

8. Islamismo e processi sociali: la Tunisia post-rivoluzionaria

Fabio Merone

La Tunisia è il paese in cui è iniziata la stagione delle rivolte arabe nel 2010. Dopo la caduta del regime il 14 gennaio, un processo istituzionale di transizione è stato messo in piedi attraverso la nomina di un'assemblea, denominata *Haute instance pour la réalisation des objectifs de la révolution* e composta da membri rappresentativi dei diversi corpi sociali e politici presenti sulla scena «rivoluzionaria». Questo nuovo corpo istituzionale, concepito sulla base di una legittimità rivoluzionaria, ha avuto l'obiettivo di portare il paese verso la formazione di istituzioni di transizione legittime al fine di traghettarlo verso una nuova repubblica (Zemni 2014). Il 23 ottobre 2011 le prime elezioni libere nella storia del paese hanno eletto un'Assemblea costituente. Nel gennaio del 2014 la nuova costituzione è stata finalmente approvata ed è stato nominato un governo tecnico, dopo negoziati politici condotti da un «quartetto» dominato dal sindacato nazionale storico – l'*Union générale des travailleurs tunisiens* (Uggt) – per portare il paese alle elezioni legislative e presidenziali, secondo il sistema della repubblica semi-presidenziale sul modello francese previsto dalle nuove norme costituzionali. Le elezioni legislative e presidenziali, concluse nel dicembre 2014, hanno chiuso una fase politica di trasformazione, che ha visto la Tunisia passare da un regime autoritario basato su un partito quasi unico, a un sistema pluralista democratico (Gana 2013).

La scintilla rivoluzionaria tunisina aveva creato da subito un effetto domino nel resto della regione, portando in breve tempo alla caduta di Mubarak in Egitto, Saleh in Yemen e Gheddafi in Libia. Il processo di transizione verso nuove istituzioni in questi paesi non è stato tuttavia lineare. Come in Tunisia, il processo post-rivoluzionario aveva aperto le società a una conflittualità acuta, sullo sfondo della polarizzazione islamisti-nazionalisti. Mentre in Tunisia, tuttavia, il conflitto è stato istituzionalizzato e la nuova costituzione approvata è il frutto di un confronto democratico, negli altri paesi lo scenario si è evoluto o verso un ritorno allo stato autoritario, come in Egitto, o in un'aperta guerra civi-

le, come in Libia e in Yemen. La principale differenza tra la Tunisia e il resto dei paesi della regione sta nella capacità di integrare la maggiore forza politica islamista nel gioco istituzionale (Stepan 2012). Considerato da qualche decennio il maggiore ostacolo alla democratizzazione dei paesi arabi, il fenomeno islamista è stato considerato il pericolo numero uno per i processi di democratizzazione (Huntington 1991). Proprio per questo lo scopo di questo capitolo è un'analisi attenta dell'evoluzione del fenomeno islamista tunisino, aggiornata alle sue più recenti trasformazioni.

L'islamismo è un fenomeno essenzialmente politico, la cui ideologia si ispira tuttavia alla teologia islamica; questa sua particolare natura ha dato luogo spesso a dei fraintendimenti, soprattutto per l'osservatore esterno, che vi ha visto una reazione irrazionale alla modernità da parte delle società islamiche¹. L'islamismo, lungi dall'essere l'espressione di un fenomeno di ritirata dalla modernità occidentale, tuttavia sottopone il modello acquisito dagli stati-nazione del post-indipendenza a una dura critica². Sin dalle origini il movimento nazionale tunisino, per esempio, ha espresso due opzioni di costruzione dello stato moderno: una, rappresentata dal progetto modernista, che si è identificato con Burghiba, e l'altro legato al riformismo religioso della moschea-università Zaytuna (Willis 2012). La costruzione della nazione tunisina è il punto di riferimento paradigmatico in cui si inserisce l'analisi dell'evoluzione del fenomeno islamista proposta in questo capitolo; la nostra tesi infatti è che l'arrivo al governo degli islamisti nel 2011 sia il frutto di un processo conflittuale storico di lungo periodo, la cui posta in gioco è stata l'integrazione degli attori sociali nel processo di costruzione della nazione.

Il movimento tunisino di liberazione nazionale aveva prodotto una particolare concezione ideologica della nazione, che era essa stessa il frutto della vittoria di una classe sociale emergente. Questa concezione, infatti, era il frutto non solo della vittoria del movimento nazionale sulla colonizzazione, ma anche la conseguenza della vittoria politica di Burghiba sul suo rivale Ben Youssef³. Entrambi i leader, durante il pe-

¹ Sulla definizione dell'islamismo vedi Laura Guazzone nel Capitolo 1.

² Su questo tema vedi il Capitolo 3 di Daniela Bredi in questo volume. [N.d.C.]

³ Nel 1955, Habib Burghiba, leader storico del partito nazionalista neo-Destour, decise di accettare una semplice un' autonomia dal dominio coloniale francese; Salah Ben Youssef,

riodo di semi-guerra civile (1954-1956), avevano finito per identificarsi con due concezioni diverse della nazione. La vittoria dell'uno sull'altro aveva significato storicamente l'esclusione di una parte della società⁴ dal progetto di costruzione nazionale (Camau *et al.* 2003, pp. 141-143). L'islamismo che emerge a partire dalla seconda metà degli anni Settanta rappresenta la spia delle prime crepe di un progetto nazionale in crisi, e la rielaborazione ideologica degli esclusi dell'indipendenza. L'evoluzione dell'islamismo tunisino è perciò considerato in questo capitolo come il frutto di un processo conflittuale di inclusione-esclusione tra gruppi e/o classi sociali. Gli islamisti del partito Ennahda (in arabo *al-Nahda*), che arrivano al governo nella fase della transizione democratica seguita alla fine della dittatura, rappresentano infatti un corpo sociale che era stato escluso dalla partecipazione al potere fin dall'indipendenza.

Il fenomeno islamista tunisino, tuttavia, non si riduce allo storico partito di matrice ideologica «frerista»⁵. Il primo decennio del Duemila ha in effetti prodotto una nuova generazione di islamisti, più radicali e identificabili nella matrice ideologica detta salafita⁶: in particolare il fenomeno di al-Qaida e gli spettacolari attentati dell'11 settembre 2001 hanno fatto emergere una nuova generazione di organizzazioni radicali. La quarta parte di questo capitolo è perciò dedicata alla ricostruzione dell'emergere del fenomeno salafita nella Tunisia postrivoluzionaria: esso è messo in relazione al processo di contestazione che si sviluppa nei quartieri popolari delle città durante la mobilitazione rivoluzionaria. A differenza del movimento islamista, che si riconosce nel partito Ennahda e nel blocco sociale che rappresenta, questa parte della società, che aderisce al movimento sociale salafita che esprime le sue rivendicazioni, rimane esclusa dal processo di costruzione istituzionale della democrazia.

segretario del partito e di tendenze panarabiste, ritenne l'autonomia invece dell'indipendenza inaccettabile e decise di sfidare Burguiba; il movimento nazionale tunisino si spaccò in due, la corrente opposta a Burguiba fu detta «youssefista» e la una frattura si protrasse anche dopo l'indipendenza vedi Moore 1965.

⁴ Questo argomento è analizzato qui di seguito nel par. 1. [N.d.C.]

⁵ Per l'uso del termine «frerista» vedi Laura Guazzone nel Capitolo 6. [N.d.C.]

⁶ Per una definizione del termine salafita vedi Massimo Campanini nel Capitolo 2.

In effetti, l'emergere della contestazione e l'apertura di nuovi spazi di libertà e di espressione politica apre infine il paese a un vasto processo di islamizzazione della sfera pubblica, non direttamente legato al partito Ennahda, che è piuttosto espressione di un islamismo di vecchia generazione. L'ultima parte del capitolo è quindi dedicata al modo in cui il partito Ennahda si relaziona all'emergere di questo largo pubblico islamico contestatario e alle modalità con cui risolve il dilemma politico-istituzionale che l'esistenza di questo pubblico gli pone. Diconoscere questa parte del pubblico islamico può comportare, infatti, la perdita di una larga fascia di elettorato che è naturalmente portata a votare un progetto politico islamico; abbracciarne le finalità, invece, può avere come effetto il conflitto con la parte della società che ancora digerisce male la presenza di un partito islamico al potere, di qualunque tendenza esso sia. La radicalizzazione nel processo di transizione dello scontro tra islamisti e anti-islamisti, sullo sfondo della nascita di un vasto movimento salafita jihadista, pone Ennahda di fronte a un bivio: andare allo scontro con i rivali storici accettando l'abbraccio con la base movimentista salafita, oppure tagliare definitivamente il cordone ombelicale con questi ultimi, e accettare un compromesso costituzionale storico con i partiti che rappresentano la tradizione nazionalista burghibista. Come vedremo Ennahda ha abbandonato la parte più violenta dei salafiti (i jihadisti), strumentalizzandone la parte restante per trasformarla nella base di appoggio a un suo nuovo progetto contro-egemonico. Sul modello dell'Akp (Partito per la giustizia e lo sviluppo; in turco: *Adalet ve Kalkınma Partisi*) di Erdogan in Turchia (Tinas 2013), la leadership di Ennahda studia un modo morbido e graduale di penetrazione nelle istituzioni, cercando l'appoggio di settori della società ad essa tradizionalmente ostili, come la classe imprenditoriale.

Questa ricerca – che si avvale di un approccio sociologico – considera che la produzione ideologica degli attori sociali e il conflitto sull'identità è il prodotto di un processo di inclusione/esclusione di gruppi sociali. Oltre alla letteratura sulla Tunisia, le conclusioni si appoggiano su una lunga esperienza di vita vissuta nel paese⁷ e su fonti dirette, acquisite durante la ricerca di campo. Il metodo di ricerca si

⁷ L'autore vive nel paese dal 2003 ed ha direttamente testimoniato le fasi critiche di trasformazione.

basa quindi sull'osservazione partecipata e su un numero consistente di interviste e, più precisamente, su un approccio a metà strada tra la sociologia storica e la sociologia politica⁸.

1. *L'ideologia islamista e la Tunisianité*

La caduta della dittatura successiva alle rivolte del 2010-2011⁹ ha riaperto la società tunisina al confronto ideologico e al conflitto sociale. Gli attori politici che entrano sulla scena, benché sconosciuti al grande pubblico, sono volti noti al ristretto circuito dei militanti politici¹⁰. Ciò sottintende il fatto che durante gli anni Ottanta si era sviluppata una prima stagione di liberalizzazione politica, di cui l'arrivo al potere di Ben Ali nel 1987 era sembrato essere il coronamento. Infatti le agitazioni sociali che si erano succedute nell'ultimo periodo del «regno» di Burghiba avevano portato sulla scena pubblica un nuovo attore sociale d'opposizione: gli emarginati dei quartieri popolari delle aree urbane, sviluppati negli anni Sessanta-Settanta con l'emigrazione dalle campagne e dalle città piccole e medie dell'interno. La crisi economica e sociale si è tradotta in una messa in discussione del modello burghibista a favore di una sua democratizzazione: come già accennato, il regime di Burghiba aveva tenuto costantemente escluse alcune componenti della società, in particolare una classe medio-piccola, che era cresciuta con l'espansione del sistema educativo, ma che era stata frustrata dalla partecipazione alla gestione dello stato a discapito della classe media emergente, formata come blocco di potere intorno al partito nazionalista. Questo divario tra le due classi medie, entrambe frutto del processo di modernizzazione, lo si trova fin dagli albori del movimento nazionale e si è riflesso prima (anni Cinquanta-Sessanta) nello scontro tra burghibisti e youssefisti, e, poi, nello scontro ideologico tra islamisti e burghibisti (anni Settanta-Ottanta). Gli islamisti

⁸ Per un approccio di sociologia storica applicato allo studio della «primavera araba» vedi Hinnebusch 2015; per la sociologia politica, si fa riferimento alla tradizione francese di studi sulla Tunisia (in particolare ad autori quali Camau, Geisser, Hibou, Bayart, Burgat).

⁹ Dal 17 dicembre 2010 fino al 14 gennaio si succedono delle rivolte popolari che portano alla fuga dal paese del presidente Ben Ali, in carica ininterrottamente dal 1987.

¹⁰ Tra i più noti: Rachid Ghannouchi, Moncef Marzouki, Mustafa Ben Jaafar, Najib Chebbi, Hamma Hammami.

hanno ereditato dallo «youssefismo» sia il bacino geografico e sociale di riferimento, le regioni del sud e i quartieri popolari delle grandi città del nord, sia, in parte, gli stessi riferimenti ideologici, l'arabismo e l'islam come fonte di ispirazione del progetto nazionale (Alexander 2010; Perkins 2014). Burghiba teorizza il concetto di *umma* (nazione) tunisina proprio in contrapposizione alla polemica panarabista di Ben Youssef, che si ispira invece al mito nasseriano della *umma* araba. Il riferimento al concetto tradizionale di *umma* non è casuale, perché la civiltà arabo-musulmana con l'avvento dell'islam si afferma come nazione che, superando i legami tribali tradizionali delle società beduine della penisola araba, costruisce una comunità-nazionale attraverso una nuova ideologia unificante rappresentata proprio dall'islam (Ayubi 1995). La nazione è invece immaginata dai nazionalisti arabi come idea che implica l'arabicità e l'islam (Hourani 1983). Burghiba, dal canto suo, in contrapposizione politica con Ben Youssef, gli oppone l'idea di una *umma* tunisina che definisce la nazione su scala nazionale, anziché panaraba e fa di questo concetto la base ideologica del progetto di costruzione della nazione. L'essere tunisino, per Burghiba, è diverso dall'essere arabo: la sua specificità sta nella storia e nella vicinanza geografica e culturale con l'Europa; l'essere tunisino, per Burghiba, implica il concetto di *tunisianité*, che riassume questa specificità (Abassi 2005).

Negli anni Cinquanta e Sessanta il burghibismo sembra trionfante e la Tunisia è vista come paese modello di un processo di modernizzazione a cui si perdona un certo grado di autoritarismo, ritenuto parte inevitabile del processo di edificazione nazionale (Moore 1965, p. 2). Già alla fine degli anni Settanta, tuttavia, esso mostra le prime crepe: alla fine di quel decennio la messa in discussione del burghibismo si annuncia con la crisi economica e sociale, sottolineata dall'inizio della contestazione sociale¹¹. Non è un caso il fatto che il movimento islamista incomincia a svilupparsi in maniera significativa nella seconda metà degli anni Settanta. Sullo sfondo della crisi sociale e politica di questi anni, esso si propone come vago progetto culturale di critica al modello modernista burghibista, facendo presa in una classe di piccoli borghesi di provincia, che emerge dal processo di scolarizzazione di massa.

¹¹ Nel mese di gennaio del 1978, l'Uggt, il sindacato unico, dichiara uno storico sciopero generale annunciando il decennio di contestazioni sociali e politiche che porteranno alla destituzione di Burghiba nel 1987.

Questa generazione di nuovi diplomati, ha valori culturali differenti da quelli della generazione del primo burghibismo. Non è da sottovalutare il fatto che questo movimento culturale e politico, benché si presenti sotto fattezze ideologiche nuove, chiaramente ispirate all'esperienza dei Fratelli musulmani in Egitto, riproduce la frustrazione di quelle aree geografiche (città del sud del paese e di provincia) e di quei settori della società che si erano già identificati con il movimento youssefista. Dietro il discorso culturale e religioso si nascondeva, infatti, un profondo sentimento di esclusione. Questa generazione emergente soffriva infatti del complesso sociale di non essere assimilabile al modello modernista e francofono dominante¹², ma era anche frustrata perché non trovava spazi di partecipazione politica ed era esclusa dalla partecipazione al potere. Queste contraddizioni, effetto del processo di costruzione dello stato-nazione postcoloniale, hanno radici profonde, frutto della sedimentazione di fratture storiche tra sud e nord del paese, regioni costiere e regioni interne, vita urbana e ambiente beduino/tribale, che riemergono nei momenti di crisi del processo di formazione della nazione come suggerito già dallo storico medievale Ibn Khaldoun¹³.

Il progetto politico islamista, che si formalizza in Movimento della tendenza islamica (*haraka al-ittijah al-islami*) nel 1981, è costituito da una base solida di militanti fatta di insegnanti (spesso di arabo, religione o filosofia) e funzionari pubblici di basso-medio livello, che si allea al proletariato urbano che emerge dalle contestazioni degli anni Ottanta e si propone come interprete della frustrazione sociale di questi settori della società. Tendenze rivoluzionarie e riformiste si sovrappongono all'interno di un processo politico di strutturazione del movimento, sullo sfondo della lotta politica contro la dittatura¹⁴. Negli anni Novanta, dopo le elezioni contestate del 1989¹⁵, il movimento si illude di

¹² Sami Brahmi, intervista con l'autore, 12 marzo 2013, Tunisi.

¹³ Per Ibn Khaldoun (Ibn Khaldoun 1969) la storia dei regni è frutto del ripetersi ciclico della dialettica città-campagna, nel nostro esempio essa serve a indicare la profondità storica delle fratture sociali e geografiche contro cui si è scagliato lo stato coloniale prima e indipendente poi, per imporre la sua egemonia.

¹⁴ Sulla storia di Ennahda vedi anche Laura Guazzone nel Capitolo 6 in questo volume. [N.d.C.]

¹⁵ Le elezioni legislative del 1989 dovevano essere il coronamento del processo di apertura democratica promessa da Ben Ali al suo arrivo al potere; gli islamisti, presenti con delle liste indipendenti, ottengono ufficialmente il 17% dei voti, ma denunciano la manipo-

poter trascinare il paese in un sollevamento rivoluzionario contro il regime, che invece ne approfitta per radicare il movimento, che esce dalla scena politica per i venti anni successivi (Burgat *et al.* 1993).

La scena politica, in generale, e islamista, in particolare, che riemerge dopo la rivoluzione del 2011, si costituisce in questi anni di primo tentativo di liberalizzazione del sistema politico e di connotazione islamista della contestazione: la bipolarizzazione islamisti/burghibisti è erede di una tradizione politica che si è sedimentata lungo il processo di costruzione della nazione. La sinistra storica e la sua base sociale di riferimento, sostanzialmente simile a quella del partito nazionalista di Burghiba, si era appoggiata, negli anni Novanta, al regime di Ben Ali contro gli islamisti¹⁶. Da questo precedente storico, fondato su una alleanza di classe oggettiva, nasce, nel 2012, il progetto politico Nidaa Tounes, che assorbe con sé una buona parte di ex membri del partito di regime *Rassemblement Constitutionnel Démocratique* (Rcd)¹⁷, e si fa campione della resistenza all'ondata islamista. Dal punto di vista ideologico, il nuovo partito si richiama alla comune eredità modernista di ispirazione burghibista. Gli islamisti di vecchia generazione riemergono, dal canto loro, come partito politico organizzato, dopo vent'anni di congelamento. Ennahda, che diventa il partito di maggioranza nel paese dopo le elezioni del 2011, gioca con cautela le sue carte e fa di tutto per tranquillizzare l'opinione pubblica e rassicurarla sul suo riformismo.

Il processo di transizione democratica 2011-2014, dopo fasi di alti e bassi, di tensioni sociali e polarizzazione ideologica, finisce infine per concludersi con un patto storico fra le due grandi famiglie politiche e culturali islamista e modernista. Questo «compromesso storico» si evi-

lazione del voto da parte del potere.

¹⁶ La sinistra tunisina origina nella corrente studentesca degli anni Sessanta, detta «*perspective*»; negli anni Settanta e Ottanta, da questa corrente nascono due tendenze: una, detta «patriottica», legata a Gramsci e l'altra, marxista-stalinista, che cui nasce nel 1985 il partito comunista; una tendenza riformista nasce poi all'inizio degli anni Ottanta sotto la leadership di Najib Chebbi, attuale leader del partito *Jumhuri*. Alcuni personaggi storici della sinistra, motivati da uno spirito modernista e anti-islamista, aderiranno al progetto di Ben Ali negli anni Novanta; il partito comunista, in particolare il suo leader Hamma Hammami, si opporrà invece alla repressione e denuncerà lo stato di polizia e il maltrattamento degli oppositori politici di ogni tendenza.

¹⁷ L'Rcd è il partito di Ben Ali, erede del Psd (Parti Socialiste Destourien) di Burghiba.

denza a livello politico-giuridico con l'approvazione di una nuova costituzione, e implica la condivisione di valori di fondo universali che costituiscono la base di un nuovo patto di cittadinanza iscritto nella costituzione stessa. Ciò appare evidente nel preambolo della costituzione in cui si esprimono i valori fondatori della nazione:

Esprimendo l'attaccamento del nostro popolo agli insegnamenti dell'islam, che hanno per finalità l'apertura e la tolleranza, ai valori umani e agli alti principi universali dei diritti dell'uomo; ispirandosi al nostro patrimonio di civiltà, frutto dei diversi periodi della nostra storia, dei nostri movimenti riformisti illuminati che traggono origine dalle fonti della nostra identità araba e musulmana; nutriti dalle conquiste della civiltà umana e nazionali del nostro popolo¹⁸.

Questo paragrafo sintetizza il compromesso, alla cui base sta la legittimazione ideologica della nazione, che trova le sue radici nel movimento riformista, tradizionalmente base della giustificazione ideologica del burghibismo, ma anche nel patrimonio islamico del paese. Gli islamisti sono richiamati a condividere l'ethos nazionale, che ha le sue radici nel patrimonio culturale (*civilisationnel*) della nazione. Di questa storia comune fanno parte «gli insegnamenti dell'islam e l'identità arabo-musulmana della nazione», che trovano tuttavia la loro legittimazione nel «movimento riformista illuminato». Gli islamisti del Ennahda finiscono per rivendicare questo riformismo come patrimonio stesso del movimento islamista, vedendo in esso il primo tentativo della nazione tunisina di trovare una via alla modernità, senza rinnegare il proprio patrimonio arabo e islamico.

Nato come movimento culturale di opposizione al modernismo di stampo burghibista, il discorso islamista evolve e proietta le sue radici ideologiche nel movimento riformista tunisino del secolo XIX. L'eredità a cui fa riferimento è quella del riformismo della Zaytuna e del suo padre putativo, Mohammed Tahar Ben Achour. In Tunisia questa corrente di pensiero si caratterizza per lo studio di una disciplina teologica

¹⁸ Dal par. 3 del preambolo della costituzione che, assieme ai primi 20 articoli, ne costituisce il capitolo «Principi generali»; la traduzione francese (non ufficiale) della costituzione è disponibile all'indirizzo: <http://www.assawra.info/constitutiontun.pdf> (17 maggio 2015); la traduzione italiana è dell'autore.

in particolare che, abbandonata nel medioevo musulmano, è rivitalizzata proprio dallo studioso tunisino: i *maqasid*¹⁹. Il riferimento a Ben Achour e a tutta la tradizione riformista della Zaytuna ha un doppio effetto: riconcilia il progetto islamista tunisino con le scelte politiche riformiste, e lo mette in sintonia con il progetto modernista basato sulla *tunisianité*, dandogli anche un connotato islamico. In questo modo il progetto islamista di Ennahda si nazionalizza e si accorda con l'altra parte della società che lo aveva fino ad allora osteggiato, ritrovandosi nel riconoscimento di un patrimonio storico fondatore della nazione.

2. L'emergere di un pubblico islamico e la rinascita di Ennahda

A dispetto di quanto molti credono, la piazza tunisina si era andata «islamizzando» già all'epoca di Ben Ali, almeno dal 2007, data a partire della quale il regime aveva mostrato una relativa tolleranza verso alcune manifestazioni di religiosità, in particolare l'uso dell'*hijab* (il velo islamico). La gente comune in Tunisia si era infatti sentita costretta a un modello di vita e a un comportamento sociale che non corrispondeva alla sua reale personalità e, all'indomani dei cosiddetti «avvenimenti di Soliman»²⁰, il regime aveva cominciato a percepire la pericolosità di una politica troppo anti-islamica.

La stagione di apertura politica, avviata dopo la caduta del regime di Ben Ali, ha dato vita all'esplosione del fenomeno religioso in tutti i suoi aspetti: politici, sociali, pietistici e rivoluzionari. Anche se non si trattava di una novità assoluta, la forma e l'estensione che il fenomeno ha preso i contorni di una vera rivoluzione dello spazio pubblico. Sotto la pressione della propaganda del regime e di una parte della borghesia (da sempre affascinata dalla cultura francese), molti Tunisini avevano

¹⁹ All'inizio del secolo XX, Tunisi fu uno dei centri più effervescenti del riformismo musulmano nato in Egitto, che propugnava la rilettura delle fonti islamiche come base al progetto di modernizzazione. *Maqasid*, in arabo, vuol dire «finalità», e si riferisce a quel metodo giuridico secondo il quale la rivelazione va interpretata nei grandi principi che sottintende, più che nella lettera del testo, vedi Halime 2013. [N.d.C.] sul riformismo musulmano in questo volume vedi anche Massimo Campanini e Laura Guazzone rispettivamente nei Capitoli 2 e 6 di questo volume.

²⁰ In proposito vedi qui di seguito il par. 3. [N.d.C.]

vissuto la dittatura come una proibizione alla libera espressione della propria «islamicità». È comprensibile dunque che la libertà ritrovata con la fine della dittatura si esprimesse nella forma del ricorso a tutte quelle pratiche islamiche fino ad allora vietate²¹. Molti, giovani e meno giovani, si interrogano sul senso della vera fede, e su quanto il regime li avesse costretti ad allontanarvisi. Se il recupero del velo islamico è l'aspetto più appariscente, in privato molti si danno allo studio del Corano e dei testi religiosi che incominciano a circolare. Una sete di formazione religiosa si diffonde tra la popolazione, con la conseguenza del boom delle scuole islamiche e dei circoli di discussione nelle moschee, riaperte alla libera discussione; l'occupazione delle moschee da parte di nuovi protagonisti religiosi diviene così uno degli aspetti chiave del processo di ridefinizione del campo religioso/politico, come vedremo nel prossimo paragrafo. Accanto al fenomeno puramente culturale, pietistico e individuale, nasce e si sviluppa la voglia di impegnarsi socialmente. In questo senso, una volta appropriatosi della possibilità di esprimere i propri valori, radicati nell'etica religiosa, il pubblico tunisino si organizza in attività pubbliche e associative, spesso di impronta islamica. L'occasione di diffusione è data dallo scoppio della guerra in Libia (febbraio-ottobre 2011), alla frontiera est della Tunisia. La crisi umanitaria che ne consegue ha l'effetto di provocare un'enorme mobilitazione della popolazione, che sperimenta per la prima volta un forte attivismo sociale. È questa anche l'occasione per il pubblico locale di scoprire i network caritativi internazionali: molti di quelli che accorrono in Tunisia per soccorrere i fratelli libici, oltre alle organizzazioni internazionali dell'Onu, sono Ong che fanno parte delle reti di raccolta internazionale di *zakat* (donazione religiosa obbligatoria) e di aiuto umanitario. Questo clima di libertà e di attivismo sociale, sulla sfondo della scoperta delle radici religiose, porta alla nascita di una società civile islamica (Soli *et al.* 2013).

La rinascita del partito islamista Ennahda avviene in questo contesto. Tra i militanti di Ennahda di vecchia generazione e questo nuovo pubblico islamico ci sono differenze di sostanza, ma anche tratti comu-

²¹ Professore Ammar, militante del partito Ennahda, intervista con l'autore, 10 ottobre 2012, Tunisi. **N.B.** Il tipo di citazione degli intervistati usato in questo testo può variare, poiché si è deciso di utilizzare un metodo flessibile di individuazione delle identità, lasciando alla persona intervistata la libertà di svelare o meno i propri dati personali per intero.

ni. Ciò che li unisce è la voglia di conquistare nuovi spazi per l'islam nella società e nello spettro politico; ciò che li distingue è soprattutto la differenza generazionale. I primi sono figli di un'altra generazione, che ha lottato aspramente contro le dittature di Burghiba e Ben Ali, pagando in prima persona, mentre i secondi conoscono appena la storia del partito, anche perché si tratta in larga parte di un pubblico giovane che si è andato islamizzando in un diverso periodo storico e attraverso percorsi diversi. I rappresentanti del nuovo pubblico islamico sono generalmente ben disposti nei confronti del partito Ennahda, che appare loro come un progetto politico etico, che si è guadagnato la legittimità combattendo il regime e «difendendo l'islam» in tempi difficili. Il partito Ennahda vero e proprio, inteso come organigramma e struttura, era stato spazzato via dalla repressione degli anni Novanta. Lungo questo decennio, oltre a qualche sporadico congresso che si tiene all'estero, alle attività intellettuali del suo leader e ideologo Rachid Ghannouchi, il partito è diventato innocuo, se non inesistente (Allani 2009). La ristrutturazione comincia timidamente all'inizio del decennio del Duemila, quando Ben Ali si sente abbastanza sicuro da concedere la libertà ai prigionieri politici di Ennahda. Dal 1999, anno della prima amnistia, al 2008, anno di liberazione del maggiore leader del partito rimasto in Tunisia, Ahmed Jebali, quasi tutti i leader e militanti escono dalle prigioni. Il movimento si ricompone a partire dai nuclei di militanti e delle loro famiglie rimaste nel paese, stretti tra loro da forti legami di solidarietà, mentre la leadership in esilio cerca di aprire canali di comunicazione con il regime. Accanto alla riorganizzazione della struttura del movimento e al tentativo dei dirigenti in esilio di riaprire degli spazi di mediazione con il regime di Ben Ali, sul terreno politico concreto si aprono degli spazi di agibilità che i leader di Ennahda che sono in Tunisia sfruttano al meglio. Presa coscienza del fatto che lo scontro diretto con il regime negli anni Novanta li aveva portati all'isolamento, e soprattutto che soltanto le libertà pubbliche avrebbero potuto creare le condizioni per l'affermazione di un progetto politico islamista alternativo (al-Ghannouchi 1993), i quadri locali del partito elaborano una strategia politica di fronte comune contro la dittatura con le forze democratiche che non esprimono pregiudiziali anti-islamiste. Molti militanti del partito si dedicheranno, inoltre, a nuove forme di impegno civile, basato sulla rivendicazione dei diritti civili. Personaggi come Samir Dilou e Noureddine Bhiri, che giocheranno un ruolo centrale nell'espe-

rienza di governo post-rivoluzionario, sono schierati in prima fila nelle battaglie per i diritti umani e contro l'uso della tortura insieme ad altri componenti della società civile²². In particolare, questo attivismo darà luogo nel 2005 all'esperienza politica più importante del decennio, che è la costituzione di un fronte democratico contro la dittatura insieme alle forze laiche e di sinistra (Haugbølle *et al.* 2011)²³. La rapida riorganizzazione del partito dopo la rivoluzione si basa, quindi, da un punto di vista logistico-organizzativo, sulla presenza di questo tessuto di militanti diffuso sul territorio, e da un punto di vista politico, sulla pratica di nuove forme di lotta secondo la logica del fronte democratico.

Quando, nel mese di luglio 2012, il partito islamista può finalmente celebrare in patria il suo IX Congresso, ci si trova di fronte a un partito completamente trasformato, che si propone al paese come partito di governo²⁴. La trasformazione avviene non soltanto in tempi rapidissimi, ma sostanzialmente senza nessuna pianificazione. Sebbene l'evoluzione teorica del partito avesse avuto un grande riferimento nella produzione letteraria del suo leader, Ghannouchi, considerato tra i maggiori intellettuali del movimento frerista internazionale, una vera e propria elaborazione ideologica del programma del partito non c'era mai stata²⁵. Il partito era soprattutto maturato nella prassi politica del decennio Duemila, come abbiamo visto, dando grande attenzione alla questione delle libertà, che avevano trovato il fondamento teorico nell'opera di Ghannouchi stesso. Tuttavia, nell'arco di tempo compreso tra la legalizzazione del partito, avvenuta l'1 marzo 2001, e le elezioni

²² Nel primo decennio degli anni Duemila, due associazioni in particolare diventano il luogo di incontro delle due famiglie ideologiche accomunate dall'interesse per la questione dei diritti umani: la Lega tunisina per i diritti umani (Ltdh) e l'Associazione di lotta contro la tortura (Alt).

²³ Un altro spazio importante di incontro tra islamisti e componenti laiche che si forma in quel periodo è il famoso centro culturale *Jahad* di Tunisi. Youssef, militante Ennahda (sezione attività culturali), intervista con l'autore, 15 giugno 2012, Tunisi.

²⁴ Il partito Ennahda viene legalizzato il 1 marzo 2011 e diventa il primo partito del paese (37% dei voti), vincendo le elezioni per l'Assemblea nazionale costituente del 23 ottobre 2011.

²⁵ Perciò il IX Congresso si incarica di pubblicare una piattaforma ideologica intitolata *al-Ru'ya al-fikria* (Haraka al-Nahda 2012), che esisteva in forma ridotta fin dal congresso del 1986, ma che era rimasta poco elaborata e diffusa a causa dello scatenarsi in quello stesso anno della repressione di Burghiba, che si spinse fino al punto di condannare a morte la maggior parte dei leader del movimento.

del 23 ottobre 2011, il partito sembra andare avanti più per forza di inerzia e reazione agli avvenimenti che per una chiara visione del futuro²⁶. Il punto di contraddizione maggiore resta quello tipico di ogni movimento islamista, nel cui seno persistono due anime: una costituita da predicatori che vedono la religione come strumento di trasformazione della società e il loro militantismo sotto una veste missionaria; un'altra rappresentata dall'anima militantista in senso puramente politico. Queste due anime sono rimaste insieme nel movimento senza contraddizione fino al 2011. Il partito si divide perciò in due anime: «predicatori» e «politici di professione» (Icg 2013a). Appartengono alla prima categoria molti dei militanti della prima ora, da Ghannouchi, Mourou a Habib Ellouz. Appartengono alla seconda, la generazione di mezzo, quella emersa dal movimento studentesco degli anni Ottanta, che si era radicalizzata nello scontro con il regime negli anni Novanta, e che era riemersa nel primo decennio del Duemila conducendo il partito alle alleanze con le altre forze democratiche²⁷. Questa linea di demarcazione talvolta segue una differenziazione generazionale, talvolta una demarcazione «militanti dell'interno-esuli»²⁸. L'apertura politica e le responsabilità di governo rendevano però questa contraddizione più stridente, soprattutto perché l'esperienza di governo richiedeva soluzioni concrete per il miglioramento materiale di vita della gente. La domanda implicita sottintesa durante i lavori del IX Congresso del partito è stata dunque: siamo un partito politico che si occupa della gestione dello stato e della programmazione sociale ed economica, oppure siamo un movimento il cui obiettivo principale è la *da'wa* (predicazione) e la riforma religiosa della società? Le divisioni interne non vengono fatte trapelare fuori dalle mura del partito e la soluzione alla questione è rimandata al prossimo congresso, che dovrà tenersi dopo la fine della fase di transizione, tra l'estate e l'autunno del 2015²⁹, è la prassi politica di governo

²⁶ Ghazi, militante storico del partito, intervista con l'autore, 15 febbraio 2013, Tunisi.

²⁷ Fanno parte di questa corrente due dei maggiori leader del post-Ben Ali: Hammadi Jabali e Ali Laarayedh.

²⁸ Una differenza è spesso evocata tra i militanti del partito tra coloro che sono rimasti nel paese durante la dura repressione e hanno pagato con il carcere e coloro che invece sono scappati e hanno vissuto agiatamente, guidando il partito senza essere a contatto con la realtà del paese.

²⁹ Al momento in cui scriviamo una data precisa non è stata ancora fissata; secondo fonti informali interne a Ennahda il congresso dovrebbe tenersi tra l'estate e l'ottobre 2015.

che sancisce la trasformazione reale del partito. Alla fine dell'esperienza di governo e della fase di transizione del 2014, una nuova classe di burocrati politici si è affermata nei fatti, imponendo al partito uno stile che assomiglia sempre più a quello conservatore islamico dell'Akp turco che al movimento dei Fratelli musulmani in Egitto. Per gli altri, quelli romanticamente e ideologicamente legati al partito delle prime ore, che voleva trasformare la società e rinvigorire l'islam, si prospetta sempre più un attivismo fuori del partito. Lo spazio ideale per questi militanti è la vita associativa, nella quale si impegneranno con particolare zelo³⁰.

3. Nascita e fallimento del progetto salafita jihadista di Ansar al-Sharia

La nascita di un pubblico islamico, insieme con il successo politico del partito Ennahda, suo rappresentante politico principale, è la novità maggiore del processo di transizione postrivoluzionario (2011-2014). L'esperienza islamista non si riduce, tuttavia, al solo partito di ispirazione frerista, ma vede l'apparizione di un nuovo soggetto islamista di contestazione: il gruppo salafita jihadista di Ansar al-Sharia in Tunisia (Ast).

La transizione da un regime a un altro è per eccellenza un periodo di forti agitazioni sociali (Rustow 1970; Di Palma 1990). L'islamizzazione dei quartieri popolari della Tunisia, in particolare dei sobborghi periferici delle grandi e medie città, prende la forma del salafismo radicale di ispirazione jihadista³¹. Come abbiamo visto, l'islamismo di vecchia generazione aveva rappresentato la frustrazione di una piccola classe media, storicamente esclusa dalla costruzione della nazione; l'islamismo radicale in versione salafita jihadista, invece, diventa l'apparato ideologico di espressione della rabbia sociale degli esclusi di ultima generazione, che non si riconoscono né nel processo di moderazione del partito Ennahda, né nell'istituzionalizzazione della fase rivoluzionaria. Mentre nelle prime convulse fasi postrivoluzionarie, le manifestazioni

³⁰ Ziad May e Issam Trabelsi, giovani militanti del partito; intervista con l'autore, 15 Novembre 2012, Tunisi.

³¹ Per un quadro generale sul salafismo, l'opera di riferimento è Meijer 2013a; per una ricostruzione storica del salafismo tunisino, vedi Cavatorta *et al.* 2012.

pubbliche islamiste sembravano essere tutte dello stesso colore politico³², l'evoluzione degli avvenimenti mette in evidenza la chiara divisione del campo islamista in due blocchi principali: da un lato i riformisti legati a Ennahda e, dall'altro, i rivoluzionari, legati ai salafiti jihadisti. Per comprendere il fenomeno è necessario ripercorre qui di seguito le tappe più importanti del processo di «salafizzazione» dei quartieri popolari, e dello sviluppo al suo interno di Ansar al-Sharia, il progetto jihadista di ultima generazione, sino al suo fallimento.

Nelle settimane successive alla caduta del regime di Ben Ali, il 14 gennaio 2011, in tutto il paese si è scatenato un diffuso movimento di contestazione e rivendicazione. Ciascuno, nel proprio settore di lavoro o contesto sociale, aveva un conto in sospeso con il proprio «piccolo dittatore» e le amministrazioni pubbliche, per esempio, diventano teatro di contestazione da parte degli impiegati contro il loro direttore di dipartimento, espressione di un sistema di potere e della fedeltà all'ex partito di potere³³. Accade quindi che gli impiegati si organizzino per cacciare con la forza il loro superiore al grido «*dégage*» (vattene)³⁴. In altri contesti, invece, come per esempio al livello delle comunità locali, normali cittadini organizzano azioni di mobilitazione per mandare via singoli rappresentanti dell'amministrazione pubblica particolarmente odiati³⁵. La contestazione sociale e politica viene diretta verso quello che ciascuno individua come la controparte dittatoriale nella sua vita quotidiana e

³² Le prime manifestazioni islamiste per le strade di Tunisi danno luogo a diverse e confuse interpretazioni giornalistiche. Si parla una volta di *Hizb Ettahrir* e altre indistintamente di islamisti vedi per esempio «Manifestations anti-sémite devant la grande Synagogue de Tunis», *Harissa*, 15 febbraio 2011, <http://www.harissa.com/news/article/manifestation-antis%C3%A9mite-islamique-devant-la-grande-synagogue-de-tunis> (17 maggio 2015).

³³ La contestazione è anche nel settore privato e riguarda principalmente rivendicazioni salariali; ci riferiamo qui alla contestazione contro l'apparato del regime.

³⁴ «*Dégage*», la parola francese che vuol dire «va via, vattene» è diventata famosa dopo la manifestazione del 14 gennaio 2011 davanti il Ministero degli Interni; un esempio delle lotte contro i piccoli dittatori locali, è anche quello, testimoniato dall'autore, dell'operazione di forza degli insegnanti dell'istituto Burghiba di insegnamento di lingue straniere contro il loro direttore il 24 Gennaio 2011.

³⁵ A Douar Hisher, per esempio, nel comune di Mannouba, il signor Jalloul, capo del distretto locale (in arabo *umda*) molto noto per i suoi abusi di potere, è stata portato via di forza da una folla di qualche centinaio di persone davanti al suo ufficio ubicato nell'edificio della delegazione locale; Adel Bouazizi, attivista locale, intervista con l'autore, 15 agosto 2014, Douar Hisher.

per i gruppi di giovani, che vivono il loro spazio sociale nel quartiere, il dittatore di turno con cui fare i conti si trova dentro le moschee. Un processo spontaneo di occupazione delle moschee si diffonde in tutto il paese; i vecchi imam, funzionari statali scelti dal regime secondo una logica di controllo sociale, vengono mandati via³⁶. L'occupazione delle moschee produce una modificazione sostanziale nella geografia sociale e politica dei quartieri, in maniera tale che la fazione politico-religiosa che riesce a imporre il suo imam diventa di fatto egemone. In realtà, ogni spazio sociale, ogni settore urbano-geografico, contiene in sé una specificità, che soltanto la repressione del regime aveva impedito di far emergere. A Msaken, nella provincia di Sousse, per esempio, c'è una predominanza dei salafiti pietisti, dovuta all'influenza del popolare *shaykh*³⁷ Bachir Ben Hassen. A Sfax, una città conservatrice dal punto di vista religioso, ma omogenea e priva di fratture sociali marcate, gli *shaykh* e gli imam si organizzano in una rete associativa ben strutturata e controllano gli spazi delle moschee, secondo una logica di istituzionalizzazione della contestazione. A Douar Hisher, tipico sobborgo sottoproletario dell'area urbana di Tunisi, quasi tutte le moschee sono nelle mani dei jihadisti, mentre in altri casi, come la Cité El Khadra, sempre a Tunisi, le due moschee di quartiere sono divise tra jihadisti e simpatizzanti di Ennahda e si coordinano nell'istituzione di comitati di gestione delle moschee³⁸. Attenendoci al caso delle moschee occupate dai salafiti radicali, osserviamo come da questo processo, inizialmente spontaneo, ha preso forma l'istituzionalizzazione di un nuovo soggetto salafita jihadista, il movimento Ansar al-Sharia.

³⁶ In alcuni casi tuttavia, si arriva a una mediazione pacifica con il vecchio imam, a cui si concede di continuare a svolgere le sue attività. L'imam nella tradizione islamica è colui che conduce la preghiera dei fedeli; la maggior parte dei paesi musulmani, dopo l'indipendenza, ha istituzionalizzato questa figura, trasformandola in funzionario di stato responsabile del luogo di culto.

³⁷ Il termine *shaykh* non ha alcun significato religioso specifico; nella lingua comune si riferisce a una persona a cui ci si vuole rivolgere con rispetto, spesso una persona anziana; negli ambienti islamisti, il termine *shaykh* viene attribuito a chiunque sia riconosciuto un carisma da leader. In questo capitolo il termine viene usato in questa ultima accezione, con particolare riferimento al processo di formazione di leadership nell'ambiente salafita.

³⁸ I casi citati si basano sull'esperienza personale dell'autore, che ha svolto in merito una ricerca sul campo tra il 2012 e il 2014 per la sua tesi di dottorato.

Su pressione della piazza in piena mobilitazione, il presidente della repubblica provvisorio Mbaza, il 20 gennaio 2011, aveva emesso un decreto di amnistia generale a favore dei prigionieri politici³⁹; si trattava di un atto politicamente dovuto per un paese che, cacciando via il presidente-autocrate, dichiarava di aver compiuto una rivoluzione per la libertà⁴⁰. Tuttavia la maggior parte dei detenuti politici erano i giovani (o meno giovani) detti della «generazione di Soliman», con riferimento a uno scontro a fuoco avvenuto nel 2007 tra la polizia e una banda armata a un posto di controllo all'altezza di Soliman (una località a 35 chilometri da Tunisi). Lo scontro aveva evidenziato l'esistenza di un gruppo di jihadisti che pianificavano azioni violente contro lo stato. Successivamente circa un migliaio di giovani⁴¹, radicalizzati nel decennio Duemila e affascinati dalle «imprese» di Bin Laden, erano stati arrestati e giudicati per direttissima. Così questi giovani salafiti in erba si incontrarono in prigione con i leader tunisini del jihad internazionale degli anni Novanta e del primo decennio del Duemila, primo fra tutti Abu Ayadh, poi divenuto leader di Ast. Secondo i racconti che circolano negli ambienti di Ast, quest'ultimo avrebbe organizzato in prigione «sedute di domanda e risposta» con i detenuti, molti dei quali si formano così sulla letteratura jihadista internazionale e sulle sue narrazioni e mitologie. Secondo Hassan Ben Breik, responsabile delle attività di *da'wa* di Ast ancora nel 2013, l'idea di costruire un nuovo progetto tunisino nasce in quei tempi⁴².

³⁹ **Le monde**, «Tunisie: le gouvernement adopte un projet de loi d'amnistie générale», *Le Monde*, 20 janvier 2011, http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/01/20/nouvelle-manifestation-hostile-au-gouvernement-a-tunis_1468128_3212.html (17 maggio 2015).

⁴⁰ Alcuni saranno anche risarciti, come Bilal Chaouachi (ora è in Siria), prima integrato nella funzione pubblica, poi perseguito dalla giustizia per la sua adesione al progetto jihadista. Un caso a parte è l'interminabile discussione sul diritto al risarcimento per gli ex prigionieri politici di Ennahda.

⁴¹ Le associazioni dei diritti umani e contro l'uso della tortura hanno seguito i contorni giudiziari di questo caso e hanno fornito cifre circa il numero degli arrestati, varianti tra i 1.000 e 1.500 vedi per esempio «Tunisie: suivie des recommandations du Comité des droits de l'homme», *Alkarama for Human rights*, 2009 http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/TUN/INT_CCPR_NGS_TUN_12254_F.pdf (17 maggio 2015).

⁴² Fabio Merone, «Hassan Ben Breik: stato islamico non con la forza... per ora», *Nena news*, 2012, http://nena-news.globalist.it/Detail_News_Display?ID=35486 (17 maggio 2015).

Quando le prigioni si aprono, in conseguenza dell'amnistia concessa dopo la caduta di Ben Ali, gli ex detenuti diventano la struttura portante del nuovo progetto salafita jihadista. Gli ex-prigionieri infatti si accreditano nei rispettivi quartieri di origine presso il nuovo pubblico islamico prodotto dalla rivoluzione, e impone la sua leadership (Merone 2013). Oltre a occupare il pulpito religioso, questi nuovi leader organizzano circoli di studio religiosi (*halaqat*) alla maniera antica e incontri nelle varie regioni del paese⁴³. Grazie ai video con le loro prediche, che circolano nei circuiti dei social network, le loro immagini si affermano tra un pubblico sempre più vasto. Questo gruppo di *shaykh* viene a costituire l'apparato intermedio tra la leadership, che è tendenzialmente costituita da personalità più anziane, che hanno esperienza internazionale, e i nuovi leader locali ancora in formazione (Merone *et al.* 2013). Si tratta infatti di un fenomeno diffuso e decentralizzato, il cui cuore pulsante è costituito dai nuclei di giovani che si formano intorno alle moschee occupate. Ogni moschea è autonoma e l'adesione al movimento è, in una prima fase, soprattutto emozionale. Si aderisce a una comunità (*jama'a*) di credenti che vogliono rinnovare lo spirito religioso e mettere in pratica una nuova organizzazione sociale: l'adesione è al metodo (*minhaj*) degli *al-salaf al-salih* (Pii Antenati)⁴⁴. La larga presenza giovanile nel movimento salafita, tuttavia, diventa tale che non si tratta più soltanto di un generico ritorno pietistico e individuale alla religione, bensì di un movimento sociale per la trasformazione della realtà. Se non si può parlare ancora di un vero e proprio progetto politico, perché prevale la retorica religiosa, si tratta sicuramente di un movimento sociale che trascina dietro di sé migliaia di giovani in tutto il paese⁴⁵.

⁴³ *Halaqat* vuol dire «cerchi» e si riferisce alla maniera classica di fare lezione nelle moschee. Una tradizione che è rimasta in molti paesi del Medio Oriente, ma in Tunisia era vietata dal regime precedente.

⁴⁴ L'applicazione della religione, secondo il modo in cui l'avevano capita e vissuta i compagni del Profeta e le prime tre generazioni dopo di lui (la *salafiyya*), è uno dei nuclei dottrinari principali del salafismo, da cui deriva il nome stesso. sul salafismo si veda anche quanto detto in Massimo Campanini e Laura Guazzone rispettivamente nei Capitoli 2 e 6 in questo volume. [N.d.C.]

⁴⁵ Non esistono statistiche precise a proposito. Le stime su cui concordano gli osservatori, con riferimento al periodo 2012-2013, parlano di 30-50.000 simpatizzanti, sono basate sul numero di aderenti alle pagine Facebook.

Ast viene proposto al pubblico salafita come un progetto nuovo a cui aderire per lavorare fattivamente alla realizzazione di uno stato islamico. La particolarità del movimento salafita jihadista tunisino sta nel fatto che nasce e si ispira alla letteratura del movimento jihadista internazionale, ma si realizza in un contesto storico e geografico particolare, che è la Tunisia postrivoluzionaria. In base alle numerose conversazioni e interviste svolte con leader e militanti del movimento, è emersa questa specificità come tratto caratterizzante l'esperienza del movimento. In particolare, è emersa la questione della libertà di organizzazione, in nome della quale era stata fatta la rivoluzione, che dovrebbe permettere a tutti, compresi i salafiti, di agire liberamente. In questo caso l'aspirazione jihadista non è più intesa come solo combattimento (*qital*), ma come *da'wa* (predicazione). In realtà, il movimento salafita tunisino, ispirandosi al movimento jihadista internazionale, assume nella prassi la caratteristica di un qualunque movimento islamista di contestazione in embrione. Non propone ai suoi aderenti di andare a fare la guerra (il *jihad*) nelle terre dell'islam minacciate, bensì di costruire una struttura locale organizzata, in cui ciascuno deve svolgere un compito per realizzare fin da subito gli obiettivi della società a cui aspirano⁴⁶. A questo fine il movimento viene strutturato secondo dei dipartimenti distinti: quello della logistica per la realizzazione delle campagne caritatevoli e quello della *da'wa*, con il compito di formare i militanti e i predicatori, e quello dei media. Si tenta infine di mettere insieme una sorta di consiglio consultivo tra le persone più competenti, per elaborare un piano economico-sociale per il nuovo stato che si intende realizzare⁴⁷.

Questo processo di istituzionalizzazione di un nuovo progetto politico salafita avviene attraverso un intenso dibattito tra i gruppi locali che si formano intorno alle moschee, a cui viene sottoposta la proposta. In discussione ci sono due opzioni: quella che fa capo a Abu Ayadh, promotore di Ast, e quella opposta, che fa invece capo a Khatib Idrissi, noto e rispettato *shaykh* di tendenza più pietista. Quest'ultimo si oppone

⁴⁶ Queste indicazioni erano fornite nel video «Dialogo con lo *sheikh* Abu Ayad Ettounisi» (in arabo) postato su YouTube e visionato dall'autore; il video è stato nel frattempo rimosso.

⁴⁷ Fabio Merone, «Salafism in Tunisia: an interview with a member of Ansar al-Sharia», *Jadaliyya*, 2013, http://www.jadaliyya.com/pages/index/11166/salafism-in-tunisia_an-interview-with-a-member-of- (17 maggio 2015).

all'idea di Abu Ayadh con vigore: per lui non c'è motivo di costituire un'organizzazione; l'obiettivo è islamizzare la società, non conquistarla. Secondo Idrissi bisogna fare attività di *da'wa* e perciò un'organizzazione non serve allo scopo, anzi tende a insospettire gli apparati di sicurezza dello stato e a dividere la *jama'a*. In alternativa all'organizzazione egli propone un consiglio di saggi, a cui è invitato a partecipare lo stesso Abu Ayadh⁴⁸.

La differenza fra l'uno e l'altro sta nel fatto che il progetto di Abu Ayadh si identifica maggiormente con la natura del movimento salafita di nuova generazione, essenzialmente giovane e radicale, che mal sopporta le gerarchie sociali, anche quelle religiose, è anti-sistemico e vuole cambiare la realtà sociale da cui si sente escluso. A favore del progetto di Ansar al-Sharia si schierano inoltre alcuni *shaykh* jihadisti di fama internazionale, in particolare l'egiziano residente a Londra Hani Sabahi e il marocchino Omar Haddouchi, che appoggiano con fervore l'iniziativa dei giovani tunisini⁴⁹. Se il progetto di Ansar al-Sharia è stato effettivamente un successo, per come è riuscito a imporsi tra le masse subalterne, difficilmente poteva svilupparsi senza l'opposizione dello stato e della parte della società tunisina visceralmente anti-islamista. Così come era successo per il movimento islamista di prima generazione, oggi Ennahda, al momento stesso in cui Ansar al-Sharia si espande, conosce una controreazione (Cavatorta *et al.* 2013), anche perché il movimento salafita di ultima generazione è ancora più radicale di quello della precedente, e applica nei confronti della società il principio della «lealtà» verso i musulmani e del «disconoscimento» dei non musulmani (*al-wala' wa al-bara'*)⁵⁰.

L'*escalation* tra lo stato e il movimento salafita ha avuto come punto di partenza la manifestazione davanti l'ambasciata americana del 14 settembre 2012. Nata per protestare contro l'ennesima caricatura del Profeta considerata offensiva, essa è degenerata in un assalto all'ambasciata americana, giusto due giorni dopo la tragedia di Bengasi, in cui

⁴⁸ Abdallah Attounisi, membro del Consiglio dei saggi di Ast e uomo vicino a Khatib Idrissi; intervista con l'autore, 15 ottobre 2012, Sidi Bouzid.

⁴⁹ Vedi Hani al Sibai, «Vous en etes jaloux d'Ansar al-Charia», *Daily motion*, 2013, http://www.dailymotion.com/video/x15b7p3_vous-en-etes-jaloux-d-ansar-al-charia-dr-hani-al-sibai-tunisie_news (17 maggio 2017).

⁵⁰ Il richiamo a questo principio caratterizza le formazioni salafite jihadiste più intransigenti, vedi Wagemakers 2013. [*N.d.C.*]

C'è un solo contributo di Cavatorta 2013, quindi ho eliminato 2013a e sostituito con 2013

in un analogo assalto era stato assassinato l'ambasciatore americano⁵¹. Il 6 febbraio 2013, Chokri Belaid, carismatico leader di sinistra, viene assassinato davanti casa sua a sangue freddo. All'inizio della primavera 2013, le prime vittime militari vengono segnalate alla frontiera tra la Tunisia e l'Algeria, sul monte Chaambi. Mine sotterrate fanno numerose vittime: i sospetti si appuntano su un gruppuscolo jihadista *Okba Ibn Nafaa*⁵², probabilmente legato ad al-Qaida nel Maghreb islamico (Aqmi nell'acronimo inglese). Nel mese di maggio successivo, Ast dichiara di voler organizzare il suo terzo congresso annuale a Kairouan. Per la polizia è troppo: il governo guidato da Ennahda, già in perdita di consensi, è messo sotto pressione. Il 13 maggio, giorno previsto per il congresso, 30.000 uomini di tutti i corpi di sicurezza vengono fatti sfilare per le vie della città, in una parata militare mai vista prima, e il congresso non si tiene⁵³. Il 25 luglio 2013, il paese è insanguinato da un nuovo assassinio politico. Questa volta ad essere freddato davanti casa sua, con le stesse modalità dell'assassinio di Chokri Belaid, è Mohammed Brahami, un nazionalista nasseriano di sinistra. Il paese sembra scivolare nel caos, anche perché da poco meno di un mese il colpo di stato in Egitto del generale al-Sisi ha generato una forte pressione sugli islamisti del partito Ennahda, di cui l'opposizione laica più radicale chiede il bando, proprio come in Egitto. Il primo ministro del partito islamista è costretto a designare Ast come organizzazione terrorista il 27 agosto, scaricando su quest'ultimo la tensione anti-islamica giunta al parossismo.

In conclusione, il progetto salafita di Ast si è proposto come rappresentante una parte di giovani esclusa dal processo di istituzionalizzazione della transizione democratica. Ast ha avuto successo nell'incanalare questa rabbia sociale e nel darle un quadro ideologico coerente, ma ha fallito nel farsi riconoscere dal resto della società come movimen-

⁵¹ Nicolas Champeaux, «Tunisie: deux morts dans l'attaque de l'Ambassade Américaine », *RFI*, 2012, <http://www.rfi.fr/afrique/20120915-tunisie-attaque-ambassade-americaine-innocence-islam-moncef-marzouki/> (17 maggio 2015).

⁵² MosaiqueFM, «Katibat Okba Ibn Nefaa revendique l'attaque terroriste a Chaambi», *Mosaique FM*, 2014 <http://www.mosaiquefm.net/fr/index/a/ActuDetail/Element/39771-qatibet-okba-ibn-nafaa-revendique-l-attaque-terroriste-a-chaambi> (17 maggio 2015).

⁵³ France24, «La police tunisienne tente d'empêcher les salafistes de se rendre a Keirouane», *France24*, 2013. <http://www.france24.com/fr/20130518-tunisie-confrontation-salafistes-kairouan-djihadistes-ansar-al-charia-rassemblement-congres/> (17 maggio 2015).

to sociale legittimo. La Tunisia della transizione democratica non si può permettere di coesistere con un movimento anti-sistemico di questa portata, soprattutto perché quando la violenza si impone nella dialettica politica lo stato è minacciato direttamente. Il fatto che Ast sia dichiarata organizzazione terrorista nel mese di agosto 2013, più che una misura di sicurezza, sembra un esercizio di esorcizzazione di un processo di contestazione, che rischiava di distruggere dalle fondamenta il patto sociale e civile su cui si basava la nazione. Quest'ultima, per sopravvivere, ha bisogno di identificarsi in un'ideologia unitaria di cui le istituzioni dello stato si fanno garanti. Su questa base vengono rilegittimate le forze di sicurezza, che diventano «forze repubblicane», e viene esaltata la *tunisianité* come condizione di inclusione nella comunità nazionale.

4. *Ennahda e la questione dell'egemonia*

Anche se l'esperienza di Ast non ha avuto successo, essa ha avuto il merito di ricordare al partito islamista di matrice frerista due cose importanti: primo, che esiste un largo pubblico islamico, soprattutto giovane, che non si riconosce automaticamente nel partito e gli può essere perfino ostile; secondo, che la radicalizzazione della scena politica islamista può produrre una reazione da parte delle forze opposte che, se si sentono minacciate, possono ricorrere alla forza per sbarazzarsene. Nel momento della massima polarizzazione della scena politica, nell'estate del 2013, forte è stata la tentazione da parte di questo pubblico islamico (vecchio e nuovo) di creare un fronte unico. Abu Ayadh, il leader di Ast, lo ha reclamato in più di un'occasione⁵⁴, mentre nei quartieri delle città si sono costituiti talvolta dei comitati di protezione dei quartieri stessi, sul modello di quelli messi in piedi i giorni successivi l'abbandono del paese da parte di Ben Ali (Gartenstein-Ross *et al.* 2014). L'esistenza di questa base islamica movimentista, non strutturata e manipolabile a seconda dell'evoluzione politica del paese, ha portato molti osservatori a credere che tra il partito Ennahda e Ast ci fosse

⁵⁴ Abu Ayadh Attounisi, leader jihadista, incontro con l'autore, Sidi Bouzid, 2 ottobre 2013.

una convergenza di interessi se non un'alleanza⁵⁵. La scelta del governo di Ali Larayedh di assecondare le forze di sicurezza e di inserire Ast nella lista delle organizzazioni terroriste, ha tuttavia segnato un punto di non ritorno. Questo non vuol dire che il pubblico islamico fosse diviso in maniera così schematica tra il blocco sociale di Ennahda, una piccola borghesia tradizionale, e i giovani dei quartieri popolari, sostanzialmente legati all'esperienza salafita jihadista. Poiché la dittatura ha impedito per vent'anni la manifestazione di qualunque espressione islamica, l'evoluzione e l'articolazione di questa stessa in Tunisia è sostanzialmente ancora *in fieri*.

Oltre all'emergere di una gioventù radicalizzatasi attorno al discorso jihadista, è apparsa sulla scena del paese una «nuova classe media islamica», meno intellettuale di quella rappresentata da Ennahda ma più partecipe alla vita economica e sociale. Di questa classe media fanno parte imprenditori che subiscono il fascino dei paesi del Golfo e aspirano a condurre il paese verso un modello sociale ed economico di successo. Per esempio, la nostra ricerca sul campo rileva che nella città di Sfax sta emergendo una classe di imprenditori sociali ed economici che agiscono a rete, ed elaborano strategie di lobbying per imporre un modello economico basato sulla finanza islamica e sull'etica del lavoro ispirata alla morale religiosa (Merone *et al.* 2015). Benché nei paesi del Medio Oriente, in particolare in Egitto, Giordania e Turchia, questo fenomeno esista da tempo (Coskun 2013), in Tunisia emerge in tutta la sua ampiezza soltanto con la liberalizzazione politica seguita alla fine della dittatura di Ben Ali.

L'evoluzione del partito Ennahda e la maniera in cui esso è cresciuto, reagendo agli impulsi di questa fase di transizione, va letta perciò tenendo presente questa complessità all'interno del suo stesso potenziale elettorato. Il successo elettorale del 2011 ha convogliato questa confusa base popolare islamizzata verso una sola direzione, Ennahda; ma, nel prosieguo, sono emersi i limiti del progetto Ennahda, così come

⁵⁵ Su questo argomento è stato scritto molto: sospetti e le allusioni sono state ampiamente alimentate dai media a partire soprattutto da un video, filmato di nascosto e poi fatto circolare sui social network, in cui Ghannouchi parla di una presunta strategia islamista contro lo «stato profondo» vedi <https://www.youtube.com/watch?v=i9ditGXQdFQ> (17 maggio 2015).

quelli di qualunque altro progetto islamista a esso alternativo⁵⁶. Il primo di questi limiti è la mancanza di una base giovanile militante; il secondo, l'incapacità di porsi come blocco sociale egemonico. Sul primo punto, il partito si è dovuto confrontare seriamente con il successo che riscontrava il progetto salafita radicale, che ha attirato su di sé buona parte della base giovanile islamizzata. Sul secondo punto, il confronto è stato invece con il blocco di potere tradizionale, che si appoggia su quella parte della classe media che si è tradizionalmente identificata nel nazionalismo burghibista. Questi limiti hanno portato il partito islamico a vacillare fra la pressione della base giovanile, che lamentava l'allontanamento del partito dal suo spirito popolare e rivoluzionario originario⁵⁷, e i poteri forti del paese (alta borghesia, classe media, apparato dello stato, grande capitale) che gli rimproverano di non essere capace di gestire lo stato e di essere vittima della base salafita⁵⁸.

Il momento più drammatico dell'esperienza di governo di Ennahda è stata la fase febbraio-agosto 2013, aperta e chiusa dai due assassinii politici precedentemente citati. Dopo l'assassinio del leader del Fronte Popolare, Ennahda è stato accusato dall'opposizione di esserne responsabile. Un'ondata di proteste ha percorso il paese, seguita da azioni di violenza e attacchi alle sedi di Ennahda⁵⁹. In conseguenza di queste tensioni, il primo ministro di Ennahda, Hammadi Jebali si è dimesso e ha proposto un governo tecnico di coalizione aperto all'opposizione, ma il consiglio della *shura* del partito riunito d'urgenza ha rifiutato la proposta del suo primo ministro, denunciando la strumentalizzazione dell'assassinio da parte dell'opposizione, al fine di favorire un colpo di stato. Il secondo momento drammatico è l'assassinio del secondo opposito-

⁵⁶ Per progetto islamista alternativo si intende qui un progetto politico/partitico che rappresenti il pubblico islamico in un confronto elettorale; il progetto di Ast è sostanzialmente anti-sistemico e rivoluzionario, come detto in precedenza.

⁵⁷ Hichem Laaraiedh, leader sindacale di Ennahda, intervista con l'autore, 20 settembre 2012, Tunisi.

⁵⁸ In questo senso il termine salafita ha solo un'accezione peggiorativa, nel senso di retrograda e radicale. Vedi Huffington Post, «Le fils de Hichem Laaraiedh accusé d'appartenir à AST», 2013, http://www.huffpostmaghreb.com/2013/08/29/hichem-larayedh-ansaral-charia_n_3837270.html (17 maggio 2015).

⁵⁹ OBS Monde, «L'opposant Chokri Belaid tué: manifestations contre Ennahda», 2013, <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20130206.OBS7886/en-direct-tunisie-l-opposant-chokri-belaid-assassine-manifestations-contre-ennahda.html> (17 maggio 2015).

re politico, Mohammed Brahami. Questo secondo assassinio ha alzato ancora di più il tono della sfida: a mettere in difficoltà Ennahda non sono state più soltanto le accuse di complicità mossegli dagli oppositori politici, ma la sua stessa debolezza intrinseca. Il partito islamista si ritrova, allora, in caduta libera di consenso: la popolazione è stanca della transizione e non vede migliorare le proprie condizioni di vita; vi sono inoltre sempre più voci che si levano contro il partito islamista, accusato di aver perpetuato lo stesso sistema di potere del vecchio regime di Ben Ali.

Più ancora di questi fattori interni, la tensione è tenuta alta dagli eventi dell'Egitto, in cui un comitato di Salvezza nazionale si è costituito favorendo la cacciata dal potere dei Fratelli musulmani e l'entrata sulla scena del generale al-Sisi. L'opposizione tunisina ha tentato di riprodurre lo stesso scenario, ritirandosi dall'assemblea costituente e chiamando la popolazione a scendere in piazza contro il governo⁶⁰. Nel gennaio del 2014 Ali Laarayedh, dopo un'estenuante trattativa con il quartetto, l'alleanza delle tradizionali forze sociali del paese⁶¹ cede il posto a un nuovo governo di tecnocrati, allentando la pressione sul partito. La costituzione è infine approvata il 26 gennaio 2014, con importanti concessioni da parte di Ennahda⁶².

Da questa esperienza di governo il movimento islamico tunisino ha tratto una serie di insegnamenti che certamente peseranno sulle scelte future. Primo fra tutti, la presa di coscienza definitiva che l'obiettivo del partito in questa fase storica è la riuscita della transizione democratica e l'affermazione dello stato di diritto, solo garante dell'esistenza politica del partito e della convivenza civile fra le parti⁶³. Secondo, che non ba-

⁶⁰ Vedi OBS Monde, «Des dizaines de milliers de tunisiens dans la rue contre Ennahda», 2013, <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20130807.OBS2443/des-dizaines-de-milliers-de-tunisiens-dans-la-rue-contre-ennahda.html> (17 maggio 2015).

⁶¹ Il principale sindacato (Uggt), l'organizzazione patronale (Utica), la lega per i diritti umani (Ltdh) e l'ordine degli avvocati. Il sindacato è di gran lunga la forza più importante di questo quartetto e il vero motore dell'iniziativa. Per il ruolo svolto dal quartetto nel processo di approvazione della costituzione, vedi Frida Dahmani, «Tunisie: après le vote de la Constitution, que se passera-t-il?», *Jeune Afrique*, 2014, <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20140124121105/> (17 maggio 2015).

⁶² Sul processo costituzionale vedi il Capitolo 10 di Pietro Longo in questo volume.

⁶³ Salma Sarsut, ex deputato di Ennahda, intervista con l'autore, 4 aprile 2014, Hammam Linf.

sta vincere le elezioni per conquistare il governo del paese e riformare le istituzioni dello stato, ma è necessario costruire un progetto egemonico, che per realizzarsi ha bisogno dell'alleanza di un blocco sociale ed economico. A questo fine, la dirigenza di Ennahda ha optato per una linea di «modernizzazione» del partito largamente ispirata al modello turco dell'Akp⁶⁴. Il dibattito durante il IX Congresso, a cui abbiamo accennato precedentemente, è largamente superato da una prassi politica che si è imposta nei fatti. Ennahda evolve verso un partito conservatore e liberale, che si accredita presso una classe media islamica emergente e che cerca l'alleanza con quella parte della classe imprenditoriale precedentemente emarginata dal regime e che non vede di buon occhio il riorganizzarsi di vecchi blocchi di potere dietro il partito Nidaa Tounes⁶⁵. Questa strategia è favorita dall'assenza per il momento di un credibile progetto politico di matrice islamica alternativo Ennahda in cui possa confluire questo largo pubblico islamico. In questo senso la futura evoluzione dello scenario islamico tunisino potrebbe essere più simile alla Turchia di Erdogan che all'Egitto di al-Sisi.

5. Conclusione

L'approccio sociologico al fenomeno islamista permette di avere una maggiore profondità di analisi, poiché vede l'islamismo come un fenomeno ideologico che nasconde un conflitto sociale. Questo capitolo ha cercato di mettere in evidenza questo aspetto e di includerlo nel più ampio discorso sul percorso storico di costruzione della nazione tunisina.

Il processo di transizione democratica sviluppatosi in Tunisia tra il 2011 e il 2014 è considerato unanimemente un caso unico di successo rispetto al contesto regionale. La chiave di ciò è stato il compromesso tra le due famiglie ideologiche presenti sulla scena dall'inizio del movimento nazionale di indipendenza, i nazionalisti e gli islamisti. A differenza di altri paesi, come la Libia, l'Egitto, lo Yemen, la Siria o l'Alge-

⁶⁴ Lubna Moalla, avvocato e militante storica di Ennahda, intervista con l'autore, 23 settembre 2014, Sfax.

⁶⁵ Ciò è quanto emerso dalle interviste condotte durante l'autunno 2014 insieme al collega Damiano De Facci, si veda Merone *et al.* 2015.

ria, il confronto tra queste forze non è degenerato né in guerra civile né nel ritorno a un sistema autoritario. Questo capitolo ha proposto l'analisi di questi avvenimenti da una prospettiva di lettura che considera gli sviluppi straordinari degli ultimi tre anni come parte di un percorso storico più lungo, in cui l'arrivo al potere degli islamisti, tra il 2011 e il 2013, è il punto culminante di un processo di lungo periodo di costruzione della nazione.

Come mostrato in questo capitolo, l'integrazione fra le due parti storicamente in conflitto, si è fatta attraverso un compromesso, che prima di essere politico, è ideologico. L'accordo sulla Costituzione, come espresso nel preambolo e nei principi generali, si è basato sulla condivisione di una comune idea della nazione. Per il partito Ennahda si è trattato di riconciliarsi con la parte riformista della storia nazionale (altre volte detta modernista), per gli altri, invece, si è trattato di riconoscere che questo riformismo aveva le sue origini in una tradizione sostanzialmente da inquadrarsi anche in un quadro concettuale islamico.

L'esemplarità di questo processo di transizione nasconde tuttavia delle contraddizioni. Se gli islamisti moderati e il blocco sociale che rappresentano sono stati infine accettati, un'altra parte consistente della società rimane fuori, frustrata nelle condizioni materiali e senza rappresentanza politica. Una parte della massa giovanile popolare, la grande assente delle due tornate elettorali, ha trovato per un momento espressione alla sua frustrazione nel movimento salafita jihadista. Quest'ultimo, tuttavia, complice la sua immaturità politica, non è stato capace di offrire un progetto politico credibile. Ne risulta che, quando la tensione è salita nel paese, e la polarizzazione islamisti/anti-islamisti sembrava portare le due fazioni allo scontro fisico, si è trovato incapace di reagire; fallito il tentativo di portare Ennahda dalla sua parte in una logica di costruzione di un comune fronte islamico, è rimasta isolata di fronte all'azione repressiva del Ministero degli Interni. Dichiarata organizzazione terroristica, è praticamente scomparsa dalla scena politica, ridotta a puro problema di ordine pubblico.