

edizionidipagina

numerodue | nuovaserie anno XIV 2019

archiviodietnografia



archiviodietnografia | 2 • 2019

© 2020, Pagina soc. coop., Bari

Direttore responsabile

Ferdinando Felice Mirizzi (Università della Basilicata)

Comitato Scientifico Internazionale

Stefano Allovio (Università di Milano Statale),
Alessandra Broccolini (Sapienza Università di Roma),
Luisa Del Giudice (Italian Oral History Institute),
Alessandro Duranti (University of California UCLA),
Steven Feld (University of New Mexico),
Marja-Liisa Honkasalo (University of Turku),
Eugenio Imbriani (Università del Salento),
Franco Lai (Università di Sassari),
Francesco Marano (Università della Basilicata),
José Luis Alonso Ponga (Universidad de Valladolid),
Emanuela Rossi (Università di Firenze),
Nicola Scaldaferrri (Università di Milano Statale),
Dorothy Louise Zinn (Libera Università di Bolzano)

Comitato Editoriale

Valerio Bernardi (Università della Basilicata),
Piero Cappelli (Edizioni di Pagina),
Domenico Copertino (Università della Basilicata),
Sandra Ferracuti (Linden-Museum Stuttgart),
Antonella Iacovino (SABAP Calabria),
Anamaria Iuga (Muzeul Național al Jăranului Român București),
Pilar Panero Garcia (Universidad de Valladolid),
Fabrizio Magnani (SABAP Basilicata),
Saida Palou Rubio (Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural),
Luca Rimoldi (Università di Catania),
Elisa Bellato (Università della Basilicata)

Redazione e Segreteria

Vita Santoro (coordinamento),
Angela Cicirelli,
Ciriaca Coretti,
Claudio Masciopinto

Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM), Università della Basilicata
Campus via Lanera, 20 - 75100 Matera
Tel. +39 0835 351404 / 351436
Fax +39 0835 351441
e-mail: direttore_ade@unibas.it, redazione_ade@unibas.it
web address: www.paginasc.it

Registrazione presso
il Tribunale di Bari n. 4306 del 18/07/2006

archiviodietnografia

Rivista del Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM)
Università degli Studi della Basilicata



n.s., anno XIV, n. 2 • 2019

Fascicolo unico
numero singolo: € 15,00 • numero doppio € 30,00

Abbonamento (2 numeri)
Italia: € 26,00 • Istituzioni: € 32,00
• Estero: € 40,00

Per abbonarsi
(o richiedere singoli numeri)
rivolgersi a
Edizioni di Pagina
via Rocco Di Cillo 6 – 70131 Bari
Tel. e Fax 080 5031628
e-mail: info@paginasc.it
<http://www.paginasc.it>
facebook account
<http://www.facebook.com/edizionidipagina>
twitter account
<http://twitter.com/EdizioniPagina>

Finito di stampare nell'ottobre 2020
da Services4Media s.r.l. – Bari
per conto di Pagina soc. coop.

ISBN 978-88-7470-761-4
ISSN 1826-9125

Indice

SAGGI

- Alessandra Broccolini
Ascoltare, dialogare, condividere.
Riflessioni sui dilemmi dell'intervista in antropologia 9

ETNOGRAFIE

- Domenico Copertino
Autorità e tradizione nell'Islam pubblico contemporaneo.
Continuità e trasformazioni prima e dopo le “primavere arabe” 5 49

REPERTORI

- Fioralba Magno
L'Archivio fotografico Notarangelo: “Paese scomparso” di Puglia e Lucania
tra processi di trasformazione e ricerca d'identità 77

SEQUENZE

- Vincenzo de Pinto
“S(u)onagli” 103

ABSTRACTS

111

GLI AUTORI

115

Autorità e tradizione nell'Islam pubblico contemporaneo

etnografie

Continuità e trasformazioni prima e dopo le “primavere arabe”

Domenico Copertino

Introduzione

In queste pagine si propone una comparazione tra le tradizioni discorsive del pubblico islamico tunisino e di quello siriano, in relazione al cambiamento storico introdotto dalle cosiddette “primavere arabe”. Nel caso tunisino, la rivoluzione del 2010/2011 ha portato al crollo del regime autocratico di Zine el-Abidine Ben Ali, mentre nel caso siriano le sollevazioni popolari iniziate a gennaio 2011 sull'esempio della Tunisia e dell'Egitto si sono trasformate in una guerra civile, diventata in seguito uno scontro di rilevanza regionale e internazionale, nel quale il regime di Bashar al-Assad ha consolidato il proprio potere. Oltre alle differenze esistenti tra i due regimi autocratici (la più evidente delle quali è la componente etnico-religiosa della fedeltà al clan Asad in Siria, elemento assente in Tunisia, in cui la gestione del potere aveva una forte componente familialistico-tribale), le due autocrazie presentavano alcune convergenze¹. Questo permette di confrontare due contesti nei quali il cambiamento storico promosso dalle rivoluzioni ha seguito percorsi molto diversi e di condurre un'analisi comparata tra lo sviluppo delle tradizioni discorsive islamiche in un ambito pre-rivoluzionario (la Siria) e in uno post-rivoluzionario (la Tunisia). Prima delle rivoluzioni, il dibattito pubblico era limitato ad ambiti che potevano sfuggire facilmente al controllo politico; in concomitanza con le rivoluzioni, la critica nei confronti del potere politico è diventata esplicita.

Gli argomenti del dibattito pubblico islamico in Siria, prima della rivoluzione e del conflitto tuttora in corso, erano legati alla vita familiare, alla devozione, alle relazioni di vicinato, alla buona educazione, all'ambiente edificato, alla salvaguardia del patrimonio culturale; la dimensione dell'impegno sociopolitico di tipo religioso non era ammessa nel dibattito pubblico ufficiale. In Tunisia, in seguito alla rivoluzione del 2010/2011, al contrario, il riferimento alle tradizioni discorsive islamiche è finalizzato a introdurre modelli di devozione nella sfera pubblica, allo scopo di contribuire al cambiamento sociale e politico a partire da una prospettiva esplicitamente islamica – ciò che era proibito prima della rivoluzione.

¹ Rizzi 2011, Corrao 2011, Ayari et Geisser 2011, Council on Foreign Relations 2011, Goldstone 2011, Filiu 2011, Campanini 2013, Mehli 2011, Ryan 2012, Cantaro 2013.

Il cambiamento storico introdotto dalle rivoluzioni ha influenzato le condizioni e le possibilità stesse della ricerca antropologica in Medio Oriente. Ai primi di dicembre del 2010 mi era stato assegnato un contratto biennale di ricerca (in seguito rinnovato) all'Università di Milano-Bicocca, sulla base di un progetto finalizzato a studiare la “patrimonializzazione” dei beni culturali siriani, seguendo l'argomento principale che avevo sviluppato durante i sette anni precedenti. Dopo alcuni giorni, l'immolazione di Mohamed Bouazizi diede origine alla rivoluzione tunisina (o meglio, fu il momento che segnò simbolicamente l'avvio della fase più intensa di un processo rivoluzionario iniziato anni prima e destinato a durare alcuni anni) (Ayari et Geisser 2011, Copertino 2017); in poche settimane l'ondata rivoluzionaria si espanse in Egitto e in pochi mesi infiammò altri paesi arabi, in alcuni dei quali – come lo Yemen, il Bahrein e la Siria, provocò la violenta reazione dell'establishment. Lo scoppio della guerra civile siriana mi impedì di proseguire la mia ricerca sul campo, mentre il processo rivoluzionario in Tunisia era stimolante per i miei interessi antropologici. Di conseguenza, la stessa scelta dell'argomento della mia ricerca successiva è stata influenzata dal diverso clima storico. Il tema dell'attivismo islamico era stato periferico nella mia ricerca siriana, poiché era circondato dal sospetto generale e non interessava ampie fasce della popolazione. Le discussioni in moschea erano sempre controllate da agenti di sicurezza; pochi dei miei conoscenti – di uno dei quali si parlerà più avanti – frequentavano tali incontri. Al contrario, in Tunisia la mia comprensione dell'attivismo islamico è stata influenzata dal fatto che esso ha assunto ampio rilievo nella società tunisina post-rivoluzionaria.

Inoltre, l'immersione etnografica nel contesto tunisino post-rivoluzionario era facilitata dall'irresistibile ondata di libertà di espressione in Tunisia dopo la rivoluzione. Le condizioni stesse della ricerca sono state influenzate dal cambiamento storico: mentre in Siria dovetti affrontare situazioni spiacevoli (sospetti da parte degli estranei, controllo da parte dei servizi di sicurezza), pur studiando una questione apparentemente apolitica (la patrimonializzazione dei beni culturali), in Tunisia la ricerca è stata condotta con una certa facilità, sebbene l'argomento – l'associazionismo islamico – fosse considerato sensibile in Tunisia fino a pochi mesi prima del mio soggiorno.

In questo studio propongo uno sguardo comparativo finalizzato non tanto a mostrare l'evoluzione storica dell'impegno socio-politico islamico in due diverse stagioni politiche, quanto a indagare le continuità e le trasformazioni dell'attivismo islamico nella contemporaneità. Questa dialettica tra continuità e trasformazioni interessa le possibilità di espressione dei punti di vista islamici nel dibattito pubblico contemporaneo, le modalità con le quali si costruisce l'autorità, i posizionamenti dei diversi soggetti nei confronti di questa autorità e le differenze qualitative con cui il discorso autorevole si esprime.

Come ricorda Fabietti (2014), l'autorità del discorso religioso fa sì che le verità sacre appaiano tali, in virtù del riferimento a un potere extra-umano. L'autorità della religione, secondo Fabietti, deriva dal fatto che i suoi dettami confermano

l'ordine della società e concettualizzano i valori e le idee condivise, presentandole come prodotti metastorici e immutabili. Nel caso della *da'wa* siriana in epoca prerivoluzionaria, l'autorità della religione confermava le tradizioni discorsive alle quali i *du'at* facevano riferimento, in un periodo in cui le loro attività non miravano a trasformare lo *status quo*. Nel caso dell'Islam pubblico tunisino, al contrario, l'autorità della religione è chiamata a supporto di pratiche e discorsi finalizzati al cambiamento individuale e sociale, e di conseguenza alla trasformazione dell'ordine dell'esistente. Di conseguenza, come cercherò di dimostrare, il riferimento all'autorità delle tradizioni discorsive islamiche, sebbene si presenti come univoco e incontestabile, può avere funzioni e utilizzi molto diversi, in alcuni casi diametralmente opposti: da un lato, il discorso autorevole può avere una funzione conservativa dello *status quo* sociopolitico; dall'altra, esso può autorizzare delle finalità trasformative della politica e della società.

Maggioranze e autorità

L'antropologia studia l'Islam come una tradizione collegata a specifiche condizioni storiche e a determinati contesti culturali (Asad 1993). La grande varietà delle pratiche islamiche (El-Zein 1977, Gilsenan 2000, Bowen 2012, Marranci 2008), diverse a seconda dei contesti, e la relativa esiguità dell'apparato dogmatico, hanno portato gli antropologi a ricercare una possibile declinazione, in ambito musulmano, della dialettica ortodossia/ortoprassi (Fabietti 2011, Redfield and Singer 1954). In questo percorso di ricerca, un contributo fondamentale è stato fornito da Talal Asad (1986), che ha proposto di studiare l'Islam come un complesso di tradizioni discorsive, ovvero ragionamenti incentrati sulla correttezza o meno di determinate pratiche, che vengono validate o sopprese da alcune autorità del pensiero islamico.

Queste autorità, legittimate a validare le tradizioni discorsive e le pratiche ad esse collegate, sono multiformi, cambiano nel corso della storia delle società islamiche e nei diversi contesti culturali e sono riconosciute come tali dalle comunità dei musulmani, secondo il principio del consenso della maggioranza ('ijma'). In una prospettiva antropologica, il consenso della comunità dei musulmani (*Umma*) è interessante tanto quanto il dissenso al suo interno e tra le diverse maggioranze che la compongono. Le stesse idee di maggioranza e di comunità, infatti, generano dibattiti e resistenze, che portano alcuni gruppi (il cui consenso a una determinata autorità valida determinate tradizioni) a ritenere pienamente islamiche pratiche ritenute erronee da altri. Ad esempio, non tutti i musulmani accettano come pratica validata dalla tradizione l'impegno in politica; coloro che giustificano il proselitismo violento e il martirio come pratiche islamiche autorizzate costituiscono una minoranza risicata all'interno della *Umma* (Asad 2009, Fabietti 2014).

Lo studio delle tradizioni discorsive dei musulmani contemporanei consiste da una parte nella comprensione e condivisione, da parte dell'antropologo, dei riferimenti scritturali che costituiscono il loro legame ai discorsi autorevoli che validano

le pratiche islamiche; dall'altra, esso prevede la ricerca dei soggetti autorevoli, riconosciuti come tali nei diversi contesti, capaci di autorizzare quelle pratiche, inserendole in una determinata tradizione. Questo significa che, per comprendere l'Islam in una prospettiva antropologica, bisogna in primo luogo individuare quale sia la tradizione alla quale i propri interlocutori si richiamano per giustificare ciò che fanno in nome della fede islamica; in secondo luogo, bisogna capire chi siano le figure (religiose o secolari, sacre o profane) che hanno il potere di validare le pratiche corrette e sopprimere quelle scorrette. La possibilità di queste pratiche discorsive dei diversi soggetti autorevoli di inserirsi nel dibattito pubblico dipende dai contesti e dalle poste in gioco sociopolitiche che definiscono la sfera pubblica delle diverse società a maggioranza musulmana.

Analizzare la relazione che lega tradizione e autorità, di conseguenza, equivale a indagare i rapporti di potere esistenti nella *Umma* islamica, intesa non solo come la comunità immaginata (Anderson 1996) e globale di tutti i musulmani, ma anche come insieme di comunità locali, che si sovrappongono ad altre comunità e convivono con queste, ponendosi vicendevolmente in relazione di coesistenza, assimilazione, resistenza o scontro. Le tradizioni che un gruppo considera autorevoli, infatti, possono non essere ritenute tali da altri: la relazione tradizione/autorità dà luogo a contese e rivendicazioni tra soggetti diversi. Nella Tunisia post-rivoluzionaria, questi soggetti sono gli studiosi tradizionali, i nuovi intellettuali islamici, il potere politico che mira a egemonizzare il discorso religioso, gli *imam* formatisi in ambito wahhabita, gli studiosi della moschea-università Zeytouna, i maestri sufi, i giovani dalla formazione secolare che si accostano da autodidatti alla conoscenza delle fonti, le guide politiche del movimento islamico (Copertino 2017). Questi soggetti fanno parte della base popolare dell'attivismo islamico tunisino (Merone, Sigillò, De Faci 2018), un pubblico variegato, che condivide forme di solidarietà e pratiche discorsive e percepisce se stesso come una comunità islamica. Questo soggetto collettivo multiforme è emerso in modo prorompente nella sfera pubblica tunisina in seguito alla rivoluzione. Esso comprende anche gli attivisti del partito Ennahda, i militanti islamici radicali, le associazioni culturali e religiose, le scuole religiose opposte alla Zeytouna, le organizzazioni degli *imam*². Alcuni di questi soggetti sono stati i referenti della mia ricerca sul campo in Tunisia³; alcuni di loro si autodefiniscono *al-islamiyun* (gli islamisti) e militano nei movimenti politici come Ennahda⁴; altri si definiscono *du'at*, cioè musulmani impegnati nella *da'wa*,

² I nuovi *imam* sono diventati leader preminenti in seguito all'abbandono delle moschee da parte degli *imam* controllati dallo Stato, dopo il 2011.

³ Ho condotto una ricerca sul campo in Tunisia dal 2012 al 2015, nell'ambito di un assegno di collaborazione ad attività di ricerca, che mi è stato attribuito dall'Università di Milano-Bicocca, svolto sotto il coordinamento di Ugo Fabietti; per la ricerca in Tunisia sono stati utilizzati inoltre i fondi del Prin "State, Plurality, Change in Africa"; la ricerca è stata condotta con la collaborazione scientifica dell'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain di Tunisi.

⁴ Sebbene questi ultimi abbiano recentemente sottolineato il proprio distacco dai movimenti islamisti (cfr. Grewal 2018).

ovvero la diffusione delle pratiche di devozione nella società. Le loro tradizioni discorsive autorizzano l'impegno attivo in politica e nella società.

Nel caso dell'Islam pubblico nella Siria pre-rivoluzionaria, e in particolare dei *du'at* di Damasco con i quali ho condotto una parte di una ricerca più ampia⁵, le tradizioni discorsive non autorizzavano l'impegno politico di ispirazione islamica, che era bandito nella Repubblica Araba Siriana. Esse piuttosto costituivano un quadro concettuale che inseriva in una matrice devozionale islamica questioni come la vita familiare, l'ambiente edificato, la riqualificazione urbana, le forme appropriate di ritualità.

Le fonti

Nella prospettiva antropologica definita dagli studi di Asad (1986, 1993), le tradizioni discorsive comprendono i discorsi e le pratiche argomentative condotte dai musulmani sulla base del riferimento ai testi fondativi dell'Islam, ovvero il Corano e gli Hadith. Abu-Lughod (1989) ha invitato a considerare come elementi delle tradizioni discorsive islamiche anche testi orali, come proverbi o narrazioni locali, tramandati da musulmani non necessariamente colti, o addirittura analfabeti. Nel caso del pubblico islamico contemporaneo, tuttavia, il riferimento scritturale è fondamentale; tanto i *du'at* quanto gli *islamiyun* rappresentano un pubblico istruito e colto. I riferimenti scritturali, nel loro caso, comprendono tanto i testi fondativi, quanto la riflessione dei *madhhab* (le scuole giuridiche) classici, i libri di storia delle civiltà islamiche, trattati politici, opere dei pensatori dell'Islam classico e moderno, gli scritti degli *shuyukh* (pl. di *sheykh*) sufi e quelli degli intellettuali dell'islamismo (inteso come attivismo politico di ispirazione islamica) contemporaneo.

L'alfabetizzazione, la scolarizzazione di massa, i progressi nell'educazione superiore e la conseguente democratizzazione della fruizione di testi complessi anche di argomento religioso, hanno consentito in Tunisia – come in altri contesti arabo-islamici – un ampliamento del pubblico che accede a questi testi rinunciando spesso alla mediazione delle autorità tradizionali delle scienze islamiche. Questo pubblico rivendica la propria autorevolezza nella comprensione e interpretazione delle fonti, ricorre a un linguaggio che si libera dalla apoditticità e formalità del discorso autorevole tradizionale e affronta tematiche di attualità sociale e politica attraverso il riferimento ai testi nelle pratiche e discorsi quotidiani. Queste pratiche argomentative danno forma alle tradizioni discorsive che, nel caso dell'attivismo islamico tunisino contemporaneo, autorizzano l'impegno sociale e politico. Ad esempio, nel 2014 lo *sheykh* Rached Ghannouchi – fondatore e principale pensatore del *harakat al-itijah al-islami* (Movimento della Tendenza Islamica), diventato

⁵ Tale ricerca (2003-2005) è stata condotta nell'ambito di un dottorato di ricerca presso l'Università di Milano-Bicocca che ho svolto sotto il coordinamento dello stesso Ugo Fabietti e il tutoraggio di Setrag Manoukian – e di un progetto di ricerca successivo (2007), con fondi del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”, con la collaborazione dell’Institut Français du Proche Orient di Damasco.

successivamente il partito Ennahda (“Rinascita”) – si richiamò all’autorità di un *hadith* per sottolineare l’importanza di includere nel processo di transizione democratica anche gli esponenti della classe egemone prerivoluzionaria:

Quando il Profeta Muhammad sconfisse i suoi nemici alla Mecca, egli disse agli infedeli che non credevano in lui: “Andate, siete liberi” (*athabu, fa-entum al-tulaqa'*). Egli non praticò l’esclusione (*al-iqsa*) contro di loro e non li perseguitò, ma al contrario li accettò nel proprio esercito; essi diventarono dei capi. Se fosse andata diversamente, la penisola Arabica sarebbe stata sconvolta dalla guerra civile. Invece è da qui che l’Islam si è diffuso in tutto il mondo (Ghannouchi cit. in Marks 2015: 11; traduzione dell’autore).

Il riferimento alla *sunna* (ovvero la Tradizione della vita e dei detti del Profeta Muhammad e dei suoi seguaci)⁶, che costituisce la base scritturale dell’Islam sunnita insieme al Corano, era finalizzato, in questo caso, a delineare una continuità, fondata sulle tradizioni discorsive islamiche, pur in una situazione di rivolgimento storico. La stessa proposta politica di pacificazione con la precedente classe dirigente era legittimata sulla base del riferimento scritturale.

I giovani di un’associazione della *da’wa* di Tunisi, la *rabata ash-shabab ar-rissali* (Lega dei Giovani Messaggeri), che ho frequentato durante la ricerca sul campo, pur essendo tutti di formazione secolare (erano studenti universitari e giovani professionisti), avevano un’ottima conoscenza dei testi sacri o di argomento religioso, che citavano spesso per contrappuntare i propri ragionamenti sulla vita sociale e politica in Tunisia. Ad esempio, commentando il testo di Ghannouchi riportato sopra, e parlando delle responsabilità della classe dirigente prerivoluzionaria, Yahia Kchaou, giovane *da’ui* (sing. di *du’at*) che nel 2013 era uno studente di ingegneria, citò a memoria due versi del Corano, che spiegano come, nel giorno del Giudizio, agli uomini saranno mostrate le proprie opere: “Chi avrà fatto anche solo il peso di un atomo di bene, lo vedrà. E chi avrà fatto anche solo il peso di un atomo di male, lo vedrà” (Cor. 99: 7-8).

Nel suo significato più comune, la *da’wa* è l’invito a pregare, rivolto ai musulmani che trascurano di farlo. In senso più ampio, essa consiste nell’attività di

⁶ Il termine *sunna* ha diversi significati. L’Islam da un lato modificò lo stile di vita degli Arabi, dall’altro si innestò su una tradizione di consuetudini locali, che era chiamata *sunna*; inoltre, nel Corano si parla di *sunna* come del comportamento di Dio verso gli uomini e i popoli a cui inviò profeti; in seguito *Sunna* diventò la condotta del Profeta Muhammad e dei primi compagni, esposta negli *hadith*; infine, per *sunna* si intende l’insieme di regole basate su Corano e *hadith*, che i Sunniti considerano uniche fonti di autorità spirituale (Branca 1995). In quest’ultimo senso, Sunna consiste nell’abitudine a seguire il percorso indicato da queste figure esemplari attraverso l’insegnamento. Essa ha valore normativo, se non alla pari del Corano, ad un livello immediatamente inferiore. I musulmani considerano il Corano non come un testo ispirato, ma disceso dal cielo nel suo ricettacolo umano, il Profeta Muhammad. Sebbene nella Sunna non sia contenuta la rivelazione divina (tranne nel caso degli *hadith qudsi*, santi, in cui si riportano delle parole di Dio), i musulmani ritengono che il contatto con il Verbo divino abbia santificato il Profeta e ispirato ogni suo comportamento; in questo modo, Muhammad diventa fonte di insegnamento nelle sue dichiarazioni, azioni e silenzi. Di conseguenza, molti musulmani considerano l’intero corpus di Corano e Sunna come la rivelazione.

diffusione delle pratiche e ragionamenti impostati sulla devozione, condotta all'interno delle società nelle quali l'Islam, pur essendo la religione maggioritaria, è stato relegato in un ambito privato dalla modernizzazione e dalla secolarizzazione della vita pubblica⁷. La finalità della *da'wa*, di conseguenza, è il cambiamento della società. I *du'at* aspirano a promuovere il cambiamento sociale attraverso la diffusione delle buone pratiche islamiche. A differenza degli *islamiyun*, i *du'at* non sono necessariamente interessati all'intervento diretto nella politica. In questo senso, essi costituiscono una società civile⁸ attiva nella promozione del cambiamento in senso orizzontale, indipendentemente dalla conquista della guida dello Stato.

Oltre alla Scritture fondative, le fonti dei *du'at* contemporanei comprendono le opere dei pensatori islamici tunisini moderni, come il leader riformista ottocentesco Khairuddin at-Tunisi, di 'ulema' contemporanei, come Yadh Ben Achour, Tahar Haddad e Ahmed Ben Miled – studiosi di rilievo internazionale, attivi presso la principale istituzione tunisina degli studi islamichi superiori, la moschea-università Zeytouna – e di intellettuali organici al movimento islamico tunisino, come Abd al-Fattah Morou e lo stesso Rached Ghannouchi.

Il cambiamento

Durante il periodo della mia ricerca sul campo in Tunisia (2012-2015), un tema ricorrente nel discorso pubblico islamico era quello del cambiamento storico introdotto dalla rivoluzione. Per il pubblico islamico, questo comportava la possibilità di esprimere la devozione non solo come un'esperienza interiore e individuale, ma come un complesso di modelli di vita, visioni del mondo e della politica e schemi di interrelazioni sociali più ampie. La rivoluzione, per il pubblico islamico tunisino, aveva avuto come risultato principale la liberalizzazione dell'espressione pubblica della devozione, proibita durante il regime secolarista (ma contemporaneamente, secondo il pubblico islamico, teocratico) del Rassemblement Constitutionnel Démocratique. Se, da una parte, per gli *islamiyun* questo comportava un chiaro superamento della sfera privata a vantaggio di quella pubblica, per i *du'at* – dall'altra parte – questo cambiamento comportava la possibilità di integrare le due sfere e di riformulare le esperienze di vita e le modalità individuali di percepire la fede alla luce delle nuove possibilità introdotte dal processo di cambiamento storico.

Uno dei miei interlocutori nella *da'wa* tunisina era Achref Wachani, *da'ui* attivo nella *rabata ash-shabab ar-rissali*. Egli era un ingegnere informatico che lavorava in una banca e si era specializzato nella finanza islamica; poiché l'istituzione in cui

⁷ Devozione, come ricorda Fabetti (2014: 85), è proprio la capacità di "ritradurre, nell'esperienza ordinaria, l'educazione religiosa".

⁸ Il significato habermasiano (Habermas 1974) e quello gramsciano (Gramsci 1966) di società civile sono stati ampliati (Keane 1988, Seligman 1993, Kaldor 2004) e riformulati sulla base degli studi sull'associazionismo di tipo religioso in Medio Oriente, ad esempio da Eickelman e Salvatore 2002, Göle 2002, Copertino 2017, Hefner 2005, Eickelman 2005, con conseguenze anche sulla riflessione più recente di Habermas (2006, Habermas et alii 2010).

lavorava non praticava le norme sciaraitiche relative al credito, Achref decise di cambiare lavoro; ci riuscì nel 2014, quando fu assunto da una compagnia di sviluppo tecnologico. Sebbene il suo salario fosse inferiore rispetto alla precedente occupazione, egli sentiva di aver rispettato le proprie predisposizioni e i propri convincimenti morali. Achref mi riferì la propria esperienza del cambiamento durante un incontro informale con altri *du'at*, in un bar-ristorante in Avenue Bourguiba, al centro di Tunisi. I giovani della *rabata* si incontravano spesso nei bar per scambiarsi saluti e notizie anche al di fuori delle riunioni più formali, che si svolgevano in moschea. A volte a questi incontri partecipavano persone esterne alla *rabata*, che in seguito entravano a farne parte. Gli incontri informali, nei quali la conversazione libera era incentrata su argomenti della vita quotidiana, della politica, delle letture individuali, erano finalizzati a diffondere gli stili di ragionamento e i modelli comportamentali impostati sulla devozione nei luoghi pubblici apparentemente privi di carattere sacro, caratteristica comune della *da'wa* contemporanea⁹.

Achref accompagnò il suo resoconto con un riferimento scritturale:

Un *hadith* dice: “Elevate voi stessi ora dopo ora” (*rafahu anfusikum sa'a ba'd sa'a*). Questo vuol dire che bisogna anche cercare di vivere una vita appropriata alle proprie caratteristiche, questo significa *rafa*; bisogna ricordarsi di avere un corpo, per non fare cose che il corpo non può fare. Quindi bisogna esplorare (*'istitla'*) che cosa è bene per le proprie disposizioni¹⁰.

Attraverso il riferimento alla Sunna, Achref inseriva la propria scelta di vita all'interno di una tradizione discorsiva che pone la dimensione del cambiamento come base per impostare la propria esistenza sui modelli di devozione islamica.

Il tema del cambiamento è centrale nel discorso pubblico islamico nella Tunisia contemporanea. I *du'at* con cui ho lavorato collegavano il cambiamento esistenziale individuale al cambiamento sociopolitico della Tunisia postrivoluzionaria, nella quale l'attivismo islamico ha conquistato legittimità e visibilità pubblica, che erano ad esso negate durante il regime di Ben 'Ali. Per il pubblico islamico tunisino, il cambiamento individuale e collettivo ha come modello la biografia dello *sheykh* Rached Ghannouchi¹¹, il quale descrisse il proprio cambiamento individuale in senso islamico in questi termini:

Sono cresciuto in un ambiente musulmano, a Hama, vicino Gabès. Ero il più piccolo di una famiglia con dieci figli. Mio padre, un piccolo agricoltore, conosceva il Corano, tutta la famiglia faceva le cinque preghiere quotidiane. Dopo il diploma di scuola media, dato che a Gabès non c'erano scuole secondarie superiori, sono dovuto partire per Tunisi. Là non pregavo più, ma continuavo a fare il *ramadan*. Dopo il diploma di maturità in Arabo, ottenuto nel 1962, ho lavorato come maestro a Ksar-Gafsa [...]. La

⁹ Mahmood 2001a, 2001b, 2006, Hirschkind 1997, 2001a, 2001b, 2012.

¹⁰ Conversazione con l'autore, Tunisi, 1° aprile 2015.

¹¹ Cfr. Barrouhi 2011, Tamimi 2001.

Tunisia meridionale in linea generale ha una tradizione di ostilità verso Bourguiba [...], la gente là era sensibile alle idee del nazionalismo arabo. Nei due anni che ho passato a Ksar-Gafsa, l'Islam restò per me un fattore identitario e non aveva alcuna connotazione politica (intervista a Rached Ghannouchi, Barrada 1990: 45-46; traduzione dell'autore).

‘Omar, un *da’ui* di Keyrouane che avevo conosciuto durante un soggiorno in questa città dell’entroterra del Sahel, nella quale il movimento islamico ha un seguito considerevole e la base sociale del partito Ennahda è cospicua, mi riferì un episodio della vita dello *sheykh* Ghannouchi, nel quale emerge il suo cambiamento nel modo di intendere la devozione:

Una notte d'estate nel 1966, *sheykh* Ghannouchi conobbe dentro di sé, di colpo, la fede vera. Lo *sheykh* si sentì sconvolto come da un’onda d’amore per la fede. Si sentì come rinato. Il suo cuore fu riempito della luce di Dio. Oggi in Tunisia l'Islam è nella vita quotidiana, è di nuovo importante e Bourguiba e Ben Ali non sono riusciti a eliminarlo dalla vita della gente. Questo grazie alla rinascita di *sheykh* Ghannouchi. Fu quella notte che *sheykh* Ghannouchi decise che tutta la sua vita doveva essere dedicata all'Islam. Il suo modo di vivere la fede cambiò completamente¹².

‘Omar collegava la propria esperienza di vita all’esempio dello *sheykh*, che a sua volta era evidentemente modellato sulla tradizione scritturale, riportata in numerosi *hadith* (ad es. Muslim, Kitab al-Iman, cap. 1, hadith 311), dell’estrazione e purificazione del cuore del Profeta Muhammad ad opera dell’angelo Gabriele; da un aspetto dell’esistenza separato dalla vita politica e dall’impegno per la propria società, l'Islam era diventato per ‘Omar un quadro esistenziale coerente e comprensivo di ogni aspetto della vita, come per Ghannouchi. Sebbene sin da piccolo si recasse in moschea a svolgere le preghiere, ‘Omar individuava nell’inizio delle sue attività pubbliche un cambiamento fondamentale nel proprio modo di intendere la fede e la propria intera esistenza. Infatti, se nella sua infanzia e adolescenza il momento della preghiera rappresentava una parentesi all’interno della giornata, ritagliata tra attività profane separate dal pensiero di Dio, l’attività pubblica gli aveva insegnato che la vera religione pervade ogni istante dell’esistenza e che qualsiasi attività di una persona devota è informata dal pensiero di Dio.

Durante le frequenti passeggiate che svolgemmo a Keyrouane, Omar mi parlò spesso del carattere sacro della propria città: Keyrouane, infatti, è considerata epicentro della propagazione dell'Islam in Nord Africa, nel VII secolo, durante l’espansione della civiltà arabo-islamica sotto i “califfi ben guidati” (*khalifat ar-rashidun*). In città ha sede la cosiddetta “moschea del Barbiere”, che in realtà è una *zawiya*, nella quale è sepolto Abu Zamaa al-Balawi, uno dei Compagni (*as-Sahaba*, plurale di *Sahib*) del Profeta Muhammad, soprannominato “barbiere” perché avrebbe portato con sé in Nord Africa alcuni peli della barba del Profeta, che si troverebbero nella sua tomba. Inoltre, la moschea del Venerdì (*jama'*) di

¹² Conversazione con l’autore, Keyrouane, maggio 2014.

Keyrouane fu eretta da un altro *Sahib*, Oqba Ibn Nafi al-Fihri, uno dei capi militari che conquistarono la provincia di Ifriqiya. Visitai entrambi i luoghi sacri in compagnia di Omar: visitare le moschee in solitudine non mi sarebbe stato possibile, poiché all'epoca della mia ricerca, gli ingressi di molte moschee, come quella di Keyrouane, erano presidiati dai cosiddetti "guardiani della Rivoluzione" (*haras ath-thawra*), milizie di vigilanti che, dopo la rivoluzione, si erano autononimate tutrici della morale islamica. Queste milizie erano collegate alle "Leghe di protezione della rivoluzione" ed ai movimenti islamici radicali, come Ansar ash-Sharia, che furono ritenuti responsabili del dilagare della violenza in Tunisia, dopo il 2013. A questi gruppi furono attribuite frequenti intimidazioni nei confronti degli avversari politici come nel caso di Lofti Naguedh, membro del partito Nida Tounes, morto in seguito a un pestaggio. Questi episodi coincisero con la chiusura della fase rivoluzionaria, segnata dall'approvazione della nuova Costituzione, che non corrispose al superamento delle gravi questioni socioeconomiche del periodo pre-rivoluzionario (disoccupazione, crisi economica, dilapidazione dello stato sociale), ciò che suscitò tensioni sociali e politiche che esplosero in episodi di violenza sempre più frequenti¹³.

L'Islam nello spazio urbano

La "rinascita islamica", ovvero la diffusione nello spazio pubblico, a partire dagli anni Settanta, di modelli di ragionamento, pratica, interrelazione, rappresentazione della società, azione politica, impostati sulla devozione, in alcuni contesti mediorientali è coincisa con l'emergere dei gruppi di contropotere il cui obiettivo era la critica esplicita all'establishment politico. In molti casi, questi gruppi traevano i propri modelli organizzativi dall'esempio della Società dei Fratelli Musulmani (*Jama'at al-Ikhwan al-Muslimin*), e in alcuni casi – come in Egitto, Tunisia, Siria, Giordania – si costituirono come ramificazioni locali della rete internazionale della Jama'a. In Tunisia, il Movimento della Tendenza Islamica affrontò la repressione del regime, che tuttavia non riuscì a impedirne la diffusione clandestina e il riemergere come forza politica ufficiale ed egemonica dopo la rivoluzione del 2010/2011. In Siria, le sanguinose repressioni a cui il regime del partito Ba'th, tuttora al potere, sottopose i movimenti islamici degli anni Ottanta, eliminarono completamente dalla scena pubblica le forme di contropotere rappresentate dalle diramazioni locali della Fratellanza Musulmana. Ancora all'epoca della mia ricerca, nella società siriana era diffuso il ricordo delle repressioni condotte da Hafez al-Asad (il precedente presidente della Repubblica, padre dell'attuale capo di Stato, Bashar). L'opposizione di tipo islamico al regime – come del resto qualsiasi forma di opposizione – era proibita. Questo non escludeva che il potere politico potesse

¹³ L'assassinio del leader del Movimento dei patrioti democratici Chokri Belaid, il 6 febbraio 2013; l'omicidio di Mohamed Brahmi, il 25 luglio dello stesso anno; le azioni terroristiche (il 29 luglio a Chaambi, il 23 ottobre a Sidi Bouzid), le stragi al Museo del Bardo e sulla spiaggia di Sousse nel 2015.

ricorrere all'attivismo sociale islamico, come forma di sussidiarietà in ambito educativo, sanitario e assistenziale (Pierret 2011). Inoltre, la critica pubblica islamica si esprimeva nella forma delle discussioni in moschea, condotte da gruppi di devoti che, sotto la guida di *imam* particolarmente capaci, e in alcuni casi di '*ulema*' di rilievo, studiavano le fonti e la letteratura giuridica e ne traevano, attraverso il dibattito pubblico, modelli pratici e argomentativi incentrati sulla rispondenza alla morale pubblica islamica. Alcuni degli argomenti considerati legittimi, in questi dibattiti, erano la salvaguardia del patrimonio culturale (Copertino 2010 e 2013), la vita familiare, le relazioni tra i generi, la ritualità, la diffusione dell'Islam nelle forme urbane.

Mentre le tradizioni discorsive del pubblico islamico tunisino costituivano il quadro di riferimento autorevole per legittimare il discorso islamico sul cambiamento storico, le tradizioni discorsive siriane costituivano un quadro pratico e concettuale incentrato sulla continuità e sulla conservazione dello *status quo*. Il discorso islamico sulla salvaguardia del patrimonio culturale e l'insistenza sulle peculiarità arabo-islamiche delle forme architettoniche tradizionali si inserivano in questa tradizione discorsiva.

Le relazioni tra le forme di vita devota e gli utilizzi dello spazio sono classici oggetti di studio dell'antropologia mediorientale. Alcuni antropologi hanno indagato le modalità attraverso le quali, nelle diverse culture, modelli di vita familiare e sociale influenzati dal riferimento a concezioni religiose islamiche informano la concezione, progettazione, rappresentazione, costruzione, utilizzo e trasformazione dell'ambiente edificato (Gilsenan 2000, Maffi and Daher 2014, Copertino 2013 e 2010, Shami 1994, Eickelman 1974, Abu-Lughod 1987). Questi temi sono stati l'oggetto di studio di una mia lunga ricerca sul campo in Siria (2003-2007), durante la quale ho frequentato alcuni gruppi di studio in moschea. Il mio amico ed informatore 'Issam 'Abd al-Haq mi ha spesso accompagnato a questi incontri. Questi era impiegato presso l'Amministrazione catastale di Damasco, un organo burocratico siriano istituito durante il governo mandatario (1923-1946) attribuito alla Repubblica Francese dalla Lega delle Nazioni e inteso come elemento di modernizzazione secolare della vita pubblica (Maffi 2006, Rabinow 1989, Copertino 2014). 'Issam traeva i propri modelli comportamentali dallo studio delle fonti scritturali e in base ad essi compiva determinate scelte di vita ed adottava determinati comportamenti come salutare, comunicare e muoversi in determinati modi attraverso il proprio quartiere (Copertino 2010). Inoltre, sulla base della propria conoscenza delle fonti scritturali, mediata attraverso la partecipazione ai gruppi di studio in moschea, 'Issam aveva elaborato una propria visione dello spazio urbano e dell'ambiente edificato in relazione alle questioni religiose. Egli risiedeva a Mohajerin, un quartiere di Damasco in cui i movimenti della *da'wa* erano influenti e promuovevano nei residenti l'adozione di modelli comportamentali impostati sulla devozione (Copertino 2010); le riunioni dei gruppi di studio a cui partecipava si svolgevano in una moschea che si trovava nel suo vicinato.

Uno degli argomenti di cui discutemmo in alcune occasioni riguardava le mo-

dalità con le quali bisognerebbe costruire o ristrutturare una casa, secondo le concezioni dello spazio fisico e sociale informate dalla devozione islamica; durante la mia ricerca sul campo in Siria, infatti, ero interessato a comprendere le complesse dinamiche che mettevano in relazione l'ambiente edificato, il patrimonio culturale e la religione islamica. Nel 2005 'Issam aveva acquistato un cd-rom contenente il testo del Corano e lo usava per compiere ricerche testuali su argomenti specifici. Su mia richiesta, un giorno – durante una nostra conversazione – cercò il termine *beit* (casa); 'Issam mi disse:

Sul cd, l'ho visto sul computer, ho cercato come si costruisce una casa, cosa dice il sacro Corano. Dire come si costruisce una casa, questo non c'è. C'è ad esempio sulla *ka'ba*, sai cos'è? La *qibla* [la direzione della Mecca]. La *ka'ba* è la prima casa nell'Islam, l'ha costruita Abramo, padre dei profeti, questo è scritto sul Corano. Quando Abramo innalzò le basi della casa, due o tre parole sulla costruzione, ma una spiegazione non c'è¹⁴.

Se da un lato la ricerca socio-antropologica in Medio Oriente ha dimostrato che non esistono vere e proprie norme islamiche per l'architettura e l'urbanistica (e che, di conseguenza, 'Issam non si sbagliava)¹⁵, dall'altra alcuni movimenti locali e organizzazioni internazionali islamiche contemporanee cercano di istituire una relazione diretta tra forme e usi dello spazio, da una parte, e reinterpretazioni delle scritture islamiche, dall'altra¹⁶.

Le tradizioni discorsive siriane legate alla sacralità dello spazio autorizzano la rappresentazione di una continuità, attraverso le generazioni, delle pratiche e concezioni dello spazio fisico e sociale. Questo accade nonostante le forme dell'ambiente edificato si trasformino nel corso del tempo in relazione a cambiamenti storici anche traumatici, come, nel caso di Damasco a partire dalla seconda metà del Ventesimo secolo, l'esodo dei Palestinesi, le guerre arabo-israeliane, le migrazioni interne, le guerre del Golfo e l'arrivo di masse di rifugiati iracheni, la guerra civile iniziata a luglio 2011 in seguito alle insurrezioni, l'invasione del nord della Siria da parte dell'Isis e la conseguente deterritorializzazione e rifugio nell'area damascena di profughi interni.

Alcuni gruppi locali rivendicano un ruolo di rappresentanti delle tradizioni relative alle pratiche edilizie e abitative e alla rappresentazione dell'ambiente edificato in base a una gerarchia di distinzione sociale (Bourdieu 1979). Ad esempio, proprio nel caso di Damasco, alcuni di quelli che, secondo il punto di vista delle istituzioni della salvaguardia, "ritornavano" alla città antica (*irja'wu lil-medina al-qadima*) – ovvero, gli attori della patrimonializzazione dei quartieri antichi protetti dall'Unesco – ritenevano di essere i protagonisti di una riqualificazione dello spazio sociale, finalizzata a restituire ai "veri" damasceni (*ash-Shamin*, singolare *Shami*

¹⁴ Conversazione con l'autore, Damasco, 4 febbraio 2005.

¹⁵ Cfr. Abu-Lughod 1987, Eickelman 1974.

¹⁶ Cfr. Agha Khan Award for Architecture 1978.

che deriva da *Sham*, il nome affettivo della capitale siriana) uno spazio urbano che essi ritenevano minacciato dalla presenza di intrusi (Copertino 2013).

La designazione collettiva di *Shami* presenta una serie di significati, associati alle idee di raffinatezza, buona educazione, conoscenza delle scritture islamiche e pratica religiosa appropriata. Al contrario, secondo gli *Shami*, i gruppi di rifugiati Palestinesi, i migranti (*mohajerin*) dal basso reddito, i “contadini” (*fellahseen*) – ovvero gente di origine rurale trasferitasi nella capitale – erano responsabili del degrado dello spazio sociale e dell’ambiente edificato. Gli *Shami* parlavano del proprio progetto di riqualificazione nei termini di un *'islah*, ovvero una riqualificazione spaziale e sociale, nella quale la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio storico-architettonico sono delle componenti di un più ampio rinnovamento sociale, condotto attraverso il recupero di valori e modelli propri di un passato glorioso e mitico, nel quale la religione islamica era un elemento centrale degli stili di vita moralmente appropriati.

Il concetto di *'islah* indica un’azione condotta per migliorare le qualità di un oggetto o di una persona; *aslaha*, un verbo utilizzato da molti protagonisti della patrimonializzazione, deriva dalla medesima radice (*S-L-H*) e significa “valorizzare”, cioè condurre un’azione finalizzata a implementare le qualità di un oggetto o di un individuo. Da un lato, *'islah* coincide con termini come “rinnovamento” e “riqualificazione”, intese come restauro materiale di edifici o quartieri degradati; dall’altro, il concetto di *'islah* nell’ambito del patrimonio culturale è collegato con il complesso significato del termine nella storia delle civiltà arabo-islamiche, nel senso di riforma religiosa e sociale. La radice *S-L-H*, infatti, copre un ampio ambito semantico ed esprime una serie di idee diffuse nel pensiero islamico, tanto nei movimenti e nella cultura islamica moderna, quanto nelle stesse scritture fondative (Ahmad 1997). Nel suo significato coranico, *'islah* indica il rinnovamento periodico del messaggio del Profeta Muhammad, necessario per riportare i musulmani allo spirito autentico dell’Islam e, contemporaneamente, adeguare il messaggio stesso alle trasformazioni alle quali le società islamiche sarebbero andate incontro nel corso del tempo. Nelle opere dei riformatori del XVIII e XIX secolo (come Muhammad 'Abduh, Jamal ad-Din al-Afghani e Rashid Rida), il concetto di *'islah* indicava sia il rinnovamento del sistema legale e delle pratiche religiose islamiche, sia in generale la riforma sociale di cui le società arabo-islamiche avevano bisogno (Branca 1991). Nel pensiero di questi intellettuali, la riforma dell’Islam e, di conseguenza, delle società arabe, sarebbe dovuta partire dal recupero dell’autentico messaggio islamico delle origini, espresso nella rivelazione e negli *hadith*. *'Islah*, di conseguenza, era una forma di rinnovamento sociale ottenuto attraverso il ritorno agli insegnamenti dei primi musulmani.

Sebbene non facesse parte di coloro che si dedicavano alla *'islah* della città antica, 'Issam si riteneva uno *Shami* e adottava modelli comportamentali e rappresentazionali nei quali le forme dello spazio urbano e la devozione islamica erano strettamente interrelate. Egli connetteva la microstoria del proprio spazio urbano (sia il vicinato in cui era nato, Salihiyah, sia quello in cui abitava, Mohajerin) alla

storia delle civiltà islamiche. Mohajerin e Salihiyah non fanno parte della città antica propriamente detta (*al-medina al-qadima*), ma sono tra le aree urbane più antiche di Damasco (Ecochard e Danger 1936, Ecochard e Banshoya 1968); questi vicinati sorgono lungo i fianchi della collina che domina la capitale siriana, il monte Qasiun. Secondo le tradizioni a cui 'Issam faceva riferimento, l'origine del proprio quartiere, Mohajerin, era collegata alle migrazioni forzate di musulmani perseguitati per la propria fede (Copertino 2010)¹⁷. Inoltre, egli sottolineava che una parte di quella popolazione era talmente devota che un'area dello stanziamento originario prese il nome di Salihiyah (da *as-salibun*, "i devoti"). 'Issam aveva appreso queste informazioni dalle letture che era stato invitato a compiere nelle discussioni in moschea.

Attraverso la propria lettura personale delle fonti, dei libri di storia, dei cd-rom, mediata attraverso i gruppi di studio in moschea, 'Issam si presentava come un esperto di religione, nonostante la sua formazione e la sua principale occupazione fossero secolari. Egli mi riferì:

Non ho studiato in una scuola religiosa (*madrasa ash-shari'a*) o in una università religiosa (*kulliya ash-shari'a*) o in una scuola superiore religiosa (*thanawiya ash-shari'a*). Ho studiato la religione (*ad-din*) in moschea, ascolto le letture (*mahadarat*), ma ho studiato da geometra: la superficie, la base e l'altezza di questa casa [...]¹⁸.

62

'Issam inoltre si ricollegava alle tradizioni discorsive locali, relative al carattere sacro dei quartieri collinari di Damasco (come Salihiyah e Mohajerin), tanto attraverso la fruizione diretta delle fonti, quanto attraverso i discorsi autorevoli diffusi in questi quartieri. Questi pullulano di luoghi collegati a eventi e figure sacre, tracce della diffusione dell'Islam nello spazio urbano che, nei quartieri edificati in epoca mandataria e post-mandataria, sono relegate esclusivamente alle moschee (Copertino 2010)¹⁹. Ad esempio, in un'area prossima alla sommità del monte Qasiun, chiamata Maqam al-Arba'in, si trova il luogo dove i damasceni ritengono che si sia compiuto l'episodio biblico dell'omicidio di Abele da parte del fratello Caino (Copertino 2010).

'Issam inoltre aveva una conoscenza approfondita della ritualità islamica; in occasione di un breve pellegrinaggio (*ziyara*) al Maqam al-Arba'in, mi spiegò che, mentre una *ziyara* si può compiere in qualsiasi momento dell'anno, senza una preparazione specifica, il grande pellegrinaggio alla Mecca (*al-haj*) prevede una disposizione diversa:

Lo *haj* è uno dei pilastri della fede (*al-haj rukn min ad-din*). [...] Dio non ti fa il conto adesso (*Allah lan malha subak hana*), se non fai il digiuno, se non preghi, se non dai soldi

¹⁷ *Mohajrin* o, in arabo classico, *muhajirun* erano anche i primi musulmani, protagonisti dell'Egira (la "migrazione" dalla Mecca a Yathrib), nel 622 d.C., insieme al Profeta Muhammad.

¹⁸ Conversazione con l'autore, Damasco, 25 febbraio 2005.

¹⁹ Cfr. Gilsenan 2000 sul Cairo.

ai poveri, ma dopo guai a te! (*al-wailu illak 'and Allah*). Il quinto pilastro, il pellegrinaggio, è sufficiente una volta sola. Nello *haj* si visita la *ka'ba*, e la città di Munawara, dove si trova la tomba di Muhammad. Lo *haj* è il sogno di tutti i musulmani. Quando vai, guardi e vedi la *ka'ba* di Dio, che fu costruita da Abramo, padre dei profeti, con suo figlio Ismaele. Prima di Abramo non c'era spazio per la venerazione di Dio ('*aibadat Allah*). Dio ha detto ad Abramo: "Costruisci la *ka'ba*". Essa è il primo posto per la venerazione di Dio. Quando giri intorno alla *ka'ba*, ti ricordi che è Abramo che l'ha costruita.

Quando Abramo sposò la seconda moglie, Sara si arrabbiò e Abramo portò la madre di Ismaele con il figlio alla Mecca e là rimasero soli. Il bambino aveva fame e sete e voleva dell'acqua, così picchiò i piedi per terra. Dio fece sgorgare l'acqua Zamzam, che si trova ancora là da tutto questo tempo.

Dopo aver finito i giri intorno alla *ka'ba*, lapidiamo Satana, perché quando Dio in sogno disse ad Abramo: "Va' a macellare tuo figlio Isacco", arrivò Satana e gli disse. "No, Abramo, come puoi macellare tuo figlio?" e Abramo lo picchiò con le pietre. La volta successiva Satana apparve a Sara, moglie di Abramo, e le disse: "Non lasciare che Abramo macelli Isacco" e anche lei lo picchiò con delle pietre. Alla fine Satana parlò con Isacco e gli disse: "Tuo padre è pazzo! Ti vuole macellare" e anche Isacco picchiò Satana con le pietre. Così oggi durante lo *haj* buttiamo delle pietre in questi tre luoghi, dopo di che lo *haj* è terminato.

Lo *haj* si fa nel mese di *tis'a-zil-bu'ija* e questo si chiama *haj grande*. C'è poi lo *haj* piccolo, o '*omra*, ci vai quando vuoi, in vacanza, alla *ka'ba* e a tutti i luoghi santi (*al'amaken al-maqdisa*). Io sono andato allo *haj*, ora voglio andare alla '*omra*. E voglio andare allo *haj* con mia moglie, perché lei non ci è andata²⁰.

Gruppi di studio e modelli di vita

Nella *da'wa* siriana, prima dello scoppio della guerra civile, il riferimento alle tradizioni discorsive serviva per formulare dei modelli di devozione utilizzabili nella vita privata, in famiglia, nelle relazioni di vicinato, per questioni legate al genere, alle interrelazioni personali, alla corretta esecuzione dei rituali e alla buona educazione. Mentre nell'Islam pubblico tunisino, il riferimento alle tradizioni discorsive islamiche è funzionale alla ricerca di un collegamento con le fonti che autorizzino l'impegno socio-politico finalizzato al cambiamento tanto individuale quanto sociale, nell'Islam pubblico siriano questa dimensione era esclusa nell'epoca precedente alla guerra civile. Agli incontri in moschea partecipavano sempre agenti dei servizi di sicurezza, che controllavano che lo studio e la discussione delle fonti non conducessero i partecipanti a formulare ragionamenti critici nei confronti del potere politico. Di conseguenza, i riferimenti testuali autorevoli nelle tradizioni discorsive dei *du'at* siriani servivano a formulare modelli di vita quotidiana devota che non interessavano espressamente la sfera pubblica, ma insistevano su zone di confine (ad esempio casa/vicinato, famiglia nucleare/famiglia allargata, doveri rituali/doveri sociali) in cui pubblico e privato sfumavano l'uno nell'altro. Ad esempio, 'Issam collegava le pratiche quotidiane, come il modo di relazionarsi ai vicini, ri-

²⁰ Conversazione con l'autore, Damasco, 4 febbraio 2005.

volgersi agli altri e muoversi nel proprio vicinato, a regole condivise sulla base della conoscenza delle buone pratiche islamiche relative alla vita sociale (*mu'amalat*). Queste erano concepite come modelli comportamentali autorizzati da tradizioni discorsive islamiche che delineavano una continuità intergenerazionale in risposta ai cambiamenti culturali relativi alla vita familiare e alle relazioni tra i generi. Issam mi riferì dei modi in cui un uomo dovrebbe salutare e intrattenersi con le persone che incontra per strada, chiacchierare con loro, rivolgersi a loro con atteggiamenti e termini diversi a seconda della loro età, rispettabilità sociale, genere:

Se sono al mercato e vedo un uomo anziano, di più di cinquant'anni e non so come si chiama, dico '*ammu* [“fratello di suo padre”] o *hajji* [“pellegrino”], anche se non è andato allo *haj* [“pellegrinaggio”]. Oppure dico *hajj* e poi il nome. Per esempio: “Salve, ‘*ammu Abu Mohammed*’”. Se poi uno ha i baffi folti, è uno *zgriyah* [una persona anziana dall'aspetto venerabile], che si mette i pantaloni larghi (*shurruwal*) si dice *khal* [“fratello della madre”].

Tutto a voce alta! Se uno parla così: “muuu... muuu” [fa il verso della mucca], è uno che ha problemi!

La donna, se al mercato vede una donna che conosce e che la conosce, la saluta a voce più bassa. E anche se vede un uomo che conosce, lo saluta non a voce alta, ma a voce più alta che se vede una donna. L'uomo saluta da lontano, la donna si avvicina per salutare la donna; se non sa il nome dice: “Ciao *khalti* [“sorella di mia madre”]” e non ‘*amti* [“sorella di mio padre”]. Infatti la *khala* è più vicina alla ragazza rispetto alla ‘*amma*²¹.

Da questa conversazione si comprende come i modelli di devozione informassero il modo con cui Issam guardava alle relazioni tra i generi e impostava la propria stessa esistenza. Il discorso religioso autorevole è inteso come un quadro di riferimento che garantisce una linea di continuità con le tradizioni locali, che consente di orientarsi in un quadro di cambiamento socioculturale nel quale le interrelazioni personali, sociali, familiari, tra i generi, si trasformano e mettono in questione quelle stesse tradizioni discorsive. Nella Siria prerivoluzionaria, la constatazione del cambiamento socioculturale stimolava la risposta conservativa delle pratiche argomentative religiose e non implicava il ragionamento islamico sul cambiamento politico. La conversazione che segue illustra la visione di Issam sulle corrette relazioni tra i generi in base alla propria interpretazione delle scritture e alle tradizioni discorsive islamiche locali.

‘Issam: Qui in Siria, tra i musulmani, nel Corano non c’è l’amica (*as-sadiqa*), c’è la moglie (*zawja*), prima del matrimonio (*zawa*) c’è la fidanzata (*khatiba*), sono fidanzati (*makhtubin*), ma prima del fidanzamento (*khutba*) non esiste l’innamorata (*habibti*), vorrebbe dire che lui l’ha vista, è una vergogna (*aib*). Avere un’innamorata è una vergogna, ma oggi al dieci, venti percento si vedono all’università, lui la vede e si innamora, lei si innamora di lui e dopo un po’ di mesi vanno e si fidanzano. Ma una compagna (*sabiba*) non fidanzata, che non sarà sposa, ma soltanto compagna? No, no, no! Non va

²¹ Conversazione con l'autore, Damasco, 4 febbraio 2005.

bene, è vietato (*mamnu'*). Se è una compagna, che forse lui sposerà, con cui forse farà il fidanzamento, ma altrimenti no, no, vogliamo sposarci. Oggi con la compagna vanno ed escono insieme, viaggiano, bevono il caffè, bevono [...]. La compagna [...].

Domenico: Tu come hai conosciuto tua moglie?

'Issam: Prima cosa, il fidanzamento (*khutba*). Il fratello della madre (*khal*) di mia moglie era un mio amico. Mi ha detto: "A casa di mia sorella c'è una ragazza adatta a te" (*iujad beit akhti munasba*, letteralmente: "C'è la casa di mia sorella a disposizione"). Sono andato a casa loro e lui come prima cosa ha detto che 'Issam vuole sposarsi. Io conosco mio suocero ('ammi, letteralmente "zio", termine dialettale che sostituisce il classico *hamai*), con mio suocero andiamo in moschea (*masjid*) per prima cosa, dallo *sheykh kaftaru*, il *mufti*. Ogni venerdì andavamo dallo *sheykh kaftaru*. Lo vedo, lui mi vede, "Salve Abu 'Osama", "Salve 'Issam", c'è solo amicizia (*sadaqa*). Dopo il fratello della madre di mia moglie ha detto al fratello di mio padre: "Issam vuole sposarsi e io gli ho detto di Fatima". Sono andato, l'ho vista e lei mi ha visto, be', lei aveva il velo (*bijab*). Ok. Lei mi ha salutato, ha portato il caffè, si è seduta, le ho chiesto "come stai?" [...] e tu come stai? [...]" Basta così. Dopo ci siamo fidanzati. Solo dopo. Non siamo andati e non siamo venuti. Siamo rimasti fidanzati quattro mesi. Poi sono andato da loro, loro sono venuti da noi.

La prima volta che mia moglie è venuta qui [da sola] è stato il giorno della festa di nozze. Era venuta in visita (*ziyara*) prima, con i genitori. Dopo che ci eravamo fidanzati (*kitabna al-kitab*, letteralmente "avevamo scritto il libro") viene lei con la sua famiglia, magari a cena. E anch'io andavo da loro a visitarli. Vengono da noi a cena e a pranzo, e anche nei giorni di festa, ad esempio per lo '*aid al-fitr*' [festa di fine Ramadan]. Il fidanzato può andare una volta alla settimana, o ogni due settimane in visita a casa della fidanzata, o della moglie prima di sposarla. Vanno in visita, si siedono, come degli ospiti, ma lei non viene da sola, viene lei, il padre e la madre²².

All'epoca della mia ricerca, la Siria affrontava un periodo di stagnazione economica, collegata alla crisi del settore industriale, alla scarsa remuneratività di quello agricolo, alle sanzioni unilaterali degli Stati Uniti, che avevano posto l'embargo sulle esportazioni e importazioni dal Paese, alle tensioni con la Turchia a causa delle storiche rivendicazioni territoriali relative all'area di Antiochia, alle nuove tensioni con la Francia a causa dell'assassinio, in Libano, dell'ex premier Rafiq Hariri – attribuito dagli analisti occidentali ai servizi segreti siriani e dagli analisti siriani alla CIA –, al conseguente rientro dell'esercito siriano dal paese confinante e alla crescente diffidenza xenofobica nei confronti dei siriani residenti in Libano. Tutto questo portava all'aumento della disoccupazione, soprattutto giovanile, che interessava anche i giovani con un'istruzione scolastica superiore e universitaria, le cui speranze di elevazione sociale (e, di conseguenza, di matrimonio) erano frustrate. Tutto questo, quattro anni dopo la fine della mia ricerca, avrebbe portato alle proteste, iniziate con i "Venerdì della collera", sull'esempio delle sollevazioni tunisine ed egiziane, e sfociate nella cruenta guerra civile, le cui conseguenze sono tuttora in corso. Nel 2005 chiesi a 'Issam quale fosse la sua visione delle cose in

²² Conversazione con l'autore, Damasco, 4 febbraio 2005.

merito ai giovani che, soprattutto a causa della situazione economica sfavorevole, non riuscivano a sposarsi. Mi disse:

Se uno è single ('azabi) [...] nella nostra società, se uno ha trenta-trentacinque anni e non si è sposato, c'è un problema: perché non si è sposato? [...] Non ha soldi? Ma c'è qualcuno che lo aiuta, ci sono associazioni (*jama'iat*), c'è gente coi soldi che aiuta chi non ne ha perché si sposi. Può affittare una casa. Può rimanere dai genitori, lui e sua moglie prendono una stanza nella casa. Se non ci sono problemi per la casa o per i soldi, il problema è nella sua anima (*fi nafsubu*). Dio sa perché (*Allah 'alam limadha*)²³.

Secondo questa visione delle cose, è la stessa ortoprassi islamica che consentirebbe anche a giovani dalle condizioni socioeconomiche non adeguate di sposarsi. Anche in questo caso, le tradizioni discorsive islamiche sono intese come una cornice pratico-concettuale che fornisce stabilità, in un quadro di cambiamento culturale. Se nel caso tunisino la liberazione dal regime autocratico diventava occasione per declinare in senso islamico l'ideale della libertà (*burriya*), nel caso del mio interlocutore siriano la libertà individuale era concepita come un elemento di confutazione delle tradizioni islamiche relative alla vita familiare e sociale:

C'è un sito web ateo (*la dini*). Se uno non venera Dio (*mu mo'min Allah*) va bene, ma se fa un sito che attacca le religioni (*al-adian*) non va bene. Tutte le religioni chiedono alla gente cose ragionevoli (*ashiya' manziqiya*), come la sincerità (*as-sadq*) e l'amore per il fratello, e che non ti fai corrompere per esempio. Lo hanno chiesto le religioni e Dio. Perché fanno questo sito? Mia moglie ha detto che dipende dalle loro opinioni, che loro ritengono che la religione limiti (*bass*) la libertà. Ad esempio la fornicazione (*al-zina*) è proibita, cioè la fornicazione è una relazione illegale ('alaqa mu shar'a) tra l'uomo e la donna. Ad esempio, vedi una per strada, "ciao, come stai?", hai una relazione con lei. Una persona che ha cervello (*ash-shakhs al-'aql*) non lo accetta per sua sorella, sua figlia, sua moglie. Ma un adolescente ad esempio, un ventenne, lo accetta, lo considera bello, ma quando succede a trenta, quarant'anni, dice che non è giusto (*mu sabih*)²⁴. Se non ti sei sposato, Dio non ti chiede perché. Ma se non preghi, te lo chiede. Il Profeta Muhammad (Dio lo benedica e lo protegga) sposò più di una donna, prima dell'Islam se ne potevano sposare molte²⁵.

Il tema centrale è il rispetto delle tradizioni che, anche da parte di chi non è religioso, non dovrebbe essere inficiato dall'esigenza di libertà individuale. In un'altra occasione 'Issam mi riferì:

Ci sono famiglie libere (*mutabarrara*), cioè, lei viene, escono, vanno ai circoli, ce ne sono a Damasco, ma poche. Ma per quelli che rispettano la religione (*al-mutadainun*), cioè, quelli molto legati alla loro religione (*al-mutamassakun bi-dinhun*), lei non viene da sola. Io penso che se hanno fatto il fidanzamento va bene, perché lei per la *shari'a* è sua

²³ Conversazione con l'autore, Damasco, 25 febbraio 2005.

²⁴ Conversazione con l'autore, Damasco, 25 febbraio 2005.

²⁵ Conversazione con l'autore, Damasco, 4 febbraio 2005.

moglie. Lei per Dio è diventata sua moglie. Però, nella società lei non diventa moglie se non dopo il matrimonio, cioè tutti – la famiglia, i vicini – devono sapere che un uomo sposa una donna, allora va bene che escano insieme. Ma prima del matrimonio, è una vergogna: chi è questa? Perché esce con lui? È una vergogna.

Prima di sposarmi, quando uscivo per fare una gita, o andavo in viaggio, o a un circolo, andavo con i miei amici maschi, niente ragazze. Non va bene, è una vergogna, se non sono della mia famiglia è una vergogna. Posso andare con mia sorella o con mia madre, ma andare con una che non mi conosce, che non è mia parente, non va bene. Nella *shari'a* non è consentito (*qheir masmuh*) che ragazzi e ragazze vadano insieme, che vadano in gita ad esempio, ma c'è chi lo fa. Cinque maschi e cinque donne escono e non sono fidanzati né sposati. No, non va bene. Invece la famiglia (io, mia moglie, i miei figli) e il mio vicino con sua moglie e i suoi figli, questo si può fare. I figli parlano, ridono, ma deve essere presente la famiglia, il padre, la madre, e così via. Ci sediamo tutti, ridiamo, parliamo, ma con educazione (*al-'adab*), in modo educato (*bi-shakl mu'addab*). Non si parla in modo volgare (*ghaliz*) o in modo non bello.

Come appare evidente da queste conversazioni, le discussioni in moschea nella Siria prerivoluzionaria si concentravano su questioni legate alla sfera privata ed escludevano quasi completamente tematiche relative alla politica e al cambiamento, a differenza di quanto avviene nel dibattito pubblico islamico nella Tunisia post-rivoluzionaria.

In realtà, alcune tematiche politiche erano ammesse nel dibattito pubblico mediato dalle discussioni in moschea. Si trattava di argomenti di politica internazionale (in particolare delle relazioni con Israele e della causa palestinese, che il regime siriano ufficialmente sosteneva) e di alcuni aspetti della politica interna, oggetto della propaganda del regime, come la lotta alla corruzione. Issam collegava questi argomenti alla tradizione discorsiva dell'Islam politico moderno, avendo studiato l'opera di Mohammed 'Abdu. Mi riferì:

Muhammad 'Abduh, un pensatore (*mufakkir*) islamico, visitò l'occidente e ritornò in Egitto. Disse: "L'occidente è impregnato (*habla*), incinto (*hami*) di Islam; c'è tutto, tranne l'Islam". Cioè, ci sono tutte le cose buone. Disse: "L'occidente è musulmano, tranne che per le bevande fermentate e per l'Islam. L'oriente è tutto fuorché musulmano, tranne che per le bevande fermentate e per l'Islam". Qui in oriente c'è corruzione (*rishwa*). Muhammad 'Abduh disse che in occidente non c'è la religione islamica ma ci sono i musulmani, e in oriente c'è l'Islam ma non ci sono musulmani. Qual è la ragione dell'arretratezza degli Arabi e dell'Islam? L'opposto dell'onestà, la corruzione. Uno non lavora o fa il lavoro incompleto. Viviamo nell'arretratezza (*at-takhallaf*) e nell'ignoranza (*aj-jahl*), che sono malattie sociali (*al-amrad al-ijtima'iya*). Se non ci fosse la guerra e non ci fosse Bin Laden, voglio dire, l'Islam è sui libri, magari viene Domenico, legge e preferisce l'Islam. L'Islam non è arretrato. Quando venne Muhammad (Dio lo benedica e lo protegga), nella Jazira araba, erano divisi (*mutafarraqin*), bugiardi, lui li ha uniti e li ha cambiati, da cattivi in gente migliore. Ora tutti i paesi dovrebbero essere un paese solo²⁶.

²⁶ Conversazione con l'autore, Damasco, 25 febbraio 2005.

Questo fa capire che, come nel caso delle tradizioni discorsive tunisine, anche nel ragionamento sociopolitico islamico nella Siria prerivoluzionaria la moralità era intesa come un ambito afferente alla sfera pubblica. ‘Issam mi riferì:

Il settimo pilastro è di ordinare le buone azioni (*to‘mr bil-ma‘ruf*) (ad esempio dì: “Domenico, aiuta i poveri!”) e proibisci il male (*tanba ‘an al-munakr*) (ad esempio se vedi dei ragazzi che rompono un vetro, gli dici no, non va bene), ad esempio la fornicazione o il prestito ad interesse, se è per sposarsi o per costruire la casa²⁷.

Conclusioni

Il fatto che il discorso religioso autorevole possa avere una funzione conservativa o trasformativa della società e che, per svolgere questa funzione, esso rivendichi l’autorità delle fonti, non significa che il linguaggio con cui esso si esprime non possa trasformarsi nel corso del tempo e a seconda dei contesti socioculturali. Sia nel caso siriano preso in esame, che in quello tunisino, il linguaggio autorevole contemporaneo ha perso la formalità dello stile classico, legato alle autorità del passato. Una caratteristica classica del linguaggio autorevole era di essere espresso in forme difficilmente accessibili agli uditori, ciò che lo rendeva inattaccabile e chiuso al dibattito critico. Un’altra caratteristica era l’uso di formule che eliminavano la possibilità di contestazione, come “è il volere di Dio” (*al-qodret Allah*), “ciò è scritto” (*maktab*), eccetera. Il linguaggio dell’Islam pubblico contemporaneo ha sovertito tali caratteristiche: esso mira ad essere comprensibile a tutti e ad allargare le possibilità di critica e di dibattito. Spesso le persone con cui parlavo ricorrevano all’autorità definitiva e incontestabile di Dio, pronunciando ad esempio le formule “Dio sa di più” (*Allah a’lam*), ma questo accadeva di solito in coda a lunghe conversazioni, nelle quali essi dimostravano di conoscere bene le fonti. Come ricorda Rached Ghannouchi, parlando della propria formazione:

Non avevo rinunciato ai miei studi, ma per un arabista l’orizzonte era limitato. Unica scelta: la facoltà di teologia. L’ho frequentata per un po’ e subito mi sono reso conto che non faceva per me. Volevo discutere di tutto, compresa l’esistenza di Dio, e non è con gli *sheykh* della Zeytouna che vi insegnavano, che potevo farlo (intervista a Rached Ghannouchi, Barrada 1990: 46; traduzione dell’autore).

La scolarizzazione di massa in Siria (prima della guerra civile) e in Tunisia aveva raggiunto la massima parte della popolazione, ciò ha fatto sì che chiunque possa leggere le fonti sacre. Sono comparse «nuove soggettività in grado di esprimere una propria autonomia e autorità in materia di comportamenti e di disposizioni nei confronti della religione» (Fabietti 2014: 66). Inoltre, gli approfondimenti compiuti nelle discussioni di gruppo in moschea e l’autoformazione alla conoscenza degli studi di argomento religioso – caratteristiche dell’Islam pubblico contemporaneo

²⁷ Conversazione con l’autore, Damasco, 4 febbraio 2005.

– fanno sì che le tradizioni discorsive e i testi siano oggetto di discussione pubblica, critica individuale, reinterpretazione, anche nel caso in cui ci siano riferimenti a formule linguistiche paragonabili al linguaggio autorevole del passato:

Nell'Islam c'è una credenza ('aqida) che si chiama "la provvidenza e il destino" (*al-qada' wal-qadr*). Se mi ammalo, non dico: "Voglio morire", no. Dico: "Dio lo vuole, sia lode a Dio". Anche se morisse mio figlio, direi: "Dio ha dato, Dio ha preso". Anche se fossi povero, sarei contento (*radi*). Se fossi ricco, sarei lo stesso felice (*ridwan*), darei qualcosa ai poveri. Questa credenza dà conforto spirituale (*raha nafsiya*) se sono malato: la provvidenza e il destino vengono da Dio (*al-qada' wal-qadr min Allah*). Il sesto pilastro è il credere (*al-'iman*) nella provvidenza e nel destino²⁸.

Il riferimento a *al-qada' wal-qadr*, nel caso del pubblico islamico contemporaneo, non serve a interrompere il ragionamento, come accadeva invece, ad esempio, nell'Islam popolare marocchino studiato da Eickelman (1976) negli anni Settanta: in quel caso, concetti quali *al-maktub* (ciò che è scritto) e *al-qodret Allah* (la volontà di Dio) era funzionale a risolvere la contraddizione tra una visione del mondo che prevede l'uguaglianza di tutti gli esseri umani di fronte a Dio e un ordinamento sociale che smentisce tale visione. Il concetto del *qodret Allah* spiegava la situazione presente e il possibile risultato di una serie di eventi futuri. Per il pubblico islamico contemporaneo, in Siria e in Tunisia, tale riferimento autorevole rappresenta la base di partenza per l'elaborazione di un ragionamento individuale, che prevede l'interpretazione delle fonti da parte del singolo musulmano e l'inserimento delle proprie pratiche argomentative all'interno di una tradizione discorsiva di riferimento.

²⁸ Conversazione dell'autore con 'Issam 'Abd al-Haq, Damasco, 4 febbraio 2005.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD JANET**
 1987 *The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*, in «Journal of Middle East Studies», vol. 19, n. 2, pp. 155-176.
- ABU-LUGHOD LILA**
 1989 *Zones of theory in the anthropology of the Arab world*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 18, pp. 267-306.
- AGHA KHAN AWARD FOR ARCHITECTURE**
 1978 *Toward an architecture in the spirit of Islam. Proceedings of Seminar One in the series Architectural transformations in the Islamic world*, Aiglemont, Gouvieux.
- AHMAD AZIZ**
 1997 *Islah*, in *The encyclopaedia of Islam*, vol. 4, eds. Emeri Van Donzel, Bernard Lewis, Charles Pellat, Leiden, Brill, pp. 141-171.
- ANDERSON BENEDICT**
 1996 *Comunità immaginate: origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri.
- ASAD TALAL**
 1986 *The idea of an anthropology of Islam*, Washington D.C., Georgetown University Press.
 1993 *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press.
 2009 *Il terrorismo suicida*, Milano, Cortina.
- AYARI MICHAEL BÉCHIR ET GEISSEY VINCENT**
 2011 *Renaissances Arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Paris, Les Editions de l'Atelier
- BARRADA HAMID**
 1990 *Interview, Rached Ghannouchi: 'Si j'étais au pouvoir'*, in «Jeune Afrique Plus», vol. 1, n. 4, pp. 36-50.
- BARROUHI ABDELAZIZ**
 2011 *Tunisie: le mystérieux monsieur Ghannouchi*, in «Jeune Afrique», n. 2657.
- BOURDIEU PIERRE**
 1979 *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BOWEN JOHN R.**
 2012 *A New Anthropology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRANCA PAOLO**
 1991 *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano tra tradizione e rinnovamento*, Genova, Marietti.
 1995 *Introduzione all'Islam*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo.
- CAMPANINI MARIO (a cura di)**
 2013 *Le rivolte arabe e l'Islam: la transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino.
- CANTARO ANTONIO (a cura di)**
 2013 *Dove vanno le primavere arabe*, Roma, Ediesse.
- COPERTINO DOMENICO**
 2010 *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente*, Roma, Cisu.
 2013 *Reinterpreting and reforming the city. Patrimonialization, Cosmopolitanisms*,

■ Domenico Copertino

- and the Ethnogrphy of the Heritage-Scape in Damascus*, in «Ethnologies», vol. 3, n. 2, pp. 101-128.
- 2014 *Al-Medina al-Qadima of Damascus: preservation of the cultural heritage, representations of the past, and the production of a valuable space*, in *The Politics & Practices of Cultural Heritage in the Middle East: Positioning the Material Past in Contemporary Societies*, eds. Irene Maffi and Rami Daher, London, IB Tauris, pp. 189-233.
- 2017 *Antropologia politica dell'islam: da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo*, Bari, Edizioni di Pagina.
- CORRAO FRANCESCA MARIA (a cura di)
- 2011 *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Milano, Mondadori.
- COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS
- 2011 *The New Arab Revolt. What happened, what it means and what comes next*, Lexington, Council of Foreign Relations.
- ECOCHARD MICHEL ET DANGER RENÉ'
- 1936 *Damas (Syrie): Dossier du plan d'aménagement, et d'extension*, Damascus, typescript.
- ECOCHARD MICHEL ET BANSHOYA GYOJI
- 1968 *Plan Directeur de Damas: Rapport Justificatif*, Damascus, Commission Supérieure d'Urbanisme.
- EICKELMAN DALE F.
- 1974 *Is there an Islamic city?*, in «International Journal of Middle East Study», n. 5, pp. 274-294.
- 1976 *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin-London, University of Texas Press.
- 2005 *New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies*, in *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*, ed. Robert W. Hefner, Princeton-Oxford, Princeton University Press, pp 37-59.
- EICKELMAN DALE F. AND SALVATORE ARMANDO
- 2002 *The Public Sphere and Muslim Identities*, in «Archives Europeennes de sociologie», vol. 43, n. 1, pp. 92-115.
- EL-ZEIN ABDUL HAMID
- 1977 *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 6, pp. 227-254.
- FABIETTI UGO
- 2011 *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori.
- 2014 *Materia sacra: corpi, oggetti, immagini, fetici nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina.
- FILIU JEAN-PIERRE
- 2011 *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising*, London, C. Hurst & Co Publishers Ltd.
- GILSENAK MICHAEL
- 2000 *Recognizing Islam*, London-New York, IB Tauris.
- GOLDSTONE JACK A.
- 2011 *Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies*, in «Council of Foreign Affairs», vol. 90, n. 3.
- GÖLE NILÜFER
- 2002 *Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries*, in «Public Culture», vol. 14, n. 1, pp. 173-190.

GRAMSCI ANTONIO

1966 *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi.

GREWAL SHARAN

2018 *From Islamists to Muslim Democrats: How Living in Secular Democracies Shaped Tunisia's Ennahda*, consultabile online: https://scholar.princeton.edu/sites/default/files/grewal/files/grewal_seculardiffusion_1.pdf (ultima visita 8 agosto 2019).

HABERMAS JÜRGEN

1974 *The Public Sphere: an Encyclopaedia Article*, in «New German Critique», n. 3, pp. 49-55.

2006 *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza.

HABERMAS JÜRGEN ET ALII

2010 *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age*, Cambridge, Polity.

HEFNER ROBERT

2005 *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.

HIRSCHKIND CHARLES

1997 *What is Political Islam?*, in «Middle East Report», n. 205 (*Middle East Studies Networks: The Politics of a Field*), pp. 12-14.

2001a *The Ethics of Listening*, in «American Ethnologist», vol. 28, n. 3, pp. 623-649.

2001b *Civic Virtue and Religious Reason: an Islamic Counterpublic*, in «Cultural Anthropology», vol. 16, n. 1, pp. 3-34.

2012 *Beyond secular and religious: An intellectual genealogy of Tahrir Square*, in «American Ethnologist», vol. 39, n. 1, pp. 49-53.

KALDOR MARY

2004 *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Milano, Università Bocconi Editore.

KEANE JOHN

1988 *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London-New York, Verso.

MAFFI IRENE

2006 *Introduzione*, in «Antropologia», vol. 6, n. 7, pp. 5-18.

MAFFI IRENE AND DAHER RAMI

2014 *The Politics & Practices of Cultural Heritage in the Middle East: Positioning the Material Past in Contemporary Societies*, London, IB Tauris.

MAHMOOD SABA

2001a *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, in «Cultural Anthropology», vol. 16, n. 2, pp. 202-236.

2001b *Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of 'Salāt'*, in «American Ethnologist», vol. 28, n. 4, pp. 827-853.

2006 *Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation*, in «Public Culture», vol. 18, n. 2, pp. 323-347.

MARKS MONICA

2015 *Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the context of ISIS and the Egyptian coup*, Washington D.C., Brookings.

MARRANCI GABRIELE

2008 *The Anthropology of Islam*, Oxford-New York, Berg.

- MEHLI S.
2011 *La Syrie, deux siècles de révoltes*, in «Revue Averroès», n. 4/5 (*Spécial Printemps arabe*), pp. 1-8.
- MERONE FABIO, SIGILLÒ ESTER E DE FACCI DAMIANO
2018 *Nabda and Tunisian Islamic Activism*, in *New Opposition in the Middle East*, eds. Dara Conduit and Shahram Akbarzadeh, Singapore, Palgrave McMillian, pp. 177-202.
- PIERRET THOMAS
2011 *Il peso dell'Islam nella Siria che verrà*, in «Limes», n. 3, pp. 81-87.
- RABINOW PAUL
1989 *French Modern. Norms and forms of the social environment*, Cambridge (MA), The MIT Press.
- REDFIELD ROBERT AND SINGER MILTON B.
1954 *The Cultural Role of Cities, Economic Development and Cultural Change*, in «The Role of Cities in Economic Development and Cultural Change», vol. 3, n. 1, part 1, pp. 53-73.
- RIZZI FRANCO
2011 *Mediterraneo in rivolta*, Roma, Castelvecchi.
- RYAN CURTIS
2012 *The New Arab Cold War and the Struggle for Syria*, in «Middle East Report», vol. 2, n. 262, consultabile on line: <http://www.merip.org/mer/mer262/new-arab-cold-war-struggle-syria> (ultima visita 10 agosto 2019);
- SELIGMAN ADAM B.
1993 *L'idea di società civile*, Milano, Garzanti.
- SHAMI SETENEY
1994 *L'espace domestique et sa négociation: le cas des quartiers squatters à Amman*, in «Les cahiers du Cermoc, Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain», n. 8, pp. 11-25.
- TAMIMI AZZAM S.
2001 *Rachid Ghannouchi. A Democrat Within Islamism*, Oxford-New York, Oxford University Press.