

DOMENICO COPERTINO

INTERPRETI AUTOREVOLI: GLI INTELLETTUALI
PUBBLICI TUNISINI E L'INTERPRETAZIONE
AUTONOMA DELLE FONTI

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2020/1 ~ a. 86



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno LXXXVI n. 1 – Gennaio-Aprile 2020

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912

diretta da

Fabio Dei



Enos Leres iuvate

Leo S. Olschki

Firenze

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Francesco Aliberti, Elena Bachiddu, Fulvio Cozza, Paolo De Simonis,
Fabiana Dimpflmeier (coordinamento editoriale), Cecilia Draicchio, Marco Fabbrini,
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Costanza Lanzara, Francesco Lattanzi,
Federico Melosi, Dario Nardini, Luigigiovanni Quarta, Lorenzo Sabetta, Lorenzo Urbano.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa), Alessandro Casellato (Università 'Ca' Foscari' di Venezia), Pietro Clemente (Università di Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Billy Ehn (Umeå University), David Forgacs (New York University), Lia Giancristofaro (Università degli studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Martina Giuffrè (Università di Parma), Maria Elena Giusti (Università di Firenze), Gian Paolo Gri (Università di Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università di Siena), Silvia Paggi (Université di Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università di Perugia), Leonardo Piasere (Università Verona), Goffredo Plastino (Newcastle University), Emanuela Rossi (Università di Firenze), Hizky Shoham ('Bar-Ilan' University, Ramat-Gan), Alessandro Simonica (Università degli studi di Roma 'La Sapienza').

Miscellanea

FABIO DEI, <i>Lares: una rivista nella storia dell'antropologia italiana (1912-)</i>	3
DAVIDE SPARTI, <i>Persone su misure. Pratiche di classificazione e controllo sociale</i>	39
DOMENICO COPERTINO, <i>Interpreti autorevoli: gli intellettuali pubblici tunisini e l'interpretazione autonoma delle fonti</i>	57
ADRIANO DE FRANCESCO, <i>Umiliare l'Altro: l'etica ordinaria dell'interazione in una classe di scuola media</i>	79
LORENZO URBANO, <i>Una svolta etica? Prospettive e criticità dell'Ethical turn</i>	107
MARCO FABBRINI, <i>I riti nuziali dell'Abruzzo dell'Ottocento attraverso l'Ethno-fiction danunziana</i>	137
CATERINA DI PASQUALE, <i>Le memorie nel cibo: tra genealogie cucinate, mangiate e raccontate</i>	155
<i>Gli autori</i>	177

Anno LXXXVI n. 1 – Gennaio-Aprile 2020

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Fabio Dei



Enos Lares iuvate

Leo S. Olschki
Firenze

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

DOMENICO COPERTINO

INTERPRETI AUTOREVOLI: GLI INTELLETTUALI PUBBLICI
TUNISINI E L'INTERPRETAZIONE AUTONOMA DELLE FONTI

Introduzione

Nella Tunisia post-rivoluzionaria è emersa una sfera pubblica islamica che discute le questioni sociali e politiche contemporanee, inserendole all'interno di quadri concettuali costituiti dalle Scritture e dalle opere dei pensatori islamici classici e moderni. Il pubblico islamico attivo in questo dibattito si presenta come un soggetto autorizzato a compiere un'interpretazione autonoma delle fonti (*ijtihad*), finalizzata non tanto alla formulazione di quadri normativo-giuridici, quanto all'elaborazione di modelli di società e attività politica compatibili con la devozione islamica. Fanno parte del pubblico islamico tanto i militanti dell'islamismo formale, quanto gli attivisti dell'associazionismo sociale, finalizzato a diffondere nella società stili di vita ispirati alla religione piuttosto che a islamizzare i governi. La conoscenza dei testi di autori tunisini moderni e contemporanei, come Rached Ghannouchi, Tahar Haddad,¹ Yadh Ben Achour,² Abdelfattah Mourou,³ Hmed Ben Miled,⁴ con-

¹ Tahar Haddad (1899-1935), controverso intellettuale tunisino che si espresse «contro le frange degli studiosi più conservatori della Zeytouna (è una) delle figure che hanno proposto un approccio progressista e razionalista, specificamente tunisino, ai testi sacri. [...] Molti leader di Ennahda, tra cui lo stesso Rached Ghannouchi, hanno partecipato alla riabilitazione di Haddad contro il rigetto tradizionalista delle sue idee» (S. OUNISSI, *Ennahda from within: Islamists or "Muslim Democrats"?*, Washington D.C., Brookings, 2016, p. 3, traduzione dell'autore).

² Giurista e pensatore tunisino, aderente alla scuola malikita, Ben Achour è una delle autorità di riferimento per una parte del movimento islamico. Presidente della moschea-università Zeytouna, Ben Achour «è stato uno dei padri moderni dell'approccio razionalista all'esegesi coranica (*tafsir*)» (*ivi*, p. 2, traduzione dell'autore).

³ Cofondatore del Movimento della Tendenza Islamica.

⁴ Padre spirituale di Mourou, anche *sheykh* Hmed Ben Miled fu uno studioso della Zeytouna. Egli svolse «un ruolo centrale nel movimento di liberazione nazionale della Tunisia. Era impegnato nella lotta per lo stato tunisino moderno e sosteneva le istituzioni pubbliche che ne formavano il fondamento. C'è una celebre immagine di Miled con un gruppo di studiosi della Zeytouna di fronte al palazzo del Parlamento, che partecipano alle consultazioni legislative durante il regime di Bourguiba» (S. OUNISSI, *Ennahda from within*, cit., p. 2).

sente a questi attivisti di elaborare un discorso sulla politica islamica, nel quale il riferimento testuale è un elemento centrale nella costruzione dell'autorità del sapere.

Sfera pubblica islamica

In Tunisia, come in altri contesti a maggioranza islamica, i progressi dell'educazione di massa e degli studi superiori, la crescente possibilità di spostamento e contatto con altri contesti (comprese le migrazioni), l'accesso ai nuovi mezzi di comunicazione (internet e *social media*), ma anche a mezzi tradizionali utilizzati in modi innovativi (riviste popolari, trasmissioni televisive e radiofoniche, pubblicazioni di *fatwa*, cd)⁵ hanno facilitato l'emergere di una sfera pubblica in cui molta gente esprime la propria opinione su questioni politiche e religiose. Questa sfera pubblica è più ampia rispetto alla prima concezione habermasiana – dalla quale la dimensione religiosa era espunta in quanto pertinente alla sfera privata;⁶ il ruolo politico della religione sarebbe infatti precluso da un uso pubblico della ragione che imponga ai cittadini devoti di tradurre gli enunciati religiosi in termini universalmente accessibili, ricercando costantemente un equilibrio tra convinzioni religiose e laiche.⁷

Nella sua teorizzazione più recente, Jürgen Habermas⁸ ha ampliato il concetto di sfera pubblica alla luce dell'emergere, a partire dagli anni Ottan-

⁵ D.F. EICKELMAN – A. SALVATORE, *The public sphere and Muslim identities*, «Archives Européennes de sociologie», XLIII, vol. 1, 2002, pp. 92-115.

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *The public sphere: an encyclopaedia article*, «New German Critique», n. 3, 1974 (1964), pp. 49-55.

⁷ Diversi studi socio-antropologici su contesti islamici hanno permesso di rielaborare la definizione habermasiana di sfera pubblica. Ad esempio Nilüfer Göle (N. GÖLE, *Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries*, «Public Culture», vol. 14, n. 1, 2002, pp. 173-190), sovrapponendo i concetti di sfera pubblica e immaginario sociale (inteso come produzione di significati e immagini ampiamente condivisi e incorporati negli habitus e nelle disposizioni culturali), mette in luce le modalità attraverso le quali pratiche islamiche e forme implicite di soggettività devota, come scegliere di indossare il velo femminile, modificano la sfera pubblica secolare nella Turchia contemporanea. Dale F. Eickelman e Armando Salvatore ritenevano il concetto di 'pubblico' di John Dewey, «più aperto e flessibile di quello di Habermas e quindi applicabile a diversi contesti storici» (D.F. EICKELMAN – A. SALVATORE, *The public sphere and Muslim identities*, cit., p. 98) per approfondire il funzionamento delle sfere pubbliche in contesti a maggioranza islamica; i due antropologi mediorientalisti hanno analizzato il giuramento di fedeltà al sovrano, nel Marocco precoloniale, come esempio di discorso religioso suscettibile di creare uno spazio di dibattito pubblico in cui vari attori sociali erano attivamente coinvolti nel sostenere il senso dell'appartenenza a una comunità politica. Gli autori discutono inoltre le pratiche di gruppi sufi, pensatori, movimenti sociali e organizzazioni devozionali, finalizzate a «stabilire come condurre una buona vita musulmana nelle condizioni moderne» (ivi, p. 113).

⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (2005); Id. *et alii*, *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age*, Cambridge, Polity, 2010.

ta, di movimenti che hanno avanzato richieste in precedenza considerate non politiche (dilemmi etici suscitati dalle biotecnologie, convinzioni religiose in contrasto con orientamenti socioculturali consolidati, leggi sul consumo degli stupefacenti). La rivitalizzazione e la politicizzazione delle comunità e tradizioni religiose, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso in Occidente e altrove, costituisce una sfida alla modernità secolare occidentale⁹ e dà forma a quella che Habermas definisce «società post-secolare». In queste circostanze storiche, secondo Habermas, le società civili in molti contesti accettano l'apporto politico delle tradizioni religiose e riconoscono il ruolo esercitato dalle comunità religiose nella formazione delle opinioni politiche dei cittadini, attraverso la formulazione di temi moralmente impegnati e la socializzazione politica dei propri membri.

In questa nuova sfera pubblica habermasiana, ideologicamente pluralistica, possono coesistere diverse visioni del mondo; essa viene attivata nel momento in cui cittadini laici e religiosi discutono questioni politiche, riconoscendo reciprocamente il contenuto razionale dei rispettivi punti di vista. L'espressione pubblica delle proprie opinioni politiche, da parte delle organizzazioni sociali e comunità religiose, non è preclusa dalla separazione istituzionale tra sfera religiosa e politica:

anche quando adducono ragioni religiose, essi prendono posizione con intento politico. Anche quando il linguaggio religioso è l'unico che essi parlano, e quando le opinioni motivate religiosamente sono l'unico contributo che fanno o vogliono dare al dibattito politico, essi si sentono membri di una *civitas terrena* che li legittima come autori delle leggi cui sono soggetti come destinatari.¹⁰

La sfera pubblica di uno stato liberale comprende voci, discorsi e organizzazioni religiose, «i credenti e le comunità religiose (che si esprimono) *come tali* anche politicamente».¹¹ Per molte persone, come ad esempio gli attivisti dell'Islam pubblico tunisino, che radicano le proprie convinzioni esistenziali nella devozione, non è possibile esercitare continuamente una rigorosa distinzione tra ragioni secolari e religiose. La fede ha un ruolo centrale nelle loro vite, in quanto perfeziona la loro idea di esistenza – non solo individuale, ma anche sociale e politica –, fornisce una visione del mondo globale e, attraverso il proprio contenuto emotivo e motivazionale, svolge ciò che Geertz definiva la «funzione integrativa della religione», rendendo le visioni del mondo coerenti con gli stili di vita specifici di una cultura e società.¹²

⁹ Questa, intesa come razionalizzazione sociale capitalistica e laicizzazione culturale di ispirazione liberale e illuministica, è percepita nel discorso religioso e nella coscienza politicizzata di queste comunità emergenti come un'anomalia nella storia mondiale.

¹⁰ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 34.

¹¹ *Ibid.*

¹² C. GEERTZ, *The interpretation of cultures: selected essays*, New York, Basic Books, 1973.

Secondo Habermas, il carattere laico dell'autorità statale non implica l'obbligo per ogni cittadino di tradurre le proprie convinzioni religiose in un linguaggio laico, universalmente accessibile; un simile obbligo pregiudicherebbe la condotta religiosa di molti credenti attivi nella sfera pubblica. La separazione tra istituzioni statali e religiose (ciò che Ghannouchi definisce «secolarismo procedurale»), nella nuova prospettiva habermasiana prevede che le istituzioni siano imparziali nei loro rapporti con le comunità religiose e che chi opera nella politica formale debba motivare le proprie scelte indipendentemente da visioni del mondo devozionali. Questo, tuttavia, non vale per la sfera pubblica, che per definizione presenta un carattere informale: «Estendere questo principio dal piano istituzionale alle scelte di organizzazioni e di cittadini nella sfera pubblica politica è un eccesso laicistico di generalizzazione».¹³

L'aspetto centrale nella riflessione recente di Habermas è costituito dai presupposti cognitivi e dagli atteggiamenti epistemologici che sono richiesti tanto ai cittadini laici quanto a quelli credenti per essere attivi nella sfera pubblica. Habermas definisce tali presupposti «coscienza religiosa riflessiva» (ciò che è richiesto ai credenti) e «pensiero post-metafisico» (ciò che è richiesto ai laici).

La coscienza religiosa riflessiva – conseguenza della Riforma, dell'Illuminismo e probabilmente di ciò che Charles Taylor¹⁴ definisce «secolarizzazione delle condizioni della credenza» – impone ai credenti di mettere le proprie convinzioni e atteggiamenti epistemici in relazione con altre idee religiose, con la scienza socialmente istituzionalizzata (i cui progressi non possono essere contraddetti dalla dottrina religiosa), con il primato dello Stato secolare, del diritto e della morale universalistica, con visioni del mondo estranee che si inseriscono in un universo discorsivo precedentemente occupato dalla loro religione. Tutto questo porta i credenti a considerare in modo autoriflessivo le proprie credenze, ad adottare cioè la capacità epistemica di considerare le proprie convinzioni religiose anche dall'esterno, riflessivamente, e di collegarle a concezioni laiche. Un simile atteggiamento cognitivo non corrisponde al dovere di scindere la propria identità in parti religiose e laiche nella sfera pubblica – un peso psicologico insostenibile per molti credenti; ciò nondimeno, esso richiede ai credenti uno sforzo di apprendimento significativo, considerando la preminenza istituzionale delle ragioni laiche nello Stato liberale.

L'altro presupposto cognitivo ed epistemico, la cui adozione è richiesta ai cittadini laici in una società post-secolare, è il pensiero post-metafisico. Questo atteggiamento cognitivo, secondo Habermas, poggia su una base agnostica e sulla certezza della separazione tra fede e scienza; allo stesso tempo, esso si astiene dal giudizio sulle verità devozionali, riconosce l'ap-

¹³ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 32.

¹⁴ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

porto delle grandi tradizioni religiose alla genealogia del pensiero razionale moderno e rifiuta lo scientismo, che svaluta qualsiasi concezione non riducibile a osservazioni sperimentali, leggi e spiegazioni causali. Il pensiero post-metafisico consiste nell'accertamento autocritico dei limiti della ragione laica e, di conseguenza, rappresenta la controparte laica della coscienza religiosa riflessiva. Esso rappresenta la consapevolezza di vivere in una società post-secolare, «orientata anche epistemicamente sulla sopravvivenza delle comunità religiose»¹⁵ e «si astiene dall'arrogante pretesa razionalistica di decidere che cosa nella dottrina religiosa sia o no razionale».¹⁶

Ijtihad

Una parte del dibattito interno al multiforme pubblico islamico tunisino contemporaneo riguarda il riconoscimento delle figure autorevoli nell'interpretazione autonoma delle fonti. Questo dibattito, che Armando Salvatore e Dale F. Eickelman definiscono «Islam pubblico», accomuna la Tunisia ad altri contesti a maggioranza musulmana, nei quali il riferimento all'Islam porta «studiosi di religione, autorità religiose autonome, intellettuali secolari, ordini sufi [...], studenti, operai, ingegneri [...], giuristi [...], leader dei movimenti»¹⁷ a definire idee e pratiche di ispirazione religiosa allo scopo di contribuire al dibattito civico e alla vita pubblica.

La sfera pubblica costituita dal pubblico islamico tunisino comprende la pratica dello *ijtihad*, che consiste nell'interpretazione delle fonti, eseguita dai singoli studiosi allo scopo di dedurre quadri di riferimento scritturale per una condotta impostata sulla devozione. Lo *ijtihad* è inteso tradizionalmente come lo sforzo personale (dalla radice J-H-D, la medesima di *jihad*, il cui primo significato è 'sforzo', 'lotta interiore') intrapreso dal giurista allo scopo di formulare giudizi su questioni riguardo alle quali le fonti scritturali non sono esplicite.¹⁸ Esso prevede la profonda conoscenza dei metodi della giurisprudenza islamica, la padronanza dell'ermeneutica scritturale e soprattutto il riconoscimento dell'autorità del singolo studioso da parte degli altri sapienti e della comunità (*Umma*) dei musulmani. Simili competenze sono rivendicate oggi dagli '*ulema*' (scienziati islamici) formati nelle moschee-università, come al-Zeytouna di Tunisi. La complessità del metodo dell'*ijtihad* porta molti musulmani a ritenere che esso sia stato ap-

¹⁵ Ivi, p. 42.

¹⁶ Ivi, p. 46.

¹⁷ A. SALVATORE – D.F. EICKELMAN (eds.), *Public Islam and the common good*, Leiden, Brill, 2004, p. XII, traduzione dell'autore.

¹⁸ Cfr. T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Troina, Città Aperta, 2002.

pannaggio esclusivo dei massimi esperti di scienze religiose di epoche precedenti, dotati di una sofisticatezza intellettuale fuori dal comune. I grandi giuristi del XII-XIII secolo, come il damasceno al-Maqdisi, convennero che l'interpretazione diretta delle fonti da parte dei singoli studiosi non fosse più praticabile, perché ritenevano estinte le competenze adeguate per eseguire un'interpretazione appropriata, a seguito del lavoro dei grandi 'ulema' attivi intorno al X secolo; di conseguenza, essi riconobbero il corpus sviluppato dalle quattro principali scuole legali del X-XII secolo come l'unica fonte di ortodossia sunnita e sostennero che l'*ijtihad* si sarebbe definitivamente chiuso in seguito all'elaborazione intellettuale di queste scuole.

I nuovi intellettuali della sfera pubblica islamica riconoscono che l'*ijtihad* giuridico è riservato ai massimi esperti del *fiqh*, la giurisprudenza islamica.¹⁹ Allo stesso tempo, essi ritengono che un *ijtihad* di tipo politico sia ancora praticabile e rivendicano la propria autorevolezza nell'interpretazione dei testi, finalizzata a riformare la politica e la società attraverso pratiche argomentative e modelli comportamentali di ispirazione islamica.

La pratica dell'*ijtihad*, secondo Ghannouchi,²⁰ è uno dei perni dell'impegno socio-politico islamico contemporaneo:

possiamo fare una distinzione, nell'Islam, fra ciò che è sacro e ciò che può essere interpretato liberamente. Il campo politico non è sacro né immutabile. È civico, umano. È aperto all'*ijtihad*, il ragionamento umano indipendente. Molti musulmani fanno confusione tra i due tipi di testi e considerano tutti i testi sacri, intoccabili e portatori di un solo significato. Ma il testo islamico sulla politica è aperto all'interpretazione, ed è questo il campo all'interno del quale noi oggi ci muoviamo.²¹

¹⁹ Ad esempio, Meherzia Labidi, madre costituente e parlamentare islamica di cui si parlerà in seguito, mi riferì quali fossero a suo parere le condizioni necessarie perché uno studioso possa compiere un *ijtihad* autorevole, facendo riferimento al pensiero del giurista andaluso del XIV secolo Abu Ishaq ash-Shatibi: «Secondo ash-Shatibi, per fare *ijtihad* ci sono delle condizioni: la profonda comprensione degli obiettivi generali della *shari'a*; la padronanza dei metodi di interpretazione e la profonda comprensione dei testi; la conoscenza dell'arabo, delle scienze del Corano e degli *hadith*; la padronanza del *qiyas* [il metodo del ragionamento analogico] e dell'*ijma'* [il consenso]; la conoscenza della storia e della politica; il riconoscimento dell'autorità dello studioso da parte degli altri sapienti e della comunità dei musulmani» (conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015).

²⁰ Cfr. R. GHANNOUCHI, *Les libertés publiques dans l'état islamique*, Beyrouth, Centre d'études de l'Unité Arabe, 1993.

²¹ R. Ghannouchi cit. in D. HEARST – P. OBORNE, *Ghannouchi, like Mandela, risks all for reconciliation and democracy*, 13 June 2016, «Middle East Eye», <<https://www.middleeasteye.net/news/ghannouchi-mandela-risks-all-reconciliation-and-democracy>>, consultato il 4 ottobre 2019.

La da'wa tunisina

Nel suo ultimo lavoro, Ugo Fabietti²² spiega che l'autorità è ciò che fa sì che le verità della vita religiosa possano essere accettate e condivise. A complemento della riflessione di Talal Asad²³ su tradizione religiosa e autorità, secondo il quale essere credenti significa riconoscersi in determinate tradizioni autorizzate, Fabietti invita a considerare come forme di autorità anche codificazioni orali implicite e figure non istituzionali. In questi casi, l'autorità è inerente alle pratiche stesse e risiede negli oggetti-segno, nelle immagini, negli oggetti naturali o artificiali, nelle offerte, nei luoghi, nella materialità delle parole. Le espressioni «Dio sa di più» (*Allah i'alam*), «Allah è il più grande» (*Allah akbar*), ad esempio, consentono ai musulmani di richiamarsi in modo definitivo alla massima autorità concepibile.

Tradizionalmente, in antropologia, l'autorità è stata considerata il fondamento e la garanzia del carattere immutabile e metastorico della religione. Il linguaggio religioso autorevole, in molte religioni, ha delle caratteristiche compatibili con questa finalità: esso è formalizzato, stilizzato, formulaico. Allo scopo di ridurre le possibilità di contestazione, il linguaggio dell'autorità religiosa utilizza espressioni apodittiche (ad esempio «Dio lo vuole», «così è scritto» e così via). Il messaggio religioso è espresso in lingue di uso non comune, come il latino (nel cristianesimo prima del Concilio Vaticano II) o l'arabo classico (nell'Islam), allo scopo di rendere meno espliciti e comprensibili i suoi contenuti.

La proliferazione di interpretazioni personali, svincolate dall'autorità religiosa tradizionale, facilitata dall'utilizzo dei nuovi media negli ultimi decenni, ha sovvertito queste caratteristiche del discorso religioso.²⁴ Que-

²² U. FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Cortina, 2014.

²³ T. ASAD, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1993.

²⁴ U. FABIETTI, *Materia sacra*, cit. Sebbene tutti i discorsi religiosi rivendichino di essere autorevoli, e da un punto di vista emico in antropologia si potrebbe essere portati ad accettare qualsiasi voce pubblica che si presenti come autorevole e riscuota un certo seguito, nella indagine sull'Islam pubblico tunisino mi baso sulla prospettiva di Talal Asad in merito alla relazione tra tradizione e autorità nell'Islam. Secondo Asad, non tutte le pratiche sono autorizzate da una tradizione. Alcune figure religiose autorizzano determinate interpretazioni delle tradizioni islamiche e ne sopprimono altre. Una pratica particolare è islamica perché è riconosciuta dalle tradizioni discorsive dell'Islam ed è insegnata come tale ai musulmani; alcuni musulmani hanno il potere di validare le pratiche corrette e di escludere quelle scorrette. La validazione e la continuità della tradizione, di conseguenza, dipendono da specifiche condizioni di potere; lo sguardo antropologico indaga le modalità di esercizio di questi poteri, le condizioni sociali, politiche, economiche che li rendono possibili, le resistenze, i dibattiti e i conflitti che essi generano tra soggetti diversi – nel caso tunisino, gli studiosi tradizionali, i nuovi intellettuali islamici e il potere politico che mira a egemonizzare il discorso

sta evoluzione è la principale caratteristica dell'Islam pubblico contemporaneo. Sebbene nell'Islam sunnita non si possa parlare di un «campo religioso»²⁵ autonomo rispetto ad altri campi dell'esistenza, monopolizzato dagli esperti e dal quale siano esclusi i laici, cionondimeno si può considerare l'Islam pubblico tunisino nel suo complesso come un campo religioso, nel quale diversi soggetti competono per l'accumulo di capitale simbolico (rappresentato dalla conoscenza delle fonti) e per la legittimazione del lavoro specifico che essi compiono su questo capitale (rappresentato dalle interpretazioni specifiche delle fonti).

In Tunisia, i movimenti e le associazioni di ispirazione religiosa che sono emerse grazie ai nuovi spazi d'espressione concessi dalle conquiste della rivoluzione del 2010/2011²⁶ si propongono come soggetti collettivi autorevoli nell'interpretazione del messaggio islamico. Essi contribuiscono all'Islam pubblico attraverso diverse modalità. In linea generale, si può distinguere il tipo di attività di questi soggetti tra l'attivismo socio-culturale della *da'wa* ('l'invito') e quello politico degli *islamiyun* ('islamisti'). Sebbene, a partire dal 2016, Ennahda (il principale movimento islamico formale in Tunisia) si sia proposto di diventare un partito democratico che distingue tra le attività religiose della *da'wa* e le attività propriamente politiche,²⁷ la

religioso (cfr. T. ASAD, *The idea of an anthropology of Islam*, Washington D.C., Georgetown University, 1986).

²⁵ Pierre Bourdieu definisce il campo religioso come la «struttura delle relazioni oggettive tra le posizioni degli agenti portatori di un "interesse religioso"; il campo religioso è la "struttura determinante la forma che possono prendere le loro interazioni e la rappresentazione che essi possono farsene"» (P. BOURDIEU, *Il campo religioso: con due esercizi*, a cura di R. Alciati e E.R. Urciuoli, Torino, Accademia University Press, 2012, p. 7). Esso è il «risultato della monopolizzazione della gestione dei beni di salvezza ad opera di un corpo di specialisti religiosi, riconosciuti come i detentori esclusivi della competenza specifica che è necessaria alla produzione o alla riproduzione di un corpus deliberatamente organizzato di saperi segreti (quindi rari) [...]; la costituzione di un campo religioso è correlata con l'oggettivo spossessamento di coloro che ne sono esclusi. Questi si trovano così costituiti come laici (o profani, nel duplice senso del termine) che, pur essendo spossessati del capitale religioso (in quanto lavoro simbolico accumulato), riconoscono la legittimità di questo spossessamento» (ivi, p. 26).

²⁶ Pochi giorni dopo la fuga di Zine el-Abidine Ben Ali in Arabia Saudita (il 14 gennaio 2011, data simbolica della rivoluzione tunisina), è stata creata l'Alta autorità per la realizzazione degli obiettivi della rivoluzione, la riforma politica e la transizione democratica, che ha consentito di sospendere la Costituzione del 1959, abolire lo stato d'emergenza, rilasciare gli oppositori politici, avviare il processo che ha portato alle prime elezioni democratiche nella storia del paese, alla conseguente stesura della nuova Costituzione, approvata il 27 gennaio 2014, e alla liberalizzazione del sistema politico.

²⁷ Ciò che Ounissi definisce «il processo di separazione tra il partito (*hizb*) e il movimento (*haraka*)» (S. OUNISSI, *Ennahda from within*, cit., p. 4). Questo, secondo Fabio Merone, Ester Sigillò e Damiano De Facci, non comporta semplicemente la secolarizzazione degli islamisti di Ennahda, ma il cambiamento della loro natura trasformativa della società e della politica (F. MERONE – E. SIGILLÒ – D. DE FACCI, *Nahda and Tunisian islamic activism*, in D. CONDUIT – S. AKBARZADEH (eds.), *New opposition in the Middle East*, New York, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 177-220). Ghannouchi, leader del partito, ha affermato: «Uno dei punti all'ordine del giorno

distinzione è molto labile e tra le due tipologie di attività esistono sovrapposizioni di metodi, intenti, discorsi e interrelazioni personali.²⁸

La ricerca sul campo dalla quale è tratto questo articolo è stata svolta dal 2012 al 2015, principalmente a Tunisi e a Keyrouane.²⁹ Essa è stata condotta attraverso osservazioni etnografiche, conversazioni non strutturate e, in alcuni casi, interviste formali, anche se non si è mai fatto ricorso a questionari predeterminati. Le testimonianze presentate in questa sede provengono in primo luogo dagli attivisti di un'associazione di *du'at*, la *Rabata ash-shabab ar-rissali* (Lega dei Giovani Messaggeri), con cui ho conversato a lungo, spesso in situazioni informali e senza trascrivere domande e risposte, riservando la scrittura a un momento successivo. In secondo luogo, altre informazioni provengono dai militanti e rappresentanti dell'islamismo democratico, alcuni dei quali sono stati intervistati in sedi istituzionali, come il Parlamento tunisino e con i quali le interrelazioni sono state più formali.

La *da'wa* è intesa in senso stretto come l'invito a pregare, rivolto dai musulmani praticanti a coloro che trascurano di osservare la ritualità islamica. In senso più ampio, essa consiste nella mobilitazione di alcuni gruppi della società civile dei paesi a maggioranza musulmana,³⁰ i cui obiettivi, contenuti

di questo congresso del 2006 sarà di discutere del rapporto tra la dimensione politica e la dimensione religiosa del partito. Noi affermiamo che Ennahda è un partito politico, democratico e civile, che fa riferimento ai valori civilizzatori musulmani e moderni. Questo riferimento è lo stesso che si trova nella Costituzione del 2014, che riflette questa declinazione mista, duale, della modernità e dell'identità. Andiamo nella direzione di un partito che si specializza sulle sole attività politiche [...]. Bisogna specificare la differenza tra l'attività politica e l'attività religiosa. Il luogo dell'attività politica non è la moschea. La moschea è un luogo dove la gente si riunisce, e dunque non c'è ragione perché sia utilizzata per le attività di un solo partito. Vogliamo che la religione sia un elemento di unità per i Tunisini e non di divisione. È per questa ragione che non vogliamo che un imam sia dirigente, e neppure semplicemente membro a termine, di alcun partito politico» (R. Ghannouchi cit. in F. BOVIN, *Interview à R. Ghannouchi*, 18 mai 2016, «Le Monde», <https://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 18 ottobre 2019, traduzione dell'autore).

²⁸ D. COPERTINO, *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo*, Bari, Edizioni di pagina, 2017.

²⁹ Tale ricerca è stata svolta nell'ambito di un assegno di collaborazione ad attività di ricerca, che mi è stato attribuito dall'Università di Milano-Bicocca, svolto sotto il coordinamento di Fabietti; per la ricerca in Tunisia sono stati utilizzati inoltre i fondi del *Prin State, Plurality, Change in Africa*; la ricerca è stata condotta con la collaborazione scientifica dell'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain di Tunisi.

³⁰ Il concetto di società civile è stato ampiamente dibattuto in antropologia e gli studi basati su contesti nordafricani e mediorientali hanno contribuito ad approfondire la sua complessa definizione. Un'idea abbastanza condivisa di società civile la identifica come un corpo sociale intermedio tra l'individuo (o la famiglia) e lo Stato; in questa accezione, la società civile costituisce un'entità indipendente dallo Stato, nella quale si armonizzano le esigenze conflittuali di interessi individuali e bene sociale, privato e pubblico (R.W. HEFNER (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005; M. KALDOR, *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Milano, Università

e modalità sono molteplici,³¹ ma che in genere è finalizzata a diffondere le pratiche di devozione e i metodi di ragionamento islamico al di fuori dei luoghi tradizionalmente deputati alla pratica e all'educazione religiosa (la moschea, la madrasa, la moschea-università, la *zawiyya*).³²

Bocconi Editore, 2004; J. KEANE (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London-New York, Verso, 1988; A.B. SELIGMAN, *L'idea di società civile*, Milano, Garzanti, 1993), attraverso le attività di associazioni, gruppi religiosi e sindacati, finalizzate a offrire servizi pubblici e affrontare questioni locali e specifiche della comunità, senza il controllo dello Stato. «[La società civile] riposa sul singolo legalmente libero, ma anche sulla comunità di individui liberi. Cosa a sé rispetto allo Stato, è tuttavia regolata da leggi. Territorio pubblico, è però costituita dalle sfere private degli individui» (ivi, p. 13). Nell'accezione più comune, di conseguenza, la società civile è intesa come un ente collettivo, le cui attività mettono in risalto le continuità esistenti tra pubblico e privato, individuale e sociale, etica pubblica e interesse del singolo, desiderata individuali e questioni pubbliche. L'enorme importanza di questa dimensione dell'azione e del dibattito pubblico, soprattutto a partire dagli anni Settanta e Ottanta del Novecento, è emersa sotto forma di «fenomeni come la nascita di alcuni movimenti orientati a richieste fin qui considerate di natura non politica» (ivi, p. 19). Anche nel dibattito pubblico tunisino successivo alla rivoluzione del 2011, i partiti politici, in crisi di legittimità e di consenso, sono stati opposti a quella che è stata spesso definita la società civile tunisina per eccellenza (il cosiddetto 'Quartetto per il dialogo nazionale', composto da Union générale tunisienne du travail, Union Tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat, l'Associazione nazionale degli avvocati, la Lega dei diritti umani). Antonio Gramsci (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1966), tentò di superare la distinzione netta tra società politica (ambito in cui si esercita la coercizione) e società civile (ambito in cui si esercita il consenso); nel pensiero di Gramsci «lo Stato e la società civile [...] non rappresentano due universi sempre circoscritti e separati, quanto piuttosto un groviglio di rapporti di potere intrecciati» (K.A.F. CREHAN, *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010, p. 113).

³¹ Ad esempio, i lavori di Saba Mahmood (S. MAHMOOD, *Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival*, «Cultural Anthropology», vol. 16, n. 2, 2001, pp. 202-236; ID., *Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of 'Salāt'*, «American Ethnologist», vol. 28, n. 4, 2001, pp. 827-853; ID., *Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of Islamic reformation*, «Public Culture», a. 18, vol. 2, 2006, pp. 323-347) e Charles Hirschkind (C. HIRSCHKIND, *What is Political Islam?*, «Middle East Report», n. 205, *Middle East Studies Networks: The Politics of a Field*, 1997, pp. 12-14; ID., *The ethics of listening*, «American Ethnologist», vol. 28, n. 3, 2001, pp. 623-649; ID., *Civic virtue and religious reason: an islamic counterpublic*, «Cultural Anthropology», vol. 16, n. 1, 2001, pp. 3-34; ID., *Beyond secular and religious: An intellectual genealogy of Tahrir Square*, «American Ethnologist», vol. 39, n. 1, 2012, pp. 49-53) presentano le attività di associazioni impegnate nelle pratiche di cittadinanza attiva, nello sviluppo della soggettività devota attraverso lo studio, nella cura delle virtù interiori derivanti dall'ascolto dei sermoni e dalla preghiera, nella mobilitazione politica e in attività convergenti con quelle degli 'islamisti', in pratiche quali le discussioni in moschea e l'ascolto di sermoni registrati.

³² Come è evidente, la definizione di società civile a cui faccio riferimento comprende le attività religiose, e in particolare le pratiche di partecipazione democratica delle associazioni islamiche impegnate nella diffusione della devozione nella società, ciò che è comunemente conosciuto come *da'wa*. L'allargamento della nozione di società civile a tali pratiche probabilmente contraddice l'opinione di Ernest Gellner (E. GELLNER, *Le condizioni della libertà: la società civile e i suoi rivali*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996), secondo cui l'Islam promuoverebbe un ordine sociale privo di pluralismo intellettuale, in cui prevalgono legami informali e clientelari, ben diversi dalle istituzioni e associazioni della società civile, che controbilanciano in Occidente il dominio diretto dello Stato sull'individuo. La contestazione del potere sulla base di un quadro morale religioso, tipica dell'Islam, non comporterebbe il pluralismo intellettuale, promosso da una società civile propriamente detta. Questa impostazione è stata recentemente

In Tunisia, le attività della *da'wa* erano proibite durante il regime autoritario del presidente Ben Ali, sebbene fossero osteggiate con minor veemenza rispetto all'attivismo degli islamisti e in alcuni casi fossero utilizzate come elementi di sussidiarietà nell'educazione e nell'assistenza sanitaria.³³ Molti *du'at* (gli attivisti della *da'wa*, singolare *da'ui*) tunisini sono laureati, professionisti e impiegati, insegnanti e studenti universitari, con un'istruzione formale secolare,³⁴ ma che, attraverso le proprie competenze di lettura e comprensione autonoma dei testi, si accostano direttamente alla fruizione delle scritture religiose e allo studio dei generi letterari islamici (giurisprudenza, teologia, mistica) e della storia delle civiltà islamiche.

Sulla base di queste competenze, essi rivendicano la propria autorevolezza in quanto interpreti del pensiero islamico, autorizzati a svolgere un *ijtihad* indipendente e finalizzato a elaborare modelli di soggettività, moralità e socialità coerenti con i principi della fede. Il tipo di «lavoro religioso»³⁵ che essi svolgono consiste nell'impegno sociale e nell'esempio quotidiano, attraverso i quali essi diffondono le pratiche e gli stili argomentativi islamici in tutti gli ambiti della vita (lavoro, scuola, famiglia, tempo libero, eccetera), compresa la sfera politica, pur senza essere interessati a entrare

corroborata dall'assegnazione del premio Nobel per la pace 2015 alle istituzioni alle quali i movimenti laici tunisini fanno riferimento comunemente con il termine *mujtama' al-madani* (società civile), cioè il Quartetto per il dialogo nazionale. In questa accezione, la società civile araba è considerata principalmente la forza che dovrebbe contrastare l'islamismo. Tuttavia, la condivisione della fede all'interno di una comunità non è di per sé un elemento che escluda le sue associazioni indipendenti dalla definizione di società civile (A.B. SELIGMAN, *L'idea di società civile*, cit.). Come sto cercando di dimostrare, l'impegno politico e sociale del movimento islamico contemporaneo costituisce una forma di intervento nella sfera pubblica che lo assimila a un tipo specifico di società civile. Il 'risveglio islamico' in Tunisia ha comportato proprio il tentativo di creare delle strutture sociali ed educative funzionali alla costituzione di un quadro di riferimento morale per la vita della società tunisina, intesa come una comunità che in massima parte condivide l'appartenenza islamica. I luoghi in cui questo modello veniva elaborato erano tanto le moschee, intese come centri culturali ed educativi, quanto luoghi normalmente ritenuti estranei all'elaborazione del pensiero religioso, come le università, i luoghi di lavoro e i luoghi pubblici e privati di ritrovo, come i salotti e i caffè. Questo movimento ha assunto le caratteristiche di una società civile, nella misura in cui esso ha costituito un contro-potere opposto allo Stato, sia in Tunisia che altrove nel mondo islamico mediorientale.

³³ Cfr. A. DARGHOUTH, *Islam Islamisme et société civile dans la Tunisie au debut des années quatre vingt*, «Revue d'histoire maghrébine», XXXI, vol. 116, 2004, pp. 38-54.

³⁴ Si tratta di conseguenza di attori diversi dagli interlocutori degli antropologi di cui si riferisce nella nota 14, il cui livello educativo era inferiore. In generale, i livelli di scolarizzazione e di istruzione superiore in Tunisia sono tra i più elevati nel mondo arabo (I. ANDERSON, *Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya*, «Council of Foreign Affairs», vol. 90, n. 3, 2011, pp. 1-5).

³⁵ Bourdieu, a commento del capitolo sulla religione di *Economia e società* di Max Weber, parla del «lavoro religioso che realizzano gli agenti e i portavoce specializzati, investiti del potere, istituzionale o no, di rispondere, per mezzo di un tipo determinato di pratiche o di discorsi, a una categoria particolare di bisogni propri di gruppi sociali determinati» (P. BOURDIEU, *Il campo religioso*, cit., p. 6).

direttamente nell'arena politica e, in alcuni casi, rimarcando la propria distinzione dai movimenti *islamiyun*.³⁶

L'emergere di una sfera pubblica competente nell'interpretazione dei testi e nella formulazione di pareri autorevoli sulla condotta e sui metodi di ragionamento appropriati rappresenta una sfida non solo all'autorità religiosa tradizionale, ma anche all'autoritarismo politico. Nei contesti in cui la religione è monopolizzata dallo Stato, l'Islam pubblico e le nuove autorità che lo rappresentano (come la *da'wa* tunisina) possono emergere come forme di contropotere, alternative tanto alle autorità tradizionali quanto allo Stato.³⁷

Islam di Stato

Nella Tunisia prerivoluzionaria, nonostante il secolarismo formale del regime di Zine el-Abidine Ben Ali, l'Islam era ufficialmente la religione di Stato. L'appropriazione dell'autorità religiosa era uno degli strumenti di potere e di autolegittimazione politica del regime. Come mi riferì Osama as-Saghir, un giovane attivo sia nella politica formale che nelle attività della *da'wa*,³⁸

sotto Ben Ali i sermoni del venerdì erano scritti dal ministro degli affari religiosi [...]. Oggi il ministero sussiste, ma il ministro lancia dei messaggi, che i *khutaba* sono invitati, ma non obbligati, ad accogliere; ad esempio vengono invitati ad esprimersi contro la violenza. Ma non possiamo tornare ai metodi del regime. I sermoni

³⁶ D. COPERTINO, *Antropologia politica dell'Islam*, cit.

³⁷ Il fatto che possa emergere come forma di contropotere non vuol dire che questo accada sempre. L'associazionismo islamico in molti contesti mediorientali è stato espressione del conservatorismo delle classi medie e benestanti, sostenitrici dello status quo, così come il cosiddetto 'islamismo' formale. Ad esempio, in Egitto, sotto la presidenza autocratica di Hosni Mubarak, la Fratellanza musulmana, la moschea-università al-Azhar e i salafiti erano considerati dal regime soggetti di mediazione e sussidiarietà (P. CARIDI, *Fratelli coltelli. L'Ikhwan entra in politica e si spacca*, «Limes», n. 3, 2011, pp. 225-232: 131-137). I Fratelli musulmani erano contrari alle dimostrazioni di operai, studenti e altri movimenti, a Mahalla nel 2008, e all'inizio non parteciparono alle proteste del 2011. In Egitto, Siria e Tunisia l'islamismo è stato bandito, mentre l'attivismo sociale islamico ha avuto un'enorme diffusione ed è stato accettato dal potere come fattore di stabilità e sussidiarietà (T. PIERRET, *Il peso dell'Islam nella Siria che verrà*, «Limes», n. 3, 2011, pp. 81-87). In Marocco i movimenti islamisti hanno avuto posizioni diverse riguardo alle mobilitazioni legate alle primavere arabe; gli islamisti legati alla monarchia, come il Partito della giustizia e dello sviluppo, hanno rifiutato di appoggiare le contestazioni e hanno proibito ai giovani del partito di partecipare alla mobilitazione del 20 febbraio 2011. Al contrario, l'associazione Al'Adl wa al-Ihsan (Giustizia e Beneficenza), tollerata anche se non riconosciuta dal regime, vi ha partecipato a fianco delle organizzazioni laiche e dei sindacati. Anche il movimento islamico tunisino fu accusato sia dagli islamisti radicali che dalle opposizioni secolari di scendere a compromessi con i regimi e con le forze di sicurezza, allo scopo di ostacolare le altre forze dell'opposizione.

³⁸ Egli è stato un deputato del partito islamico Ennahda sia nell'Assemblea Nazionale Costituente che nel Parlamento (Assemblea dei rappresentanti del popolo) eletto nel 2014.

sotto il regime veicolavano la propaganda del regime e si concludevano con una invocazione a Ben Ali. Una volta ne ho sentito uno, e ho dovuto rifare la preghiera! I nostri presidenti Bourguiba e Ben Ali si comportavano come se fossero *mujtahid*: controllavano i simboli della religione, volevano monopolizzare l'autorità nell'interpretazione. Era come una Chiesa, che aveva il controllo nella fede. Il presidente era come il Papa. Riteneva di essere il solo a poter parlare in nome dell'Islam.³⁹

Il controllo dell'autorità religiosa da parte del potere politico⁴⁰ consisteva in Tunisia nell'appropriazione dell'autorità nella giusta interpretazione dell'Islam. Questa passava attraverso la nomina degli *imam* da parte del governo, dall'istituzione di un ministero deputato all'emissione delle *fatwa*, dal controllo delle attività della *da'wa*, dall'introduzione di alcuni riferimenti all'Islam nei programmi di impianto secolarista e dal riferimento alla *shari'a* come fonte della legislazione.

L'esercizio dell'autorità statale sull'interpretazione dei testi fu adoperato, ad esempio, nel 1962, sotto la presidenza del leader della lotta per l'indipendenza tunisina, Habib Bourguiba, quando l'avvocatura di Stato formulò un atto d'accusa contro lo *sheykh* Rahmouni, che si era «permesso di proporre una comprensione del Corano contraria alla comprensione di Sua Eccellenza il Presidente». Il successore di Bourguiba, Zine el-Abidine Ben Ali, nel 1992, a un incontro degli *imam* tunisini il ventinovesimo giorno di Ramadan, si rivolse ai convenuti dicendo: «Soltanto lo Stato ha la responsabilità della religione». In un'altra occasione, il ministro degli affari religiosi emise una *fatwa* che dichiarava Ennahda un «movimento empio».⁴¹ Nel 2006, il regime condusse una campagna finalizzata a ridurre le espressioni pubbliche dell'appartenenza islamica, come lo *hijab* femminile e gli abiti e le barbe maschili. Questa campagna del 2006 si svolse in concomitanza con le celebrazioni per il cinquantesimo anniversario dell'indipendenza tunisina, incentrate sul recupero della figura di Bourguiba che, sebbene fosse stato sottoposto a domicilio forzato dal suo

³⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁴⁰ Il controllo e governo dello Stato sulla religione in contesti musulmani non è un'esclusiva della Tunisia, ma un tratto comune di tutti gli Stati a maggioranza musulmana a partire dal XX secolo (cfr. D.F. EICKELMAN, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall, 2002; I.M. LAPIDUS, *Storia delle civiltà islamiche*, Torino, Einaudi, 2000).

⁴¹ A.S. TAMIMI, *Rachid Ghannouchi. A democrat within Islamism*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2001. La militanza islamica si era sviluppata nelle università tunisine a partire dagli anni Settanta, sull'esempio dell'esperienza della Fratellanza musulmana egiziana (M. ZEGHAL, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques, 1996); dichiarato fuorilegge, il movimento islamico continuò ad agire in clandestinità, nonostante gli arresti che si susseguirono a migliaia, anche durante la fase multipartitica inaugurata nel primo periodo della presidenza di Ben Ali (L. EL HOUSSE, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Roma, Carocci, 2013); il nuovo regime ribadì il bando della militanza islamica, arrestando e costringendo all'esilio migliaia di attivisti.

successore, è stato celebrato come icona della modernità tunisina e iniziatore delle riforme che, implementate sotto la presidenza di Ben Ali, avrebbero portato la Tunisia a emanciparsi dall'oscurantismo islamico e a intraprendere il cammino verso il progresso sociale ed economico. Al centro di questa autocelebrazione da parte del regime sono state poste le conquiste relative all'emancipazione femminile, inserite nel quadro di una promozione dell'Islam 'moderato', che la retorica del regime ha indicato come forma culturale specifica di quella che venne definita l'autentica tradizione religiosa tunisina.⁴² Secondo Monia Brahim, membro del consiglio (*shura*) del partito Ennahda,

collocando ufficiali di polizia nelle moschee, scrivendo i sermoni del venerdì e cooptando le istituzioni religiose, come la moschea Zeytouna, il vecchio regime privava le moschee della loro vera funzione. Idealmente, la moschea è un luogo di discussione, educazione liberale e scambio. Sotto Ben Ali, le moschee non potevano svolgere il proprio ruolo.⁴³

È anche contro questa forma di monopolio autoritario dell'interpretazione delle scritture islamiche che si svolge l'attività della *da'wa* tunisina. Alcuni dei miei interlocutori della *Rabata ash-shabab ar-rissali* ritenevano che anche alcune campagne condotte dai governi post-rivoluzionari, allo scopo di normalizzare alcune moschee ritenute 'fuori controllo', fossero un'indebita estensione del potere statale nella sfera religiosa.

All'inizio del 2015, un governo di larghe intese (espressione di una maggioranza parlamentare eletta alla fine del 2014, della quale il partito islamico non faceva parte) condusse una campagna di normalizzazione delle associazioni islamiche – alcune delle quali furono soppresse – ed attuò una serie di misure finalizzate a sottoporre a controllo statale le moschee 'ille-gali', che erano state egemonizzate da predicatori di ispirazione wahhabita, ritenuti ispiratori della lotta armata di matrice islamica in Tunisia. Nel 2015, alcuni di questi predicatori furono allontanati dalle moschee in cui operavano: tra questi, ci furono Ridha Jaouadi, della moschea el-Lakhmi,⁴⁴ Noureddine Khadmi, *imam* della moschea el-Fath e già ministro degli Affari religiosi – dal 2011 al 2014 – e l'*imam* Houcine Laabidi, attivo nella moschea Zeytouna. Ad aprile del 2015, il ministro degli Affari religiosi, Othman Bat-

⁴² Cfr. L. EL HOUSSE, *Il risveglio della democrazia*, cit.; V. GEISSER – E. GOBE, *La question de "l'autenticité tunisienne": valeur refuge d'un régime à bout de soufflé?*, in Y. BEN ACHOUR – E. GOBE (éds.), *Justice politique et société au Maghreb*, «L'Année du Maghreb», vol. 3, 2007, pp. 371-408.

⁴³ M. Brahim, cit. in M. MARKS, *Ennahda's Rule of Engagement*, «Sada», September 2012, <<https://carnegieendowment.org/sada/49728>>, consultato il 20 ottobre 2019, traduzione dell'autore.

⁴⁴ Cfr. N. BENAZOUZ, *De quelle union nationale parles-tu, 'ayouhal-ablah'?*, «La Presse de Tunisie», 8 avril 2015; S. BENKRAIEM, *Significatif et symbolique*, «La Presse de Tunisie», 5 avril 2015; F.K., *Ces mosquées qu'on veut légaliser*, «La Presse de Tunisie», 3 avril 2015; J. SAYAH, *Le Bardo et les nouveaux barbares: anatomie d'une tragédie*, «La Presse de Tunisie», 4 avril 2015.

tikh, che aveva partecipato alla preghiera collettiva alla moschea Zeytouna il primo venerdì successivo alla rimozione dell'*imam*,⁴⁵ emanò una direttiva rivolta agli *imam* nazionali per invitarli a pronunciare dei sermoni (*khutab*) che condannassero apertamente la violenza perpetrata in nome dell' Islam. Nella direttiva il ministro insistette sul

ruolo eminentemente di stimolo per la presa di coscienza, la sensibilizzazione e l'educazione, assegnato agli *imam* e ai predicatori, [che dovrebbero] fare delle case di Dio dei luoghi di concordia ed unione e mantenerli lontani da qualsiasi considerazione extra-religiosa, il cui risultato sarebbe di creare discordia tra i credenti. Una delle missioni più esaltanti dei religiosi [...] è di propagare gli alti valori morali ed etici veicolati dall' Islam, religione della moderazione, della concordia e dell'unità [...] e di operare affinché i giovani evitino le tentazioni estremiste e nichiliste.⁴⁶

La campagna di normalizzazione delle moschee ed associazioni islamiche del 2015 diede origine alle proteste di alcuni movimenti, che la consideravano una violazione della libertà religiosa.⁴⁷ Come mi riferì Achref Wachani, membro della *Rabata ash-shabab ar-rissali*,

lo Stato deve prendere le moschee controllate dai radicali salafiti, che c'erano anche alla Zeytouna. Questi erano aumentati, perché dopo la rivoluzione lo Stato era debole. Ora cerca di controllarli, perché è più forte. Non penso che la religione debba essere controllata dallo Stato. Lo Stato deve far sì che gli *imam* stiano attenti. La politica sul controllo delle moschee anarchiche è un'ingerenza dello Stato nelle questioni religiose.⁴⁸

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

l' Islam è nella società, è più ampio dello Stato. Chi può controllarlo? L'autorità è nella società, non nello Stato. Gli '*ulema*' sono connessi alla società, quindi loro hanno autorità. Invece lo Stato sotto Ben Ali era una teocrazia secolare, come l'ha definita *sheykh Ghannouchi* [fondatore, leader e teorico del movimento islamico tunisino].⁴⁹

⁴⁵ D. COPERTINO, *Antropologia politica dell' Islam*, cit.

⁴⁶ Cit. in M. BELLAKHAL, *Tunisie-Uniformisation des sermons du vendredi: Othman Battikh précise*, 13 aprile 2015, «Investir En Tunisie», <<http://www.investir-en-tunisie.net/fr/index.php/2015/04/13/tunisie-uniformisation-des-sermons-du-vendre-di-othman-battikh-precise/>>, consultato il 20 ottobre 2019.

⁴⁷ F. MERONE – E. SIGILLÒ – D. DE FACCI, *Nahda and Tunisian Islamic Activism*, cit., pp. 177-202.

⁴⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁴⁹ Conversazione con l'autore: Tunisi, settembre 2013. Ghannouchi fondò nel 1981 lo

L'Islam pubblico della *da'wa* tunisina è un insieme di pratiche discorsive non elitarie e stili di devozione pubblica che riconfigurano la relazione tra l'autorità religiosa legittima e la ricerca indipendente del significato delle scritture. Sebbene l'autorità degli studiosi tradizionali, gli '*ulema*', esperti nella scienza e nell'ermeneutica scritturale, resti forte, essa è affiancata e, talvolta, messa in discussione dalle nuove autorità religiose, che offrono prospettive alternative sui significati impliciti e sulle prescrizioni etiche formali che guidano la comunità islamica.

Consenso e sforzo interpretativo: il punto di vista degli islamiyun

La proliferazione di voci che si propongono come autorevoli nell'interpretazione delle scritture è resa possibile dalla condivisione del principio della concordia (*al-ijma'*), secondo il quale è il parere della maggioranza della *umma* a stabilire la correttezza delle interpretazioni; tale parere non può essere erraneo, perché la *umma*, essendo guidata da Dio, non concorderà mai su interpretazioni fuorvianti. Lo *ijma'*, tuttavia, è un'istituzione così generica che lascia spazio al costituirsi di maggioranze multiformi, comunità locali, nazionali e transnazionali, che concordano su forme di pratica e discorso spesso incompatibili le une con le altre, autorità indipendenti le une dalle altre, accettate come tali da maggioranze di musulmani che, sebbene diversificate, si riconoscono e sono riconosciute dalle altre come parti della *umma*.

Ad esempio,

alcuni portavoce rappresentano un lato sinistro della frammentazione dell'autorità. Osama Bin Laden e i suoi sodali in al-Qaeda, tra cui il fisico egiziano Ayman al-Zawahiri, [...] sono emersi come i leader di una minoranza esigua eppure letale e le loro interpretazioni dei testi religiosi sono ascoltate in tutto il mondo.⁵⁰

Come spiega Fabietti, anche i martiri (*shahid*) islamici, cioè gli attentatori suicidi noti a tutti, si rivolgono alla propria comunità come rappresentanti autorevoli della verità superiore della religione. Essi si consacrano leggendo e ostentando il sacro Corano, ciò che crea le condizioni simboliche per il riconoscimento della loro autorità. Una parte del pubblico al quale essi si rivolgono accetta il dono della loro morte e si sente obbligato a contraccambiare, unendosi alla lotta, condotta in nome dell'Islam, contro

harakat al-itijah al-islami (Movimento della Tendenza Islamica), diventato successivamente il partito Ennahda (Rinascita).

⁵⁰ D.F. EICKELMAN – J. PISCATORI, *Foreword* in M.Q. ZAMAN, *The Ulama in contemporary Islam: custodians of change*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. IX-XI: IX, traduzione dell'autore.

qualche forma di oppressione (rappresentata dai governi apostati, da Israele, dagli Sciiti, dagli infedeli in generale).⁵¹

Come mi riferì Meherzia Labidi, intellettuale e deputata islamista, già vice presidente dell'Assemblea Nazionale Costituente

non giudichiamo un'idea dal numero di persone che la seguono; il nazismo e il fascismo erano seguiti da milioni di persone! Non è una questione di consenso (*ijma'*), ma di logica, cioè di coerenza tra le finalità della religione e le pratiche di vita: la finalità di una religione, come ci dice l'etimologia latina del termine *religio*, consiste nel facilitare le relazioni tra le persone, e di collegare la gente a due livelli, uno verticale – cioè con la dimensione trascendente – ed uno orizzontale, cioè a livello sociale.⁵²

La stessa mancanza di accordo sull'autorevolezza delle voci dell'Islam pubblico, il dibattito e le contestazioni a cui esse danno vita, sono un sintomo della partecipazione democratica nei contesti di recente reislamizzazione, come la Tunisia.

La componente formale del pubblico islamico tunisino, ovvero il partito Ennahda, rappresenta un punto di vista alternativo rispetto all'autorità degli studiosi tradizionali, alle innumerevoli voci indipendenti che si propongono come interpreti autorevoli della verità religiosa e al monopolio dell'interpretazione religiosa da parte dello Stato. Molti intellettuali pubblici del partito islamico – i «nuovi intellettuali musulmani»⁵³ tunisini –,⁵⁴ come Meherzia Labidi, si sono formati in università secolari tunisine e occidentali e in molti casi hanno approfondito la conoscenza delle discipline islamiche da autodidatti, attraverso le discussioni pubbliche, al di fuori dei sistemi educativi tradizionali delle *madares* e delle moschee-università.

Nel loro discorso pubblico, i valori espressi dalle scritture non sono in contrasto con le conquiste delle scienze e dell'amministrazione moderna. Da un lato, essi rifiutano di presentarsi come un soggetto collettivo deputato a monopolizzare il significato delle fonti scritturali;⁵⁵ dall'altro, essi

⁵¹ U. FABIETTI, *Materia sacra*, cit.

⁵² Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁵³ Cfr. D.F. EICKELMAN – J. PISCATORI, *Foreword*, cit.; J.L. ESPOSITO – J.O. VOLL (eds.), *Makers of Modern Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2001; M.Q. ZAMAN, *The Ulama in contemporary Islam*, cit.

⁵⁴ Si tratta, secondo Esposito e Voll dei pensatori e attivisti che rappresentano una sintesi tra le vecchie figure degli studiosi e il nuovo ruolo degli intellettuali secolari; essi sono stati al centro della risorgenza islamica degli ultimi decenni del XX secolo. Le loro idee hanno costituito le fondamenta dei programmi dei movimenti islamici e le basi concettuali di molti dibattiti pubblici nel mondo islamico.

⁵⁵ Nel Manifesto fondativo (*bayan al-ta'isisi*) del Movimento della Tendenza Islamica, si legge: «il Movimento della Tendenza Islamica non si presenta come un portavoce ufficiale dell'Islam in Tunisia, e non vuole che tale titolo sia ad esso attribuito in futuro. Esso crede

ritengono che il proprio ruolo sia quello di interpreti delle scritture, capaci di attribuire ad esse un nuovo valore, alla luce delle conquiste della conoscenza e della politica secolare. Labidi mi riferì:

tutti i testi andrebbero letti e interpretati, tenendo conto delle scienze umane, come la filologia – per comprendere la lingua originale in cui sono stati scritti –, la storia – per capire il contesto della loro scrittura – e le scienze sociali – per capire il presente. Come possiamo dare oggi un'interpretazione corretta dei testi sacri, senza fare riferimento alle scienze moderne? Potremmo affermare che la terra non gira intorno al sole? Così, non possiamo accettare delle letture, che alla luce delle scienze, si dimostrano contrarie anche ai nostri valori.⁵⁶

L'autoformazione all'ermeneutica delle scritture, tuttavia, non è sufficiente, secondo gli intellettuali islamici, per praticare un *ijtihad* che risponda ai criteri di rigore e autorevolezza. Labidi mi disse:

il testo sacro [...] sottintende molti significati. Poiché proviene da una fonte elevata, esso richiede uno sforzo per fare dei progressi nella sua lettura. I suoi significati sono ripiegati nel testo, il nostro sforzo deve essere finalizzato a dispiegarli. Questo significa fare *ijtihad*. Ma non tutti i musulmani hanno le conoscenze adeguate per essere dei *mujtahid*! Bisogna conoscere molto bene le scienze islamiche e la letteratura araba per essere considerati capaci di fare un *ijtihad* autorevole.⁵⁷

Sottolineando che i termini *ijtihad* e *jihad* appartengono al medesimo campo semantico, Labidi mi riferì:

Per noi lo *jihad* è una lotta per la libertà. È uno sforzo per combattere la tirannia e la schiavitù. Quidi è una lotta politica ed economica. All'inizio *jihad* significava difendersi; ad esempio difendere la mia famiglia da un attacco. Ma ora non possiamo ignorare altri significati e dimensioni dello *jihad*. *Jihad* significa sforzo. È quello che facciamo noi: uno sforzo per migliorare la vita della gente. È uno *jihad* economico e sociale.⁵⁸

L'apertura dell'*ijtihad* è un elemento centrale nella riflessione di Ghanouchi, che è considerato un autorevole *mujtahid* dal pubblico islamico

nel diritto di tutti i Tunisini a un coinvolgimento autentico e responsabile nella religione, e adotta una visione comprensiva dell'Islam come il credo fondativo su cui le sue visioni intellettuali sono costruite» (I. KHERIGI, *Ennahdha's Separation of the Religious and the Political: A Historic Change or a Risky Maneuver?*, 8 September 2016, «AlSharq Forum», <https://research.sharqforum.org/2016/09/08/ennahdhas-separation-of-the-religious-and-the-political-a-historic-change-or-a-risky-maneuver/#_edn1>, consultato il 3 ottobre 2019, traduzione dell'autore).

⁵⁶ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁵⁷ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

⁵⁸ Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015.

tunisino. Le sue opere fanno parte della letteratura contemporanea, studiata per la propria formazione teorica da *islamiyun* e *du'at* tunisini, che si rivolgono a Ghannouchi con l'appellativo di *sheykh* (riservato ai capi delle confraternite religiose). Nel lungo esilio in Europa e Medio Oriente, vissuto nei decenni in cui il movimento islamico tunisino era fuorilegge, *sheykh* Ghannouchi si era riproposto di «correggere l'immagine dell'Islam e del movimento islamico tra i musulmani e gli altri». ⁵⁹ I riferimenti scritturali sono lo strumento teorico-pratico sul quale lo *sheykh* fonda la propria autorità di *mujtahid*, capace di collegare le fonti all'analisi politica della realtà contemporanea. Ad esempio, in un'intervista del 1990, parlando del crollo del socialismo reale (e augurando il medesimo destino al regime tunisino), egli riferì:

Vedendo tutte queste impalcature crollare come dei castelli di carte, penso a un versetto del Corano: "Coloro che scelgono dei maestri al di fuori di Dio assomigliano al ragno: egli tesse la propria dimora, ma la dimora del ragno è la più fragile delle dimore. Ah, se sapessero!"⁶⁰

Ghannouchi fa parte dei nuovi intellettuali islamici, formati presso istituzioni secolari (anche se lo *sheykh* ha studiato per alcuni anni presso la moschea-università Zeytouna)⁶¹ e capaci di collegare l'interpretazione delle scritture tanto alla razionalità del procedimento scientifico moderno, quanto alla conoscenza della storia dell'Islam. L'analisi comparata della Parola di Dio (il Corano), della tradizione della vita e dei detti del Profeta (*hadith*) e della storia delle civiltà islamiche, fa parte degli strumenti concettuali dell'*ijtihad* contemporaneo. Ad esempio, parlando dei diritti delle donne in una società islamica e in uno «Stato civile» (*ad-dawla al-madaniyya*),⁶² Ghannou-

⁵⁹ R. Ghannouchi cit. in H. BARRADA, *Interview, Rached Ghannouchi: 'Si j'étais au pouvoir'*, «Jeune Afrique Plus», IV, vol. 1, 1990, pp. 36-50: 39.

⁶⁰ Corano 29:41; R. Ghannouchi cit. in H. BARRADA, *Interview*, cit., p. 40.

⁶¹ Anche Abdelfattah Mourou studiò alla Zeytouna (S. OUNISSI, *Ennahda from within*, p. 2).

⁶² Forma di Stato teorizzata dagli intellettuali islamici in contrapposizione allo Stato laico (*ad-dawla al-'almaniyya*), allo Stato nazionale o territoriale (*ad-dawla al-qutriyya*) e allo Stato teocratico (*ad-dawla al-tioqratiyya*). Un dirigente del movimento, Ajmi Lourimi, ha dichiarato: «We demand a civil state, with institutions, and an independent justice system. Legitimacy comes from the ballot box. We demand political alternation, the respect of minorities' rights, and the defense of the principle of tolerance of the other. When we talk about a civil state, we do not mean a theocratic state. We want separation and balance between powers [...] And a press that is independent [...] We agree on the broad principles, on the basic principles that Islamists, liberals, secularists believe in: individual liberties, equality between all citizens. Are these principles the essence of secularism? No, these are the values of all children of Tunisia. Islam can work within these values. In addition, we have to revive the mosques, and the mosque pulpits, which must not be a space for political struggle, but for worship: they do not belong to political parties» (A. Lourimi cit. in M. ZEGHAL, *Competing Ways of Life: Islamism, Secularism, and Public Order in the Tunisian Transition*, «Constellations», XX, vol. 2, 2013, pp. 254-274).

chi fece riferimento alla storia della civiltà islamica e alla tradizione (*sunna*) del Profeta:

Ai tempi del Profeta, le donne svolgevano pienamente e naturalmente il proprio ruolo accanto agli uomini: le si vedeva dappertutto, nelle moschee e nei mercati, coltivavano i campi e andavano in guerra... Ancora oggi, le donne e gli uomini in campagna vivono senza problemi, perché le nostre campagne non sono ancora state contaminate dai valori occidentali. [...] Conoscete il celebre *hadith*: “Ho amato tre cose di questo mondo: il profumo, le donne e, come le pupille dei miei occhi, la preghiera”.⁶³

Come è evidente, la formazione religiosa dei nuovi intellettuali musulmani, come Ghannouchi, consente loro di elaborare gli schemi concettuali che diventano le fondamenta dei programmi politici dei movimenti e forniscono al pubblico islamico il vocabolario per intervenire nella sfera pubblica a partire da una prospettiva nella quale l'impegno socio-politico è inteso come una buona pratica islamica.

Conclusioni

Talal Asad⁶⁴ ha applicato il metodo della genealogia storica foucaultiana⁶⁵ alle trasformazioni storico-culturali delle pratiche disciplinari e delle tradizioni discorsive cristiane e islamiche a partire dal Medioevo. Secondo Asad, per comprendere le tradizioni religiose in chiave antropologica, è necessario indagare i processi autorizzanti che collegano determinate pratiche, espressioni e disposizioni a delle visioni del mondo condivise. I discorsi autorizzanti che creano lo spazio religioso hanno al proprio centro le scrit-

In tempi recenti, il movimento islamico tunisino ha iniziato un processo di abbandono dell'ostilità verso lo stato territoriale. Ad esempio, «one of the most animated moments of the Ennahdha Congress opening ceremony was a chant by the vice president of the party, Abdelfattah Mourou, echoed by the 12,000 attendees: “The nation before the party” (*al-watan qabl al-haraka*). This embrace of the concept of nation is a relatively new feature – Islamic movements have historically focused on the ummah, or the wider Islamic community, as the primary unit of belonging, tied together by ideals such as piety and virtue. Their relationship with the concept of the nation as a territorial community has been a complex and conflictual one. While some have rejected it entirely and denied the legitimacy of the post-Sykes Picot nation-state, some have reluctantly accepted it, while others have embraced it [...] (Ennahda defines) itself more and more as a specifically Tunisian party. This can be observed in the party's evolving image, its choice of music, dress, the omnipresence of the national anthem and flag at all events, and even its leaders' increasing use of the vernacular Tunisian dialect rather than classical Arabic» (I. KHERIGI, *Ennahdha's Separation of the Religious and the Political*, cit.).

⁶³ R. Ghannouchi cit. in H. BARRADA, *Interview*, cit., p. 44.

⁶⁴ T. ASAD, *Genealogies of religion*, cit.

⁶⁵ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971.

ture religiose, che possono essere di origine o di ispirazione divina, come il Corano e la Bibbia, ma anche prodotti puramente umani, come la Regola di San Benedetto, gli *hadith* e la *shari'a* islamica. I testi, tuttavia, indicano ai fedeli in modo molto generale cosa fare: per applicare i principi dei testi alla vita, in modo tale che essa conservi un'ispirazione sacra anche nelle attività quotidiane, sono fondamentali le pratiche di mediazione condotte dagli interpreti autorevoli (abati benedettini, *mufti*, nuovi intellettuali islamici, eccetera). I testi, inoltre, non costituiscono solo il programma per lo svolgimento delle performance (preghiere, lavoro monastico, impegno politico, attività sociale ispirata al bene comune); essi fanno parte della performance stessa: vengono letti, memorizzati, studiati, cantati; diventano oggetto di meditazione e sono utilizzati come materiali costitutivi dei discorsi autorevoli. Ad esempio, spiegando per quale motivo ricoprì il titolo di *'amir* (letteralmente 'principe', 'emiro') nella propria organizzazione, Rached Ghannouchi spiegò: «Questo si ispira alla tradizione (*sunna*) del Profeta e ha un'accezione puramente amministrativa. Un *hadith* raccomanda, anche se si è soltanto in tre, di eleggere un *'amir*, cioè un capo». ⁶⁶ Questo genere di pratiche argomentative fa parte delle tradizioni discorsive islamiche che, secondo Asad, ⁶⁷ consentono a diversi tipi di esperti religiosi di autorizzare o meno determinate pratiche, sulla base della relazione che i loro esecutori dimostrano con determinati testi fondativi che le giustificano.

I nuovi intellettuali islamici rappresentano una delle voci, all'interno del «campo religioso» ⁶⁸ costituito dal pubblico islamico tunisino, che rivendicano l'autorità del sapere e il diritto a compiere un *ijtihad* indipendente, contestando l'autorità tradizionale degli *'ulema'*, l'autoritarismo del potere politico (nel momento in cui quest'ultimo monopolizza la comprensione del significato dei testi) e le innumerevoli voci autonome, come quelle dei *du'at*, che a loro parere sono prive dei requisiti indispensabili per condurre un *ijtihad* appropriato.

RIASSUNTO – SUMMARY

Le associazioni tunisine di ispirazione religiosa, che sono emerse grazie ai nuovi spazi d'espressione concessi dalla rivoluzione del 2010/2011, si propongono come soggetti collettivi autorevoli nell'interpretazione del messaggio islamico. Esse fanno parte del pubblico islamico contemporaneo, che rivendica il diritto all'interpretazione autonoma delle Scritture (*ijtihad*), sulla base delle proprie competenze di comprensione e analisi testuale. Questo pubblico emerge come pun-

⁶⁶ R. Ghannouchi cit. in H. BARRADA, *Interview*, cit., p. 49.

⁶⁷ T. ASAD, *The idea of an anthropology of Islam*, cit.

⁶⁸ P. BOURDIEU, *Il campo religioso*, cit.

to di contestazione tanto delle autorità religiose tradizionali (gli *'ulema'*), quanto dell'autorità politica, nel momento in cui questa tenta di monopolizzare la comprensione del messaggio religioso. A questo dibattito si aggiungono gli intellettuali islamici contemporanei, pensatori dei movimenti politici formali, che rappresentano la voce più apertamente 'politica' nella contesa per l'autorità interpretativa.

Tunisian religious associations, which emerged thanks to the new spaces of expression granted by the 2010/2011 revolution, propose themselves as authoritative collective subjects in the interpretation of the Islamic message. They are part of the contemporary Islamic public, which claims the right to interpret autonomously the Scriptures (*ijtihad*), relying on their knowledge and skills of textual analysis. This Islamic public emerges as a point of contestation both for traditional religious authorities (the *'ulema'*) and for political authority, as long as the latter tries to monopolize the understanding of the religious message. The contemporary Islamic intellectuals join this debate; they are the thinkers of formal political movements, who represent the most openly 'political' voice in the contest for interpretative authority.

Direttore Responsabile
Prof. FABIO DEI
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI NOVEMBRE 2020

