scontro di civiltà" (Huntington 2006), secondo cui la democrazia sarebbe un'istituzione esclusivamente europea, le cui basi sarebbero costituite dai valori giudeo-cristiani, assenti nelle altre civiltà, e come tale, essa troverebbe la possibilità di svilupparsi esclusivamente in società fondate su tali valori e istituzioni.

Attraverso lo sguardo antropologico è possibile interpretare come forme di partecipazione democratica anche pratiche e concetti che, partendo da una definizione ristretta di democrazia, possono apparire antitetiche a essa – come la partecipazione dei militari alle rivolte e l'egemonia postrivoluzionaria dei movimenti e partiti islamici – o quanto meno internamente contraddittorie – come la condivisione della svolta rivoluzionaria da parte di gruppi di estrazione sociale, interessi e metodi di intervento molto diversi fra loro.

La partecipazione del movimento islamico al processo rivoluzionario è una delle forme di attività democratica che dimostra come avvenga

la riappropriazione e rielaborazione locale dei concetti legati all'espansione globale del discorso della democrazia. Le politiche islamiche, in Tunisia e altrove, vengono oggi riformulate sulla base dei principi della democrazia e del pluralismo; il movimento islamico tunisino è composto in parte da intellettuali pubblici, alcuni dei quali con una formazione occidentale, il cui lavoro è finalizzato a dimostrare, sia agli altri musulmani che agli osservatori esterni, la compatibilità dell'Islam con il discorso democratico⁴.

«Il popolo vuole...»

Sebbene non abbia condiviso le lotte delle componenti subalterne dei movimenti sociali tunisini, il movimento islamico ha partecipato alla fase "popolare" della rivoluzione, ovvero quella in cui "il popolo" è emerso come soggetto protagonista delle primavere arabe. Probabilmente lo slogan più noto delle rivolte arabe è stato «Il popolo vuole...» (Achcar 2013). Il concetto di popolo⁵ è stato comunemente utilizzato come sinonimo di "massa": in effetti le rivoluzioni tunisina ed egiziana sono state fenomeni popolari nel senso che esse hanno unito pressoché tutti gli strati della popolazione in una mobilitazione generale che ha superato le distinzioni di classe, di tendenza politica e di categoria sociale⁶. Le rivoluzioni arabe sono state un fenomeno popolare, nel senso che hanno unito una larga parte della popolazione dei rispettivi paesi intorno ad alcuni obiettivi condivisi.

Una parte cospicua dei manifestanti era riconducibile alle classi medie che, soprattutto nel decennio precedente alla rivoluzione del 2010-2011, si erano impoverite, nonostante esse avessero rappresentato la base sociale del consenso ai regimi autocratici di Ben Ali e Mubarak⁷. In Tunisia, fintantoché aveva retto il contratto sociale tra il clan del presidente e questa classe media, basato sull'accettazione da parte di quest'ultima del sistema di potere repressivo e illiberale, in cambio di uno Stato sociale capace di offrire a essa i mezzi di sostentamento, Ben Ali si era garantito il sostegno o quanto meno la tacita accettazione da parte di questo strato sociale (Campanini 2013)⁸.

A partire dall'inizio del millennio, questo contratto sociale è entrato in crisi, non riuscendo più a provvedere alla sussistenza delle classi medie; queste ultime, secondo Ben Hammouda (2013), a causa del proprio progressivo indebolimento, hanno ritirato l'appoggio al regime, sposando la causa della rivoluzione ormai già in atto⁹. Questa classe media di insegnanti, avvocati, commercianti, medici, impiegati, ha offerto il proprio sostegno ai giovani internauti e disoccupati tunisini, che in molti casi non sono altro che la nuova generazione di quella classe media impoverita e indebitata, che aveva puntato sull'istruzione dei propri figli come strumento di elevazione socioeconomica e che vedeva questa speranza frustrata, a causa delle sperequazioni economiche, della disoccupazione e dell'impossibilità di accedere a migliori condizioni di vita¹⁰.

Gli eventi del 2010-2011 in Tunisia e in Egitto hanno rappresentato la fase più acuta e massiccia di un processo iniziato alcuni anni prima; nella prima fase del processo rivoluzionario (2006-2010 in Egitto¹¹; 2008-2010 in Tunisia¹²), gli strati sociali protagonisti delle mobilitazioni erano legati alle classi operaie impoverite e marginalizzate dei distretti industriali periferici dei due paesi¹³. Il periodo di dicembre 2010-gennaio 2011 può essere considerato la seconda fase del processo rivoluzionario, nella quale altre componenti del "popolo" tunisino ed egiziano si sono unite alle mobilitazioni, rendendole un fenomeno che è possibile definire "popolare", in riferimento alla sua trasversalità rispetto alle fasce socioeconomiche della popolazione.

Queste osservazioni portano a considerare la natura processuale delle rivoluzioni arabe. Habib Ayeub (2011) invita a considerare la fase del dicembre 2010-gennaio 2011 come il momento di accelerazione di questo processo, che in realtà è stato costituito da «un'accumulazione di lotte, movimenti di resistenza e tentativi di proporre/imporre nuove alternative politiche» (ivi: 468). Secondo Ayeub, quella che è stata definita in generale "la rivoluzione tunisina" ha rappresentato la fase di accelerazione del processo rivoluzionario, nonché il momento in cui a questo processo, che in origine aveva una forte caratterizzazione proletaria, si sono unite le classi medie tunisine, ciò che ha reso la rivoluzione un processo che si può definire "popolare", in un'accezione che si riferisce alla sua trasversalità ed estensione a quasi tutti i settori della società, dai giovani internauti alle

organizzazioni sindacali, dagli operai alle associazioni professionali, dai movimenti sociali ai partiti politici dell'opposizione, tra i quali il movimento islamico¹⁴.

Il giurista tunisino Yadh Ben Achour ha sottolineato che la seconda fase rivoluzionaria è quella in cui il popolo tunisino si è costituito come soggetto storico sulla base di una serie di eventi simbolici molto profondi: il suicidio di Mohamed Bouazizi, la fuga di Ben Ali, i sit-in alla Kasbah. Inoltre la seconda fase rivoluzionaria è stata quella in cui le mobilitazioni hanno raggiunto la capitale Tunisi; nel primo periodo, come mi hanno riferito molti conoscenti residenti nella capitale, era molto difficile partecipare a quella che in seguito è stata definita "rivoluzione", perché in massima parte essa è stata costituita da esplosioni improvvise e poco pianificate¹⁵, che hanno avuto luogo principalmente in località distanti da Tunisi¹⁶.

La seconda fase rivoluzionaria è stata quella in cui "il popolo", inteso come entità trasversale rispetto alle categorie sociali e agli interessi specifici dei diversi settori della società, ha iniziato a costituirsi come il soggetto della rivoluzione. È in riferimento a questa seconda fase che si parla di "primavere arabe"¹⁷.

Rivoluzione della libertà (*ath-thawra al-ḥurriyya*)...

La forma di rivendicazione politica che probabilmente ha conseguito il successo più visibile in Tunisia, in Egitto e altrove, è stata la lotta per la libertà d'espressione e di associazione da parte dei movimenti e partiti d'opposizione¹⁸. Le conquiste ottenute dalla rivoluzione tunisina in questo senso sono state epocali: la precipitosa fuga del tiranno; la creazione dell'Alta autorità per la realizzazione degli obiettivi della rivoluzione, della riforma politica e della transizione democratica (definita sinteticamente Alta autorità della rivoluzione); la sospensione della Costituzione del 1958¹⁹; le prime elezioni democratiche nella storia del paese²⁰. Il conseguimento del programma di liberalizzazione della vita politica da parte della rivoluzione tunisina si misura con la piena apertura del panorama politico ufficiale a tutte le forze che ne erano escluse, che sono state subi-

to riammesse all'agone politico²¹: gli oppositori politici sono stati liberati dal carcere o sono rientrati in Tunisia dai luoghi d'esilio²².

La caduta di Zine el-Abidine Ben Ali, in quanto tale, non è stata un elemento sufficiente per conseguire l'obiettivo della democratizzazione delle istituzioni²³: la seconda fase rivoluzionaria non si è conclusa semplicemente con l'abbattimento del tiranno; il periodo intercorso tra la sospensione della Costituzione del 1958 (23 marzo 2011) e le prime elezioni libere e democratiche (23 ottobre 2011), che hanno portato alla costituzione dell'Anc, ne è una parte integrante²⁴.

Le elezioni per l'Anc possono essere considerate come l'avvio della terza fase rivoluzionaria²⁵; l'entrata in funzione dell'Assemblea dei rappresentanti del popolo, cioè del Parlamento effettivo, a novembre 2014 è considerata da molti come la chiusura della rivoluzione e l'avvio della ricostruzione del sistema politico e giuridico tunisino²⁶. Le prime libere elezioni nella storia della Tunisia e l'approvazione della nuova Costituzione democratica rappresentano i principali successi della rivoluzione tunisina e sono dirette conseguenze del generale sostegno offerto dai manifestanti del 2010-2011 a rivendicazioni riferibili a una cornice di ispirazione liberal-democratica. Tale sostegno si spiega – contrariamente agli stereotipi orientalisti occidentali e autoctoni – con l'esistenza in gran parte del Medio Oriente di una cospicua classe media istruita, sensibile alle tematiche delle libertà individuali e dei diritti dell'uomo. I siti web che hanno monitorato i lavori dell'Anc tunisina, ad esempio, sono proliferati²⁷; ho già introdotto, ad esempio, il blog ideato da Achref Wachani, in cui gli utenti potevano dialogare liberamente con i membri dell'Anc.

In molti paesi arabi, a partire dagli anni Settanta, l'offerta dei corsi di laurea è aumentata e il numero dei laureati è cresciuto enormemente; questo aveva generato una situazione paradossale nelle società rette da regimi illiberali, nelle quali questa fascia della popolazione, soprattutto giovanile, pur avendo investito, col supporto dello Stato, sulla propria formazione superiore e universitaria (secondo molti, la Tunisia aveva il miglior sistema educativo del mondo arabo) e pur avendo sviluppato, proprio grazie all'istruzione, una sensibilità per la partecipazione pubblica, non trovava spazio per l'attività politica; inoltre, a causa della diffusissima disoccupazione intellettuale, questa classe media istruita non riusciva a conse-

guire l'elevazione socioeconomica che l'accesso all'istruzione superiore aveva lasciato sperare.

Questa situazione spiega il supporto offerto dalle masse e dalla classe media marginalizzata alla proposta liberale delle formazioni politiche della fase postrivoluzionaria. Come mi ha riferito Osama as-Saghir²⁸, il movimento islamico ha interpretato una delle parole d'ordine “metonimiche” della rivoluzione tunisina, *hurriyya* – dopo averla sostenuta per decenni –, nel senso di libertà politica. Era questa, infatti, la principale istanza democratica negata dal regime che faceva capo a Ben Ali. La richiesta di libertà rispondeva al potere sultanale (Goldstone 2011) esercitato dalla rete familiare di Ben Ali, che concentrava il potere politico attraverso la depredazione delle ricchezze del paese, l'accumulo di beni – finalizzato all'estensione del potere corruttivo, basato sulla compravendita del sostegno politico – e l'esercizio di un potere autocratico, esercitato attraverso lo stato d'emergenza e l'allocatione dei propri sodali nelle posizioni-chiave dello Stato, a dispetto dell'esistenza formale di istituzioni democratiche quali le elezioni e i partiti, il Parlamento e la Costituzione, e dell'immagine moderna e tecnocratica del paese.

Come mi ha riferito as-Saghir, parlando di “libertà” il movimento islamico ha inteso rivendicare la restituzione dell'autorità a queste istituzioni democratiche. Tuttavia, *hurriyya* ha un significato specifico nel discorso islamico. Per gli attivisti islamici tunisini, rivendicare la conquista della libertà consiste in primo luogo nella possibilità di entrare nella sfera pubblica in quanto musulmani. Achref Wachani mi disse: «Libertà vuol dire che ora la gente non ha problemi con l'Islam. Prima non si poteva pregare in Università»²⁹.

La partecipazione democratica sulla base della condivisione dei valori islamici sta al centro del discorso islamico sulla rivoluzione. Osama mi disse:

Dicono che Islam e democrazia non siano conciliabili. Questa è una prigionia mentale, creata da alcuni studiosi orientalisti. È molto diffusa, perché molti hanno studiato sui loro testi. Si basa sull'idea che l'Islam voglia fare il califfato, ma non è vero! Però in Tunisia non abbiamo lottato semplicemente per importare il modello democratico occidentale.

Non siamo per l'impostazione della laicità di Stato; per noi la base della democrazia va cercata nei valori che uniscono la società tunisina, cioè i valori islamici³⁰.

Un giorno, a settembre 2014, ho assistito a una discussione pubblica organizzata da una sezione giovanile del partito Ennahda a Keyrouane, su invito di un conoscente di questa città dell'entroterra del Sahel, il cui tema erano le prospettive aperte dalle conquiste della rivoluzione, analizzate sulla base del pensiero dei riformisti del XIX secolo e dei pensatori islamici che ne avevano seguito le tracce. La complessità degli argomenti trattati mi permise di comprendere solo una parte del dibattito; tuttavia il mio conoscente parlava molto bene in francese e mi tradusse le parti che non comprendevo, ciò che mi consentì di seguire la massima parte della discussione.

Gli islamisti tunisini si considerano eredi dei riformisti islamici ottocenteschi, che elaborarono un ampio progetto di riforma del mondo islamico, di fronte alle sfide poste dalla modernità europea. L'accesso alla modernità della *umma* islamica, nel loro pensiero, sarebbe avvenuto non per mezzo dell'imitazione dell'Occidente, ma sulla base dei valori della stessa religione islamica. I giovani partecipanti avevano studiato alcune opere dei riformisti e ne presentarono delle sintesi, traendone spunto per delle riflessioni personali concernenti la possibile attualizzazione di quelle opere alla luce del processo rivoluzionario. In particolare, due interventi riscossero una notevole attenzione: uno riguardava il pensiero di Khairuddin at-Tunisi, l'altro quello di Sayyid Qutb³¹. I relatori infatti riuscirono a cogliere, nelle opere dei due autori, gli elementi che a loro sembravano legittimare la partecipazione del movimento islamico al processo rivoluzionario. Il primo dei due relatori aveva ricercato nell'opera di at-Tunisi i passaggi nei quali il leader riformista ottocentesco dimostrava l'aderenza della religione islamica al principio di libertà (*hurriyya*). At-Tunisi collegava la diffusione dei regimi totalitari e oppressivi nel mondo islamico alle condizioni di miseria delle società a maggioranza musulmana, causate dal dominio coloniale e in generale dall'influenza europea; il relatore sottolineò come at-Tunisi si fosse battuto per la fine dell'assolutismo in Tunisia e per l'introduzione di procedure politico-amministrative

che consentissero alla comunità islamica di esprimersi in quanto tale nelle questioni pubbliche.

Il giovane relatore collegò il pensiero di at-Tunisi a quello dell'intellettuale persiano Jamal ad-Din al-Afghani, iniziatore dell'islamismo moderno, e in particolare alla sua proposta di una forma di Stato repubblicano, nella quale fosse implementata la pratica islamica della *shūrā*, cioè della consultazione, attuata attraverso un organo legislativo i cui componenti fossero scelti attraverso libere elezioni. Inoltre, il relatore individuò nel principio dell'*ijmā'*, che consiste nel consenso della comunità di fronte a una procedura innovativa rispetto al quadro giuridico-normativo della prima *umma*, un altro fattore che indicava l'aderenza dell'Islam ai principi della vita democratica.

L'obiettivo di questi giovani attivisti era dimostrare come la partecipazione del movimento islamico al processo rivoluzionario fosse stata concreta e propositiva. Un presente commentò che solo in un regime democratico, che tutelasse la libertà d'espressione e d'associazione, l'attività islamica della *da'wa* e la partecipazione dei musulmani in quanto tali alla vita pubblica può avere luogo; a conferma della propria idea, l'intervenuto sottolineò come la rivoluzione fosse stata considerata dal principale pensatore del movimento islamico tunisino, Rached Ghannouchi, il momento opportuno per tornare in Tunisia dal suo lungo esilio, perché le condizioni della partecipazione islamica alla vita pubblica avevano iniziato a crearsi.

Durante la discussione, un giovane partecipante sollevò la questione se si debba intendere la democrazia come una conquista specificamente occidentale o se le condizioni ideologiche per la democrazia si trovino anche nell'Islam. Questo giovane aveva approfondito il lavoro del leader del Movimento islamico tunisino, Rached Ghannouchi.

Oggi – disse – molta gente pensa che la democrazia sia il risultato della Rivoluzione francese. Ma *sheykh* Ghannouchi ha spiegato che la democrazia, al di là del contesto storico e delle ideologie, è un'attitudine umana, un'aspirazione verso la libertà personale e il rispetto della libertà degli altri. Uno Stato democratico offre le condizioni sociali ed economiche per soddisfare quest'attitudine. Anche l'Islam può farlo. L'Islam

può farlo, non solo attraverso il *fiqh* (diritto) o attraverso l'uso letterale delle fonti. Il fondamento per la vita democratica sta nei fondamenti dell'Islam, perché i principi dell'Islam invitano a rispettare la libertà individuale e sociale. Perché la nostra religione dice che l'uomo ha qualcosa di divino dentro di sé, perché discende da Adamo, che è stato creato da Dio. La democrazia non vuol dire laicità, ma il rispetto di queste attitudini, cioè la libertà e la giustizia sociale. Nella storia delle società islamiche la libertà e la giustizia erano garantite dalla prima *umma* fondata dal profeta Muhammad. Nella *umma* c'era libertà di credo, libertà di esprimersi e di muoversi, e con le *zakāt* le ricchezze erano distribuite: così si rispettavano i diritti sociali ed economici³².

A questo punto un presente chiese di fare una domanda al relatore: il riferimento al modello della prima *umma* non è obsoleto? Per un modello di democrazia islamica contemporanea non si dovrebbero prendere in considerazione – pur senza copiarli – elementi di altre tradizioni culturali, come il liberalismo francese? Era questo che facevano alcuni riformatori islamici dell'Ottocento. Il relatore rispose facendo riferimento all'opera di alcuni storici musulmani, secondo i quali in realtà la democrazia liberale europea si sarebbe sviluppata in seguito al contatto con il mondo islamico, nel quale il sistema del feudalesimo, del dominio aristocratico e del potere temporale del clero erano impensabili. Gli europei avrebbero appreso dai musulmani la teoria e pratica della *shūrā*, alla quale essi avrebbero dato il nome di democrazia, e della *bāī'a*, ovvero la delega del potere da parte della *umma* ai governanti, che lo esercitano temporaneamente. Nella concezione islamica della vita collettiva, è la comunità stessa che possiede la massima autorità nella scelta del governo, nel suo controllo attraverso istituzioni specifiche, quali le elezioni e gli organismi come i gruppi politici e sindacali o le assemblee degli esperti religiosi. Una di queste istituzioni è la *naṣīḥa*, una forma di consiglio offerto dagli studiosi a coloro che esercitano il potere grazie alla *bāī'a* della *umma*.

La *naṣīḥa* (consiglio) è considerata espressione del pensiero critico che i sapienti ('*ulamā'*) hanno diritto a esercitare in una società basata sull'Islam³³, a differenza del liberalismo moderno, la critica in forma di *naṣīḥa* presuppone che una buona politica dipenda dalla moralità degli

individui, elemento centrale nel discorso islamico sulla politica e la partecipazione, come si è visto in precedenza. Nel discorso islamico, la disciplina morale delle persone non è considerata una questione privata, ma è un argomento di critica pubblica; di conseguenza, la *naṣīḥa* presuppone un giudizio morale sul proprio governo da parte dei sapienti che la esprimono³⁴.

A differenza dei contesti in cui la *naṣīḥa* è una forma istituzionalizzata di intervento pubblico da parte dei sapienti riconosciuti, in Tunisia il movimento islamico contesta l'autorità delle élite tradizionali degli '*ulamā'*' nel formulare pareri sulla vita politica e sociale. Inoltre il movimento islamico promuove l'intervento diretto nella vita politica. Entrambe queste caratteristiche della prassi politica islamica rappresentano un distacco dalle tradizionali forme dell'autorità religiosa, e la caratterizzano come una declinazione moderna dell'impegno religioso, come si è visto nel capitolo 6.

A commento dell'ultimo intervento, un presente che mi sedeva accanto mi riferì:

Anche il nostro partito è basato su istituzioni democratiche; ci sono diversi ruoli che creano equilibrio nella gestione del partito: il presidente, il comitato esecutivo e il consiglio della *shūrā*, che sono eletti ogni tre anni; c'è l'assemblea generale che decide a maggioranza la linea del partito. Noi scegliamo i nostri leader. Non siamo come i *murīd* (allievi) sufi nelle mani dello *sheykh!*³⁵

In una conversazione privata con il relatore, successiva alla discussione pubblica, questi mi spiegò come istituzioni quali la *naṣīḥa* e la *shūrā* siano gli strumenti democratici propri dell'Islam. Il richiamo a questi strumenti di libertà politica ha animato la partecipazione degli islamisti alla rivoluzione. Come mi riferì il relatore:

L'Islam ci offre gli strumenti per opporci alla dittatura, perché dice che chi governa è responsabile davanti al popolo. Per questo abbiamo lottato contro Ben Ali. La *shūrā* non esisteva durante la dittatura. Come musulmani abbiamo il dovere di promuovere il bene e proibire il male: questo vuol dire opporci ai governanti corrotti. Questi sono violenti e

sono schiavi delle potenze straniere, che tengono il popolo nella miseria. Ecco perché dobbiamo promuovere la *shūrā*³⁶.

Nella concezione democratica del movimento islamico, la *shūrā* è l'organo elettivo attraverso il quale la *umma*, che è la massima autorità politica in quanto rappresentante di Dio sulla terra, delega il potere al governo (*hakūma*); il potere esecutivo è inteso come la messa in atto di obiettivi la cui formulazione deriva dalla *shari'a*. Il relatore mi disse:

Il problema è che la *shari'a* ci fornisce i principi generali rivelati da Dio; quindi la *shari'a* è un riferimento molto generale per capire come le persone devono vivere, come singoli e come società. Ma per le regole specifiche della vita della società, la *umma* deve fare lo *ijtihād* e interpretare e ragionare, per fare delle leggi adatte al tempo in cui la *umma* vive. Quindi la *umma* formula le leggi avendo in mente i principi della *shari'a* (*al-maqāṣid ash-shari'a*); lo fa eleggendo la *shūrā*. La *shūrā* utilizza il metodo dell'*ijmā'*, cioè il consenso sulle novità nella legge³⁷.

L'*ijmā'* è un'istituzione democratica propria della tradizione islamica ed è considerato uno dei fondamenti del diritto islamico, prevalso nell'elaborazione giuridica condotta dai quattro principali *madhāhib* (scuole giuridiche) sunniti tra l'VIII e il X secolo, e in particolare dalla scuola malikita, prevalente in Tunisia. Lo sviluppo di una società civile basata sui *madhāhib*, il cui lavoro era finalizzato a controbilanciare il potere statale e a sottrarre a questo l'ambito giudiziario e quello legislativo, come si è visto in precedenza, costituisce, nel discorso del movimento tunisino, un elemento della democrazia islamica (Tamimi 2001). Come mi riferì Achref, «per l'Islam è normale il multipartitismo, visto che ci sono molti *madhāhib*. Bisogna entrare in relazione con gli altri, secondo l'Islam»³⁸.

Secondo il principio dell'*ijmā'*, nel momento in cui bisogna applicare la Rivelazione e gli *hadith* a circostanze storiche inedite, per le quali non era presente una risposta nei testi, è la concordia della *umma* a stabilire cosa sia lecito. Per questioni semplici, come le forme di culto, il consenso della comunità può essere ricercato anche a prescindere dalla competenza legale di chi esprimeva il parere. Nel caso di questioni più complesse, è

necessario il consenso dei dottori della legge, ritenuti le figure più autorevoli nelle scienze islamiche. In particolare, mentre i testi sono chiari sulle questioni *ad-dīnī* (cioè riguardanti la religione), come i rituali, gli oggetti del culto e la moralità, essi non si esprimono su questioni *as-sīāsī* (cioè riguardanti la politica). Queste ultime rappresentano gli spazi lasciati all'elaborazione intellettuale umana. Come mi riferì Abdessalem Rafik, un esempio di questa pratica deliberativa islamica si ebbe all'inizio della storia dell'Islam, quando nel 632 emerse la questione di come colmare il vuoto nella carica di capo dello Stato, creatosi con la morte del profeta Muhammad. Questi non aveva lasciato delle regole precise per la propria successione e di conseguenza i Compagni (*aṣ-ṣaḥāba*) dovettero affrontare un *ijtihād* finalizzato a elaborare la soluzione, che fu individuata nell'istituzione del califfato; tale istituzione, centrale per lo sviluppo successivo della *umma*, non era stata menzionata dal Profeta. Rafik mi disse:

in fondo, il Profeta era un essere umano. A volte tornava sulle proprie idee, ad esempio se *aṣ-ṣaḥāba* gli dicevano che le sue decisioni potevano essere migliorate. Ad esempio, una volta diede un parere sbagliato su come coltivare i campi e il raccolto andò male; un'altra volta un generale gli consigliò una strategia migliore della sua. Questo ci insegna la Sunna. Invece alcuni estremisti, ignoranti nella letteratura islamica, pensano che i testi dicano tutto e diano risposte chiare. Facendo così fanno un grave peccato, perché rifiutano l'unicità (*tawḥīd*) di Dio e gli associano il profeta Muhammad; questi era un uomo, non era il figlio di Dio, come è considerato Gesù dai cristiani. Il peccato contro il *tawḥīd* è commesso anche dai terroristi del *Da'ish*, che nella loro bandiera hanno scritto il nome di Dio e quello del Profeta³⁹.

Il fondamento democratico dell'Islam, a parere di Rafik, si trova proprio in questa possibilità deliberativa offerta alla *umma*, che nel periodo dei Califfi ben guidati (*al-khalīfa ar-rāshidūn*) portò alla soluzione – innovativa per l'epoca – della scelta del capo della comunità non attraverso la successione dinastica, ma tramite la decisione collettiva di organi deputati dalla *umma*.

Il relatore della conferenza proseguì spiegando che la concezione di libertà propria del mondo occidentale è incompleta e puramente astratta;

essa non può essere pienamente conseguita a causa delle relazioni di potere politico-economico introdotte dallo sfruttamento capitalistico⁴⁰:

In Occidente c'è la libertà di pensiero, ma chi può essere libero di esprimersi e di muoversi? La ricchezza è monopolizzata dalle élite, quindi solo queste hanno la libertà. Nell'Islam l'idea della libertà si basa sul principio che Dio è superiore a tutti gli uomini e nessun uomo può mettersi al di sopra degli altri. La fede in un Dio unico ci consente, in quanto musulmani, di considerarci tutti uguali. Quindi rifiutiamo che un solo uomo, ad esempio un tiranno, pensi di avere attributi divini. O che un uomo possa mettere altri esseri umani al proprio servizio.

Sheykh Ghannouchi ha spiegato che la democrazia ha due aspetti: da una parte ci sono i principi della libertà di pensiero, come le elezioni, la separazione dei poteri, l'alternanza dei governi, la libertà d'espressione; dall'altra parte, c'è tutela della dignità degli esseri umani. Dignità significa giustizia sociale (*'adāla al-ijtimā'iyya*). Per questo la democrazia islamica è contro l'oppressione politica ma anche economica. Le ingiustizie commesse contro altri esseri umani sono delle offese fatte a Dio⁴¹.

Da tutto questo consegue che, nella visione islamica della democrazia, esiste un nesso stretto tra libertà e dignità (*hurriyya wa karāma*); la democrazia islamica, nella riflessione degli intellettuali del movimento tunisino, garantisce la sovranità del popolo (concepito come *umma*), il suo controllo del governo, e protegge dal sopruso, dall'ingiustizia sociale e dal dispotismo. La condivisione di quest'impostazione da parte della maggioranza delle forze politiche tunisine ha fatto sì che l'Assemblea nazionale costituente abbia deciso di designare la rivoluzione del 2010-2011 come "Rivoluzione della libertà e della dignità" (*ath-thawra al-hurriyya wal-karāma*). Questi due concetti sintetici, che inglobano le pratiche della *shūrā*, dell'*ijtihād*, dell'*ijmā'*, della *bāi'a* e della *naṣīḥa*, descrivono la rivoluzione tunisina come una conquista democratica conseguita non attraverso l'imitazione dell'Occidente, ma attraverso un'elaborazione teorica e pratica alla quale ha contribuito anche il movimento islamico, che si è attivato sulla base di una concezione di democrazia inerente all'Islam.

... e della dignità (*wal-karāma*)

L'altro intervento stimolante per i presenti fu quello di 'Omar, un giovane attivista di Keyrouane, che avevo conosciuto in precedenza; in questo intervento emerse, come punto di riferimento del pensiero islamico sul processo rivoluzionario, l'opera di Sayyid Qutb, successore di Hasan al-Banna come leader della Fratellanza islamica egiziana. Qutb collegava la nozione islamica di "dovere" (*farḍ*) ai diritti umani, espressi nei termini dell'invito coranico a «promuovere il bene e proibire il male» (Cor 3: 104), da parte del governo e delle classi dirigenti. 'Omar fece notare come Qutb non avesse mai parlato di democrazia nei propri scritti sul potere politico, ma avesse fatto riferimento ai valori della libertà (*hurriyya*) e della dignità (*karāma*), intesa come uguaglianza, che sono anche la metonimia delle conquiste della rivoluzione tunisina. Distinguere il giusto potere politico dalla democrazia, secondo 'Omar, consentiva a Qutb di distinguere il modello di sistema politico islamico, di cui la Fratellanza musulmana era sostenitrice, dai sistemi politici occidentali.

Come avevo già sentito da altri attivisti islamici, anche secondo 'Omar nella trasformazione politica della Tunisia attraverso il processo rivoluzionario emerge una stretta interrelazione tra la libertà individuale e l'uguaglianza tra i cittadini. 'Omar sottolineò come l'idea di questa interrelazione risalisse proprio al lavoro di Qutb, secondo il quale conseguire l'uguaglianza e la libertà prevedeva in primo luogo la certezza da parte dell'intero corpo sociale di soddisfare le necessità materiali di base. Come sottolineò il giovane attivista, «il governo islamico deve prima di tutto contrastare la povertà materiale. La povertà priva i cittadini della libertà e del diritto di esprimersi liberamente»⁴². Nel pensiero politico di Qutb, le differenze di status socioeconomico in una società fondata sulla condotta islamica non devono ostacolare l'uguaglianza nelle opportunità dei cittadini di migliorare le proprie condizioni materiali. Come mi riferì in seguito 'Omar:

Secondo Qutb, la libertà di coscienza non può essere superata dalla libertà dalle esigenze materiali. Non è come per i cristiani, che separano lo spirito dal corpo. Non è nemmeno come nel liberalismo, che separa

le questioni materiali dalla libertà di coscienza. Nell' Islam coincidono l' uguaglianza nelle possibilità di cercare migliori condizioni e la libertà di coscienza individuale. Dignità e libertà sono unite. L' Islam promuove libertà e dignità! Infatti il Corano invita a «promuovere il bene e proibire il male»⁴³.

La grande massa dei giovani tunisini scesi in strada nel 2010-2011 ha condiviso l' ideale di *karāma*, concetto di cui ho discusso spesso con i miei interlocutori. Il concetto di *karāma*, traducibile con “dignità”, è stato elaborato dal movimento islamico tunisino principalmente nel senso di un' istanza di giustizia sociale (*‘adāla al-ijtimā‘iyya*). Come mi riferì Achref Wachani, «il primo obiettivo è il miglioramento delle condizioni di vita. La gente povera non va dietro alle idee; libertà è un' idea»⁴⁴. Secondo Osama as-Saghir, il concetto di *karāma* è da intendere in primo luogo nel senso dell' uguaglianza, obiettivo che nel discorso islamico si concretizza in un progetto di riduzione delle disparità socioeconomiche tra i tunisini. Questo obiettivo, a suo parere, si deve conseguire soprattutto attraverso la legittimità della rappresentanza democratica, ciò che il movimento islamico intende principalmente parlando di *hurriyya*.

Come è possibile, ad esempio, conciliare l' ideale della *karāma* con il potere economico delle multinazionali europee installate in Tunisia, capaci di esercitare forme di gestione delle persone e delle ricchezze a prescindere dal rispetto dei quadri giuridici dello Stato? Questo è stato l' oggetto di una conversazione che ho avuto con as-Saghir, secondo il quale:

se in passato l' Eni o la Benetton volevano fare degli affari in Tunisia, era sufficiente venire qui e parlare con qualche funzionario nominato dal regime e la cosa era fatta; il costo dell' investimento per queste imprese era minimo; la manodopera locale era sottopagata; questo al regime precedente andava bene. Ora le decisioni si prendono secondo la legge e la trasparenza; i lavoratori tunisini sono pagati il triplo di quanto venivano pagati prima. Ecco come si traduce in pratica il concetto di *karāma*⁴⁵.

Per la maggioranza dei giovani tunisini istruiti, ma disoccupati, sottoccupati o costretti a occupazioni poco qualificate e mal retribuite, che hanno partecipato al processo rivoluzionario culminato nel 2010-2011,

parlare di “dignità” ha significato prima di tutto rivendicare il diritto al lavoro e all' ascesa sociale⁴⁶. Come ricordano Ayari e Geisser (2011), per questi giovani le rivoluzioni non sono state il tentativo di importare o tradurre in termini arabi la democrazia occidentale, bensì una lotta finalizzata ad accedere a migliori condizioni materiali.

Tornando al dibattito svoltosi a Keyrouane, ‘Omar individuò nell' istanza della *karāma* il collegamento tra la rivoluzione e la lotta del movimento islamico. Egli sostenne il carattere profondamente antislamico del regime di Ben Ali:

Un governante non ha diritto a privilegi rispetto alla *umma*. Nè sul piano economico, né legale. L' Islam è contrario alle differenze nella ricchezza. Se una persona o una famiglia hanno nelle loro mani un' enorme ricchezza, questo fa male alla *umma*. Le ricchezze devono essere distribuite nella *umma*: il valore fondamentale della *umma* è l' uguaglianza tra i cittadini. Questo diceva Sayyid Qutb. Come Qutb, noi di Ennahda il dovere della *zakāt* lo consideriamo come una legge civile (*madani*) e religiosa (*dīni*), che serve a eliminare gli squilibri sociali. *Sheykh* Ghannouchi ha detto che l' obiettivo dell' Islam è la giustizia sociale. La giustizia è un valore caro a Dio. La lotta del movimento qui in Tunisia ha avuto lo stesso obiettivo dei comunisti, cioè i diritti dei poveri. Ma anche il profeta Muhammad lottava per questo. Ci accusavano di essere alleati del regime contro i comunisti, ma questo non è vero⁴⁷.

‘Omar proseguì ricordando come, a partire dal primo maggio 1980, il movimento islamico avesse iniziato a partecipare alle celebrazioni per la festa dei lavoratori e come Ghannouchi abbia sostenuto la riforma agraria e la redistribuzione delle proprietà:

Sheykh Ghannouchi ha detto che l' Islam promuove la proprietà collettiva della terra. Se un proprietario non usa la terra a beneficio della *umma*, la *umma* può confiscarla. Tutto appartiene a Dio; la proprietà privata non è un diritto naturale. Il proprietario è come un *khalīfa*, che amministra la terra come un governatore di Dio sulla Terra⁴⁸.

Un presente chiese a ‘Omar se riteneva che Qutb potesse essere

considerato un socialista. Poiché 'Omar parve un po' imbarazzato e non rispose subito, un altro dei relatori prese la parola:

Si è detto che Qutb era vicino al pensiero marxista, ma noi non siamo marxisti. È vero che possiamo avere degli obiettivi comuni con la sinistra, ma non siamo comunisti. Il movimento islamico non ha mai detto che bisogna collettivizzare le terre. Ghannouchi parlava di proprietà sociale (*milkiyya al-ijtimā'īyya*) della terra, non di proprietà collettiva (*milkiyya jamā'īyya*). Bisogna fare attenzione a quello che si dice! Proprietà sociale significa che il proprietario fa un accordo con i lavoratori. Solo chi coltiva la terra può raccogliere i frutti della terra. Questo vuol dire che il proprietario deve essere presente e ad esempio non può affittare i campi e abitare in città. Questo dice l'Islam! *Sheykh* Ghannouchi dice che questa è la regola della terra dell'Islam (*Dār al-Islam*) e la Tunisia fa parte del *Dār al-Islam*!⁴⁹

Sebbene la domanda apparisse provocatoria, essa sollevava diverse questioni: come si conciliano, nelle tradizioni islamiche e nel pensiero dei riformisti, il principio dell'uguaglianza e quello della libertà individuale? L'islamismo moderno accetta il sistema di produzione capitalistico o ne propone una critica che lo accomuna al socialismo?

Eickelman (1976) ha approfondito il concetto dell'uguaglianza all'interno della tradizione islamica marocchina, spiegando le motivazioni per cui un'ideologia egualitaria possa sussistere in una cultura nella quale le differenze di potere, autorità e status socioeconomico sono evidenti e comunemente accettate. Questo accade, secondo Eickelman, sulla base della condivisione dell'idea dell'onnipotenza divina: nella visione del mondo e della società dei musulmani marocchini, la libertà individuale consiste nella capacità di comprendere le differenze di status socio-economico – che sussistono, nonostante l'accento posto dalla religione islamica sull'uguaglianza degli esseri umani di fronte a Dio – e di perseguire liberamente lo scopo di modificare la propria posizione all'interno delle gerarchie sociali. Secondo Eickelman, le disuguaglianze tra gli uomini sono un dato di fatto per i marocchini, così scontato che non c'è motivo per loro di riflettere su questa realtà. Le ineguaglianze di potere, ricchezza e onore sociale sono attribuite al volere di Dio (*al-qodret Allah*) o “ciò che

è scritto” (*al-maktūb*), concetti che spiegano la situazione presente e il possibile risultato di una serie di eventi futuri, la cui espressione comune è “se Dio vuole” (*in shā' Allah*)⁵⁰.

Giovani, nuove tecnologie e social media

Tra le modalità di partecipazione alle svolte storiche in Tunisia e in Egitto, probabilmente quella che ha colpito maggiormente l'immaginario mediatico occidentale e, di conseguenza, è stata ampiamente discussa nel dibattito pubblico, è stata la mobilitazione, soprattutto giovanile, attraverso internet e i *social media*. Questo tipo di partecipazione democratica, il cui potente impatto mediatico ha indotto molti a parlare – un po' semplicisticamente – di “sollevazioni giovanili”⁵¹, di “rivoluzione di Facebook”⁵² e “di Twitter”⁵³, a un'attenta analisi è risultato centrale nelle svolte storiche del 2011, non tanto per il carattere romantico dei giovani eroi ed eroine tecnologici prodotti dall'immaginario mediatico, quanto perché – come ha sottolineato Armando Salvatore (2011) – ha dimostrato i concreti effetti politici che possono essere conseguiti a partire dal dibattito della sfera pubblica⁵⁴, che ha così rivelato la propria efficacia in quanto agente politico del cambiamento. Come ricorda Salvatore, si è superato in questo modo un classico argomento della critica sociopolitica sulla sfera pubblica, ovvero l'incapacità di quest'ultima a produrre conseguenze tangibili in società governate da regimi totalitari o autocratici: «A che serve chattare innocuamente dalle proprie stanze, se lo spazio pubblico per eccellenza, la strada, è inaccessibile alla protesta politica?» (Salvatore 2011). Al contrario, il ruolo dei media nuovi e tradizionali è stato fondamentale non in quanto tale, ma in quanto stimolo e complemento delle proteste e manifestazioni nelle strade tunisine, egiziane e degli altri paesi arabi interessati dalle cosiddette “primavere”⁵⁵.

Mentre in Egitto e in Marocco, seppure in contesti di regimi autocratici, il dibattito pubblico sulla rete otteneva una certa libertà⁵⁶, in Tunisia esso era bandito dalla censura del regime⁵⁷. Ciononostante, moltissimi giovani tunisini avevano affinato le proprie competenze informatiche⁵⁸, tanto da diventare esperti nell'evadere le restrizioni alle connessioni inter-

net imposte dalle politiche securitarie del regime (Ayeb 2011); una delle conquiste della rivoluzione tunisina è stata proprio la possibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni attraverso i canali offerti dalla rete. Se da una parte tale conquista a volte è stata sottovalutata da alcuni miei interlocutori, dall'altra essa ha permesso ad altri, esperti nell'utilizzo e gestione delle risorse informatiche, di sfruttare questa possibilità per animare un'arena pubblica di osservazione e critica della vita politica tunisina. Ad esempio, il blog www.souti.org, creato dal giovane *dāṣ* Ahref Wachani, permette agli utenti di mettersi in contatto con i deputati dell'Assemblea nazionale costituente – ed attualmente del Parlamento – per porre loro domande, proporre dei suggerimenti ed esprimere le proprie critiche sulla loro attività legislativa. Tale attività mi è stata descritta da Ahref nei termini del dovere islamico della *naṣīḥa*, il consiglio fornito dagli esperti di religione ai governanti, di cui ho parlato più sopra⁵⁹.

L'enfasi posta sull'aspetto mediatico e tecnologico delle rivolte arabe ha rappresentato inoltre uno strumento di riduzione dell'alterità; come mi disse Osama as-Saghir:

molti media occidentali hanno elogiato l'aspetto pacifico delle manifestazioni dei giovani arabi della generazione digitale. Erano tutti stupiti che i giovani arabi non sono molto diversi dai giovani europei. Questo è uno slancio assimilativo, benevolo ma ingenuo⁶⁰.

Da un certo punto di vista, uno degli effetti positivi delle primavere arabe è stato rappresentato proprio da questa riduzione del senso di distanza tra entità geo-culturali (Europa/Nord Africa; Nord/Sud del Mediterraneo; Occidente/Medio Oriente): molte delle pratiche, delle istanze e delle concettualizzazioni degli attori delle proteste sono state assimilabili a un linguaggio familiare al dibattito pubblico occidentale; le rivolte nei paesi arabi sono avvenute quasi contemporaneamente alle mobilitazioni giovanili in Europa, America e altrove⁶¹.

In questo senso, le primavere arabe hanno permesso un ripensamento di alcune categorie con le quali sia il dibattito pubblico che una parte consistente del mondo accademico si sono a lungo accostati alle culture e società di questa parte del mondo, quali l'alterità mediorientale e l'ec-

cezione araba. Si potrebbe dire che le rivoluzioni arabe hanno rovesciato, insieme ai capi di Stato autocrati di Tunisia, Egitto, Yemen e Libia (e probabilmente, in futuro, la presidenza “ereditaria” della Repubblica araba siriana), una rappresentazione molto diffusa nella storiografia “eurocentrica” (Goody 2008), quella dei popoli arabi come incapaci di diventare soggetti attivi del cambiamento storico, rimasti secoli indietro rispetto al resto del mondo e propensi a forme di sudditanza impensabili per i popoli europei (Bozarlan 2013). Questo pregiudizio orientalistico, a lungo accettato come “l'eccezione araba” dagli scienziati politici (Filiu 2011), diffuso dai sostenitori del primato occidentale⁶², è stato messo in dubbio dall'improvvisa (per gli osservatori meno attenti) constatazione che i movimenti sociali di emancipazione e di protesta creativa non sono appannaggio esclusivo dell'Occidente⁶³. Come ha scritto Ben Hammouda (2013), «da qualche mese, la riflessione teorica ha conosciuto un'importante evoluzione e una moltiplicazione di lavori che analizzano meglio questa improvvisa irruzione della storia e le sue ripercussioni su un mondo che molti ritenevano definitivamente condannato all'immobilità».

Tuttavia, l'enfasi posta sul carattere pacifico delle proteste ha distratto l'attenzione dal fatto che nelle rivolte arabe è stato versato molto sangue, anche nei contesti dove la transizione è stata abbastanza rapida, come Tunisia ed Egitto. Un giovane militante islamico di Tunisi, Moncef, mi riferì:

Noi rifiutiamo le definizioni come “rivoluzione 2.0”⁶⁴, o anche espressioni come “rivoluzione dei gelsomini” e “rivoluzione del Nilo”⁶⁵ per l'Egitto. Dietro queste espressioni c'è uno sguardo orientalistico. Queste espressioni sottolineano l'aspetto pacifico e borghese delle proteste dei blogger, ma la rivoluzione tunisina e quella egiziana hanno anche avuto un carattere radicale e popolare. In alcuni casi ci sono state contestazioni violente e anche dei martiri: ma parlare di rivoluzione dei gelsomini equivale a rifiutare queste forme estreme, perché sono ritenute riprovevoli moralmente⁶⁶.

Secondo Moncef, l'efficacia del dibattito pubblico nei blog dissidenti era rimasta molto limitata fintantoché i regimi hanno controllato “la strada”. Il potenziale del dibattito pubblico si è realizzato proprio nella

conquista degli spazi urbani da parte dei movimenti e delle masse rivoluzionarie del mondo arabo⁶⁷. A partire da un significato generale di “opinione pubblica” (Eickelman 2005), l’espressione “la strada araba” ha acquisito nel corso delle rivolte il valore specifico del luogo “reale” della protesta, in quanto complemento ed evoluzione degli spazi virtuali della contestazione⁶⁸. Secondo l’intellettuale tunisino Larbi Chouikha (2015), «i cyber-dissidenti hanno aperto una breccia importante, ma a mio parere non sono stati gli attori degli eventi del 14 gennaio, piuttosto li hanno seguiti ed accompagnati. Le rivoluzioni sono promosse in generale da delle basi economiche e sociali».

Tutto questo fa capire come sia fuorviante catalogare le rivolte arabe come “rivoluzioni informatiche” o “dei nuovi media”⁶⁹. Inoltre, l’assimilazione dei movimenti delle primavere arabe ad analoghe forme occidentali – e non solo – di mobilitazione è stata attuata strumentalmente anche dai regimi posti sotto attacco⁷⁰; alcuni teorici del complotto hanno sostenuto che le rivoluzioni arabe sarebbero la realizzazione di un programma di democratizzazione preparato dagli Stati Uniti e da altri Stati e attori istituzionali ed economici occidentali, finalizzato a tutelare i propri interessi economici e geopolitici⁷¹.

Antidisestablishmentarianism

Nelle teorie del complotto, anche i movimenti islamici che hanno assunto il ruolo principale nella fase rivoluzionaria successiva alla caduta dei regimi autoritari sono considerati pedine di questa manovra eterodiretta, finalizzata a rimpiazzare i precedenti tiranni con gruppi dirigenti compiacenti agli interessi occidentali nei paesi arabi⁷². Durante il dibattito pubblico a Keyrouane, uno dei relatori si espresse in una difesa del movimento islamico dall’accusa di godere dell’appoggio degli Stati Uniti⁷³:

Dicono che abbiamo ricevuto un sostegno dall’America. Ma non è vero! Importare tecnologie per migliorare la vita non significa sottomettersi all’Occidente! Dicono che gli americani hanno comprato il sostegno dei Fratelli musulmani per le loro guerre. Ma se noi abbiamo appoggiato la guerra contro Saddam Hussein e ora contro Asad in Siria, è

perché l’Islam è contro la tirannia! È per questo che abbiamo lottato per decenni in Tunisia. Anche noi come gli americani vogliamo il governo democratico; e come loro vogliamo che le condizioni di vita del nostro paese migliorino. Obama ha fatto bene a parlare della transizione democratica al Cairo!⁷⁴

Nonostante la reputazione rivoluzionaria e anticapitalistica dei Fratelli musulmani, tanto in Egitto quanto in Tunisia il movimento aveva da tempo dato prova di aver pragmaticamente messo da parte la propria vocazione antisistemica; in una conferenza svoltasi all’Università di Milano-Bicocca nell’aprile 2013, Ahmed Maher Ibrahim al-Tantawy – fondatore del movimento 6 Aprile – era stato invitato a parlare dei cambiamenti costituzionali in Egitto; egli fu sollecitato da alcuni presenti a spiegare il motivo per cui il suo movimento si opponesse al governo postrivoluzionario, che pure sembrava il soggetto di un cambiamento storico rispetto all’epoca di Mubarak. Vittima delle recenti repressioni alle dimostrazioni da parte del governo a maggioranza islamica, Maher – che parlò in inglese – rispose:

In realtà gli uffici dei Fratelli musulmani e quelli di Mubarak erano gli uni di fianco agli altri. Sapete qual è la parola più lunga nel vocabolario inglese? *Antidisestablishmentarianism*. Questa parola descrive bene il programma dei Fratelli musulmani. I loro obiettivi sono diversi dai nostri: loro sono conservatori e compromessi con i regimi. Nel 2011, i Fratelli musulmani egiziani si sono uniti ai vecchi membri del Pnd [Partito nazionale democratico] e all’inizio hanno rifiutato l’idea di una nuova Costituzione democratica. È dai tempi di Sadat che i Fratelli vanno a braccetto con il regime⁷⁵.

Agli occhi della componente maggioritaria dei rivoluzionari egiziani e tunisini – giovani, studenti, laureati, disoccupati –, l’Islam sociale e politico era espressione del conservatorismo delle classi medie e benestanti, sostenitrici dello *status quo* e di ciò che Maher definì *antidisestablishmentarianism*⁷⁶; tanto la Fratellanza musulmana egiziana, quanto l’establishment della moschea-università al-Azhar, i salafiti e la Chiesa copta, accettati dal regime in quanto soggetti di mediazione e sussidiarietà⁷⁷,

erano ufficialmente contrari alle manifestazioni del 2011, almeno inizialmente⁷⁸.

In Tunisia, molti giovani islamisti rivendicano la propria partecipazione a tutte le fasi del processo rivoluzionario. Alcuni di loro mi hanno mostrato le fotografie nelle quali essi compaiono, a Tunisi e altrove, durante le manifestazioni che hanno costituito la seconda fase rivoluzionaria. Ayari e Geisser (2011) interpretano questa situazione come una frattura generazionale nel seno dell'islamismo, usando la suggestiva immagine delle “vecchie barbe bianche” opposte alle “nuove barbe nere” ed ai “giovani sbarbati”: i dirigenti delle organizzazioni islamiste si sono dimostrati indifferenti e a volte ostili ai movimenti di protesta spontanea, che sfuggivano al loro controllo; invece i giovani dei medesimi movimenti vi si sono uniti, accanto ai militanti di altre correnti ideologiche ma della medesima età, che rivendicavano trasparenza, democrazia, lavoro, fine dell'autoritarismo; i giovani islamisti avrebbero contestato non solo la leadership dello Stato, ma anche quella dei propri movimenti.

Questo tuttavia non è sufficiente a cambiare l'immagine che i movimenti islamici cosiddetti “moderati” si trascinano da diversi decenni; sin dalle origini della fase indicata come “risveglio islamico”, negli anni Settanta, il movimento islamico tunisino fu accusato sia dagli islamisti radicali che dalle opposizioni di sinistra di scendere a compromessi con i regimi e con le forze di sicurezza, allo scopo di ostacolare le altre forze dell'opposizione⁷⁹. Come mi riferì un giovane militante del partito Nida Tounes:

gli islamisti credono nell'ideologia del fatalismo (*'aqīdat ul-jabriyya*), per questo sostengono l'assolutismo, perché dicono che se il capo di Stato è buono o cattivo, questo è comunque volontà di Dio. Odiano ideologicamente la *fitna* [sedizione] e per questo dicono che lo Stato totalitario è meglio del disordine e quindi della rivoluzione. È per questo che non erano con coi a urlare a Ben Ali: *dégage!*⁸⁰.

Secondo Ayari e Geisser⁸¹, subito dopo la caduta di Ben Ali, il movimento islamico ha adottato una strategia conservatrice di “cambiamento nella continuità”, rifiutando di appoggiare le rivendicazioni sociopolitiche

radicali dei giovani disoccupati; Ennahda rappresenterebbe secondo i due autori un “partito dell'ordine”, di ispirazione liberale e conservatrice⁸².

Secondo Labat (2013), i dirigenti del movimento islamico mirerebbero a recuperare l'ordine nella società tunisina, ordine nel quale essi possano svolgere il ruolo di nuova classe dirigente, in rottura con quella parte della società che dalla rivoluzione si aspettava un cambiamento sociale profondo. Da una parte il voto al partito islamico sarebbe quindi il segno del conservatorismo di una classe sociale avvantaggiata che ha temuto la rivoluzione; dall'altra esso rappresenterebbe la volontà di alcuni nuovi strati sociali di partecipare maggiormente alla spartizione del potere e delle ricchezze: questi strati cercherebbero un patto sociale che assicuri loro l'accesso a una mondializzazione finora irraggiungibile. A giudizio di Labat sarebbe questo il motivo per cui il partito islamico non ha attentato alle libertà individuali e collettive acquisite in Tunisia dalla rivoluzione: perché i suoi sostenitori sono conservatori che vogliono accedere ai vantaggi economici della globalizzazione. Si può notare tuttavia che le classi sociali globalizzate non sono necessariamente sostenitrici di governi democratici e liberali, come dimostra il caso dell'Arabia Saudita, in cui un regime totalitario a fondamento sciaraitico si è alleato con l'emergente borghesia globalizzata; inoltre l'osservazione etnografica mostra che gli islamisti tunisini condividono in larga misura le idee di diritti umani, pluralismo e Stato civile, come si è visto nel capitolo precedente⁸³.

Islam politico e governamentalità

Il movimento islamico costruisce un discorso sui diritti umani, il pluralismo e la democrazia, eppure si trova, nel contesto storico della Tunisia contemporanea, a gestire le strutture governamentali che ha ereditato dal precedente regime⁸⁴. Probabilmente il riferimento all'Islam nelle bozze costituzionali del movimento islamico – e nella nuova Costituzione tunisina – si può spiegare con la ricerca di un riferimento moralizzatore che attribuisca autorevolezza a una classe dirigente che si appresta a governare il paese, cercando una forma di equilibrio tra la realtà delle strutture governamentali e un principio di sovranità – come può essere appunto il

riferimento legale all' Islam – attraverso cui legittimarsi. Come si è visto più sopra, infatti, il movimento islamico contesta l'idea per cui la sovranità, in una democrazia moderna, vada delegata totalmente allo Stato, che in tal caso diventerebbe l'autorità assoluta sulla terra, in nome della sua facoltà di suprema istituzione legislatrice.

Ottenuta la maggioranza all' Anc, il movimento islamico si è trovato a essere la forza politica chiamata a governare la difficile transizione dal potere autocratico di Ben Ali alla democrazia. Oltre a dover porre, insieme alle altre formazioni politiche, le basi fondative dello Stato, attraverso la scrittura di una nuova carta costituzionale, il partito islamico è stato il principale soggetto della coalizione governativa, in una fase molto complessa per il paese, in cui da una parte lo stallo economico impedisce lo sperato miglioramento delle condizioni di vita di gran parte della popolazione, dall'altra il crollo del sistema securitario gestito dal ministero degli Interni, oltre a favorire la libertà d'espressione e manifestazione, ha lasciato spazio a forme di violenza finora sconosciute in Tunisia: le frequenti intimidazioni nei confronti degli avversari politici (come nel caso di Lofti Naguedh, membro del partito Nida Tounes, morto in seguito a un pestaggio), gli omicidi politici (Chokri Belaid, ucciso il 6 febbraio 2013, e Mohamed Brahmi, ucciso il 25 luglio dello stesso anno) e le azioni terroristiche (il 29 luglio a Chaambi, il 23 ottobre a Sidi Bouzid, le stragi al museo del Bardo e sulla spiaggia di Sousse). I governi a maggioranza islamica in questa fase hanno accentuato il carattere tecnocratico del potere esecutivo, anche su invito di una parte cospicua dell'opinione pubblica tunisina.

Tutto questo porta a ritenere che le strategie messe in atto dal movimento islamico negli ultimi anni possano essere comprese all'interno del quadro teorico-politico della governamentalità, concetto foucaultiano su cui vorrei soffermarmi. La governamentalità è una forma di potere specifica rispetto al potere sovrano e al potere disciplinare; il potere governamentale è tipicamente il potere dell'esecutivo e non del sovrano. Nel complesso ragionamento di Foucault, tuttavia, si può cogliere un'idea di complementarità tra queste tre forme di potere⁸⁵, tra le quali non ci sarebbe un processo lineare o evolutivo, ma piuttosto una "triangolazione", dal momento che il problema della gestione della popolazione si affianca

a quello della sua disciplina, e che la disciplina della popolazione pone la questione del fondamento della sovranità.

Nella scienza politica sono fondamentali le tecniche di governo, che «sono diventate la sola posta in gioco politica ed il solo spazio reale della lotta e delle sfide politiche» (Foucault 1994: 66). La tecnocrazia può così essere considerata una forma contemporanea di governamentalità. Lo Stato "di governo" o "governamentalizzato", secondo Foucault, non ha bisogno di un potere sovrano che miri alla moralizzazione della vita pubblica, come potrebbe essere una forma di governo o di Stato di ispirazione sciaraitica, e di cui una tipologia particolare è quella della Repubblica islamica iraniana. In Tunisia, il movimento islamico è alla ricerca di una sintesi tra una forma di Stato basata su un principio morale (l' Islam) e la realtà di un potere governamentale affinato nei decenni di regime autocratico. Se ci si ferma alle dichiarazioni di principio di alcuni degli esponenti del movimento, come quelle del suo leader Rached Ghannouchi, si può avere l'impressione che il discorso islamico abbia al centro l'obiettivo dell'islamizzazione dello Stato e, come temono gli attori politici laici tunisini, l'adozione della *shari'a* come fondamento della vita collettiva. Tale impostazione, tuttavia, sembra schiacciare l'elaborazione politica e la strategia del movimento islamico su un modello di Stato che, seguendo Foucault, si può definire "Stato di giustizia", simile agli Stati di origine feudale dell'Europa medievale e corrispondente a una "società di legge" nella quale l'aspetto moralizzatore del potere sovrano è il fondamento della vita collettiva. In questo modo, tuttavia, oltre a riprodurre un'immagine arcaica della struttura sociopolitica dell' Islam, si rimane fermi al livello delle dichiarazioni e si ignora che il passaggio del partito islamico dall'opposizione al potere ha segnato una svolta nel senso delle arti e tecniche del governo, cioè di quella che Foucault definisce la governamentalizzazione. L'obiettivo del movimento islamico tunisino potrebbe essere la ricerca di un equilibrio tra un ideale moralizzatore e una forma di tecnocrazia governamentale.

Il movimento tunisino, in altri termini, non mirerebbe tanto alla sostituzione di un potere governamentale – visto come esasperazione dittatoriale del potere disciplinare – con una forma di potere sovrano che abbia al centro la legge islamica; si tratta piuttosto di ricercare una com-

plementarità o una “triangolazione” tra queste forme di potere. Se si osservano attraverso questo schema le questioni relative alla scrittura costituzionale, mettendo da parte la chiave di lettura dicotomica islamismo/laicità, ci si accorge che i riferimenti alla religione nelle proposte della maggioranza islamista sono finalizzati alla ricerca di una sovranità della legge, la cui autorevolezza in questo caso è legata alla parola divina, come fondamento di una realtà di frammentazione governamentale dei poteri dello Stato.

Di conseguenza, si può affermare – probabilmente – che il riferimento religioso, nel progetto costituzionale, non sia uno strumento del movimento per pervenire all'islamizzazione dello Stato, come è stato sostenuto da alcuni osservatori, secondo i quali le finalità e modalità politiche degli islamisti sarebbero incompatibili con un progetto di Stato moderno e secolare. Piuttosto che considerare il riferimento religioso come parte di un progetto di islamizzazione *tout court* delle istituzioni e del sistema legislativo, esso potrebbe essere inteso come una tattica finalizzata all'individuazione di un principio autorevole di sovranità⁸⁶.

Come mi riferì Abdessalem Rafik:

il principio di sovranità negli Stati moderni europei è rappresentato dalla legge. È lo stesso nella nostra concezione dello Stato: la *shari'a* è il principio di sovranità adatto a una società di musulmani. I parlamenti nella concezione liberale rappresentano la più alta autorità legislativa; ma possono sbagliare, ad esempio subire pressioni, perché sono fatti da esseri umani. La *shari'a* ha origine da principi di Dio e quindi è al di sopra di questi errori⁸⁷.

Sul piano politico-istituzionale, l'Assemblea nazionale costituente tunisina ha condiviso il discorso sui principi dell'Islam (cfr. capitolo 3)⁸⁸: nel preambolo della nuova Costituzione, si legge che questa è fondata «sui principi fondamentali dell'Islam e sui suoi obiettivi di apertura e moderazione»⁸⁹. Secondo gli intellettuali islamici con cui ho interagito, i fondamenti della *shari'a* rappresentano il principio autorevole della legittimazione della *umma*, intesa come rappresentante di Dio sulla terra, nell'esercizio del potere politico – e in particolare legislativo.

Come mi ha riferito Osama as-Saghir:

Sheykh Ghannouchi ha detto che non bisogna dividere i tunisini tra quelli che sono a favore della *shari'a* e quelli contro la *shari'a*. La Costituzione deve valere per tutti, a prescindere dalle loro idee. Tutti i tunisini dovrebbero essere uniti intorno all'Islam e alla democrazia.

Ci rendemmo conto che la Costituzione non aveva bisogno che vi fosse messa nero su bianco la conformità alla *shari'a*; essa può essere male interpretata e può creare divisione, come se nella nostra società vi fossero persone pro e contro l'Islam. La società tunisina si era unita nella rivoluzione e non volevamo essere responsabili di una sua divisione. Quindi nella seconda bozza che presentammo, decidemmo di togliere il riferimento alla *shari'a*. In alcuni paesi, come l'Afghanistan, dove è stata adottata, la *shari'a* è stata fraintesa: i talebani hanno diffuso l'associazione tra *shari'a* e terrorismo. Ma è anche successo che nel 2007 gli americani hanno fatto mettere la *shari'a* nella Costituzione irachena!

Che senso ha inserire il riferimento alla *shari'a* nella Costituzione? La *shari'a* non esiste, non è un libro! Hai mai visto un libro intitolato “La *Shari'a*”? Nella nostra [del partito islamico] prima proposta di bozza costituzionale, avevamo pensato di inserirla, ma proprio in considerazione della sua elasticità, come un fattore di apertura. Sarebbe stato un valore positivo al quale fare riferimento⁹⁰.

Tutto questo fa capire come il progetto di islamizzazione delle strutture di potere e quello di adozione *tout court* della *shari'a* o addirittura di restaurazione del califfato siano molto lontani dagli obiettivi del movimento islamico tunisino. Non bisogna dimenticare, a questo proposito, che Rachid Ghannouchi, nonostante il suo partito abbia conseguito la maggioranza alle elezioni per l'Anc del 2011, ha rifiutato qualsiasi carica istituzionale; lo *sheykh* ha preferito conservare il profilo di una guida politica e punto di riferimento morale e strategico per gli attivisti e i deputati islamisti dell'Assemblea. Questo ha permesso di mantenere in Tunisia un equilibrio tanto tra forze laiche e religiose, quanto tra le forme di potere in triangolazione⁹¹.

L'arte del governo, secondo Foucault, pone al centro il tema della razionalità dello Stato, secondo cui questo «si governa secondo le regole razionali che gli sono proprie, che non si deducono [...] dalle sole leggi naturali o divine [...]»; lo Stato, come la natura, ha la sua razionalità propria,

anche se di tipo diverso» (Foucault 1994: 57). La governamentalità consiste nelle tecniche finalizzate al governo di questo tipo di Stato e in questo quadro «l'arte del governo, invece di andare a cercare le sue fondamenta in regole trascendenti, in un modello cosmologico o in un ideale filosofico-morale, dovrà trovare i principi della sua razionalità in quel che costituisce la realtà specifica dello Stato» (*ibid.*). Uno Stato governamentalizzato viene trasformato in un insieme di funzioni amministrative, in cui i calcoli, le tattiche e i regolamenti sostituiscono la legge come principale modalità di governo.

L'arte del governo pone al centro l'economia⁹², intesa come retta disposizione, gestione, direzione e controllo della popolazione; i dispositivi di sicurezza (tecniche diplomatico-militari e apparato poliziesco) servono allo scopo di controllarla. Secondo la sintesi del ragionamento foucaultiano di Judith Butler (2004: 13), «la governamentalità designa un modello di concettualizzazione del potere inteso nelle sue operazioni diffuse e polivalenti, focalizzato sul controllo della popolazione e in grado di agire attraverso una rete di discorsi e istituzioni statali e non». Tali istituzioni e discorsi non sono legittimati da elezioni dirette né da un'autorità costituita, quale potrebbe essere un soggetto sovrano.

Si arriva così all'altro aspetto cruciale del potere della governamentalità, che è il ruolo centrale dell'amministrazione della sicurezza, che nei regimi tecnocratici diventa sempre più distaccata dal corpo sociale e dal controllo degli altri poteri. Questa tematica è stata affrontata da Butler in relazione alla «detenzione infinita» o «a tempo indeterminato» dei prigionieri accusati di terrorismo negli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001. L'autrice sostiene che una simile forma di sospensione del diritto è possibile perché, in un'epoca storica caratterizzata dalla governamentalità, in cui «lo Stato si disarticola [...] in un insieme di poteri amministrativi» (ivi: 78), emergono forme frazionate di sovranità, impersonate da soggetti manageriali, «piccoli sovrani che regnano nel bel mezzo delle istituzioni [...] burocratiche, mobilitati da scopi e tattiche di potere che essi non indirizzano né controllano pienamente» (ivi: 79). Il potere della governamentalità si esercita attraverso regole che sostituiscono il diritto statale e che sono «manovrate da funzionari che le interpretano unilateralmente e decidono come e quando invocarle» (ivi: 85). Le leggi (nella forma dei re-

golamenti) sono fabbricate da funzionari con delega di sovranità limitata e circoscritta alla loro sfera d'azione. Tali regolamenti non sono vincolati al diritto statale o internazionale; la sovranità diventa così una «autorità extra-legale in grado di istituire e applicare (e sospendere) una legge che essa stessa ha prodotto» (ivi: 84).

La legge, nel potere della governamentalità, non opera più come terreno di legittimazione del potere (come era nella sovranità); nella governamentalità, le nuove forme di sovranità hanno la meglio sulla legge: «La governamentalità rende compiuta l'idea del potere come qualcosa di irriducibile alla legge» (ivi: 119). Il problema della legittimità del potere è sostituito da quello dell'efficacia: nella governamentalità lo Stato può non derivare la propria legittimità da un principio di sovranità, ma sopravvive come luogo del potere in virtù della sua efficacia nel «gestire la salute, le carceri, l'istruzione, gli eserciti, i beni, e insieme provvedere alle condizioni discorsive e istituzionali necessarie per produrre e mantenere le popolazioni in relazione a tutto questo» (ivi: 120): la governamentalità si basa sull'efficacia nel gestire le popolazioni, utilizzando e sospendendo tatticamente il diritto.

La delega di una parte di potere esecutivo a questi «soggetti manageriali» è giustificata attraverso lo stato d'emergenza, o in generale da una situazione al di fuori dell'ordinario, proprio come in Tunisia nel decennio precedente alla rivoluzione a causa della lotta al terrorismo. Come mi riferì Achref:

prima della rivoluzione il ministero degli Interni controllava i corpi dei cittadini. Ora sono più attenti all'elaborazione dei regolamenti. Il ministero degli Interni era il simbolo del regime. Ora bisogna capire come sottoporlo al controllo della legge. Come fronteggiare il terrorismo, ad esempio, rispettando la sicurezza ma anche la legge e i diritti umani? Ci sono voci discordanti, alcuni dicono che il terrorismo va combattuto a tutti i costi, altri che bisogna rispettare le conquiste democratiche della rivoluzione. Ad esempio i jihadisti che tornano dalla Siria, se cambiano idea e non sono una minaccia, vanno reintegrati⁹³.

Il periodo della terza fase rivoluzionaria tunisina – durante il quale il Parlamento non era un vero e proprio organo legislativo, il governo era

ufficialmente transizionale e la magistratura era in attesa dell'elaborazione di un nuovo diritto – era considerato fuori dall'ordinario; questo ha consentito il trasferimento di poteri dai legislatori agli amministratori. Tale effetto della governamentalità, secondo l'economista tunisino Walid Bel Hadj Amor, è stato alla base del fallimento delle indagini sulla violenza politica e sugli atti di terrorismo, relativamente ai quali non si è pervenuti a una chiara attribuzione delle responsabilità. Nonostante i governi tunisini avessero rafforzato le proprie prerogative in risposta sia all'assassinio di Chokri Belaid il 6 febbraio 2013 e agli attentati terroristici avvenuti a Sidi Bouzid il 23 ottobre 2013⁹⁴, l'apparato della sicurezza non rispondeva al potere legislativo. Ad esempio, esso è rimasto pressoché intatto in seguito alla rivoluzione; principale espressione dello Stato, secondo Bel Hadj Amor, l'amministrazione della sicurezza ha tratto la propria legittimità

dall'abbondante quadro di regolamenti e dall'accumulo di procedure, autorizzazioni e accordi, [...] che conferiscono agli agenti pubblici un potere discrezionale, fonte di prevaricazione, sopruso e corruzione. Così l'amministrazione diventa la legge (Bel Hadj Amor 2013: 41)⁹⁵.

L'Assemblea nazionale costituente e, successivamente, l'Assemblea dei rappresentanti del popolo hanno tentato di elaborare dei principi che anteponessero alle norme relative alla sicurezza il rispetto delle leggi nazionali e internazionali sulla detenzione e contro la tortura; tuttavia, nelle bozze di Costituzione del 2012 e 2013, l'equilibrio tra poteri governamentali e diritto non era evidente: i diritti dei detenuti vi erano dichiarati in astratto, senza riferimenti alla possibilità di ricorso contro le violazioni di tali diritti; inoltre non era delineata chiaramente l'architettura costituzionale delle forze di polizia e dei servizi di sicurezza (Roach 2013).

Il progetto di legge contro il terrorismo, in discussione dall'inizio del 2015 e approvato ad agosto dello stesso anno, è stato al centro delle critiche di una parte dell'opinione pubblica tunisina e, probabilmente, ha costituito la scintilla che ha provocato l'attentato al museo del Bardo, attiguo alla sede del Parlamento, dove il progetto di legge era in discussione il 18 marzo 2015. Tale progetto ne modificava un altro, presentato a gennaio 2014. Come mi riferì Imen Ben Mohammed:

il capitolo più importante della Costituzione è quello che riguarda i diritti alle libertà: ci sono state molte discussioni in merito e c'era il timore di tornare al vecchio regime e all'uso che ne facevano Ben Ali e Bourguiba, che strumentalizzavano la lotta al terrorismo per limitare le libertà. Si è parlato di tutte le libertà; abbiamo preso tutti i diritti nelle Costituzioni del mondo, per includere tutte le leggi che tutelano i diritti e le libertà. Ma i limiti delle libertà vanno formulati o no?⁹⁶

La questione dei limiti (*tanẓīm*) delle libertà è stata lungamente discussa dai membri dell'Anc: l'Assemblea si è posta il problema se inserire negli articoli della nuova Costituzione i limiti e le condizioni di esercizio delle libertà che la Costituzione stessa garantisce. Imen Ben Mohammed mi disse: «la Costituzione del '51 era bellissima! I diritti erano garantiti in assoluto, ma si diceva che erano regolati dalla legge. Così era Ben Ali a stabilire i limiti». Se da una parte la nuova Costituzione enuncia in modo molto generale i diritti alle libertà, «senza entrare nella vita delle persone» secondo Ben Mohamed, e delega al potere legislativo il compito di regolare tali diritti attraverso le leggi, dall'altra essa ha introdotto nel panorama istituzionale tunisino l'Alta corte costituzionale, allo scopo di vigilare sulla conformità delle leggi. Prima della rivoluzione esisteva un organo consultivo deputato a tale scopo – il Consiglio costituzionale (*Majles al-dustūrī*) –, la cui indipendenza dal potere esecutivo era molto dubbia.

Ben Mohammed mi disse:

C'è bisogno di istanze indipendenti, lontane dal governo e indipendenti, che garantiscano la libertà dal controllo dell'esecutivo. Ad esempio, abbiamo discusso l'istanza sulle torture. Questa riguarda le persone detenute nelle prigioni, nelle questure e negli aeroporti. Ci vuole un'istanza indipendente, che garantisca la loro dignità. E bisogna anche capire come comportarsi con quelli che nel regime di Ben Ali hanno subito la prigione e le torture: come si fa la riconciliazione con i reduci dell'antico regime?⁹⁷

Nonostante questo, il paradigma governamentale non è completamente superato nella fase post-rivoluzionaria; alcuni aspetti della nuova legge antiterrorismo appaiono come dispositivi governamentali ereditati

dalla politica di controllo del regime precedente alla rivoluzione⁹⁸. Questo potrebbe portare – cogliendo l'invito di Dabène, Geisser e Massardier (2008) – a prendere in considerazione le convergenze di sistemi politico-economici tradizionalmente considerati come essenzialmente opposti e irriducibili: la democrazia e l'autoritarismo⁹⁹. La governamentalità rappresenta la linea di continuità tra il regime autoritario e la forma di potere che è emersa durante la terza fase rivoluzionaria¹⁰⁰.

Conclusioni

Il 20 marzo 2015 facevo da moderatore al seminario “Voci dal Medio Oriente. I musulmani, lo Stato islamico, le minoranze” all'Università degli Studi di Milano-Bicocca, al quale erano intervenuti, tra gli altri relatori, Paolo Branca e Ibrahim 'Abd an-Nur Iungo, studente presso l'Università islamica di Medina, in Arabia Saudita. Ho già introdotto quest'ultimo, riferendo di alcune conversazioni che ho intrattenuto con lui; non ho però riferito del nostro primo incontro; il contatto di Ibrahim mi era stato dato da Paolo Branca, al quale avevo parlato della mia intenzione di cambiare il mio campo di interesse, dall'antropologia del patrimonio all'antropologia dell'Islam (ammesso e non concesso che simili definizioni siano accettabili e che sia giustificato racchiudere entro simili sottocategorie la ricerca antropologica, al semplice scopo di descriverne alcuni argomenti e metodi specifici). Incontrai Ibrahim per la prima volta, dopo che ci eravamo scambiati delle e-mail, in occasione di una sua conferenza all'Università di Milano-Bicocca. Mi colpì subito la sua padronanza dell'italiano, nonostante un particolare accento che non riuscivo bene a decifrare; subito dopo la conferenza, quando ci presentammo, notai il candore e l'eleganza della sua *kandura* e della sua *taqiyah*, l'accuratezza della sua barba riccioluta ed il gradevole profumo di muschio bianco (l'essenza gradita al profeta Muhammad, secondo la tradizione) che emanava; fu allora che scoprii che in effetti era italiano, originario di una città pugliese molto vicina alla mia, nella parte interna della provincia di Bari. Nato in una famiglia cristiana, Ibrahim si era convertito all'Islam e, come abitualmente viene richiesto a chi diventa musulmano, aveva assunto un nome arabo. Iscrittosi all'Università di Medina, aveva sposato una donna

marocchina, appartenente a una famiglia di discendenti del Profeta – la cui genealogia era certificata da un attestato rilasciato dalla monarchia hashemita –, entrando di conseguenza egli stesso a far parte di questa nobile linea di discendenza.

La mattina del 20 marzo 2015 era prevista un'eclissi parziale di sole, che avrebbe raggiunto l'apice intorno alle 10:00; la visibilità dell'eclissi sarebbe stata ottimale a Milano e le condizioni atmosferiche facevano prevedere un'osservazione soddisfacente. Considerando anche che una docente di Didattica della scienza aveva organizzato un'osservazione guidata del fenomeno, mi sembrò inopportuno ignorare il raro evento e decisi di proporre ai relatori e al pubblico di fare una pausa di venti minuti in corrispondenza del momento apicale dell'eclissi. Tutti accettarono di buon grado la proposta e, all'orario prestabilito, interrompemmo i lavori e ci alzammo per recarci nell'atrio, tra le sedi delle facoltà di Sociologia e Scienze dell'educazione, Psicologia, Economia e Giurisprudenza.

Tuttavia, il giovane *'ālim* decise di non seguirci nell'atrio; egli ci disse che sarebbe restato in aula per eseguire una preghiera: ci spiegò che nell'Islam esiste una preghiera specifica per le eclissi di sole; essa si ricollega a un *hadith* che riferisce di un episodio della vita del profeta Muhammad, il quale, vedendo per la prima volta nella propria vita un'eclissi, temette che questo fenomeno anticipasse il *ṭawm ad-dīn* (il giorno del giudizio). Di conseguenza, il Messaggero iniziò a pregare con i suoi Compagni e continuò a farlo fino a quando il fenomeno astronomico fu finito, nel sollievo di tutti i partecipanti alla preghiera. La tradizione sunnita ricorda questo episodio, che autorizza questa "preghiera dell'eclissi".

Mi recai verso l'atrio insieme agli altri partecipanti; mentre indossavo gli occhiali per l'osservazione diretta del sole, forniti dalla professoressa Giordano, e come quasi tutti i presenti alzavo lo sguardo verso il sole, pensai a Ibrahim, che era rimasto a svolgere la sua preghiera. Pensai che questa situazione faceva emergere un paradosso storico. In epoca abbaside, la civiltà arabo-islamica aveva generato i pionieri dell'osservazione astronomica e dello studio dell'ottica; ciononostante, un giovane che, attraverso i propri studi e la propria stessa esistenza, si stava inserendo in questa civiltà, sembrava in quel momento rifiutarne una componente. Mi sembrò di poter interpretare la situazione alla luce di un recente studio di Goody

(2010), secondo cui l'epoca abbaside avrebbe rappresentato uno dei "rinascimenti" della civiltà arabo-islamica, caratterizzato dal fiorire delle scienze e delle arti, sostenute dai califfi di Baghdad; i rinascimenti "nell'Islam" sarebbero stati preceduti e seguiti da epoche di decadenza delle discipline scientifiche e artistiche e dall'oscurantismo, giustificato da un'impostazione religiosa di tipo letteralista. Per quale ragione, mi chiesi, un giovane *'ālim* – per giunta con una precedente educazione occidentale – dovrebbe avere come punto di riferimento non uno dei rinascimenti islamici, ma una fase di "decadenza" e tradizionalismo? Perché questo giovane musulmano italiano, integrato nella civiltà arabo-islamica, che in alcune epoche aveva promosso il progresso scientifico, preferiva far proprio un aspetto ritualistico e incantato della religione? Perché rinunciava all'osservazione della natura, disincantata e illuminata dal pensiero scientifico moderno che, sotto molti aspetti, il Rinascimento e l'Illuminismo europei avevano ereditato dai rinascimenti islamici?

Questi interrogativi mi accompagnarono mentre, con la testa rivolta verso l'alto, insieme agli altri osservatori disincantati, osservavo l'eclissi, a bocca aperta per la bellezza del fenomeno e per la grandezza dell'universo. La luna si interponeva tra la terra e il sole in pieno giorno, la luce del sole si affievoliva e la temperatura nelle Prealpi lombarde calava di alcuni gradi. Al liceo avevo studiato, in una disciplina denominata all'epoca Geografia astronomica, le eclissi di sole e quelle di luna; tra le due, avevo compreso meglio il funzionamento di queste ultime. Tuttavia mi avevano sempre affascinato maggiormente gli effetti legati alle eclissi di sole, che avevo sempre osservato con stupore, quando si erano verificate in zone che potevo raggiungere; in particolare mi divertiva l'osservazione indiretta dell'eclissi di sole, fatta facendo passare la luce attraverso un cartoncino nero bucherellato: mi incantava (e lo fa tuttora) l'immagine del sole parzialmente eclissato, che si moltiplica per il numero di buchi e si proietta sulla superficie colpita dai raggi solari. Allo stesso modo, quella mattina mi misi a osservare con incanto il fenomeno, con gli strani occhiali di cartone e plastica colorata.

Allora mi resi conto che il mio incanto – così come quello degli altri osservatori nell'atrio – non era molto diverso da quello di chi, temendo che l'oscuramento del sole in pieno giorno sia un fenomeno di origine

divina che preannuncia la fine del mondo, si adopera attraverso lo svolgimento di un rituale per ingraziarsi la divinità. Non avendo mai studiato approfonditamente l'astrofisica, come gran parte della gente, non ho che alcune nozioni generali di cosmologia; conosco superficialmente la teoria della gravitazione universale di Newton e le leggi di Keplero, per averle studiate al liceo, e la teoria della relatività generale di Einstein, per averne letto delle versioni semplificate. Di conseguenza, le mie nozioni sull'universo fanno parte di una visione del mondo che mi è stata trasmessa e che ho accettato sulla base della fiducia che ho nutrito nei confronti dei miei insegnanti, degli autori dei libri divulgativi sulla fisica e di chi mi ha consigliato di leggere questi libri. Questa visione del mondo, che condividevo con gli studenti, colleghi, relatori e pubblico della conferenza (o almeno con quelli di loro che non avevano studiato la fisica), venne confermata e corroborata, la mattina del 20 marzo, attraverso il rituale che compimmo tutti insieme, in piedi col naso in su, le bocche aperte, occhiali e lastre radiografiche davanti agli occhi, constatando che il sole, come avevano previsto i nostri astronomi e preannunciato i nostri telegiornali, veniva temporaneamente oscurato dalla luna. Per citare Geertz, potrei dire che questo rituale stabilì in noi uno stato d'animo potente, pervasivo e durevole, che attribuì un'aura di realtà ai concetti relativi all'ordine generale dell'esistenza che condividevamo; alcuni di noi, tra quelli che erano in pausa dalla conferenza sul Medio Oriente, pensarono con sarcasmo alla visione del mondo condivisa da Ibrahim e da altri musulmani, che quella mattina si trovarono riuniti idealmente nel rituale della preghiera, che rese realistici i loro stati d'animo, le loro motivazioni e la loro fiducia nella salvezza delle proprie anime grazie all'intercessione del profeta Muhammad. Poiché i sapienti riconosciuti (*'ulamā'*) sono una minoranza e pochi, come Ibrahim, studiano nelle moschee-università, gran parte dei musulmani non conosce l'esegesi del Corano e la scienza degli *hadith*, o non ne ha che una nozione superficiale; di conseguenza, la maggior parte dei musulmani condivide delle visioni del mondo sulla base della propria fiducia nei confronti degli *'ulamā'* che le hanno elaborate. In questo, il loro sguardo è simile a quello – secolarizzato ma non disincantato – degli osservatori dei fenomeni naturali, fiduciosi nell'elaborazione di “coloro che sanno di più” (cioè, in arabo, gli *'ulamā'*).

Secondo Carlo Rovelli, autore di un best seller della divulgazione della fisica,

Le immagini che ci costruiamo dell'universo vivono dentro di noi, nello spazio dei nostri pensieri. [...] Le condizioni che la nostra natura di soggetti, e soggetti particolari, mette all'esperienza [...], tuttavia, [...] sono a posteriori dell'evoluzione mentale della nostra specie, e sono in evoluzione continua. [...] Le immagini che ci costruiamo dell'universo vivono dentro di noi, nello spazio dei nostri pensieri, ma descrivono *più o meno bene* [corsivo mio] il mondo reale di cui siamo parte (Rovelli 2014: 73-74).

Scrivendo «più o meno bene», Rovelli intende dire che determinate cosmologie hanno più valore di altre, perché più avanzate nella «evoluzione mentale della nostra specie»; di conseguenza – come sostenevano gli antropologi evuzionisti come Lévi-Bruhl – le visioni generali dell'universo di altre culture sarebbero meno evolute e testimonierebbero la primitività delle culture diverse dalla moderna civiltà europea. Infatti Rovelli continua:

Quando parliamo del Big Bang o della struttura dello spazio, quello che stiamo facendo non è la continuazione dei racconti liberi e fantastici che gli uomini si sono narrati attorno al fuoco nelle sere di centinaia di millenni (ivi: 74).

La differenza tra i miti cosmologici (i «racconti liberi e fantastici») e le cosmologie scientifiche sta, secondo Rovelli, nel metodo sperimentale della scienza moderna. Questo è paragonabile non tanto ai miti effimeri dei primitivi, quanto alle attività, da questi praticate e perfezionate di continuo, finalizzate alla sopravvivenza, come la caccia alle antilopi. Così come la ricerca delle tracce delle prede, anche l'attività scientifica si svolge

nella consapevolezza che possiamo sempre sbagliarci, e quindi pronti ogni istante a cambiare idea se appare una nuova traccia, ma sapendo anche che se siamo bravi capiremo giusto, e troveremo. Questo è scienza. La confusione tra queste due diverse attività umane, inventare racconti e seguire tracce per trovare qualcosa, è l'origine dell'incomprensione e

della diffidenza per la scienza di una parte della cultura contemporanea. La separazione è sottile: l'antilope cacciata all'alba non è lontana dal dio antilope dei racconti della sera. Il confine è labile. I miti si nutrono di scienza e la scienza si nutre di miti. Ma il valore conoscitivo del sapere resta. Se troviamo l'antilope possiamo mangiare (ivi: 74-75).

Il discrimine tra la scienza e il mito sta quindi nel metodo sperimentale, cioè la tecnica messa al servizio del progresso scientifico. La teoria della relatività generale di Einstein è stata confermata attraverso degli esperimenti, uno dei quali è stato proprio l'osservazione di un'eclissi di sole¹. La cosmologia einsteiniana non è paragonabile alla cosmologia dogon o al mito della creazione delle religioni abramitiche. Eppure, prima di giungere a dimostrare l'esattezza della propria teoria attraverso la matematica e l'osservazione, anche Einstein aveva formulato un modello molto suggestivo della struttura dell'universo, composto da una trama (lo spaziotempo) che viene curvata dalla materia; la curvatura dello spaziotempo produce il movimento della materia stessa: ciò che viene definito gravità è, nella visione einsteiniana, la stessa curvatura dello spaziotempo. La curvatura dello spaziotempo si misura attraverso la deviazione della luce e di alcune onde e il rallentamento degli orologi in presenza di un corpo massiccio. Questa era un'idea dell'universo molto generale, scaturita dagli interrogativi ampi e un po' mistici di una mente geniale, che si era posta l'obiettivo di comprendere in un'unica visione i meccanismi dell'universo e la natura di ciò che fino allora era stato definito "il tempo". Questo, nella teoria di Einstein, non è né una creazione divina, né una categoria del pensiero o un a priori filosofico: esso è un elemento quantificabile, indissolubile dalla componente spaziale dell'universo.

L'Islam non è contrario alla scienza moderna; sia i riformisti del XIX secolo che gli attivisti dell'islamismo novecentesco, come i Fratelli musulmani, ne hanno promosso lo studio, sottolineandone le finalità comuni con i principi della religione. Come riferì Ibrahim in una conferenza:

i riformisti dell'Islam erano ammirati dal progresso tecnico-scientifico europeo: alcuni visitatori musulmani parlarono delle leggi naturali che gli Europei avevano compreso e ciò li aveva fatti progredire. I sapienti tuttavia furono contrari all'imitazione e videro il progresso scientifico

come un rischio: se esagerato, si sviluppa con effetti negativi, che possono procurare una crisi spirituale ed economica. Questo se l'approccio scientifico è figlio di un approccio materialista. Per questo il movimento Salafiyya cercò di integrare la modernità, cioè la scienza e la razionalità, con la religione: per farlo, cercò di riformare i centri del sapere religioso per farvi entrare la realtà contemporanea. Gli scienziati libanesi, nel Novecento, rifiutarono la rivelazione in nome della scienza. Ma queste erano posizioni estreme. I sapienti dell'Ottocento, come quelli di al-Azhar, come al-Tahtawi, portarono nel sistema educativo islamico lo studio delle scienze naturali, ma nel rispetto della tradizione religiosa. Anche gli *'ulamā'* della moschea Zeytouna di Tunisi iniziarono a occuparsi delle scienze moderne. Il riformismo non separò la religione dalla scienza, ma cercò di farle sviluppare in modo armonico: questo perché l'Islam non è contro la ragione, anzi invita a utilizzarla quando si leggono i testi fondamentali. Inoltre l'Islam non è solo una dottrina dell'aldilà: l'Islam si occupa anche della vita terrena e promuove il progresso dell'essere umano. Quindi non è contro la scienza.

Nell'Islam abbiamo avuto il *kalām*, che è la teologia razionale islamica; l'elaborazione del *kalām* ci ha consentito di avere una rilettura dei testi fondamentali dell'Islam. Il *kalām* elaborò le credenze sulla base dei testi fondamentali. Invece i salafiti contemporanei (che non sono da confondere con il movimento Salafiyya dell'Ottocento) rifiutano questa elaborazione e vogliono tornare direttamente all'epoca pre-*kalām*. Secondo loro tutto ciò che viene dopo la rivelazione è un'aggiunta illecita. Ma i sapienti che a Medina studiano il *kalām* ci dicono di non allontanarci dai testi fondamentali. A Medina si studia il discorso filosofico del *kalām* con aderenza al testo. Io studio anche il *kalām*, perché non si allontana dai testi e permette di avere delle basi logiche per parlare con gli altri, anche con i non fedeli. Ma i salafiti, nel loro atteggiamento letteralista, rifiutano qualsiasi apporto sapienziale².

Ibrahim rivendicava la propria autorità nell'ambito del sapere islamico, proponendosi come un interprete autorevole di una tradizione discorsiva e letteraria islamica, quella del *kalām* (letteralmente "discorso"), che è una delle prime forme di teologia islamica. Lo sviluppo della teologia nell'Islam è limitato rispetto alle altre religioni abramitiche, per via dell'invito coranico a non interpretare le parti allegoriche (Branca 1995). L'o-

stilità da parte dei “salafiti” contemporanei nei confronti del *kalām* deriva in parte da una tradizionale diffidenza degli studiosi delle scienze islamiche nei confronti delle correnti filosofiche interne all'Islam, motivata dall'idea che non si possa spiegare il pensiero di Dio, il quale non deve essere ricondotto alla logica umana.

Il metodo basato sullo studio etnografico delle tradizioni discorsive, tra le cui autorità ci sono gli attuali intellettuali del movimento islamico, consente di cogliere l'evoluzione del pensiero islamico in una società mediorientale, di indagare il piano della contemporaneità e di ridurre il senso dell'alterità culturale. Poiché l'autorità religiosa è una questione aperta nell'Islam contemporaneo, lo sguardo etnografico cerca di comprendere chi sia riconosciuto per autorizzare o proibire determinate pratiche. Ad esempio, alcuni intellettuali e attivisti del movimento tunisino sono riconosciuti come autorità nell'elaborazione delle tradizioni discorsive islamiche contemporanee, che riprendono in chiave islamica idee globalmente diffuse, quali democrazia, diritti umani e pluralismo. Tale rielaborazione è condotta da queste autorità a partire da una conoscenza approfondita delle fonti islamiche, della letteratura giuridica e delle opere dei pensatori del riformismo islamico moderno, da una competenza nel metodo dell'*ijtihād* e dalla condivisione dell'ermeneutica basata sui “principi” dell'Islam e della *shari'a* agli *habitus* promossi dai principi dell'Islam.

In questo studio ho cercato di dimostrare che la dimensione dell'attivismo politico e sociale condotto in nome dell'Islam fa parte delle tradizioni discorsive dell'Islam contemporaneo; l'impegno per la propria società, finalizzato alla diffusione degli stili di vita e dei metodi di ragionamento incentrati sulla devozione, è considerato dai miei interlocutori (i *du'āt* e gli *islāmiyyun*) un complesso di pratiche autorizzate, perché collegate a una tradizione che riprende l'elaborazione dei pensatori islamici classici e moderni e la rielabora alla luce delle questioni della Tunisia contemporanea. Di conseguenza, le pratiche della *da'wa* e dell'attivismo sono oggetto di interesse dell'antropologia politica dell'Islam, campo specifico dell'antropologia, all'interno del quale questo studio si propone come contributo. Tradizionalmente gli antropologi mediorientalisti hanno preferito non invadere il campo degli scienziati politici interessati alla medesima area e hanno tenuto distinte le espressioni politiche dell'Islam

da quelle propriamente religiose. Tuttavia, quando si attivano per promuovere il cambiamento nella propria società, i miei interlocutori del movimento islamico ritengono di fare qualcosa di religioso; di conseguenza, quando ho osservato e partecipato alle loro pratiche, come antropologo mi sono chiesto se fosse giusto distinguere quello che di volta in volta “vedevo” tra politico e religioso. Parafrasando Strenski (2010), potremmo chiederci se “vediamo” qualcosa di politico o di religioso quando osserviamo le manifestazioni dei movimenti che propongono di adottare un riferimento sciaraitico nella costituzione tunisina, o le discussioni sulla democrazia nelle quali i “giovani messaggeri” interrogano i testi dei pensatori dell'Islam moderno per comprendere meglio il proprio ruolo nella società e nella politica della Tunisia postrivoluzionaria.

La concezione dell'universalità dell'Islam, cioè l'estensione del messaggio religioso a tutti i campi dell'esperienza, non è intesa dai miei interlocutori semplicemente come una fusione delle sfere che la tradizione liberale ha separato; essa piuttosto informa un sistema di disposizioni interiorizzate, che ho definito *habitus* dell'impegno, che li motiva ad adottare stili di vita impostati sulla devozione e a essere cittadini attivi e animati dai valori islamici. Per loro, l'Islam costituisce una visione della vita complessiva, che comprende l'economia, la politica, la socialità e la moralità delle persone.

L'osservazione etnografica delle pratiche e la comprensione degli *habitus* dei *du'āt* e *islāmiyyun* consente di ridiscutere la classica distinzione tra attivismo sociale e impegno politico in nome dell'Islam: l'invito e la lotta sono tipologie di attività strettamente interrelate, condotte dagli stessi attori sociali e politici e spesso attuate dagli stessi soggetti individuali e collettivi. Solitamente gli studi sull'attivismo islamico contemporaneo tengono separato l'ambito pratico-discorsivo della *da'wa* da quello dell'islamismo; tale distinzione avviene attraverso una classificazione dicotomica che separa l'Islam “sociale” dall'Islam “politico” propriamente detto. L'osservazione etnografica mostra le sovrapposizioni esistenti tra i discorsi della *da'wa* e dell'Islam politico in senso stretto, le attività dei movimenti che si ascrivono all'una o all'altra categoria, e le interrelazioni tra persone attive nell'uno e nell'altro ambito; è per questo motivo che in questo volume parlo di movimento islamico in senso ampio, inglobandovi tanto

i giovani attivi nell'invito (*ad-da'wa*) alla vita impostata sulla devozione, quanto gli attivisti e parlamentari del partito Ennahda, impegnati nella lotta politica (*al-jihad* o *an-niḍāl*) dentro e fuori dalle istituzioni. L'invito e la lotta costituiscono le due strategie sovrapposte e non nettamente separabili attraverso le quali il movimento islamico tunisino nel suo complesso tenta di costruire il proprio discorso egemonico; entrambi i concetti descrivono l'ambito d'azione del movimento islamico nel suo complesso, che agisce in settori che, in una definizione classica della sfera pubblica, apparirebbero separati. L'attività morale religiosa è considerata dai miei interlocutori un ambito pubblico, ciò che fa capire come nelle attività del movimento islamico la distinzione tra vita privata e pubblica sia sfumata.

Come si è visto, il discorso islamico tunisino delinea un progetto di modernità articolato in diversi punti: il rifiuto del tradizionalismo nell'approccio alle scritture, attraverso l'ermeneutica dei principi, la promozione del ragionamento individuale e l'ampliamento dell'autorità interpretativa dalle élite tradizionali delle scienze islamiche al pubblico dotato di un'istruzione superiore e della capacità di leggere e comprendere i testi islamici; il recupero critico delle tradizioni islamiche considerate specifiche della Tunisia e il riferimento all'elaborazione dei pensatori del riformismo otto-novecentesco; un progetto di Stato civile che rifiuti tanto la teocrazia secolare, quanto l'autocrazia modernizzatrice, e garantisca l'indipendenza dell'autorità religiosa, pur contemplando il riferimento islamico nei propri fondamenti; una formula di coesione sociale e nazionale incentrata sul richiamo ai principi generali dell'Islam e ai valori elaborati dal discorso sui diritti umani universali.

Nel discorso islamico, la formulazione dei diritti umani è impostata all'interno di un quadro concettuale incentrato non tanto sul conseguimento dell'assoluta libertà individuale, quanto sulla realizzazione della cittadinanza attiva da parte di persone consapevoli dei propri diritti e della propria tradizione culturale. I valori che informano questo quadro concettuale, secondo i miei interlocutori, sono gli stessi che hanno animato il processo rivoluzionario culminato nel 2010-2011, che si collegano alla libertà d'espressione e aggregazione politica e alla dignità sociale, riprendendo i concetti che fanno parte delle tradizioni discorsive islamiche in merito alla vita collettiva, al governo, al potere legislativo e all'autorità.

Note

Introduzione

¹ Naturalmente il tema centrale che viene sollevato da questo episodio è quello dell'Islam transnazionale, a cui accennerò nei capitoli 2 e 3.

² In un'intervista del 2010, Rached Ghannouchi, leader del partito islamico tunisino, ha dichiarato: «Coloro che si richiamano all'Islam non vedono nell'Islam che un mezzo per manipolare la verità, di assassinare e scomunicare; comportandosi in questo modo in suo nome, essi lo distorcono e ne offuscano il carattere moderato e tollerante». Sin dal 2001, Ghannouchi aveva caldeggiato la diffusione di una "pedagogia islamica" che condannasse il terrorismo e l'uso della violenza, anche contro le dittature secolariste.

³ La maggioranza era costituita da Ennahda, Congresso per la Repubblica – un partito nazionalista di sinistra –, Fronte islamico – costituito dal Movimento dei giovani tunisini liberi, Partito della giustizia e dello sviluppo e Partito al-Umma per la libertà e la giustizia – ed Ettakatol – un partito di ispirazione socialdemocratica –, quest'ultimo sostituito in seguito dal partito Wafd e dal blocco parlamentare Libertà e Dignità. Insieme al Fronte popolare, l'opposizione comprendeva il partito Nida Tounes.

⁴ Lo stesso giorno dell'omicidio di Belaid, il primo ministro Hamadi Jebali, segretario generale del partito Ennahda, eletto nel 2011, ha proposto l'istituzione di un governo tecnico e, in particolare, la nomina a capo del ministero degli Interni di una figura indipendente dai partiti, in modo tale che le indagini sugli episodi di violenza e sull'omicidio politico non subissero deviazioni imputabili all'interferenza dei partiti; il suo successore come capo del governo, Amor Laarayedh, del medesimo partito maggioritario, ha confermato la condanna delle violenze politiche, senza nascondere che la responsabilità di tali episodi è da attribuire ai gruppi islamisti, dai quali in questo modo il primo ministro *nahḍawī* ha preso le distanze. Inoltre, a pochissimi giorni dalla sua nomina, Laarayedh ha annunciato pubblicamente la cattura di alcuni dei responsabili dell'omicidio di Belaid, denunciandone l'appartenenza alla galassia del salafismo.

⁵ A differenza del suffisso *-ista*, il suffisso *-ico* di solito non esprime una valutazione sul sostantivo che modifica (l'aggettivo "islamico" ha un valore neutro). As-

sociato a sostantivi descrittivi, esso dà forma a concetti quali dottrina islamica, cultura islamica, mondo islamico; associato a sostantivi semanticamente marcati, forma nessi quali estremismo islamico, integralismo islamico.

⁶ Anche come sostantivo, “islamico” non esprime esplicitamente connotazioni negative.

⁷ Per rispondere alla domanda di analisi grammaticale, se “bastardi” era utilizzato come attributo, cioè come aggettivo, ne consegue che “islamici” era utilizzato come sostantivo. Se proprio si volesse scavare nel torbido, ci si potrebbe chiedere allora se il direttore intendesse per “islamici” gli islamisti o i musulmani.

⁸ Acronimo di Islamic State of Iraq and Syria, usato comunemente come sinonimo di Stato islamico.

⁹ Conversazione con l'autore: Milano, novembre 2015.

¹⁰ Rizzi 2011; Paolini 2011; Corrao 2011; Ayari, Geisser 2011; Council on Foreign Relations 2011; Goldstone 2011; Filiu 2011; Campanini 2013; Mehli 2011; Ryan 2012; Cantaro 2013.

¹¹ Naturalmente la componente etnico-religiosa del potere siriano era assente in Tunisia.

Capitolo 1

¹ L'espressione “Nord Africa”, tuttavia, non coincide perfettamente con la parte settentrionale del continente africano: gli specialisti non vi includono l'Egitto (colonizzato principalmente dalla Gran Bretagna ed escluso anche dalla definizione autoctona di *Maghreb*: l'Egitto, per gli Arabi, fa parte del *Mashreq*, l'Oriente arabo) e la Repubblica Islamica di Mauritania (che faceva parte dell'Africa Occidentale Francese) che, nonostante sia membro della Lega Araba, non è considerata neanche parte del Medio Oriente; invece il Sudan, nonostante le sue molte minoranze non musulmane e non di lingua araba, è considerato senza problemi parte del Medio Oriente, ancora per ragioni coloniali (fu colonizzato prima dall'Egitto e poi dagli inglesi) (Eickelman 1993).

² Crapanzano esplicitò la scelta della storia di vita mettendo a confronto i vantaggi che questa forma di scrittura presenta rispetto ad altre tre forme: il resoconto etnografico, l'anamnesi clinica e l'autobiografia. Rispetto al resoconto etnografico – nel quale le differenze tra gli individui risultano appiattite, la dimensione storica si perde nell'atemporalità, il particolare si confonde nel generale e il carattere personale diventa stereotipo –, la storia di vita ha il vantaggio di introdurre la dimensione individuale, pur senza perdere di vista la situazione storica, la tradizione culturale, gli atteggiamenti correnti, le valutazioni e gli ideali di persona, i rapporti interpersonali. Rispetto all'anamnesi clinica, che pure consente la relazione individuale, la storia di vita presenta il vantaggio di mostrare il soggetto a partire dalla prospettiva di quest'ultimo; al contrario, l'anamnesi clinica si carica dell'impronta del narratore, che pratica un'analisi “obiettiva” del suo soggetto. Rispetto all'autobiografia, nella quale pure il punto di vista del soggetto è centrale, la storia di vita ha il vantaggio di provocare nel soggetto una presa di coscienza, perché il

resoconto è la risposta immediata a domande poste dal ricercatore, ciò che rende quest'ultimo un partecipante attivo nella storia di vita.

³ La traduzione in italiano di *Sentimenti velati* riporta “stranieri”.

⁴ Conversazione con l'autore: Damasco, marzo 2005.

⁵ Conversazione con l'autore: Damasco, luglio 2003.

⁶ Conversazione con l'autore: Damasco, luglio 2003.

⁷ Letteralmente “catastrofe”, come è definito l'esodo dei palestinesi nel 1948, in seguito alla fondazione dello Stato di Israele e alla guerra arabo-israeliana.

⁸ Conversazione con l'autore: Damasco, luglio 2003.

⁹ Secondo Mauss e Durkheim (1976), il volume mentale è lo spazio che è possibile abbracciare con il pensiero, ovvero l'insieme delle conoscenze spaziali effettive delle persone e delle loro aspettative di spostamento verso luoghi in cui sarebbe possibile vivere.

Capitolo 2

¹ Secondo Asad (1986), questa antinomia tra Islam e Cristianesimo nell'ambito politico implica che le pratiche e i discorsi cristiani nella storia non siano stati inseriti in questioni di potere politico. Ma anche le autorità religiose cristiane, nel medioevo, hanno messo in atto strategie per sviluppare soggetti morali e per regolare le popolazioni (i rituali monastici, il sacramento della confessione, l'Inquisizione).

² Nel VII secolo d.C., l'unica realtà che si opponeva alla frammentazione della penisola arabica era la Mecca, unico punto di riferimento per l'ordine politico ed economico; il santuario religioso della Ka'ba attirava pellegrini da tutta l'Arabia, costituendo un centro di raccolta di idoli tribali, una sede del pellegrinaggio annuale intertribale (che serviva anche per comporre conflitti, regolare debiti, commerciare), un centro carovaniero e una sede di mercati che conferivano un senso di identità comune alle tribù arabe.

³ La situazione nell'Arabia del VII secolo favoriva l'avvio di una composizione su base religiosa delle tensioni sociali, dovute principalmente al forte contrasto tra i centri commerciali, tra i quali la Mecca, e le comunità beduine, riottose verso forme di autorità centralizzate; ciononostante, i centri commerciali e le tribù nomadi facevano parte di un unico sistema economico, poiché la mobilità dei beduini era indispensabile ai grandi commercianti per estendere i propri traffici sull'intera penisola araba. Segnali che fanno pensare a tentativi di composizione religiosa delle tensioni sociali, anche prima dell'avvento dell'Islam, sono il frequente ricorso ad arbitri *super partes* (i “santi”), l'istituzione di mesi sacri in cui i conflitti erano sospesi, la fondazione di santuari dedicati a divinità adorate da diversi gruppi tribali (Lapidus 2000; Fabietti 1994). In questo contesto si inserisce la vicenda di Muhammad, che fu chiamato proprio come mediatore a Yathrib e propose una composizione dei conflitti sulla base di un comune messaggio religioso (Branca 1995). Questo però conteneva elementi che erano difficili da accettare per tutti i gruppi tribali, come il monoteismo e la vita ultraterrena, mutuati dalle tradizioni

ebraiche, grazie alla presenza di comunità che professavano questa religione in Arabia. Inoltre, alla Mecca, prima della rivelazione coranica, diversi pensatori criticavano le dottrine tradizionali e il paganesimo; tra questi c'era l'influente movimento degli *hanif*, le cui pratiche anacoretiche derivavano dal Cristianesimo.

⁴ Come ricorda Lapidus (2000), le unità fondamentali della società erano la famiglia (ossia i gruppi di consanguinei patriarcali) e il clan (raggruppamenti anche di migliaia di tende che migravano insieme, possedevano terra in comune e combattevano insieme); la solidarietà interna di questi gruppi era definita *'asabiyya*; i clan erano guidati da uno *sheykh* scelto tra gli anziani delle famiglie eminenti, che componeva conflitti e doveva dimostrare di possedere determinate qualità, come la generosità, la prudenza, la risolutezza; una unità sociale più ampia si otteneva grazie ai raggruppamenti di clan (uniti intorno a uno *ḥarām* o recinto sacro, santuario comune per scambio reciproco e relazioni politiche), che spesso entravano in conflitto con altri raggruppamenti simili. Infine esistevano nella penisola alcuni regni: quello dei Nabatei (VI sec. a.C. - 106 d.C.), il regno dello Yemen (1000 a.C. - VII sec. d.C.) e i regni dei Ghassanidi e dei Lakhmidi (frantumatisi nel VI sec.).

⁵ Le norme sociali del Corano e della Sunna riformarono il diritto familiare, al culmine di un processo di rivoluzione sociale che stava investendo la società araba: ad esempio, le donne si videro riconoscere dei diritti, pur nell'ambito di una conferma del primato patriarcale nei vincoli familiari; si stabilirono regole riguardanti la responsabilità collettiva delle famiglie in caso di crimini, riducendo così gli effetti della legge del taglie.

⁶ A volte essi erano scelti dal sultano come rappresentanti locali; spesso garantivano la sicurezza dei commerci in aree pericolose; fungevano da supervisori all'elezione dei capi tribali; proteggevano i viaggiatori, mercanti e pellegrini.

⁷ Evans-Pritchard osserva che le tombe dei santi venerati dalla confraternita dei sensusi erano collocate ai confini dei territori tribali, perché erano punti d'incontro in cui avveniva la mediazione tra gli interessi dei capi tribali. Gli *walī* mediavano tra i gruppi in lotta; fungevano da corte d'appello per chi era accusato e attendeva vendetta tribale; fornivano un santuario; assumevano il ruolo di leader politici di grandi raggruppamenti tribali contro minacce esterne (ad esempio contro i francesi).

⁸ Essi erano esperti religiosi rispettati dalla gente e dovevano conoscere a memoria il Corano e saperlo recitare; erano considerati autori di miracoli, nonché esperti delle arti magiche. Erano ritenuti portatori di *baraka*, una forza che porta benessere e prosperità, considerata un segno del favore di Dio, che i santi trasmettevano ai loro discendenti. Gli *walī* avevano fama di discendere da altri santi, formati nelle scuole coraniche del Marocco occidentale o della Spagna musulmana. Essi vantavano una discendenza dal Profeta.

⁹ Le popolazioni berbere dell'Atlante marocchino ritenevano che alcuni individui, dotati di *baraka* e chiamati *igurramen*, fossero mediatori tra Dio e gli uomini, esperti delle arti magiche. Estranei alle dispute tribali, essi mediavano tra i gruppi tribali in conflitto; nei loro santuari si pronunciavano sentenze sugli individui su cui ricadeva la vendetta tribale. Nel periodo coloniale, alcuni *igurramen* diventarono capi politici e guidarono la resistenza dei gruppi tribali contro il potere coloniale.

Nonostante la perdita di prestigio politico subita nel periodo coloniale dai marabutti, i festival annuali dedicati ai marabutti continuano ad attrarre decine di migliaia di clienti e devoti.

¹⁰ Influenze reciproche tra religione e organizzazione socio-politica esistevano tra gli ebrei del Nord Africa, che veneravano individui considerati santi in base a nozioni simili a quelle dei santi musulmani; negli anni Cinquanta del secolo scorso esistevano santuari e festival locali dedicati a santi ebrei, per i quali si praticavano sacrifici. Alcuni hanno mantenuto queste pratiche anche dopo il loro trasferimento in Israele. Inoltre, in Marocco e in Yemen le tombe e i santuari sono visitati da fedeli di religioni diverse: santi musulmani sono visitati da ebrei e viceversa. In Egitto, le tombe di santi ebrei sono venerate da musulmani; alcuni santi cristiani sono adorati anche dai musulmani in Giordania.

¹¹ Cfr. Levitt, Glick Schiller (2004: 1002-1039); Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton (1992).

¹² Pur non dipendendone interamente, il carattere transnazionale dell'Islam naturalmente è accentuato dai fenomeni migratori contemporanei; secondo Grillo (2004: 861-878), il significato della *umma* come comunità transnazionale è reinterpretato, dai musulmani che vivono in Europa e altrove, sia in chiave di "transnazione" (concetto attraverso cui Grillo spiega come determinati gruppi si sentano differenti sul piano etnico e contemporaneamente uniti dalla fede islamica) che come legame globale che si rafforza in risposta a eventi di portata planetaria come il caso Rushdie, le guerre del Golfo, la questione palestinese e l'attentato al World Trade Center. Bowen (2004) discute l'Islam tradizionale non solo in riferimento ai movimenti demografici e alle istituzioni religiose transnazionali, ma anche al campo dello studio e del dibattito islamico; su questo argomento cfr. anche Eickelman, Piscatori (1990).

¹³ Marranci (2008) descrive la *umma* come una condivisione di empatia ed emozioni e sentimenti, un *ethos* comune che diventa visibile e viene attivato nella sua dimensione transnazionale in occasione di alcuni eventi dal profondo impatto emozionale. È in questo modo che Marranci legge la solidarietà internazionale all'*intifada* palestinese, ma anche le reazioni al caso Rushdie o al caso delle vignette danesi, espresse nei termini di una causa comune dell'intera *umma*.

¹⁴ Più che dimostrare un atteggiamento islamico metastorico, fondato sull'iconoclastia, questi eventi fanno parte di una strategia di utilizzo del patrimonio culturale (Maffi 2006; Maffi, Daher 2012).

¹⁵ Tale approccio smentisce tanto la pretesa orientalistica di poter individuare un'essenza dell'Islam, quanto le rivendicazioni dei gruppi fondamentalisti, secondo i quali le proprie pratiche sarebbero le uniche propriamente islamiche (Abu-Lughod 1989).

¹⁶ Durante il mese del *ramadan*, i musulmani digiunano durante il giorno; il digiuno (*sawm*) viene interrotto al tramonto dall'*ṭifār*, un pasto condiviso, e dalla quarta preghiera giornaliera (*al-maghrib*). Il mese di *ramadan* ha inizio con una notte di luna piena, che indica l'avvio del digiuno; il 27° giorno si ricorda la "notte del potere" (*laylat al-Qadi*), in cui il Profeta ricevette la prima rivelazione. Il digiuno enfatizza l'unità della famiglia e della società.

¹⁷ Le preghiere (*ṣalāt*) da compiere quotidianamente, secondo la Sunna (non il Corano) sono cinque e vanno compiute in vari momenti del giorno e della notte, stabiliti nei diversi paesi dai *mufiti* locali; l'invito alla preghiera rivolto dai *mu'dhdhin* scandisce i tempi della giornata in tutte le località a maggioranza musulmana. Le preghiere includono la prima *sura* del Corano (*al-fāṭiḥa* = l'apertura) e altre parti del testo sacro. La preghiera prevede una competenza fisica: i musulmani la eseguono rivolti in direzione (*qibla*) della Mecca, seguendo un ciclo di movimenti in piedi, inchinati e prostrati; i movimenti del corpo vanno coordinati con la recitazione di alcuni passi del Corano e con parole di glorificazione di Dio. Le preghiere possono essere eseguite in qualsiasi posto pulito e puro, che può essere delimitato dal devoto ad esempio attraverso l'uso di un piccolo tappeto; la preghiera collettiva del venerdì (*al-jum'a*), durante la quale viene pronunciato un sermone (*khutba*), va eseguita in moschea.

¹⁸ Il pellegrinaggio (*hajj*) è un insieme di riti che ricordano la relazione tra Abramo e Dio. Il titolo onorifico di *hajji* spetta a chi lo ha compiuto e contribuisce al prestigio sociale. Lo *hajj*, a cui attualmente partecipano milioni di musulmani ogni anno, rappresenta l'unità della *umma* a prescindere dalle diverse provenienze e tradizioni culturali.

¹⁹ Essa si festeggia il decimo giorno del mese di Ḥaj, e riunisce idealmente i pellegrini alla Mecca con tutti gli altri musulmani. Essa rappresenta il momento culminante del pellegrinaggio e riafferma l'origine abramitica dell'Islam.

²⁰ Si tratta di un rituale preislamico, comune anche tra gli ebrei, che l'Islam ha mantenuto come parte della tradizione abramitica; anche questo rituale non è prescritto dal Corano, ma dalla Sunna.

²¹ I musulmani considerano il matrimonio uno degli eventi più importanti nella vita, perché nell'Islam la famiglia è l'unità fondamentale della società. Gli uomini musulmani possono sposare donne non musulmane, non viceversa; la poligamia è concessa a patto che l'uomo preservi eguale trattamento alle mogli; i giuristi oggi considerano la poligamia un'eccezione più che un diritto e la maggioranza dei musulmani soprattutto mediorientali è monogama. Il marito ha il dovere religioso di sostenere la famiglia e nel caso in cui la donna abbia introito ella non ha il dovere di usarli per il sostentamento familiare.

²² Questi prevedono l'esecuzione di una preghiera specifica, *ṣalāt al-janāza*, e il triplice lavaggio del corpo del defunto, avvolto in seguito in un lenzuolo. Il corpo viene poi messo in una bara scoperta e portato in moschea, mentre i presenti ripetono la *shahāda*. Gli uomini accompagnano il defunto al cimitero, dove viene steso sul fianco destro e sepolto in direzione della Mecca. Nella Siria rurale, coloro che si recano in visita a casa dei parenti del defunto sono spesso ricevuti in strutture costituite da tende in spazi adiacenti alle abitazioni; qui i visitatori si siedono lungo i lati delle tende ed esprimono il proprio cordoglio in atteggiamento contrito e composto; in un paio di occasioni, sono stato redarguito per una posizione da seduto non appropriata, anche attraverso sonori colpi agli stinchi.

²³ Le famiglie di marabutti più importanti, che esercitavano la propria influenza su intere regioni, controllavano le tombe centrali. La famiglia più importante di Boujad era quella degli Sherqawa, che erano considerati come protettori della pace

nel mercato antistante la tomba principale. I vincoli tra i gruppi di discendenza marabuttici e i gruppi di clienti si perpetuavano nel tempo attraverso i sacrifici annuali, i legami matrimoniali, la tradizione di miti che spiegavano i legami genealogici tra marabutti e clienti. Le tombe dei santi venivano visitate soprattutto in occasione del "compleanno" del santo, quando i devoti facevano un pellegrinaggio (*ziyyāra*) al santuario, che diventava anche luogo di mercato e di festa. Offerte, doni, sacrifici (compiuti per superare delle prove, per riconciliarsi con altre persone o gruppi, per proliferare) creavano un obbligo reciproco (*haqq*) tra il santo e i clienti.

²⁴ Essa non serviva come legittimazione del predominio politico ed economico dei nuovi gruppi dirigenti (soldati, ufficiali coloniali, proprietari di piantagioni, agricoltori con aziende commerciali per i loro prodotti, banchieri, dirigenti delle miniere, esportatori, mercanti, studiosi ed ecclesiastici).

²⁵ La gente di origine tribale iniziò a fornire manodopera poco qualificata nei servizi; le élite dell'epoca precedente, come gli Sherqawa, non erano più al centro del sistema politico-economico di Boujad e di altre regioni del Marocco.

²⁶ Lo scritturalismo diventò la principale forma di religiosità anche dei gruppi che si opposero al dominio coloniale, ponendo la fede religiosa al centro della propria autodefinizione; i movimenti che Geertz definisce fondamentalisti o modernisti (in questo studio attribuisco a questi termini significati differenti) cercarono di sostituire il marabuttismo con l'ortodossia.

²⁷ Nel ripercorrere l'evoluzione religiosa marocchina e indonesiana e in particolare nell'analizzare le risposte delle due società alla crisi religiosa, Geertz fa riferimento a due importanti figure del cambiamento storico e religioso: Lahsen Lyusi, che stabilizzò il sistema marabuttico in Marocco, e Sunan Kalidjaga, che collegò la Giava induista con quella musulmana.

²⁸ Nell'edificazione di moschee, fontane, bagni, *madāres* e altri edifici collegati alla moschea centrale, le strutture locali di potere svolgevano un ruolo centrale. La costruzione di moschee da parte di capi, amministratori e notabili rappresentava una sorta di legittimazione delle strutture di potere della comunità. In questo villaggio, una lussuosa moschea di proprietà del signore del villaggio era il simbolo dell'ostentazione del potere; tuttavia, essa non era integrata nello spazio del villaggio, trovandosi in posizione periferica – nella parte più elevata del villaggio, sede dei palazzi-fortezze e degli altri edifici dei "signori" –, lontano dai quartieri dei discendenti dei clienti e servi dei signori e dalle abitazioni povere e anguste dei contadini. La moschea dei "signori" non era collegata alle forme sociali, spaziali e architettoniche che la circondavano.

²⁹ Le armi non possono esservi introdotte; poiché nella cultura delle società rurali nordlibanesi le armi sono considerate uno dei principali simboli dell'identità maschile, la loro proibizione modifica lo status degli uomini nel momento in cui essi entrano nello spazio del mercato e li sottopone all'autorità religiosa.

³⁰ Con il crescere della dipendenza economica, politica e commerciale dall'Occidente, in Egitto si verificò un cambiamento nelle forme urbane; nuove forme (quartieri residenziali lussuosi, giardini, piazze, gallerie, case, palazzi, ville, ambasciate, monumenti, facciate ed edifici europei) espressero la distinzione sociale delle nuove classi egemoni.

³¹ Una borghesia emersa grazie all'ordine coloniale, attraverso il commercio, le banche, la proprietà terriera e le libere professioni.

³² Ad esempio, grandi viali furono aperti attraverso i quartieri antichi e i vicinati furono abbattuti.

³³ Cioè le nuove classi subalterne, emerse dalle relazioni coloniali, attive nei servizi e nei settori informali (collaboratrici domestiche, portinai, commessi, camerieri, meccanici, muratori, lavoratori non specializzati).

³⁴ Caratterizzato da pratiche arcaiche quali la venerazione delle tombe dei santi e la celebrazione di festività locali, quali il compleanno – *mawlid* – del profeta Muhammad. I quartieri antichi divennero le sedi di queste forme di religiosità, spazi di un Islam in cui le tombe dei marabutti erano centri di attività, potere, grazia, cura, speranza e identità, anche se le relazioni sociali, politiche ed economiche che avevano come fulcro questi luoghi e le pratiche erano venute meno.

³⁵ Poiché nelle pratiche islamiche (*praxis*) sono intrinseci i discorsi (*doxa*) che definiscono e insegnano la corretta esecuzione della pratica, secondo Asad le distinzioni ortodossia/ortoprassi e rituale/dottrina vengono meno.

³⁶ Il termine *sunna* ha diversi significati. L'Islam da un lato modificò lo stile di vita degli arabi, dall'altro si innestò su una tradizione di consuetudini locali, che era chiamata *sunna*; inoltre, nel Corano si parla di *sunna* come del comportamento di Dio verso gli uomini e i popoli a cui inviò profeti; in seguito Sunna diventò la condotta del profeta Muhammad e dei primi compagni, esposta negli *hadith*; infine, per *sunna* si intende l'insieme di regole basate su Corano e *hadith*, che i sunniti considerano uniche fonti di autorità spirituale (Branca 1995).

³⁷ Gli *hadith* erano tramandati spesso per convenienza e con forti differenze, in base all'appartenenza tribale, alle esigenze del califfato e alle dispute dottrinali che vedevano opposte le diverse scuole giuridiche e confraternite. I dotti musulmani, come al-Bukhari, Muslim, Abu Da'ud, al-Tirmidi, al-Nasa'i, vagliarono allora gli *hadith* e ritennero validi solo quelli le cui *isnād* erano verosimili.

³⁸ Il testo di ogni *hadith* è preceduto da una lista di nomi (A ha sentito da B, B ha saputo da C, e così via, fino ad arrivare a persone che avevano ascoltato o visto direttamente il profeta Muhammad).

³⁹ Infatti gli *hadith* tratteggiano norme e giudizi riguardanti il commercio, le disposizioni penali, le regole della buona educazione (come salutare, mangiare, vestirsi, praticare l'ospitalità, esprimere il pudore), le pratiche di culto (abluzioni, purezza rituale, preghiera, elemosina, digiuno, pellegrinaggio), l'agricoltura, la famiglia, il matrimonio, il ripudio, i reati, l'economia, la guerra, le interdizioni alimentari, e molto altro. Essi contengono inoltre alcuni aspetti dottrinali (creazione del mondo, predestinazione, dogmi). Il Corano presenta poche norme giuridiche e tratta maggiormente questioni dottrinali (il dogma principale è il *tawhīd*, l'unità di Dio) ed episodi storici e narrativi, come l'Egira.

⁴⁰ Conversazione con l'autore: marzo 2015.

⁴¹ Nella proposta di Marranci assumono un ruolo centrale le idee di sé, di identità e di ambiente sociale e naturale: tutti gli esseri umani sono dotati di un sé, che assume un significato cosciente e si esprime attraverso gli atti identitari; l'identità è intesa da Marranci come il «raffinato macchinario dell'immaginazione», che

viene determinato da ciò che le persone sentono di essere e viene espresso attraverso simboli.

⁴² In questa prospettiva, si può decostruire l'idea dell'alterità dei musulmani: bisogna considerare questi principalmente come esseri umani, che rispondono a uno schema universale di formazione del sé e dell'identità, che Marranci sintetizza come segue: dall'ambiente naturale e sociale gli uomini ricevono stimoli, che producono emozioni, razionalizzate come sentimenti; questi hanno un'influenza sul sé, di cui gli uomini hanno esperienza attraverso l'identità, che è a sua volta influenzata dai sentimenti indotti dalle emozioni.

Capitolo 3

¹ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Tunisi, aprile 2015.

² Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Tunisi, aprile 2015.

³ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁴ Così come il Corano non va considerato come la "Bibbia" dei musulmani, anche Muhammad non è l'omologo di Cristo: mentre quest'ultimo è considerato incarnazione e figlio di Dio, quindi non un comune essere umano ma una divinità scesa sulla terra, Muhammad è considerato un semplice messaggero di Dio, un essere umano non comune, perfetto tra gli uomini, ma pur sempre un uomo (alcune tradizioni locali lo considerano una sorta di santo).

⁵ Sulle relazioni tra Islam, *jāhiliyya* e le altre tradizioni monoteistiche cfr. Branca 1995. Sulle continuità tra l'Islam e le consuetudini religiose dei beduini in epoca preislamica, cfr. Fabietti 1989 e 1994.

⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁷ Tale idea si sviluppò all'epoca del sesto *imam* della discendenza di Ali, Ja'far al-Sadiq, nell'VIII secolo; in seguito si diffuse la teoria per cui l'*imam*, impeccabile guida (*ma'šūm*) sulla via della verità religiosa, fosse anche il *mahdī*, ossia il messia scelto da Dio per stabilire la vera fede islamica e fondare la giustizia e il regno di Dio sulla terra.

⁸ Attivo inizialmente in Egitto, nel periodo in cui emergevano le istanze del nazionalismo arabo, che rivendicava l'identità arabo-islamica degli egiziani contro il dominio ottomano, al-Afghani sottolineò l'arretratezza culturale dei popoli musulmani, ciò che lo fece percepire come un modernizzatore agli occhi delle élite tradizionaliste, che organizzarono violente campagne contro di lui, tanto che Saad Zaghlul – leader del movimento nazionalista egiziano dopo la prima guerra mondiale e capo del Wafd, una coalizione di giovani, professionisti e operai – nascose di essere stato suo allievo. Al-Afghani insistette sull'educazione alle scienze razionali e su un nuovo approccio ai testi islamici, che oltre alla memorizzazione prevedesse l'interpretazione individuale; egli riteneva che i diversi ambiti scientifici andassero collegati, dal momento che gli studiosi delle scuole occidentalizzate ignoravano l'Islam e quelli delle scuole religiose ignoravano le scienze moderne.

⁹ Questa era intesa in senso moderno come la "patria islamica" che avrebbe unito i musulmani in una comunità panislamica transnazionale. Al-Afghani riuscì a

veicolare quest'idea negli ambienti vicini al sultano Abdelhamid, che, resosi conto della crescente autoconsapevolezza dei popoli musulmani negli anni Settanta del XIX secolo, si propose come leader della *umma*, legittimandosi attraverso l'attribuzione del titolo di *khalīfa*. Per al-Afghani, la solidarietà panislamica era il collante che avrebbe permesso ai popoli musulmani di unirsi contro l'imperialismo britannico (egli fu attivo anche in India) e l'espansionismo culturale dell'Occidente. Il *jihād*, dovere di tutti i musulmani, sarebbe stato lo strumento di difesa della patria islamica.

¹⁰ Il più noto sostenitore della sovranità dei giuristi fu l'ayatollah Khomeini, figura carismatica della rivoluzione iraniana, identificato da alcuni seguaci con il dodicesimo *imam* e da altri con il *mahdī* atteso sin dai tempi di Ali e Husayn. In Iran i massimi esperti di religione (gli *ayatollah* di Qum) costituiscono anche un'oligarchia che si esprime sui principi e le linee guida dell'azione politica. Lo stesso termine arabo *shī'a* significa "partito" o "setta", ciò che rivela l'origine prettamente politica della separazione degli sciiti dalla comunità islamica principale; essi infatti erano in origine i seguaci di Ali, genero del profeta Muhammad e quarto dei califfi, ucciso nel 661 in uno scontro con i suoi oppositori, sostenitori di Mu'awiya, primo dei califfi omayyadi. Tanto Ali quanto Hussein, nipote del Profeta e sostenitore di Ali, ucciso dagli Omayyadi nel 680, sono considerati dagli sciiti dei martiri, deceduti nella giusta lotta finalizzata a restaurare la corretta successione del profeta Muhammad. Concentrati soprattutto nell'area iranica, ma con un'importante presenza nel Golfo Persico, in Iraq e in Yemen, gli sciiti si sono ulteriormente suddivisi in diverse sette, tra le quali le principali sono gli ismailiti e gli imamiti, che hanno teorizzato e praticato in forme differenti la successione della guida suprema della comunità, definita *imam* nello sciismo. A partire da Ja'far al-Sadiq si stabilizzò l'idea che l'autentico califfo – o *imam* –, capo della comunità islamica, discende dalla famiglia di Ali; egli viene designato dal precedente *imam*. Gli sciiti si divisero sin dall'VIII secolo in diverse sette. Dopo la morte di Ja'far, infatti, i seguaci dei suoi due figli Isma'il e 'Abdallah si divisero: i seguaci di Isma'il (ismailiti o sciiti del settimo *imam*) elaborarono una teoria secondo la quale il Corano aveva sia un significato esplicito che uno esoterico; quest'ultimo poteva essere compreso solo attraverso la guida dell'*imam*; nella storia ci sono stati sette profeti, che hanno portato il messaggio esplicito, seguiti da un *wasī*, interprete del messaggio esoterico, e da sette *imam*; Muhammad fu il sesto profeta, Ali fu il suo *wasī* e a lui seguirono sei *imam*, l'ultimo dei quali, Muhammad figlio di Isma'il (il settimo *imam*), tornerà nelle vesti di *mahdī* (messia), per rivelare la verità piena e instaurare il regno della giustizia; per gli ismailiti esiste una gerarchia religiosa, al cui vertice si trova lo *hujja* (letteralmente "la prova", ossia il rappresentante dell'*imam* in sua assenza), a sua volta rappresentato dai *du'āt* (missionari). La dinastia fatimide in Egitto era ismailita; attualmente il più noto rappresentante degli ismailiti è l'Aga Khan. I seguaci di 'Abdallah (imamiti o duodecimani) ritengono che la discendenza degli *imam* sia continuata dopo 'Abdallah, ma si sia interrotta con l'undicesimo *imam*. Essi hanno elaborato la teoria del dodicesimo *imam* occultato, che non sarebbe morto, ma vivrebbe ritirato in attesa di ritornare nelle vesti del *mahdī*, alla fine dei giorni. Nel 1501 lo sciismo duodecimano divenne religione di stato in Iran, sotto la dinastia Safavi.

¹¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹² Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

¹³ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

¹⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, maggio 2015.

¹⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁹ Ciò che dimostra che il movimento islamico ha superato l'impostazione di intellettuali islamisti, secondo cui le scienze umane e sociali occidentali vanno rigettate in quanto frutto dell'ignoranza (*jāhiliyya*) umana e della miscredenza. Ad esempio, Sayyid Qutb rifiutava «filosofia, interpretazione della storia umana, psicologia, [...] etica, religioni comparate, scienze sociali e umane» (cit. in Oh 2007: 101). Nel pensiero degli intellettuali radicali della Fratellanza musulmana, come Qutb, qualsiasi compromesso tra il sistema di valori islamico e i principi provenienti da altre culture sarebbe stato un cedimento a ideologie barbariche (*jāhili*) (Qutb 1996).

²⁰ Come ricorda Tariq Ramadan, «la *shari'a* non si limita al Codice penale [...]. Gli insegnamenti del Corano e della Sunna forgiarono un modo di vita completo ed è questa, in realtà, la *shari'a* che ci è ordinato di seguire: dal compiere le preghiere quotidiane alla difesa della giustizia sociale, dallo studio a un sorriso per un essere umano, dal rispetto della natura alla protezione di un animale» (Ramadan 2002: 112).

²¹ Alcuni principi metodologici autorizzano l'interpretazione personale delle fonti, secondo Ramadan (2002): il primo è il quadro di riferimento in cui i musulmani possono individuare i modelli di comportamento leciti (*al-halāl*), all'interno dei limiti prescritti dalla formulazione esplicita di ciò che è obbligatorio (*al-fard* o *al-wājib*), ciò che è permesso (*al-mubāh*), ciò che è preferibile (*al-mandūb*), ciò che è riprovevole ma non proibito (*al-makrūh*), ciò che è proibito (*al-harām*). Il secondo principio che autorizza i musulmani alla formulazione di quadri normativi conformi agli obiettivi generali della religione, secondo Ramadan, è il silenzio del Corano su alcune questioni. Il terzo principio metodologico è *al-istiṣlāh*, ovvero la ricerca del bene comune (*al-maṣlaḥa*).

²² Le grandi scuole giuridiche (Hanafi, Maliki, Shafi'i, Hanbali) erano intervenute sui due testi principali dell'Islam, praticando l'interpretazione diretta delle fonti (*ijtihād*), elaborando le norme della condotta islamica sulla base di due principi: lo *ijmā'* e il *qiyās*. Lo *ijmā'* è il consenso della *umma* di fronte a circostanze storiche nuove (come ad esempio il califfato), che non erano state previste dai due testi fondamentali; in simili circostanze, la consuetudine giuridica introdusse la concordia della comunità dei musulmani – rappresentata dal consenso dei dottori della legge – come principio per stabilire cosa fosse lecito. Il *qiyās* è il principio di analogia, in base al quale gli esperti di diritto poterono desumere le nuove regole sulla base di casi simili verificatisi in precedenza.

²³ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

²⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

²⁵ Conversazione con l'autore: Keyrouane, settembre 2014.

²⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

²⁷ Hirschkind ha mostrato come i taxi collettivi possano diventare sede di dibattito pubblico sulle questioni morali legate ai comportamenti islamici; esempi illuminanti di questo tipo di dibattito si trovano nella divertente raccolta di interviste a tassisti cairoti di Al-Khamisi 2008.

²⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

Capitolo 4

¹ Gli Abbasidi, quando erano un movimento politico antiomayyade, intesero *da'wa* come propaganda politica, finalizzata a riportare la comunità dei musulmani al vero Islam, rovesciando gli Omayyadi; anche gli sciiti intesero la *da'wa* come proselitismo religioso e politico contro i leader sunniti, finalizzato a rivestire di valore religioso il ruolo dei propri capi; gli imamiti interpretarono la *da'wa* in chiave antiodecumana.

² Il capo dei *du'āt* era il *da'i al-du'āt*; il califfo al-Hakim (XI sec.) usò i termini "entrare nella *da'wa*" intendendo assistere alle lezioni del *da'i al-du'āt*.

³ A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso la *da'wa* è diventata il progetto di organizzazioni internazionali come la Muslim World League e il World Council of Mosques, la World Assembly of Muslim Youth, World Muslim Committee for Da'wah and Relief; alcuni stati del Golfo hanno finanziato progetti di ricerca islamica, beneficenza, stampa e diffusione di letteratura, conferenze internazionali, festival, servizi sociali. Attualmente il Da'ish o Stato islamico organizza la *da'wa* in forma di sessioni pubbliche di recitazione del Corano e di sermoni (Negri 2014).

⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013. Gli interventi successivi sono stati espressi nella stessa circostanza.

⁶ Quest'opinione non è unanimemente accettata dai *du'āt*. Ridwan infatti mi disse: «Dobbiamo separare la politica dalle nostre attività. Ora la politica dell'Islam è pragmatica e se abbandoniamo i nostri principi la gente pensa che siamo ipocriti e non degni di fiducia (*sadiqūn*)».

⁷ Altri aspetti di questo sistema sono il ritorno all'interpretazione diretta di *al-maṣādir* (le fonti originali), con il conseguente rifiuto del principio del *taqlīd* (imitazione); la lotta contro i regimi non islamici nei paesi a maggioranza musulmana; un percorso educativo dei giovani, basato sulla devozione (*taqwā*), la fede assoluta in Dio (*tawakkul*), la preghiera e glorificazione di Dio (*dhikr*), lo sforzo nel cammino della fede (*jihad*), il lavoro collettivo, la fratellanza (*ūkhwa*), l'ascesi (*zuhd*).

⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, 1° aprile 2015.

¹¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

¹² Conversazione con l'autore: Keyrouane, settembre 2014.

¹³ Conversazione con l'autore: Keyrouane, settembre 2014.

¹⁴ La conoscenza dei fondamenti del diritto islamico (*ūsūl al-fiqh*) è, secondo T. Ramadan, frutto dello studio personale di ogni musulmano; più che un catalogo

di norme rigide e immutabili, la scienza degli *ūsūl al-fiqh* fornisce ai musulmani una metodologia per estrarre i principi generali del diritto islamico. Il *fiqh*, in questo senso, è concepito come lo stadio della riflessione giuridica al quale sono giunti i sapienti in un certo luogo ed epoca, alla luce della loro riflessione sulla *shari'a*, che è immutabile, e di un'osservazione della realtà storica, politica, economica che invece è mutevole.

¹⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

¹⁶ Anche per i contesti europei, il concetto di sfera pubblica è stato rielaborato alla luce dell'emergere, a partire dagli anni Ottanta, di movimenti che hanno avanzato richieste in precedenza considerate non politiche (dilemmi etici suscitati dalle biotecnologie, convinzioni religiose in contrasto con orientamenti socioculturali consolidati, leggi sul consumo degli stupefacenti). Questo ha messo in dubbio la nettezza dei confini tra pubblico e privato.

¹⁷ Eickelman e Salvatore (2002), ad esempio, analizzano il giuramento di fedeltà al sovrano, nel Marocco precoloniale, come esempio di discorso religioso suscettibile di creare uno spazio di dibattito pubblico in cui vari attori sociali erano attivamente coinvolti nel sostenere il senso dell'appartenenza a una comunità politica. Gli autori discutono inoltre le pratiche di gruppi sufi, pensatori, movimenti sociali e organizzazioni devozionali, finalizzate a «stabilire come condurre una buona vita musulmana nelle condizioni moderne» (ivi: 113).

¹⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

¹⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

²⁰ Tale interpretazione è stata proposta, nel caso egiziano, dal giurista e padre costituente Tariq al-Bishri, secondo cui «le basi della solidarietà e dell'attaccamento passionale che salda il popolo alle istituzioni [...] in Egitto sono inseparabili dall'Islam» (Hirschkind 2012: 51) ed «è impossibile che il popolo egiziano percepisca la sacralità del movimento nazionalista se questo non è fondato sulle tradizioni islamiche» (al-Bishri cit. *ibid.*).

²¹ I *madhāhib* hanno origine nelle libere associazioni costituite, dalla fine del VII secolo, da gruppi di studiosi accomunati dal metodo d'analisi del diritto e dalla dottrina giuridica; entro il IX secolo queste associazioni avevano costituito solide corporazioni di maestri e allievi, che amministravano la giustizia; esse si diffusero in tutto l'impero abbaside e oltre, grazie ai viaggi dei ricercatori di *hadith* e alle nomine di giudici provinciali. Studenti itineranti tra le varie scuole, per studiare con i grandi maestri e ottenere attestati di conoscenza dei testi studiati, collegavano le diverse scuole; gli studenti più promettenti si inserivano nella cerchia dei maestri e potevano diventarne i successori.

²² Nel X e XI secolo le scuole giuridiche si organizzarono nelle *madāres* (collegi e centri di studi giuridici), sedi di attività didattiche, in cui si trovavano le residenze di studenti e insegnanti e di solito delle biblioteche. Le *madāres* erano dotate di fonti di rendite (terre ed edifici, *waqf*), assegnate loro in perpetuo, con cui pagavano gli stipendi agli insegnanti e le sovvenzioni agli studenti; gli *'ulamā'* così divennero una classe di redditi. Nelle *madāres* si svolgevano studi giuridici professionali e venivano formati gli insegnanti di diritto e i quadri dell'amministrazione della giustizia. Era una scuola informale, non suddivisa per gradi e corsi e senza

voti; la *madrasa* era intesa come emanazione personale del maestro e abilitava a insegnare solo i testi studiati con lui. Tra maestro e allievo si instaurava un rapporto personale; il maestro trasmetteva anche idee religiose; questo rapporto personale, che si poteva far risalire di generazione in generazione fino al Profeta, era il principale mezzo di comunicazione e trasmissione delle verità musulmane. I contenuti dell'insegnamento variavano da una *madrasa* all'altra, ma per lo più vi si insegnava il sistema giuridico (*madhhab*) del maestro, il Corano, gli *hadith*, la grammatica, in alcune teologia e sufismo; vi si osteggiavano lo sciismo e l'ismailismo; erano anche centri di azione e propaganda politica.

²³ Se le vecchie élite erano legate alla proprietà della terra e all'amministrazione pubblica, i nuovi regimi militari, emersi dal crollo dell'impero, non avevano legami con le popolazioni locali; essi restaurarono i governi provinciali, ma non furono in grado di svolgere le funzioni esercitate dalle élite precedenti nel controllo, protezione, assistenza e patronato nei confronti delle popolazioni.

²⁴ Grazie ai matrimoni e alle relazioni parentali, essi si fusero con le vecchie élite dando origine a dinastie di mercanti, amministratori pubblici, proprietari terrieri.

²⁵ Sotto le dinastie selgiuchidi, essi furono assunti ufficialmente come scribi e funzionari statali.

²⁶ A volte *'ulamā'* e *shuyūkh* furono direttamente governanti delle loro città, nei casi di regimi militari instabili.

²⁷ A partire dal X secolo, il sufismo da tendenza individuale iniziò a trasformarsi in un movimento collettivo; i sufi si riunivano nelle case di raduno (*ribāṭ*, sing. *rābiṭa*) e in seguito nelle *khanāqa* (in Khurasan e Transoxiana); nell'XI secolo si iniziarono a seppellire i maestri eminenti nelle *ribāṭ*, che così divennero mete di pellegrinaggi. Fra il X e il XIII secolo le confraternite divennero movimenti religiosi ben organizzati; l'allievo, che all'inizio semplicemente prendeva lezioni da un maestro, divenne un discepolo che doveva al maestro obbedienza assoluta; il maestro non era solo insegnante di religione, ma pastore di anime e depositario della benedizione divina; l'autorità di alcuni maestri si protrava per diverse generazioni; venivano stilate genealogie di autorità spirituale (*silsila*), che collegavano i maestri alle generazioni precedenti fino ad Ali e al profeta Muhammad, in una catena di testimonianze che arrivava fino alla rivelazione divina; l'iniziazione sufi comportava un investimento di potere spirituale che traeva origine dalla rivelazione stessa. Le confraternite (*tarīqāt*) e logge (*zāwiyya*) vere e proprie si svilupparono nei secoli XIII e XIV, a partire da maestri sufi che avevano definito una dottrina, delle forme di devozione, un'organizzazione collettiva e una genealogia spirituale, collegandosi con un eminente *sheykh* del passato.

²⁸ Dopo il XIII secolo le confraternite sufi si diffusero enormemente; i sufi vantavano una discendenza genealogica dai califfi e dal Profeta; l'autorità del sufi era trasmessa a discendenti, discepoli e al sepolcro attraverso le genealogie di autorità e il dono spirituale della *baraka*. Alcuni lignaggi, come i Sanusi in Cirenaica, gli *zawaya* berberi in Mauritania, gli *shurafā'* marocchini, erano considerati comunità sante. La tomba di un santo diveniva spesso un centro di culto, la cui fonte di sostentamento erano le tenute agricole e le attività caritatevoli; la tomba diventava

il punto di riferimento della comunità, composta da quanti credevano nei poteri miracolosi del santo. I sufi fornivano consigli sulla vita spirituale e religiosa, offrivano cure mediche, mediavano fra gruppi e strati sociali diversi, integravano le associazioni di mestiere, formavano organizzazioni politiche, agevolavano la selezione dei capi, componevano dispute, organizzavano traffici commerciali su larga scala e altre attività che richiedevano la cooperazione tra gruppi diversi, insegnavano ai giovani, curavano gli anziani, officiavano riti (nozze, funerali, circoncisioni). I sufi avevano molte affiliazioni giuridiche, diverse estrazioni sociali, diverse occupazioni profane (mercanti, artigiani, politici). L'obiettivo generale dei sufi era di fondere le preoccupazioni religiose e spirituali con la vita quotidiana. A volte essi univano clan e tribù in movimenti più ampi, per promuovere conquiste tribali o formazioni statali; in questi casi i sufi garantivano l'unità su una base religiosa a gruppi che mantenevano unità interna e distinzione esterna su base tribale o clanica.

²⁹ Inizialmente il seguito della scuola hanbalita era composto da soldati abbasidi e residenti del quartiere Harbiya di Baghdad; così essi crearono la prima comunità separata dallo Stato, nell'ambito della *umma*. Nei secoli IX e X gli hanbaliti organizzarono dimostrazioni sia a favore che contro i califfi e divennero una rumorosa fazione popolare; si organizzarono con vigilantes che attaccavano i rivali e coloro che svolgevano attività immorali, come bere vino e praticare la prostituzione. Anche le altre scuole si organizzarono in modo simile; a Baghdad e in Persia esse divennero piccole comunità (*'aṣabiyyat*) ostili tra di loro e unite al proprio interno da un senso di *'aṣabiyya* (vicinanza, parentela).

³⁰ Gli ordini sufi avevano come membri ufficiali governativi, ma anche artigiani e professionisti; alcuni erano avversati dalle borghesie urbane, come l'ordine degli *hamadsha* e degli *haddawa* in Marocco, che prevedevano l'uso di droghe e l'induzione di stati di trance. Fino agli anni Venti in Medio Oriente questi ordini erano così influenti che la maggioranza degli uomini adulti vi apparteneva e un proverbio recitava «Colui che non ha un maestro sufi che lo guidi è guidato da Satana». L'organizzazione degli ordini sufi prevedeva un rapporto stretto tra il maestro (*sheykh*) e gli allievi (*murīd*), che in teoria erano totalmente sottoposti al maestro, «come un corpo morto nella mano che lo lava». Il successo di questi ordini è dovuto alla loro capacità di adattarsi a culti locali; l'Islam si espanse in Nord Africa proprio grazie agli ordini mistici (Eickelman 2002). All'inizio del Novecento questi ordini hanno iniziato un percorso di declino. Gilseman (2000) ha cercato le cause di questo declino in particolare in Egitto.

³¹ Conversazione con l'autore: ottobre 2013.

³² Durante il regime di Ben Ali, il discorso egemonico modernista di Bourguiba aveva perso la propria presa sulla società tunisina e il discorso islamista era ostacolato esclusivamente attraverso la coercizione. Questo spiega lo sviluppo dell'apparato poliziesco, organo di controllo funzionale al mantenimento del discorso egemonico modernizzatore.

³³ Questo ricorda molto il discorso su musulmani buoni e musulmani cattivi (cfr. capitolo 3).

³⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

³⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2014.

³⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

³⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

³⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

³⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

⁴⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

⁴¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

Capitolo 5

¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

² Nella scelta ortografica tra "il *jihād*" e "lo *jihad*", seguo le indicazioni del sito web dell'Accademia della Crusca in merito al termine "jihadista": «La forma prevalente [...] è ben riconoscibile, e per chiarezza comunicativa potrebbe essere opportuno adeguarvisi: il jihadista/i jihadisti. Ciononostante, considerata la possibile pronuncia del termine nella sua lingua di provenienza e in altre lingue del mondo in cui la parola si è diffusa, come in francese, è senz'altro ammissibile anche l'altra soluzione (lo jihadista/gli jihadisti)» (<http://www.academiadellacrusca.it/it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/piccolo-dilemma-jihadista>).

³ I dizionari online Sabatini, Coletti e Garzanti si fermano a questa definizione.

⁴ Nelle società beduine egiziane, presso le quali Abu-Lughod ha condotto alcune delle sue ricerche, questo fenomeno è diventato evidente a partire dalla fine degli anni Ottanta, mentre negli anni Settanta esse non ne erano toccate; negli anni Novanta giovani uomini avevano aperto piccole moschee; essi portavano la barba ed erano severi con mogli e sorelle. Le donne anziane si lamentavano che i matrimoni diventavano meno divertenti e le donne avevano meno libertà. Molte famiglie povere hanno adottato questo stile di comportamento. Molte donne hanno sostituito i copricapi neri o colorati con lo *hijāb* delle donne di città; le giovani donne istruite lo hanno indossato come segno di distinzione che protegge la rispettabilità.

⁵ Donne che indossano veli sul capo (definiti generalmente *burqa*), mani e teste tagliate, folle che pregano all'unisono, l'imposizione di una moralità pubblica normativa basata su un'interpretazione purista e legalista dei testi sacri, il rifiuto dell'Occidente e della sua cultura globalizzata, il desiderio di sopprimere la storia e tornare al passato, il ricorso alla violenza contro chi la pensa diversamente.

⁶ Questo, secondo i due antropologi, ha permesso all'opinione pubblica di creare un'equazione tra gli attentatori dell'11 settembre, il regime talebano in Afghanistan, le scuole islamiche che impartiscono una visione rigorosa della religione, i predicatori musulmani che criticano i costumi occidentali, le famiglie arabe in Europa o negli Stati Uniti in cui le donne indossano il velo. Se l'equazione funziona, tutti questi soggetti, protagonisti di un fondamentalismo globale, possono essere considerati obiettivi legittimi, di bombardamenti o di misure di spionaggio.

⁷ Come testimoniano i dizionari Treccani, Garzanti e Zingarelli. Quest'ultimo nota che l'uso di "islamista" come sinonimo di islamista radicale è recente ed è stato promosso dal linguaggio giornalistico. In questi dizionari, islamismo non è indicato solo come sinonimo di Islam (come in Sabatini, Coletti e Gradi, De Mauro), ma anche come tendenza fondamentalista e radicale all'interno dell'Islam.

⁸ Ad esempio, il suo tradizionalismo antimoderno, l'aspetto minaccioso, la sopraffazione delle donne, il rifiuto degli stili di vita occidentali, il disprezzo del liberalismo occidentale e del diritto alla libertà d'espressione, l'idea di uno Stato teocratico e totalitario, la propensione per la propaganda violenta della propria religione, la lotta armata e il terrorismo. Associando i principi della politica liberale da una parte e le icone dei piaceri eteronormativi cosmopoliti dall'altra, questo ragionamento porta a dedurre che un sistema culturale (l'Islam) in cui le donne non possono indossare minigonne è anche contro il suffragio universale; la proibizione di baciarsi in pubblico comporta una distribuzione iniqua delle risorse; chi non mangia prosciutto non è capace di apprezzare la letteratura e il cinema.

⁹ Il leader del movimento islamico tunisino, Rached Ghannouchi, il 7 febbraio 2011 nella sua prima conferenza stampa dopo il rientro dall'esilio, ha dichiarato: «Il movimento si impegna in favore della democrazia e del diritto del popolo a scegliere il proprio presidente per mezzo di elezioni».

¹⁰ Conversazione con l'autore: Keyrouane, settembre 2014.

¹¹ Conversazione con l'autore: marzo 2015.

¹² In particolare dal National Security Division di Rand Corporation, un'istituzione non-profit statunitense che si occupa di ricerca e analisi politica internazionale, allo scopo di influenzare globalmente le politiche nell'educazione, nell'ambiente e nei processi decisionali.

¹³ Alcune caratteristiche della mentalità tradizionalista sarebbero: l'idea che il Corano sia letteralmente la parola di Dio; l'insistenza su norme e valori ortodossi; i comportamenti conservatori e l'osservanza dei rituali; l'utilizzo del Corano, degli *hadith* e dei testi giuridici per la condotta quotidiana.

¹⁴ Pur rimarcando la distinzione tra Islam politico e sociale, il Mwo attribuisce a entrambe le forme di attività islamica i medesimi obiettivi di trasformazione sociale: sebbene non mirino alla conquista violenta del potere politico, i tradizionalisti promuovrebbero il cambiamento dei valori morali e degli stili di vita attraverso l'attività di organizzazioni caritative, scuole, stampa, moschee, programmi sociali e di welfare. Secondo Hirschkind e Mahmood (2002), l'equiparazione delle due forme di attivismo deriva dal timore, nutrito dal Dipartimento di Stato statunitense, che il pensiero "tradizionalista" possa fornire agli oppositori degli Usa concetti e metodi di ragionamento più efficaci rispetto all'ideologia jihadista.

¹⁵ L'idea di screditare le autorità tradizionali fa parte degli interessi strategici statunitensi, che si collocano sulla scia delle politiche coloniali che da più di un secolo hanno allontanato il potere dai centri di autorità religiosa tradizionali. Di conseguenza, il programma Muslim World Outreach fa parte di una strategia discorsiva che si affianca alla campagna militare in Medio Oriente.

¹⁶ Tra questi intellettuali c'è Nasr Hamid Abu Zayd, licenziato dall'Università del Cairo perché accusato di apostasia, dal momento che considera il Corano un testo umano e non divino, soggetto alle leggi storiche, prodotto nella propria epoca e interpretato da uomini nelle epoche successive.

¹⁷ Secondo Hirschkind e Mahmood (2002), questi studiosi condividono la definizione di Geertz (2010) secondo cui la religione sarebbe un sistema di simbo-

li che stabilisce per i credenti un ordine generale dell'esistenza e fornisce loro un determinato ordine di significato.

¹⁸ Ad esempio, Salman Rushdie ha ammonito il mondo islamico: «Riportare la religione alla sfera personale e depoliticizzarla sono le sfide che tutte le società musulmane devono affrontare per diventare moderne [...]. Se si vuole sconfiggere il terrorismo, il mondo islamico deve fare propri i principi dell'umanesimo secolare sui quali si basa la modernità, e senza i quali la libertà dei paesi musulmani rimarrà solo un sogno irrealizzabile» (cit. in Hirschkind, Mahmood 2002: 351).

¹⁹ L'Assemblea, composta da 217 membri, ha avuto il compito di redigere una nuova legge costituzionale per il paese; essa avrebbe dovuto avere una durata annuale, ma i lavori si sono protratti per oltre due anni. La principale causa di questo ritardo è stata costituita dalle divergenze tra le prospettive generali che, secondo le diverse componenti dell'Assemblea, devono informare la legge fondamentale dello Stato: da una parte la prospettiva animata dal riferimento alla religione islamica, propria della componente maggioritaria rappresentata principalmente dal partito Ennahda; dall'altra la prospettiva laicista di altre componenti, sia della maggioranza alleata con Ennahda, sia dell'opposizione.

²⁰ I risultati delle elezioni del 23 ottobre 2011 hanno dato luogo a un grande fraintendimento; se da un lato è fuori discussione che la maggioranza dei voti sia stata conseguita da Ennahda, dall'altro bisogna considerare quale fosse l'oggetto di tali elezioni: non si è trattato semplicemente di una tornata elettorale politica, bensì della scelta di istituzioni temporanee che avrebbero dovuto traghettare il paese verso la democrazia. Il mandato governativo assegnato alla maggioranza eletta avrebbe dovuto avere una durata limitata nel tempo – un anno, il periodo ritenuto necessario per redigere la nuova Costituzione – e dei compiti specifici: gestire gli affari correnti, sulla base di una “piccola costituzione”, ed organizzare le successive elezioni presidenziali e parlamentari, per un mandato quinquennale. Gli stessi ruoli istituzionali assegnati in seguito alle elezioni – la presidenza del Consiglio dei ministri, assegnata ad Hamadi Jebali, la presidenza della Repubblica, assegnata all'intellettuale e fondatore del Congresso per la Repubblica Moncef Marzouki e la presidenza dell'Assemblea costituente, assegnata a Mostapha ben Jaafar di Ettakatol – sono temporanei. Eppure molti esponenti del partito maggioritario hanno sottolineato la propria legittimazione popolare con espressioni del tenore «non lasceremo l'Assemblea nazionale costituente se non da morti!» (As-Sabah, 17 febbraio 2013). Nell'opinione pubblica è diffusa l'idea che l'istituzione che dovrebbe porre le basi per la vita collettiva nel paese abbia perso l'autorevolezza che dovrebbe esserne il presupposto, e che essa stia diventando l'oggetto di compravendite politiche e scambi di posizioni di potere.

²¹ Cfr. El-Houssi 2013. Nelle prossime pagine vedremo come il quadro reale delle discussioni nel seno dell'Assemblea costituente sia molto più complesso di quanto questa polarizzazione tra laici e religiosi lasci intendere.

²² Alcuni intellettuali attribuiscono tale indeterminazione alternativamente al pragmatismo degli islamisti, o alla loro propensione al doppio gioco (Hkima 2015b); la politologa Séverine Labat ha parlato del movimento islamico tunisino come di

un «partito intrinsecamente antidemocratico, malgrado le certificazioni di ‘moderazione’ presentate per compiacere le potenze occidentali» (Labat 2013: 10).

²³ Faouzia Farida Charfi, già sottosegretario del ministero dell'Insegnamento superiore nel primo governo rivoluzionario nel 2011, ha un'opinione simile (Charfi 2013).

²⁴ Secondo la costituzionalista tunisina Salsabili Kibli, le bozze costituzionali proposte dalla maggioranza islamista avevano «un doppio sistema di riferimento, religioso e civile; bisogna decidere a quale riferirsi. Questa indeterminazione può avere delle ripercussioni nell'interpretazione del testo. A mio parere, si tratta di una scelta politica, perché la maggioranza resta legata al sistema di riferimento religioso. In seguito alla rivoluzione, abbiamo davanti degli anni di riforme legislative. Se la Costituzione è caricata di riferimenti religiosi, lo saranno anche le leggi» (<http://nawaat.org/portail/2013/05/15/tunisiela-constitution-en-10-questions/>).

²⁵ Secondo l'intellettuale tunisino Abdelwahib Meddeb (2013), gli islamisti «si guardano bene dal mostrare il carattere radicale delle loro prospettive e applicano il loro metodo con prudenza», ciò che li spingerebbe a non richiamarsi in modo esplicito ai «principi che appartengono al loro credo», che comporterebbero l'applicazione della loro «arcaica teocrazia totalitaria»; alcuni non esitano a paragonare l'ideologia del partito Ennahda – e dell'intero movimento dei Fratelli musulmani, rete internazionale di cui il partito islamico tunisino fa parte – ai totalitarismi europei del XX secolo (Benazouz 2015).

²⁶ Secondo Brahmi (cit. in Dami 2014), «abbiamo evitato una Costituzione teocratica, che desideravano i nostri colleghi Ennahda, pur senza dichiararlo. Siamo così riusciti a scartare questa velleità di preminenza di una cultura tradizionale collegata al fondamentalismo duro e puro, a far sì che il wahhabismo non fosse citato in questa Costituzione, che garantisce lo Stato di diritto e la libertà di coscienza nell'articolo 6, che abbiamo difeso con le unghie e con i denti imponendo l'interdizione dell'apostasia».

²⁷ La rappresentazione di un'opposizione netta tra laici e religiosi nella sfera pubblica contemporanea dei paesi arabo-musulmani non è semplicemente frutto di una lettura esogena delle contrapposizioni in atto, all'indomani del successo elettorale e dell'esperienza governativa dei partiti religiosi: in molti casi, la strategia di autolegittimazione dei dirigenti dei movimenti islamici consiste nel presentare l'opposizione come antislamica. Il 16 febbraio 2013, ad esempio, il partito Ennahda ha organizzato una manifestazione di propri sostenitori a Tunisi; tra gli slogan che ho sentito in occasione della manifestazione dei sostenitori del movimento islamico, molti facevano riferimento all'unità dei tunisini in nome dell'Islam («La Tunisia è un paese di Islam e di pace», «Il popolo è musulmano», «L'Islam ci unisce»); oltre alle bandiere nazionali, le insegne e i cartelli esposti dai manifestanti rappresentavano il simboli del partito e diverse frasi simboliche religiose, come la *shahāda*. Alcuni manifestanti riferirono che «Coloro che attaccano i leader islamisti vogliono nei fatti attaccare l'Islam politico, per passare quindi all'Islam delle confraternite e infine all'Islam popolare, per combattere i fondamenti dell'Islam, come nel caso del *hijāb*. Vogliono tornare al punto di partenza per attaccare infine la nostra identità di tunisini» (Ben Gamra 2013).

²⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

²⁹ Il giurista tunisino Yadh Ben Achour ha sintetizzato la tendenza degli intellettuali arabi ad affrontare in chiave oppositiva la questione del rapporto tra Islam e laicità: «[l'intellettuale arabo] risponde sempre a delle aggressioni: il liberale risponde all'islamista, l'islamista risponde all'occidentalizzato, il nazionalista all'universalista [...] costantemente nello stile della discussione attorno alla coppia Occidente/Islam-arabismo» (Ben Achour 2010: 39).

³⁰ Ayari e Geisser (2011) hanno ricordato che i diversi movimenti nei diversi paesi arabi sperimentano percorsi differenti e se in alcuni contesti l'islamismo sembra abbandonato, altrove esso fa il suo esordio; in Tunisia, ad esempio, l'assenza dei movimenti islamici dalle strade nella fase più acuta della rivoluzione (ciò che nel capitolo 5 è definito "seconda fase rivoluzionaria" e che viene comunemente indicato come l'inizio delle "primavere arabe") era solo apparente; in Egitto, il fallimento dell'esperienza governativa delle organizzazioni islamiste e la criminalizzazione dei loro leader non costituiscono elementi sufficienti per sostenere che l'islamismo sia superato: esso comporta dinamiche di mobilitazione e una visione del mondo di lungo termine, che resistono alle sconfitte elettorali e alla repressione. Come sottolineano Ayari e Geisser, lo Stato islamico non è stato l'obiettivo dei movimenti religiosi nelle rivoluzioni. Questi partiti religiosi si sono inseriti nei moti rivoluzionari, anche se non li hanno avviati. Vinte le elezioni, essi non hanno puntato all'islamizzazione delle istituzioni, ma hanno proseguito sulla via dell'islamizzazione della società dal basso; il movimento islamico tunisino ha fatto coincidere le rivendicazioni di libertà d'espressione, democrazia e libertà individuali con il carattere islamico della società tunisina, proprio perché il regime laicista di Ben Ali aveva soppresso l'espressione pubblica dell'identità islamica. La strategia dei Fratelli musulmani in Egitto è stata la medesima. Il nuovo Islam politico non rinuncia al progetto di identificazione tra religione e sistema sociale (*Islam dīn wa duniyā*), pur rinunciando al progetto di Stato islamico.

³¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

³² Inizialmente la rivoluzione iraniana, culminata con il rovesciamento del regime filobritannico dello *shah* Muhammad Reza Pahlevi da parte di una coalizione di forze d'opposizione guidata dall'*ayatollah* Ruhollah Khomeini, rappresentò un punto di riferimento per il movimento islamico tunisino, perché dimostrò come una lotta contro l'oppressione imperialista condotta nel nome e con il linguaggio dell'Islam potesse conseguire il successo e porre fine al dominio occidentale su un paese musulmano. A partire dalla fine degli anni Settanta, l'influenza dell'Islam politico era aumentata in tutta l'area, parallelamente al declino dei movimenti nazionalisti di sinistra, come i movimenti di liberazione nazionale e il baathismo, rivelatisi incapaci di fronteggiare i gravi problemi dei propri paesi, come l'urbanizzazione selvaggia, conseguente allo spopolamento delle campagne e all'insuccesso delle riforme agrarie (come in Siria, cfr. Copertino 2010), l'inquinamento delle città, il crimine, la disoccupazione, l'inadeguatezza dei servizi pubblici e la corruzione della burocrazia. Inoltre, i regimi secolari non erano più in grado di elaborare un sistema di valori pubblici tale da fornire un riferimento morale col-

lettivo che garantisse la solidarietà nazionale, fondamentale per la condivisione delle ideologie panarabiste e nazionaliste.

³³ Nella prospettiva neo-orientalista, adottata da gran parte degli osservatori e dei politici occidentali, l'unica alternativa alle dittature arabe sarebbe la rivoluzione islamica, che è un pericolo maggiore delle dittature secolarizzate, rette da "despoti illuminati" come Hussein, Mubarak, Ben Ali, Assad. L'autoritarismo dei gruppi al potere nei paesi arabi in questa prospettiva è visto come il "male minore" di fronte alla minaccia principale, costituita dall'islamismo radicale. Le dittature definite laiche (anche se non lo erano in realtà, perché ovunque l'Islam è religione di Stato) erano accettate in nome dell'"eccezione araba" (ossia il rifiuto della democrazia). L'apparente assenza degli islamisti ha portato molti commentatori occidentali a esprimersi in termini entusiastici sui movimenti della primavera araba, celebrata come un messaggio universale per l'intera umanità; i movimenti sociali "buoni" (donne, minoranze religiose e culturali, élite urbane occidentalizzate, artisti globalizzati) sono stati contrapposti a quelli "cattivi" (islamisti, fondamentalisti, giovani disoccupati attratti dal radicalismo), ritenendo che i progetti dei due raggruppamenti fossero antitetici (Ayari, Geisser 2011).

³⁴ Conversazione con l'autore: 1° ottobre 2013.

³⁵ Per la storia di al-Banna e delle origini della Fratellanza musulmana, cfr. Mitchell (1969).

³⁶ Un grande processo contro la Fratellanza, tuttavia, si concluse nel 1951 con il proscioglimento o con condanne leggere per gran parte degli accusati.

³⁷ Nel secondo dopoguerra, infatti, i membri più radicali avevano moltiplicato le azioni violente contro i rivali politici, nonostante le prese di posizione dello stesso fondatore, contrario alla lotta armata contro i connazionali.

³⁸ La rivoluzione del 23 luglio 1952, con la quale gli Ufficiali liberi deposero il sovrano Faruq I, ponendo fine alla dinastia iniziata nel secolo precedente dal governatore Muhammad Ali, fu salutata come l'inaugurazione di una nuova era dai leader della Fratellanza. Sin dagli anni Quaranta, la causa anti-britannica aveva unito i Fratelli musulmani e le correnti rivoluzionarie militari. Uno dei principali leader della rivoluzione e in seguito primo ministro, Gamal 'Abd al-Nasser, manifestò in principio le proprie simpatie per la Società. Molti Fratelli musulmani ritennero che il proprio movimento avesse ispirato l'azione rivoluzionaria dei militari e ne costituisse la base morale e ideologica (Tamimi 2001).

³⁹ La Fratellanza fu per il governo militare un alleato contro i movimenti universitari, liberali e di sinistra; a fasi alterne i Fratelli musulmani e i comunisti si allearono o si contrarono, a seconda dei cambiamenti nelle relazioni tra la Fratellanza e Gamal al-Nasser.

⁴⁰ In un clima di tensione e relazioni altalenanti, un nucleo dei Fratelli musulmani propenso alla lotta armata progettò e compì l'attentato contro il presidente Gamal al-Nasser, che ne uscì indenne. Questo causò un'ulteriore violenta repressione del movimento, accusato da un "tribunale popolare" appositamente costituito di progettare un'insurrezione cruenta; il processo si concluse con diverse esecuzioni e migliaia di incarcerazioni.

⁴¹ Soprattutto in Iraq, Giordania, Siria, Kuwait, Bahrein e Arabia Saudita.

⁴² In Siria Ghannouchi conobbe gli scritti di Mustafa as-Siba'i, fondatore della Fratellanza musulmana siriana, e seguì le lezioni di Adib Salih, intellettuale e membro della Società, all'Università di Damasco. In precedenza Ghannouchi era stato sostenitore del panarabismo nasseriano.

⁴³ La scelta di partecipare alla democrazia parlamentare segnò un distanziamento dal modello rivoluzionario iraniano.

⁴⁴ Sull'esempio tunisino, l'islamismo negli anni Duemila ha affrontato un processo di parlamentarizzazione: i Fratelli musulmani egiziani nel 2004 hanno lanciato un'iniziativa per la riforma politica, affermando il proprio impegno democratico e invitando i partiti d'opposizione a costituire una carta nazionale, in cui si sottolineava la libertà d'espressione e di credo, l'indipendenza della giustizia e il principio dell'alternanza politica attraverso elezioni libere; questo ha limitato la loro capacità di integrare le contestazioni più radicali (Ayari, Geisser 2011).

⁴⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2015.

⁴⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2015.

⁴⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁴⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁴⁹ È il caso dei programmi di promozione dell'Islam "secolare", come il Muslim World Outreach.

⁵⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

⁵¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2013.

⁵² Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

Capitolo 6

¹ Conversazione con l'autore: marzo 2015.

² Costituiti da intellettuali vicini al potere, mercanti colti, membri della borghesia urbana, molti studiosi delle moschee-università, confraternite moderniste, l'élite amministrativa.

³ La pratica della memorizzazione del Corano e dell'apprendimento orale direttamente dalla voce del sapiente, criticata dai modernizzatori, è diffusa in alcune moschee-università contemporanee sotto forma di "educazione tradizionale", intesa come riproposizione di un'istituzione islamica che era scomparsa (Porter 2003); inoltre, essa è utilizzata come modalità di trasmissione del sapere praticata con continuità in "centri ortogenetici" come l'Università di Medina. Un giovane *'ālim* in formazione presso questa università islamica, per sottolineare l'importanza del metodo orale e mnemonico, in una nostra conversazione privata citò il proverbio «Quando muore un sapiente è come se andasse a fuoco una biblioteca».

⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁵ Come si è visto, questa proposta di estensione dell'autorità interpretativa è fonte di contestazioni in Tunisia.

⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁹ Il movimento islamico si è concentrato sulle riforme democratiche, l'alternanza del potere, la sovranità popolare, l'indipendenza della magistratura.

¹⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹² Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Milano, dicembre 2015.

¹³ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

¹⁴ Essa fu inaugurata dalla campagna in Egitto di Napoleone Bonaparte, che investì gli *'ulamā'* egiziani di cariche politiche, in qualità di referenti dello Stato francese in chiave anti-mamelucca (Mishra 2012).

¹⁵ Nella conferenza, da me organizzata all'Università degli Studi di Milano-Bicocca, 20 marzo 2015, "Voci dal Medio Oriente. I musulmani, lo Stato islamico, le minoranze".

¹⁶ Questo rappresentava la maggioranza nell'Assemblea nazionale costituente, avendo vinto le prime elezioni democratiche nella storia della Tunisia.

¹⁷ Tra gli altri importanti predicatori che sono stati sotto il mirino di una parte dell'opinione pubblica per il loro sostegno agli estremisti, c'è Ridha Jaouadi, della moschea el-Lakhmi (FK. 2015). L'appartenenza di quest'ultimo al partito Ennahda ha portato molti a pronunciarsi sul generale consenso di cui questi predicatori godrebbero presso il partito islamico, accusato di un atteggiamento di *laissez-faire* nei loro confronti (Benkraiem 2015; Sayah 2015; Benazouz 2015).

¹⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

²⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

²¹ L'esercizio dell'autorità statale sull'interpretazione dei testi è stata adoperata, ad esempio, nel 1962, quando l'avvocatura di Stato formulò un atto d'accusa contro lo *sheykh* Rahmouni, che si era «permesso di proporre una comprensione del Corano contraria alla comprensione di Sua Eccellenza il Presidente». Nel 1992, a un incontro degli *imam* tunisini il ventinovesimo giorno di Ramadan, il presidente Ben Ali si rivolse ai convenuti dicendo: «Soltanto lo Stato ha la responsabilità della religione». In un'altra occasione, il ministro degli affari religiosi emise una *fatwā* che dichiarava Ennahda un «movimento empio» (Tamimi 2001).

²² Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

²³ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

²⁴ Come si è visto in precedenza, la militanza islamica si era sviluppata nelle università tunisine a partire dagli anni Settanta, sull'esempio dell'esperienza della Fratellanza musulmana egiziana; dichiarato fuorilegge, il movimento islamico continuò ad agire in clandestinità, nonostante gli arresti che si susseguirono a migliaia, anche durante la fase multipartitica inaugurata nel primo periodo della presidenza di Ben Ali (El-Houssi 2013); il nuovo regime ribadì il bando della militanza islamica, arrestando e costringendo all'esilio migliaia di attivisti.

²⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

²⁶ L'articolo 48 di questa legge prevedeva ad esempio di proteggere l'identità dei giudici e degli agenti di polizia incaricati di accertare e reprimere i crimini terroristici, sollevandoli in questo modo dalle restrizioni imposte dalla Convenzione contro la tortura, che pure era stata firmata da Bourguiba nel 1987 e ratificata

da Ben Ali nel 1988. Dal 2005 al 2007, più di 2000 persone sono state condannate per reati d'opinione. La legge antiterrorismo ha ratificato tali pratiche, ampiamente utilizzate dalle forze di sicurezza sin dai primi anni della presidenza di Ben Ali.

²⁷ I gruppi dirigenti vicini al potere autocratico di Ben Ali erano rimasti immuni da questa crisi.

²⁸ Cfr. ad es. Haugbolle e Cavatorta (2012) per un'etnografia di simili organizzazioni a Tunisi e Gerba.

²⁹ Questa campagna mirava a colpire l'opposizione – che, riunitasi nella coalizione del 18 ottobre, iniziava a rappresentare una minaccia seria per l'establishment – e soprattutto la sua componente islamica; la posizione degli islamisti era screditata dal regime e definita con sarcasmo “Islam satellitare”, rappresentato come esogeno rispetto alle tradizioni tunisine e contrario al “buon Islam moderato” autoctono. Il femminismo diventava uno strumento di propaganda complementare all'antislamismo del regime (Geisser e Gobe 2007: 377).

³⁰ La campagna del 2006 si svolse in concomitanza con le celebrazioni per il cinquantenario dell'indipendenza tunisina, incentrate sul recupero della figura di Habib Bourguiba che, sebbene fosse stato sottoposto a domicilio forzato dal suo successore, è stato celebrato come icona della modernità tunisina e iniziatore delle riforme che, implementate sotto la presidenza di Ben Ali, avrebbero portato la Tunisia a emanciparsi dall'oscurantismo islamico e a intraprendere il cammino verso il progresso sociale ed economico. Al centro di questa autocelebrazione da parte del regime sono state poste le conquiste relative all'emancipazione femminile, inserite nel quadro di una promozione dell'Islam “moderato”, che la retorica del regime ha indicato come forma culturale specifica di quella che venne definita l'autentica tradizione religiosa tunisina (Geisser, Gobe 2007; El-Houssi 2013).

³¹ <http://www.bladi.net/forum/threads/ministre-tunisien-affaires-religieuses-voile-importe.68318/>

³² Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

³³ «Le alunne dei licei e le studentesse delle facoltà pubbliche [...] si vedevano proibire l'accesso alle aule e venivano trasferite di forza nei commissariati, dove erano costrette a firmare degli “attestati di svelamento”» (Geisser, Gobe 2007: 378).

³⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

³⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

³⁶ Ancora, nel 2015, oltre alle misure di controllo delle moschee “anarchiche”, il ministro degli Affari religiosi si è pronunciato contro la diffusione del *niqāb*, capo d'abbigliamento femminile considerato estraneo alle tradizioni tunisine e suscettibile «di trasformarsi in un pericolo per la società e in un mezzo di dissimulazione per i terroristi». Di conseguenza, secondo il ministro, «non ci sarà alcun problema a proibire il *niqāb* [...]». La religione impone di dissimulare il corpo attraverso un vestiario rispettabile, ma non impone di portare il *niqāb*, come credono alcuni» (Batikh cit. in F.K. 2015: 6).

³⁷ Rached Ghannouchi ha sostenuto che «da Tunisia non è uno Stato secolare. La Tunisia è uno Stato islamico come è previsto dalla sua Costituzione. A ciò fanno

riferimento i primi articoli delle vecchie e nuove costituzioni» (cit. in Campanini 2013: 38).

³⁸ Conversazione dell'autore con Imen Ben Mohamed, deputata nahdaoui all'Anc (ottobre 2013).

³⁹ <http://www.marsad.tn/fr/constitution/5/chapitre/1>

⁴⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

Capitolo 7

¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

² Conversazione con l'autore: Tunisi, maggio 2015.

³ Questo discorso è condiviso anche dal mondo secolare tunisino; ad esempio, il presidente Essebsi ha detto: «Il nostro Islam è un Islam di apertura. Alcuni versi del Corano enunciano che in materia di fede ciascuno è libero e che la coabitazione tra religioni è possibile. Siamo orgogliosi di avere la più antica comunità ebraica del mondo, presente da più di 2.500 anni. La nostra apertura agli altri è una realtà» (Essebsi 2015: 38). L'intellettuale H. Hkima ha scritto: «Amo il mio paese per il suo attaccamento al nostro Islam tollerante e moderato e per la sua ferma condanna dell'oscurantismo e di tutti i fanatismi. [...] È una terra di saggezza, di coesistenza pacifica e di scambi fruttuosi [...], felice osmosi plasmata dalle molteplici civiltazioni che sono fiorite sulle sue rive, che si sono compenstrate e fuse» (Hkima 2015a).

⁴ Il medesimo schema di contrapposizione interno/esterno si nota nel discorso governativo del partito Ennahda, che ha attribuito gli episodi di omicidio politico ai gruppi salafiti, che di recente sono aumentati nel paese. Tuttavia, a un'attenta analisi delle pratiche e della storia recente di questi gruppi (Merone, Cavatorta 2012), si nota come i loro obiettivi siano stati in prevalenza esterni e si siano indirizzati soprattutto verso il *jihad* in Afghanistan e, più recentemente, in Libia e in Siria (Koubakji 2013). Gli attacchi succedutisi nel 2013 e 2014 hanno reso consapevoli i tunisini che il terrorismo di matrice islamica è attivo anche all'interno dei confini nazionali. Inoltre, la strage avvenuta al museo del Bardo a marzo 2015 ha segnato una svolta nelle strategie terroristiche, che da obiettivi principalmente militari, collocati nelle regioni periferiche del paese, sono passate a obiettivi urbani e hanno coinvolto civili. Questo ha portato ad esempio il giurista e presidente dell'Osservatorio tunisino sulla sicurezza globale, Jamil Sayah, a parlare di un terrorismo “urbanizzato” (Sayah 2015), che avrebbe oltrepassato «una frontiera reale e simbolica che separa due spazi: uno spazio di guerra e uno spazio di vita».

⁵ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

⁶ In un incontro sulla tolleranza religiosa svoltosi a Tunisi il 16 febbraio 2013, ad esempio, il vice-presidente dell'Unione delle confraternite sufi in Tunisia, Mazen Cherif, ha denunciato la distruzione di alcuni mausolei e le violenze contro i visitatori, da parte di alcuni giovani indottrinati dai predicatori wahhabiti, le cui visite nel paese sono diventate molto frequenti («La Presse de Tunisie», 17 febbraio 2013), che avrebbero costretto con la forza molti *imam* tunisini ad allinearsi alla propria visione religiosa e politica.

⁷ Ad esempio, Slaheddine Grichi ha sostenuto che, se da una parte è esistito un ingenuo consenso, diffuso nella popolazione, alle azioni degli jihadisti, dall'altra proprio l'evento del Bardo ha segnato un distacco generale dalla violenza perpetrata in nome della religione, ciò che esprime «l'eccezione tunisina, (propria del popolo tunisino, di natura pacifica, moderata e tollerante» (Grichi 2015).

⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

⁹ Ghannouchi ha rigettato il programma salafita di ritorno radicale alle scritture e di rifiuto delle pratiche locali nonostante una sua iniziale adesione a tali posizioni.

¹⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

¹¹ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹² A una manifestazione del 16 febbraio 2013, ad esempio, Rached Ghannouchi ha ribadito che il suo movimento non ha intenzione di imporre alcun modello di società ai tunisini, la cui libertà individuale non è minacciata: «Il velo e la preghiera non possono essere imposti»; nella medesima manifestazione, un *imam* simpatizzante del movimento ribadì simili rassicurazioni, sostenendo che l'Islam invita alla coabitazione con tutti coloro che non sono dello stesso credo; un membro del partito, intervistato da Haugbolle e Cavatorta (2012), ha sostenuto che «non si può imporre l'Islam alla gente. Deve essere una scelta personale, deve venire dal cuore».

¹³ Conversazioni con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

¹⁴ http://yadhba.blogspot.it/2012/10/religion-revolution-and-constitution_6573.html. Tra i diversi soggetti dell'opposizione al regime esisteva una lunga abitudine al «lavoro comune» che, nell'opinione di Meherzia Labidi, risale alla fine degli anni Settanta, epoca della repressione cruenta dell'opposizione da parte del regime di Habib Bourguiba, quando il movimento islamico tunisino iniziò ad appoggiare le lotte operaie.

¹⁵ Nel 2005, l'opposizione sia islamica che secolarista, di cui facevano parte anche diverse associazioni professionali, aveva dato vita a una coalizione denominata «Collettivo 18 ottobre per i diritti e le libertà»; essa assunse una notevole visibilità pubblica in occasione dello «sciopero della rabbia», organizzato il 18 ottobre 2005. Il carattere transideologico di questo movimento è esemplificato dalla presenza al suo interno di personalità politiche e professionali di estrazione eterogenea (Geisser, Gobe 2005-2006 e 2007). Il Collettivo 18 ottobre rifiutò la retorica anti-islamista del regime e si allontanò dalle frange antislamiche dell'opposizione; esso sollevò una serie di questioni chiave che in seguito sono diventate parole d'ordine della rivoluzione (i diritti delle donne, la riforma costituzionale, la sovranità della legge e lo Stato di diritto, la libertà di stampa, la democrazia e il pluralismo), ciò che contribuì a mettere in luce la natura processuale della rivoluzione tunisina (cfr. capitolo 7).

¹⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

¹⁷ L'opposizione tra una società civile (e politica) laica e l'attivismo islamico non regge a un'analisi critica della sfera pubblica neppure nel caso egiziano. In Egitto, i Fratelli musulmani hanno modificato le proprie posizioni durante il corso della rivoluzione: alcuni hanno partecipato individualmente alla manifestazione del

25 gennaio 2011; dal 28 gennaio in poi, i giovani membri dell'organizzazione si sono uniti apertamente alla rivolta; a piazza Tahrir essi hanno solidarizzato con gli altri movimenti. Anche in Egitto, più che di assenza di attivisti islamici dalle proteste, si dovrebbe parlare di una loro convergenza nei movimenti transideologici che hanno rovesciato Mubarak (Hirschkind 2012): in questo paese, negli ultimi dieci anni si è verificato un avvicinamento, precedentemente inimmaginabile, tra l'opposizione di sinistra e quella islamista, che hanno dato vita a Kefaya (Basta!), un movimento trasversale rispetto alle provenienze religiose e alle appartenenze confessionali (Shorbagy 2007). Da una costola di Kefaya ha avuto origine «6 aprile», movimento leader nella rivoluzione egiziana, criminalizzato e reso fuorilegge sotto l'attuale presidenza postrivoluzionaria del generale Al-Sisi. La «islamizzazione dei democratici e la democratizzazione dell'Islam politico» si sono verificate anche in Yemen, dove le proteste contro il regime di 'Ali 'Abdallah Saleh hanno unito il partito islamico al-Islah a vari movimenti della sinistra.

¹⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

¹⁹ Come sostiene Tescari (2011), l'antropologia esclude che «si possa dare una qualunque «nozione universale di umanità», o che vi sia un 'individuo universale' al di fuori di persone socialmente costruite» (ivi: 53).

²⁰ I valori fondamentali indicati dalle fonti islamiche sono *āmāna* (fiducia), *'adāla* (giustizia), *shūrā* (consultazione).

²¹ Le attività di organizzazioni non governative come Amnesty International e Human Rights Watch, tuttavia, nel corso dei decenni successivi denunciarono le violazioni dei diritti umani in alcuni di questi paesi.

²² Ad esempio, come sostiene al-Ahsan, se nei contesti islamici il discorso sui diritti umani non include la tutela di scelte individuali quali le relazioni sessuali extraconiugali o il matrimonio omosessuale, è perché «le rivendicazioni per i diritti degli omosessuali e per le relazioni consensuali al di fuori del matrimonio non sono rivendicazioni diffuse nei paesi musulmani. Il problema principale legato al tema dei diritti umani nei paesi musulmani è la libertà d'espressione e di opinione politica» (al-Ahsan 2008-2009: 573).

Capitolo 8

¹ Il concetto di democrazia non fa parte del pensiero politico dell'Islam classico; è entrato in uso in età contemporanea, come traslitterazione del termine greco: *δημοκρατία*. Campanini (2013) espone i termini del pensiero politico classico islamico che possono essere accostati alle concezioni generali di democrazia: si tratta in primo luogo delle relazioni tra governati e governanti; secondo il Corano, i governanti devono essere equi, mentre i governati devono ubbidire (Cor 4: 58-59); i governanti devono consultarsi con i rappresentanti della comunità (Cor 3: 159 e 42: 38); i governanti devono promuovere la giustizia e il bene e impedire l'ingiustizia e il male (Cor 3: 104 e 110). Altri elementi che possono essere presi come un presupposto di democrazia sono indicazioni come quella che i credenti sono fratelli senza distinzione di razza o classe (Cor 49: 10); tuttavia, secondo Campanini,

questa uguaglianza è limitata dall'appartenenza alla fede (le minoranze non sono uguali, ma sono protette). Inoltre, la dottrina classica sunnita ha stabilito che il consenso (*ijmā'*) è elemento centrale per l'elezione del capo dello Stato e per la legittimazione del suo potere. Oltre allo *ijmā'*, un principio paragonabile alla democrazia parlamentare è la *shūrā* (consultazione); tuttavia questi concetti, che in teoria potrebbero portare alla circoscrizione del potere sovrano attraverso l'azione legittima dei rappresentanti del popolo, sono stati interpretati in senso oligarchico nella storia dei regimi politici islamici: il consenso è stato interpretato come l'opinione di gruppi ristretti di personalità influenti (*'ulamā'*), degne di essere consultate.

² Conversazione con l'autore: Keyrouane, settembre 2014.

³ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2014.

⁴ Uno studio antropologico della democrazia, inteso in questo senso, pone l'accento sulla partecipazione popolare dei movimenti orizzontali della società civile e sul concetto di capitale sociale (Putnam 1993), ovvero il complesso delle caratteristiche dei movimenti sociali «come la fiducia, le regole, le reti che possono migliorare l'efficienza della società, favorendo il coordinamento delle azioni» (ivi: 107).

⁵ Un'astrazione, secondo Ayari e Geisser (2011), che è stata definita e si è autodefinita “il popolo”, nelle diverse varianti nazionali (il popolo tunisino, il popolo egiziano, ecc.).

⁶ La disobbedienza civile ha coinvolto giudici, medici, professori universitari, avvocati, giornalisti, artisti, studenti, ma anche operai, contadini e gruppi urbani marginalizzati, organizzati su base residenziale.

⁷ La forma di potere tunisina ed egiziana, così come quella di altri Stati arabi, è stata definita “sultanismo”, riprendendo la definizione di Weber di un modello di Stato in cui l'amministrazione e l'esercito sono strumenti nelle mani del capo di Stato, in cui i servizi pubblici sono considerati doni del capo e il successo economico dipende dalle relazioni personali con l'élite; nel sultanismo non vige lo Stato di diritto e non c'è forma di opposizione politica (Chehabi, Linz 1996; Linz, Stepan 1996; Anderson 2011; Goldstone 2011).

⁸ Le classi medie tunisine avevano appoggiato il modello “Stato-providenza”, in base al quale esse rinunciavano alla libertà politica in cambio della protezione del proprio stile di vita. Questo contratto sociale ha retto fino circa al 2000, quando il peggioramento delle condizioni economiche, la disoccupazione e l'impoverimento della classe media hanno sottratto al regime la propria base sociale.

⁹ Una parte delle classi medie tunisine ha continuato a offrire il sostegno al regime, dal quale ha continuato nell'ultimo decennio a ottenere benefici: da una parte il regime traeva le proprie risorse da un sistema economico di stile mafioso, basato sulla corruzione e su un sistema capillare di controllo sociale e politico; dall'altra, esso otteneva l'appoggio di una parte delle classi medie, concentrate soprattutto nelle regioni settentrionali e orientali, a vantaggio delle quali erano attuate politiche di redistribuzione clientelare delle risorse (Ayeb 2011). Questo modello politico e socioeconomico, che Campanini (2013) definisce lo “Stato post-post-coloniale”, in Egitto ha segnato la fine del senso di solidarietà nazionale di epoca nasseriana (Gervasio, Teti 2013).

¹⁰ La progressiva cesura del contratto sociale (Anderson 2011), causata dalla progressiva marginalizzazione della maggioranza della popolazione egiziana e tunisina, è stata aggravata dal fatto che, per accedere all'occupazione, anche ai livelli più bassi, la via privilegiata era diventata il clientelismo; il settore informale, cresciuto enormemente, era sottoposto al racket controllato da ampi settori dell'apparato poliziesco (Goldstone 2011).

¹¹ Il processo che è stato definito “la rivoluzione egiziana” è stato un movimento popolare il cui inizio può essere fatto risalire agli scioperi del 2008 a Mahalla (El Sharnoubi 2013), città industriale nell'area del delta del Nilo; il 6 aprile di quell'anno, uno sciopero dei lavoratori dell'industria tessile statale Sharikat al-Misir al-Ghizal wa al-Nasij (Compagnia egiziana di filatura e tessitura) ottenne il sostegno degli attivisti mediatici, del movimento Kefaya e di gente proveniente dai paesi nei dintorni del grande distretto industriale, ciò che trasformò una protesta operaia nella prima grande rivolta popolare contro il regime, nei trent'anni di potere di Mubarak. Il 6 aprile è diventata una data importante sul piano simbolico perché la rivolta del 2008 vide per la prima volta le diverse componenti dell'opposizione egiziana unite in un fronte comune. Una componente importante del popolo sceso nelle strade egiziane è fatta di quarantenni e cinquantenni poco istruiti, spesso privi di accesso a internet, che rappresentano una fascia sociale ben diversa dalla giovane borghesia urbana istruita, il cui successo mediatico ha monopolizzato l'attenzione globale (Abenante 2011).

¹² Come nel caso egiziano, anche gli eventi tunisini del 2010-2011 possono essere considerati come la seconda fase di un processo rivoluzionario iniziato anni prima, con le lotte operaie concentrate soprattutto nell'area mineraria intorno a Gafsa, in una regione centrale del paese (Arfaoui 2008; Ayeb 2011; Ayari, Geisser 2011).

¹³ Tanto nel caso egiziano quanto in quello tunisino, concepire le rivoluzioni come risultati della proliferazione delle reti giovanili favorita dai computer e da internet porta a trascurare il fatto che all'origine delle rivoluzioni ci sono state le proteste in strada di gruppi sociali marginalizzati. I media occidentali hanno mostrato stupore davanti alle immagini dei fiumi di manifestanti tunisini, egiziani, siriani e libici, proponendo un'idea di improvviso risveglio della coscienza civile di questi popoli, idea veicolata efficacemente attraverso la metafora della “primavera”: le proteste tunisine ed egiziane del 2010-2011 sono state celebrate come una novità assoluta per queste società, assopite da una secolare propensione alla sudditanza, attribuita alternativamente da una diffusa consapevolezza orientalistica alla “cultura araba”, a un'attitudine mediorientale e alla religione islamica. Eppure l'espressione del dissenso, attraverso picchetti davanti alle fabbriche, sit-in presso le sedi dei ministeri, blocchi stradali, erano state praticate in Tunisia e in Egitto da almeno un decennio (Shokr 2011).

¹⁴ In Tunisia, la rivolta, iniziata – come si è visto – con le rivendicazioni di migliori condizioni di vita da parte delle fasce impoverite della popolazione delle regioni rurali e periferiche, a partire dal dicembre 2010 si allargò ad altre fasce della popolazione e ad altre componenti sociali, come le associazioni di avvocati e insegnanti (il Foro degli avvocati, l'Associazione dei giudici tunisini, i partiti di si-

nistra, la Lega tunisina di difesa dei diritti umani, il movimento femminista), che a fine dicembre manifestarono il proprio appoggio alla causa rivoluzionaria. La forma assunta dalle rivendicazioni popolari nel passaggio dalla prima alla seconda fase rivoluzionaria è stata quella del tumulto (Campanini 2013), che per definizione non è guidato da avanguardie o partiti che indirizzino i movimenti verso un modello di società alternativa.

¹⁵ Come ha testimoniato Olivier Piot nella sua dettagliata cronaca della rivoluzione tunisina, per alcune settimane, anche in seguito al gesto di Mohamed Bouazizi il 17 dicembre 2010, le proteste e gli scontri con le forze dell'ordine si sono verificati in aree rurali o in città di piccole e medie dimensioni; queste dimostrazioni hanno avuto come oggetto la rivendicazione immediata di migliori condizioni materiali.

¹⁶ Nella prima fase rivoluzionaria, tanto l'unione sindacale Ugtt (Union générale tunisienne du travail), le associazioni di categoria e i movimenti per i diritti umani, quanto la "società civile" rappresentata dalla media e piccola borghesia urbana sono rimaste abbastanza fredde di fronte alle proteste popolari. Nel 2013-2014 l'opposizione tunisina è stata egemonizzata dalle principali forze di quella che viene comunemente definita la "società civile" tunisina, che si sono riunite nel cosiddetto Quartetto, composto da Ugtt, Utica, Ordine degli avvocati – la cui leadership ha conquistato una buona reputazione per il proprio supporto al movimento popolare che ha portato alla caduta di Ben Ali (Gobe 2012) – e Lega tunisina di difesa dei diritti umani.

¹⁷ L'estensione generale della mobilitazione è ciò che ha aggiunto efficacia alla lotta, tanto da conseguire il risultato del crollo dei regimi in Tunisia, Egitto, Libia – in seguito all'intervento armato di parte della Nato – e, più tardi, in Yemen. Infatti, fintantoché le diverse forme di protesta erano rimaste separate, il loro controllo da parte dei regimi è stato agevole; la divisione delle varie tipologie di movimenti e forze in campo (associazioni di professionisti, operai, disoccupati, giovani internauti, partiti tradizionali) costituiva essa stessa uno strumento di controllo nelle mani degli apparati securitari di Mubarak e Ben Ali.

¹⁸ In Egitto, la richiesta di democratizzazione della vita politica ha avuto come primo obiettivo la fine del monopolio della famiglia di Mubarak sul sistema politico (Shehata 2011). L'opposizione politica propose un programma di liberalizzazione del sistema politico: dimissioni del Presidente, abolizione dello stato d'emergenza, rilascio dei prigionieri politici, scioglimento del Parlamento, nomina di un governo tecnico, bozza di una nuova Costituzione. Le istanze di questa opposizione politica sono state espresse in termini noti al vocabolario liberale occidentale, in sintonia con i principi propri del costituzionalismo euro-occidentale (Cantarò 2013; Losurdo 2013): Stato di diritto, trasparenza, responsabilità dei gruppi dirigenti.

¹⁹ La nuova Costituzione tunisina, approvata il 27 gennaio 2014, si apre con la seguente dichiarazione: «Per l'orgoglio della lotta del nostro popolo per conseguire l'indipendenza e la costruzione dello Stato e, di conseguenza, sbarazzarsi della tirannia, rispondendo inoltre alla propria libera volontà e realizzando gli obiettivi della rivoluzione, della libertà e della dignità, rivoluzione del 17 dicembre 2010 – 14 gennaio 2011; per la fedeltà al sangue dei nostri valorosi martiri e ai sacrifici

dei tunisini e delle tunisine nel corso delle generazioni; per una rottura definitiva con l'ingiustizia, la corruzione e la tirannia».

²⁰ Il pubblico europeo ha familiarizzato in fretta con i nomi di gruppi politici quali Kefaya, uno dei principali soggetti dell'opposizione contro Mubarak, attivo nelle proteste e negli scioperi sin dal 2004; 6 Aprile (Mussi 2012), movimento sorto da una componente giovanile di Kefaya, che nelle prime elezioni libere egiziane ha sostenuto Mohamed el-Baradei, ex presidente dell'Agenzia internazionale per l'energia atomica; Ennahda, già movimento clandestino in Tunisia e, in seguito alle prime elezioni libere nel paese, primo partito politico; Ugtt, il principale sindacato tunisino. Il successo di questi gruppi nella fase postrivoluzionaria si può misurare sulla base del peso politico acquisito dai partiti che hanno vinto le elezioni per le assemblee costituenti (Hizb wa tarīqāt Ennahda in Tunisia, Hizb al-'adala wa al-hurriyya in Egitto); ma anche movimenti come Al-'Adl wa al-Ihssan in Marocco che, pur non mirando a far "crollare il sistema" (secondo uno degli slogan delle rivolte arabe), hanno ottenuto dei cambiamenti nelle strutture di potere.

²¹ Probabilmente la proliferazione dei partiti politici ufficiali in Tunisia non ha favorito un aumento della loro credibilità nella società; commentando la situazione di grande proliferazione di partiti politici, movimenti della società civile e della stampa indipendente in Tunisia, a fronte delle gravi difficoltà economiche che il paese affrontava nel 2013, un mio conoscente, rappresentante di un'associazione della *da'wa* con sede nella moschea-università Zeytouna di Tunisi, disse che «l'unica cosa che abbiamo in Tunisia è la libertà d'espressione! Ma i problemi restano tutti. I giovani sono disoccupati. La gente ha fame».

²² Partiti e movimenti d'opposizione hanno interpretato il momento rivoluzionario come rivendicazione di un sistema politico liberale; anche in questo caso, non si è trattato di un'improvvisa esplosione della coscienza civile del popolo tunisino. L'Ordine degli avvocati, ad esempio, oltre a costituire un'associazione professionale, ha rappresentato in Tunisia un punto di collegamento tra la società civile e i partiti politici d'opposizione. Anche nell'ambito della magistratura tunisina, che sotto il regime rappresentava un apparato repressivo dello Stato (il Consiglio superiore della magistratura, ad esempio, non era indipendente dal ministero della Giustizia e dei diritti dell'uomo), erano emersi movimenti d'opposizione, come l'Associazione dei magistrati tunisini, che dal 2004 si era battuta per l'indipendenza del potere giudiziario (Geisser, Gobe 2005-2006).

²³ Dal 14 gennaio al 23 marzo 2013, lo Stato tunisino è stato retto dalla Costituzione del 1958, il cui articolo 57 riguarda l'assenza del presidente della Repubblica; tuttavia, la pressione della "strada" – supportata dall'Ugtt, dai principali partiti dell'opposizione, da organizzazioni non governative e gruppi professionali – continuò, attraverso degli scioperi generali, un sit-in a oltranza, iniziato il 21 gennaio 2011, nella piazza della Kasbah di Tunisi – sede del governo e di diversi ministeri, diventata il luogo-simbolo della rivoluzione tunisina – e la costituzione del Consiglio nazionale per la protezione della rivoluzione. Gli obiettivi di questa coalizione contemplarono la sospensione della Costituzione del 1958, l'organizzazione di elezioni libere per una nuova Assemblea costituente e lo scioglimento del *Rassemblement constitutionnel démocratique* (Rcd), il partito-Stato di Ben Ali; di conse-

guenza, i governi nominati successivamente alla fuga di Ben Ali, retti da membri dell'establishment, nominati con l'auspicio del Dipartimento di Stato statunitense (Meyssan 2011), furono considerati dai manifestanti della Kasbah come parte integrante del sistema politico che la rivoluzione intendeva sovvertire (Ben Achour 2012: http://yadhba.blogspot.it/2012/10/religion-revolution-and-constitution_6573.html).

²⁴ Le figure istituzionali a capo dello Stato (il presidente della Repubblica provvisorio Fouad Mebazaa) e del governo (il primo ministro Béji Caïd Essebsi, attualmente presidente della Repubblica Tunisi) in questo periodo non sono state elette, ma nominate per consenso generale; gli obiettivi concernenti le libertà civili e politiche sono stati in questo periodo oggetto dei lavori dell'Alta autorità della rivoluzione, costituita il 17 marzo 2011, che ha elaborato la legge elettorale e le leggi concernenti l'autorità elettorale indipendente, i partiti politici, le associazioni, la stampa e gli altri media. Queste leggi, ratificate da ordinanze presidenziali, sono state elaborate dall'Alta autorità tra aprile e settembre 2011. L'Alta autorità era costituita da un organo rappresentativo, il "Consiglio" – composto da membri dei partiti, dei consigli rivoluzionari regionali, delle ong che si erano opposte a Ben Ali e da personalità di statura nazionale –, e da un comitato tecnico, composto da ventuno giuristi.

²⁵ La "legge costitutiva" o "piccola Costituzione" del 16 dicembre 2012 ha riguardato l'organizzazione provvisoria del potere esecutivo fino al 27 gennaio 2014, data di approvazione della nuova legge costituzionale. Come ha sottolineato Larbi Chouikha (2015), «in pochi minuti, dopo la partenza di Ben Ali, siamo passati da uno Stato forte incarnato da un capo a una situazione di destrutturazione dello Stato».

²⁶ La libertà d'espressione e l'indipendenza della magistratura sono state le istanze che hanno accomunato i movimenti e le organizzazioni della società civile, come le associazioni dei giornalisti e degli avvocati. Tali istanze non sono state ancora pienamente conseguite in Tunisia, nonostante la nuova Costituzione sia stata approvata (Bouaouina 2013; Chouikha 2015; <http://nawaat.org/portail/2013/05/15/tunisiela-constitution-en-10-questions/>; <http://www.marsad.tn/fr/vote/52d06c2f12bdaa77218c88d8>; <http://www.hrw.org/fr/news/2013/05/13/tunisie-le-projet-de-constitution-doit-etre-revu>).

²⁷ <http://www.marsad.tn/>; <http://www.albawsala.com/en/marsad>; <http://yadhba.blogspot.it/>.

²⁸ Conversazione con l'autore: ottobre 2013.

²⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

³⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

³¹ Ho già accennato a questo secondo intervento (cfr. *supra*, p. 210) e vi ritornerò più avanti.

³² Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014.

³³ Essa è accettata come critica istituzionalizzata, anche in Stati non liberali come l'Arabia Saudita (Asad 1993), dove il potere del sovrano non è considerato incontestabile, l'autorità monarchica non corrisponde alla suprema autorità religiosa e il potere politico viene bilanciato dall'intervento moralizzatore degli studiosi

di religione. Per l'origine della *naṣīḥa* come consiglio e ammonimento alle élite dominanti per indurle a osservare e applicare la legge islamica (cfr capitolo 4), nel pensiero dello studioso hanbalita Ahmad Ibn Taymiyya, cfr. Lapidus (2000).

³⁴ In Arabia Saudita, gli '*ulamā'*' considerano il proprio governo legittimo (*shar'iyya*) sulla base della sua aderenza rispetto alla giusta condotta di vita islamica (*shari'a*). Poiché il governo saudita rivendica la propria aderenza alla *shari'a*, il controllo della sua moralità da parte degli esperti religiosi, esercitato attraverso il loro consiglio, legittima e vincola i gruppi dirigenti.

³⁵ Conversazione con l'autore: Keyourane, settembre 2014.

³⁶ Conversazione con l'autore: Keyourane, settembre 2014.

³⁷ Conversazione con l'autore: Keyourane, settembre 2014.

³⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

³⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁴⁰ Egli collegò questo tema a quello dello sfruttamento coloniale: «In Occidente, la democrazia vale in patria, ma fuori i paesi democratici come la Francia hanno dominato il mondo musulmano. Lo hanno fatto attraverso il colonialismo. Ci sono procedure democratiche in questi paesi, ma non c'è protezione dei deboli e dei poveri. E fuori dai confini i popoli più deboli sono oppressi, come per i palestinesi. Per noi, tutti gli uomini sono uguali di fronte a Dio. Dio non ammette l'oppressione. Essere liberi per noi non significa opporci a Dio».

⁴¹ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014.

⁴² Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014.

⁴³ Conversazione con l'autore: Keyourane, settembre 2014.

⁴⁴ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

⁴⁵ Per la crescita dell'economia tunisina, favorita dalla presenza di imprese e investimenti francesi, inglesi e sauditi (fino al 2010 c'erano in Tunisia circa 1.200 imprese francesi), cfr. Moody's (<https://www.moody.com/credit-ratings/Tunisia-Government-of-credit-rating-600046595>) e Standard & Poors (http://carnegieendowment.org/files/tunisia_economy.pdf); tale crescita ha contribuito alla rappresentazione della Tunisia come un paese prospero, moderno, dinamico, liberale e democratico (Piot 2011).

⁴⁶ La preponderanza della componente giovanile nelle rivolte arabe rispecchia la composizione demografica di molti paesi della regione: in Tunisia il 38% della popolazione è composto da giovani tra i venti e i trent'anni; in Yemen tale componente raggiunge il 50%.

⁴⁷ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014.

⁴⁸ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014.

⁴⁹ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014.

⁵⁰ L'etnografia coloniale ha presentato questi concetti come "fatalismo", tipico di una società ferma nel tempo e incapace di cambiamento. Nonostante lo stato delle cose e l'ordine sociale non possano essere messi in discussione, in quanto espressioni del volere di Dio, nella visione del mondo dei musulmani marocchini gli uomini sono liberi di accettare il mondo così com'è e di decidere quali azioni compiere sulla base delle proprie osservazioni. Nelle interazioni, la gente pone la massima attenzione nel tentare di stabilire le differenze di ricchezza, potere, succes-

so e onore sociale: dopo aver compreso il posizionamento di una persona nella società, è possibile compiere delle azioni specifiche. Un uomo dotato di ragione comprende lo stato delle cose e agisce liberamente in modo tale da assecondare il volere di Dio; è possibile progettare azioni future, ma non è necessario condurre una riflessione metafisica sul destino dell'uomo. Un uomo consapevole pensa ad adattarsi alle circostanze piuttosto che riflettere su come le cose sarebbero potute andare.

⁵¹ Schraeder, Redissi 2011.

⁵² Vargas 2012; Giglio 2011.

⁵³ Bergstrom (<http://marketing.about.com/bio/Guy-Bergstrom-71451.htm>), consultato ad aprile 2012.

⁵⁴ Il dibattito pubblico è stato stimolato dai giornali indipendenti e dalla rete televisiva Al-Jazeera, che ha offerto notizie che le televisioni statali nascondevano e ha proposto dibattiti in cui gli ospiti televisivi erano interpellati e contestati liberamente. Inoltre l'interconnessione tra la gente comune, stimolata dai blogger e dagli utenti di *social media* e forum pubblici, ha creato un'arena di discussione sui temi dell'autoritarismo e della corruzione, rendendo evidente il ruolo dei cittadini nelle mobilitazioni spontanee. Le rivolte sono state spontanee nel senso che non sono state guidate da un leader, un'ideologia o un'organizzazione politica. Soprattutto i disoccupati, i lavoratori occasionali e informali sono stati guidati da una logica di negazione più che di affermazione, diventata direttamente una rivendicazione politica sintetizzata in slogan quali «Il lavoro è un diritto, banda di ladri!», «Che non ci sia pane né acqua, non importa, ma no a Ben Ali!». Alcune organizzazioni politiche come i Fratelli musulmani, le associazioni di difesa dei diritti umani, i partiti di opposizione hanno svolto un ruolo organizzativo, ad esempio nell'organizzazione di piazza Tahrir. Nelle rivolte sono state rifiutate le armi (con l'eccezione della Libia e della Siria): in Yemen alcuni capi tribù hanno lasciato le sciabole prima di manifestare e in Tunisia le pistole sottratte alla polizia sono state consegnate all'esercito "repubblicano". Questo fa capire come le rivoluzioni arabe siano state motivate dall'aspirazione alla democrazia sociale e vi siano mancate prospettive ideologiche più radicali. Inoltre nelle rivoluzioni arabe è stata rifiutata l'intermediazione politica classica: i movimenti si sono proposti come unioni di individui posti direttamente davanti alle istituzioni; hanno richiesto lo scioglimento dei governi e la nomina di tecnocrati che regolassero i problemi sociali e in caso di fallimento si dimetterebbero di fronte alle richieste dirette dei manifestanti.

⁵⁵ Ad esempio, permettendo un'interconnessione stabile e veloce tra la gente, Facebook ha rivelato il proprio potenziale nella mobilitazione e nello stimolo dei discorsi rivoluzionari.

⁵⁶ La portata rivoluzionaria dei *social media* in quanto tali, inoltre, va ridimensionata proprio alla luce della considerazione che alcuni regimi autocratici avevano concesso una relativa libertà alla discussione mediatica. Hosni Mubarak aveva definito tali discussioni «un fenomeno nobile e civile di pratica della libertà d'espressione» (Mubarak, discorso alla nazione, «The Guardian», 2 febbraio 2011). Così come la parziale apertura alle opposizioni della scena politica ufficiale, anche la tolleranza nei confronti dei blog e dei forum di discussione era utilizzata come uno

strumento di potere dei regimi arabi, la cui autoregolamentazione avveniva anche attraverso una parvenza di democratizzazione del dibattito pubblico.

⁵⁷ Il regime tunisino, temendo le conseguenze del dibattito nella sfera pubblica digitale, aveva sottoposto i social media e i siti di informazione a una severa censura; il tunisino Zouhair Yahiaoui, ad esempio, è stato il primo blogger al mondo ad essere arrestato, nel 2002.

⁵⁸ Anche grazie al supporto di aziende come Microsoft e di organizzazioni di *hackers*.

⁵⁹ Questo dibattito della sfera pubblica a sua volta ha costituito la base su cui si è strutturata la mobilitazione "tradizionale", ossia le manifestazioni in piazza, i cortei e i blocchi stradali, le occupazioni delle sedi istituzionali. In queste mobilitazioni, si è assistito al dialogo tra i media professionali e i nuovi mezzi di comunicazione, alternativi e subalterni, come i video ripresi tramite i telefoni cellulari, dal forte impatto emotivo, che, inseriti in rete, hanno diffuso in tutto il mondo le immagini delle violente repressioni tramite le quali gli apparati di sicurezza egiziani avevano tentato di impedire ai cittadini di manifestare nelle strade. Per comprendere l'entità della forza comunicativa di questi media bisogna ricordare che proprio a causa di un video amatoriale pubblicato sulla rete, che riprendeva dei poliziotti egiziani nell'atto di ricevere delle tangenti, il giovane Khaled Said, divenuto in seguito uno dei simboli della rivolta egiziana, fu brutalmente malmenato e assassinato dalla polizia.

⁶⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013.

⁶¹ Questo, insieme all'aspetto tecnologico e mediatico delle rivoluzioni arabe, colloca queste ultime in un contesto globale di mobilitazione contro il neoliberalismo e le politiche dell'austerità (Labat 2013), le cui caratteristiche sono la spontaneità, la conflittualità diffusa, la creatività, la costituzione di soggetti politici collettivi – come gli *indignados* in Spagna, Occupy Wall Street negli Stati Uniti, gli universitari nel Regno Unito, il Movimento Cinque Stelle delle origini in Italia, i dissidenti in vari contesti asiatici – indipendenti dal mondo politico e dalle leadership tradizionali. Queste, secondo Campanini (2013), sono le caratteristiche dei "tumulti", i cui soggetti sono principalmente movimenti giovanili e femminili, studenteschi, e che sono la risposta al potere della *governance* come le rivoluzioni erano state risposte al potere della sovranità.

⁶² Ferguson 2013; Huntington 2006.

⁶³ Salvatore (2011) ha notato che «Il mondo si è finalmente reso conto del fatto che il nocciolo stesso di ciò che è stato definito "il mondo arabo-islamico" (un costrutto che la stessa "al-Jazeera" ha riproposto ossessivamente in 15 anni di trasmissioni) condivide una modalità moderna di soggettività politica collettiva e produce un'esperienza socio-culturale nella quale esso inserisce nuove istanze e apre nuovi spazi».

⁶⁴ Ripresa da Ghonim 2012.

⁶⁵ El-Tahawy 2011; Bellin 2011. Il ruolo dei nuovi media era stato fondamentale in mobilitazioni precedenti, anch'esse designate con termini "coloriti": la "rivoluzione dei cedri" in Libano – dopo l'assassinio di Rafiq Hariri –, la "rivoluzione

ne blu” in Kuwait – che reclamava il diritto di voto femminile –, e la “rivoluzione verde” in Iran – in seguito alla controversa rielezione di Ahmadinejad nel 2009.

⁶⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁶⁷ Se si considera che Mubarak era un sostenitore della diffusione di internet, si comprende come la rete informatica in quanto tale non possa essere considerata uno strumento di lotta. Se da un lato in Egitto il regime aveva concesso una certa libertà d'espressione sulla rete, dall'altro esso controllava con ossessività gli spazi urbani; nel momento in cui le contestazioni sono passate dal dibattito in rete alle manifestazioni di piazza, l'apparato repressivo del regime si è messo in moto con violenza. Il passaggio delle proteste dalla rete alle strade fu stigmatizzato da Mubarak nei termini seguenti: «Si tratta di gravi episodi che sono iniziati con nobili giovani e cittadini che praticavano il loro diritto alle dimostrazioni e alle proteste pacifiche, esprimendo le loro preoccupazioni ed aspirazioni, ma che sono state subito manipolate da quanti intendevano diffondere il caos, la violenza e lo scontro e miravano a violare e attaccare la legittimità costituzionale» (discorso di Hosni Mubarak del 2 febbraio 2011: <https://www.youtube.com/watch?v=cvs1WJi0suc>).

⁶⁸ Shaybeddine 2011; Northwestern University in Qatar 2011; Palmer 2011; Regier, Khalidi 2009. In realtà il passaggio semantico si era già avuto nelle descrizioni dell'Intifada palestinese e delle proteste contro l'invasione dell'Iraq. Il corrispettivo italiano del concetto di “strada”, in quanto metafora della partecipazione pubblica, in realtà è la “piazza”; mantengo però il termine “strada” perché esso corrisponde all'espressione *shāri‘ ‘arabī*.

⁶⁹ Il momento culminante delle proteste egiziane è stato la conquista degli spazi urbani. La presenza massiccia nelle strade e la resistenza contro i tentativi di repressione consolidarono i movimenti d'opposizione, a partire dal 25 gennaio 2011. La violenta reazione coordinata dal regime, così come l'estendersi delle proteste, spinse una parte maggioritaria dell'esercito – rimasto neutrale fino a quel momento – a costituirsi nel Comando supremo delle forze armate (Csfā), che ritirò l'appoggio al progetto di dilazione delle dimissioni di Mubarak e supportò le richieste dei manifestanti. Questo ha fatto emergere il mito della natura democratica degli eserciti arabi (Campanini 2013), contrapposta alla natura autocratica degli altri apparati di sicurezza (polizia, milizie, *mukhābarāt*). Questo nuovo atteggiamento ha prodotto nell'opinione pubblica la mitizzazione dei militari come attori della transizione democratica (ad esempio, il generale tunisino Rachid Ammar che, per aver rifiutato di sparare sui manifestanti, è stato definito il “De Gaulle tunisino”), contrapposti ad altri corpi di sicurezza, che nel frattempo assumevano l'esercizio della violenza più o meno legittima (cfr. anche Goldstone 2011; Gervasio, Teti 2013).

⁷⁰ I mass-media vicini al regime tunisino, ad esempio, accusavano da diversi anni la Lega tunisina di difesa dei diritti umani di essere uno strumento di interessi stranieri; in base alla legge antiterrorismo del 2003, il regime aveva congelato i fondi destinati a supportare un'organizzazione analoga, l'Istituto arabo dei diritti umani, provenienti dall'Unicef, dall'Unesco e dall'Alto commissariato dei diritti umani (Geisser, Gobe 2005-2006). Sia Ben Ali che Mubarak che Bashar al-Asad, presidente della repubblica siriana, hanno accusato i “cyberattivisti” locali di essere

le pedine di una manovra orchestrata dalle potenze occidentali attraverso organizzazioni come la ong statunitense Freedom House – di cui sono emersi i collegamenti con gruppi come Kefaya, 6 Aprile e Ben Ali Yezzi Fok – e multinazionali come Google, il cui direttore marketing per il Medio Oriente, Wael Ghonim, ha avuto un ruolo fondamentale nelle mobilitazioni egiziane tramite Facebook.

⁷¹ Ad esempio, Thierry Meyssan ha rivelato il ruolo del Consiglio per la Sicurezza nazionale statunitense e della Cia nel rovesciamento di Ben Ali, finalizzato a impedire che la sollevazione tunisina sfociasse in una vera e propria rivoluzione, tale da scardinare gli interessi americani nel paese (Meyssan 2011).

⁷² Queste teorie, secondo Ayari e Geisser (2011), hanno un effetto di distorsione della realtà: esse trasformano in misteriosi complotti le azioni condotte dagli Stati Uniti e dalle potenze europee con interessi in Nord Africa con l'obiettivo pragmatico di salvaguardare i propri interessi economici e di controllare il terrorismo; esse inoltre perpetuano lo stereotipo dell'incapacità dei popoli arabi ad auto-determinarsi.

⁷³ La lettura delle rivoluzioni arabe come frutto di un cambiamento storico della politica mediorientale statunitense è stata proposta ad esempio da Rizzo (2013). L'idea dell'influenza extra-regionale della Tunisia e del mondo arabo è diffusa anche da alcuni intellettuali laici, come Hkima (2015a).

⁷⁴ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Keyourane, settembre 2014. Questo partecipante faceva cenno al discorso pronunciato dal presidente statunitense Barack Obama all'Università del Cairo, nel 2009. In questo discorso, definito *A new beginning*, Obama aveva fatto riferimento alla concezione dell'Islam come espressione di una civiltà, aveva insistito sui valori di moderazione dell'Islam e aveva invitato i musulmani a prendere le distanze dalla violenza condotta in nome della religione; così facendo, il presidente americano si era inserito nel discorso sui musulmani buoni/cattivi.

⁷⁵ Conferenza a cui l'autore ha partecipato: Milano, aprile 2013. Dopo la repressione nasseriana, la corrente più radicale dei Fratelli musulmani è diventata minoritaria rispetto alla componente quietista; negli anni Settanta, Sadat si alleò con questa componente, allo scopo di contenere l'opposizione della sinistra nasseriana. I rapporti tra la Fratellanza musulmana e il governo egiziano sono stati impostati, dall'epoca di Sadat in avanti, sul quietismo e sulla moderazione; sotto Mubarak i governi hanno ricercato il sostegno dell'ala quietista per contenere l'islamismo radicale. Sul piano della politica economica, i Fratelli musulmani hanno appoggiato le politiche neoliberaliste di Mubarak; infatti, nonostante l'attività di molte organizzazioni non governative legate alla Fratellanza, che si occupano di assistenza delle classi subalterne, una parte del movimento è composta dalla classe mercantile emersa grazie alle privatizzazioni: essa appartiene a una borghesia che rivendica habitus impostati sulla devozione e che ha interessi comuni con gli uomini d'affari legati a Gamal Mubarak. I programmi economici della Fratellanza e del Pnd dell'ultima fase sono stati molto simili.

⁷⁶ Caridi (2011: 131-137). Il medesimo pragmatismo in politica economica è stato dimostrato in Tunisia dal partito Ennahda che, ad esempio, nella bozza di nuova costituzione, ha inserito un articolo (art. 33) che, se da una parte garantisce il

diritto allo sciopero, dall'altra ne limita le condizioni di esercizio. C'è la tendenza, da parte del movimento islamico tunisino, alla musealizzazione della rivoluzione; sembra che essi considerino chiusa la rivoluzione, più che un processo aperto; a questo fa pensare un decreto dell'Assemblea nazionale costituente, a maggioranza islamista, del 19 dicembre 2012, che ha stabilito di definire gli eventi rivoluzionari come «Rivoluzione della libertà e della dignità, 17 dicembre 2010 – 14 gennaio 2011».

⁷⁷ Se, da un lato, in paesi come l'Egitto, la Siria e la Tunisia l'islamismo è stato bandito, dall'altro, i movimenti dell'attivismo islamico, finalizzati a diffondere nella società stili di vita ispirati alla religione piuttosto che a islamizzare i governi, hanno avuto un'enorme diffusione e sono stati accettati dal potere come fattori di stabilità e sussidiarietà (Pierret 2011: 81-87). In Marocco i movimenti islamisti hanno avuto posizioni diverse riguardo alle mobilitazioni legate alle primavere arabe; gli islamisti legati alla monarchia, come il Partito della giustizia e dello sviluppo, hanno rifiutato di appoggiare le contestazioni e hanno proibito ai giovani del partito di partecipare alla mobilitazione del 20 febbraio 2011. Al contrario, l'associazione Al-'Adl wa al-Ihsan (Giustizia e Beneficenza), tollerata anche se non riconosciuta dal regime, vi ha partecipato a fianco delle organizzazioni e dei sindacati di sinistra.

⁷⁸ Questo consente di ridimensionare il carattere monolitico, oppositivo e antisistemico spesso attribuito alla Fratellanza musulmana. Anche in occasione delle dimostrazioni dei lavoratori del settore tessile, degli studenti e di altri movimenti, a Mahalla nel 2008, i Fratelli musulmani erano contrari agli scioperi. Iniziate le rivolte, la Fratellanza vi si inserì proclamando il primo venerdì della rabbia il 28 gennaio. Tuttavia, la Fratellanza cercò subito il negoziato col regime, prima con Omar Sulayman, poi con il Consiglio superiore delle forze armate (Csfa). Nei confronti delle proteste del 2012-2013, la Fratellanza ha reagito con le medesime formule del regime precedente, che equiparavano le proteste al caos e alla destabilizzazione, e con le medesime pratiche (criminalizzazione di coloro che ostacolano il traffico, limiti all'autonomia politica dei movimenti di opposizione).

⁷⁹ Cioè la sinistra laica, i sindacati marxisti, i nazionalisti e i movimenti universitari, come era accaduto anche ad Algeri, Casablanca e al Cairo. Il movimento Ennahda, fondato nel 1981 da Rached Ghannouchi, ha subito mirato al riconoscimento ufficiale da parte del regime; tra il 1987 e il 1988, in seguito al colpo di Stato di Ben Ali, Ennahda firmò un patto nazionale con il partito al potere (Rcd) e le opposizioni laiche, partecipando alle elezioni legislative del 1989 (Geisser, Gobe 2005-2006: 20).

⁸⁰ Conversazione con l'autore: Tunisi, maggio 2015.

⁸¹ Ayari e Geisser (2011) definiscono le rivoluzioni dei movimenti popolari – nel senso che hanno coinvolto attori diversi con scopi diversi – e spontanei di normalizzazione capitalistica e democratica, nei quali tutti gli strati sociali si sono indirizzati contro un nemico comune, il clan al potere. Per normalizzazione del sistema capitalistico, i due autori intendono la riorganizzazione della produzione, del prelievo fiscale e della distribuzione delle risorse.

⁸² Tutto questo ha portato alcuni analisti, tra cui Ayari e Geisser, a sostenere che le rivoluzioni abbiano mirato alla normalizzazione del sistema politico-economico: perché il sistema produttivo capitalistico funzioni, esso deve liberarsi dai grup-

pi parassitari e redditieri che si trovano a capo dei regimi autoritari. Nelle rivoluzioni non c'è stato un attacco alla classe borghese; piuttosto, la borghesia imprenditoriale e il proletariato dei disoccupati e lavoratori occasionali sono stati accomunati dall'interesse di sbarazzarsi della classe predatoria che ha bloccato le potenzialità dello sviluppo capitalistico.

⁸³ La massima parte del programma di Ennahda, alle elezioni del 2011, verteva su temi economici; il modello proposto era quello di un capitalismo liberale fondato sulla complementarità di pubblico, privato e cooperative, con attenzione alla disoccupazione, alla sicurezza e allo sviluppo economico. Questo programma si accordava alle aspettative di una classe media globalizzata, istruita e propensa all'economia di mercato, emersa in Tunisia negli ultimi venticinque anni (Djamani 2013). Questo induce a mettere in discussione l'idea che le primavere arabe siano state una svolta indirizzata alla perequazione sociale, il cui principale antagonista sarebbero state le classi agiate, disposte a favorire i regimi autoritari nella misura in cui questi permettevano una distribuzione delle risorse in loro favore (Bem Ham-mouda 2013).

⁸⁴ La dittatura di Ben Ali – giunto al potere il 7 novembre 1987 attraverso il cosiddetto “colpo di Stato medico”, che ha destituito il presidente e uomo-simbolo dell'indipendenza tunisina, Habib Bourguiba – aveva chiuso qualsiasi spazio per la libera espressione, dai media ai centri di ricerca e alle associazioni della società civile. I giornali e i libri pubblicati all'estero, che fornissero informazioni sul sistema politico tunisino, erano banditi; diversamente dall'Egitto, i siti web che trattavano simili argomenti erano oscurati. L'apparato securitario del regime era vasto ed efficiente: esso constava di 140 mila agenti di polizia (ovvero l'1,4% di una popolazione di dieci milioni di abitanti), decine di migliaia di informatori e 1.500 “comitati di quartiere” che estendevano il dominio del sospetto e la delazione (Nawaat 2008; Geisser, Gobe 2005-2006; Gobe 2008).

⁸⁵ I rispettivi strumenti teorici sarebbero la dottrina del Principe (quadro concettuale del potere sovrano), le arti e tecniche del governo (quadro concettuale del potere disciplinare) e la scienza politica (quadro concettuale della governamentalità).

⁸⁶ In questo senso, si può essere d'accordo con Judith Butler (2004) che, nel suo compendio e aggiornamento dell'opera di Foucault, sostiene che sia la legge sia la stessa sovranità diventano tattiche della governamentalità.

⁸⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁸⁸ Questo fa capire come il dibattito svoltosi in Tunisia nel lungo periodo dei lavori dell'Anc vada osservato in termini diversi da quelli della pura opposizione tra una presunta unanimità degli islamisti nel senso di un vincolo sciaraitico a cui sottoporre la nuova Costituzione, e una contrarietà del fronte laico.

⁸⁹ Il riconoscimento dei principi della fede islamica come un valore basilare del senso di unità della società tunisina è stato recentemente oggetto ad esempio di alcuni discorsi del presidente della Repubblica Beji Caid Essebsi, la cui elezione è stata in alcuni casi presentata come il trionfo della componente laica del panorama politico tunisino, che avrebbe posto fine all'“autunno islamico” costituito dagli oltre due anni di legislatura a maggioranza islamista. Il movimento islamico, d'altro

canto, non era giunto senza un dibattito interno a proporre una bozza costituzionale nella quale si parlasse dei principi dell'Islam invece che di una vera e propria matrice sciaraitica come base del diritto tunisino. In una prima bozza, presentata a marzo 2012, la *shari'a* era citata all'articolo 10 come una delle fonti del diritto ed era prevista l'istituzione di un Consiglio della *shari'a* (*majles 'ālā lil-iftā'*) che controllasse la conformità della legislazione rispetto alle norme islamiche. L'aspro dibattito che ne seguì, e soprattutto una cospicua manifestazione svoltasi a Tunisi nello stesso mese, indussero i costituenti islamici a considerare che il riferimento alla *shari'a* avrebbe potuto avere un effetto opposto a quello sperato: più che sottolineare la condivisione dei principi fondamentali islamici da parte della società tunisina, esso avrebbe finito per costituire un elemento di frattura nella società (<http://yadhba.blogspot.it>).

⁹⁰ La nuova bozza costituzionale proposta dal partito islamico non menzionava la condotta islamica tra le fonti del diritto; agli islamisti sembrò sufficiente proporre che la nuova legge fondamentale non emendasse il primo articolo della precedente Costituzione, che accettava l'Islam come la religione del paese. L'articolo 136 stipula che «Non è autorizzata alcuna revisione della seguente affermazione: l'Islam è la religione dello Stato». Questo riferimento più generale ai principi della religione islamica è stato approvato dall'Assemblea nazionale costituente (cfr. Nacer Brahmi, deputato indipendente dell'Anc, cit. in Dami 2014).

⁹¹ Laddove il movimento islamico non è riuscito a trovare questo equilibrio, come in Egitto, si è verificato un conflitto tra potere governamentale e potere sovrano: nel momento in cui l'esecutivo, egemonizzato dal partito islamico Libertà e giustizia, ha tentato di attribuire alla figura del presidente della Repubblica Mohamed Morsi maggior potere in ambito giudiziario – allo scopo di ribadire la sovranità della legge, mettendo al riparo dalla magistratura tanto i decreti presidenziali quanto l'elaborazione giuridica dell'Assemblea nazionale costituente –, questo non è stato conciliabile con le forme di governamentalità diffusa che caratterizzano la vita politico-istituzionale egiziana, dove tanto l'esercito quanto le organizzazioni della società civile sono rette da amministrazioni abbastanza autonome dal potere legislativo e sono spesso supportate da ingenti finanziamenti esteri; inoltre la magistratura egiziana è dagli anni Settanta un attore di primo piano della vita pubblica egiziana (Sbailò 2013; Gresh 2013).

⁹² Dal senso classico di governo della famiglia, della casa e dei beni, l'economia diventa scienza della disposizione delle popolazioni; nell'arte del governo, l'economia così intesa è posta in relazione con la morale, che è il governo di se stessi, e con la politica, che è il governo dello Stato.

⁹³ Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

⁹⁴ Il governo presieduto da Laarayedh – ex ministro degli Interni, nominato capo del governo in seguito proprio ai fallimenti delle indagini sul caso Belaid – si era molto indebolito nelle settimane precedenti e stava per rassegnare le dimissioni, come mi ha riferito Osama al-Saghir a ottobre 2013.

⁹⁵ Inoltre, nonostante le dimissioni del governo Laarayedh a gennaio 2014, il ministro degli Interni Lotfi Ben Jeddou è stato confermato (dopo le elezioni del novembre 2014 è stato nominato ministro Najem Gharsalli).

⁹⁶ Conversazione con Imen Ben Mohamed, deputata nahdaoui all'Anc: settembre 2013.

⁹⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2013.

⁹⁸ In particolare, tale appare l'articolo che prevede la responsabilità dei familiari e degli avvocati dei responsabili di azioni terroristiche (Boughdiri 2015). Secondo Abdelaziz Essid, un avvocato attivo nella difesa dei parenti dei detenuti per reati politici nel periodo prerivoluzionario, «all'epoca di Ben Ali abbiamo avuto prova del fatto che molte denunce si sono rivelati sordidi regolamenti di conti. Era quasi impossibile provare la veridicità delle accuse» (A. Essid cit. in Dermech 2015). Cfr. anche Human Rights Watch, *An Analysis of Tunisia's Draft Counterterrorism Law*, in https://www.hrw.org/sites/default/files/related_material/memo.2015.04.08.Tunisia%20Counterterrorism%20Law.eng_.pdf.

⁹⁹ Questo dissuade dal considerare la politica securitaria del regime tunisino meramente come strumento di protezione degli interessi occidentali e, di conseguenza, come prova di legami occulti e di sudditanza dell'autocrazia tunisina (così come di altri regimi autoritari mediorientali) alle potenze straniere.

¹⁰⁰ In questa fase, le strutture governamentali del ministero degli Interni tunisino non sono state modificate, nonostante i ministri a capo di questo dicastero siano cambiati. Dabène, Geisser e Massardier (2008: 19) utilizzano il concetto della «tirannia dell'orizzontalità democratica» per indicare l'effetto della democratizzazione globale, attraverso l'estensione di forme di potere e retorica governamentali, quali la democrazia funzionale, la *good governance*, la democrazia parcellare.

Conclusioni

¹ Attraverso l'osservazione di un'eclissi totale di sole, si osservò che la luce delle stelle – cioè i fotoni che queste proiettano in direzione della terra – viene deviata da un corpo celeste dalla grande massa, come il sole. Durante un'eclissi si possono osservare delle stelle che si trovano alle spalle del sole, la cui luce impedisce di vederle di giorno; quelle stelle, nel particolare momento dell'anno in cui si verifica l'eclissi, si trovano in un punto del nostro cielo nel quale, a causa della rotazione terrestre, di notte non possiamo vederle; tuttavia, a causa della rivoluzione terrestre, circa sei mesi prima quelle stesse stelle erano visibili di notte, in una certa posizione. Osservate durante l'eclissi, esse appaiono leggermente spostate rispetto alla loro posizione notturna di sei mesi prima; questo fenomeno (previsto da Einstein e osservato nel 1919 da Arthur Eddington) dimostra che il sole (come qualsiasi corpo dotato di una certa massa) curva lo spaziotempo: i fotoni provenienti dalle stelle, infatti, cambiano traiettoria a seconda che passino o meno vicino al sole.

² Conferenza tenuta all'Università degli Studi di Milano-Bicocca: 20 aprile 2015.

Riferimenti bibliografici

- ABENANTE P. (2011), *La rivoluzione egiziana e le sue ambivalenze quotidiane: tra sentimento nazionale e demagogia patriottica*, in «Terre Libere», n. 3, pp. 10-16.
- ABU EL-HAJ N. (2005), *Edward Said and the Political Present*, in «American Ethnologist», 32, n. 4, Nov., pp. 538-555.
- ABU-LUGHOD J. (1987), *The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*, in «International Journal of Middle East Studies», 19, n. 2, May, pp. 155-176.
- ABU-LUGHOD L. (1989), *Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World*, in «Annual Review of Anthropology», n. 18, pp. 267-306.
- (1997), *The Interpretation of Culture(s) after Television*, in «Representations», n. 59, special issue: *The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*, pp. 109-134.
- (2007), *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse (ed. or. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, London, University of California Press, 1986).
- ACHCAR G. (2013), *Le peuple veut. Une exploration radicale du soulèvement arabe*, Paris, Sindbad.
- AD-DIN K. (1987), *Essai sur les réformes nécessaires aux états musulmans*, éd. par Morsy Magali, Aix-en-Provence, Edisud.
- AKBARZADEH S., MACQUEEN B. (eds.) (2008), *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah*, New York, Routledge.
- AL-AHSAN A. (2008-2009), *Law, Religion and Human Dignity in the Muslim World Today: An Examination of OIC's Cairo Declaration of Human Rights*, in «Journal of Law and Religion», 24, n. 2, pp. 569-597.
- ALFIERI G. (2013), *Primavera, inverno: semplicemente storia?*, in A. Cantaro (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse, pp. 141-153.
- AL-KHAMISI K. (2008), *Tāxi*, Laverstock, Aflame.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION (1999), *Statement on Human*

- Rights, in <http://humanrights.americananthro.org/1999-statement-on-human-rights/>.
- ANDERSON L. (2011), *Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya*, in «Council of Foreign Affairs», 90, n. 3, May-June, pp. 1-5.
- APPADURAI A. (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- ARFAOUI J., *Cautious Calm in Redeyef after Fatal Crash*, in «Magharebia», June 11, 2008.
- ASAD T. (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.
- (1986), *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, in J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley (CA), University of California Press, pp. 141-164.
- (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.
- (2006), *Responses*, in D. Scott, C. Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern*, Stanford, Stanford University Press, pp. 206-241.
- AT-TAHTAWI R. (1988), *L'or de Paris: relation de voyage, 1826-1831*, Paris, Sindbad.
- AYARI M.B., GEISSER V. (2011), *Renaissances Arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Paris, Les Editions de l'Atelier.
- AYEB H. (2011), *Social and Political Geography of the Tunisian Revolution: The Alfa Grass Revolution*, in «Review of African Political Economy», 38, n. 129, pp. 467-479.
- BARTH F. (1998), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights (IL), Waveland Press.
- BEL HADJ AMOR W. (2013), *Mais que savent donc les Américains?*, in «Leaders», n. 29, pp. 40-41.
- BELLAKHAL M. (2015), *Tunisie-Uniformisation des sermons du vendredi: Othman Battikh précise*, in <http://www.investir-en-tunisie.net/fr/index.php/2015/04/13/tunisie-uniformisation-des-sermons-du-vendredi-othman-battikh-precise/>
- BELLIN E. (2011), *Lessons from the Jasmine and Nile Revolutions: Possibilities of Political Transformation in the Middle East?*, in «Middle East Brief», n. 50, pp. 1-7.
- BEN ACHOUR Y. (2010), *La tentazione democratica: politica, religione e diritto nel mondo arabo*, Verona, Ombre Corte.

- (2012), *Religion, Revolution, and Constitution: The Case of Tunisia*, Lecture at the Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, 17th Sept., in http://yadhba.blogspot.it/2012/10/religion-revolution-and-constitution_6573.html
- BENAZOUZ N. (2015), *De quelle union nationale parles-tu, 'ayouhal-ablah'?*, in «La Presse de Tunisie», 8 avr.
- BEN GAMRA M. (2013), *'L'Islam nous unit' clament à l'unisson les manifestants*, in «Le Temps», 17 fev.
- BEN HAMMOUDA H. (2013), *Le printemps arabe et l'effet kaleidoscope*, in «Réalités», n. 1448, aug.
- BENKRAIEM S. (2015), *Significatif et symbolique*, in «La Presse de Tunisie», 5 avr.
- BEN YAHMED M. (2013), *Les mystères de Tunis*, in «Jeune Afrique», n. 2751, oct.
- BLAISE L. (2013), *Le projet de la nouvelle constitution tunisienne en 10 questions*, in «Nawaat», 15 may (<http://nawaat.org/portail/2013/05/15/tunisiela-constitution-en-10-questions/>).
- BOUAOUINA K. (2013), *Intervista a Noomane Fehri (deputato di Al-Joumhour nell'Anc)*, in «Le Temps», 17 fev.
- BOUGHDIRI I. (2015), *L'ancien et nouveau débat*, in «La Presse de Tunisie», 17 avr.
- BOURDIEU P. (2003), *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina.
- BOZARSLAN H. (2013), *Sociologia politica del Medio Oriente*, Messina, Mesogea.
- BOWEN J.R. (2004), *Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 30, n. 5, pp. 879-894.
- (2012), *A New Anthropology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRANCA P. (1991), *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano tra tradizione e rinnovamento*, Genova, Marietti.
- (1995), *Introduzione all'Islam*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo.
- (2000), *I musulmani. Per secoli li abbiamo temuti, ora dobbiamo conoscerli*, Bologna, Il Mulino.
- BRILLI A. (2009), *Il viaggio in Oriente*, Bologna, Il Mulino.
- BUTLER J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi.
- CAMPANINI M. (2013), *Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?*, in Id. (a cura di), *Le rivolte arabe e l'Islam: la transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino, pp. 7-52.
- CANTARO A. (2013), *Fenomenologia dei conflitti ed ermeneutica delle transizioni*, in Id. (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse, pp. 17-35.

- CANTWELL SMITH W. (1957), *Islam in Modern History*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- CARACCIOLLO L. (2011), *Cambio di stagione*, in «Limes», n. 3, pp. 7-26.
- CARACCIOLLO DI BRIENZA G. (2006), *Diritti umani ed Islam: tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, Giappichelli.
- CARIDI P. (2011), *Fratelli coltelli. L'Ikhwān entra in politica e si spacca*, in «Limes», n. 3, pp. 225-232.
- CARRÉ O. (1997), *L'Islam laico*, Bologna, Il Mulino.
- CARRIER JAMES G. (1992), *Occidentalism: The World Turned upside-down*, in «American Ethnologist», 19, n. 2, maggio, pp. 195-212.
- CHARFI F.F. (2013), *La résistance des femmes tunisiennes, un combat face au projet hégémonique islamiste*, in «Leaders», n. 25, mars.
- CHEHABI H.E., LINZ J.J. (eds.) (1996), *Sultanistic Regimes*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.
- CHOUIKHA L. (2015), *Le sacré peut incarner une menace pour la liberté d'expression*, intervista di O. Belhassine, in «La Presse de Tunisie», 3 avr.
- CLIFFORD J. (1999), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.
- CLIFFORD J., MARCUS G.E. (1997), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- CONTI B. (2012), *L'émergence de l'Islam dans l'espace publique italien*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 158, pp. 119-136.
- COPERTINO D. (2010), *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente*, Roma, Cisu.
- (2013a), *'Al-Medina al-Qadima' of Damascus: Preservation of the Cultural Heritage, Representations of the Past, and the Production of a Valuable Space*, in I. Maffi, R. Daher (eds.), *The Politics & Practices of Cultural Heritage in the Middle East: Positioning the Material Past in Contemporary Societies*, London, IB Tauris, pp. 189-233.
- (2013b), *Returning and Improving the City: Ethnography in/of the Heritagescape in Damascus*, in «Ethnologies», 35, n. 2, pp. 101-128.
- (2013c), *Vivere in un luogo della memoria a Damasco*, in P. Branca, M. Demichelis (a cura di), *Memorie con-divise: popoli, stati e nazioni nel Mediterraneo e in Medio Oriente*, Milano, Narcissus.me, pp. 147-174.
- (2014), *The Tools of the Trade: Materiality of Architecture in the Patrimonialization of 'Arab Houses' in Damascus*, in «Journal of Material Culture», 19, n. 3, sept., pp. 327-351.
- (2015), *Autorità in questione. Islam e modelli di soggettività devota nelle discusso-*

- ni in moschea a Milano*, in «Lares», a. 79, n. 1, gennaio-aprile 2013, pp. 45-71.
- (in stampa), *Changing Theories in the Middle-Eastern Anthropology after the Tunisian Revolution*, in «Studi Magrebini», special issue of the Journal: A.M. Di Tolla, F. Francesca (a cura di), *North Africa Transition and Emerging Actors: Berber Movements, Gender Mobility and Social Activism*, in corso di pubblicazione
- CORRAO F.M. (a cura di) (2011), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Milano, Mondadori.
- COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS (2011), *The New Arab Revolt: What Happened, what it Means and what Comes next*, Lexington, Council of Foreign Relations.
- CRAPANZANO V. (1995), *Tihami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi.
- (2007), *Orizzonti dell'immaginario: per un'antropologia filosofica e letteraria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- CREHAN K.A.F. (2010), *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo.
- DABÈNE O., GEISSER V., MASSARDIER G. (2008), *La démocratisation contre la démocratie*, in Idd. (éds.), *Autoritarismes démocratiques et démocrates autoritaires au XXI^e siècle. Convergences Nord-Sud*, Paris, La Découverte, pp. 7-28.
- DAMI S. (2014), *Regards croisés sur la Constitution*, in «La Presse de Tunisie», 28 jan.
- DE POLI B. (2007), *I musulmani nel terzo millennio: laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Roma, Carocci.
- DERMECH A. (2015), *La loi est-elle mal partie?*, in «La Presse de Tunisie», 3 avr.
- DIRKS N.B. (2004), *Eduard Said and Anthropology*, in «Journal of Palestine Studies», 33, n. 3, Spring, pp. 38-54.
- DJAMANI F. (2013), *Tunisia: nababs en plein boom*, in «Jeune Afrique», 53, n. 2750.
- DURKHEIM E., MAUSS M. (1976), *Sociologia e antropologia*, Roma, Newton Compton.
- DWYER K. (1982), *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.
- EICKELMAN D.F. (1974), *Is there an Islamic City?*, in «International Journal of Middle East Study», n. 5.
- (1976), *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin-London, University of Texas Press.
- (1993), *Popoli e culture del Medio Oriente*, Rosenberg & Sellier, Torino.

- (2000–2001), “Shatibi’s Philosophy of Islamic Law”. By Muhammad Khalid Masud. Islamabad, The Islamic Research Institute, 1995, reviewed in «Journal of Law and Religion», n. 15, pp. 389–392.
- (2002), *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall.
- (2005), *New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies*, in R. W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, pp. 37–59.
- EICKELMAN D.F., ANDERSON J.W. (eds.) (2003), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- EICKELMAN D.F., PISCATORI J. (1996), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- (eds.) (1990), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Oakland (CA), University of California Press.
- EICKELMAN D.F., SALVATORE A. (2002), *The Public Sphere and Muslim Identities*, in «Archives Européennes de sociologie», 43, n. 1, p. 92–115.
- EL HOUSSEIN L. (2013), *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall’indipendenza alla transizione*, Roma, Carocci.
- EL SHARNOUBI O. (2013), *Revolutionary History Relived: The Mahalla Strike of 6 April 2008*, in «Ahram online», Apr. 6.
- EL-TAHAWY M. (2011), *Tunisia’s Jasmine Revolution*, in «The Washington Post», Jan. 15.
- EL-ZEIN A.H. (1974), *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Evanston (IL), Northwestern University Press.
- (1977), *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 6, pp. 227–254.
- ESPOSITO J.L. (1998), *Islam and Politics*, Syracuse, Syracuse University Press.
- ESPOSITO J.L., VOLL J.O. (eds.) (2001), *Makers of Modern Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- ESSEBSI BEJI CAID (2015), *Unis, nous pouvons faire des miracles!*, intervista di F. Dahmani, in «Jeune Afrique», 55, n. 2829, pp. 34–38.
- EVANS-PRITCHARD E. (1949), *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press.
- F.K. (2015), *Ces mosquées qu’on veut légaliser*, in «La Presse de Tunisie», 3 avril.
- FABIETTI U. (1989), *Nomadi, santuari e città in Medio Oriente*, in F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, Il Mulino, pp. 169–238.

- (1994), *Scicchi, beduini e santi: potere, identità tribale e religione nel mondo arabo-musulmano*, Milano, Franco Angeli.
- (1999), *Antropologia culturale. L’esperienza e l’interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- (2011), *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori.
- FABIETTI U., V. MATERA (a cura di), *Etnografia: scrittura e rappresentazioni dell’antropologia*, Carocci, Roma.
- FARDON R. (1990), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh– Washington, Scottish Academic Press–Smithsonian Institution Press.
- FERGUSON N. (2013), *Occidente: ascesa e crisi di una civiltà*, Milano, Mondolibri.
- FILIU J.P. (2011), *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising*, London, Hurst & Company.
- FLEMING K.E. (2000), *Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography*, in «The American Historical Review», 105, n. 4, pp. 1218–1233.
- FOUCAULT M. (1978), *La governamentalità*, in «Aut-aut», n. 167–168, pp. 12–29.
- (1994), *Poteri e strategie. L’assoggettamento dei corpi e l’elemento sfuggente*, a cura di P. Della Vigna, Milano, I Cabiri.
- FUKUYAMA F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press (trad. it. *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992).
- GEERTZ C. (1988), *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino.
- (1968), *Islam Observed*, New Haven–London, Yale University Press (trad. it. *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Raffaello Cortina, 2008).
- (2010), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- GEISSER V., GOBE E. (2005–2006), *Des fissures dans la “Maison Tunisie”? Le régime de Ben Ali face aux mobilisations protestataires*, in «L’Année du Maghreb», vol. 2, Dossier: *Femmes, famille et droit*, pp. 353–414.
- (2007), *La question de “l’autenticité tunisienne”: valeur refuge d’un régime à bout de souffle?*, in Y. Ben Achour, E. Gobe E. (éds.), *Justice politique et société au Maghreb*, in «L’Année du Maghreb», vol. 3, pp. 371–408.
- GELLNER E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1996), *Le condizioni della libertà: la società civile e i suoi rivali*, Milano, Edizioni di Comunità.
- GEORGE A. (2003), *Syria: Neither Bread nor Freedom*, London, Zed Books.
- GERVASIO G., TETI A. (2013), *I segreti inconfessabili del golpe democratico*, in «Limes», 21, n. 7 (on line).

- GHONIM W. (2012), *Rivoluzione 2.0: il potere della gente è più forte della gente al potere*, Milano, Rizzoli.
- GIGLIO M. (2011), *The Cyberactivists Who Helped Topple a Dictator*, in «New-sweek», Jan. 15.
- GILSENAN M. (2000), *Recognizing Islam*, London-New York, IB Tauris.
- GLICK SCHILLER N., BASCH L., BLANC-SZANTON C. (1992), *Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», n. 2145, pp. 1-24.
- GOBE E. (2008), *Les syndacalismes arabes au prisme de l'autoritarisme et du corporatisme*, in O. Dabène, V. Geisser, G. Massardier G. (éds.), *Autoritarismes démocratiques et démocrates autoritaires au XXI^e siècle. Convergences Nord-Sud*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 267-284.
- (2012), *Plasticité du droit constitutionnel et dynamique de l'autoritarisme dans la Tunisie de Ben Ali (Malleability of Constitutional Law and Dynamics of Authoritarianism in Ben Ali's Tunisia)*, in «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée», n. 130, fév., pp. 215-232.
- GOLDSTONE J.A. (2011), *Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies*, in «Council of Foreign Affairs», 90, n. 3, May-June 2011, pp. 6-12.
- GÖLE N. (2002), *Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries*, in «Public Culture», 14, n. 1, pp. 173-190.
- GOODY J. (2008), *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli.
- (2010), *Rinascimenti: uno o molti?*, Roma, Donzelli.
- GRAMSCI A. (1966), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- GRESH A. (2013), *En Egypte, la révolution à l'ombre des militaires*, in «Le Monde Diplomatique», Aout 2013.
- GRICHI S. (2015), *Variations sur un événement majeur*, in «La Presse de Tunisie», 30 mars.
- GRILLO R. (2004), *Islam and Transnationalism*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 30, n. 5, pp. 861-878.
- GUASCONI M.E. (2013), *Luci e ombre delle relazioni euromediterranee*, in A. Cantaro (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe?*, Roma, Ediesse 2013, pp. 129-140.
- HABERMAS J. (1974), *The Public Sphere: An Encyclopaedia Article* (1964), in «New German Critique», n. 3, pp. 49-55.
- (2005), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza.
- HABIB I. (2005), *In Defence of Orientalism: Critical Notes on Edward Said*, in «Social Scientist», 33, n. 1-2, Jan.-Feb., pp. 40-46.

- HANNERZ U. (1998), *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino.
- (2001), *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino.
- HAUGBOLLE R.H., CAVATORTA F. (2012), *Beyond Ghannouchi: Islamism and Social Change in Tunisia*, in «Middle East Report», a. 42, 262, n. 1, pp. 20-25.
- HEFNER R.W. (ed.) (2005), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- HERSKOVITZ M.J. (1947), *Statement on Human Rights*, in «American Anthropologist», 49, n. 4, pp. 539-543.
- HIRSCHKIND C. (2001), *Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic*, in «Cultural Anthropology», 16, n. 1, pp. 3-34.
- (2012), *Beyond Secular and Religious: An Intellectual Genealogy of Tahrir Square*, in «American Ethnologist», 39, n. 1, pp. 49-53.
- HIRSCHKIND C., MAHMOOD S. (2002), *Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency*, in «Anthropological Quarterly», 75, n. 2, pp. 339-354.
- HKIMA H. (2015a), *J'aime ma Tunisie*, in «La Presse de Tunisie», 1 avr.
- (2015b), *De quelle démocratie parle-t-on?*, in «La Presse de Tunisie», 14 avr.
- HOBBSAWM E. (2008), *L'Europe: mythe, histoire, réalité*, in «Le Monde», 24 sept.
- HODGSON M. (1994), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUNTINGTON S.P. (2006), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti.
- IBN KHALDUN (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Princeton, Princeton University Press.
- KAHN J.S. (2001), *Anthropology and Modernity*, in «Current Anthropology», 42, n. 5, pp. 651-680.
- KALDOR M. (2004), *L'altra Potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Milano, Università Bocconi Editore.
- KEANE J. (ed.) (1988), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London-New York, Verso.
- KOUBAKJI M.B. (2013), *Les filles reviennent enceintes et atteintes de maladies sexuellement transmissibles*, in «Réalités», n. 1448, aug.
- LABAT S., *Les islamistes tunisiens entre l'état et la mosquée*, Paris, Demopolis.
- LAPIDUS I.M. (2000), *Storia delle civiltà islamiche*, Torino, Einaudi.
- LECLERC G. (1973), *Antropologia e colonialismo*, Milano, Jaca Book.
- LEIRIS M. (1950), *L'ethnologue devant le colonialisme*, in «Les temps modernes», n. 58.

- LÉVI-STRAUSS C. (1965), *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore.
- LEVITT P., GLICK-SCHILLER N. (2004), *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*, in «International Migration Review», 38, n. 3, pp. 1002-1039.
- LINZ J.J., STEPAN A. (1996), *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Postcommunist Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- LOSURDO F. (2013), *Téorie delle transizioni costituzionali e transizioni islamiche*, in A. Cantaro (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse, pp. 187-199.
- LUKENS-BULL R.A. (1999), *Between Texts and Practice: Considerations in the Anthropology of Islam*, in «Marbourg Journal of Religion», 4, n. 2, pp. 1-10.
- MAFFI I. (2006), *Introduzione*, in «Antropologia», 6, n. 7, pp. 5-18.
- MAFFI I., DAHER R. (eds.) (2012), *The Politics & Practices of Cultural Heritage in the Middle East: Positioning the Material Past in Contemporary Societies*, London, IB Tauri.
- MAHER V. (2001), *Antropologia e diritti umani: introduzione a un tema attuale*, in Id. (a cura di), *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 9-34.
- MAHMOOD S. (2001), *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, in «Cultural Anthropology», 16, n. 2, pp. 202-236.
- MALIGHETTI R. (2002), *Post-colonialismo e post-sviluppo: l'attualità dell'antropologia coloniale*, in «Antropologia», 2, n. 2, pp. 91-114.
- MAMDANI M. (2002), *Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism*, in «American Anthropologist», 104, n. 3, pp. 766-775.
- (2004), *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York, Pantheon Books.
- MANDAVILLE P. (2005), *Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam*, in R.W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, pp. 302-325.
- MANOUKIAN S. (2002), *Introduzione. Considerazioni inattuali*, in «Antropologia», 2, n. 2, pp. 5-15.
- (a cura di) (2003), *Etno-grafie: testi, oggetti, immagini*, Roma, Meltemi.
- MARCUS G.E. (1995), *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, in «Annual Review of Anthropology», n. 24, pp. 95-117.
- MARCUS G.E., FISCHER M.M.J. (1999), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, London-Chicago, University of Chicago Press.
- MARRANCI G. (2008), *The Anthropology of Islam*, Oxford-New York, Berg.
- MASUD M.K., MESSIK B., POWERS D.S., *Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation*, in Idd. (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1996, pp. 3-32.
- MEDDEB A. (2013), *La défaite des islamistes et l'alliance occidentale*, in «Leaders», 25 sept. (online: <http://www.leaders.com.tn/article/12305-abdelwahab-meddeb-la-defaite-des-islamistes-et-l-alliance-occidentale>).
- MEHLI S. (2011), *La Syrie, deux siècles de révolutions*, in «Revue Averroès», n. 4-5, Spécial *Printemps arabe*, pp. 1-8.
- MERONE F., CAVATORTA F. (2012), *Tunisia, l'ora del salafismo e del jihad*, in «Nena (Near East News Agency/Agenzia Stampa Vicino Oriente)», 23-24 ago.
- MEYSSAN T. (2011), *Washington Facing the Ire of the Tunisian People*, in <http://www.voltairenet.org/article168224.html>.
- MILLER J. (1993), *The Challenge of Radical Islam*, in «Foreign Affairs», Spring.
- MISHRA P. (2012), *From the Ruins of Empire: The Intellectuals Who Remade Asia*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- MITCHELL R.P. (1969), *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press.
- MUSSI A. (2012), *Quotidiana rivoluzione e rivoluzionaria quotidianità. La costruzione dell'identità di genere attraverso i movimenti rivoluzionari egiziani*, tesi di laurea magistrale in Scienze antropologiche ed etnologiche, Università degli Studi di Milano-Bicocca.
- NAWAAT (2008), *La torture en Tunisie et la loi «anti-terroriste» du 10 décembre 2003*, 10 jul., in <http://nawaat.org/portail/2008/07/10/la-torture-en-tunisie-et-la-loi-anti-terroriste-du-10-decembre-2003/>
- NEGRI A. (2014), *Lo Stato Islamico visto da vicino*, in «Limes», n. 9, pp. 39-48.
- NORTHWESTERN UNIVERSITY IN QATAR (2011), *From Media Revolution to Street Revolution*, Symposium Proceedings, April 9.
- OH I. (2007), *The Rights of God*, Washington, Georgetown University Press.
- ONG A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham-London, Duke University Press.

- PALEY J. (2002), *Toward an Anthropology of Democracy*, in «Annual Review of Anthropology», 31, pp. 469-496.
- PALMER B. (2011), *So, What's with 'the Arab Street'?*, in «Slate», Jan. 31.
- PAOLINI M. (2011), *'Primavera arabe' e autunno caldo iraniano*, in «Limes», n. 3 (on line).
- PASQUALOTTO G. (2011), *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano-Udine, Mimesis.
- PEPICELLI R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci.
- PETERS E.L. (1990), *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PIERRET T. (2011), *Il peso dell'Islam nella Siria che verrà*, in «Limes», n. 3 (on line).
- PIOT O. (2011), *La révolution tunisienne. Dix jours qui ébranlèrent le monde arabe*, Paris, Les Petits Matins.
- PORTER G.D. (2003), *Unwitting Actors: The Preservation of Fez's Cultural Heritage*, in «Radical History Review», 86, pp. 123-148.
- PRAKASH G. (1995), *Orientalism Now*, in «History and Theory», 34, n. 3, Oct., pp. 199-212.
- QUTB S. (1996), *Milestones*, Damascus, Dar al-Ilm.
- RABINOW P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- RAMADAN T. (2004), *Un Islam a misura d'Europa*, conversazione con Tariq Ramadan a cura di A. Caruso, in «Limes», n. 3, 20 sett. (on line).
- (2002), *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Troina, Città Aperta.
- RAPPORT N. (1988), *The Potential of Human Rights in a Post-Colonial World*, in «Social Anthropology», 6, n. 3, pp. 381-388.
- REDFIELD R., MILTON SINGER B. (1954), *Economic Development and Cultural Change*, in «The Role of Cities in Economic Development and Cultural Change», 3, n. 1, part 1, Oct., pp. 53-73.
- REGIER T., KHALIDI M.A. (2009), *The Arab Street: Tracking a Political Metaphor*, in «Middle East Journal», 63, n. 1, pp. 11-19.
- RICHARDSON M. (1990), *Enough Said: Reflections on Orientalism*, in «Anthropology Today», 6, n. 4, Aug., pp. 16-19.
- RIZZI F. (2011), *Mediterraneo in rivolta*, Roma, Castelvecchi.
- RIZZO S. (2013), *Le rivoluzioni arabe. Quarta ondata di democrazia?*, in A. Cantaro (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse, pp. 39-52.
- ROACH K. (2013), *Security Forces Reform for Tunisia*, in Z. Al-Ali, R. Stacey (eds.), *Consolidating the Arab Spring: Constitutional Transition in Egypt and Tunisia*, Stoccolma-New York, International IDEA & The Center for Constitutional Transitions at NYU Law.
- ROVELLI C. (2014), *Sette brevi lezioni di fisica*, Milano, Adelphi.
- ROY O. (1999), *Le post-islamisme*, in «Revue du monde musulmane et de la Méditerranée», n. 85-86, pp. 11-30.
- (2011), *Révolution post-islamiste*, in «Le Monde», 12 févr.
- RYAN C. (2012), *The New Arab Cold War and the Struggle for Syria*, in «Middle East Report», n. 262 (online: <http://merip.org/mer/mer262/new-arab-cold-war-struggle-syria>).
- SAID E. (1985), *Orientalism Reconsidered*, in «Cultural Critique», 1, n. 1, Fall, pp. 89-107.
- (2004), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente (1978)*, Milano, Feltrinelli.
- (2008), *Nel segno dell'esilio: riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli.
- SALVATORE A. (1996), *Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of "Essentialism" in the Study of Islam*, in «Arabica», 43, fasc. 3, Sep., pp. 457-485.
- (2004), *Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 30, n. 5, pp. 1013-1031.
- (2011), *Only a Question of Time? From Connectedness to Mobilization in the Public Sphere*, March 11, in <http://theoryculturesociety.blogspot.it/2011/03/armando-salvatore-on-egypt-facebook-and.html?m=1>
- SAX W.S. (1998), *The Hall of Mirrors: Orientalism, Anthropology, and the Other*, in «American Anthropologist», New Series, 100, n. 2, Jun., pp. 292-301.
- SAYAH J. (2015), *Le Bardo et les nouveaux barbares: anatomie d'une tragédie*, in «La Presse de Tunisie», 4 avr.
- SBAILÒ C. (2013), *Riesplorazione del principio ordinatore islamico. Il caso egiziano*, in A. Cantaro (a cura di), *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse, pp. 175-185.
- SCAGLIONE F. (2016), *Il patto con il diavolo: come abbiamo consegnato il Medio Oriente al fondamentalismo e all'Isis*, Milano, Rizzoli (Bur).
- SCHRAEDER P.J., REDISSI H. (2011), *The Upheavals in Egypt and Tunisia: Ben Ali's Fall*, in «Journal of Democracy», 22, n. 3, July, pp. 5-19.
- SELIGMAN A.B. (1993), *L'idea di società civile*, Milano, Garzanti.
- SHAYBEDDINE U. (2011), *The New Meaning of the Arab 'Street'*, in «Alakhbar», Sept. 29.

- SHEHATA D. (2011), *The Fall of the Pharaoh: How Hosni Mubarak's Reign Came to an End*, in «Foreign Affairs», 90.3, May-June, pp. 20-25.
- SHOKR A. (2011), *Reflections on Two Revolutions*, in «Middle East Report», 42, n. 265.
- SHORBAGY M. (2007), *The Egyptian Movement for Change - Kefaya: Redefining Politics in Egypt*, in «Public Culture», n. 19, pp. 175-196.
- SINGER M.B. (1972), *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilisation*, New York, Praeger.
- SPIVAK G.C. (2002), *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in R. Guha, G.C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre Corte, pp. 103-143.
- STRENSKI I. (2010), *Why Politics Can't Be Freed from Religion*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell.
- TAMIMI A.S. (2001), *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- TAYLOR C. (2009), *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli.
- TEDLOCK B. (1991), *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, in «Journal of Anthropological Research», 47, n. 1, Spring, pp. 69-94.
- TESCARI G. (2011), *L'antropologia fra diritti umani e diritti indigeni*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- THOMAS N. (1991), *Anthropology and Orientalism*, in «Anthropology Today», 7, n. 2, Apr., pp. 4-7.
- THOMAS M.C. (2010), *Orientalism and Comparative Political Theory*, in «The Review of Politics», 72, n. 4, Fall, pp. 653-677.
- TOSCANE L., LAMLOUM O. (1998), *Les femmes, alibi du pouvoir tunisien*, in «Le monde diplomatique», juin.
- TOURAINÉ A. (2005), *Critica della modernità*, Milano, Net.
- TROMBETTA L. (2014), *Quattro Sirie*, in «Limes», n. 9, pp. 63-72.
- VARGAS J.A. (2012), *Spring Awakening: How an Egyptian Revolution Began on Facebook*, in «New York Times», Febr. 17.
- WHITE J.B. (1992), *Beyond the Words: The Power of Resonance*, in «American Ethnologist», 19, n. 3, Aug., pp. 460-482.
- (2005), *The End of Islamism? Turkey's Muslimhood Model*, in Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, pp. 87-111
- WIKAN U. (1980), *Life among the Poor in Cairo*, London, Tavistock.

- (1992), *Beyond the Words: The Power of Resonance*, in «American Ethnologist», 19, n. 3, Aug., pp. 460-482.
- WILLIAMS R. (1983), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana.
- (1977), *Marxism and Literature*, London, Oxford University Press.

Sitografia

- <http://marketing.about.com/bio/Guy-Bergstrom-71451.htm>
- <http://www.bladi.net/forum/threads/ministre-tunisien-affaires-religieuses-voile-importe.68318/>
- <http://www.leaders.com.tn/article/11083-la-resistance-des-femmes-tunisiennes-un-combat-face-au-projet-hegemonique-islamiste>
- <http://nawaat.org/portail/2013/05/15/tunisiela-constitution-en-10-questions/>
- <http://www.marsad.tn/fr/vote/52d06c2f12bdaa77218c88d8>
- <http://www.hrw.org/fr/news/2013/05/13/tunisie-le-projet-de-constitution-doit-etre-revu>
- <http://www.marsad.tn/>; <http://www.albawsala.com/en/marsad>
- <http://yadhba.blogspot.it/>
- <https://www.moodys.com/credit-ratings/Tunisia-Government-of-credit-rating-600046595>
- http://carnegieendowment.org/files/tunisia_economy.pdf
- https://www.hrw.org/sites/default/files/related_material/memo_2015.04.08.Tunisia%20Counterterrorism%20Law.eng_.pdf
- <http://www.bladi.net/forum/threads/ministre-tunisien-affaires-religieuses-voile-importe.68318/>
- <http://www.marsad.tn/fr/constitution/5/chapitre/1>
- http://yadhba.blogspot.it/2012/10/religion-revolution-and-constitution_6573.html
- <http://www.accademiadellacrusca.it/it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/piccolo-dilemma-jihadista>
- <http://www.bladi.net/forum/threads/ministre-tunisien-affaires-religieuses-voile-importe.68318/>
- <http://www.marsad.tn/fr/constitution/5/chapitre/1>
- www.souti.org

