

La specificità tunisina

Egemonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo

Domenico COPERTINO

Università della Basilicata

The Tunisian specificity: Political hegemony and the habitus of commitment in contemporary public Islam

ABSTRACT: I interpret the pursuit of an Islamic understanding of ideas such as democracy, pluralism and freedom, carried out by the Tunisian Islamic movements after the 2011 revolution, as part of a discursive tradition (Asad 1986) about the “Tunisian specificity”. Such tradition entails the interpretation of Islamic sources – both classical and modern – by religious and secular authorities, with the aim to legitimate the social and political commitment in the name of Islam. The Tunisian specificity is a discourse that draws on the local interpretations of Islamic practices (such as Sufism and saints worship), on the work of modern Islamic thinkers, and on the reasoning about democracy and human rights, to construct a theoretical framework aimed at deepening the concepts of moderation, toleration, pluralism and political activity from an Islamic vantage point. My contribution is part of an ethnographic research pursued from 2012 to 2015 among Tunisian Islamic public. In my view, such a category covers both the Islamists (namely the actors engaged in movements and parties directly involved in the political arena) and the *du‘at* (the activist of civil society and pious associations, engaged in spreading the Islamic message “from below”). The observation of interrelationships between the two groups, and of the sharing of the same framework (the Tunisian specificity) and vocabulary (freedom, dignity, human rights, and the like), suggests that the sharp distinction between political and social activism inspired by Islamic ideals is to be blurred.

KEYWORDS: DISCURSIVE TRADITIONS; TUNISIAN REVOLUTION; PUBLIC ISLAM; ISLAMISM; DA‘WA.

This work is licensed under the Creative Commons © Domenico Copertino

La specificità tunisina: Egemonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo
2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 45-69.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3838



Forme dell'Islam pubblico in Tunisia

L'Islam pubblico, ovvero l'attivismo sociopolitico di ispirazione islamica, si è diffuso in modo costante e crescente in Tunisia in seguito alla rivoluzione del 2010/2011¹. In particolare, dopo le elezioni per l'Assemblea Nazionale Costituente, svoltesi a ottobre del 2011, la vita pubblica è stata egemonizzata dal multiforme movimento islamico, rappresentato principalmente dal partito Ennahda – che, ottenuta la maggioranza relativa alle elezioni, ha controllato il potere esecutivo per i tre anni successivi – e dalle numerose associazioni della *da'wa* (ovvero, in questo contesto, la diffusione delle pratiche di devozione nella società) che sono state liberalizzate in seguito alla rivoluzione, attive nella beneficenza e nella diffusione dello studio e delle buone pratiche islamiche². Tanto la diffusione di pratiche di beneficenza ispirate alla moralità islamica da parte di queste associazioni, quanto l'impegno diretto in politica da parte di movimenti democratici (come Ennahda) sono forme di attivismo che hanno tratto beneficio dall'apertura della vita pubblica alla società civile e dalla liberalizzazione dell'arena politica.

Le due forme dell'Islam pubblico – l'attivismo sociale della *da'wa* e l'impegno politico dei cosiddetti islamisti (*al-islamiyyun*) sono state tenute tradizionalmente distinte negli studi socio-antropologici e politici sulle società a maggioranza musulmana (Wiktorowicz 2003; Clark 2004). Secondo Camau e Geisser (2003), la distinzione netta tra islamismo e società civile di ispirazione islamica costituiva anche uno strumento del potere autoritario dei regimi precedenti alla rivoluzione, finalizzato a ridurre la legittimità dell'opposizio-

1. La ricerca di cui questo articolo è frutto è stata svolta nell'ambito di un assegno di collaborazione dell'Università di Milano-Bicocca, svolto sotto il coordinamento di Ugo Fabietti, con 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. Tutte le traduzioni presenti nell'articolo, se non diversamente indicato in bibliografia sono dell'autore. Le traslitterazioni dall'arabo sono semplificate e rispecchiano il dialetto arabo tunisino. Se non diversamente indicato, le conversazioni riportate si son svolte a Tunisi tra settembre e ottobre 2013. Ringrazio i revisori anonimi di *Anuac* per gli utili spunti critici e i suggerimenti bibliografici, che mi hanno consentito di rielaborare alcuni concetti ed approfondire alcuni aspetti dell'articolo.

2. Merone, Sigillò e De Facci (2018) identificano nel movimento extraparlamentare islamico jihadista Ansar ash-Sharia e nel partito Ennahda i principali attori dell'attivismo islamico in Tunisia dopo la rivoluzione e i principali rappresentanti del pubblico islamico tunisino. Questi autori fanno rientrare nella definizione di "pubblico islamico", inteso come "circo-scrizione islamica", l'intero potenziale bacino elettorale di Ennahda.

ne islamica, confinandola all'interno di uno spazio politico controllato dal regime. Tuttavia, diversi studi dimostrano la convergenza tra queste due forme di attivismo e la tensione dialettica costante che caratterizza il pubblico islamico tunisino tra *harakiyya* (movimentismo) e *hizbiyya* (partitismo)³; le sovrapposizioni tra le due modalità di partecipazione pubblica avvengono a vari livelli. In una ricerca condotta in Tunisia tra il 2012 e il 2015, ho constatato l'esistenza di legami interpersonali tra i *du'at* (cioè i musulmani impegnati nella *da'wa*) e gli *islamiyyun*, ad entrambi dei quali mi riferisco in senso ampio come pubblico islamico. Gli stessi individui possono passare dalla *da'wa* all'impegno diretto in politica, senza avvertire una contraddizione in questo passaggio. Ad esempio, Rached Ghannouchi – fondatore e leader del principale movimento islamico tunisino e attualmente leader del principale partito di ispirazione religiosa, Ennahda – iniziò la propria attività pubblica nell'associazione Jamaat at-Tabligh, attiva nella *da'wa* tra i migranti musulmani parigini. Ciò che distingueva la *da'wa* dall'attività politica erano, secondo *sheykh* Ghannouchi, “la preghiera e la meditazione. La dimensione spirituale era essenziale: senza questa non si potrebbe ritornare al Libro, approfondire la sua fede e contemporaneamente l'insegnamento che vi è contenuto” (Barrada 1990: 48).

La distinzione tra le tipologie di attività pubbliche islamiche è più sfumata di quanto le categorie di Islam politico e sociale lascino intendere; in Tunisia c'è continuità di persone e interrelazioni, tra il mondo dei rappresentanti

3. La netta opposizione tra attivismo sociale e politico di ispirazione islamica è stata messa in discussione da Eickelman e Piscatori (1996), Hefner (2000; 2005), Ayari (2016), Aït-Aoudia (2015). McCarthy analizza in modo unitario le diverse forme dell'attivismo islamico, considerandole parte di un unico “project that seeks to be active in the political, social, and cultural spheres by drawing on the Islamic scriptural tradition and reinterpreting it for the present day [...]”. And I find debates, tensions, and meaning-making that complicate these analytical distinctions between political parties and religious movements, between top-down and grassroots projects” (2018: 5). Le interrelazioni tra organizzazioni islamiste e associazioni della *da'wa* sono messe in luce ad esempio da Ben Nefissa (2002), Vannetzel (2016), Merone, Sigillò e De Facci (2018). Questa ricerca è stata svolta prevalentemente a Tunisi, con alcuni brevi soggiorni di studio a Kayrouane. Naturalmente il “pubblico islamico” di Tunisi non è esemplificativo del “pubblico islamico” tunisino nel suo insieme, considerando che la storia della Tunisia è caratterizzata da profonde differenze tra zone urbane e rurali, regioni costiere e regioni dell'interno, evidenti ad esempio nelle diverse temporalità del processo rivoluzionario, culminato con le dimostrazioni popolari a Tunisi (dicembre 2010/gennaio 2011), ma iniziato alcuni anni prima nell'area di Gafsa e in altre regioni interne (Geisser, Ayari 2011; Copertino 2017). La ricerca politico-etnografica che ho condotto, tuttavia, ha la classica caratteristica dell'immersione in un contesto specifico e dell'osservazione partecipante prolungata in una città, secondo un modello che dall'antropologia si è spostato ad altre discipline e, in particolare, è stato proposto da Burgat (2003) per lo studio dei movimenti islamici.

politici del pensiero islamico e gli attivisti della *da'wa*. Spesso in Tunisia ho conosciuto alcuni *islamiyyun* attraverso i *du'at* e viceversa. Alcuni *du'at* accettano la designazione di *islamiy* (singolare di *islamiyyun*), mentre altri la rifiutano (Copertino 2017), come è emerso dalle conversazioni che ho avuto con gli attivisti di un'associazione della *da'wa* (la *rabatat ash-shabab ar-risali*, Lega dei Giovani Messaggeri), con cui ho svolto una parte della ricerca in Tunisia. Si tratta di un'associazione giovanile, il cui statuto prevede che i membri non abbiano più di trentacinque anni. Ridwan, un *da'ui* (singolare di *du'at*) della *rabata*, mi riferì: “Mi sento *islamiy* [...] (Molti) pensano che, in quanto islamisti, siamo limitati, [...] conservatori (*raj'i*) [...]. Noi vogliamo cambiare [...] il punto di vista della gente sui giovani islamisti”. Achref Wachani, un altro giovane *da'ui* attivo nella *rabata*, mi disse:

Odio il termine “islamista”! Per me essere musulmano fa parte della tradizione [...]. 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-khawarij*) 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 *jallabiyya*, 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].

L'integrazione tra i diversi campi, tuttavia, avviene anche a un livello più ampio: *du'at* e *islamiyyun* condividono finalità (la diffusione della moralità islamica nella società), modalità di approccio alle scritture (hanno spesso una formazione secolare e si accostano alla conoscenza religiosa da autodidatti), tradizioni discorsive (una tradizione di impegno pubblico islamico pacifico e moderato che essi definiscono “la specificità tunisina”), metodologie interpretative (l'ermeneutica dei principi dell'Islam e la pratica dell'*ijtihad*, ovvero l'interpretazione diretta delle fonti). L'obiettivo di riformare la società in senso islamico, a partire dalle pratiche quotidiane, comporta per l'intero pubblico islamico l'opposizione al tentativo dello Stato di controllare tutti gli aspetti della vita. In generale, essi condividono un complesso di disposizioni pratiche ed intellettuali – ciò che definisco “*habitus* dell'impegno” (*attizam*) (Copertino 2017) – che li porta a considerare l'intera esistenza umana come campo di possibile applicazione dei quadri di riferimento morale di tipo religioso. Questo consente di riconsiderare in termini prassiologici (Bourdieu 2003) il tema dell'egemonia: la modalità di partecipazione pubblica islamica, più che determinare una sovrapposizione di sfere ritenute sepa-

rate dal pensiero liberale moderno e aspirare all'egemonizzazione della vita pubblica, prevede l'adozione di modelli pratici e intellettuali che inglobano l'esistenza umana in una visione universale di impostazione religiosa.

Egemonia e habitus dell'impegno

Nel pensiero gramsciano (Gramsci 1975), l'egemonia non consiste semplicemente nell'obbedienza a norme e ideologie per mezzo della coercizione; si tratta piuttosto dell'adesione spontanea a idee condivise e del consenso irriflesso intorno a modelli comportamentali, che le classi egemoni conseguono attraverso l'educazione, la riproduzione sociale (Bourdieu 1977), la formazione dell'opinione pubblica. L'egemonia, per Gramsci, consiste nella complessa interazione tra costrizione e consenso, finalizzata alla perpetuazione del dominio delle classi egemoni su quelle subalterne. Essa, in questo modo, conferma le relazioni di potere esistenti e trasforma le ideologie che giustificano tali relazioni da sistemi formali ed espliciti di valori, significati e idee a complessi di disposizioni, pratiche, aspettative inveterate e vissute in modo spontaneo e quotidiano.

Secondo *sheykh* Ghannouchi, l'Islam va fatto rinascere in Tunisia “attraverso l'educazione, costruendo l'economia e diversificando i media. Questo è il nostro modello, non la legge. Portare la gente ad amare l'Islam. Convincerla, non costringerla” (citato in Marks 2015: 3). Nell'Islam pubblico tunisino, tanto la “società politica” quanto la “società civile” (Gramsci 1975) – concetti con cui si possono indicare in modo schematico rispettivamente gli *islamiyyun* e i *du'at* – concorrono alla costruzione di un discorso egemonico fondato sulla diffusione di modelli di vita individuale e collettiva impostati sulla devozione islamica. In realtà, nel progetto egemonico islamico, società politica e società civile non sono separate, ma costituiscono un universo interrelato di rapporti e interazioni. Lo sguardo antropologico mostra le continuità tra società politica e civile e le interrelazioni tra *islamiyyun* e *du'at*.

Secondo Williams (1983), l'egemonia comprende l'intero processo sociale vissuto e organizzato in senso pratico, attraverso significati e valori dominanti. Egemonia non è solo indottrinamento e manipolazione, ma un intero corpo di pratiche e aspettative, modi di percepire sé stessi e il proprio mondo. Si tratta di un sistema vissuto di significati e valori che, in quanto sperimentati in modo pratico, si confermano reciprocamente e producono un senso della realtà. Egemonia significa dominio e subordinazione vissuti e interiorizzati praticamente. Per i *du'at* tunisini, l'egemonia dell'Islam non corrisponde al trionfo di un'ideologia, da applicare alla vita pubblica, ma nel prevalere di un sistema di pratiche e aspettative, disposizioni incorporate, modi di percepire sé stessi e il mondo. Dalle storie di vita dei *du'at* tunisini (Copertino 2017), alcuni stralci delle quali sono riportati più avanti, emerge

come nelle loro esperienze biografiche non vi sia scissione tra ideologia religiosa e vita quotidiana, ma l'Islam sia concepito e praticato come un sistema vissuto di valori e significati.

Questo modo di intendere e vivere il messaggio islamico promuove nei *du'at* tunisini l'adozione di un sistema di disposizioni che ho definito "*habitus* dell'impegno". Esso predispone i *du'at* a perseguire un complesso di pratiche basate sull'impegno attivo nella società, non necessariamente in quanto attivisti politici, ma in quanto cittadini attenti al "bene comune" (*maslahah*)⁴. Come mi riferì Achref, "l'Islam insegna a essere cittadini attivi, non attivisti!". L'impegno è uno degli obiettivi dello statuto della *rabatat ash-shaba ar-rissali*⁵, secondo il quale una delle finalità della *rabata* è "rinforzare nei giovani l'impegno in senso religioso nel pensiero (*fikra*) e nella pratica (*mu-marsa*)". A commento di questo passo dello statuto, Achref mi disse: "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"⁶. Achref era un ingegnere informatico specializzato in finanza islamica, che spendeva una parte del proprio impegno da musulmano attivo nel lavoro in ambito finanziario, nel quale si proponeva di operare per 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 (*haram*) dalla *shari'a*.

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

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 umana⁷.

4. Come riferisce Sigillò (2016), a proposito dei risultati di una ricerca condotta nel 2016 tra diverse associazioni della *da'wa* tunisina, "several respondents to the question of their core identity, refrained from employing the terms 'Islamic' and 'religious' referring to themselves as '... good Muslims in a Muslim country, that's all'".

5. Gli obiettivi di questa associazione sono paragonabili a quelli delle numerose organizzazioni della società civile islamica tunisina, di cui ad esempio riferiscono Soli e Merone (2013) e Sigillò (2016). Si tratta di "a new social actor [that] came onto the scene for the first time: one that was perceived as oriented towards 'Islamic morality', [motivated] by Islamic social values and a religiously oriented approach [...]. These new charitable networks are Islamic because they are based on the activation of Islamic values, such as the *zakat* and religious piety" (Soli, Merone 2013).

6. Conversazione con l'autore: Tunisi, 1 aprile 2015.

7. Conversazione con l'autore, Tunisi, marzo 2015.

Il fatto che Achref rifiutasse la definizione di islamista non comportava che egli non si interessasse alla politica; l'attività politica è intesa dai *du'at* come inerente alle attività pubbliche che i musulmani devono compiere in quanto tali. Oltre alle proprie competenze finanziarie, Achref aveva messo a disposizione della propria "missione" quelle informatiche, per contribuire a quello che riteneva il dovere islamico dell'intervento nel dibattito politico. Aveva creato il blog www.souti.org, che metteva il pubblico in contatto con i politici eletti in Parlamento per porre loro domande, proporre dei suggerimenti ed esprimere critiche. Achref mi riferì:

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 progetto.

La possibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni attraverso i canali offerti dalla rete costituisce una delle conquiste della rivoluzione tunisina⁸. Altri siti web che hanno monitorato i lavori dell'Anc sono www.marsad.tn, www.albawsala.com/en/marsad; <http://yadhba.blogspot.it/>. I giovani della *rabata* utilizzano questa possibilità per animare un'arena pubblica di osservazione e critica della vita politica tunisina in senso islamico, ciò che nella tradizione dell'Islam pubblico è definito come il dovere della *nasiha*, il consiglio fornito dagli esperti di religione ai governanti (Asad 1993; Lapidus 2000).

Come ogni *habitus*, inteso come complesso di disposizioni inveterate che stimolano pratiche e discorsi della gente (Bourdieu 2003), l'*habitus* dell'impegno prevede l'incorporazione dei modelli di vita devota attraverso un lungo processo educativo, basato non tanto sull'interiorizzazione di norme comportamentali esplicite, quanto sulla formazione alle pratiche argomentative islamiche attraverso la discussione pubblica in tutti i contesti della vita quotidiana (lavoro, famiglia, tempo libero) e non solo nei luoghi tradizionali della formazione religiosa (moschee, *madares*, moschee-università, *zawayia*). L'educazione islamica, secondo i *du'at* tunisini, non consiste solo nella memorizzazione dei testi sacri e nell'apprendimento dei metodi per interpretare e commentare le scritture. Anche l'apprendimento delle norme sciaraitiche diventa secondario nella prospettiva educativa della *da'wa*. L'obiettivo formativo consiste piuttosto nell'educare i giovani a vivere da citta-

8. Mentre in Egitto e in Marocco, seppure in contesti di regimi autocratici, il dibattito pubblico sulla rete otteneva una certa libertà, in Tunisia era bandito dalla censura del regime, che temeva le conseguenze del dibattito nella sfera pubblica digitale; il tunisino Zouhair Yahiaoui, ad esempio, è stato il primo blogger al mondo ad essere arrestato, nel 2002.

dini attivi e consapevoli dell'applicabilità del messaggio islamico all'intera esistenza. Un altro degli obiettivi della *rabatat ash-shabab ar-rissali* consiste nel "rinforzare le relazioni tra i giovani attraverso gli insegnamenti eterni dell'Islam (*bi-ta'lim al-Islam al-khalida*) e rinforzare il loro senso di appartenenza (*sha'ur bil-intima*) a questa religione". Come mi disse Achref,

Questo significa che bisogna invitare i giovani ad 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!⁹

Universalità dell'Islam

L'ideologia pratica dell'*habitus* dell'impegno si fonda sull'idea dell'universalità dell'Islam (ciò che il pubblico islamico definisce *at-tasawwur ash-shumuli li-l-Islam*) ovvero la concezione – comune alla maggioranza dei musulmani – secondo la quale l'Islam offre modelli di vita che comprendono l'intera esistenza umana. Il primo obiettivo della *rabatat ash-shabab ar-rissali* consiste nella "educazione di giovani responsabili, che mantengano il proprio ruolo nella vita, secondo una visione islamica globale (*rawiyya islamiyya shamala*)". Come mi riferì Achref,

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 *arkan*, gli *'ibadat*, festeggia gli *'id*. Ma l'Islam non è solo rituale. Dio ha detto che "coloro che credono e fanno il bene avranno una ricompensa inesauribile" (Cor. 95:6). Questo significa che l'Islam ha due strutture: devi credere e fare buone opere (*as-salihah*) per la società. Credere e agire. Pregare, ma anche lavorare per lo sviluppo, l'economia, l'industria, la cultura. Questo è pregare!

L'Islam, in questa prospettiva, non è relegato alla spiritualità e alla dimensione intellettuale e interiore della vita religiosa. Esso diventa un discorso pubblico, una visione del mondo globale, che lega la fede ai modelli comportamentali tanto individuali quanto collettivi. In questo modo, la religione oltrepassa la sfera privata, alla quale – secondo i *du'at* – era stata relegata forzatamente nei decenni dei regimi laicisti che avevano secolarizzato in modo coercitivo la vita pubblica tunisina, e torna nella sfera pubblica. Achref mi riferì: "Non siamo d'accordo con quelli che sostengono che la religione sia soltanto una dimensione interiore, del cuore, come nella tradizione ame-

9. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

ricana o europea”¹⁰ e, in un’altra occasione: “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”.

Achref definiva la propria formazione religiosa come quella tipicamente impartita da una “famiglia conservatrice”. All’età di dodici anni fu introdotto nella *umma* (la comunità transnazionale di tutti i musulmani) attraverso il rituale della circoncisione e fu educato all’idea che la religione dovesse coincidere con l’adempimento formale dei rituali e con il rispetto di alcune restrizioni, come la proibizione delle situazioni conviviali in cui uomini e donne estranei interagissero. Solo più tardi iniziò a considerare la necessità di cercare una continuità tra preghiera e attività; di conseguenza, durante gli studi liceali si interessò alle norme islamiche relative alla vita e alle questioni politiche e sociali, cosa che provocò una sua segnalazione alla polizia da parte degli insegnanti e il rigetto di una sua richiesta di intraprendere gli studi universitari in Francia. Un venerdì ci incontrammo in Viale Bourguiba, nel centro di Tunisi, che era molto affollato dopo la preghiera del *jum’a*, tanto che le moschee straripavano e le persone erano costrette a pregare per le strade; secondo Achref costoro

dedicano alla religione solo un’ora alla settimana, vengono 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 preghiere¹¹.

In diverse occasioni, i *du’at* mi hanno dato appuntamento definendo le coordinate temporali con frasi come “ci vediamo dopo *al-maghrib*” (la preghiera del vespro) o “dopo *al-jum’a*”.

Anche se la *rabatat ash-shabab ar-rissali* ha una sezione femminile, negli incontri informali con i *du’at* ho incontrato solo giovani uomini. Le concezioni di genere dei *du’at* fanno parte del loro *habitus* dell’omosocialità, un quadro pratico e teorico in base al quale essi interagiscono con le altre persone e ne interpretano il posizionamento, le intenzioni e le apparenti violazioni dalle norme. Uno degli obiettivi della *rabata* consiste nel “cercare delle alternative di svago appropriate che rispondano ai bisogni dei giovani in questo ambito e li allontanino dalle manifestazioni degradanti (*mazaher al-isfaf*) e dalla trasgressione (*at-tadanni al-akhlal*)”. Un altro *da’ui*, Yahia Kchaoui – un ingegnere gestionale specializzato in finanza islamica, mi spiegò che “*al-isfaf* 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!”

10. Conversazione con l’autore: Tunisi, 20 marzo 2015.

11. Conversazione con l’autore: Tunisi, aprile 2015.

Nonostante i giovani *du'at* sostengano che qualche forma di segregazione in senso lato vada osservata, essi a volte non la rispettavano strettamente. Questo non comporta che siano considerati dagli altri come dei cattivi musulmani. Nel lavoro, ad esempio, essi interagiscono quotidianamente con persone dell'altro sesso; nel tempo libero, cercano di osservare *l'habitus* dell'omosocialità. Tuttavia in un'occasione, mentre discutevo con due giovani attivisti delle loro idee sulle interazioni di genere appropriate, in un bar in viale Burguiba, videro a un tavolo vicino un giovane uomo e una giovane donna che conoscevano, membri della loro stessa associazione. Superati alcuni attimi di disappunto, i due *du'at* con cui mi trovavo dissero che non c'era alcun problema e la coppia non stava violando alcuna norma né manifestando nulla di degradante, dal momento che si trovava in un luogo pubblico e non si era incontrata di nascosto.

L'impegno in politica

Quanto detto finora fa comprendere come anche la politica sia considerata dai *du'at* come una componente del quadro pratico-teorico impostato sull'impegno islamico. Secondo Achref, "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". Egli tracciò con le dita sul tavolo il perimetro di un rettangolo, puntò l'indice all'interno di questo e disse: "Questo è l'Islam: ci sono l'economia, la politica e la morale. È un modo di vita, e non si può dire che la politica ne sia fuori; la politica è un metodo per organizzare la vita delle persone in accordo con i principi islamici". Quest'opinione non è unanimemente accettata dai *du'at*. 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 (*sadiqun*)".

Sebbene i *du'at* preferiscano parlare di sé come cittadini attivi, piuttosto che militanti politici, cionondimeno essi considerano la moralità un ambito inerente alla politica. Yahia Kchaoui mi riferì:

Sono i salafiti che vogliono la separazione delle sfere. Perché essi rifiutano la politica. Infatti sono contro la rivoluzione. Perché credono nella dottrina del rispetto del capo e infatti ad esempio in Egitto sono un fattore di stabilità per i governanti. I Fratelli Musulmani invece fanno politica contro il potere.

In questa prospettiva, la dimensione morale dell'individuo diventa parte delle caratteristiche in base alle quali i *du'at* giudicano la vita politica ed esercitano il diritto alla critica pubblica nei confronti del potere. Come mi ri-

ferì Ridwan, “un politico dovrebbe essere un esempio di moralità per i cittadini. Ma molti politici conoscono meglio le arti dell’imbroglio e sono ipocriti!”¹²

Poiché l’Islam ingloba l’intera esistenza umana, esso non può escludere la dimensione politica. Di conseguenza, l’universalità dell’Islam diventa, tanto per i *du‘at* quanto per gli *islamiyyun*, una visione del mondo che integra in un sistema pratico e concettuale gli aspetti morali della religione ed i modelli di vita collettiva, sociale e politica, ispirati alla fede.

Tutto questo fa comprendere come la distinzione netta tra le categorie astratte di *du‘at* e *islamiyyun* non regga all’analisi socio-antropologica delle pratiche e discorsi delle persone reali. Come mi riferì Osama as-Saghir, deputato del partito islamico Ennahda sia nell’Assemblea Nazionale Costituente che nel Parlamento eletto nel 2014,

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 crederemmo!

Osama as-Saghir proviene da una famiglia di attivisti islamici che fu costretta ad abbandonare la Tunisia a causa delle repressioni del regime di Zine el-Abidine Ben Ali. Osama mi riferì:

Mio padre era un militante islamico e un fiero oppositore del regime. Abitavamo a Borj Cedrya [un sobborgo di Tunisi dove anch’io ho soggiornato durante la mia ricerca]. Mio padre veniva spesso arrestato dai servizi di sicurezza del regime; mia madre ed io spesso eravamo prelevati da casa per degli interrogatori. Nel 1989, quando avevo sei anni, mio padre decise di andare in esilio in Italia, dove io e mia madre lo raggiungemmo qualche anno dopo. La 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 esilio¹³. In Italia, studiai per tre anni in una scuola araba, poi frequentai le scuole pubbliche. Mi sono laureato in Scienze politiche alla Sapienza. A Roma entrai in contatto con la rete studentesca dei Fratelli musulmani e conobbi gli altri esiliati tunisini; ci sentivamo tutti uniti e solidali, essendo tutti in esilio; nel 2011 gli esiliati in Italia mi chiesero di candidarmi per le elezioni tunisine nel collegio italiano. È così che sono stato eletto deputato dell’Assemblea Nazionale Costituente.

12. Conversazione con l’autore: Tunisi, 20 marzo 2015.

13. Ad esempio, la “legge antiterrorismo” del 2003 legittimava le forze di sicurezza a praticare detenzioni arbitrarie, torture, processi sommari e repressioni sistematiche contro i dissidenti politici (Nawaat 2008: 26).

Il principale movimento islamico tunisino fu fondato a metà degli anni Settanta, con il nome di *al-Jama'a al-Islamiyya* (Gruppo islamico); esso si considerava parte della rete internazionale dei Fratelli musulmani, che a partire dall'Egitto si era estesa in tutto il Medio Oriente (Mitchell 1969; Guazzone 2015). Il leader della *Jama'a al-Islamiyya*, Rached Ghannouchi, aveva letto le opere del fondatore della Fratellanza Musulmana Hasan al-Banna, e riteneva che i problemi dell'Egitto fossero i medesimi della Tunisia: 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. Di conseguenza, il movimento propose un progetto di reislamizzazione della società basato su un fattore identitario arabo-islamico, che si allontanava dai valori modernizzatori europei e francesi. Alla fine degli anni Settanta, quando la Tunisia fu coinvolta nel fenomeno internazionale del risveglio islamico, il movimento riscosse ampio consenso nella società tunisina e si diffuse anche nelle università tunisine. Dal 1981 al 1988 il movimento operò come *Harakat al-Ittijah al-Islami* (Movimento della tendenza islamica) e partecipò alle elezioni parlamentari, ma fu dichiarato illegale dal regime, che imprigionò centinaia di membri, tra i quali lo stesso Ghannouchi, che passò in carcere diversi anni (rimase in prigione dal 1981 al 1984 e nuovamente nel 1987). Nel 1989 il movimento, che aveva cambiato il proprio nome, assumendo quello definitivo di *Harakat Ennahda* (Movimento della Rinascita), partecipò nuovamente alle elezioni legislative, in seguito alle quali fu nuovamente dichiarato fuorilegge. Fu allora che iniziò il lungo esilio dello *sheykh* Rachid Ghannouchi e di molti militanti, tra i quali il padre di Osama, terminato solo con la caduta del regime di Ben Ali, in seguito alla rivoluzione del 2010/2011. 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. Le scuole coraniche furono chiuse¹⁴.

Il pubblico islamico tunisino definisce questo processo di secolarizzazione promosso dalle élite “essiccazione delle fonti” (*at-tajfif al-ianabi*); esso individuò come simboli dell'oscurantismo islamico, che il regime intendeva osteggiare e superare, i segni esteriori dell'appartenenza islamica, come lo

14. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

hijab femminile e gli abiti e le barbe maschili, che furono indicati come elementi pericolosi ed estranei all'autenticità tunisina (Geisser, Gobe 2007: 374; Toscani, Lamoum 1998). 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-iltizam*, ossia una dichiarazione in cui si impegnava a non indossarlo più”¹⁵. A proposito delle misure antisلمiche del precedente regime, 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!

Nel decennio precedente alla rivoluzione, parallelamente all'attenuarsi della campagna del regime e alla presa crescente delle pratiche della *da'wa*, l'esibizione negli spazi pubblici di barbe, *hijab*, *niqab* e lunghe tuniche bianche iniziò nuovamente a diffondersi. Questo, secondo Osama, “era dovuto al ritorno all'Islam (*as-sahwa al-islamiyya*), 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!”. Come mi riferì Imen Ben Mohammed, deputata islamista all'Assemblea nazionale costituente e nel Parlamento eletto nel 2014:

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 era-

15. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

no 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 facevano.

È proprio dalla resistenza alla repressione antislamica che, per i giovani attivisti, deriva l'autorevolezza della generazione di Ghannouchi e dei fondatori del movimento. Un giorno, nell'ottobre del 2015, vedendo uscire dalla sede dell'Assemblea Nazionale Costituente il capogruppo del partito Ennahda, Osama 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!"¹⁶.

Mentre discutevo con Osama 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"¹⁷.

Coerentemente con questa impostazione, secondo *sheykh* Ghannouchi,

bisogna sperare che il pensiero islamico non sia più ossessionato dall'aldilà, ma si interessi delle questioni di quaggiù, si impegni nei problemi quotidiani della gente: la disoccupazione, l'ambiente, l'educazione, la disuguaglianza tra uomini e donne (Barrada 1990: 39).

Se da una parte i *du'at* preferiscono definirsi cittadini attivi, piuttosto che militanti politici¹⁸, dall'altra anche molti attivisti politici adottano una strategia di autolegittimazione che consiste nel definire se stessi semplicemente

16. Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2015.

17. Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015

18. Questo accomuna i *du'at* della *rabata ash-Shabab ar-Rissali* con molti altri attori della *da'wa* tunisina, che rifiutano l'identificazione delle loro attività con quelle strettamente politiche degli *islamiyyun* (Copertino 2017). Come riferisce Sigillò (2016), "the majority of charity volunteers acknowledged in interviews: 'we are not Islamist, then we are not political'". Inoltre, l'autrice riferisce che "several respondents to the question of their core identity, refrained from employing the terms 'Islamic' and 'religious' referring to themselves as '... good Muslims in a Muslim country, that's all'".

“musulmani” o “musulmani democratici” (Ghannouchi 2016; Ounissi 2016), invece che islamisti. Lo stesso *sheykh* Ghannouchi ha dichiarato recentemente che “non c’è più alcuna giustificazione per l’Islam politico in Tunisia [...]: stiamo abbandonando l’Islam politico e stiamo entrando nell’Islam democratico” (citato in Bobin 2016)¹⁹ e che

Vogliamo promuovere un nuovo Ennahda, rinnovare il nostro movimento e collocarlo nella sfera politica, al di fuori di qualsiasi coinvolgimento con la religione. Prima della rivoluzione, ci nascondevamo nelle moschee, nei sindacati, nelle associazioni di beneficenza, perché l’attività politica vera e propria era proibita. Ma adesso possiamo essere apertamente degli attori politici. Perché dovremmo fare politica nelle moschee? Dobbiamo fare politica apertamente nel partito (citato in Hearst, Osborne 2016).

Il decimo congresso del partito, nel 2016, ha sancito la specializzazione (*takhassus*) in politica e la rinuncia a un progetto basato sull’attivismo religioso, culturale e sociale, in seguito a un “lungo dibattito strategico e intellettuale [da parte di] molti Nahdaoui [militanti di Ennahda] sull’identità del loro movimento” (McCarthy 2018: 1). Il fatto che il partito islamico abbia recentemente precisato di voler rimarcare la distinzione dell’impegno politico (*al-‘amal as-siyasi*) di ispirazione islamica dall’impegno nella predicazione e nell’associazionismo religioso-culturale (*al-‘amal ad-da‘wi*) (Hearst, Osborne 2016²⁰) e che sia stata necessario stabilire per legge che le organizzazioni non governative non debbano avere esponenti politici nei consigli d’amministrazione²¹, testimonia che le due forme di attivismo islamico si sovrap-

19. Il partito Ennahda, secondo Marks, “sta ‘ripensando l’islamismo’ come un progetto locale e a lungo termine, basato su un astuto compromesso, un messaggio malleabile di conservatorismo culturale e la sopravvivenza di un sistema politico democratico e non necessariamente secolare e liberale” (Marks 2015: 3).

20. Come nota McCarthy (2018), a dispetto della visione comprensiva dell’Islam, adottata da Ennahda, le relazioni tra l’ambito politico e quello religioso all’interno del movimento non è mai stata coerente e interdipendente, ma spesso conflittuale e non conciliabile. Ad ogni modo, separare i domini non significa che la politica non possa essere influenzata dai principi della religione: nella prospettiva del *takhassus*, la religione mantiene un ruolo nella vita pubblica e politica, al livello dei valori che essa esprime, ovvero dei principi che devono essere interpretati dai politici. Secondo Kherigi (2016), “mentre molti temevano che la mozione comportasse una totale secolarizzazione del partito, nel senso che i valori religiosi non vi avrebbero più avuto alcun ruolo, quelli che erano impegnati ai massimi livelli nella preparazione della mozione spiegarono che specializzazione non significava un rifiuto del ruolo dei valori religiosi come ispirazione del programma del partito a un livello sostanziale, ma piuttosto una separazione tra le attività politiche e quelle religiose a un livello pratico”.

21. Come nota Kherigi (2016), “la legge sulla libertà di associazione passò dopo la rivoluzione. Ora tutti gli attivisti erano costretti a scegliere tra l’attività politica e la società civile. I dirigenti di Ennahda, allo stesso modo, dovettero scegliere tra i loro ruoli politici e quelli sociali”.

pongono e hanno confini malleabili²². Presentandosi semplicemente come “musulmani”, gli attivisti del partito islamico si propongono come rappresentanti dell’intera società tunisina²³, concepita come espressione della comunità islamica, con l’ovvia eccezione delle minoranze religiose. Il discorso egemonico islamico ingloba la società tunisina, di cui gli intellettuali islamici parlano nei termini di una *umma* che non ha bisogno di un partito islamico, perché la religione “svolge un ruolo di unificazione piuttosto che di divisione” (Ghannouchi 2006; Kherigi 2016). La costituzione tunisina, approvata dall’Assemblea Nazionale Costituente, eletta in seguito alla rivoluzione del 2010/2011, nella quale il partito islamico aveva la maggioranza relativa, stabilisce che l’Islam è la religione nazionale e che lo Stato ha il dovere di “proteggere la religione” e consolidare “l’identità arabo-musulmana” (articoli 1, 6 e 39).

Questa strategia fa parte del discorso egemonico condiviso dal pubblico islamico tunisino nel suo complesso e definito dall’intelligenza islamica “la specificità tunisina” (*al-khususiyya at-tunisiyya*). Questo discorso presenta la società tunisina come una comunità fondata su una tradizione islamica peculiare, definita “la religiosità tradizionale tunisina” (*at-tadayun at-taqalidi at-tunisi*); la secolarizzazione della vita pubblica e il laicismo dei programmi governativi inaugurati nella seconda metà del Novecento, a partire dall’indipendenza dal protettorato francese [1956], sono presentati in questo discorso come una parentesi all’interno di una lunga storia nella quale l’elemento centrale è stato la civilizzazione islamica.

La religiosità tradizionale e la specificità tunisina

La religiosità tradizionale tunisina è una tradizione discorsiva islamica (Asad 1986; 1993) basata su alcune caratteristiche, che comprendono criteri di autorevolezza, contenuti, forme di ritualità e riferimenti scritturali specifici. Essa prevede il richiamo a pratiche islamiche diffuse nel paese e generatrici a loro volta di tradizioni locali peculiari, come il sufismo e il marabutti-

22. Negli anni Ottanta “il movimento continuò ad avere una forte identità religiosa – accanto ai raduni politici, i circoli religiosi e l’educazione religiosa (*tarbiyah*) svolgevano un ruolo importante nella visione del partito, e i criteri di affiliazione includevano delle prerogative morali e religiose. Molti membri continuarono a considerarlo un movimento sociale con il compito di indirizzare e cambiare le condizioni morali della società attraverso attività educative, sociali e culturali, che mettevano in risalto i valori religiosi” (Kherigi 2016).

23. Il partito Ennahda, infatti, si propone attualmente come “un partito politico democratico con un riferimento islamico, che è nazionale nell’appartenenza, aperto a tutti i Tunisini e le Tunisine” (Kherigi 2016).

smo. I criteri di autorevolezza della religiosità tradizionale tunisina si basano sulla validazione da parte degli studiosi di scienze islamiche della moschea-università Zeytouna di Tunisi²⁴; la legislazione elaborata da questa istituzione è prevalentemente di ispirazione malikita (El Houssi 2013). Questa tradizione discorsiva, inoltre, trae autorità dall'elaborazione intellettuale di pensatori tunisini contemporanei come Rached Ghannouchi e Yadh Ben Achour; secondo quest'ultimo, la religiosità tradizionale tunisina ha come caratteristica principale 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 2010).

Questi intellettuali aderiscono ad un'impostazione ermeneutica che lo stesso *sheykh* Ghannouchi definisce "la comprensione dei principi" (*al-fahm al-maqasidi*)²⁵; essa consiste nella definizione di pareri normativi e modelli pratico-comportamentali sulla base non tanto dell'aderenza stretta ai testi sacri e al corpus giuridico islamico, quanto della rispondenza ai principi fondamentali espressi dalle scritture (Tamimi 2001). Come si legge nella mozione finale del decimo congresso del partito Ennahda, "il partito fa riferimento ai fondamenti della religione, ai suoi obiettivi e ai suoi principi (*maqasid*) più elevati, per elaborare la propria visione, le proprie scelte politiche e sociali, le proprie proposte e linee politiche" (Ennahda 2016). In questo senso, la comprensione dei principi si contrappone al formalismo della "comprensione testuale" (*al-fahm an-nassi*) e al rigorismo normocentrico degli studiosi che considerano la *shari'a* non tanto come un prodotto storico complesso e stratificato, ma come un corpus immutabile di leggi di emanazione divina.

La religiosità tradizionale tunisina, secondo i sostenitori del discorso sulla specificità tunisina, è aperta, tollerante, moderata e pacifica; essa viene spesso contrapposta all'Islam esogeno, estremista, di ispirazione wahhabita, insinuatosi negli ultimi anni in Tunisia e responsabile delle violenze di matrice integralista che si sono succedute a partire dal 2013, con l'assassinio del leader del Movimento dei patrioti democratici Chokri Belaid. Il rifiuto della violenza da parte dei sostenitori della religiosità tradizionale tunisina, tra i quali ad esempio i *du'at* della *rabatat ash-shabab ar-rissali*, si basa sulla

24. Nel programma del partito islamico Ennahda, rilanciare le fonti locali della conoscenza e dello studio della religione serve a controbattere alle interpretazioni fallaci e radicali dell'Islam. "Questo comporta rilanciare la Zeytouna, implementare l'educazione religiosa nelle scuole, impegnarsi nell'associazionismo della società civile di tipo religioso, rieducare i giovani jihadisti fuori controllo al vero, moderato Islam tunisino" (Marks 2015: 5-6).

25. Altri definiscono tale ermeneutica "l'interpretazione dei principi" (*al-ijtihad al-maqasidi*) (Bowen 2004) o "approccio dei principi generali della condotta islamica" (*'usul ash-shari'ya*) (Copertino 2017).

condivisione di un principio autorevole nell'interpretazione delle scritture sacre, secondo il quale queste non autorizzano la violenza in nome della religione. Un *da'ui*, Ridwan, mi riferì un *hadith*, 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). Come attesta lo statuto della *rabata*, i *du'at* sono impegnati a "diffondere i valori della moderazione (*al-wasatiya*), definire i significati autentici (*gha'aniha al-haqiqiya*) e tentare di purificarli dalle deformazioni (*tashuwiya*) e distorsioni (*tahrif*)". Secondo *sheykh* Ghannouchi, la cui elaborazione intellettuale è un riferimento costante per i *du'at* della *rabata*,

Il nostro patrimonio lo attesta, l'Islam è una civiltà di tolleranza. Abbiamo vissuto, per tutta la nostra storia, in mezzo a culture e religioni diverse. Invece in Occidente la differenza di culto è stata a lungo osteggiata e ancora oggi, nonostante le rivoluzioni, non è ben accetta, come dimostra l'affare del velo in Francia" (intervista a Rached Ghannouchi, Barrada 1990: 41).

Il discorso autorevole sulla specificità tunisina (*al-khususiyya at-tunisiyya*) ingloba la vita politica nella tradizione discorsiva della religiosità tunisina. Questo discorso, che iniziò ad essere articolato dalle élite vicine ad Habib Bourguiba (per le quali la religiosità tunisina era uno strumento di legittimazione del discorso nazionalistico; cfr. Abbassi 2005) è rielaborato e condiviso dal pubblico islamico e si basa su un vocabolario che permette agli attivisti e intellettuali islamici di parlare in termini religiosi di moderazione (*wasatiyya*), libertà (*hurriya*), diritti umani (*huquq al-'insan*), pluralismo (*ta'addudiyya*), pacifismo (*silmiyya*), giustizia (*'adl*), umanesimo (*'insaniyya*) (Akbarzadeh e MacQueen 2008; Al-Ahsan 2008-2009).

In questo modo, la "specificità tunisina" diventa parte del discorso egemonico islamico e contribuisce all'ampliamento dell'adesione spontanea da parte del pubblico islamico ai modelli comportamentali e argomentativi proposti dall'intelligenza del movimento. Ad esempio, 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" (*shar' min qublana huwa shar' linna mahi ikhalifna*). Achref contrappuntò quest'idea citando il profeta Muhammad: "Il Profeta Muhammad disse: 'Non mettetevi tra me e la gente' (*khallaqu baini wa baina an-nas*). Cioè lasciatemi spiegare agli altri. Questa è libertà. Significa condividere le proprie idee con gli altri"²⁶. Dopo la rivoluzione, il visto per un pae-

26. Conversazione con l'autore, Tunisi, 1 aprile 2015.

se europeo, che in precedenza gli era stato negato, gli fu concesso ed Achref riuscì a recarsi in Lussemburgo, dove soggiornò presso una famiglia cristiana; il viaggio in Europa, finalizzato all'esperienza diretta con ciò che il pubblico islamico concepisce come "l'Occidente", fa parte della formazione degli intellettuali del movimento e ricalca il percorso biografico dello *sheikh* Ghannouchi, il cui lungo viaggio in Occidente ha rappresentato una tappa fondamentale nello sviluppo del suo pensiero e, di conseguenza, del discorso islamico tunisino. Achref mi riferì:

L'unica differenza che notai tra me e i Cristiani era che loro mangiavano la carne di maiale, bevevano il vino e non pregavano. Grazie alla conoscenza delle differenze, riuscii a capire quali sono le specificità dell'Islam, ma capii anche che le differenze possono coesistere. Perché molti musulmani non accettano gli altri, mentre io sono stato accettato?

A questo proposito, 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 *haram*, 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-jihadiyya*), terrorista secondo il governo, che è contrario alla democrazia e all'Assemblea e vuole un governo islamico (*ad-dawla al-islamiyya*).

Meherzia Labidi, intellettuale e deputata islamista, già vicepresidente dell'Assemblea Nazionale Costituente, mi riferì un episodio della vita dello *sheikh* Ghannouchi:

Un anziano *imam* disse a *sheikh* Ghannouchi: "voi non siete veramente devoti, perché parlate di libertà e non di Islam". Lo *sheikh* 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"²⁷.

Inoltre, il discorso sulla specificità tunisina prevede il progressivo distacco da parte dell'Islam pubblico tunisino dalle pratiche politiche e discorsive della Fratellanza islamica internazionale e in particolare egiziana (Ounissi 2016; McCarthy 2018). Secondo *sheikh* Ghannouchi, l'evoluzione del pensiero democratico è un elemento che deriva dalla religiosità tradizionale tunisina. Egli ha sostenuto che

27. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

una delle ragioni per cui non ho bisogno di appartenere all'Islam politico, è che lo Stato islamico (*Da'esh*) fa parte dell'Islam politico. Lo Stato islamico è uno degli elementi all'interno dell'Islam politico, ed io vorrei prendere le distanze dallo Stato islamico. Sono un musulmano democratico, mentre loro sono contro la democrazia. Lo Stato islamico considera la democrazia un peccato (*haram*). Ci sono molte profonde differenze tra noi e lo Stato islamico. Loro sono musulmani. Non posso dire che non lo siano. Ma sono criminali. Sono dittatori. Lo Stato islamico è un'altra faccia della dittatura. La nostra rivoluzione è una rivoluzione democratica e i valori islamici sono compatibili con la democrazia (citato in Hearst, Osborne 2016).

Nel discorso pubblico islamico sulla specificità tunisina, anche gli ideali che hanno guidato la rivoluzione del 2010/2011 sono collegati alla religiosità tradizionale tunisina. Libertà e dignità (*hurriya wa karama*), infatti, secondo gli intellettuali pubblici islamici, sintetizzano le pratiche e concezioni di democrazia inerenti all'Islam, come la *shura* (l'assemblearità), l'*ijtihad* (la formulazione di pareri legali sulla base dell'interpretazione indipendente delle fonti da parte del singolo studioso), lo *ijma'* (il consenso della maggioranza), la *bai'a* (la delega del potere esecutivo da parte della *umma* ai governanti), la *nasiha* (il consiglio espresso dai sapienti ai governanti, in merito alla rispondenza dei loro programmi politici alla moralità islamica).

Conclusioni

L'osservazione delle sovrapposizioni tra forme di attivismo finalizzate all'intervento diretto in politica e modalità di impegno religioso finalizzato a diffondere il messaggio islamico nella società consente di superare la schematica distinzione tra movimenti islamisti e *da'wa* e di parlare in modo unitario di pubblico islamico. La sovrapposizione avviene a vari livelli, che possono essere messi in evidenza attraverso lo sguardo etnografico. L'*habitus* dell'impegno; l'idea dell'universalità dell'Islam; l'obiettivo della diffusione della moralità islamica nella società; i percorsi formativi secolari e religiosi; la tradizione discorsiva della religiosità tunisina; l'ermeneutica dei principi e i metodi dell'*ijtihad*: tutti questi elementi accomunano l'attivismo islamico di tipo sociale e culturale a quello politico, ambiti tenuti tradizionalmente distinti dall'analisi socio-antropologica e politologica sulle società di recente reislamizzazione. Tuttavia, il "risveglio islamico" (Hefner 2005; Mahmood 2001; Eickelman e Salvatore 2002; Hirschkind 2001, 2012), a partire dagli anni Settanta del Novecento, è stato sin da principio un evento pubblico, sebbene non direttamente politico: lo studio della religione, l'espressione della devozione, la manifestazione dell'identità islamica, la vigilanza sui

principi della fede, sono fatti pubblici. Per la *da'wa* tunisina, l'espressione della fede deve essere pubblica e deve essere sottratta al controllo dello Stato. Essa spinge i *du'at* a vivere da cittadini attivi, motivati dai valori islamici. Le scelte individuali, in questo modo, hanno delle conseguenze nella sfera pubblica. Le pratiche argomentative di tipo islamico, alle quali i *du'at* si sono formati e che diffondono attraverso l'educazione, promuovono il cambiamento sociale e arrivano in questo modo a interessare direttamente la politica. Ripercorrere le storie di vita degli attivisti islamici e di alcuni influenti intellettuali tunisini, alla luce della teoria gramsciana dell'egemonia e della prospettiva prassiologica introdotta da Bourdieu, consente di rendere sfumati i confini tra sfera pubblica e privata, rende anche meno netta la distinzione tra l'Islam sociale della *da'wa* e l'Islam politico degli *islamiyyun*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abbassi, Driss, 2005, *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris, Karthala.
- Aït-Aoudia, Myriam, 2015, *L'expérience démocratique en Algérie. Apprentissages politiques et changement de régime*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Akbarzadeh, Shahram, Benjamin MacQueen, eds, 2008, *Islam and human rights in practice. Perspectives across the Ummah*, New York, Routledge.
- Al-Ahsan, Abdullah, 2008-2009, Law, religion and human dignity in the Muslim World today: An examination of OIC's Cairo Declaration of Human Rights, *Journal of Law and Religion*, 24, 2: 569-597.
- Asad, Talal, 1986, *The idea of an anthropology of Islam*, Georgetown University, Washington D. C.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
- Ayari, Michael, 2016, *Le prix de l'engagement politique dans la Tunisie autoritaire. Gauchistes et islamistes sous Bourguiba et Ben Ali (1957-2011)*, Tunis et Paris, Edition Karthala et IRMC.
- Barrada, Hamid, 1990, Rached Ghannouchi: "Si j'étais au pouvoir", *Jeune Afrique Plus*, 4, 1: 36-50.
- Ben Achour, Yadh, 2010, *La tentazione democratica: politica, religione e diritto nel mondo arabo*, Verona, Ombre Corte.
- Ben Nefissa, Sarah, 2002, Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans, in *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, Sarah Ben Nefissa, Sari Hanafi, eds, Paris, CNRS Editions: 147-179.
- Bobin, Frédéric, 2016, Rached Ghannouchi : "Il n'y a plus de justification à l'islam politique en Tunisie", *Le Monde*, 18/05/2016, www.lemonde.fr/international/-article/2016/05/19/rached-ghannouchi-il-n-y-a-plus-de-justification-a-l-islam-politique-en-tunisie_4921904_3210.html, consultato il 01/12/2020.
- Bourdieu, Pierre, 1977, Cultural Reproduction and Social Reproduction, in *Power and ideology in education*, Jerome Karabel, Albert Henry Halsey, eds, New York, Oxford University Press: 487-511.
- Bourdieu, Pierre, 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina.
- Bowen, John R., 2004, Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 5: 879-894.
- Burgat, François, 2003, *Face to Face with Political Islam*, London, IB Tauris.
- Camau, Michel, Vincent Geisser, 2003, *Le syndrome autoritaire: politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po.

- Clark, Janine, 2004, *Islam, Charity and Activism, Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington, Indiana University Press.
- Copertino, Domenico, 2017, *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo*, Bari, Edizioni di Pagina.
- Eickelman, Dale E., James Piscatori, 1996, *Muslim Politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Eickelman, Dale E., Armando Salvatore, 2002, The Public Sphere and Muslim Identities, *Archives Européennes de sociologie*, 43, 1: 92-115.
- El Houssi, Leila, 2013, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Roma, Carocci.
- Ennadha, 2016, Management of the Vision: Specialization as a Strategic Choice, Final Motion 2, in *Ennahdha Tenth National Party Congress*, <http://congres10-ennahdha.tn/en/tenth-national-party-conference>, consultato il 01/12/2020.
- Geisser, Vincent, Èric Gobe, 2007, La question de "l'autenticité tunisienne": valeur refuge d'un regime à bout de soufflé?, in *Justice politique et société en Afrique du Nord*, Yadh Ben Achour, Èric Gobe, eds, Dossier de recherche, *L'Année du Maghreb*, 3: 371-408.
- Geisser, Vincent, Michaël Béchir Ayari, 2011, *Renaissances arabes: 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Paris, Les éditions de l'Atelier.
- Ghannouchi, Rached, 2016, Islam, Democracy and the Future of the Muslim World, *Huffington Post*, 9/02/2016, www.huffingtonpost.com/rached-ghannouchi/islam-democracy-and-the-f_b_9195344.html?ncid=engmodushpimg00000004, consultato il 01/12/2020.
- Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.
- Guazzone, Laura, ed, 2015, *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo: i Fratelli musulmani e gli altri*, Milano, Mondadori Università.
- Hearst, David, Peter Osborne, 2016, Ghannouchi, like Mandela, risks all for reconciliation and democracy, *Middle East Eye*, 13/06/2016, www.middleeasteye.net/news/ghannouchi-mandela-risks-all-reconciliation-and-democracy, consultato il 01/12/2020.
- Hefner, Robert W., 2000, *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Hefner, Robert W., ed, 2005, *Remaking Muslim politics: Pluralism, contestation, democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Hirschkind, Charles, 2001, Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic, *Cultural Anthropology*, 16, 1: 3-34.
- Hirschkind, Charles, 2012, Beyond secular and religious: An intellectual genealogy of Tahrir Square, *American Ethnologist*, 39, 1: 49-53.
- Kherigi, Intissar, 2016, Ennahdha's Separation of the Religious and the Political: A Historic Change or a Risky Maneuver?, *AlSharq Forum*, 8 September, https://research.sharqforum.org/2016/09/08/ennahdhas-separation-of-the-re-religious-and-the-political-a-historic-change-or-a-risky-maneuver/#_edn1, consultato il 01/12/2020.

- Lapidus, Ira M., 2000, *Storia delle civiltà islamiche*, Torino, Einaudi.
- Mahmood, Saba, 2001, Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, *Cultural Anthropology*, 16, 2: 202-236.
- Marks, Monica, 2015, *Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the context of ISIS and the Egyptian Coup*, Washington, D.C., Brookings.
- McCarthy, Rory, 2018, *Inside Tunisia's al-Nahda: Between politics and preaching*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Merone, Fabio, Ester Sigillò, Damiano De Facci, 2018, Nahda and Tunisian Islamic Activism, in *New Opposition in the Middle East*, Dara Conduit, Shahram Akbarzadeh, eds, Singapore, Palgrave MacMillan: 177-202.
- Mitchell, Richard P., 1969, *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press.
- Nawaat, 2008, La torture en Tunisie et la loi "anti-terroriste" du 10 décembre 2003, <http://nawaat.org/portail/2008/07/10/la-torture-en-tunisie-et-la-loi-anti-terroriste-du-10-decembre-2003/>, consultato il 01/12/2020.
- Ounissi, Sayida, 2016, *Ennahda from within: Islamists or "Muslim Democrats"?*, Washington, D.C., Brookings.
- Sigillò, Ester, 2016, Tunisia's Evolving Islamic Charitable Sector and Its Model of Social Mobilization, *Middle East Institute*, 15/09/2016, www.mei.edu/publications/tunisia-evolving-islamic-charitable-sector-and-its-model-social-mobilization, consultato il 01/12/2020.
- Soli, Elvie, Fabio Merone, 2013, Tunisia: the Islamic associative system as a social counter-power, *Open Democracy*, 22/10/2013, www.opendemocracy.net/en/north-africa-west-asia/tunisia-islamic-associative-system-as-social-counter-power/#_ftn2, consultato il 01/12/2020.
- Tamimi, Azzam S., 2001, *Rachid Ghannouchi. A democrat within Islamism*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- Toscane, Luiza, Olfa Lamloum, 1998, Les femmes, alibi du pouvoir tunisien, *Le monde diplomatique*, giugno, www.monde-diplomatique.fr/1998/06/LAMLOUN/3767, consultato il 01/12/2020.
- Vannetzel, Marie, 2016, *Les frères musulmans Égyptiens. Enquête sur un secret public*, Paris, Karthala.
- Wiktorowicz, Quintan, 2003, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press.
- Williams, Raymond, 1983, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana.

Domenico COPERTINO, PhD in Cultural Anthropology, is a researcher at the University of Basilicata, where he teaches Anthropology of Religions, Anthropology of the Middle East and Cultural Anthropology. He did ethnographic research in Syria and Tunisia, studying the cultural heritage in the Middle East and contemporary Islamic politics. In addition to several articles that appeared in anthropology journals and volumes, he has published *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente* (2010) and *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo* (2017).

domenico.copertino@unibas.it

