



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

## Il tempo nuovo.

Giovani tunisini e germinazione di nuove soggettività politiche.

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo.

Corso di Dottorato in Storia, Antropologia, Religioni (curriculum etno-antropologico)

Dottorando: Giovanni Cordova

# Indice

Introduzione .....	4
<i>Considerazioni preliminari.</i> .....	4
<i>Nota metodologica.</i> .....	14
<i>Frizioni epistemologiche</i> .....	23
1. Prima e dopo la Rivoluzione, la Tunisia (neo)liberale .....	30
1.1 <i>Buco nero.</i> .....	32
1.2 <i>Retoriche e miti dello sviluppismo tunisino.</i> .....	43
1.3 <i>Sollevarsi. Una cultura della rivolta?</i> .....	48
1.4 <i>Rivoluzione o transizione democratica?</i> .....	61
1.5 <i>Stato, discriminazione territoriale, egemonia.</i> .....	76
1.6 <i>Potenza dello Stato.</i> .....	90
1.7 <i>Soggettività e cittadinanza.</i> .....	97
2. Fantasmî della gioventù, tra inquietudini e anomia sociale.....	109
2.1 <i>Prologo.</i> .....	109
2.2 <i>Gioventù celebrata, gioventù mostrificata.</i> .....	118
2.3 <i>In cerca di categorie.</i> .....	129
2.4 <i>Modernità e cultura globale.</i> .....	132
2.5 <i>Faccia chiusa.</i> .....	142
2.6 <i>Culture giovanili e sacro.</i> .....	145
2.7 <i>Generazione.</i> .....	150
2.8 <i>Il tempo vuoto dell'attesa.</i> .....	155
2.9 <i>L'amore e l'harem.</i> .....	164
2.10 <i>Dall'educazione al lavoro: riscatto e fallimenti.</i> .....	175
2.11 <i>Anomia sociale e paura di futuro.</i> .....	184
2.12 <i>Valori</i> .....	190
3. Germinazione di soggettività politiche.....	194
3.1 <i>Società civile.</i> .....	199
3.2 <i>Militanza.</i> .....	203
3.3 <i>Comunità.</i> .....	206
3.4 <i>Luoghi della società civile.</i> .....	208
3.5 <i>Senso locale.</i> .....	211
3.6 <i>Cosmopolitismi dal basso.</i> .....	219
3.7 <i>Spazi, persone, economie morali.</i> .....	228
3.8 <i>Politiche della reciprocità.</i> .....	232
3.9 <i>Fare denaro.</i> .....	239
3.10 <i>Mascolinità subalterne.</i> .....	245
3.11 <i>La parola che libera.</i> .....	253

3.12	<i>Politica 'popolare', politica 'dal basso'</i> .....	258
3.13	<i>Tesori sotto la terra.</i> .....	262
3.14	<i>Partire.</i> .....	273
3.15	<i>Bruciare.</i> .....	277
3.16	<i>Lavorare nel rischio.</i> .....	284
3.17	<i>Polizia.</i> .....	292
3.18	<i>Tifare rivolta.</i> .....	301
4.	<i>La religione come fatto sociale totale</i> .....	313
4.1	<i>L'eredità dell'Islam.</i> .....	313
4.2	<i>Contese sull'Islam.</i> .....	316
4.3	<i>Mobilitazione.</i> .....	318
4.4	<i>La scrittura della modernità.</i> .....	323
4.5	<i>Il nuovo salafismo.</i> .....	324
4.6	<i>Ritorno alla politica.</i> .....	326
4.7	<i>Politica e politiche dell'islam.</i> .....	334
4.8	<i>Salafismi tunisini?</i> .....	339
4.9	<i>Islam plurale e disemie identitarie.</i> .....	342
4.10	<i>Egemonia e subalternità nell'Islam.</i> .....	348
4.11	<i>Mediare il divino.</i> .....	351
4.12	<i>Rigenerazione.</i> .....	358
4.13	<i>Brivido della conoscenza e potere dell'ortoprassi.</i> .....	361
4.14	<i>Autorità in polvere.</i> .....	366
4.15	<i>Fare comunità.</i> .....	370
4.16	<i>Soggettivazioni tortuose. Il tormento della radicalità.</i> .....	372
4.17	<i>Posture contestatarie.</i> .....	378
4.18	<i>L'età dell'oro.</i> .....	381
4.19	<i>Identità contrastive.</i> .....	387
4.20	<i>Apprendere il risentimento.</i> .....	390
4.21	<i>Divenire soggetti pii. Rifiuto o riformulazione della politica?</i> .....	392
4.22	<i>Affermare la radicalità.</i> .....	396
4.23	<i>Politiche del sacrificio.</i> .....	399
4.24	<i>Islam, politica, soggettività.</i> .....	403
	<i>Conclusioni</i> .....	408
	<i>Bibliografia</i> .....	415

*[...] questa duplice tematizzazione  
della storia propria e della storia aliena  
è condotta nel proposito di raggiungere  
quel fondo universalmente umano  
in cui il «proprio» e l'«alieno» sono sopresi  
come due possibilità storiche di essere uomo,  
quel fondo, dunque,  
a partire dal quale anche «noi»  
avremmo potuto imboccare la strada  
che conduce alla umanità aliena  
che ci sta davanti  
nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico.  
In questo senso l'incontro etnografico  
costituisce l'occasione  
per il più radicale esame di coscienza  
che sia possibile  
all'uomo occidentale.*

*Ernesto De Martino<sup>1</sup>*

## Introduzione

### *Considerazioni preliminari.*

Secondo l'antropologa Lila Abu-Lughod (1989) il pensiero antropologico su quello che potremmo imprecisamente definire 'mondo arabo' – anche se sarebbe meglio parlare di 'società a maggioranza araba' per evitare le secche dell'insularità e dell'omogeneità (Deeb, Winegar, 2012) – prende(va) forma attorno alla triade di tribalismo, segregazione sessuale e islam. Queste 'zone di teoria', come per l'appunto le chiama l'autrice, costituiscono vere e proprie metonimie teoretiche a cui l'interesse scientifico – non solo in antropologia – si fissa ostinatamente, incapace di estendere oltre il proprio sguardo.

Legami tribali, esclusione dalla donna dalla sfera pubblica, religione: tre assi della vita sociale che pretendono di assurgere a fattore esplicativo dell'arretratezza culturale e politica del 'popolo arabo', refrattario per definizione al cambiamento sociale.

Questo lavoro si propone di seguire un'altra direzione. E non perché legami tribali, grammatica di genere e islam non rappresentino tre vettori

---

<sup>1</sup> Il passo citato in esergo è tratto da *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*.

del comportamento sociale al centro di posture riflessive e speculative del ricercatore e dei soggetti coi quali egli interagisce. L'obiettivo di questa ricerca è stato (rin)tracciare processi di soggettivazione politica, tutt'oggi *in fieri*, maturati nella stagione post-rivoluzionaria articolando economie morali e formule di espressione critica non inquadrabili nei canali e nelle espressioni consuete della politica.

Sono consapevole della profonda complessità delle nozioni di soggetto, soggettività e soggettivazione – situate al crocevia di diverse storie disciplinari e tradizioni intellettuali – e di come esse rimandino a processi nei quali figurano molteplici 'agenzie' quali lo Stato, la famiglia, le comunità di appartenenza. Non potrebbe essere diversamente, dal momento che ogni 'soggetto' è simultaneamente prodotto e agente di storia (Biehl, Good, Kleinman, 2007). Il processo con cui si diviene soggetti non conosce conclusione (Moore, 2007); in esso il modellamento del Sé delineato entro relazioni e tecnologie del potere (Foucault, 1982; Ong, 1996) cui siamo incessantemente immersi (l'assoggettamento) convive con la possibilità che identificazioni e discorsi possano essere elaborati e risignificati (Moore, 2007). Specificando sin d'ora che non è mia intenzione avventurarmi nell'ampia letteratura filosofica esistente sul tema, in questo lavoro mi focalizzerò eminentemente sull'allargamento delle possibilità di soggettivazione, quell'"invenzione di sé" (Foucault, 1985) che, pur compendosi all'interno delle maglie del potere, è tesa alla fondazione di una pratica di libertà (Revel, 2014). In altri termini, mi soffermerò su discorsività e pratiche che, con vari gradi di consapevolezza e intenzione tra gli attori sociali che le esprimono, ambiscono a costituire sperimentazioni critiche e inaugurali di un nuovo ordine delle cose nella Tunisia contemporanea e post-rivoluzionaria. Dato che questa modalità di soggettivazione mobilita una riformulazione di se stessi e dei rapporti sociali, le attribuisco uno statuto propriamente politico. Credo che questa operazione, nei limiti della sua presente realizzazione, sia oltremodo necessaria, essendo riferita a un'area del mondo tradizionalmente inchiodata, tanto nel discorso scientifico quanto in quello mediatico e politico, ad atavico conservatorismo e impermeabilità al mutamento. Ad esempio, autori come El Mogherbi e Zahi (1992) hanno teorizzato che la

cultura politica araba – intendendo per ‘cultura politica’ l’insieme di valori, disposizioni, ruoli, assunti e posture al centro di processi di trasmissione e socializzazione formali e informali (soprattutto di livello intergenerazionale) (Obeidi, 1996) – sia volta alla produzione di soggetti-assoggettati al potere. In questa fattispecie di cultura politica, gli individui sarebbero consapevoli degli effetti del sistema politico ma ignari del proprio ruolo e dell’influenza che possono esercitare sul sistema. Il combinato di sottomissione, paura e comportamento anti-democratico di istituzioni e capi, caratterizzato dalla mancanza di libera discussione e indisponibilità al pluralismo, sono le logiche conseguenze di un processo di socializzazione politica e sociale esercitato da istituzioni educative formali – come i mass media, radio e televisione su tutti (Abu-Lughod, 2005) – e agenzie di socializzazione informali (*in primis* la famiglia).

Con soggettivazione politica intendo un processo di trasformazione del Sé recante una prospettiva interpretativa sulla realtà di cui il soggetto fa pienamente parte, segnando così il ‘passaggio al politico’ (Bayart, 2008). Seguendo Vacchiano (2019), credo che tale processo di soggettivazione sancisca la transizione dalla condizione di assoggettamento al potere (o ai poteri) all’assunzione di responsabilità personale e agentività in seno alla propria comunità politica (Fischer, 2007). La soggettivazione politica contempla la volontaria decisione di azione sul mondo per mutarne i rapporti di potere e la morfologia sociale. A questa decisione concorrono motivazioni personali e idee ed esperienze condivise di futuro. In questo senso, pur considerando la soggettività come condensato dei posizionamenti che un soggetto assume entro discorsi e strutture sociali (Moore, 2007; 1994), credo, con Ortner (2005), che essa non possa considerarsi esaurita nelle asimmetrie dei rapporti di potere cui i soggetti partecipano da posizione subalterna. La soggettività mi sembra piuttosto ‘la base dell’azione’ (Ortner, 2004), ovvero il terreno elettivo su cui investigare le condizioni di possibilità del ‘divenire-soggetti’, nonché processi attivi di consapevolezza e agentività sociale e politica.

Interrogarsi sui processi di soggettivazione politica nella Tunisia contemporanea appare particolarmente pregnante all’indomani delle rivolte nell’area nordafricana e mediorientale. Società che, per la studiosa

indiana Aditya Nigam (2012), hanno assistito alla fine di regimi sanguinari e dispotici e stanno oggi vivendo un interregno in cui le vecchie forme della politica sono diventate moribonde ma le nuove non sono ancora emerse.

Un altro concetto che sarà più volte richiamato è quello di economia morale. Esso rinvia all'economia dei valori morali e delle norme riscontrabili presso un gruppo sociale determinato in un preciso contesto storico (Fassin, 2005). L'economia morale è in altri termini «la produzione, la ripartizione, la circolazione e l'utilizzazione dei sentimenti morali, delle emozioni e dei valori, delle norme e delle obbligazioni nello spazio sociale (Id., 2009: 1257)».

Nel terzo capitolo verranno riprese alcune tra le letture storico-antropologiche del concetto di 'economia morale' che maggiormente hanno influenzato il dibattito scientifico, proposte da studiosi come Edward Thompson e James Scott. In queste pagine introduttive mi limiterò ad annunciare che esplorare l'economia morale dei gruppi sociali consente di mettere in luce norme e obbligazioni sociali che, se violate o non rispettate, possono innescare rivolte e mobilitazioni politiche. Attorno alle economie morali si addensa un patto morale (mai adamantino e disseminato di ambivalenze e contraddizioni) tra dominanti e dominati, la cui tenuta si regge sul rispetto di valori che sanciscono la giustizia sociale e la soglia di accettabilità di sfruttamento economico e subalternità.

La Rivoluzione del 2011 – al di là del giudizio di merito sulla stasi o sull'evoluzione della fase politica rivoluzionaria – ha operato una 'detotemizzazione' della struttura sociale (Ben Smail, 2018), svelando la pluralità di espressioni sociali che prima non potevano risuonare a causa del dispotismo. Essa ha introdotto una dimensione inedita: prendersi cura del prossimo, ovvero prendere in carico il bene comune (*ibidem*). La Rivoluzione rientra del resto in una temporalità di lotte per l'emancipazione e la rivendicazione di una cittadinanza sostanziale che accomuna latitudini sovente considerate 'fuori' dalla storia. Tunisia, Algeria, Sudan, Cile, Hong Kong, Mozambico, Iraq: l'elenco sarebbe lungo. Questa sorprendente geografia del tumulto sta ridisegnando i linguaggi della politica, imponendo un ricambio delle mappe e delle lenti

con cui il discorso scientifico prova a significare la realtà e a definire l'umano<sup>2</sup>.

La Tunisia stessa, su cui la presente ricerca è incentrata, è sempre stata sottorappresentata negli studi d'area – di orientamento socio-antropologico o politologico che fossero. Questo piccolo Paese “omogeneo per eccellenza” (Pouessel, 2012 a), dall'architettura istituzionale e dall'impianto giuridico assai simile a quello occidentale; la cui economia era – ed è tutt'oggi – patologicamente integrata, se non asservita, nel contesto europeo; privo dei dislivelli etnici o confessionali riscontrabili in altre parti del Medio Oriente e dello stesso nord Africa, è stato rappresentato dall'agenda politica così come dai resoconti specialistici nei termini di una piccola Europa allo stadio di infante, terreno di mediazione tra la civiltà europea e quella araba, e dunque privo di una chiara identità politico-culturale (Daklia, 2011).

Mohamed Bouazizi e la Rivoluzione; l'emorragia di giovani irretiti dalla fascinazione califfale del *Daesh*<sup>3</sup>; l'altra emorragia, silenziosa ma costante, che reca l'odore di salsedine dei barchini che solcano l'esiguo tratto di mare che separa la Tunisia da Lampedusa e Pantelleria. Simili dinamiche rinviano a situazioni sociali di attrito, turbolenza politica, inquietudini esistenziali, aporie negli interstizi delle ordinarie cartografie geopolitiche. Eppure, al di là del morboso registro securitario ed emergenziale che siamo soliti applicare al fermento imprevedibile dei fatti sociali, la storia tunisina ben prima del 2011 presentava cronici sussulti contestatari: dai moti insurrezionali anti-coloniali di inizio protettorato alle ribellioni contro i gangli tentacolari dell'economia clientelare della stagione di Ben Ali nel polveroso bacino minerario di Gafsa, passando per le primigenie forme organizzative islamiste. Tutte traiettorie recanti *in nuce* la germinazione di una soggettività rivoluzionaria però endemicamente flebile per il combinato dell'estrema frammentazione delle lotte e dei dispositivi repressivi dispiegati dai regimi post-coloniali.

---

<sup>2</sup> Nelle pagine di questa introduzione utilizzo indifferentemente i termini ‘tumulto’, ‘ribellione’, ‘rivoluzione’, ecc. In realtà, essi denotano ambiti differenziati di azione e profondità politica, come si specificherà nei prossimi capitoli.

<sup>3</sup> In questo testo, sarà preferito all'acronimo Isis quello arabo *Daesh - ad-Dawla al-Islâmiyyah fî al-'Irâq wa ash-Shâm* (Stato Islamico dell'Iraq e del Levante).



Nel primo capitolo, “Prima e dopo la Rivoluzione, la Tunisia (neo)liberale”, la presente ricerca verrà inquadrata nel contesto politico ed economico tunisino contemporaneo, ripercorrendo le retoriche, prima sviluppatiste e in seguito liberali che ne hanno impregnato la storia recente, così come i vecchi e nuovi cicli di contestazione (Primavera del 2011 compresa) a tali politiche. Parallelamente si tenterà di articolare un discorso critico su Stato, territorio, identità politiche e cittadinanza.

La dimensione generazionale costituisce il cuore del presente lavoro. Dopo una problematizzazione insieme storico-etnografica ed epistemologica della categoria di ‘gioventù’, con particolare attenzione all’area maghrebina, nel secondo capitolo (“Fantasmi della gioventù, tra inquietudini e anomia sociale”) i contesti familiare, educativo e professionale saranno esaminati in quanto esemplificazione dei concatenamenti dell’esclusione sociale cui una quota sempre maggiore di giovani tunisini va incontro oggi, sullo sfondo di una crisi economico-sociale che non accenna a demordere.

Nel terzo capitolo (“Germinazione di soggettività politiche”) troverà spazio l’etnografia di forme contro-egemoniche fluide, parziali, contraddittorie e caotiche, che ho colto in pratiche sociali e retoriche all’opera nella quotidianità di buona parte dei giovani tunisini che ho frequentato nel corso della ricerca in Tunisia. Si tratta di esperienze che originano dalla condivisione di condizioni di ingiustizia sociale, deprivazione e umiliazione e che purtuttavia non si fanno incasellare entro chiari linguaggi politici. Un’infrapolitica (Scott, 2006) in cui i senza potere sovvertono simbolicamente – nel senso antropologico del termine – l’ordine di cose esistente, talvolta tramite forme ed espressioni culturalmente codificate. Infatti, accanto al riconoscimento e alla valorizzazione individuale, altrove negati, queste economie morali prendono forma entro una cornice comunitaria (il quartiere o vicinato, *hûma*; il gruppo dei pari; la compagine ultras; ecc.) che garantisce la mediazione simbolica del legame sociale.

Il potenziale contestativo di questa infra-politica non può lasciare indifferente il ricercatore; allo stesso modo la complessa soggettività degli attori sociali richiede uno sforzo ermeneutico ed epistemologico notevole.

Siamo in presenza di una ‘politica popolare’, quand’anche in assenza dei classici quadri deputati all’organizzazione dell’azione politica?

Se così fosse, la politica ‘popolare’ sarebbe anche quella dei continui blocchi stradali che vengono inscenati nelle regioni interne della Tunisia, tra i governatorati del centro (Kairouan, Kasserine, Sidi Bouzid) e del sud (Tataouine), perlopiù da parte di giovani disoccupati che protestano contro il sottosviluppo, la disoccupazione, l’opacità nel controllo della gestione e dei proventi delle materie prime (gas e petrolio), la corruzione. ‘Popolari’, poi, sarebbero le narrazioni o i (contro)discorsi sulla Rivoluzione, sia quando tendono a demitizzare in senso complottista l’autoimmolazione di Buazizi, sia quando fondano l’*arché* del processo rivoluzionario negli scontri negli stadi tra ultras e polizia, come è avvenuto l’8 aprile del 2010, in occasione di una partita della squadra dell’*Esperance*, presagendo il consolidamento di un’ondata contestativa che di lì a qualche mese avrebbe rivoltato la Tunisia<sup>4</sup>.

‘Popolare’ è il sentimento di avversione nei confronti dello Stato, così come l’elaborazione spontanea, talvolta ingenuamente e talaltra rigorosamente definita, di un progetto di fuga altrove, regolato o meno secondo le disposizioni previste dal regime internazionale dei visti. Se la cittadinanza non è uno status ma una negoziazione (Holston, 1999), l’emigrazione assurge ad arma con cui negoziare diritti e lottare per il proprio riconoscimento (Honneth, 2002).

‘Popolare’ è politica ai «margini della città e dello Stato (Dias, 2013 in Lamloum, 2015:116)»; è la soggettività politica che matura da «diseguaglianze sociali e urbane che impregnano l’universo di senso dei giovani e modellano la loro identità e la loro socializzazione politica (Lamloum, 2015:116)».

‘Popolari’, infine, non sarebbero le economie morali sviluppate in seno ai gruppi di pari tra i ceti medi e popolari, i cui fondamenti ideologici e normativi rinviano a logiche e codici altri da quelli liberali? Esse non rigenerano «forme di socialità deteriorate (de Certeau, 2010: 22)» sotto i

---

<sup>4</sup> Sulla rete è possibile trovare i video degli scontri di quella giornata.

colpi di decenni di politiche liberiste che in Tunisia hanno ampliato e reso insopportabili le diseguaglianze sociali?

Nel quarto capitolo (“La religione come fatto sociale totale”) sarà invece l’Islam a costituire il focus privilegiato della scrittura etnografica. Essa ha assunto pregnanza etnografica in un secondo momento, non essendo a priori interesse precipuo della ricerca. Il terreno – i riferimenti dei miei interlocutori, le osservazioni, la partecipazione alla quotidianità degli attori sociali – ne ha imposto la considerazione. Dopo la Rivoluzione, la Tunisia, unanimemente considerata Paese esemplare nella gestione secolare e ‘moderna’ dei rapporti tra politica e religione, ha conosciuto una reviviscenza religiosa notevole, la cui tangibile espressione è data dall’espressione di simboli identitari in uno spazio pubblico precedentemente desertificato.

Per questo motivo, pur essendo consacrata a un preciso capitolo, la religione attraversa tutta la tesi dal momento che le attribuisco statuto di fatto sociale totale. L’analisi, sempre sensibile alla storicità dei rapporti politici in cui gli attori sociali sono inseriti, credo trovi riparo da derive essenzialiste di ogni sorta. L’islam viene in queste pagine inteso come una struttura ‘aperta’ e che pertanto può adattarsi ai contesti politici, storici e sociali più vari. Questa impostazione non fa altro che collocarsi sulla scia di autorevoli pensatori musulmani (quali Mahmud Taha, Abdullahi al-Nahim, Abu Zayyd<sup>5</sup>).

I giovani tunisini recentemente convertiti a forme più accentuate di religiosità, che verranno presentati nel quarto capitolo della tesi, non sono eccentrici e anacronistici barbuti retrogradi o tutt’al più folkloristici, tesi a scivolare in declinazioni patologiche del sacro, ma attori sociali che aderiscono razionalmente a una discorsività il cui potere di fascinazione risiede nella messa in causa delle ideologie universaliste chiamate a sanzionare l’accesso alla modernità (Laouari, 1987). Tuttavia, pur concordando con Bassam Tibi (1997) nel situare il fondamentalismo –

---

<sup>5</sup> In particolar modo, l’egiziano Abu Zayd (1943-2010) teorizza (2002) una vera e propria ermeneutica coranica nella quale il testo sacro dei musulmani viene concepito come un prodotto culturale e storico che dispiega simboli linguistici per mezzo dei quali il messaggio di Dio si offre alla ricezione dell’essere umano. Cfr. anche Campanini (2016).

non solo quello di segno jihadista – nel solco del fallimento del nazionalismo arabo e nel contesto di una globalizzazione galoppante<sup>6</sup>, non trovo soddisfacente definirlo nei termini di una reazione difensiva che nasce dal confronto con la modernità. L'islam non è un'alternativa alla modernità (Djaït, 2000), e la lente della crisi di senso che si concreta in «speranze frustrate» e «dissonanze con modelli di vita e valori che non si attagliano alla modernità (Fabietti, 2011: 226)» non è una chiave di lettura sufficiente allorquando si intenda comprendere come processi di soggettivazione religiosa si ripercuotano su pratiche sociali e cornici culturali variegate (Dupret, Pierret, Pinto, Spellman-Poots, 2012).

Sono consapevole che il carattere caleidoscopico del presente lavoro può sortire disorientamento: i temi trattati sono senz'altro compositi, e si intersecano nei diversi capitoli col rischio di frammentare un'ambizione alla propedeuticità. Tanto in sede di ricerca quanto in fase di scrittura, ho tentato di decifrare e restituire la complessità delle plurime dimensioni che compongono la quotidianità e la soggettività degli individui incontrati e ascoltati. Mi auguro che i vantaggi di questa impostazione siano maggiori degli ineliminabili inconvenienti. Come emergerà più nettamente nell'ultimo capitolo, la consapevolezza del carattere sfaccettato della vita dei giovani tunisini – dei loro immaginari, sentimenti e convincimenti – costituisce un potente antidoto al riduzionismo cui si sarebbe tentati di imprigionarli. L'amore, l'educazione, il lavoro (e la sua mancanza), l'arte, l'impegno associativo, la socialità dei gruppi di pari: non sono atomi isolati ma una mappatura di insiemi porosi nelle cui intersezioni si originano esperienze condivise e declinazioni plurali del Sé.

La soggettività è il prisma analitico, politico ed etnografico che spero affiori da un'indagine etnografica orientata a restituire la natura relazionale, flessibile e finzionale dei processi di costruzione e narrazione del Sé (Byrne, 2003). Per Veena Das (1997), la soggettività è sempre un campo di disputa, vettore di appartenenze coeve a reti domestiche e di larga scala. Ma la soggettività dei miei interlocutori, dilatata negli incontri

---

<sup>6</sup> Si fa riferimento all'accelerazione nello sviluppo di forme immediate di comunicazione e contatto su scala globale, favorita negli ultimi decenni dalla diffusione delle tecnologiche elettroniche.

etnografici con cui il ricercatore e le sue fonti viventi producono significato e conoscenza (Kilani, 1997), non è esibita su uno sfondo omogeneo e privo di increspature: lo spazio sociale stratificato in cui i giovani tunisini oggetto della presente etnografia si muovono va inteso come un campo di forze (Santoro, 2015), attraversato da differenziali di potere e di asimmetrie nel possesso delle varie forme di capitale. In ogni caso, pur con le dovute precauzioni, non può essere in alcun modo negata la capacità degli attori sociali di essere attivi in processi di socializzazione continui e concorrenziali, fabbricando e immaginando così affiliazioni politiche, sociali e culturali inedite, talvolta sovversive rispetto all'ordine sociale dominante (Bennani-Chraïbi, Farag, 2007).

Tuttavia, nel terzo capitolo, anche se il focus sulla soggettività non scompare (ci si focalizzerà sull'ambivalenza della corruzione, le economie morali, le emozioni e i sentimenti dei giovani tunisini incontrati nel corso del lavoro sul campo), l'accento verrà posto sulle forme associative dei gruppi di pari, sempre in bilico tra costruito ermeneutico insito nell'occhio del ricercatore e realtà sociologica quasi auto-evidente. Il quarto capitolo invece è caratterizzato da una metodologia che assegna centralità alle traiettorie biografiche di giovani religiosi.

La rappresentazione etnografica offerta in queste pagine mira a restituire storicità ai soggetti che hanno preso parte alla ricerca, collocandoli così nel flusso degli eventi storico-politici che inevitabilmente dilatano il sito della ricerca sul campo oltre la sua tradizionale insularità (Ferguson, 2006; Marcus, Fischer, 1998). La tensione tra esplorazione dell'individualità degli attori sociali e la loro comprensione nel più vasto quadro economico-politico è avvertibile nell'intero lavoro; essa riflette le ampie maglie entro cui si articolano immaginari, ideologie, visioni del mondo, codici morali condizioni locali, scenari geopolitici (Marcus, Fischer, 1998). Del resto, le strategie localizzanti dell'etnografia tradizionale devono combinarsi con una prospettiva di larga scala da cui lo sguardo dell'osservatore può mettere meglio a fuoco la vita quotidiana che si china a raccogliere (Appadurai, 2001).

### *Nota metodologica.*

Il lavoro sul terreno è stato realizzato tra l'autunno del 2016 e l'inverno del 2018; tra i primi e gli ultimi circoscritti soggiorni, la fase intensiva di ricerca sul campo è avvenuta tra l'autunno del 2017 e l'estate del 2018, periodo di permanenza pressoché continuativa in Tunisia (nove mesi). La ricerca ha avuto luogo eminentemente nell'area della Grand Tunis (i quattro governatorati di Tunisi, Ben Arous, Manouba, Ariana), anche se limitati soggiorni di ricerca sono stati compiuti al centro del Paese (Kairouan, Monastir) e al sud (regione sudoccidentale del Djerid e governatorato di Medenine). Per quanto riguarda l'agglomerato urbano della Grand Tunis, gli spazi attraversati con maggiore intensità durante l'etnografia sono stati il quartiere Hay Lesken di Ben Arous, le municipalità di Kabaria, Kram (governatorato di Tunisi) e Mohammedia (governatorato di Ben Arous), dove vivono gli interlocutori che ho frequentato di più e con i quali ho imbastito relazioni etnografiche dense. Dato che il mio proposito iniziale non risiedeva nel focalizzarmi su uno specifico spazio vissuto (un quartiere o una municipalità particolari), la delimitazione dei siti in cui buona parte dell'etnografia è stata realizzata è avvenuta successivamente all'avvio della ricerca e all'individuazione dei primi giovani da incontrare e con cui parlare. È stato in seguito all'instaurazione di relazioni etnografiche contenenti un certo grado di intimità sociale che alcuni di essi sono stati disponibili ad aprirmi le loro case, le loro cerchie sociali e a condividere gli spazi cui conferiscono quotidianamente senso e significati. Tuttavia, ero già intenzionato a realizzare il lavoro sul campo a Tunisi, chiara espressione della macrocefalia delle capitali che la Tunisia condivide con tanti altri sistemi urbani del sud del mondo. Il fatto urbano, poi, è al cuore delle mutazioni che vive il Maghreb contemporaneo: l'urbanizzazione massiccia, rapida, forse brutale degli ultimi decenni ha generato nuove territorialità, nuovi modi di agire e 'dirsi' della città, ma anche inedite frammentazioni, che rendono di fatto le città del Maghreb attraversate da logiche plurime (Belguidoum, Cattedra, Iraki, 2015).

Gli spazi sopra citati che compongono i luoghi della ricerca etnografica sono relativamente prossimi tra loro (formano una cintura di periferie

appena fuori la città di Tunisi, raggiungibili dal centro cittadino con i mezzi pubblici) e presentano importanti affinità relativamente alla popolazione residente e alle pratiche sociali e alle abitudini culturali diffuse. Sono abitati eminentemente da classi medie e popolari, benché non sia semplice ascrivervi rigide tipizzazioni sociali: la dinamica urbana dello sviluppo di Tunisi e delle sue banlieue vede all'opera ricomposizioni sociali complesse che rendono meno evidenti le linee di distinzione e demarcazione tra classi e gruppi (Chabbi, 2016; Navez-Bouchanine, 2000)<sup>7</sup>. Benché questo non sia un lavoro di antropologia urbana, nel secondo e nel terzo capitolo trovano posto digressioni inerenti all'evoluzione urbano-demografica di Tunisi e della sua area metropolitana nell'ultimo secolo.

Complessivamente, gli interlocutori che hanno preso parte ai momenti formalizzati della ricerca contribuendovi con testimonianze registrate e successivamente trascritte, sono quarantasei<sup>8</sup>. Oltre alle interviste semi-strutturate (cfr. oltre), in tre casi si riportano i contenuti di focus group. Benché non rientri tra le tecniche classiche dell'indagine antropologica, il focus group rappresenta uno strumento della ricerca qualitativa che in alcune circostanze, utilizzato con cautela e moderazione, può presentare carattere di utilità. Ad esempio, allorquando si debba essere introdotti a un contesto già definito prima dell'intervento del ricercatore – come una classe di studenti della formazione professionale – pianificare una discussione alla quale prende parte un 'facilitatore'-'mediatore' che conosce i partecipanti può rappresentare un'occasione per esser presentati ed esporre ragioni e finalità della propria ricerca, nonché testare in via preliminare temi e ipotesi di lavoro (Migliorini, Rania, 2001). Inutile dire che il focus group non è che un momento preliminare, e che necessita

---

<sup>7</sup> Ovviamente ciò non vuol dire che non esistano aree caratterizzate da segmentazioni socio-economiche evidenti e da livelli di benessere, consumo e prassi culturali di alto tenore (le zone esclusive di Sidi Bou Said, Gammarth, Cartagine, ecc.).

<sup>8</sup> Le interviste sono state realizzate tra l'11/11/2016 e il 21/11/2018. In ciascuna citazione ricorra nel testo ho riportato la data e il luogo in cui si è svolto il colloquio. Ho rinunciato, per ovvie ragioni di spazio, a produrre un'appendice a questa tesi con le interviste trascritte in versione integrale. Il materiale audioregistrato e le relative trascrizioni sono comunque a disposizione di studiosi e ricercatori presso il Laboratorio di Antropologia visiva "Diego Carpitella" (Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arti, Spettacolo – "Sapienza" Università di Roma).

pertanto di ulteriori approfondimenti e incrocio dei dati (interviste o incontri individuali) perché possa detenere validità euristica.

Nel caso della ricerca presentata in queste pagine, due focus group sono stati condotti in un istituto pubblico di formazione professionale di Ben Arous, nella fase iniziale della ricerca; uno in una classe di matricole, al quale hanno preso parte i sei alunni presenti, l'altro con sette studenti al secondo anno di corso. Ciò è stato reso possibile dall'insegnante d'inglese, che avevo avuto modo di conoscere per il suo impegno associativo in alcuni quartieri popolari di Tunisi (sulla sua figura tornerò nel II capitolo) e che, avendo appreso del mio campo di ricerca, si era offerto di mediare quegli incontri per facilitare un mio primo confronto con i giovani studenti. In entrambi i casi ho potuto presentare la ricerca che mi avviavo a realizzare, iniziando così a sondare alcuni dei temi che sarebbero stati al centro dei miei interessi (l'educazione; il lavoro; la politica tunisina; la religione e altro ancora), stimolando gli studenti con brevi domande man mano che essi si presentavano fornendomi alcune indicazioni generiche (età, provenienza, composizione familiare, percorso educativo, ecc.). Durante i due momenti ho così potuto prendere contatti con gli studenti che avrei poi incontrato individualmente; con alcuni di loro – che verranno presentati nei prossimi capitoli – avrei costruito relazioni etnografiche durevoli<sup>9</sup>.

Momenti formalizzati a parte, la partecipazione etnografica alla vita quotidiana dei contesti attraversati mi ha permesso di incontrare e realizzare scambi significativi con un numero assai più alto di persone.

Spinto dall'interesse ad analizzare pratiche, discorsi e spazi liminali di soggettivazione politica tra giovani tunisini delle classi medie in via di proletarianizzazione – per motivi che assegnano a questa categoria sociale una peculiare propensione a esprimere con vari gradi di mobilitazione e

---

<sup>9</sup> Un terzo focus group al quale ho partecipato, invece, è stato programmato in un caffè maschile di Mohammedia dai componenti di alcune associazioni partecipanti a una campagna di sensibilizzazione sul tema delle migrazioni, organizzata nell'ambito del progetto di cooperazione italiana allo sviluppo PINSEC (Percorsi di Inclusione Sociale ed Economica in Tunisia). In quel caso mi sono limitato a prendervi parte per conoscere i giovani e meno giovani partecipanti (nove), i quali esponevano le proprie esperienze (dirette e indirette) in materia (cfr. II e III capitolo) stimolati dalle domande dei responsabili delle suddette associazioni.



ideologizzazione una critica ordinaria e l'incubazione di alternative politiche (cfr. oltre) – la ricerca ha mosso i primi passi attraverso l'individuazione e la definizione del setting etnografico.

Il posizionamento su un terreno complesso come quello della Grande Tunisi – la cui popolazione rappresenta un quarto di quella totale del Paese (Arena, 2008) – ha richiesto l'iniziale mediazione di contesti istituzionali, grazie all'intervento di facilitatori già noti grazie a precedenti ricerche in Tunisia.

L'università di Manouba e i centri di formazione professionale sono stati i primi luoghi deputati alla strutturazione di incontri individuali e collettivi tra giovani studenti. Successivamente, il grado di confidenza e intimità spontaneamente consolidatosi con alcuni di loro – per interesse nei confronti della ricerca, affinità culturale col ricercatore, semplice curiosità – ha permesso la creazione di reti fiduciarie che mi hanno consentito di muovermi più o meno agevolmente nei network sociali di amicizie e conoscenze dei miei 'informatori'. Mi sono così affidato a 'mappe etnografiche emiche' frutto della collaborazione dei miei interlocutori, e che spero di ricostruire nella scrittura dei prossimi capitoli.

Ciò ha peraltro fatto sì che potesse essere internamente diversificato il bacino di persone incontrate (condizioni socio-economiche; capitale culturale; orientamenti politici; stili di consumo; attitudine religiosa). La combinazione e l'incrocio delle fonti etnografiche mi sembra un passaggio ineludibile per coniugare, come suggerisce Olivier de Sardan (2004) parafrasando Gramsci, il pessimismo dell'approssimazione ineluttabile, registro empirico ed epistemologico della produzione della conoscenza etnografica, e l'ottimismo della ricerca di rigore scientifico. Da questo punto di vista, tra i giovani tunisini incontrati, intervistati e/o frequentati vi sono universitarie e universitari; diplomati nella formazione professionale; militanti in organizzazioni politico-sindacali; 'apolitici' che dichiarano che "dove c'è la politica noi non ci siamo"; religiosi praticanti e no. È la proporzione dell'apporto delle singole 'categorie' – mi si passi il termine – a variare, ovviamente, secondo il tema d'indagine della ricerca: nel nostro caso, la germinazione di soggettività politiche nella stagione post-rivoluzionaria. Dato che il caotico destreggiarsi nel

*mare magnum* della gioventù tunisina senza alcuna direzione preferenziale non arrecherebbe alcuna progressione conoscitiva, la maggior parte del materiale etnografico è stato prodotto tra giovani uomini tra i 17 e 35 anni riconducibili alle classi medie e popolari<sup>10</sup>, con una predilezione per coloro i quali non partecipano attivamente alla vita politica ma che cionondimeno esprimono – a parole e nei fatti – una critica ordinaria allo stato di cose esistente da cui traspaiono i contorni di un’alternativa morale, sociale, politica.

La ricerca è stata indirizzata secondo precise coordinate di genere e di generazione, pur comprendendo uno sguardo complessivo a categorie e variabili altre da quelle su cui la prospettiva etnografica si incentra.

Il lavoro di ricerca mi ha condotto ad occuparmi prevalentemente di giovani uomini, riconducibili perlopiù a classi medie in via di impoverimento e pericolosamente collocate sulla soglia della subalernità economica. Ciò non implica che non siano state raccolte testimonianze di giovani donne o che il lavoro etnografico si sia nutrito di un copione declinato esclusivamente al maschile. Tuttavia, ho creduto che questa ricerca potesse dotarsi di maggiore coerenza seguendo una precisa prospettiva di genere, la cui adozione non risiede esclusivamente in ragioni di ordine pratico – ovvero la maggiore facilità di avviare e mantenere una relazione di intimità etnografica con giovani uomini, specie nelle municipalità o nei quartieri popolari nei quali è stato realizzato il lavoro sul campo<sup>11</sup>. Nei siti in cui la ricerca è stata realizzata le relazioni interpersonali dei giovani delle classi medie e popolari mi sembra assumano configurazione preferenziale omosociale, riflessa nell’uso degli spazi e nelle relative attività sociali (caffè, sale giochi, moschea, stadio, ecc.). Inoltre, più di un autore si è chiesto negli ultimi anni se la trasformazione sociale e politica in corso in Tunisia possa essere associata a un mutamento nei concetti e nell’esperienza della virilità – cioè delle modalità socialmente approvate di essere maschi (Gilmore, 1993; Amar,

---

<sup>10</sup> Sulla liceità del sintagma ‘classi medie e popolari’ si rimanda al secondo capitolo.

<sup>11</sup> Con ciò non voglio sostenere che gli spazi con minor concentrazioni di capitale economico siano deterministicamente sottoposti a una segregazione sessuale rigida e inappellabile. È semmai il nesso – tutto da esplorare – tra visibilità e invisibilità sociale della donna a variare secondo la classe, gli status e i gruppi sociali (Copertino, 2010).

2011; Kerrou, 2017; El Guedri, 2017; Ben Ismail, 2018; Zghal, 1984). Quale “eccellenza nelle prestazioni” – tema classicamente associato ai modelli culturali della mascolinità in area mediterranea – possono vantare i giovani tunisini sospesi oggi in una *waithood* (Honwana, 2013) che nega loro riconoscimento sociale, sicurezza economica ed efficacia procreativa?

La maggior parte dei giovani incontrati nel corso del lavoro di ricerca può esser ricondotta a una classe media in progressivo impoverimento, come testimoniano recenti stime fornite dal Forum Tunisino dei Diritti Economici e Sociali (FTDES), che attestano la contrazione dei salari, la paralisi dell’ascensore sociale, l’esacerbazione delle diseguaglianze e la disoccupazione dei giovani diplomati e laureati. Tenendo conto della riduzione del potere d’acquisto della classe media – oggi pericolosamente prossimo alla soglia di povertà – e dell’insicurezza economica crescente che i membri di questo segmento sociale ‘vacillante’ (*floating class*) patiscono, nel corso del secondo capitolo adotto la formulazione di ‘classi medio-popolari’. Tra i motivi per cui ricorro a questa categorizzazione, e che saranno in seguito enucleati con maggior precisione, vi è l’intento di rimarcare la fluidità e la reversibilità di ogni categorizzazione, imponendo di ricordare le condizioni di vita rischiosamente volatili dei miei interlocutori, la cui *securitas* materiale ed esistenziale è lungi dall’esser stabilita una volta per tutte. ‘Medio’ e ‘popolare’ non formano una contraddizione ma una combinazione che rinvia alle vite dei giovani tunisini ‘tradizionalmente’ associati alla classe media e che tuttavia mancano attualmente dei mezzi per approfittare delle condizioni e delle possibilità presentate dalla globalizzazione politica ed economica.

Perché occuparsi dei giovani della classe media? La classe media tunisina ha costituito, almeno dai tempi dell’indipendenza, l’elemento caratterizzante di un Paese da sempre bramoso di autorappresentarsi come detentore di un’identità mediterranea moderna e assai vicino agli standard politico-economici e culturali occidentali (Abassi 2003; 2005). Ho trovato estremamente interessante attraversare questo corpo sociale nel corso di una pesante crisi economica a sua volta inserita in una transizione post-rivoluzionaria nel corso della quale i significati sociali di democrazia,

politica, religione, convivenza e autorità sono oggetto di ridefinizione. Come concettualizzano questi giovani la problematica transizione dall'educazione al lavoro, posto il ruolo di primo piano assegnato dai regimi post-indipendenza all'istruzione (specie quella superiore), e quali sono le conseguenze di una perdurante disoccupazione sulla valutazione dei recenti eventi politici? Qual è il nesso tra la percezione del pericolo di anomia sociale e la partecipazione a culture giovanili globali?

Autori come Bayat (2010 *a*) e Roy (2017 *a; b*) sostengono che i giovani dei settori mediani della società ideologizzano più frequentemente il risentimento attorno a esclusione e marginalizzazione. Quanto alle modalità con cui la religione, ad esempio, provvede alla definizione di *frames* entro i quali inquadrare la propria condotta personale e i significati sociali (Geertz, 2008), i giovani dei ceti medi aderirebbero all'islamismo non (solo) per ragioni strumentali – come fruire di beni e relazioni messi a disposizione dalla carità islamica – ma nel contesto di una complessa elaborazione morale sul Sé e sul proprio ruolo all'interno della società. Da questo punto di vista, mi è sembrato che privilegiare le classi medie rappresentasse l'antidoto migliore per stemperare determinismi che dedurrebbero meccanicisticamente ogni identificazione politica e culturale dalla collocazione sociale. Non intendo in alcun modo asserire che i giovani alle prese con una critica transizione all'età adulta incorrano più facilmente nella radicalizzazione (violenta o meno che sia), dato che tra gli esponenti delle classi medie e popolari il 'disincanto' è ben rappresentato. D'altra parte, il conservatorismo religioso va certamente oltre le fasce subalterne della popolazione. Sarebbe auspicabile, in tal senso, studiare gli orientamenti morali e religiosi della borghesia tunisina, parallelamente all'esame dei suoi allineamenti politici. Nel quarto capitolo, come si vedrà, verrà messa in discussione la teoria simil-funzionalista secondo la quale ci si radicalizza per supplire a un vuoto identitario da colmare in qualche maniera o per dare sfogo a insoddisfacenti condizioni economiche, politiche, sociali. Non che sia inesistente il rapporto tra islam, identità e politica, ma esso è meno grossolano di come viene generalmente enucleato. In questa prospettiva si è tentato di descrivere ed esplorare la specificità e l'incidenza nel

mondo giovanile del fenomeno ‘religioso’ non tanto come l’effetto unilineare di una causa (la disoccupazione, il regime di Ben Ali, la dipendenza economica, ecc.), quanto come registro nel quale gli attori sociali rimodulano il proprio Sé attraverso espressioni e poetiche originali che ridefiniscono la qualità del rapporto con la società – a partire dal potere politico. L’etnografia di una espressività religiosa quotidiana può suggerire in questo senso un quadro più complesso e sfaccettato della soggettività dei giovani religiosi. Lungi dal sostenere che il salafismo abbia interessato, nella Tunisia post-rivoluzionaria, solo giovani e ceti subalterni, non mi sentirei di escludere che gli possa essere attribuita un’intensa coloritura generazionale (Roy, 2017; Lamoum, 2015; Janson, 2010; Masquelier, 2010), per ragioni che proverò ad argomentare per l’appunto nel quarto capitolo.

Certo, ‘giovane’, ammonisce Bourdieu (1992), non è che una parola, e ‘gioventù’ e ‘vecchiaia’ sono complessi costrutti sociali, il cui ancoraggio biologico non è certo sufficiente a validarne la legittimità. Ed è sempre Bourdieu a farci avvertiti del fatto che rappresentare la gioventù come un gruppo sociale omogeneo, con fattezze e interessi comuni, fondati sul comune dato anagrafico, costituisce di per sé un’operazione impropria e arbitraria.

La ricerca effettuata e la sua restituzione etnografica non sono state immuni dal rischio di pervenire a una generalizzazione del concetto di ‘gioventù’, sottoscrivendo così la vaghezza e l’indeterminatezza con cui media e agenzie internazionali trattano di giovani, nord Africa, Primavera. È un rischio non facilmente esorcizzabile, quando i temi della ricerca antropologica coincidono con quelli dell’attualità politica e giornalistica. Nel corso del testo più volte verrà adottato il termine ‘giovani’, ‘gioventù’, ‘giovanile’. In alcuni casi, ciò avviene quando l’argomentazione mira a evidenziare gli usi politici della gioventù nella Tunisia contemporanea e le relative retoriche sociali – entro uno spettro che va dalla celebrazione alla patologizzazione.

Altrove, viceversa, il riferimento ai ‘giovani tunisini’ è da intendersi come ‘messa a giorno’ della visibilità anagrafica dei soggetti con i quali è stata avviata una relazione etnografica privilegiata durante il lavoro sul campo,

senza la pretesa di voler generalizzare dati e riflessioni all'intera gioventù tunisina. Non che manchi la menzione di giovani riconducibili ad altre categorie sociali – borghesia o (sotto)proletariato, conosciuti durante la ricerca o su cui si esprimono i miei interlocutori. Né può comunque essere ignorato che «nella ricerca etnografica i gruppi sociali che si assumono come oggetti di indagine [...] sono sempre frutto di una costruzione, e non si può pensare che preesistano all'osservatore. [...] Questo significa che un qualsiasi campionamento crea, a sua volta, un gruppo che prenderà forma definitiva attraverso l'interazione con il ricercatore (Pavanello, 2009: 202)», e la sua rappresentatività, pertanto, può esser solo presupposta.

Lo stesso dicasi dei contesti e delle situazioni sociali affrontate nei diversi capitoli della tesi. Ad esempio, il caffè, luogo per eccellenza della socialità maschile, non ricopre ovunque la medesima funzione, e le pratiche sociali e immaginative che affiorano nella sua cornice non sono certo traslabili a contesti altri. La differenza che intercorre tra il caffè di un quartiere popolare di Tunisi e quello di una delle terrazze del borgo artistico di Sidi Bou Said o di Cartagine non attiene solo al prezzo dei prodotti consumati o allo status degli avventori, ma alla costellazione di pratiche sociali ed espressioni simboliche che vi prendono forma intorno.

In altri termini, sebbene non esaustivo od onnicomprensivo, l'impegno etnografico di questa ricerca ha inteso restituire una rappresentazione verosimile del vissuto quotidiano di una parte della gioventù tunisina non residuale e comunque eterogenea: come si vedrà, nel novero delle classi medie impoverite figurano il diplomato nella formazione professionale attualmente disoccupato così come il giovane salafita amante della musica o del teatro.

Allo stesso modo, i fenomeni osservati – la conversione a espressioni marcate di religiosità, la solidarietà tra pari, il 'passaggio al politico', ecc. – non riguardano esclusivamente giovani. È la ricerca – o lo sguardo del ricercatore, se si preferisce – ad aver privilegiato una prospettiva generazionale, con l'intento di non tradire un'intenzione di verità e con la consapevolezza della parzialità di ogni risultato.

### *Frizioni epistemologiche.*

Se è nel terreno che si gioca l'intellegibilità dell'antropologia (*ibidem*), la vigilanza nella produzione dei dati è fondamentale. La presa in considerazione di contro-esempi che stemperano l'apoditticità delle tesi postulate, innestando ambivalenze, contraddizioni e ripensamenti, credo non tolga ma semmai aggiunga verosimiglianza alla complessità dei contesti studiati e delle economie morali sondate.

Gli stessi ambiti toccati dalla ricerca variano: le affezioni economiche, il desiderio di autonomia, i sentimenti, la critica ordinaria indirizzata al sistema politico, l'immaginazione di un'alternativa sociale e morale, la religione. E non come effetto di un rigurgito olistico debitore del paradigma teorico-etnografico funzionalista di Radcliffe-Brown e Malinowski, ma per tracciare un'ipotetica traiettoria che dal malessere sociale conduca all'enunciazione politica della critica e del riscatto.

In ogni caso, l'affresco etnografico che ne risulta non è il solipsistico atto autoriale dell'antropologo che scrive di "essere stato lì" (Geertz, 1990). È piuttosto il rapporto intersoggettivo intercorrente non tra osservante e osservato ma fra attori sociali miranti a comprendersi reciprocamente. Questo punto – che certifica la transizione dalla classica osservazione partecipante all'osservazione della partecipazione auspicata da Barbara Tedlock (1991) – va tuttavia accolto senza ingenuità.

Come rilevava causticamente Clifford Geertz già nel 1968, «la sensazione di essere membri, sia pure temporaneamente, precariamente e incompletamente, di una unica comunità morale [...] è finzione – finzione, non falsità – che sta nel cuore stesso di ogni ricerca antropologica sul campo coronata dal successo (p. 154)».

È questo scarto tra la sensazione di immediatezza sociale percepita dal ricercatore e lo scarso convincimento dei 'nativi' che segna l'ironia della ricerca etnografica, se non lo smarrimento dell'etnologo che talvolta ha come l'impressione di dover 'costringere' i suoi interlocutori ad accoglierlo, parlargli, dedicargli tempo ed energie.

Ma è in fondo questa tensione – tra finzione comunitaria e cooptazione etnografica – a rendere negoziata ogni descrizione culturale.

I miei interlocutori hanno sempre fornito una valutazione sulla mia presenza sul terreno, sotto forma di quesiti, perplessità, consigli. Il suggerimento stesso sui soggetti da intervistare o incontrare, congeniali all'avanzamento della ricerca, implica un grado di partecipazione e costruzione dell'inchiesta etnografica. Che dire, poi, di quelle espressioni vernacolari e idiomatiche in arabo tunisino, di cui si dà conto nel testo, che mediano vividamente il comune sentire attorno a esperienze sociali di deprivazione, disegualianze, squilibri nei rapporti di potere, e alle quali è impossibile accedere senza la paziente esegesi di quei compagni di strada che partecipano alla costruzione etnografica? Senza per questo abusare del privilegio che l'antropologo detiene nel controllare la traduzione linguistico-culturale e nel ravvisare il 'vero significato' di parole e frasi pronunciate o scritte in una lingua altra dalla sua (Asad, 1997).

Gli osservati, in poche parole, divengono osservatori, e l'osservatore osservato, tutti partecipi di quella negoziazione tra significati che è l'etnografia antropologica.

L'apporto dell'altro all'etnografia non implica la ricezione acritica di ogni obiezione o indicazione. Anzi, considero irrinunciabile la libertà speculativa dell'antropologo (Ingold, 2017), e anticipo che – a torto o a ragione – nell'economia del presente lavoro l'esperienza (il 'campo') convive continuamente con la teoria. Ciò non significa che non abbia tenuto conto degli apporti esterni che permettono di sottoporre a verifica l'autorità monologica del ricercatore sul campo (Marcus, Fischer, 1998). Parte di questa ossatura polifonica emerge, in questo lavoro, attraverso la presentazione di quelle 'forme intermedie di scrittura' che sono gli stralci di interviste, appunti e stralci del diario di campo redatti durante la ricerca, di cui questa tesi è costellata. La loro pubblicazione non è, nelle mie intenzioni, mero esercizio retorico, ma traduzione discorsiva di quella dialettica di esperienza e interpretazione (Clifford, 2010) che è l'etnografia. Infatti, nella restituzione delle impressioni maturate sul campo, spero emerga la natura sempre situata – da un punto di vista politico, etico, intellettuale – del posizionamento etnografico e la sincera parzialità del materiale costruito nel lavoro sul campo (Clifford, 2010).



Ma la consapevolezza che il dato culturale è sempre costruito e che la ricerca sul terreno è inevitabilmente performativa (Wolcott, 2005), non deve condurre all'ipocondria epistemologica paventata da Geertz (1990), quanto all'accettazione cosciente dello statuto discorsivo e dialogico dell'antropologia. Il pensiero e le testimonianze dei miei interlocutori ricorrono frequentemente nei diversi capitoli, anche come acquisizione dell'eteroglossia globale (Bachtin, 1981; Clifford, 2010) sul cui sfondo persone e gruppi in nome dei quali l'antropologo parlava reclamano oggi il diritto ad auto-rappresentarsi. La voce dell'Altro, insostituibile co-produttore della conoscenza antropologica, ammonisce l'autore a diffidare di ogni boria epistemologica, inaugurando un ordine di feconde dissonanze enunciative (Bhabha, 2001).

Tuttavia, non va sottovalutato come momenti più o meno formalizzati di produzione della conoscenza etnografica, come l'intervista antropologica, presentino sempre il rischio di «filtrare le informazioni ricevute in rapporto ai paradigmi che hanno portato alla formulazione della domanda (Clemente, 2013)». Benché nel presente lavoro – e specie nel primo e nel secondo capitolo – si sia scelto di far parlare gli 'altri' presentando ampi stralci di interviste, nel tentativo etico e insieme scientifico di ridare parola a soggetti sovente resi afoni nell'ambito di rappresentazioni mediatiche e retoriche politiche caricaturali, sono consapevole che l'esigenza di accogliere testimonianze su questioni rilevanti per la ricerca spinge chiaramente il ricercatore a privilegiare taluni ambiti di indagine e di confronto etnografico e a sottostimarne altri. Inoltre, benché nel corso della ricerca sia riuscito a raggiungere una padronanza soddisfacente dell'arabo tunisino, tale da consentirmi di imbastire conversazioni basiche e acquisire informazioni di prima mano, il ricorso al francese, lingua coloniale, è sempre stato salvifico, specie quando gli incontri etnografici vertevano su questioni politiche di ordine generale o, di contro, su ambiti tecnici per affrontare i quali in arabo la mia competenza linguistica non era sufficiente. Tale parziale 'estraneità', in parte smussata dall'intimità sociale raggiunta dalle interazioni assidue e quotidiane con gran parte dei giovani che hanno partecipato all'etnografia, rinvia alle dirimenti implicazioni politiche che l'opera di riproduzione della struttura di un

discorso altro entro la lingua – coloniale – del traduttore contiene (Asad, 1997).

Nel corso della ricerca, la maggior parte delle interviste sono state rese dopo aver avviato una relazione più o meno stabile di conoscenza con i miei interlocutori, di modo che quel momento di interazione potesse innestarsi su una dimensione di già acquisita intimità sociale e constare di una durata tale da permettere di sondare ambiti tematici differenziati.

Inoltre, l’imbastimento di rapporti personali duraturi nel corso del periodo maturato sul terreno ha consentito l’approfondimento delle complesse traiettorie biografiche agite dagli attori sociali. Così, tra l’inizio e l’inevitabile conclusione della ricerca, i percorsi esistenziali delle persone con le quali ho interagito potevano portare questi ultimi a mutare i propri convincimenti rispetto a quando li avevo conosciuti la prima volta, a riprova della ricchezza delle loro trame soggettive. Nonostante abbia vissuto momenti di indubbia intensità etnografica – ad esempio, la partecipazione a riti religiosi e alla densa quotidianità nei quartieri periferici di Tunisi – che hanno grandemente concorso alla produzione di conoscenza, sono perfettamente consapevole che la loro testualizzazione è differita. «Se è vero che molta scrittura etnografica è prodotta sul campo», scrive Clifford (2010), «la composizione effettiva del testo è messa a punto altrove». È in questo altrove che «l’esperienza diventa narrazione, evento significativo o esempio (p. 56)». Ed è qui che l’evidente non-coincidenza tra piano del reale e ricostruzione analitico-concettuale in cui il ‘reale’ si trasfigura nel linguaggio accademico-scientifico genera dubbi di non facile risoluzione. Ad esempio: i gruppi di pari di cui si dà conto nel terzo capitolo, indicati come forma preferenziale di organizzazione sociale dei giovani tunisini incontrati e condensato di significati culturali, contengono quale livello di evidenza ‘ontologica’ e quale grado di coscienza riflessiva negli stessi attori sociali? Lo stesso dicasi in merito alla religione: quale coerenza possono trovare costrutti analitici quali ‘radicalismo’, ‘integralismo’, ‘fondamentalismo’ nelle esperienze mondane di giovani uomini che non necessariamente si ritrovano a dover problematizzare la loro religiosità, presi come sono dalla vita di tutti i giorni, e tanto più nei termini formulati dal ricercatore in base

all'intellegibilità che ritrovano nel dibattito scientifico? Questa traduzione non rinvia in fondo al tradimento che l'antropologo mette fatalmente in atto ai danni di pazienti informatori e collaboratori sul campo? L'etnografia, allora, non ha «sempre a che fare con l'invenzione delle culture, e non con la loro rappresentazione (Clifford, 1997: 26)»?

No, se l'antropologia è una traduzione che, come scrive Taussig (2007), «è tanto più onesta, veritiera e interessante quanto più mostra l'atto del mostrare, cioè come viene prodotta [...] (p. 319)».

In ogni caso, spero che la scrittura etnografica qui adottata evidenzi il rigetto di qualsivoglia univocità semantica ed epistemologica. Come rimarca Tim Ingold (2017), tra praticare l'osservazione partecipante 'di' piuttosto che 'con' un gruppo o delle persone passa tutta la differenza tra osservare od oggettivare i giovani tunisini di cui parlo.

Infine, due punti, che per esigenza di sintesi non posso che toccare rapidamente, benché richiederebbero un'esplorazione più approfondita.

In questa ricerca si parla diffusamente di politica e dei rapporti di potere che attraversano i campi sociali agiti e vissuti dai giovani tunisini delle classi medie impoverite. Ebbene, pur focalizzandosi sul potere, in alcun modo si ritengono obsoleti «l'autonomia del momento culturale e la irriducibilità delle differenze nella costituzione della soggettività umana (Dei, 2019: 26)». La lente sulle diseguaglianze sociali, politiche ed economiche non implica necessariamente l'abbandono del concetto di cultura, una volta epurato delle sue declinazioni essenzialiste, coloniali, insulari e non più fatto assurgere a mezzo osmotico di durkheimiana integrazione comunitaria.

Le esortazioni a cogliere nelle identificazioni dell'«altro» l'intersezione di plurimi sistemi di differenza (genere, classe, età, gruppi parentali, ecc.), benché contenute in provocatori appelli a «scrivere contro la cultura» (Abu-Loghud, 1991), valorizzano l'assunto – rinvenibile già in Gramsci – per cui «classe» e «cultura» costituiscono una diade non scomponibile. La cultura non viene qui rappresentata come falsa coscienza che naturalizza e facilita la riproduzione del dominio, ma come molteplicità di significati che gli esseri umani conferiscono al loro essere-nel-mondo,

presi nella peculiare – ma non incomunicabile – conformazione della loro distintiva soggettività storica.

Di politica si diceva, e su questo punto concludo.

Fare etnografia in Tunisia comporta inevitabilmente muoversi in uno scenario tutt'altro che isolato e privo di rapporti con 'noi'. La storia di quella parte di mondo è stata del resto sempre caratterizzata dall'incontro con l'Altro, anche quando questo incontro ha assunto configurazione di ostilità o conflitto.

Mediterraneo di migrazioni, di religioni e di rivolte. La Tunisia offre plurime chiavi di interrogazione anche dei nostri fondamenti sociali, culturali e politici. È in questo senso che l'etnografia alla quale mi sono dedicato va nella direzione di delineare una critica culturale degli "imponderabili della nostra vita reale", indicando possibili alternative.

«La nostra coscienza ha acquisito globalità e storicità più ampie: oggi citare un'altra cultura significa collocarla in uno spazio/tempo contemporaneo a quello nostro, e dunque vederla come una parte del nostro stesso mondo, come specchio o alternativa alla nostra realtà [...] (Marcus, Fischer, 1998: 231)». È lo spazio/tempo dei barchini e delle zone di contatto, lungo le vigilate e violate frontiere in cui le identità si fanno e disfano, nonostante che l'immobilità e la purezza siano violentemente asserite «contro le forze storiche del movimento e della contaminazione (Clifford, 2008:16)». È lo spazio/tempo delle inquietudini rubricate sotto il registro del terrorismo, dell'emergenzialità permanente, della sicurezza intesa non come affermazione dell'esserci ma come negazione dell'Altro. È la violenza dell'occidentalismo che si stabilizza anonimamente nella quotidianità «per costituire il tessuto molle di accoglienza di future mortificazioni (Pasquinelli, 2004: 7)». È il "tempo nuovo" della giustizia che viene invocato da vari miei interlocutori cui provo a dar voce in queste pagine.

Sondare i complessi processi di germinazione di soggettività politiche nella Tunisia contemporanea interroga le vie contemporanee all'emancipazione e alla cittadinanza reale, accogliendo la sfida di «portare al centro ciò che si è individuato nella periferia», come scrivevano Marcus e Fischer (1998: 238) a proposito del necessario

rimpatrio dell'antropologia, e di rivedere i presupposti epistemologici dei fondamenti morali e politici che legittimano il nostro 'vivere insieme'. «L'obiettivo della critica culturale etnografica è di scoprire la varietà dei modi di adattamento di resistenza degli individui e dei gruppi all'ordine sociale condiviso (Ivi, p. 229)».

Una strada che già Ernesto De Martino (2002) percorreva, inaugurando la stagione di un umanesimo etnografico deputato a mettere in causa la nostra stessa storia culturale e proporre l'allargamento della nostra coscienza storiografica. Un nuovo umanesimo, maturato nell'epoca della crisi dei rapporti coloniali, mai del tutto dissolti, chiamato a schiudere quel «fondo universalmente umano in cui il «proprio» e l'«alieno» sono sopresi come due possibilità storiche di essere uomo» e così «fondare una nuova solidarietà dei rapporti umani sul nostro pianeta (pp. 391- 394)».

*Nota sulla traslitterazione.* I testi in lingue extraeuropee sono tradotti in italiano e le parole arabe usate sono rese secondo un sistema di traslitterazione internazionale semplificato, sistema adottato da Speziale (2016). Si è preferito usare le doppie consonanti anziché i segni diacritici (ad es.: š = sh; ġ = gh; ḥ = kh, t = th) e indicare le vocali lunghe con â, î, û. I termini arabi entrati in uso nell'italiano (ad es.: imam, medina, muftì, ulama), i nomi di autori o personaggi arabi, turchi o persiani noti (ad es.: Avicenna, Averroé, Razhès) e i nomi geografici in uso nell'italiano (ad es.: Alessandria, Algeri, Tunisi) sono resi in italiano. I restanti nomi sono resi nella forma francese presente nella gran parte delle carte geografiche e dei testi usati. I nomi di autori arabi, turchi e persiani che scrivono in lingue europee sono trascritti come da frontespizio così come i titoli delle loro opere. In assenza di un sistema di riferimento universalmente condiviso, invece, espressioni e termini dialettali sono riportati secondo le indicazioni dei miei interlocutori tunisini e in basa alla loro ricorrenza su testi specialistici.

Il giorno in cui i nostri spiriti  
si libereranno della prigione delle tradizioni  
e potranno liberamente giudicare  
il nostro passato e il nostro presente  
nell'interesse del nostro avvenire,  
quel giorno genererà  
l'azione della nostra vita.  
Tahar Haddad, *Pensées*

## 1. Prima e dopo la Rivoluzione, la Tunisia (neo)liberale

[...] È un'altra generazione che ha fatto la rivoluzione. I giovani hanno fatto la Rivoluzione, ma i vecchi l'hanno rubata. I giovani oggi non hanno sogni, perché i vecchi li hanno rubati. Non c'è avvenire perché non ci sono più i sogni. Se vuoi fare un'impresa ci sono mille intoppi, avrai problemi. Non c'è eguaglianza in Tunisia, né prima né oggi... Quando le menzogne del regime sono state svelate siamo 'usciti'. Eravamo giovani in maggioranza. Ma dopo quel miracolo, il sistema ha tagliato la testa di Ben Ali per metterne un'altra. La maggior parte dei tunisini infatti sono partiti per fare la guerra santa, perché non ci sono più sogni (Tunisi, 16/02/2017).

Non è usuale avviare una riflessione scientifica su temi di interesse politico o sociale come la 'Rivoluzione' tunisina a partire dalla viva voce di persone comuni, privi di una specifica formazione che giustifichi il ricorso al loro pensiero per illuminare una questione assai complessa.

Eppure, ogni analisi che proponga l'autonomizzazione del discorso specialistico epurato dell'irrinunciabile mediazione con un contesto attraversato in vivo dal lavoro etnografico risulterà inevitabilmente monca, finendo con l'ipostatizzarsi (Latour, 2009). Del resto, se l'etnografia non è un mero metodo di studio e ricerca, condensato nel paradigma dell'osservazione partecipante, ma «esperienza e teoria in processo (Simonicca, 2015:23)», ne consegue allora il richiamo a valorizzare, piuttosto che temere, la refrattarietà del 'terreno' – inteso nella polisemica valenza bourdieusiana di 'campo' sociale (Bourdieu, 2015) – a incardinarsi nel rassicurante alveo della teoria sociale.

Questa scelta ha ispirato l'orientamento e lo svolgimento della ricerca di cui questa tesi è il prodotto: restituire la parola a quegli «invisibili della

politica (Allal, Geisser, 2018)» troppo a lungo estromessi da analisi basate su rappresentazioni e discorsi provenienti dai detentori della ‘parola’ autorizzata. Nel dare la parola a soggetti ‘ordinari’, autore e cittadino si emancipano nel medesimo atto di liberazione politica e scientifica.

Il giudizio espresso da Karim nello stralcio di intervista sopra riportato è senz’altro rappresentativo del pensare e sentire comune di una buona parte della popolazione tunisina, specie tra i giovani che più di altri vivono condizioni gravose sotto il profilo socio-economico, in merito agli accadimenti comunemente ricondotti sotto l’alveo delle Primavere Arabe. Karim è un trentunenne originario del Sahel tunisino iscritto a un centro privato di formazione professionale in pasticceria, nella capitale<sup>1</sup>. Benché avesse iniziato gli studi universitari in commercio internazionale, li ha interrotti dopo aver assunto la consapevolezza della eventuale – a suo dire, più che probabile – disoccupazione cui sarebbe andato incontro dopo il diploma di laurea. Il tasso di disoccupazione della popolazione attiva è in Tunisia del 15%, ma la percentuale cresce in rapporto alla disoccupazione giovanile (34%)<sup>2</sup>. Il problema sociale rappresentato dai diplomati disoccupati è avvertito in tutta la sua drammatica evidenza, come testimoniato da alcuni dati incontrovertibili: il 56,7% dei diplomati nell’insegnamento superiore sono disoccupati, con un netto squilibrio di genere, dato che la percentuale delle giovani donne disoccupate ammonta a quasi il doppio di quella degli uomini<sup>3</sup>.

Karim frequenta un centro privato di formazione professionale in seguito a un suggerimento pervenutogli da un funzionario della sede tunisina dell’Ufficio Immigrazione canadese. Per pagare i cinquemila dinari necessari per frequentare il corso professionale di durata biennale ha iniziato a lavorare come taxista, mestiere che esercita dalle 5,30 del mattino sino alle 12, poco prima di seguire le lezioni dell’istituto di formazione professionale, da cui rincasa nel tardo pomeriggio.

---

<sup>1</sup> Per proteggere le esigenze di riservatezza dei miei interlocutori, specie quando si pronunciano su temi di spiccata sensibilità nel dibattito tunisino corrente, qui e altrove il loro nome è alterato. Uniche eccezioni, gli attivisti pubblicamente riconosciuti e impegnati sulla scena politica.

<sup>2</sup> Fonte: Fondo Monetario Internazionale

<sup>3</sup> Fonte: Institut National de la Statistique (INS).

Nelle poche frasi sopra riportate, emerge la bruciante disillusione del fallimento del progetto di radicale fondazione di un ordine sociale più equo promesso dal movimento che ha condotto Ben Ali alla fuga nell'ormai celebre giornata del 14 gennaio 2011. In più, Karim evoca la frattura generazionale tra i giovani che hanno fatto la Rivoluzione, 'scendendo' in strada, e i vecchi che l'hanno rubata, come un tradimento la cui più diretta manifestazione è incarnata dall'occupazione dei posti chiave del potere da parte della vecchia nomenclatura benaliana, di cui il vecchio e saggio presidente della Repubblica, il novantatreenne Beji Caid Essebsi, ha costituito la più chiara esemplificazione.

Tuttavia, a fronte del giudizio inclemente sulla fiammata che dalla Tunisia si è espansa rapidamente in tutto il Medio Oriente, col suo carico di speranze e promesse tradite, e innanzi alla vivida percezione di come oggi, a otto anni di distanza, il risentimento sia assurto a matrice del legame sociale, occorre ancor di più invocare una rigorosa postura scientifica nell'analizzare fatti i cui strascichi si allungano ombrosi sul presente, sotto forma di cifre allarmanti sulla condizione economica del Paese e nelle sembianze di giovani tunisini che scivolano silenziosi tra le frontiere del Mediterraneo, senza più riporre speranza in un progetto di vita a casa propria.

### *1.1 Buco nero.*

Inflazione, disoccupazione allarmante, indebitamento, abbassamento delle riserve in valuta: a otto anni dal 2011, la Tunisia è un «buco nero economico, sociale e politico da cui nessuno sa come uscire (Brésillon 2018)». Le ricette del Fondo Monetario Internazionale, cui i governi della transizione si sono appellati per tentare di uscire da una crisi economica e sociale incancrenita, ripercorrono le direttrici del piano di aggiustamento strutturale degli anni Ottanta: liberalizzazione e deregolamentazione. Tuttavia, senza un miglioramento delle capacità produttive del Paese, la liberalizzazione apre la strada a maggior disoccupazione, deteriorando ulteriormente il bilancio finanziario e commerciale nazionale, già ampiamente deficitario, provocando l'incremento dell'indebitamento



dello Stato tunisino nei confronti dei creditori internazionali<sup>4</sup>, principalmente Fondo Monetario Internazionale, Banca Europea degli Investimenti, Banca Mondiale, Stati nazionali come Francia, Germania e Giappone<sup>5</sup>.

Di fronte alla paralisi economica e sociale, lo Stato ha tentato di mantenere la pace sociale mediante insostenibili assunzioni nella funzione pubblica,

inizialmente per reintegrare i beneficiari dell'amnistia generale che ha interessato i prigionieri politici con il decreto del febbraio 2011, poi per regolarizzare i circa 50.000 lavoratori impiegati nelle ditte in subappalto – cioè con prestazioni esternalizzate – e, in maniera generale, per riassorbire la disoccupazione. Fra il 2011 e il 2017 si è arrivati ad avere un effettivo di 200.000 funzionari, elevando la massa salariale dal 10,8% al 15% del prodotto interno lordo: uno shock senza precedenti e un tasso fra i più alti al mondo. Per calmare le ricorrenti esplosioni di proteste, il governo ha fatto ricorso anche ai “cantieri”, cioè ad assunzioni in società dette “ambientali” o di giardinaggio, posti di lavoro il cui unico merito è di distribuire magri salari (meno di 100 euro al mese) alle famiglie povere. Invece di portare vere soluzioni alla questione sociale, tali spese hanno asfissiato la capacità d'investimento dello Stato e aperto le porte a un ciclo di grave crisi delle finanze pubbliche (Brésillon, 2018).

La questione del debito appare centrale, non solo perché oggi la Tunisia ha bisogno di nuovi prestiti per far fronte al debito accumulato per la concessione dei prestiti passati, a partire dalla prima *tranche* degli anni Ottanta. Miliardi di dinari che non si traducono in investimenti e crescita economica ma in affossamento ulteriore del budget statale per ripianare debiti pregressi. Un circolo vizioso aggravato dalla torbida configurazione assunta dai modelli predittivi, elaborati per conto del Fondo Monetario Internazionale dalla stessa agenzia, Eurostat, responsabile della

---

<sup>4</sup> Stando alle stime del Fondo Monetario Internazionale, il debito corrisponde al 68,6% del prodotto interno lordo tunisino. Cfr. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/17/imf-tunisia-people-rioting-2011-economic-reforms> (ultima consultazione: 27/09/2019).

<sup>5</sup> Sul debito e sulla situazione economico-finanziaria tunisina, cfr. Valetti 2018.

manipolazione dei dati relativi alla situazione finanziaria greca per giustificare le draconiane misure di austerità<sup>6</sup>.

Al di là delle sue immediate ricadute sul piano economico, il debito assurge a forma governamentale prediletta nel contesto globale neoliberalista contemporaneo, assumendo così una rilevanza antropologica che permea non solo i rapporti tra comunità e stati nazionali, ma anche le istituzioni politiche e il modello di relazioni sociali all'interno di una comunità (Graeber, 2012; Solinas, 2007).

La ricetta neoliberale pretesa dai creditori internazionali e dagli istituti finanziari che tengono in mano le sorti della Tunisia presenta gli stessi ingredienti che hanno portato alla crisi economica e sociale su cui la rivoluzione si è innestata. In cambio delle due linee di prestito ottenute dal Fondo Monetario Internazionale nel 2012 e nel 2016 (più del 20% del budget finanziario nazionale tunisino vanno consacrati al rimborso dei creditori), la Tunisia deve impegnarsi nel ripianamento dei conti pubblici, aumentare il gettito fiscale, ridurre la massa salariale nella funzione pubblica, congelare le assunzioni nella pubblica amministrazione, riformare il sistema pensionistico, rimuovere o ridurre le sovvenzioni statali sui beni di prima necessità. Queste ultime rientravano nel quadro redistributivo delle politiche sociali tunisine intraprese all'indomani dell'indipendenza, come strumento di protezione sociale e meccanismo di lotta contro la povertà<sup>7</sup>. La riforma del sistema delle sovvenzioni riguarderà soprattutto il campo energetico (il consumo dell'energia elettrica) e tutti i settori industriali.

Da un punto di vista macroeconomico, la subordinazione della crescita e dello sviluppo al controllo dell'inflazione ha comportato una progressiva svalutazione del dinaro tunisino (al punto che il suo valore rispetto

---

<sup>6</sup> Secondo Nathan Legrand, le previsioni di crescita stimate dal Fondo Monetario Internazionale costituiscono a ben vedere degli obiettivi chimerici. Lo stesso tasso di indebitamento previsto al 51% del prodotto interno lordo per il 2019, così come previsto dalla legge finanziaria tunisina del 2016, ratificata in accordo ai dettami dell'FMI, è stata clamorosamente smentita. Cfr. <https://latunisiededina.blogspot.com/2016/01/la-dette-etriangle-toujours-le-peuple.html> (ultima consultazione il 27/09/2019).

<sup>7</sup> Secondo l'istituto nazionale di statistica (INS), il tasso di povertà nel 2010 era del 15,5%. Si calcola che le sovvenzioni statali sui beni di prima necessità (in particolare i generi alimentari come semola, cous cous, farina, latte, pane, pomodoro industriale e olio vegetale) comportino un abbassamento del tasso di povertà di quasi cinque punti di percentuale. Cfr. a questo proposito questo studio dell'INS relativo al 2013 [http://www.ins.tn/sites/default/files/publication/pdf/note\\_technique\\_subvention\\_2013\\_03\\_14.pdf](http://www.ins.tn/sites/default/files/publication/pdf/note_technique_subvention_2013_03_14.pdf) (consultato il 13/02/2018).

all'euro si è quasi dimezzato in quattro anni), misura suggerita da creditori e istituti finanziari internazionali per rendere le esportazioni più competitive: in realtà, gli effetti immediati del deprezzamento della valuta nazionale hanno comportato la crescita dell'inflazione e un'ulteriore contrazione dei consumi (Brésillon, 2018).

Ma la ricaduta più preoccupante dell'austerità è data dall'impovertimento vertiginoso cui è andata incontro la classe media, formazione sociale che ha costituito, almeno dai tempi dell'indipendenza, la cartina di tornasole di un Paese da sempre bramoso di autorappresentarsi come 'moderno' e assai vicino agli standard politico-economici e culturali occidentali (Abassi 2003; 2005). Stando alle stime del Forum Tunisino dei Diritto Economici e Sociali, se nel 2010 la classe media tunisina costituiva il 70% della popolazione (andando indietro nel tempo al 1984 la percentuale cresce in maniera mastodontica all'84%), nel 2018 essa rappresenta poco meno della metà della popolazione. Questo abbassamento rivela l'impovertimento di 1,9 milioni di lavoratori della classe media (ulteriormente scomponibile in frazioni interne secondo il livello economico), di cui il 60% riceve un salario inferiore ai mille dinari mensili (poco più di 285 euro), mentre il 33% percepisce meno di 500 dinari<sup>8</sup>.

Il dato colpisce e atterrisce, ancor più perché la classe media tunisina corrisponde forse più a un mito che a un indicatore socio-economico rigoroso, come scrive Baccar Gherib (2012). Simbolo delle possibilità di ascensione sociale e del ruolo proattivo dello Stato nella promozione dello sviluppo e della crescita il disfacimento della classe media tunisina trova la sua espressione più dolorosa nella disoccupazione cui vanno incontro i giovani detentori di livelli di istruzione superiore. L'ascensore sociale è bloccato, e la forbice tra élites economiche e fasce ormai ridotte alla sussistenza va allargandosi sempre più<sup>9</sup>.

L'aumento dei livelli di povertà è facilmente constatabile a partire da una semplice passeggiata lungo la principale via di Tunisi, l'Avenue

---

<sup>8</sup> Per maggiori dettagli rinviamo allo studio pubblicato sul sito del quotidiano tunisino *Le Temps*: <http://www.letemps.com.tn/article/106615/la-classe-moyenne-en-chute-libre> (consultato il 13/02/2018).

<sup>9</sup> Le élites economiche tunisine, a suo tempo inglobate nel capitalismo clanico di Ben Ali-Trabelsi, sono sopravvissute al cambiamento di regime grazie a strategie di diversificazione dei rischi quali l'entrismo politico e il riposizionamento nella società come imprescindibili attori economici (Kchouck, 2017).

Bourguiba, luogo in cui dal 2011 si esprime la rinnovata libertà nella presa di parola e la ritrovata agibilità politica nelle forme di manifestazioni e sit-in continui. Di sera, ai margini dell'avenue, sugli scalini di *café*, ristoranti e negozi chiusi, donne sole chiedono l'elemosina prima di dormire avvolte in una coperta striminzita. In alcune occasioni ho provato a indagare sulla provenienza di queste donne, contraddizione acuta dei dislivelli economici all'opera nella ricomposizione sociale tunisina dopo la rivoluzione. Passando in rassegna quella puntiforme sequela di esempi di indigenza, ponevo delle semplici domande in arabo tunisino, *derja*, sulla provenienza di quelle donne. Una di queste, stupita dalle attenzioni rivoltele da un ragazzo evidentemente straniero, mi rispose dopo qualche esitazione di essere originaria di Kairouan, governatorato della Tunisia centrale tra i più poveri del Paese<sup>10</sup>, e di vivere coi suoi cinque figli a Kabaria, distretto a una decina di chilometri da Tunisi, esempio di come lo Stato, negli anni Cinquanta, provvide alla regolamentazione urbana degli abitanti proveniente dalle regioni rurali tramite la creazione di conglomerati e quartieri edificati su porzioni di terreno a basso costo (Sebag, 1998). Col marito disoccupato, la donna mi disse in maniera spiccia che per dare da mangiare ai suoi figli doveva necessariamente trascorrere la notte a Tunisi, dove poteva racimolare qualche soldo con l'elemosina senza cadere nell'umiliazione di farsi vedere dai conoscenti di Kabaria. Un'altra donna, ipovedente, seduta sul gradino di un ristorante, mi disse di essere originaria di Sidi Bouzid, e di non avere famiglia, motivo per cui traeva dall'accattonaggio nella capitale le minime risorse per il suo sostentamento. Sebbene frammentari ed estremamente labili per poter avvalorare nessi causali e tesi esplicative inerenti alla volatilità e circolazione dei patrimoni (Delille, 2013)<sup>11</sup>, questi fugaci incontri restituiscono i contorni di una geografia intessuta di storiche disuguaglianze territoriali tra regioni interne e costiere, attorno a cui ha

---

<sup>10</sup> Cfr. [https://africanmanager.com/13\\_tunisie-kairouan-enregistre-le-taux-le-plus-eleve-de-pauvrete-avec-34/](https://africanmanager.com/13_tunisie-kairouan-enregistre-le-taux-le-plus-eleve-de-pauvrete-avec-34/) (consultato il 13/02/2019).

<sup>11</sup> L'etnologa francese Germaine Tillion ha rilevato la persistenza in Tunisia della diseredazione delle figlie uniche che non si sposano nella linea agnaticia (Delille, 2013).

preso forma la configurazione statale nazionale contemporanea (Gherib 2017, Pontiggia 2017).

Ho rilevato il progressivo deterioramento delle condizioni economiche di una parte dei miei interlocutori durante la fase della ricerca di terreno, giovani tunisini della classe media tra i 17 e i 35 anni, di cui verrà dato conto nei prossimi capitoli, alle prese con la perdita del posto di lavoro da parte di uno dei genitori e la conseguente contrazione delle possibilità di consumo e di spesa nella vita di tutti i giorni.

Collocare le dinamiche economiche sopra citate nel contesto più ampio del 'sistema-mondo' (Wallerstein 1982; Wolf, 1990), permette di legare la crisi economica strutturale della Tunisia alla sua integrazione nel più ampio quadro della divisione internazionale del lavoro, in cui il Paese ha avuto assegnato il ruolo di produttore di materie prima agricole e minerarie e di fornitore di manodopera non specializzata a basso costo (Brésillon, 2018). Il tema della dipendenza (Baran 1962; Frank 1969) permette di legare in un unico sguardo le rotte dello sviluppo che lambiscono in modo differenziato aree produttive ed economiche su scala globale e soggetti e comunità che ne vengono attraversate o escluse. Cosa ancor più importante, consente di ravvisare pervicaci forme di cripto-colonialismo (Herzfeld, 2002) in cui sono coinvolte tanto le vecchie potenze coloniali europee quanto gli stessi attori politici ed economici tunisini, che incorporano nel moderno 'discorso' sulla Tunisia motivi e tropi che attingono alla medesima retorica sviluppatista e neoliberale il cui impianto risale ai tempi di Habib Bourguiba (Boularès, 2012).

Dopo le fallimentari politiche sviluppatiste tunisine degli anni Sessanta (Zeghal, 2017; Zghal, 1967), nel decennio successivo si consumò un radicale ribaltamento di paradigma, quando il governo adottò una nuova politica di sviluppo industriale e di liberalizzazione economica, contrassegnata dall'apertura (*infitah*). Vennero stabilite agevolazioni fiscali per incoraggiare l'iniziativa privata straniera, specie nelle esportazioni. Con la legge 72-38 venne istituito «il regime di zona franca (*extra-territorialité*) per le imprese totalmente esportatrici. Questa zona amministrativa aveva ed ha tuttora per delimitazione geografica le cinte dell'impresa e favoriva l'insediamento di non-residenti (Lainati,

2003:117)». Fu proprio in quegli anni che presero avvio le attività di decolonizzazione delle grandi imprese italiane in Tunisia (è il caso di Eni e Fiat, ad esempio).

Il Nuovo Codice degli Investimenti emanato nel 1994 e riservato soprattutto alle imprese totalmente esportatrici con almeno il 66% del capitale appartenente a un investitore straniero o tunisino non residente esemplifica limpidamente l'extraversione dell'economia tunisina. Nel 2008, l'esportazione di beni e servizi ammontava al 55,6% del prodotto interno lordo. Dopo la rivoluzione, il calo delle esportazioni (e degli investimenti stranieri) è stato netto, esercitando un duro colpo al sistema nel suo complesso: nel 2017 il volume era del 43,5%<sup>12</sup>. Su 1574 imprese a partecipazione straniera (di cui 966 a capitale interamente straniero) 1296 sono totalmente esportatrici. Similmente, delle imprese tunisine quasi un terzo è orientato all'esportazione di prodotti, principalmente nel campo dell'industria tessile<sup>13</sup>.

I dati appena elencati trovano giustificazione non in un certo gusto feticistico rivolto alla cifra, bensì nell'illustrare l'estroversione del modello di sviluppo tunisino.

Nel 2014, la Banca Mondiale denunciava la segmentazione dell'economia tunisina, stritolata tra un mercato interno controllato – fino al 2011 – dalle imprese inglobate nel network dei clan Ben Ali e Trebelsi e un mercato esterno in via di indebolimento, ridotto a un assemblaggio di prodotti le cui parti sono importate dall'estero e destinati prevalentemente a due Paesi europei, Francia ed Italia, verso cui è rivolto oltre il 55% dell'export totale. In questo modo, le esportazioni non contribuiscono in alcuna misura al miglioramento della capacità produttiva locale (World Bank, 2014).

Se per sviluppo locale o endogeno si intende un processo sociale attuato mediante il coinvolgimento di gruppi prima esclusi tanto dalla produzione quanto dalla distribuzione, al fine di dotare un territorio di autonomia,

---

<sup>12</sup> Fonte: World Bank, <https://data.worldbank.org/indicator/NE.EXP.GNFS.ZS?locations=TN&view=chart> (consultato il 14/02/2019).

<sup>13</sup> Fonte: Agence de Promotion de l'Industrie et de l'Innovation (2019), <http://www.tunisieindustrie.nat.tn/fr/etrangere.asp> (consultato il 14/02/2019).

anche mediante la valorizzazione di conoscenze e saperi particolari locali, è chiaro che il caso tunisino non risponda a questa definizione (Garofali 1991). Questa politica economica basata sull'esportazione e sull'attrazione dei capitali stranieri desiderosi di delocalizzare secondo logiche di convenienza apporta «scarsi effetti moltiplicativi sull'economia locale. (Ivi, pp. 71)»; il territorio non è che «usato come 'container' per processi produttivi controllati dall'esterno (Id., 1992: 59)».

Del resto, che l'eccessiva dipendenza della Tunisia dallo spazio economico europeo fosse una miccia destinata a esplodere è stato confermato dalla rapidità con cui la contrazione – per non dire la caduta – della domanda europea in seguito alla crisi che ha sconvolto i mercati mondiali a partire dal 2007 ha sconquassato la fragile impalcatura su cui la crescita tunisina si appoggiava (de Vasconcelos, 2014).

Ma il carattere di dipendenza permanente e strutturale dell'economia tunisina emerge con ancor più virulenza volgendo lo sguardo all'ALECA (Accordo di Libero Scambio Completo e Approfondito) che nel 2020, dopo sei anni di discussione e due di negoziati formali, dovrebbe giungere in dirittura d'arrivo. L'accordo, dalle conseguenze cruciali per il futuro della Tunisia, riguarda ambiti determinanti come il commercio dei prodotti agricoli e della pesca; le regole sanitarie e fitosanitarie; il commercio e lo sviluppo sostenibile; la commercializzazione dei servizi e dell'investimento; la regolazione delle dispute in materia di investimenti e sistema giurisdizionale degli investimenti; la protezione della proprietà intellettuale; le misure per la difesa commerciale; i mercati pubblici; le regole della concorrenza e degli aiuti statali; le procedure doganali; le regole di trasparenza; le Piccole e Medie Imprese; le disposizioni relative alla commercializzazione dell'energia e delle materie prime.

Cosa ancor più importante, per accordare i prestiti sanciti nel 2014 e 2016, l'UE ha imposto la condizione dell'adozione di progetti di legge e decreti che convergano con la normativa europea (è il caso dell'omologazione dei prodotti industriali). L'ALECA determinerà condizioni straordinariamente favorevoli ai partner commerciali europei della Tunisia: tutti i brevetti europei, ad esempio, verranno riconosciuti e validati nel paese nordafricano, proteggendo di fatto gli stessi prodotti da

ogni forma di concorrenza. Così, attraverso la pressione del debito, viene lesa la sovranità legislativa ed economica della Tunisia.

Infine, le conseguenze nefaste dell'ALECA apporterebbero delle conseguenze anche al comparto alimentare: secondo Habib Ayeb, l'accordo aggraverebbe la già ingente dipendenza alimentare della Tunisia, attualmente valutata al 55% del fabbisogno giornaliero – un tunisino su due si nutre con prodotti che vengono dall'estero<sup>14</sup>. L'apertura indiscriminata a produttori e distributori europei comporterebbe una perpetuazione dell'esportazione di frutta e verdura fuori stagione e dell'importazione massiccia di cereali, alimento base della dieta tunisina. I temi dell'agricoltura e della terra esulano dagli obiettivi di questo lavoro; tuttavia, già dall'esame dei contesti in cui il sollevamento popolare della stagione 2010/2011 ha avuto origine, ovvero le regione rurali e interne del paese (Sidi Bouzid, Thala, Kasserine), emerge la loro crucialità e pregnanza per qualsiasi ragionamento inerente alla Tunisia contemporanea (Miossec, 2012; Barrières, Kréfa, 2018). Come scrive Alia Gana, due grandi invariabili sono presenti nelle dinamiche dello sviluppo della Tunisia degli ultimi trent'anni: la regressione dell'agricoltura nella creazione di reddito per gli abitanti delle regione rurali e l'accentuazione della sproporzione tra zone litorali e regioni interne, di cui si darà maggior conto nelle prossime pagine (Gana 2018; 2013).

In tema di dipendenza, infine, giova ricordare che, come ricorda la storica Leyla Dakhli, specialista della storia sociale e intellettuale del mondo arabo, le élites politiche tunisine post-rivoluzionarie non sono il prodotto di una formazione politica e intellettuale riconducibile all'alveo della funzione pubblica statale, come avveniva in passato<sup>15</sup>. Gli itinerari formativi e professionali dell'attuale classe dirigente passano per quella macchina anti-politica (Ferguson, 1994) che consta di multinazionali, organizzazioni non governative internazionali, istituzioni finanziarie

---

<sup>14</sup> Cfr., H. Ayeb, Uscire dall'ALECA e dal sistema alimentare mondiale per una nuova sovranità alimentare, <http://www.tunisiaired.org/tir/?p=7862> (consultato il 14/02/2019).

<sup>15</sup> M. Lakhil, *Entretien avec Leyla Dakhli: «L'exception tunisienne», ses usages et ses usagers*, <https://nawaat.org/portail/2018/12/10/entretien-avec-leyla-dakhli-lexception-tunisienne-ses-usages-et-ses-usagers/>, consultato il 17/02/2018.



private. Per questo motivo, essa sarebbe più sensibile a inquadrare le priorità economiche della Tunisia entro l'orizzonte dell'estroversione e dei rapporti internazionali più che ad assumere responsabilità diretta in rapporto allo sviluppo regionale.

In ogni caso, la crisi economica certo non riguarda la sola Tunisia. Dalla fine degli anni Novanta, molti Paesi arabi hanno attuato politiche di liberalizzazione economica (riducendo sussidi statali e privatizzando servizi e settori fino ad allora preminentemente pubblici) trasformando lo Stato da un'istituzione paternalistica e provvidenziale a un modello di *governance* 'a welfare limitato' (Heydarian, 2011). La deregolamentazione e l'apertura indiscriminata ai mercati fece sì che i prezzi di servizi e prodotti fondamentali fossero sempre più influenzati da fattori e variabili esterni. La galoppante disoccupazione, le laceranti disegualanze nel tessuto sociale e la crescita demografica drastica (con l'incremento esplosivo di popolazione giovane e adolescente compresa tra i 15 e 29 anni, il cosiddetto *youth bulge* (Pulikkalakath, 2019)), hanno contribuito a generare un diffuso clima di risentimento sociale e di sfiducia politica in Nord Africa e Medioriente (UNDP 2009; 2005).

La percezione di una evidente asimmetria nelle relazioni politiche internazionali affiorava del resto correntemente nelle conversazioni e negli incontri che ho avuto sul campo con i miei interlocutori, perlopiù giovani. Talvolta essa assumeva una connotazione radicale, schiettamente contestativa e anti-imperialista, in cui la denuncia della dipendenza economica e politica tunisina nei confronti dell'Europa (e della Francia in particolar modo) veniva contrapposta alla necessità di un ritorno alle radici identitarie, la cui espressione più evidente è data dal recupero di una chiara identità religiosa estromessa dalle visioni e dalle politiche moderniste filo-occidentali delle classi dirigenti.

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, è l'esperienza quotidiana a rendere la dipendenza e l'ineguaglianza dei rapporti storico-politici tangibili. I temi del valore e dei costi dei beni di consumo primari - come l'olio d'oliva - erano ricorrenti anche tra i giovani tunisini meno politicizzati:

Noi produciamo l'olio d'oliva. Da sempre. La Francia importa dalla Tunisia l'olio d'oliva e lo vende a un prezzo molto più basso che in Tunisia. In Francia puoi comprare l'olio d'oliva tunisino a 6 euro; qui ti servono 30 dinari e più. Questo Paese è stato svenduto! Esiste un complotto per impoverire la Tunisia, e i nostri politici ne fanno parte (Ben Arous, 15/10/2017)<sup>16</sup>!

Se tu trovassi qui le condizioni giuste rimarresti. Ognuno vuole restare nel suo paese natale, è normale.

La gente se ne va perché non può avere una macchina, una casa, non può sposarsi, come gli animali, che se ne vanno perché non c'è cibo, così le persone se ne vanno. È la natura... È tutto il sistema che dovrebbe cambiare...

*Con un'altra rivoluzione?*

Non è questo il problema... Che la Francia ci lasci vivere.... L'Italia è la più vicina, ma la maggior parte degli immigrati va in Francia. Perché? La Francia prende il nostro denaro e noi partiamo per prendere il nostro denaro... Anche alla Tunisia. Le risorse... Oggi sono le risorse umane, specie algerine. Non ci lasciano il commercio nelle nostre mani, ad esempio non possiamo avere delle nostre automobili, perché la Francia deve venderle a noi, non possiamo produrre macchine, aerei... Anche se pensi di fare una società per la costruzione di metro, la Francia fa di tutto per non lasciare la Tunisia sola in questa cosa, per non perdere il mercato. La Tunisia è il mercato della Francia, come tutta l'Africa... Oro, diamanti, tutto (El Mourouj 4, 24/06/2018)<sup>17</sup>...

Nelle parole di Oussama e Boubakar accordi commerciali svantaggiosi tra Unione Europea e Tunisia, svalutazione della moneta locale e inaffidabilità della classe politica nazionale sfociano in una teoria del complotto massicciamente presente negli immaginari dei giovani tunisini degli strati sociali medi e popolari. L'idea di un'eterodirezione delle vicende politiche ed economiche tunisine non risparmia nemmeno le letture della Rivoluzione del 2011, come vedremo a breve. La teoria del complotto, a cui tanti miei interlocutori facevano ricorso anche per

---

<sup>16</sup> Dall'intervista a Oussama, 29 anni, studente universitario in ingegneria, di Megrine (Ben Arous).

<sup>17</sup> Dall'intervista a Boubakar, 32 anni, laureato in informatica e disoccupato, di El Mourouj 4 (Ben Arous).

motivare la partenza di migliaia di giovani tunisini arruolati nelle file del *Daesh* in Siria e Libia, appare come un'elaborazione metastorica, erede della fine – politica e soprattutto culturale – del nazionalismo arabo e del sogno panarabista, e in grado di fornire una cornice esplicativa maneggevole (e soprattutto emozionale) entro cui situare le criticità del presente, attribuite di volta in volta a un agente esterno, militarmente superiore, con la complicità delle élites post-coloniali. Inoltre, la funzione delle teorie del complotto è anche quella di contribuire a categorizzazioni identitarie binarie (Noi/Loro), valorizzatrici del Sé dei cospiratori (Bonardi, 2019).

### *1.2 Retoriche e miti dello sviluppismo tunisino.*

Il prossimo capitolo tratterà delle profonde conseguenze che le politiche liberali producono sulle esistenze quotidiane di giovani attori sociali perennemente 'in attesa' (Honwana 2013; 2012), in grado di poter accedere solo parzialmente alle aspettative di autonomia sociale e significanza politica le cui immagini ricorrono senza sosta nei consumi massmediali e nei sogni di accesso all'età adulta. È in particolar modo il ceto medio ad essere stato tradito dalle promesse liberali pre- e post-rivoluzionarie. La considerazione delle diseguaglianze regionali e della stigmatizzazione territoriale delle aree interne e rurali della Tunisia non deve far passare in secondo piano le traiettorie dei giovani urbani impoveriti, attaccati alle aspirazioni di una cittadinanza globale e deterritorializzata, condizione considerata come necessaria per l'accesso alla 'modernità'.

La presentazione del quadro economico della Tunisia dei nostri giorni è propedeutica all'innesto del lavoro di ricerca che ho condotto negli ultimi due anni nell'area urbana della Grande Tunisi. I soggetti, le persone, gli interlocutori incontrati non aleggiano su uno sfondo neutro, astratto, sovrapponibile a qualsivoglia altro contesto. Essi sono invece situati in un campo di rapporti sociali di diseguaglianza e di rapporti di potere asimmetrici di cui avverto l'esigenza di rendere conto.

L'«economico» – inteso nell'accezione demartiniana di valorizzazione inaugurale, e incardinato in un orizzonte domestico di «cose» e di «nomi»

(De Martino, 2002<sup>18</sup>) – mi è parso una dimensione necessaria, ma non auto-sufficiente, come si vedrà oltre, ai fini della comprensione delle dinamiche di produzione del risentimento sociale e di germinazione di nuove soggettività politiche nella Tunisia post-rivoluzionaria.

Tuttavia, questa presentazione contiene in sé rischi e vantaggi.

Il vantaggio consiste nel fatto che i processi di crescente pauperizzazione cui vanno incontro ampie sacche di corpo sociale è collocato entro strategie politiche e decisioni economiche ben determinate, su scala globale. In ciò, questa lettura è debitrice degli apporti di derivazione marxista dei teorici della dipendenza e dei sistemi mondiali, al netto delle loro inflessioni deterministiche, in quanto considera la marginalizzazione di determinate aree economiche come un processo di periferizzazione e di inclusione differenziata entro la riarticolazione globale del capitale (Chase-Dunn, Hall 1991; Wilk 2007).

Inoltre, vengono evitate tanto le secche mitizzanti della narrativa sviluppista, quanto le tentazioni di impronta culturalista di ricondurre la povertà a tratti e meccanismi psico-culturali sovente intravisti nelle cosiddette società arabo-musulmane (Rodinson 1968): il tradizionalismo, il fatalismo, la predisposizione alla criminalità, l'assenza di ambizione, l'inadattabilità al cambiamento. In questo modo, la povertà viene ridotta, anzi, addebitata, a un 'tipo' culturale essenzializzato, di derivazione weberiana, sul modello teorizzato da Oscar Lewis (1959; 1966) nel suo lavoro etnografico nei contesti suburbani portoricani e messicani.

Come tutti i miti, anche quelli dello sviluppo forniscono immagini e categorie con cui le persone immaginano e modellano la propria esperienza nel mondo. I processi mitopoietici (Wunenburger, 2008) offrono una chiave di lettura della storia e della realtà sociale funzionale alla risoluzione simbolica delle sue contraddizioni più evidenti e difficilmente tollerabili – come la persistenza e addirittura l'estensione del sottosviluppo nonostante i piani per lo sviluppo (Ferguson 1999; 2006).

---

<sup>18</sup> Mi riferisco alle pagine de *La fine del mondo*, in cui Ernesto De Martino richiama l'economico nel suo valore inaugurale di prima – e non certo unica – base della vita culturale: «l'economico è l'orizzonte del domestico, della datità utilizzabile, di un mondo di 'cose' e di 'nomi' relazionato secondo un progetto comunitario della utilizzazione possibile o attuale [...] (De Martino 2002: 656)».

In realtà, se la globalizzazione si nutre di connessioni finanziarie e produttive è anche vero l'inverso (India, 2017): benché la modernità venga correntemente rappresentata, nel discorso comune e nelle scienze sociali, in termini di flussi globali, i percorsi del capitale nell'economia capitalistica globalizzata assumono piuttosto una traiettoria puntiforme, che unisce i singoli nodi caldi dello sviluppo (delle vere e proprie *enclaves*) lasciando tuttavia 'scoperte' le immense porzioni di mondo che intercorrono tra di essi. L'immaginario sviluppatista naturalizza i processi di globalizzazione attraverso un linguaggio che li rende analoghi ai processi della natura: il termine 'flusso' richiama lo scorrimento incessante dell'acqua, che lambisce tutto ciò che incontra durante il suo percorso. Ma la globalizzazione non 'scorre', seleziona la materia che le interessa 'lambire' e accresce condizioni di evidenti disparità e asimmetrie (Ferguson, 2006), come verrà evidenziato nei prossimi paragrafi a proposito delle disparità territoriali nel contesto tunisino.

Il rischio dell'insistenza sui caratteri recessivi dell'attuale situazione economica tunisina è di riprodurre discorsi e rappresentazioni che istituiscono una differenza valutativa tra il pre- e il post-rivoluzione, quasi che il movimento rivoluzionario abbia costituito una cesura tra un regime capace di coniugare strumenti di controllo disciplinare e alte performance economiche e una sequela di governi democratici incapaci di assicurare il benessere alla popolazione.

In effetti, il regime di Ben Ali ha fatto ampiamente ricorso al mito dello sviluppo, condensato in una retorica politico-rituale performativa fondata sulla discorsività del 'miracolo' economico tunisino (Hibou, 2011 *b*).

Non è questa la sede per approfondire la configurazione clientelare e neocorporativista di un capitalismo di Stato bilanciato tra corruzione e regolamentazione (*crony capitalism*) (Rijkers, Freund, Nucifora, 2014).

Il 'miracolo economico' tunisino, cuore del processo di legittimazione del regime di Ben Ali e vero e proprio dispositivo di potere, era il frutto di una complessa elaborazione tecnico-propagandistica, incentrata esclusivamente sull'aggregato macroeconomico, i cui dati – sapientemente trattati – certificavano crescita e stabilità monetaria. Contemporaneamente, i rapporti e i proclami degli attori politico-

finanziari del regime, ma anche di organizzazioni straniere o internazionali, provvedevano all'occultamento o alla manipolazione di altri tipi di dati, come quelli relativi all'economia informale o transfrontaliera (Meddeb, 2015). Ad esempio, la sapiente manomissione delle informazioni e delle statistiche economiche nazionali emendava le cifre sulla disoccupazione delle variabili di età, regione di origine o genere, così da sorvolare sulle discriminazioni territoriali o sulla franosità della mobilità sociale. Astute comparazioni, ribaltamenti di senso, intercambiabilità tra proiezioni e dati: tutte operazioni che Béatrice Hibou (2011 *b*) riconduce al disegno egemonico di costruzione di un'immagine della Tunisia riconoscibile dai partner occidentali quale allievo modello – *bon élève* – capace di realizzare una *governance* pragmatica e moderna e di implementare politiche economiche di senso neoliberale. Inutile rimarcare che il movimento rivoluzionario che ebbe il suo culmine nel 2011 originava proprio da quel 'non-detto' lungamente taciuto e oscurato. Ciò che importa qui considerare è che la 'naturalizzazione' del miracolo economico tunisino, costantemente sganciato dal Paese 'reale' (Mbougoueng, 1999; Bécet, 2004) e prodotto di quell'ideologia dello sviluppo e della modernizzazione sulla cui irrevocabile e fatale traccia la Tunisia si immetteva, sortiva un effetto incantatorio su istituti finanziari transnazionali<sup>19</sup>, donatori finanziari internazionali e sulla popolazione tunisina stessa<sup>20</sup>. Prima della fuga del dittatore, l' 'eccezione' tunisina era celebrata dalle democrazie euro-americane, silenti sulla sistematica violazione dei diritti umani, civili e politici perpetrati dal regime di Ben Ali, in nome della sua performance macroeconomica, degli intenti riformisti dei suoi dirigenti e della repressione indirizzata a ogni forma di islam politico<sup>21</sup>. In poche parole, la Tunisia era un alleato da tenere ben stretto, ancor di più considerando la sua collocazione geopolitica, stretta

---

<sup>19</sup> Sempre Hibou (2011 *b*) ricorda come almeno dalla seconda metà degli anni Novanta la Tunisia fosse per il Fondo Monetario Internazionale un riferimento per i manuali di programmazione finanziaria del continente africano.

<sup>20</sup> In poche parole, il 'discorso' sul miracolo economico si nutriva di quelli che potrebbero essere definiti atti linguistici performativi, aventi la funzione di produrre determinate condizioni di realtà nel momento stesso in cui esse vengono enunciate (Austin, 1987).

<sup>21</sup> È a questa storia 'sconosciuta' di repressione e fiera dissidenza nel Maghreb che Mohsen-Finan e Vermeren hanno consacrato il volume *Dissidents du Maghreb. Depuis les indépendances* (2018).

tra un'Algeria economicamente forte e sconvolta dalla guerra civile e una Libia soggiogata dal tutt'altro che malleabile colonnello Gheddafi.

Per vasti strati della popolazione, invece, unirsi alle voci inneggianti al miracolo tunisino significava 'voler' credere in esso, condividere e financo partecipare alla formulazione di un discorso autoritario, sostiene audacemente Béatrice Hibou; in poche parole, integrarsi in un'economia politica bifronte, la cui efficacia riposava nell'unire la potenza della repressione alla lungimirante disponibilità al compromesso e all'accomodamento continui.

E tuttavia, al pari di ogni struttura sociale di potere, anche il discorso egemonico può essere affetto da ricezioni ambivalenti, solo apparentemente consensuali, e da interpretazioni sovversive (de Certeau, 2010), armi dei deboli per eccellenza (Scott, 1987), capaci di ribaltare ogni senso imposto, come in effetti si sarebbe presto manifestato nelle rivendicazioni di *shoghl*, *hurrîya*, *karâma al-wataniya* (lavoro, libertà, dignità cittadina).

Ma la fine di Ben Ali ha realmente comportato l'estinzione di retoriche e pratiche fondanti quell'economia politica e morale? Le scelte di politica economica dei governi della Tunisia post-rivoluzionaria, le quali si inscrivono nel solco dell'austerità, inducono a ravvisare una continuità nell'ortodossia macroeconomica, senza che vi sia stata una riflessione sistematica su un modello alternativo di sviluppo da intraprendere. La traiettoria dello Stato sviluppatista univa l'attenzione spasmodica nei confronti del dato macroeconomico alla produzione di un'eccedenza sacrificabile: la popolazione delle regioni interne affette da sottosviluppo cronico e i giovani urbani sempre più deprivati. Non è certo che il sollevamento del 2011 abbia impresso un radicale cambio di paradigma. A ciò si aggiunga il rischio che osservatori e analisti rivolgano oggi alla Tunisia lo stesso sguardo 'eccezionalista' risalente ai tempi di Ben Ali. Da questo punto di vista, «il discorso sul carattere esemplare della transizione democratica tunisina presenta un'omologia strutturale sorprendente con quello della 'buona governance' degli anni di Ben Ali (Allal, Geisser, 2018:23)». Ieri come oggi, la celebrazione di efficacia, ordine, stabilità e consenso rischia di applicare lenti deformanti a una

lettura idealizzata e preconcepita della complessa vicenda tunisina contemporanea (Hmed, 2016).

### *1.3 Sollevarsi. Una cultura della rivolta?*

Nel 1978 uno sciopero generale indetto dal sindacato tunisino UGTT (*Union Générale des travailleurs tunisiens*) per il 26 gennaio si trasforma in una rivolta per sedare la quale occorre l'intervento dell'esercito, al prezzo di centinaia di morti e feriti. Conosciuto come 'giovedì nero', quell'evento segnò un riassetto dei rapporti tra sindacato e governo, nonché l'avvio di una fase in cui il socialismo nazionalista prese a cedere sempre più spazio all'adozione di politiche economiche liberali (Le Saout, Rollinde, 1999).

Nel gennaio del 1984, Bourguiba è costretto a far ricorso all'esercito per reprimere quella che è stata denominata la 'rivolta del pane': una rivolta popolare dovuta alla decisione del governo di raddoppiare i prezzi dei prodotti a base di cereali, misura poi annullata in seguito ai gravi disordini che paralizzarono il Paese tra il 27 dicembre e il 6 gennaio.

Nel 2008 un grande movimento di protesta si scatena nel bacino minerario di Gafsa (nelle località di Redeyef, Métaloui, Mdhila, Moularès, ecc.) contro i meccanismi clientelari e corrotti di assunzione della manodopera da parte della Compagnia dei Fosfati di Gafsa. Le rivendicazioni dei manifestanti, viene repressa con gli arresti dei leader del movimento.

Come scrivono Gobe e Chouikha (2009), la rivolta toccò popolazioni collocate ai margini dello sviluppo socio-economico, abitanti di una regione (al confine con l'Algeria) essa stessa ai margini della Tunisia. I partiti di opposizione e la centrale sindacale, l'UGTT, non ricoprirono ruoli di primo piano nell'organizzazione della protesta. Né tantomeno sono riusciti a capitalizzare il conflitto sociale in una contro-egemonia durevole e significativa. Il repertorio della protesta è consistito prevalentemente, oltre a sit-in e scioperi della fame, nell'allestimento di tende e accampamenti spontanei per bloccare l'attività estrattiva del polo minerario. Gli attori coinvolti nella protesta sono diversi: diplomati disoccupati, lavoratori precari, studenti, familiari di operai vittime di incidenti sul lavoro. Tuttavia, nonostante la risonanza della mobilitazione,



non solo essa non produsse risultati apprezzabili ma non condusse nemmeno al radicamento di un movimento sociale solido e duraturo. Quella intrinseca debolezza, che deriva dal carattere di ‘tumulto’ del movimento, si combinò alla repressione poliziesca e militare con cui venne arginata l’ondata di ribellione. Inoltre, le organizzazioni politiche e civili coinvolte nella protesta non riuscirono a intermediare tra attori che sino ad allora tendevano a ignorarsi reciprocamente, senza poter dunque pervenire a una sintesi politica in grado di far progredire il livello e la portata della ribellione (Tarrow, Tilly, 2009). Quest’ultimo punto è da tenere in considerazione, dacché, come si vedrà in seguito, viene tutt’oggi individuato come elemento di debolezza dei movimenti sociali e delle ondate di rivolta che scuotono periodicamente la Tunisia.

Eppure, il movimento del 2008 è straordinariamente illuminante rispetto alla crisi del ‘sistema Ben Ali’, al punto che Larbi Chouikha e Vincent Geisser (2010) traggono da esso delle ‘lezioni’ politiche: i meccanismi securitari di controllo sociale e integrazione disciplinare impiegati dal regime riuscirono a stento a contenere il conflitto; il sotto-testo economico della protesta scalfì impietosamente il mito della Tunisia ‘drago del Mediterraneo’ propagandato dal regime; i partiti politici e i sindacati furono sorpassati dall’audacia contestativa dei cittadini ordinari. I fatti di Gafsa vengono così collocati sulla stessa scia genealogica della stagione rivoluzionaria del 2010-2011, considerandoli retrospettivamente come il preludio a un imminente Primavera. In entrambi i casi, gli attori principali furono le popolazioni «rimaste indietro» nello sviluppo economico nazionale tunisino (Chouikha, Gobe, 2009: 3).

Anche negli anni successivi al 2011, le tensioni politiche e il conflitto sociale ebbero la loro origine nelle regioni dell’*arrière-Pays*: nel 2016 un movimento di protesta contro la miseria e la disoccupazione si è formato a Kasserine – dove è morto un giovane disoccupato che era salito su un palo della luce per protestare contro l’esclusione della sua domanda di impiego presso la locale pubblica amministrazione – per poi diffondersi ad altre regioni del Paese e raggiungere le principali città, tra cui Tunisi. Nel 2018 viene lanciata la campagna *Fech nestannaw?* (Cosa aspettiamo?), erede del movimento *Menich msâmah* (Non in mio nome),

che protestava contro il progetto di legge di riconciliazione nazionale volto ad amnistiare alti funzionari del regime di Ben Ali.

*Fech nestannaw* invitava alla mobilitazione contro l'aumento dei prezzi dei beni di prima necessità e la legge finanziaria inquadrata nelle politiche neoliberali del governo. Dopo un paio di settimane e alcune notti di scontri con le forze dell'ordine nelle regioni dell'interno del Paese, il movimento si indebolì inesorabilmente.

Questa superficiale presentazione cronologica delle principali rivolte avvenute in Tunisia negli ultimi trent'anni non esaurisce certo la totalità delle occasioni di fibrillazione politica e risentimento sociale che danno forma a una densa nebulosa di protesta, rancore, senso di estromissione, deprivazione, marginalità.

Nel maggio del 2017, ad esempio, nel sud della Tunisia (in particolare a Tataouine) prese piede una campagna, "Dov'è il petrolio?", che rivendicava una più equa redistribuzione dei proventi derivanti dalle risorse naturali (gas e petrolio). Un fermento che si tradusse nella mobilitazione della popolazione locale, che impedì l'accesso alle stazioni di lavorazione delle risorse energetiche, comportandone la temporanea chiusura.

Il tema del petrolio, in particolare, è presente nelle dissertazioni di giovani tunisini con i quali ho avuto modo di interloquire varie volte nel corso del mio lavoro di ricerca e che gridavano al complotto di una fuoriuscita segreta dell'oro nero dal territorio nazionale, una volta lavorato, ed esportato altrove senza alcuna ricaduta positiva per il Paese.

Nei giorni in cui la protesta fu più intensa, un adolescente, Anouar Sakrafi, fu colpito 'accidentalmente' a morte da un militare. In occasione di un soggiorno nella regione sudoccidentale del Djerid, ho attraversato ampie porzioni di territorio toccate dal fermento di quel movimento di ribellione. Persino nelle ravvicinate porzioni di deserto del Sahara, presso Ksar Ghilane, sugli *smartphone* dei ragazzini del posto impegnati nel servizio di noleggio dei *quad*, a bordo dei quali i turisti si avventurano per le prime dune del Grande Erg orientale, circolavano freneticamente le immagini di ciò che stava accadendo a Tataouine.

Le stazioni di lavorazione del gas lungo le desolate lingue di asfalto che conducono a Douz, porta del Sahara, erano presidiate dalla guardia nazionale. Nei pressi di queste stazioni sorgono alcuni isolati caffè, allestiti sotto tendoni e recinti di canna, in cui è possibile trovare momentaneo ristoro. Presso uno di questi mi fermai una mezz'oretta. Quella stessa notte, la camionetta della guardia nazionale ivi appostata venne data alle fiamme, come ebbi la possibilità di comprendere ripassandovi davanti il giorno successivo. I militari avevano inoltre abbandonato il presidio. A Douz, in seguito ai tumulti di Tataouine gli esercizi commerciali, le botteghe, i negozi, vennero chiusi. Per le strade, giovani e adulti erano seduti a gambe incrociate, in cerchio, a discutere in assemblea di quanto accaduto il giorno precedente.

Riporto queste note frammentate dal diario di campo benché in quell'occasione non abbia potuto raccogliere informazioni dettagliate sulla modalità dell'organizzazione della protesta, né sull'economia morale che l'ha sostenuta. Tuttavia, credo che – nella loro brevità e superficialità – esse possano essere utili per comprendere la rapidità e l'imprevedibilità delle forme che il movimento sociale assume in ampie aree della Tunisia, ma anche loro carattere tendenzialmente effimero<sup>22</sup>.

La rapida – e per nulla esaustiva – carrellata di ondate di protesta nella Tunisia degli ultimi quarant'anni ha l'obiettivo di introdurre un tema che già nel 1989 René Gallissot si proponeva di enucleare: il tumulto, che parrebbe scandire ciclicamente non solo la storia della Tunisia ma dell'intero Maghreb, è indice dell'ineluttabile frammentazione cui è destinata quest'area geografica, politica e culturale? È riscontrabile una 'cultura' della rivolta, non senza legami con l'anima contestataria della religione musulmana (Badie 1987; Burke III, Lapidus 1990)? O i movimenti di protesta contribuiscono piuttosto, per paradossale che possa sembrare, alla riproduzione dei regimi al potere?

---

<sup>22</sup> Circa la spontaneità di queste proteste, molte voci della società politica e di quella civile sostengono che in realtà siano etero-dirette per destabilizzare il quadro politico tunisino. Cfr. *Tunisie: lendemain de rage à Tataouine*, [http://afrique.lepoint.fr/actualites/tunisie-lendemain-de-rage-a-tataouine-23-05-2017-2129768\\_2365.php](http://afrique.lepoint.fr/actualites/tunisie-lendemain-de-rage-a-tataouine-23-05-2017-2129768_2365.php) (consultato il 24/02/2019).

Quanto all'esistenza di una 'cultura del tumulto' imbevuta del linguaggio politico dell'islam, questo aspetto verrà trattato nelle prossime pagine, e ad esse si rimanda.

L'irrimediabile frammentazione politica e sociale, di cui continui ed effimeri sommovimenti costituirebbero la cifra sotterranea, ripropone il tema della segmentarietà, nel cui paradigma è stata a lungo sussunta l'antropologia del Maghreb (ma più in generale, di gran parte dei Paesi arabi), almeno fino all'innesto geertziano.

Quando in antropologia si parla di 'modello lignatico-segmentario' viene in mente Edward Evans Pritchard, che nel suo imponente lavoro etnografico dedicato ai Nuer dell'attuale Sud Sudan (2016), dinamizzò il concetto durkheimiano di società segmentaria (2016) per descrivere i rapporti di fusione e fissione – alleanza e conflitto – tra i segmenti lignatici Nuer. L'oscillazione reversibile tra unione e opposizione intra-tribale era tale da conferire alla società una condizione di sostanziale equilibrio, pur in assenza di Stati ricalcati sul modello europeo.

La pregnanza del modello segmentario nelle rappresentazioni scientifiche che sono state a lungo applicate allo studio delle dinamiche politiche arabe e maghrebine è inequivocabile<sup>23</sup>, al punto che alcuni autori parlano di una egemonia della teoria segmentaria (Roberts, 2003)<sup>24</sup>.

Non è questa la sede in cui dibattere approfonditamente della morfologia sociale tribale (Rachik, 2016), né delle effimere cristallizzazioni di potere endemiche al mondo tribale (Gellner, 1986), previa verifica e validazione dei concetti di tribu e tribalismo. Se, come nota brillantemente Stefano Pontiggia (2017), il discorso antropologico post-moderno consente al tema dell'appartenenza tribale di assumere una connotazione volontaria ed autoattribuita (James, 2006), la tribu resta un principio di affiliazione onomastica (Berque, 1972), referente identitario in cui le costruzioni

---

<sup>23</sup> I primi riferimenti a un'organizzazione sociale costruita su gruppi segmentari sono contenuti nello studio di Robertson Smith sulle popolazioni beduine della penisola arabica (1885); i lavori di Masqueray (1886) e Montagne (1930) sono invece consacrati al Maghreb, rispettivamente all'Algeria e al Marocco. Persino gli esempi di società segmentaria contenuti in Durkheim sono debitori delle osservazioni cabile di Hanoteau e Letourneux (1886). E la stessa teorizzazione di Evans-Pritchard non sarebbe stata possibile senza i soggiorni dell'autore tra i beduini del deserto libico-egiziano tra il 1932 e il 1934 e, soprattutto, durante la Seconda Guerra Mondiale in Cirenaica tra i Senussi resistenti all'invasione coloniale italiana (Evans-Pritchard, 1979).

<sup>24</sup> Va subito specificato che l'idea dell'esistenza di società puramente segmentarie trova ben altro che unanimi consensi (Amselle, 1999; Berque, 1978).

ideologiche (Bourdieu, 2003) – i modelli culturali – della parentela e della solidarietà sono elementi fondanti (Sandron, 1998), anche in un Paese – come la Tunisia – in cui lo Stato post-indipendenza si è fortemente attivato per affievolire i legami di discendenza (Pontiggia 2017)<sup>25</sup>.

Il motivo per cui il richiamo alla segmentarietà non è feticistico risiede nel fatto che la tesi di Stati arabi sottoposti a turbolenti ed endemici fattori di ciclica dissidenza da parte di organizzazioni tribali che pur ne riconoscono potere e autorità è ancora oggi presente nelle letture dei rapporti tra ‘centro’ e ‘periferia’ e della costruzione della legittimazione politica. L’idea dell’esistenza di un *blâd al-sibîa*, terra dell’insolenza (contrapposta alla terra del governo, il *blâd el-makhzen*) è tutt’oggi ricorrente per indicare la propensione all’autonomia politica preponderante in alcune aree di nord Africa e Medio Oriente, in cui il legame sociale pregnante è di natura familiare e tribale.

L’innalzamento stesso del livello della protesta e del movimento rivoluzionario del 2011, secondo Mohamed Kerrou (2018 *a*), andrebbe ricondotto al fatto che la morte per autoimmolazione di Mohamed Bouazizi – in seguito all’alterco con l’agente municipale Fadia Hamdi – rientra in un concatenamento di identificazioni e opposizioni strutturali che tocca anche le corde dell’appartenenza tribale. I Bouazizi sono una frazione degli Horchane, gruppo appartenente agli Ouled (letteralmente figli di) Radhouane, intrattenenti rapporti di inimicizia con gli Ouled Aziz, gruppo di Fadia Hamdi, originaria di Meknassy, contrapposta a Sidi Bouzid. Il livello del lignaggio tribale (*‘arch*, con cui spesso in Tunisia si finisce con l’indicare la stessa tribù, *qbila*) è probabilmente «l’elemento chiave del conflitto interpersonale, che ha condotto all’autoimmolazione (Ivi: 29)» di Bouazizi. E così, quella forma di socialità familiare e territoriale ha preso in mano la protesta. Prosegue Kerrou: «i funerali di Bouazizi, tenuti nel luogo natale, furono l’occasione per la comunità di origine, supportata dai parenti e dai militanti, di sviluppare una solidarietà lignatica o *‘aşabiyya* opposta a quella del potere che fu insieme lenta a

---

<sup>25</sup> Per una ricostruzione storica dell’affievolimento dei legami sociali comunitari tribali in Tunisia, in concomitanza con l’emergenza dello Stato-territoriale (in luogo di quello beylicale) e di un nuovo paradigma di soggettività individuale, cfr. Hénia, 2015.

reagire, inefficace e arrogante nei confronti dei giovani e della periferia (Ivi: 30)».

Si sbaglierebbe a pensare segmentarietà e tribalismi come vestigia residuali interessanti solo per un antiquario o un antropologo. Oggi nuove figure del potere emergono prepotentemente dalla “terra dell’indolenza” e si affacciano sulla scena geopolitica internazionale: ne costituiscono esempi lampanti la produzione e il commercio della droga nel Rif marocchino (Mouna, 2010); l’organizzazione di cellule terroristiche facenti capo ad Al-Qaeda o Daesh e arroccate nelle impervie catene montuose tra Algeria, Tunisia e Libia; il mercato delle armi controllato dai signori della guerra in tutta l’area compresa tra Sahara e Sahel (Harmon, 2014). Si tratta solo di alcuni degli elementi con cui i processi postcoloniali di *State building* in nord Africa e altrove hanno dovuto e devono tutt’ora fare i conti.

L’idea della persistenza di aree ‘indolenti’ e ribelli rientra in un discorso pubblico teso a stigmatizzare, quando non a criminalizzare, regioni che sono state poste ai margini delle traiettorie dello sviluppo, quasi a invertire la causalità di ogni ragionamento – politico e scientifico – sulle diseguaglianze storiche che hanno caratterizzato i processi di formazione e consolidamento dello Stato, come vedremo nel paragrafo destinato alle discriminazioni territoriali nella Tunisia contemporanea.

Per quanto possa essere brandita strumentalmente, questa tesi non è comunque priva di una certa consistenza fattuale, se è vero che alcune rigorose letture storiografiche della modernizzazione dell’impianto statale tunisino, che entra in una fase decisiva nella seconda metà del XIX secolo (Henia, 2015), attestano una dialettica intercorrente tra, da una parte, una formazione sociale – tribale – dall’organizzazione agnatica, predominante nella steppa tunisina precoloniale, che ingloba nel discorso genealogico la pratica economica agricola e il possesso della terra, e, dall’altra parte, lo Stato beylicale o territoriale; entrambi sullo sfondo di una sempre maggiore mondializzazione dell’economia (Valensi, 1977). In una precisa disanima storica dell’emergenza dello statuto politico dell’‘individuo’ in Tunisia, Abdelhamid Hénia (2015) evoca un parallelo tra le rivolte che nel corso del XIX secolo (in particolare nel 1864)

intrapresero i gruppi tribali di pastori e guerrieri del centro-ovest tunisino contro le autorità centrali dello Stato beylicale, realizzatrici di una riforma fiscale ‘colpevole’ di stravolgere le gerarchie sociali tribali, e le rivolte coloniali e post-coloniali – ivi compresa la rivoluzione del 2010-2011 – originate proprio in quelle stesse regioni.

Ad ogni modo, bisogna considerare che alcune forme di conflittualità sociale trovano maggiore possibilità di attecchire in determinate regioni del Paese piuttosto che in altre. E questo proprio per differenziali economici e quotidiane condizioni di miseria e arretratezza che trovano espressione in quelle che Antonio Gramsci, limitatamente all’Italia di inizio Novecento, definiva come forme sporadiche e sovversive di ribellismo, prive di consistenza e indirizzo politico, che mantengono uno stato di febbrile effervescenza, senza tuttavia un avvenire costruttivo: «galli che annunziano un sole che mai non sorgerà (Gramsci 2014: 1155)».

Baccar Gherib, sindacalista tunisino nonché preside della Facoltà di scienza giuridiche, economiche e gestionali dell’Università di Jendouba, ha recentemente provato ad applicare categorie analitiche e concetti storiografici elaborati da Gramsci al contesto politico della transizione tunisina post-rivoluzionaria (2017). La ragione risiede nel fatto che Gramsci, pensatore della crisi e della transizione, può essere oltremodo prezioso nel pensare una Tunisia in cui è venuto meno il regime autoritario e inizia, pur tra mille balbettii, quello democratico. Sebbene la liceità dell’operazione non sia esente da appunti o perplessità (Kerrou, 2018 *b*), a partire dalla scontata celebrazione della fine del modello autoritario<sup>26</sup>, è innegabile che abbia una certa fondatezza l’individuazione di un nesso tra l’indebolimento dello Stato conseguente al processo rivoluzionario (allentamento dell’azione di governo, sfilacciamento burocratico, ecc.) e la comparsa – o meglio, il rafforzamento – di quel sovversivismo sporadico e non organizzato compiutamente da un punto di vista politico, legato al rifiorire di pratiche e logiche sociali informali, talvolta anti-

---

<sup>26</sup> Certamente non può essere rimproverato a Gherib di aver fatto ricorso a un autore del passato per sbrogliare la matassa storica e politica dei nostri tempi. Quanto meno, egli non è il solo, se si pensa alla straordinaria risonanza del pensiero gramsciano in tutto il mondo (Baldussi, Manduchi, 2010; Kanoussi, Schirru, Vacca, 2012).

statali, in un vasto campo di settori, dal commercio alla gestione dei rifiuti<sup>27</sup>.

Negli ultimi anni, il commercio informale e illegale di merci – arrivate perlopiù col contrabbando dalla Libia – ha conosciuto un’espansione particolarmente significativa anche nella capitale, Tunisi. L’economia informale e parallela, ‘produttività ai margini’ (Riotman, 2004), con i suoi attori e le sue forme autonome di regolamentazione parrebbe attiva nel minare l’autorità dello Stato.

Ce ne si accorge chiaramente percorrendo le strade di Tozeur, nel sudovest tunisino, disseminate di serbatoi e bottiglie di benzina irregolarmente importata dall’Algeria, venduta a prezzi stracciati – 1 dinaro e 300 millesimi al litro.

L’economia informale è essenziale per la ricomposizione del potere statale nelle condizioni di estrema austerità economica in cui gran parte degli Stati, specie in Africa, almeno a partire dagli anni Novanta non possono più ottemperare a quella ‘unità nazionale fiscale’ costruita attraverso tassazione e sistema di welfare. In poche parole, l’economia informale – estesa su network spesso transnazionali – genera forme locali di accesso al reddito e media redistribuzione economica e protezione sociale che possono supportare la macchina statale in periodi di crisi, indebitamento e austerità.

Oggetto di una percezione sociale sempre più legata al degrado e all’assenza di una macchina amministrativo-politica efficace in grado di assicurare rispetto delle regole e decoro urbano, la questione dei venditori ambulanti ha animato il dibattito pubblico tunisino nel 2017, fino a quando, nell’estate dello stesso anno, i venditori ambulanti sono stati cacciati dalla città<sup>28</sup>. Si trattava di ambulanti ‘anarchici’, privi di licenza, che occupavano abusivamente parti di spazio pubblico. Benché possa apparire lontana ogni affinità da quel modello di ‘istituzione pilota’, in

---

<sup>27</sup> Tuttavia, l’indebolimento fisiologico della capacità di azione dello Stato post-rivoluzionario non implica di per sé il collasso della sua funzione egemonica. Le tesi che sostengono la continuità del sistema oltre la Rivoluzione del 2011 ne asseriscono la solidità.

<sup>28</sup> Econostrum, *Affrontements entre policiers et marchands ambulants à Tunis*, [https://www.econostrum.info/Affrontements-entre-policiers-et-marchands-ambulants-a-Tunis\\_a23440.html](https://www.econostrum.info/Affrontements-entre-policiers-et-marchands-ambulants-a-Tunis_a23440.html) (consultato il 26/02/2019).



area mediorientale, che è per Clifford Geertz l'economia del *bazar* (1979), fatto sociale totale, anche dai circuiti dell'economia informale dipartono vari significati e funzioni sociali: lo scambio di informazioni, l'imbastimento di relazioni sociali, l'intessitura di reti di solidarietà; la definizione di identità e appartenenza etniche e politiche (Valensi, Udovitch, 1984).

Nei mesi di ricerca in Tunisia ho assistito frequentemente a momenti di conflitto tra la polizia e i commercianti non-in-regola. All'arrivo delle forze dell'ordine, quelli – perlopiù ragazzi – si allontanavano svelti con le loro merci per ritornare subito dopo a occupare il medesimo spazio. Una consueta drammatizzazione (Geertz, 1998) dei rapporti di forza, con la polizia che, come in tante altre località, specie transfrontaliere, non si prefigge la mera repressione dell'illegalità ma si limita a controllarne l'integrazione in ciò che resta di quel patto di sicurezza che costituiva la cifra del governo dell'era Ben Ali (Meddeb, 2011; Hibou, 2006). La tolleranza delle pratiche di contrabbando passa per una presenza dello Stato discreta e aggirabile ma comunque esistente, in grado di strutturare più campi sociali. Soprattutto, lo Stato trae convenienza dalla persistenza di reticoli economico-commerciali informali da cui la popolazione può ricavare una sussistenza – a partire dagli attori coinvolti in prima persona nel commercio – che lo Stato liberale fatica a garantire (Meddeb, 2011)<sup>29</sup>. Ritornando sui nostri passi iniziali, l'esistenza di una ribellione non organizzata ma costante veniva riaffermata da Boubakar, del bureau della Federazione Tunisina per i Diritti Economici e Sociali (FTDES):

Normalmente in Tunisia si parla più di movimenti di protesta piuttosto che di movimenti sociali effettivi. La maggior parte dei movimenti non dura per molto tempo. In Tunisia ci sono degli esempi che sono stati studiati: si tratta di movimenti giovanili come *Menich msâmah* ['Non in mio nome', contro la Legge di riconciliazione nazionale] o *Fech Nestannaw* ['Cosa aspettiamo?', Contro la legge finanziaria del 2018], esemplari.

---

<sup>29</sup> Nel 2017, si è assistito a una svolta: il governo locale, in particolar modo, ha applicato la mano ferma, e ha avviato una campagna di sfratto degli ambulanti irregolari da Tunisi (unitamente a una campagna straordinaria di pulizia della città).

Movimenti che sono riusciti a creare mobilitazione e il cui cuore pulsante, almeno all'inizio, sono stati i giovani che avevano avuto un'esperienza nei partiti politici, li hanno poi lasciati e hanno dato vita a questi movimenti. I problemi di questi movimenti sono: l'orizzontalità, la continuità, la presa delle decisioni... Gli stessi problemi di tutti i movimenti.

I movimenti sociali in Tunisia sono dispersivi. Non sono organizzati. Nel 2016, a gennaio, come sempre nel mese di gennaio in Tunisia, che è un mese di contestazione, di protesta, di problemi sociali, c'è stata un'ondata di protesta. Coloro che hanno animato i sit-in sono soprattutto di Gafsa, Kasserine, Sidi Bouzid. Hanno deciso di venire a Tunisi per fare dei sit-in davanti a diversi ministeri. Ogni sit-in era però isolato, non si è lavorato insieme, non si è fatta rete. Ogni sit-in aveva gli stessi slogan, le stesse rivendicazioni. Quindi abbiamo provato a unire questi movimenti, per lavorare insieme, organizzare delle conferenze stampa insieme. Dopodiché, a settembre 2016 abbiamo deciso di organizzare qui la prima università estiva dei movimenti sociali. Abbiamo riunito tutti questi attori attorno a diversi temi sull'organizzazione, gli appelli, le dichiarazioni, la rete. Questa università è riuscita a sviluppare un certo organismo organizzativo. Lo abbiamo chiamato 'Coordinamento dei movimenti sociali'. [...] La sua missione principale è di integrare i differenti attori sociali delle regioni; provare a dare visibilità a questi movimenti interni; e assicurare un minimo di coordinamento e solidarietà tra questi movimenti.

Tuttavia, non possiamo dire di aver avuto del tutto successo [...] Ma ci sono delle difficoltà insormontabili. Prima di tutto, gli attori cambiano. Tu inizi a lavorare con delle persone, ma a un certo punto cambiano. È molto fluido. Quindi sono isolati questi movimenti, e non riescono a lavorare insieme alla società civile locale, ai sindacalisti, con i difensori dei diritti umani, e anche sulla priorità delle questioni (Tunisi, 21/09/2018).

Le parole di Boubakar sono indicative, perché trattano di quella che è al contempo la forza e la debolezza dei movimenti sociali – che lui preferisce definire movimenti 'di protesta' – in Tunisia. Movimenti che sorgono continuamente, con cadenza ciclica:

[...] A ottobre di solito il numero delle proteste inizia a essere elevato. Anche ora ci sono dei sollevamenti, di piccole dimensioni, a Sidi Bouzid, Kasserine,

Tataouine, Kebili... Ci sono delle proteste, anche a Gafsa. Ma non sono numerosi gli attori. È come una palla di neve: comincia a ottobre e arriva al top a gennaio, come d'abitudine in Tunisia.

Una valanga imprevedibile di contestazione politica che sorge nelle regioni dell'*Arrière Pays*, in cui – stando alle parole di Boubakar – a differenza che nelle grandi città, nei cui quartieri popolari sono ravvisabili più o meno gli stessi problemi, i giovani si conoscono bene, trascorrono molto tempo insieme e possono più agevolmente coordinarsi e organizzare proteste capillari sui territori. Ma si tratta pur sempre di movimenti obsoleti, dal punto di vista della durata e della capacità di generare una contro-egemonia stabile. Non riescono, per dirlo con Gramsci, a costruire egemonia assumendo la direzione intellettuale e morale dei gruppi affini e alleati. Questo limite è stato accuratamente vagliato dagli osservatori che hanno studiato i fatti di Gafsa del 2008 (cfr. *supra*). Nemmeno i protagonisti delle proteste organizzate in varie parti del Paese riescono a coordinarsi, organizzarsi. Ecco che riecheggiano ancora una volta, *mutatis mutandis*, le parole di Gramsci:

Il concetto di «sovversivo» può essere spiegato così: una posizione negativa e non positiva di classe [...]. Questo odio «generico» [...] non può essere portato come documento di coscienza di classe: ne è appena il primo barlume, è solo, appunto, la posizione negativa e polemica elementare [...] (2014: 323).

Condannate all'esaurimento, queste forme 'private' di ribellismo o sovversivismo, che trovano attuazione nelle pratiche economiche illecite o apparentemente anti-statali; nei ciclici scontri con militari e forze dell'ordine; nel blocco della produzione nel bacino minerario di Gafsa; nelle periodiche pratiche di ri-territorializzazione tramite la disseminazione di pneumatici bruciati, i blocchi stradali, i sit-in, l'incendio di cassonetti, tutte azioni tese a rinegoziare la sovranità dello Stato e la sua legittimità ad esercitare il potere. I protagonisti principali – se non assoluti – di queste ondate di rabbia sono i giovani traditi dalle sirene incantatrici dei regimi liberal-autoritari che si succedono in Tunisia

da decenni. Sono anche i traditi dalle speranze di emancipazione della Primavera del 2011.

E il risentimento sociale prende forma anche nel desiderio di fuoriuscita dallo spazio nazionale, come rimarcato sempre da Boubakar:

[...] c'è un tasso molto elevato di collera, un'ondata sempre pronta di protesta, malgrado il fatto che ci sia un'enorme quantità di giovani che ha preferito protestare in un altro modo, lasciando il Paese, anche attraverso la migrazione irregolare, che per noi è un modo di esprimere una protesta.

La frantumazione dello Stato-provvidenza è percepito in modo ancor più doloroso nelle regioni escluse dallo sviluppo: Ben Guerdane, Médenine, Sidi Bouzide, Kasserine, Gafsa, Kairouan. Da torbidi e difficili a definirsi legami tra reti sociali familiari e tribali, mafie locali ed economia di contrabbando (Kerrou, 2018 *a*) emerge una rabbia sociale indirizzata contro lo Stato che solo in parte viene incanalata da nuovi movimenti sociali, molto diversi dai movimenti studenteschi, sindacali marxisti-leninisti e nazionalisti dello scorso secolo. Movimenti sorretti da identità comunitarie e regionali, che difficilmente possono essere inquadrati nell'ottica di una ricomposizione di classe. Anzi, le solidarietà comunitarie oggi mobilitate sono fragili e ambigue, potendo assumere declinazioni e sfumature cangianti (Feltrin, 2017). Le rivendicazioni sociali di cui sono portatori originano da frustrazioni psico-sociali che causano una desacralizzazione simbolica dello Stato (Kerrou, 2018 *a*).

Tornando alle domande di Gallissot (1989) rievocate nelle precedenti pagine, egli si chiedeva se la ribellione esista perché vi è un certo tipo di rapporto con il potere. Le proteste che nel XX secolo scossero le città maghrebine, come quella di Tunisi nel 1911, nei pressi del cimitero del Djellaz, considerata spartiacque del 'nuovo' ciclo di tumulti urbani nel Maghreb, sono cariche di significazioni etnonazionali, e sono indissolubilmente legate alle nuove tensioni dovute alla massiccia urbanizzazione proletaria del Novecento. Le condizioni di miseria e precarietà cui erano sottoposti gli abitanti delle grandi città maghrebine all'inizio della (dis)avventura coloniale, si traducono in rivendicazioni

sociali indirizzate allo Stato-redistributore. Il tumulto è allora indice della dipendenza dallo Stato. Sul piano politico, inoltre, il sollevamento popolare – che sovente ha dei costi, anche umani, che non ne consentono la reiterazione – riscontra la capacità di addomesticamento dello Stato, distributore di prebende e risorse. In conclusione, il tumulto, argomenta Gallissot, conduce alla riproduzione del dominio, e rafforza il legame tra società e Stato, consentendo al ceto che lo dirige di celarne l'appropriazione neo-patrimoniale (Bach, 2011) attraverso l'erogazione di servizi assistenziali alla popolazione.

Come se dietro il sangue, la rabbia e il fumo della rivolta, antica e recente, fosse sempre pronta a instradarsi la restaurazione di un ordine solo apparentemente inflebito dalla ribellione.

#### *1.4 Rivoluzione o transizione democratica?*

Categorizzare, denominare, identificare persone, luoghi ed eventi costituiscono operazioni necessarie a una messa in ordine del reale (Candau, 2002) eppure rischiose, dal momento che il gioco di rimandi, uniformità e differenziazioni che le caratterizza altro non sono che procedure, esplicite o inconsapevoli, di delimitazione del discorso – scientifico – e di messa in opera del sapere, fino a esondare nella cristallizzazione di regimi di verità (Foucault, 2004).

Il processo politico che è sfociato nella conclusione del regime di Ben Ali, in piedi per ben ventitré anni, implica realmente la decomposizione di un'economia politica e morale incistata in tutti gli ingranaggi dell'organizzazione sociale, tanto nello spazio pubblico quanto in quello privato (Hibou, 2011)? In poche parole, a venir meno è stato il regime o il sistema? Come ricorda Mohamed Kerrou (2018 *a*), il vocabolo arabo – di origine turco-persiana – *nidhâm*, presente nello slogan fragorosamente risuonato nelle fasi centrali del moto rivoluzionario tunisino, *ash-sha 'b yurîd isqât al-nidhâm* (“il popolo vuole la caduta del regime”) detiene un ampio spettro semantico che comprende tanto il significato di ‘regime’ quanto quello di ‘sistema’. Qual era l'obiettivo di un movimento sociale tanto efficace nel dar rapidamente vita ad alleanze tra diversi gruppi sociali ed economici – prodromi di una contro-egemonia – quanto caduco

di fronte allo scenario complesso e, per certi versi, deprimente della transizione post-rivoluzionaria?

La scelta terminologica è, in questo caso, quanto mai dirimente. Già all'indomani della liberazione da Ben Ali – scandita dalla creativa ingiunzione rivolta al dittatore, *dégage*, riappropriazione linguistica popolare ‘francoaraba’ (Dakhli, 2011; Jerad, 2011) –, Annamaria Rivera (2012) si chiedeva se fosse idoneo applicare al contesto tunisino un concetto – quello di Rivoluzione – che, nella sua genealogia storico-culturale occidentale – implica necessariamente le fasi dell'autogoverno e dello smantellamento di tutte le istituzioni preesistenti, condizioni che in Tunisia non si sono certo verificate. Un bilancio sul momento rivoluzionario e sulla complessa transizione democratica susseguente non può che dipanarsi tra continuità e discontinuità rispetto al recente passato (Cavatorta, 2015): da una parte, come verrà approfondito oltre con maggior dovizia, la rivolta ha permesso l'emergenza di un inedito regime di soggettività, connesso a una nuova condizione di esperienza della cittadinanza politica. D'altro canto, si sarebbe tentati di ricomprendere i passaggi successivi alla caduta di Ben Ali sotto la griglia analitica concepita da Max Gluckman (1977) nella sua trattazione del conflitto e dell'equilibrio presenti nelle dinamiche politiche delle società africane del XX secolo. In particolar modo, l'avvicendamento tra Ben Ali e il suo ex primo ministro Mohamed Gannouchi, all'interno di un gabinetto in cui erano compresi dodici membri dell'RCD – il *Rassemblement Constitutionnel Démocratique*, il partito al potere sino al 2011 e attorno alla cui struttura orbitava l'intera complessa economia politica della dominazione (Hibou, 2011 *b*) –, così come la difficoltà ad avviare un autentico processo di democratizzazione (Allal, Geisser, 2018) in grado di dischiudere politiche radicalmente altre in campo sociale ed economico, indurrebbero l'osservatore a scorgere nella cosiddetta rivoluzione tunisina nient'altro che un processo di un'alterazione «nel personale delle posizioni sociali ma non nel modello delle posizioni (Gluckman, 1977:141; Fabietti, 2011)», ove la struttura politica – ed economica – resta sostanzialmente inalterata.

Anche sul versante dei diritti umani e politici il cambiamento è lontano dall'essere effettivo: il caso della giornalista e blogger Fadhila Belhaj, condannata nel febbraio 2019 a due anni di carcere per 'insulti sui social network' è solo l'ultima operazione maturata in un clima sempre più securitario in cui è difficile distinguere la lotta al terrorismo dalla repressione del conflitto sociale (Bouagga, 2018)<sup>30</sup>.

Del resto, lo 'Stato di emergenza', che dà ad esempio alla polizia il potere di disperdere o vietare gli assembramenti spontanei nello spazio pubblico, si è di fatto eternizzato. Prorogato mese dopo mese a partire dagli attentati del 2015, si può calcolare che dopo la Rivoluzione la Tunisia ha vissuto un totale di 7 anni di 'eccezione'<sup>31</sup>. La visibile manifestazione di questa condizione di emergenza è osservabile nelle ingenti porzioni di spazio pubblico che nella capitale costituiscono uno spazio 'rimosso', interdetto com'è alla circolazione, alla sosta (anche pedonale), transennato e blindato da camionette di militari e carri armati. Una sottrazione dello spazio e della sua possibile fruizione pubblica.

Hamadi Redissi (2017) propone di superare le secche del dibattito 'rivolta'/'rivoluzione', per inscrivere la Primavera tunisina del 2011 nel quadro delle transizioni democratiche contemporanee, aventi per oggetto la fine di un regime autoritario e l'instaurazione e il consolidamento di un regime democratico. Per Redissi, le primavere arabe rappresentano una transizione politica post-autoritaria, che combinano – l'autore impiega il verbo *bricoler* – i fondamenti del diritto all'insurrezione delle rivoluzioni moderne – a partire da quella francese del 1789 – e il diritto alla rivolta presente nella filosofia politica musulmana medioevale.

E la Tunisia rientrerebbe perfettamente nel quadro delle transizioni democratiche anche per via della sua condizione economica: se la democratizzazione conta maggiori possibilità di realizzarsi nei Paesi

---

<sup>30</sup> Tunisia, blogger condannata a due anni di carcere: [https://www.agenzianova.com/a/5c6a85f85cd1f9.62369584/2314216/2019-02-18/tunisia-blogger-condannata-a-due-anni-di-carcere?fbclid=IwAR10I\\_lwwCwImwGROqOdvxU9g5whUGNCDkjNYeR8qPOoXcUyCfTCtHK\\_nSo](https://www.agenzianova.com/a/5c6a85f85cd1f9.62369584/2314216/2019-02-18/tunisia-blogger-condannata-a-due-anni-di-carcere?fbclid=IwAR10I_lwwCwImwGROqOdvxU9g5whUGNCDkjNYeR8qPOoXcUyCfTCtHK_nSo), consultato il 21-02-2019. Sul tema delle carceri va ricordato inoltre che la metà dei detenuti tunisini (23553 nel 2016) ha meno di trent'anni. Quasi un terzo di chi si trova in prigione, poi, sconta una pena legata a sostanze stupefacenti, nella maggior parte dei casi consumo di cannabis (Bouagga, 2018).

<sup>31</sup> *Tunisie, l'état d'urgence, une mesure qui se normalise*, in « Jeune Afrique », <https://www.jeuneafrique.com/406230/politique/tunisie-letat-durgence-mesure-dexception-se-normalise/>.

collocati su di un livello intermedio di reddito, la Tunisia si attesta – stando alle valutazioni della Banca Mondiale – su un indice medio-basso di reddito (Przeworski, Adam, Fernando Limongi, 1997)<sup>32</sup>. Stando all'economista tunisino Mahmoud Ben Romdhane (2011), gli elevati tassi di urbanizzazione, le variabili demografiche (tasso di fertilità e speranza di vita) e l'elevata scolarizzazione, concorrerebbero a promuovere una cultura civica necessaria a perseguire una transizione democratica. Tuttavia, la percezione di un cambiamento rimasto congelato allo stato di promessa emerge del resto da una sintetica ricostruzione della situazione politica tunisina offertami da Boubakar, componente del bureau del Forum Tunisino dei Diritti Economici e Sociali (FTDES):

[...] ci aspettavamo che ci sarebbe stata una lotta per cambiare il modello di sviluppo, le scelte economiche... Ma ci siamo trovati immersi in un altro dibattito: il ruolo dell'islam nello Stato, nella politica... Soprattutto dopo le elezioni del 2011, il confronto è stato monopolizzato da due clan: quello degli islamisti e quello dei progressisti. [...] Nel periodo tra il 2011 e il 2014 il conflitto è stato soprattutto 'politico'; anche i movimenti sociali stessi sono stati strumentalizzati, fagocitati da questi partiti politici. [...] Questa classe politica continua con le stesse pratiche. Lo si vede dal tasso di astensionismo tra i giovani alle ultime elezioni [municipali]<sup>33</sup>. La voglia dei giovani di impegnarsi nei partiti o nelle ONG inizia a essere più debole che un tempo, oggi. C'è una situazione di blocco. [...] No, la situazione non è veramente cambiata a livello economico, degli investimenti pubblici e privati. Il tasso di disoccupazione è sempre elevato. Ora ci sono delle proteste su diritti che una volta sembravano acquisiti in Tunisia: il diritto all'acqua, alla salute, all'educazione. La sicurezza sociale. Lo Stato si ritira e non assicura l'acqua, l'elettricità, l'educazione; non c'è il numero di

---

<sup>32</sup> Gli Stati *rentiers*, il cui reddito nazionale deriva quasi interamente dalla rendita di risorse endogene, come il petrolio, tenderebbero a essere autoritari perché la loro ricchezza non deriva dal lavoro dei cittadini (la ricchezza 'prodotta' attraverso il lavoro), ostacolando così la partecipazione politica di questi ultimi e il conseguimento di una piena cittadinanza politica. È il caso dei Paesi del Golfo.

<sup>33</sup> Le elezioni cui si fa riferimento sono quelle dei consigli municipali, le prime elezioni locali nella Tunisia post-rivoluzionaria. Il tasso complessivo di partecipazione è stato del 33,7%, ma se si annoverano i tunisini maggiorenni che non si sono iscritti alle liste elettorali, condizione necessaria per poter votare a una tornata elettorale, il tasso di partecipazione precipita al 23% (Fonte: Fondation Jean-Jaures, <https://jean-jaures.org/nos-productions/tunisie-une-election-sans-vainqueur-analyse-des-elections-municipales-du-6-mai-2018>, consultato il 12/02/19).



insegnanti necessario nelle scuole... Rivendicazioni che erano considerate acquisite in Tunisia. Monta la collera.

Questa testimonianza di lucido disincanto rispetto ai proclami entusiastici con cui gran parte del discorso mediatico e politico, specie in Europa, ha elogiato la Rivoluzione Tunisina, risente della fagocitazione della ‘società civile’ e delle rivendicazioni espresse dal movimento rivoluzionario da parte della ‘società politica’ (Sebastiani, 2014). Tale operazione ha condotto allo sterile instradamento del dibattito politico sull’esclusiva contrapposizione tra ‘islamisti’ e ‘anti-islamisti’, gradiente fondamentale della «conoscenza immaginativa (Said, 1991:59)» con cui un’altra contrapposizione, ontologica ed epistemologica, viene eretta: quella tra Oriente e Occidente<sup>34</sup>. Quest’ultima risulta presente tanto nelle letture sclerotizzate dei media euro-americani, insistenti sull’oramai prossima (o avvenuta, secondo gli osservatori) islamizzazione della società tunisina, quanto nelle ‘zone di teoria’ attorno alle quali si condensa la riflessione antropologica sul mondo arabo, secondo la già citata espressione di Lila Abu-Lughod (1989).

Il faro delle istanze sociali rivoluzionarie – imperniato sulle tremende difficoltà di accesso al mercato del lavoro, sulle crude diseguaglianze territoriali, sul rapporto insano tra cittadini e istituzioni in un Paese affetto da sindrome autoritaria e securitaria nonché sull’impossibilità, per una consistente fetta di popolazione giovanile, di pervenire a una condizione di autonomia economica e di dignità sociale – ha in breve tempo esaurito il suo potenziale emancipatore, premessa per la germinazione di un nuovo paradigma di cittadinanza, clamorosamente traslato in un’ossessiva attenzione al religioso e all’islamizzazione della Tunisia, rea – al pari delle altre società ‘islamiche’ o ‘mediorientali’ – di non riuscire a emancipare in maniera liberale la politica dalla religione, secondo un noto *topos* orientalista. Così, in breve tempo, il messaggio ‘universale’ di cui era portatrice la ‘Rivoluzione della libertà e della dignità’, comprensibile pertanto in ogni contesto al di là di peculiarità culturali o religiose, ha

---

<sup>34</sup> Mi piace riportare la poetica ed evocativa definizione della maturazione dell’orientalismo nel XIX secolo ad opera di V. G. Kiernan: «sogno a occhi aperti collettivo dell’Europa sull’Oriente (1969:55)», citato da Edward Said (1991).

perso la sua vocazione di piena ed estesa intellegibilità (Dakhliya, 2016)<sup>35</sup>, come confermato da Monia, giovane studentessa di italianistica presso l'università di Manouba che conobbi durante le prime fasi della ricerca situate nei contesti educativi.

Dopo la Rivoluzione, la situazione nella mia famiglia è cambiata. Mio padre ha perso il lavoro. Nei due anni senza studio, ho lavorato in un call center francese per aiutare la mia famiglia. Anche oggi la situazione è molto molto difficile. Ma non posso scegliere di lavorare e non studiare; studiare è più importante comunque. [...]

Certe persone hanno finito di studiare, hanno lavorato in posti che non c'entravano con i loro studi... Hanno fatto una rivoluzione per lavorare, per poter mangiare, per potersi sposare... Perché non è possibile che a 40 anni... Anche per dormire con una ragazza, loro non hanno una casa... Hanno fatto la rivoluzione in modo che quelli che hanno il potere possano trovare una soluzione per quelli che hanno finito gli studi... È molto chiaro. Da Kasserine e Sidi Bouzid hanno fatto la Rivoluzione... Anche le donne... A causa della miseria... Per questo fanno i clandestini in Italia e in Francia. Poi piano piano è cresciuta l'idea della religione, di essere vicini a Dio, perché prima chi faceva sempre la preghiera veniva ucciso direttamente...

La nostra rivoluzione dopo ha preso una parte importante, diciamo l'80%, del contesto religioso, ma se parli con quelli che hanno fatto gli studi e non lavorano, loro dicono che hanno fatto la rivoluzione per poter mangiare...(Manouba, 23/11/2016)

Ma quale differenza intercorre tra l' 'universalità' della Rivoluzione tunisina postulata da Jocelyne Dakhliya e l' 'universalismo' delle categorie d'analisi con cui le scienze umane e sociali pretendono di spiegare la realtà? Affermare l'esistenza di un messaggio universale, trasversale e comprensibile a tutti nella sua pienezza di significato, implica l'esistenza di paradigmi e costrutti – come democrazia, diritti umani, libertà – la cui evidenza di razionalità non necessita di ulteriori mediazioni culturali? La

---

<sup>35</sup> Secondo Jocelyne Dakhliya, lo stesso premio Nobel per la pace assegnato al Quartetto Tunisino (ordine degli avvocati, sindacato UGTT, confederazione degli industriali e Lega per la difesa dei diritti dell'uomo) nel 2015 risente di una lettura che espunge il conflitto sociale premiando una visione pacificata e consensuale della storia tunisina, in linea con la dottrina dell'unanimità che ha segnato la stagione di Ben Ali.

compenetrazione tra significanti universali e significati ‘particolari’ non è piuttosto costitutiva dell’intrinseca connessione di gruppi, campi sociali, dinamiche storico-politiche con ambiti spazio-temporali più ampi (Amselle, 2001)? Senza avviare, in questa sede, una disamina dei concetti di relativismo etico ed epistemologico (Dei, 2012; Dei, Simonicca, 1990), si intende solo richiamare i rischi connessi alla postulazione di un universalismo inteso quale sostanza capace di ammantare di un *telos* ineluttabile – ciò che Appadurai (2014) definisce traiettorismo – processi storici, aree del pianeta e gruppi umani variegati. L’universalismo invece andrebbe concepito come tendenza o aspirazione a corroborare connessioni globali, improntate a rapporti pacifici e solidaristici.

Se la Rivoluzione è un accadimento che determina un cambiamento improvviso e radicale del corso della storia, sul modello del 1789 o del 1848, la primavera tunisina certo non lo è, per i motivi richiamati nelle precedenti pagine. Ciò comporterebbe declassarla ad evento politico minore. Senza contare che sarebbe vano pretendere di trovare un modello invariante di rivoluzione. La velocità e l’imprevedibilità degli accadimenti storici inficiano la pretesa ‘invariantiva’ di ogni modello teorico precedente. A complicare il quadro, vi è certamente la considerazione che il richiamo al malcontento popolare sempre maggiore – al punto da non giustificare più i ‘costi’ dell’obbedienza al despota – non riesce a illuminare in modo esplicativo il passaggio dalla frustrazione alla mobilitazione (Dobry, 2009).

Se invece rivoluzione e transizione sono congiunte nella medesima prospettiva temporale, dilatando le etnocentriche traiettorie lineari e irreversibili con cui siamo soliti mettere in ordine gli eventi, riusciremo a collocare questi ultimi nel tempo profondo della ‘durata’ in cui passato e presente si intrecciano intimamente (Bachelard, 1989).

Vari autori sostengono che l’affiliazione politica nella Tunisia contemporanea passi per la ricomposizione di strutture sociali nebbiose (Broeders, Engbersen, 2007) in cui riprendono forma i vecchi rapporti clientelari, con la differenza che se ieri questi si nutrivano sfacciatamente delle risorse pubbliche, oggi attingono a risorse di altra natura, come il supporto allo sviluppo proveniente da ONG internazionali, dalle agenzie

della cooperazione allo sviluppo, dalle fondazioni filantropiche (Perez, 2018). La personalizzazione del legame politico e la difficoltà di discernimento tra risorse e attori pubblici e privati, costituiscono il segno evidente di come la redistribuzione delle risorse costituisca ancora modalità preferenziale dell'esercizio del potere nella Tunisia contemporanea.

Eppure, secondo Mohamed Kerrou (2017) sono proprio alcune continuità strutturali riscontrabili nel modello politico istituzionale tunisino e nell'*ethos* del compromesso incorporato da ampi strati della popolazione ad aver garantito il successo della transizione post-rivoluzionaria democratica, a differenza che in altri Paesi arabi. La Tunisia vanterebbe da questo punto di vista una tradizione statale antica, con un solido ceto burocratico impegnato nell'amministrazione pubblica e nella distribuzione di beni e servizi (Bourdieu, 1994) che ha protetto l'edificio statale dal prolasso che altrove, in primis in Egitto, si è verificato (anche per via della scelta dell'esercito di non reprimere il dissenso popolare). In particolare, il compromesso – che ha permeato anche il non facile bilanciamento tra parti opposte nell'elaborazione della nuova costituzione – sarebbe il risultato di una cultura politica che valorizza l'attitudine, estesa all'intero corpo sociale, alla contrattazione e alla negoziazione di tipo familiare e cortese. Non ultimo, la storica vocazione tunisina di *carrefour* mediterraneo tra culture e civiltà differenti rafforzerebbe questa disposizione.

Le considerazioni di Kerrou non sono certo infondate. È possibile rintracciare, a partire dal XIX secolo, una postura riformista eterogenea all'opera nella pratica e nel pensiero politico, che promuove il rinnovamento politico e culturale nel quadro dei valori dell'Islam, anzi, nel recupero degli originari valori della religione islamica. Tale linea di pensiero derivava dall'opera dell'egiziano Muhammad 'Abduh, vissuto nella seconda metà del XIX secolo e che sosteneva la necessità di un ritorno alle basi della fede, da cui ricavare una morale sociale adeguata ai tempi moderni (Hourani, 1998). Taluni si spinsero oltre, sino a postulare la separazione tra religione e vita sociale.

In ogni caso, va assunto che il riformismo è un complesso tutt'altro che omogeneo, e che va declinato nelle sue accezioni del riformismo musulmano così come del riformismo repubblicano, coloniale e nazionalista. Al di là della mistificazione che esso ha assunto in particolar modo sotto il regime di Ben Ali, è innegabile che a partire dalla stagione coloniale, sotto l'egida del riferimento identitario alla tradizione del riformismo tunisino, diversi segmenti delle élite tunisine avanzassero una comune rivendicazione costituzionale, il cui modello era a sua volta il Patto fondamentale del 1857<sup>36</sup>: salafiti, panislamisti, nazionalisti destouriani e neodestouriani, tutti rivendicavano l'eredità modernista di Kheireddine e consideravano l'Islam come parte irrinunciabile dell'identità tunisina (Tlili, 1984)<sup>37</sup>. L'elemento religioso non costituiva all'epoca un fattore discriminante e divisivo. Persino durante i governi di Bourguiba e Ben Ali gli oppositori politici riconoscevano ai due presidenti un volontarismo erede della tradizione riformista tunisina, al punto che nel 1988 anche gli oppositori al regime di Ben Ali (compresi i cosiddetti islamisti) firmarono il Patto Nazionale, un testo in cui tutte le forze politiche convergevano nell'attribuire al riformismo tunisino carattere fondativo dell'identità nazionale<sup>38</sup>. In esso, inoltre, i firmatari del patto chiedevano allo Stato di impegnarsi affinché la razionalità – derivazione post-coloniale e moderna dell'*Ijtihâd* – permeasse l'insegnamento pubblico, le istituzioni religiose e i mezzi di informazione (Zghal, 1989)<sup>39</sup>. Tuttavia, l'attitudine al compromesso, quand'anche riscontrabile attraverso un'analisi storico-sociale del posizionamento politico di élites urbane e classi mercantili, può essere oggetto di una generalizzazione tale

---

<sup>36</sup> Il patto del 1857 tendeva a ridefinire le relazioni tra i soggetti (i cittadini) e il Bey di Tunisi, volgendo anche all'instaurazione dell'eguaglianza nei diritti tra musulmani e non musulmani.

<sup>37</sup> Kheireddin è comunemente considerato il più influente riformatore tunisino precoloniale, primo ministro tra il 1873 e il 1877.

<sup>38</sup> Il paradigma sviluppatista sotto cui può essere inquadrata l'intervento dello Stato durante il regime di Bourguiba è la messa in pratica post-coloniale dell'eredità riformista (Zghal, 1993).

<sup>39</sup> Secondo l'*Oxford Dictionary of Islam*, L'*Ijtihâd* – letteralmente 'sforzo mentale o fisico' – designa il 'ragionamento indipendente', opposto all'imitazione (*taqlîd*). Fonte del diritto sunnita, i dotti possono ricorrervi limitatamente a quelle questioni su cui il Corano e la Sunna non si esprimono e non vi è consenso tra gli studiosi. Albert Hourani scrive che «una massima ripetuta spesso sosteneva che a partire dal X secolo non sarebbe più stato possibile esercitare un giudizio individuale: dove era stato raggiunto il consenso, «la porta dell'*Ijtihâd* è chiusa». Non sembra però concretamente provato che questo concetto sia mai stato formulato o abbia mai riscosso un consenso generale, all'interno di ogni *madh'hab* (scuola giuridica) di fatto si praticava l'*Ijtihâd* (1998:162)».

da pervenire all'affermazione di una configurazione culturale omogenea e rappresentativa dell'intero Paese? Qual è l'attitudine al compromesso ravvisabile nelle cicliche ondate di ribellione che coinvolgono le regioni sottosviluppate e i ceti sociali impoveriti, anche dopo la rivoluzione del 2011? Infine, la solidità del ceto burocratico che ha amministrato la cosa pubblica nel solido quadro della configurazione statale può essere oggetto di una valutazione indipendente da quell'economia politica che ha lungamente soggiogato la Tunisia combinando autoritarismo, spregio dei diritti umani e integrazione economica della popolazione attraverso reti clientelari, affiliazione politica all'RCD (per limitare l'analisi alla stagione benaliana) e porosità del discrimine pubblico-privato a tutti i livelli della macchina dello Stato? L'analisi di Kerrou, benché fondata, pare inserirsi nel solco della celebrazione entusiastica dell'eccezionalità tunisina, imperniata sul modello del 'consenso' e dell'unanimità, tratti di una cultura politica che, oggi, come ieri, stigmatizza la conflittualità nella società, riattualizzando il riferimento al patrimonio riformista tunisino, grande *récit politique* già negli anni di Ben Ali. È in quella stagione che si compie la reificazione del riformismo tunisino, celebrato non tanto in relazione al contenuto delle riforme (passate e future), quanto a modo di leggere la realtà, campo del possibile e del pensabile, mito e fonte di legittimazione e consenso attorno all'esercizio del potere (Hibou, 2009). A proposito di consenso, scrivono Geisser e Allal:

La "democrazia consensuale", già celebrata durante gli anni di Ben Ali, viene riconfigurata dal 2013 in "democrazia del consenso", consolidando l'alleanza delle due grandi correnti politiche e ideologiche del Paese (islamisti e neo-destouriani<sup>40</sup>), marginalizzando gli oppositori politici, tentando di bloccare le associazioni, interrando il processo di giustizia transizionale a profitto delle leggi di riconciliazione e criminalizzando gli attori della protesta, caricando questi ultimi del sospetto di voler destabilizzare la "nuova democrazia" (2018: 24).

Ciononostante, la disincantata evidenziazione delle continuità strutturali tra regimi di governo e di controllo della sfera pubblica non possono

---

<sup>40</sup> Il Neo-Destur (*al-Ḥizb al-Ḥurr ad-Dustūrī al-Jadīd*) è stato il partito politico di ispirazione nazionalista che, guidato prevalentemente da Habib Bourguiba, ha traghettato la Tunisia dal regime coloniale a quello post-coloniale.

esimerci da un'analisi altrettanto rigorosa della lettura che della Rivoluzione tunisina è stata data, sia in sede scientifica che in ambito politico e mediatico, a vari livelli.

La sincera e comprensibile disillusione, condivisa tanto dal cittadino tunisino ordinario quanto dallo studioso, impedisce di scorgere sotto la coltre dell'immobilismo il magmatico ribollire di processi di riappropriazione ed emancipazione politica in cui è coinvolta una parte importante di ordinaria cittadinanza, ieri costretta al silenzio e all'indifferenza. Cosa ancora più grave, sottoscrivendo posizioni pessimiste – o negazioniste – vi è il rischio di riprodurre una visione etnocentrica e stereotipata del cambiamento sociale.

Se gli episodi di contestazione politica, in Tunisia e nel Maghreb, risalgono almeno agli anni Ottanta (Saout, Rollinde, 1999), bisognerebbe forse dismettere quella modalità di lettura evenemenziale della Rivoluzione che ci induce a immaginare una netta cesura tra i regimi di Bourguiba e Ben Ali e lo scenario contemporaneo, privilegiando piuttosto l'integrazione dei processi complessi confluiti lentamente nella cristallizzazione del malcontento sociale e dei movimenti di protesta (Gana, 2018).

Inoltre, sarebbe più corretto collocare gli eventi tunisini – e le primavere arabe nel complesso – nel più ampio contesto globale di mobilitazione contro neoliberalismo e politiche economiche di austerità, mobilitazione caratterizzata da comuni fattori: la spontaneità, la conflittualità diffusa, la creatività, la costituzione di soggetti politici collettivi – come gli *indignados* in Spagna, *Occupy Wall Street* negli Stati Uniti, gli universitari nel Regno Unito e in Italia – indipendenti dal mondo politico e dalle leadership tradizionali (Copertino, 2017; Labat, 2013). Definiti 'tumulti' da Campanini (2013), questi movimenti, perlopiù giovanili e studenteschi, costituiscono una risposta al potere della *governance* tecnocratica che si è affermata, a partire almeno dagli anni Ottanta dello scorso secolo, in occidente e, a seguire, nei paesi in via di sviluppo, attraverso le cure liberali dei piani di aggiustamento strutturale prima e della cooperazione internazionale e del debito dopo. Probabilmente ha ragione la scienziata politica indiana Aditya Nigam (2012) quando

sostiene che le rivoluzioni del nostro tempo vanno collocate nell'ambito di rivolte post-nazionali che vanno oltre gli orizzonti statuali nazionali, facendo uso di risorse materiali e simboliche transnazionali. Grazie alle reti di solidarietà costruite attraverso lo spazio virtuale del web, i tunisini potevano ispirarsi alle lotte dei palestinesi, gli egiziani ai tunisini, e così via.

Ad ogni modo, è lecito pensare il presente con categorie del passato o facendo ricorso al pensiero di altri autori, appartenenti ad altre epoche storiche? La specificità delle Primavere arabe – in particolar modo il non avere avuto leadership acclamate e rivendicate, così come la relativa rapidità e imprevedibilità con cui sono esplose – non hanno impedito di applicarvi categorie maturate altrove (Kerrou, 2018 *b*). Una riflessione sui criteri con cui tali categorie vengono adottate è allora ineludibile.

Il termine 'Primavera' indica un evento di carattere stagionale, destinato a un'inevitabile conclusione. Non a caso, alle entusiastiche celebrazioni della Primavera araba è succeduto il cupo rilevamento di un generale inverno islamista. Ciò è particolarmente vero per il contesto tunisino, le cui prime elezioni libere del 2011 hanno visto l'affermazione travolgente del partito a riferimento religioso *Ennahda*<sup>41</sup>.

Se il modello storico della categoria di 'Primavera' è quello della Primavera dei Popoli del 1848<sup>42</sup>, è facilmente constatabile come essa sottenda l'idea di un avvenimento destinato ad esaurirsi inesorabilmente in breve tempo.

L'idea di una Primavera specificamente 'araba' postula una problematica uniformità politica (Camau, 2006), all'opera nelle rappresentazioni stereotipate inerenti al funzionamento dei regimi autoritari della regione a all'endemico ribellismo irrazionale della 'strada araba' (Bayat, 2010). Le 'rivoluzioni arabe' inoltre designano un campo di mobilitazione politica al contempo regionale – i Paesi arabi – e nazionale. Il contagio della

---

<sup>41</sup> Il decimo congresso di *Ennahda*, nel 2016, ne ha certificato l'uscita dall'islam politico attraverso l'adozione della separazione tra religione e politica, in favore della tiepida definizione di 'partito musulmano democratico' (Ayari, Brésillon 2018).

<sup>42</sup> L'espressione 'Primavera araba' era ricorsa nel 2005 negli Stati Uniti per celebrare il supposto rinnovamento in diversi Paesi arabi, in particolare nell'Iraq post-Saddam Hussein (Camau, 2012).



protesta tra più movimenti nazionali rinvia all'esistenza di riferimenti identitari emergenti da una storia e un destino comuni.

Tuttavia, la lampante diversità nel successo delle rivendicazioni riportate rende illusoria la prospettiva di scorgere un 'modello' rivoluzionario esportabile oltre i contesti 'locali' tunisino ed egiziano (Bonney, 2011). Dopo aver preso il mondo intero alla sprovvista, le cadute di Ben Ali e Moubarak hanno favorito un'emulazione protestataria. Ma l'effetto sorpresa non era più sfruttabile. I movimenti contestatari si sono scontrati con la capacità di resilienza della politica locale (come in Marocco) e con il gap strutturale e organizzativo rispetto alle forze politiche preesistenti (in Giordania e Yemen), o hanno dovuto cedere ai particolarismi tribali e regionali, il cui caso più eclatante è senz'altro la Libia (Camau, 2012). Eppure, non concedere alle proteste del 2010-2011 statuto rivoluzionario, oltre che miope, come verrà esplicitato nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, può celare un pregiudizio culturalista che Edward Said mette a nudo nel suo celebre *Orientalismo* (1991).

Il bersaglio della critica di Said è l'esegesi del termine arabo *thawra* ad opera dell'orientalista britannico Bernard Lewis. L'analisi di quest'ultimo è tutta tesa a svilire la portata del concetto di 'rivoluzione' nella 'cultura' arabo-musulmana<sup>43</sup>. Il significato originario di *thawra* è quello di eccitazione, dato che la radice *th-w-r* in arabo classico indicava l'atto di alzarsi di un cammello, emozionarsi e nell'uso maghrebino ribellarsi. Nel XIX secolo gli autori arabi hanno iniziato a far ricorso al termine *thawra* per designare eventi come la Rivoluzione francese ma anche per riferirsi ad avvenimenti regionali (come il sollevamento nazionalista degli anni Cinquanta) (Kerrou, 2018 b).

A seguire l'analisi di Said, apprendiamo che l'intento di Lewis è duplice: da un lato egli sostiene perentoriamente che l'idea (occidentale) di ribellarsi al governo dispotico di un sovrano ingiusto è estranea al pensiero

---

<sup>43</sup> Impiego la formula 'cultura arabo-musulmana', imprecisa e tendente alla confusione tra concetti diversi quali 'cultura', 'ideologia', 'religione', 'teologia', sul modello degli usi che ne hanno fatto più generazioni di orientalisti, da von Grunebaum allo stesso Lewis. Secondo lo studioso marocchino Abdullah Laorui (1973), gli orientalisti hanno interpretato fatti sociali e avvenimenti storici riguardanti l'Oriente mediando l'impianto dottrinario dell'Islam con la teoria culturalista di Alfred Kroeber.

islamico<sup>44</sup>, ossessionato dalla possibilità d'insorgenza della *fitna*, il dissidio interno alla comunità dei fedeli (*Ummah*) potenzialmente capace di condurre a fratricide guerre civili<sup>45</sup>. Piuttosto che rivoluzioni vere e proprie, il massimo che ci si possa attendere è allora la sedizione, episodi sporadici di turbolenza politica (pari all'alzarsi di un cammello) priva di lasciti duraturi nella storia e nell'organizzazione sociale. Dall'altro lato, Lewis perviene a una vetero-coloniale ratificazione dell'inferiorità intellettuale ed emotiva degli 'arabi', già postulata dalla psichiatria coloniale (Faranda, 2012). La rivoluzione in terra di Islam non sarebbe allora altro che un eccitamento prossimo alle frustrazioni nevrotiche di natura psicosessuale.

La tentazione di inserirsi in una contesa teologico-filosofica sulla liceità della insurrezione nelle fonti del diritto e della filosofia politica dell'Islam è forte. Nella storia dell'Islam, sunnita e sciita, il tema dell'uscita' contro il sovrano ingiusto – *khuruj*, dal verbo *khraj*, *yokhroj*, nella sua variante dialettale tunisina, ricorrente anche nei commenti con cui vari attori indicano l'aver preso parte ai moti di protesta nel Maghreb – è oggetto sia di giustificazione che di riprovazione. Se nella storia dello sciismo il tema della ribellione emerge con maggiore evidenza, lo stesso sunnismo, «tradizione (*sunna*) politico-discorsiva basata sulla concordia estesa alla comunità dei credenti (Redissi, 2017: 25)», nel ventesimo secolo arriverà a postulare il diritto al *jihâd* contro il tiranno empio che non governa secondo la legge di Dio, dall'egiziano Hassan al-Banna, fondatore nel 1928 della Fratellanza Musulmana (Wickham 2002) fino ai sunniti marxisti degli anni Ottanta (come Tariq al-Bishri, Mustafa Mahmoud, Adel Hussein). Tuttavia, speculazioni di tale sorta, sebbene affascinanti, si collocano su un triplo equivoco che è bene sin da subito precisare. Il primo concerne l'illegittimità di ricondurre fenomeni di natura politico-

---

<sup>44</sup> Orientalisti come Lewis ritengono che l'Islam costituisca la matrice originaria da cui si dipana un amalgama indifferenziato di fatti politici, sociali, culturali. Ne conseguirebbe l'impossibilità di discernimento tra secolare e religioso, di modo che non sarebbe distinguibile un livello del 'politico' autonomo dall'Islam. Molti autori hanno decostruito l'essenzialismo all'opera in questo tipo di disamina, ritenendolo imbevuto di 'riduzionismo etimologico' (Ferjani 2005). Inoltre, quandanche si adottasse la prospettiva cultural-orientalista di Lewis, è del tutto errato postulare l'assenza del tema della ribellione nella filosofia politica dell'Islam (Capezzone, 2010; Redissi, 2017),

<sup>45</sup> Il primo esempio di *fitna* (656-661) risale al conflitto per l'attribuzione della carica di califfo, da cui originò la spaccatura tra sunniti e sciiti (Djaït, 1989).

sociale (come le Primavere Arabe) al registro onnicomprensivo dell'Islam. Come testimoniato da vari attori sociali, le rivolte del 2010-2011 erano animate da rivendicazioni di natura economica e sociale. Se ciò non esclude che la dimensione religiosa fosse presente – cosa del resto evidente già da uno sguardo all'eterogeneo movimento politico di opposizione a Ben Ali dagli anni Ottanta (Moore, 2017) – ciò non significa che fosse preponderante o addirittura l'unica matrice della rivolta. Questo equivoco contiene in sé i germi di un'altra comune operazione: l'illegittima intercambiabilità tra i termini 'arabo' e 'musulmano', figlia dell'applicazione indiscriminata di un'identità religiosa a un'identità politica. Una tipizzazione essenzialista (Appadurai, 1986) che trascura il tema del multiconfessionalismo e dell'ateismo in Nord Africa e Medio Oriente, così come la presenza di multiple e coeve concezioni dell'islam in popolazioni a maggioranza musulmana (Deeb, Winegar, 2012).

Il secondo equivoco pertiene al valore euristico dell'esegesi dei testi sacri, senza una rigorosa considerazione delle condizioni di produzione e ricezione degli stessi. Rintracciare nel Corano – o in altre fonti storico-religiose – la giustificazione o la condanna della violenza o della ribellione, come nel caso di cui si discuteva, non appare una scelta soddisfacente:

ogni messaggio “sacro” può portare in sé il segno dell'amore come della violenza, dell'accoglienza come dell'intolleranza. Tutto dipende da come si interpreta un testo composto molti secoli fa, come ci insegna, d'altra parte, e in maniera davvero inequivocabile, la stessa storia dell'ebraismo e del cristianesimo (Fabiatti, 2011: 221-222).

Terzo e ultimo equivoco: l'attitudine rivoluzionaria o reazionaria, democratica o dispotica dell'islam (ma vale per qualsiasi altra religione) non dipende da una qualche “intrinseca” disposizione della confessione religiosa, ma dalle condizioni storicamente determinate in cui si trova a esser messo in pratica l'esercizio della fede. In altri termini, non ci si deve focalizzare sull'Islam in quanto tale, ma sui Musulmani in quanto soggetti

storici «che definiscono e ridefiniscono la loro appartenenza religiosa, sia sul piano delle idee che su quello delle pratiche, in modi diversi (Bayat, 2010: 231)».

Una via d'uscita dall'impasse terminologico-concettuale cui conducono le tesi sopra richiamate è a mio vedere fornita da Jack Goldstone (2011), secondo il quale è opportuno considerare quattro variabili per valutare l'evenienza e il successo di un processo rivoluzionario: attorno al regime dispotico deve generarsi il sentimento comune che questo sia una minaccia per il futuro del Paese; le élite militari non devono scegliere di proseguire a difenderlo; la maggioranza della popolazione, comprese le minoranze etnico-religiose e attraverso i differenziali socio-economici, deve mobilitarsi; i poteri internazionali devono esercitare pressione affinché chi al potere non ricorra alla forza contro il popolo.

Il merito di questo elenco è che, rispetto ad altre interpretazioni mono causali, unisce l'attenzione ai fattori 'materiali' a quelli 'ideologici' e culturali. In questo, è una prospettiva che non esiterei a definire 'gramsciana', dato che non solo fa riferimento alla mobilitazione di diversi strati della popolazione – chiamando in causa il concetto di 'egemonia' – ma cita come primo fattore esplicativo del successo rivoluzionario il sentire comune dell'illegittimità del potere.

### *1.5 Stato, discriminazione territoriale, egemonia.*

In queste pagine si intende esplorare il nesso tra il processo di costruzione dello Stato nazionale post-indipendenza e la discriminazione territoriale più volte evocata nelle pagine precedenti.

Nonostante che il cuore etnografico della ricerca presentata in questa tesi sia situato nell'area urbana della *Grand Tunis*, lavorare sulla Tunisia senza considerare le più ampie dinamiche territoriali che hanno giocato una rilevanza innegabile nel processo rivoluzionario e che ancora oggi ricoprono un ruolo rilevante nella fase conclusiva della transizione democratica equivarrebbe a condannarsi a una lettura superficiale di qualsiasi fatto sociale indagato. Inoltre, come suggerisce l'intitolazione del presente paragrafo, la discriminazione territoriale ha accompagnato i

processi di *State building* nella Tunisia moderna e contemporanea, al punto che difficilmente le due questioni possono essere scisse.

Il pensiero dell'antropologia sullo Stato propugna un ampliamento delle griglie analitiche con cui la tradizione filosofica politico-occidentale lo ha pensato, al fine di non reificare questa istituzione alla stregua di un monolite detentore non solo del monopolio del legittimo uso della forza (Weber, 1998) quanto della legittimità incontestata a esercitare il potere. L'antropologia guarda allo Stato nel suo continuo farsi e disfarsi e nell'incessante processo di riaffermazione di autorità e legittimità, sottoposte a implicite o rivendicate contestazioni e rinegoziazioni con un'ampia schiera di attori sociali e agenzie (Gardini, 2016). Ciò appare ancor più vero nel regime neo-liberista contemporaneo in cui lo Stato va incontro a una complessa riarticolazione, concettualizzata sovente nei termini di 'ritiro' dal controllo politico ed economico della società (Harvey, 2007; Hibou, 1999); di 'privatizzazione' (Hibou, 2004) e di fallimento o addirittura di 'criminalizzazione', specie nei contesti extraoccidentali in cui l'autorità dello Stato appare severamente compromessa o screditata (Ferguson, 2006; Bayart, 1989; Bayart, Hellis, Hibou, 1999).

La recente letteratura antropologica individua nei margini e negli interstizi istituzionali il terreno in cui il dispiegamento dell'esercizio dello Stato nella legittimazione della sua autorità è tanto meno appariscente quanto più pervasivo. Il 'margine' appare come terreno elettivo per sondare il potere regolatore e disciplinare dello Stato in un'era in cui l'ossatura politico-economica globale tende a rappresentarlo come indebolito se non del tutto assente (Das, Poole 2004). Beninteso, il margine non è solo territoriale, posto ai confini dello spazio nazionale, ma è uno sito in cui «la legge e altre pratiche statuali sono colonizzate da forme di regolamentazione che emanano dalle necessità stringenti delle popolazioni di assicurarsi una sopravvivenza politica ed economica (Ivi, p. 8)».

La dimensione territoriale, in ogni caso, è forse la più semplice e immediata a venire in mente. Ai margini della nazione, lo Stato tenta di gestire o pacificare la popolazione sia attraverso la forza che con un

progetto pedagogico mirato a trasformare soggetti indisciplinati in legittimi cittadini ‘soggetti al’ potere (*ibidem*).

Alcune dinamiche storicamente rilevanti riguardanti i contesti rurali e desertici della Tunisia rientrano in questa tipologia. Ibn Khaldoun (1968) aveva del resto concettualizzato una dialettica inestinguibile tra civiltà rural-beduina e urbana, la quale si sarebbe affermata inesorabilmente a detrimento della prima e da cui sarebbe sorta la civiltà islamica. Pur non potendo, oggi, accogliere acriticamente quelle concettualizzazioni dicotomiche, è legittimo rilevarne il peso nelle rappresentazioni culturali e nel senso comune.

Non lontano da Ksar Ghilane, nel sud della Tunisia, popolazioni nomadi – stanziali solo in alcuni periodi dell’anno – e beduine sedentarie sono andate incontro, almeno dal raggiungimento dell’Indipendenza, a un massiccio processo di sedentarizzazione intrapreso dallo Stato (Puig, 2003; Sandron, 1998).

Nell’arco di pochi decenni esse dovettero progressivamente rinunciare a un regime economico di autosussistenza per integrarsi nel quadro di un’economia di mercato (Zaafouni, 1996). Se oggi le popolazioni beduine non sono più rilevabili, quelle nomadi alternano periodi di stabilità a Douz a periodi di mobilità. Negli ultimi decenni, la transizione demografica ha toccato anche il sud tunisino. Per far fronte alla pressione dell’incremento delle nascite e al calo della mortalità, questi gruppi hanno diversificato l’attività economica. È in particolar modo l’emigrazione verso Tunisi, l’Europa e la Libia a costituire la cifra di un esodo senza precedenti. Chi resta, mantiene una doppia residenza, alternando periodi nella steppa a periodi di residenza nei piccoli centri urbani a qualche decina di chilometri di distanza.

Ma è solo l’estremo sud tunisino il margine della nazione?

L’otto ottobre del 2017 un’imbarcazione che trasportava una settantina di migranti, di nazionalità prevalentemente tunisina, cola a picco al largo delle isole Kerkennah, dopo una collisione con una nave della marina militare tunisina. Solo quaranta vengono salvati. Dei migranti a bordo della piccola imbarcazione, la maggior parte proviene da contesti rurali: Sidi Bouzid, Jendouba. Proteste divampano in tutto il Paese. A Bir El

Hafei, nel governatorato di Sidi Bouzid, la popolazione manifesta e blocca l'accesso alla cittadine con delle (finte) bare, a denunciare la drammatica impossibilità di sostenere un progetto comunitario, di portare a compimento una riproduzione sociale e culturale volta al futuro, allo scambio intergenerazionale, alla trasformazione progressiva, e non alla morte. Le bare ratificano l'approssimarsi del caos, nonché la lucida percezione, da parte della gente del luogo, della catastrofe del mondano, del significante e dell'operabile, per ricorrere al lessico di Ernesto De Martino (1977).

Scene analoghe si sarebbero ripetute nel giugno del 2018, quando un altro peschereccio si sarebbe rovesciato in mare, dopo due ore dalla partenza, dalle isole Kerkennah, trasportando circa 180 migranti, di varie nazionalità, di cui almeno la metà tunisini. A morire più di cento persone, tra 74 morti ufficiali e una cinquantina di dispersi<sup>46</sup>.

Lo storico tunisino Hedi Timoumi (2014), citato di Baccar Gherib (2017), ha scritto che la contraddizione chiave della Tunisia è quella tra Tunisia costiera e Tunisia interna, al punto che la lotta di classe – generata, secondo la teoria marxista, dalle contraddizioni del modo di produzione capitalistico – non ha attenuato che flebilmente questa contraddizione. In poche parole, per Timoumi la matrice del conflitto sociale in Tunisia è la contrapposizione storica tra litorale e interno; tra urbano e rurale: assai più dirimente di quella 'classica' tra borghesi e proletari. I rapporti politici allora constano di una dimensione territoriale ineludibile per l'osservatore.

Il cronico sottosviluppo delle regioni interne del Paese e le rivolte lì originate autorizzano a parlare di una discriminazione territoriale sistemica che si è fatta Stato, dal momento che il processo storico di formazione di quest'ultimo è contrassegnato da un'evidente asimmetria (Hibou, 2015) tra il litorale e il resto del territorio.

Le ragioni storiche di tale disparità territoriale sono state ampiamente indagate in altri studi e ricerche, a cui si rimanda (Daoud, 2011; Pontiggia, 2016; Gherib, 2017; Brésillon, 2018).

---

<sup>46</sup> <https://www.globalist.it/world/2018/06/07/sono-oltre-70-i-morti-accertati-nel-naufragio-drammatico-di-kerkennah-2025706.html>

La frattura tra un'economia litorale redditizia e l'indigenza dell'Arrière Pays si sostanzia in una 'colonizzazione interna' esasperata dal regime coloniale, interessato a dotare di infrastrutture, servizi e industrie la fascia litoranea, a detrimento del resto del territorio (Bennasr, 2012). I due blocchi sono perfettamente integrati: la costa trae profitto dalla manodopera rurale costretta a emigrare verso le città e dalle risorse – in primo luogo i fosfati, ma anche l'acqua e i prodotti agricoli – delle regioni interne e del sud del Paese, quasi fosse una forma di confisca.

Con l'indipendenza, le cose non sarebbero affatto mutate. L'élite modernista che avrebbe impresso al processo di ottenimento dell'indipendenza la propria impronta, e che avrebbe continuato a detenere il potere politico ed economico ininterrottamente nella Tunisia post-coloniale altro non è che espressione della piccola borghesia cittadina del litorale, in particolare della fascia saheliana. Un vero e proprio 'blocco storico', concetto che Gherib (2017) mutua dal lessico gramsciano.

Belhedi (2012), a sua volta ripreso da Stefano Pontiggia, suddivide lo spazio tunisino in tre macro aree: una spina dorsale – Tunisi, ipertrofica capitale, e i centri urbani costieri; una periferia costituita da territori legati a centri costieri da una rete di infrastrutture e dipendenza economica; i margini, in cui vengono estratte risorse. Si tratta di una configurazione socio-spaziale in cui lo sviluppo differenziato tra est e ovest del Paese denota una discriminazione selettiva nell'accesso ai servizi e al mercato del lavoro.

Guai a pensare i processi di formazione e costruzione dello Stato epurati dai riferimenti spaziali (Radcliffe, 2001), come nel caso dell'economia politica clientelare di Ben Ali che, anche nelle regioni più svantaggiate, assicurava il controllo e l'assoggettamento degli strati più deboli della popolazione attraverso l'erogazione di sussidi e servizi di assistenza<sup>47</sup>. Non è un caso che, nel tentativo di recepire le istanze popolari del 2010-2011, siano stati perseguiti indirizzi di riforma istituzionale volti a

---

<sup>47</sup> È il caso, ad esempio, del Fondo Nazionale di Solidarietà, creato negli anni Novanta per progetti di sviluppo e politiche sociali nell'interno del Paese. In realtà, «il Fondo si è dimostrato essere una tecnica di controllo dei cittadini tramite un meccanismo di solidarietà forzata e di gestione della povertà in quanto problema di sicurezza (Pontiggia, 2016:59)».



produrre nuovi ordini territoriali, entro la cornice della decentralizzazione (cfr. III cap.).

Se la discriminazione territoriale è una delle chiavi discorsive di cui tenere conto in un lavoro sulla Tunisia contemporanea, altrettanta considerazione non è stata generalmente indirizzata alla comprensione della complessità di contesti urbani come, ad esempio, Tunisi, sito principale della ricerca oggetto di questa tesi.

Ed è un errore: come nella maggior parte dei sistemi urbani del sud del mondo, marcati da una evidente macrocefalia delle capitali, Tunisi è il prodotto vivente della sedimentazione di disparità storiche e diseguaglianze sociali (Chabbi, 2016).

Il fatto urbano, poi, è al cuore delle mutazioni che vive il Maghreb contemporaneo: l'urbanizzazione massiccia, rapida, forse brutale degli ultimi decenni ha generato nuove territorialità, nuovi modi di agire e 'dirsi' della città, ma anche inedite frammentazioni, che rendono di fatto le città del Maghreb attraversate da logiche plurime (Belguidoum, Cattedra, Iraki, 2015).

In particolare, il fenomeno dell'habitat spontaneo periurbano – che verrà presentato in queste pagine – si caratterizza come una chiara fattispecie delle abituali interazioni tra pratiche istituzionali e modalità di costruzione dell'identificazione 'cittadina' da parte degli abitanti (Berry-Chikhaoui, 2009). Inoltre, i mutamenti recenti di Tunisi illustrano la pluralità di forme ed esperienze dell'abitare e di retoriche identitarie ravvisabili nella città. Già nei decenni prima dell'indipendenza (almeno dagli anni Trenta), Tunisi ha visto raddoppiare la sua popolazione per l'afflusso di abitanti delle regioni rurali<sup>48</sup>, che hanno sovrappopolato la medina e alcuni sobborghi (come Bab Djazira e Bab Souika), dando vita a inedite formazioni urbane spontanee attorno alla città (Mejri, 2004). Se nella prima metà del Novecento gli 'indesiderati' del sudovest del Paese praticavano una migrazione stagionale o occasionale verso Tunisi, negli ultimi anni del protettorato francese nacque addirittura una 'terza' città, al fianco di quella antica, la *medina*, e di quella 'moderna', ideata

---

<sup>48</sup> Da 220 mila abitanti nel 1936 a 410 mila nel 1956 (Sebag, 1958).

dall'amministrazione coloniale (Copertino, 2010)<sup>49</sup>: si tratta di una cintura di sobborghi spontanei, le *gourbivilles*<sup>50</sup>. È questa dialettica tra medine, città nuove e bidonvilles ad articolare l'ordine trifunzionale delle città maghrebine, la trilogia urbana su cui tanto avrebbe scritto Jacques Berques (1958; 1974).

Questo esodo rurale, che avrebbe cambiato irreversibilmente il volto di Tunisi, va senza dubbio ricondotto alla proletarizzazione dei contadini delle regioni più interne, conseguenza delle dissennate politiche coloniali agricole.

La migrazione rurale non è comunque una novità nella storia di Tunisi. L'opposizione tra *beldiya* (vecchi cittadini) e *barrâniya*, nuovi arrivati, è semmai una costante (Sebag, 1998). Essa rinvia a precise rappresentazioni culturali volte a gerarchizzare pratiche, mestieri e appartenenze sociali. Come vedremo, infatti, 'cittadinanza' – nel senso di essere nella e della città<sup>51</sup> – richiama uno specifico repertorio di attività che contrassegnano il contesto cittadino; Berque (1974) ne enumera tre: lo studio, l'artigianato e il commercio. Non è un caso che per l'antropologo francese il *fiqh*, la giurisprudenza musulmana, è un prodotto storico 'cittadino', elaborato dagli *ulamâ* delle città (Kerrou, 2003). Seguendo questa linea interpretativa, le rifrazioni dell'urbano si estendono ad altri campi sociali, compreso quello religioso, rispetto al quale ha avuto considerevole peso nella storia degli studi il gioco di opposizioni strutturali tra grande tradizione – urbana, ortodossa, elaborata nei centri ortogenetici, confermata da *'ahâdîth* (sing. *hadîth*) e *shari'ah* – e piccola tradizione – locale, sincretica, folklorica (Singer, 1972; Redfield, Singer, 1954).

Se le migrazioni di inizio Novecento erano agite da persone che si installavano a Tunisi dall'entroterra per esercitare un mestiere specializzato, di cui arrivavano a detenere il monopolio, questo scenario

---

<sup>49</sup> La bipartizione urbanistico-architettonica delle grandi città coloniali tra parti 'vecchie' lasciate alle popolazioni indigene e parti nuove destinate a bisogni e finalità di consumo dei coloni ha generato pratiche e politiche di segregazione (Copertino, 2010; Sebag, 1998) in cui vari autori hanno ravvisato l'origine della logica e della prassi del 'campo' di detenzione di soggetti percepiti e costruiti da un punto di vista sociale e culturale come inesorabilmente 'altri'.

<sup>50</sup> Da *gourbi*, abitazioni semplici costituite da capanne con tetti in paglia e mura in fango o pietra.

<sup>51</sup> In questo senso, la lingua francese consente di ricorrere al concetto di *citadinité*, differenziandolo da quello 'classico' di cittadinanza espresso da *citoyenneté*.

sarebbe in seguito mutato. La migrazione rurale della seconda metà del Novecento segue un altro modello antropologico e, cosa ancor più importante, vede lo sviluppo di una classe di sottoproletari e lavoratori giornalieri pronti a fare qualsiasi lavoro, privi com'erano di qualunque specializzazione, relegati ad attività marginali e quasi sempre disoccupati. Per Gallissot (1989) è proprio la proletarizzazione dei centri urbani a segnare la stagione 'moderna' dei tumulti nelle grandi città maghrebine nel XX secolo. I protagonisti delle rivolte tunisine del 1978, infatti, provengono soprattutto dalle *gourbivilles* e dalla nuova periferia dell'habitat spontaneo di Tunisi (Chabbi, 2016).

Il continuum rurale-urbano che spezza ogni tassonomia dicotomica tra città e campagna, portatrici di specifiche forme culturali, è rappresentato dalle masse di plebei urbani protagonisti della recente stagione rivoluzionaria, di cui scrive Asef Bayat (2015). Si tratta di persone, quasi sempre lavoratori, a basso reddito, con scarse capacità professionali ed esigui livelli di sicurezza sociale che abitano soprattutto circuiti di vita e lavoro informali. Molti di loro sono migranti rurali, alcuni recentemente giunti in città, altri di più antica urbanizzazione. Tra di essi trovano posto anche i 'poveri delle classi medie', su cui è incentrata questa tesi. Queste categorie sono accomunate dalla rivendicazione, particolarmente evidente nel periodo rivoluzionario in Tunisia come in Egitto, di una cittadinanza urbana con cui conquistare il diritto a esser parte integrante della città.

Le Primavere Arabe portano nel cuore dello spazio pubblico cittadino masse urbane plebee generalmente escluse da esso.

Il passaggio dalla città coloniale a quella post-coloniale segna anche il passaggio da una frattura etnico-culturale (il dualismo tra città araba e città europea, tra medina e nuovi quartieri moderni) a una socio-spaziale: le classi medio-alte cercano respiro nelle aree a bassa densità abitativa di banlieues e periferie; gli strati popolari, invece si concentrano nella medina e nei suoi immediati sobborghi<sup>52</sup>. Nella medina, i cittadini *beldi*

---

<sup>52</sup> La medina, alle prese con una massa di nuovi cittadini di origini rurali, subisce un processo di *oukalizzazione*: le antiche e belle dimore venivano divise e frazionate per essere affittate a nuove famiglie, più modeste. Lottizzate e divise in più parcelle, permettevano la convivenza di più unità familiari.

‘tunisois’ abbandonano la vecchia città e si recano nelle banlieue balneari di La Marsa, Cartagine, Rades, Hammam Lif. I nuovi abitanti (denominati *barrânî*, stranieri) di Tunisi provengono dall’interno del Paese, specie dal nord-ovest. Agglomerati di famiglie di origine rurale abitavano così le *gourbivilles*, fuggendo dalla miseria delle campagne.

È a tal riguardo esemplificativa la cintura di insediamenti che sorge lungo i margini del lago salato, *sabkhah*, di Sijoumi, prospiciente al cuore della città. Ai piedi della collina della Kasbah esisteva da tempo un centro abitato chiamato Melassine (dagli artigiani della ceramica, *mallassin*). Nell’arco di pochi anni, dopo la Seconda Guerra Mondiale famiglie provenienti dall’entroterra hanno costruito abitazioni fino ai bordi della *sabkhah*, dando vita di fatto a una delle più grandi *gourbivilles* di Tunisi. Tutto attorno ai quartieri popolari di El Wardia e La Cagna è ancora oggi un caotico amalgama abitativo, la cui connotazione popolare è particolarmente evidente a Cité Hlel, i cui riflessi rurali (a partire dalla condivisione dello spazio con capre, montoni e galline) sono chiari. Nel corso della ricerca, ho avuto modo di essere accompagnato da Adel, presidente di un’associazione territoriale a El Mourouj 2, tra i governatorati di Tunisi e Ben Arous, in un’esplorazione etnografica di quell’area.

Allontanandosi, di poco, in direzione di Sidi Hassine, è possibile osservare la presenza di abitazioni quasi sulla riva del lago: di fatto le fondamenta poggiano sull’acqua. Il livello della strada che attraversa la distesa d’acqua è più alto di quello delle case. In alcuni periodi, le abitazioni vengono invase dall’acqua, come testimoniava Adel. Qualche metro di distanza dall’acqua e prendono forma vigneti, appezzamenti agricoli. È la campagna nella città, il continuum rurale-urbano, a pochi minuti di automobile dal centro di Tunisi.

Lo Stato ha recentemente intrapreso la costruzione di una linea ferroviaria che colleghi questa zona al resto dell’area urbana. Tutto il perimetro della *Sabkhah* è un gigantesco cantiere: come ebbe a dirmi Adel, esso in realtà è anche un tentativo di arginare la progressione di quella pressione insediativa non regolamentata.

Dagli anni Settanta del Novecento, infatti, una nuova forma di urbanizzazione segnò indelebilmente lo sviluppo di Tunisi: l'habitat spontaneo nella periferia occidentale della città, che metteva in causa le strategie di pianificazione urbana precedentemente intraprese (Chabbi, 1986).

I protagonisti di questo modello non erano, come un tempo, abitanti dell'entroterra. Il 63% degli abitanti di 'nuovi' quartieri spontanei era sì originario del nord-ovest rurale della Tunisia ma già residente a Tunisi. La novità di questa dinamica urbana risiedeva nella strategia comunitaria che la rendeva possibile: a ben vedere si trattava di migrazioni residenziali, operate in una logica di comunità. Per Morched Chabbi, il carattere comunitario dei nuovi raggruppamenti era certificato dal fatto che il 30% circa di questi abitanti fosse accomunato da legami di parentela.

E vengono in mente le considerazioni di Lila Leontidou (1990) che, nel trattare lo sviluppo urbano e il cambiamento sociale dei grandi insediamenti mediterranei, offre una lettura dell'abusivismo nei Paesi mediterranei capitalisti in termini di *agency*, imbastita per reagire al modo dominante di allocazione della terra. Contrassegnare l'habitat spontaneo di un'agentività sociale oppositiva, politicamente densa, significa riconoscere razionalità e dignità ai modi in cui le classi subalterne 'lavorano sul mondo' e intervengono sulla realtà che li circonda<sup>53</sup>.

Il territorio contrassegnato dall'autocostruzione ha oggi raggiunto in Tunisia il 50% della superficie destinata all'urbanizzazione (Bertini, 1996). A differenza che per le vecchie *gourbivilles*, che andavano incontro a frequenti demolizioni, lo Stato fu tollerante nei confronti delle nuove abitazioni. Come scrive Sebastiani (2014) a proposito di Etthadamen ('solidarietà' in arabo), quartiere anarchico per eccellenza e che negli anni Settanta ha visto quintuplicare la sua popolazione – che oggi conta oltre 200 mila abitanti, più della città di Kairouan – per effetto della disponibilità di terreno pubblico non immatricolato e a bassissimo costo, le politiche dell'alloggio realizzate dall'Indipendenza in poi «hanno

---

<sup>53</sup> Per un'esplorazione sociologica del concetto di *agency* e del rapporto tra *agency* e struttura cfr. Karp, 1986.

sistematicamente sanato le borgate abusive, portandovi luce e acqua, asfaltando le strade, con il risultato che oggi la Tunisia può vantarsi di non avere baraccopoli (2014: 113)».

Con questa politica, lo Stato poteva inseguire l'inquadramento politico della popolazione, mediante la prossimità di cellule locali del Partito Socialista Desturiano. Il prisma delle dinamiche urbane consente di certificare come le relazioni tra Stato – bourguibiano e benaliano <sup>54</sup>– e cittadini si collochino principalmente lungo uno spettro che va dall'assistenzialismo allo sviluppo di relazioni clientelari. Anche le rivendicazioni espresse dagli abitanti dei quartieri sfavoriti e deprivati venivano veicolate attraverso le cellule locali del partito di Stato per poter essere adeguatamente ascoltate e prese in considerazione (Legros, 2003). Inoltre, interventi di riabilitazione dei quartieri popolari vennero intrapresi, verso la fine degli anni Ottanta, per sottrarli all'influenza del movimento islamista (Chabbi, 1999)<sup>55</sup>.

Negli ultimi decenni, la morfologia urbana della Grand Tunis ha cambiato pelle: non solo per l'avvento di una dinamica economica (e spaziale) multicentrica, che ha dato respiro alla densificazione del centro, ma perché le disparità socio-spaziali maggiori si sono ridotte a un livello 'microscopico'. Molti dei vecchi quartieri popolari sono oggi abitati dalla classe media, e zone coinvolte dalla tendenza all'habitat spontaneo vedono presenti complessi residenziali di alto livello, dove vivono professionisti ed esponenti di classi agiate. Una ricomposizione sociale complessa, che rende complicato il ricorso al concetto di 'frammentazione' per dare conto dell'attuale dinamica urbana tunisina (Navez-Bouchanine, 2000). Se un tempo era immediata la tipizzazione sociale a partire dal dato edilizio, oggi il quadro è più sfumato. Per Chabbi (2016), le nuove classi medie investono più in altri settori – materiali e simbolici – che nell'abitazione. Del resto, lo sviluppo di Tunisi e delle sue banlieue ha fatto sì che saltassero le linee di distinzione e demarcazione.

---

<sup>54</sup> Laddove, per esigenza di sintesi, tendiamo a equiparare i regimi di Ben Ali e Bourguiba va presente che, al di là delle specificità storiche che non sono oggetto di questo lavoro, il primo si distingue per l'estensione e l'intensità del controllo sociale (Camau, Geisser, 2003: 93).

<sup>55</sup> Non a caso il congresso del 1980 del partito Ennahdha si tenne nel quartiere popolare di Ettadhamen-Douar Hicher.

L'assenza di una netta soluzione di continuità dà a questo magmatico condensato antropologico il nome di Grand Tunis, spazio in cui tipologie e contrapposizioni strutturali (del tipo 'società' e 'comunità' (Tonnies, 1887) o città e campagna) tendono a smussarsi. In questo senso, la Grande Tunisi è un chiaro ed efficace esempio di come le rappresentazioni isomorfe di culture locali incastonate in isole dai limiti ben marcati non regga all'esame etnografico (Gupta, Ferguson, 1997).

Per tutti questi motivi, il terreno della Grande Tunisi mi è parso da subito un terreno elettivo da cui osservare *in vivo* la messa in pratica e la rivendicazione di esperienze variegata di appartenenza e cittadinanza politica (Ayeb, 2012; Didier, Berry-Chickhaoui, Florin et Gervais-Lambony, 2007; Berry-Chickhaoui 1996; Naciri 1985).

Tunisi rientra appieno nella tipologia di *global cities* su cui ha scritto Saskia Sassen (2001): città che, parte di network economico-finanziari estesi su scala planetaria<sup>56</sup>, concentrano quote di capitale globale, professionisti transnazionali e sacche marginalizzate di popolazioni, stanziali o transmigranti.

Richiamando poi il tema della 'cittadinanza urbana' – *citadinité* – quali possono esserne le rappresentazioni e le pratiche rivendicative promosse da chi abita regioni e luoghi che di 'città' non hanno che il nome, come nei governatorati di Kasserine, Sidi Bouzid, Kef, Béja, Jendouba<sup>57</sup>?

In un Paese la cui identità migratoria resta fortemente emigratoria (Boubakri, 2018), la mobilità interna è l'ineliminabile impalcatura che sorregge la storia e il passato della Grand Tunis, dimostrando ancora una volta l'euro-centrismo con cui generalmente guardiamo alla migrazione come a un movimento unidirezionalmente volto all'assalto della fortezza-Europa.

Esperienze di migrazione internazionale possono aver inizio o fine negli spostamenti da aree interne e rurali verso le città, articolandosi tra diverse generazioni e dimostrando l'interconnessione tra migrazione interna,

---

<sup>56</sup> Sarebbe interessante sviluppare un'etnografia multisituata di Tunisi come metropoli mediterranea inserita nei network dello spazio economico europeo e della finanza islamica, entro accordi politico-economici che coinvolgono più Paesi e continenti.

<sup>57</sup> In Tunisia è solito riferirsi ai governatorati di Kef, Jendouba e Beja, localizzati nel nordovest rurale del Paese, con l'acronimo KJB.

regionale e transnazionale (Riccio, 2016; Capello, 2008). Una ‘cultura delle migrazioni’ (degli Uberti, 2014) posseduta dagli attori sociali e le cui maglie possono farsi strette o larghe, abbracciando saperi e contesti locali, regionali, transnazionali.

Riporto un esempio tratto da una conversazione che ebbi a Tozeur, nel sudovest tunisino, con Abdelkader, giovane commerciante ventiseienne il cui percorso formativo si è concluso col fallimento del BAC (baccalauréat), che sancisce – in caso di superamento – il passaggio all’istruzione superiore.

Lavoro nel negozio di mio padre. Qui siamo tutti disoccupati, da quarant’anni: mio zio, mio cugino... Mio padre è stato a Tunisi quando io ero piccolo, e poi è andato in Italia. Lì ha conosciuto un italiano, di Arezzo, che lo ha aiutato a mettere su questo progetto...

Io vorrei andare a Tunisi tra qualche mese, un progetto, lì è molto diverso da Tozeur, è più facile, ci sono più persone... In Europa sono andati molti miei amici, io ci penso sempre, ma è difficile... A Tunisi ci sono degli amici, di Tozeur, che l’hanno già fatto, che potrebbero aiutarci... (Tozeur, 20/05/2017)

Oltre a concepire la disoccupazione come una piaga che ha colpito più generazioni della sua famiglia, il ragazzo espone brevemente la rete di percorsi regionali e transnazionali che hanno portato suo padre prima a Tunisi e poi in Italia, per lavoro, dove ha conosciuto un italiano che lo ha aiutato a realizzare il piccolo chiosco commerciale a Tozeur. Un destino simile potrebbe riguardare Abdelkader, che vorrebbe innanzitutto raggiungere Tunisi per raggiungere una grande città con più abitanti e possibilità economico-lavorative, per poi, inevitabilmente, pensare all’Europa, a un tiro di schioppo dalla sponda meridionale del Mediterraneo. L’ultima frase è inequivocabile: a Tunisi lo aspettano degli amici originari di Tozeur che hanno già realizzato entrambi i percorsi migratori. Le reti sociali intervenute nella gestione della prima, interna, migrazione, sono all’opera anche nel lavoro di supporto e di reperimento di informazioni per la seconda, transnazionale.



Il suo esempio non è l'unico: potrei citare varie rotte che si dipanano entro e fuori la Tunisia, i cui nodi coincidono con aree rurali del Paese e grandi città italiane e tunisine. È la storia di Nassim, ventisettenne studentessa di italianistica all'università di Manouba.

La mia famiglia si trova a Medjez El Bab, a Beja. [...] Io e mio fratello siamo cresciuti in Italia e abbiamo studiato lì, non abbiamo avuto alcun rapporto con l'arabo, anche se i nostri genitori sono tunisini... Lui non si è trovato perché al liceo studiano la maggior parte delle materie in arabo, quindi [qui] non si è trovato bene ed è tornato in Italia. [...] Io ho studiato a Catania. Sono nata a Tunisi, poi sono salita a Catania all'età di 6 mesi con tutta la famiglia. Ho fatto le scuole lì. Mi sono diplomata al linguistico. Poi in facoltà ho studiato un anno e mezzo a Catania, psicologia. Poi mio padre ha deciso di scendere di nuovo a Tunisi. Mi ha detto di restare lì a terminare, in Italia, ma io sono troppo legata ai miei genitori, sono una 'mammona', quindi non ce l'avrei fatta a restare da sola, anche se lì c'è mio zio, sua moglie, i suoi figli, ecc. Io scendevo in Tunisia solo per le vacanze estive. Adesso è il quarto anno che mi trovo qui (Manouba, 21/11/2016).

Medjez el Bab, Bèja – nord rurale della Tunisia – Tunisi, Catania, Tunisi, Bèja. Itinerari circolari e mai scontati che articolano una geografia dalle varie sfaccettature, generatrice di immaginari, investimenti affettivi e ancoraggi molteplici, riprendendo le parole di Adelina Miranda (1997), distribuiti tra luoghi di origine e di nuova residenza, secondo un'alternanza che marca indelebilmente il ciclo della vita familiare e individuale.

Le migrazioni interne, nelle sue plurime articolazioni, sono in ogni caso il sotto-testo di molteplici traiettorie esistenziali, di cui gli attori sociali con cui mi sono confrontato durante la ricerca erano estremamente consapevoli, fossero essi giovani stigmatizzati di origine rurale emigrati a Tunisi in cerca di lavoro, dove subiscono forme di razzismo e sfruttamento economico, o giovani studenti universitari i cui padri lavorano nell'estrazione dei fosfati di Gafsa e che si sono trasferiti a Tunisi per studiare e lavorare.

Secondo l'Istituto nazionale di statistica tunisino, dopo la Rivoluzione i flussi verso il nord-est del Paese sono cresciuti in modo esponenziale: si calcola che nei primi anni della transizione democratica ben 160 mila persone l'anno abbiano abbandonato le regioni interne per la Grand Tunis, cifra più che triplicata rispetto al 2009. Le categorie protagoniste di questa mobilità spaziale sono massimamente giovani uomini celibi, la cui età è compresa tra i 15 e i 29 anni<sup>58</sup>.

Ma le migrazioni interne rinviano anche alla memoria genealogica posseduta da giovani tunisini della Grand Tunis, i cui nonni, provenienti da Tataouine come dal centro-ovest tunisino, hanno 'fondato' i primi insediamenti urbani nel nascente spazio urbano prospiciente al cuore della vecchia città di Tunisi, nell'attuale zona di Ben Arous, quando ancora le case erano poche e la vegetazione fitta.

Nel corso di questo lavoro verrà esaminato come i soggetti che hanno partecipato alla ricerca producano 'località', intesa nell'accezione che ne dà Arjun Appadurai (2001) di qualità fenomenologica imbevuta di senso di intimità sociale, tecnologie di interazione e relatività dei contesti.

A produrre 'località', giovani tunisini genericamente ascrivibili ai ceti sociali intermedi, infaticabili fabbri di un cosmopolitismo dal basso (Appadurai, 2013) da cui si irradia un fascio mutevole e circolare di appartenenze e identificazioni, che coinvolgono diversi livelli di azione, immaginari e analisi: la città, i contesti di origine, gli orizzonti transnazionali (Tarrus, 2001).

### *1.6 Potenza dello Stato.*

Le politiche urbane, sin qui appena accennate, sono uno strumento formidabile per pervenire alla comprensione dei meccanismi di funzionamento dello Stato.

Nel già citato lavoro di Vincent Geisser e Michel Camau (2003), gli autori, pur non aderendo del tutto a una definizione dell'apparato statale tunisino in termini di Stato neo-patrimoniale, in cui la fonte dell'autorità risiede nella personalizzazione del potere, condividono tuttavia l'assunto

---

<sup>58</sup> *Le migrations intérieures et le risque social en Tunisie*, <https://www.leconomistemaghrebin.com/2013/10/10/les-migrations-interieures-et-le-risque-social-en-tunisie/>, consultato il 13/03/2019.

che il clientelismo, inteso come sistema di mediazione, ne sia il presupposto, al punto da ridurre o rendere del tutto ininfluenza lo sviluppo di ogni altro spazio civico (Sharabi, 1996).

Tuttavia, un conto è ricostruire la genealogia storica della centralizzazione e della clientelizzazione dei rapporti sociali all'interno della società tunisina già a partire dal XVIII secolo, come appunto fanno Camau e Geisser; altra cosa è istituire tipologie essenzialiste tra Occidente e paesi arabo-musulmani, nei quali il patronage politico e le pratiche clientelari fonderebbero lo Stato e renderebbero lo spazio pubblico, a partire da quello cittadino, sottomesso alle reti familiari e politiche che convergono in un capo autoritario (Badie, 1986)<sup>59</sup>. Da qui deriverebbe l'impossibilità di sviluppare una società civile autonoma, non cannibalizzata dalla 'società politica'. La stessa cultura della rivolta, già richiamata nelle precedenti pagine, non sarebbe altro che il sintomo di un tentativo disperato e disorganico di ricostruire una scena politica all'esterno di un sistema politico impenetrabile e incancrenito (Chabbi, 2016).

Certo, è evidente che durante i regimi di Ben Ali e Bourguiba lo spazio pubblico fosse occupato, appropriato dai due presidenti, sottoposto a una continua egemonia semiotica (Fenniche, 2013). Lo stesso Camau (1984) scriveva che durante l'età dell'oro dello Stato-tutelare, negli anni Sessanta, nessuna istituzione sociale poteva scampare al controllo diretto dello Stato-Partito unico, al punto che ogni mediazione tra sfera pubblica e privata – ciò che Habermas (1996) chiama in effetti società civile – non aveva diritto di esistere.

In generale, come già scritto, l'articolazione delle relazioni tra Stato e popolazione non assumeva quasi mai connotazione di negoziazione. Si tratta semmai di una dipendenza univoca da parte della popolazione, obbligata a cercare forme di mediatori e intercessione che, «in un contesto di Stato neo-patrimoniale, fanno intervenire diverse forme di patronage e conducono di conseguenza a differenti forme di fedeltà [politica] (Chabbi, 2016:125)».

---

<sup>59</sup> Patronage e clientelismo non sono due costrutti teorici equivalenti: per Li Causi (2011) il primo è un rapporto sociale in cui i termini dello scambio sono prettamente ideologici (in senso marxiano); nel secondo gli elementi dello scambio sono più chiari e la transazione ha un netto aspetto economico.

L'enfasi sullo Stato che emerge da svariati studi sociologici e politologici, nonché da diverse ricerche etnografiche, non appare quantomeno ridondante se consideriamo le potenzialità offerte dalla globalizzazione economica e le possibilità culturali e immaginative insite nei mezzi di comunicazione contemporanei?

Benché le risorse attingibili per elaborare progetti politico-identitari alternativi e anzi oppositivi allo Stato nazione (Appadurai, 2001) siano oggi molteplici, sottoscrivo la tesi di quanti attribuiscono all'istituzione statale un ruolo ancora preminente nel modellamento dei flussi culturali e dell'esercizio dell'egemonia, così come nel potere di esclusione e nella forza disciplinare (Riccio, 2004). Gli Stati-nazione detengono tuttoggi un ruolo critico nel sottoporre a regolamentazione politica – materializzata nei confini, virtuali o reali, della nazione – flussi transnazionali di capitale, lavoro, tecnologia (Gregory, 2004).

La letteratura post-weberiana dello Stato, piuttosto che enfatizzare l'accentramento burocratico e il monopolio coercitivo dell'apparato statale, si focalizza su aspetti e tecnologie del potere che vanno oltre ciò che convenzionalmente viene ascritto allo Stato, operando una distinzione tra processi governamentali e strutture statuali (Nugent, 2004).

A pochi mesi dalla fuga di Ben Ali, Béatrice Hibou (2011 *a*) si chiedeva, quasi 'a caldo', se la cacciata del dittatore potesse autorizzare a celebrare la conclusione di un sistema politico e morale incancrenito. Sistema la cui forza non risiedeva esclusivamente nella violenza e nella coercizione, ma nell'articolare meccanismi disciplinari-repressivi e strategie di inclusione selettiva della popolazione in circuiti economico-sociali gratificanti, all'interno di un 'patto di sicurezza' tra dominanti e dominati da cui prendeva forma lo 'Stato di ingiustizia' tunisino (Bono, Hibou, Meddeb, Tozy, 2015).

Lo Stato riusciva così ad assurgere ad attore imprescindibile per il soddisfacimento del bisogno di protezione sociale e per l'accesso alla modernità e alla società dei consumi. «La dominazione non può essere analizzata semplicemente in termini di modi di governo da parte dei dominanti; essa è anche un processo di soggettivazione che produce al contempo il soggetto e l'assoggettato (Hibou, 2011 *a*: 8)». Assumendo

una prospettiva foucaultiana, l'autrice si interroga se la rivolta sociale tunisina del 2010-2011 possa essere considerata fondatrice di uno spazio politico altro, immune alla pedagogia implicita ed esplicita propalata dai regimi precedenti.

Ne consegue una fotografia complessa del dominio durante gli anni del regime, benché ciò non possa e non debba autorizzare a obnubilare la sua fitta trama coercitiva.

Nel mese di settembre del 2018 è stata allestita nella cornice del club culturale Tahar Haddad, nella medina di Tunisi, un'esposizione sulla violenza e la tortura nella Tunisia pre-rivoluzionaria: *Les Voix de la Mémoire*, imbastita sulle testimonianze dei prigionieri e delle loro famiglie. Dopo l'indipendenza, la prigionia politica è stata massicciamente brandita da Bourguiba e Ben Ali contro nazionalisti, oppositori di sinistra e islamisti<sup>60</sup>.

Simbolo della prigionia esibito nel corso dell'esposizione è il cestino con gli alimenti che le famiglie dei reclusi preparavano affinché venisse poi consegnato ai prigionieri. Il cibo costituiva il loro unico contatto possibile. Non avendo altri mezzi a disposizione, inoltre, i reclusi potevano provare a scrivere qualche messaggio tessendo delle frasi sui propri indumenti. Tra queste parole prigioniere consegnate a una memoria postuma e riportate nell'allestimento espositivo, ne ricordo alcune in particolare, rivolta da un prigioniero alla sua famiglia. Su una sciarpa, aveva ricamato la seguente frase: "Noi qui siamo in una piccola prigionia, ma voi vivete in una prigionia ancora più grande": la Tunisia. Nel 2013 l'Assemblea Nazionale Costituente ha ratificato una legge sulla giustizia transizionale, il cui organo attuativo è l'Istanza di Verità e Giustizia, perennemente a corto delle risorse finanziarie necessarie al suo funzionamento, chiamata a raccogliere le testimonianze delle vittime della repressione dal 1955 alla data di promulgazione della legge. Inoltre, dovrà quantificare gli indennizzi da versare a chi ha subito abusi e violenze durante la dittatura di Bourguiba e Ben Ali<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. su questo punto <http://www.ossin.org/tunisia/970-la-polizia-politica-in-tunisia-da-bourghiba-a-ben-ali>, consultato il 19/03/2019.

<sup>61</sup> Cfr. <http://www.tunisiainred.org/tir/?p=5677>

In ogni caso, se il dominio necessita di letture maggiormente complesse, lo stesso va detto per la rivolta. Quest'ultima, lungi dall'essere una mera ribellione 'del ventre'<sup>62</sup>, è stata resa possibile per via del venir meno di quelle promesse e illusioni di modernità paventate dalla macchina propagandistica di Ben Ali. Le speranze e le attese, cuore del 'patto di sicurezza' tra regime e governati, si sono tramutate in frustrazioni, a riprova della possibilità di interpretazioni sovversive della semiotica del potere, dell'ambivalenza della partecipazione – solo apparentemente convinta – della popolazione ai rituali del regime e della discrepanza tra il 'verbale pubblico' e quello 'segreto' delle relazioni di potere (Scott, 2006), ovvero l'elusività della condotta politica dei gruppi subordinati. La distruzione del partito-quasi-unico comporta automaticamente la rimessa in causa di principi, valori e norme precedentemente sostenuti? Riprendendo l'esempio della stessa Hibou, quell'economia dell'arrangiarsi e della negoziazione continui (solo in parte coincidente con l'istituto del *trabendo*<sup>63</sup>), in cui l'accesso a certi segmenti di mercato – quei circuiti paralleli il cui ammontare corrisponde a circa la metà del prodotto interno lordo – permetteva la riproduzione sociale degli strati sociali medio-popolari (Kerrou, 2018), specie nelle regioni frontaliere (Meddeb, 2011), e la crescita di veri e propri cartelli del contrabbando, può considerarsi esaurita entro la critica della corruzione del partito RCD? No, se la corruzione è intesa come pratica governamentale capace di generare un processo di soggettivazione attorno ai sentimenti della protezione, dell'inclusione nel mercato e in un sistema di scambio e di privilegi cui ampie porzioni della popolazione, e non solo i funzionari del regime, erano parte integrante. In questo senso, la corruzione non era e non è oggetto solamente di una critica, ma anche di una rivendicazione. L'ambivalenza del sentimento attorno alla corruzione è del resto presente nelle rappresentazioni sulla Tunisia di oggi così come emergono dalle testimonianze di vari attori sociali coi quali mi sono confrontato.

---

<sup>62</sup> Il riferimento è alla 'politica del ventre' di Bayart (1989).

<sup>63</sup> Queirolo Palmas e Stagi (2017) definiscono il *trabendo*, forma di commercio originaria dell'Algeria ma estesa a tutto il Mediterraneo, come una configurazione di capitalismo mercantile agita da «soggetti che vivono e costruiscono la loro cittadinanza economica e culturale sul pendolarismo, unendo in sé distinte mitologie, habitus, figure: hoboos, imprenditori schumpeteriani, venditori dei bazar, dealer nelle banlieu. [...] un *capitalismo dei paria* (p. 21)»

Molti, anche se disoccupati, riescono ad avere il visto turistico con il denaro sporco, *ar-rashwa(h)*. La corruzione. È un tipo di ingiustizia sociale, la corruzione. Se passi col semaforo rosso, e la polizia ti ferma, ti dicono se vuoi pagare subito irregolarmente un po' di meno, tu gli dai qualcosa e finisce lì. 10-20 dinari invece di 100 e più dinari con le cose regolari. Ci sono quelli che conoscono chi lavora in banca, alla CNSS [la previdenza sociale], ti propongono che se vuoi avere il visto turistico, e allora ti fanno i documenti, ti fanno addirittura il conto in banca! È difficile, ma possono farlo.

Con la corruzione in Tunisia tu puoi fare tutto quello che vuoi. Io conoscevo un uomo che faceva il ladro di autovetture di lusso, aveva ben tre Mercedes e altre cose... Anche se ricercato, ha pagato e corrotto più volte la polizia e può girare tranquillo, fa una vita bella, beato lui (El Mourouj 4, 24/06/2018)!

L'autore di questo stralcio di intervista, Boubakar, è un giovane trentaduenne diplomato in informatica e da anni disoccupato, originario di Tataouine e residente al El Mourouj 4, nel governatorato di Ben Arous, con la sua famiglia.

La percezione ambivalente della corruzione risalta quando alla denuncia dell'ingiustizia sociale che consente a chi paga di evitare punizioni e ottenere premi immeritati si accompagna una lapidaria quanto indicativa esclamazione di invidia nei confronti di un noto delinquente, che si è arricchito col crimine ma che riesce egualmente a fare la 'bella vita'. Un'ambivalenza di fondo che ci esorta a esplorare in profondità le economie morali (Fassin, 2009) dei giovani tunisini.

La sfera pubblica tunisina è sempre sussunta dalla discorsività (Foucault, 1971) dello Stato, non essendoci spazio per sfere pubbliche subalterne o per cittadinanze insorgenti (Holston, 1999)? La scena politica tunisina attuale ben si presta a valutare la pertinenza di nuove chiavi di lettura, così come ad allentare l'affatturazione dello sguardo etnografico dalla pregnanza dei rapporti di potere e di diseguaglianza, allargando lo spettro epistemologico delle 'resistenze' in una discorsività complessa (Simonica, 2017; Ortner, 1995), contraddittoria, prodromica alla

formazione di una soggettività capace di resistere all'addomesticamento di apparati ideologici althusseriani e immaginare nuove comunità e appartenenze (Anderson, 1991; Gupta, 1995).

Nei prossimi capitoli attenzione verrà accordata a campi sociali suscettibili di generare retoriche e pratiche la cui pensabilità non è necessariamente riconducibile allo Stato, benché in rapporto con esso.

L'insegnamento maggiore che possiamo ricavare dall'apporto di Hibou all'analisi dello Stato contemporaneo in Tunisia è che questa istituzione, quand'anche ammantata di provvidenzialità e corporativismo – attraverso la cooptazione di sindacati organizzazioni della società civile (Pratt 2007), può andare incontro a una graduale quanto sorprendente perdita dell'egemonia.

Lo sviluppo economico perseguito con progetti infrastrutturali e industriali su vasta scala e la tensione modernista ravvisabile nell'elaborazione di identità nazionali, furono tratti che accomunavano le traiettorie di gran parte dei Paesi arabi appena usciti dalla stagione delle decolonizzazione. Questi elementi concorsero all'istituzione di un'egemonia pervicace, in grado di assicurare la coagulazione del consenso popolare attorno ai progetti di *State building* di Paesi come la Tunisia negli anni Sessanta dello scorso secolo (Statema, 2012).

Tuttavia, nei decenni successivi il consenso si incrinò, all'interno dello sfaldamento del progetto nazionalista, travolto dalla disfatta del nasserismo e dalle prime turbolenze economiche richiamate all'inizio di questo capitolo.

L'effetto domino delle Primavere arabe – al netto dei suoi esiti – proverebbe l'esistenza, secondo Lynch (2002), di un'identità politica condivisa soprattutto dalle fasce sociali giovanili, una nuova generazione cresciuta guardando al-Jazeera e le stazioni televisive satellitari del Qatar, interconnettendosi attraverso i social media e prendendo posizione su fatti politici come l'invasione americana dell'Iraq nel 2003 o l'intifada palestinese del 2000. Ne consegue che «virtualmente qualsiasi arabo, ovunque nella regione, potrebbe immaginare se stesso nei panni di quei tunisini improvvisamente mobilitati (2012:8)». Piuttosto che nascondersi dalla politica, questi giovani attori, protagonisti della stagione



rivoluzionaria, avrebbero così per anni covato rancore e ordito la protesta che avrebbe sconvolto un'intera regione. Nelle pieghe di regimi autoritari prendevano così forma 'spazi di non governabilità', conseguenze non volute delle politiche liberali e liberiste, e che hanno generato eccedenze di partecipazione e capacità organizzativa (Rivetti, 2019; Haugbølle, Cavatorta, 2012).

### 1.7 Soggettività e cittadinanza.

In quest'ultimo paragrafo, vorrei soffermarmi sul nesso tra soggettività e cittadinanza, diade dal multiforme valore euristico ed ermeneutico.

La dimensione della soggettività dischiude almeno tre prospettive: una metodologica; una teorico-analitica; un'altra ancora giuridico-politica.

La prima attiene all'esplorazione della soggettività del ricercatore e degli attori sociali (Biehl, Good, Kleinman, 2007), attraverso un'indagine etnografica che restituisca la natura relazionale, flessibile e finzionale dei processi di costruzione e narrazione del Sé (Byrne, 2003). La svolta ermeneutica dell'antropologia ha valorizzato la soggettività all'interno dei processi conoscitivi intrapresi dal ricercatore, accendendo i riflettori sull'esperienza emotiva dello studioso e dei suoi interlocutori sul terreno (Cuturi, 2012).

La seconda concerne lo statuto giuridico e normativo con cui un soggetto acquisisce un riconoscimento – prima ancora politico che culturale – di persona a tutti gli effetti. Questa accezione di soggettività condivide molte affinità con il concetto di cittadinanza. Da questo punto di vista, «sono le norme relative alla cittadinanza che fanno di qualcuno una persona, e non viceversa (Dal Lago, 2004: 207)». Un soggetto è riconosciuto tale in quanto persona giuridico-politica, dotata di personalità sociale e, pertanto, inscritta in un registro di cittadinanza. Nella storia del Maghreb, il soggetto non-musulmano, preferibilmente cristiano o ebreo (*Ahl al-Kitāb*, “gente del Libro”) rientrava nella condizione giuridica della *dhimma*, una protezione sociale – subordinata all'obbligatorietà di una specifica tassazione – inquadrata in un regime giuridico formalmente discriminatorio e inferiorizzante, benché nella realtà lo statuto giuridico e

politico fosse superato dalla realtà dei rapporti sociali ed economici di scambio con i cittadini musulmani (Gharbi, 2011).

La terza è inerente alle modalità di divenire soggetti e ai processi di modellamento del Sé che coinvolgono attori sociali occupanti determinate posizioni entro una griglia di relazioni sociali e rapporti di potere (Moore, 2007). Anche in questo caso, i rapporti tra ‘soggetti’ e ‘cittadini’ sono fitti. All’indomani delle indipendenze nazionali, nell’area nordafricana e mediorientale – come altrove – i nuovi Stati hanno dovuto mobilitare immagini, repertori simbolici e ideologie per ‘pensare’ la nazione più efficacemente. Costruire cittadini ‘moderni’, secondo la prevalente ideologia sviluppatista dell’epoca, e sradicare affiliazioni particolaristiche (religione, famiglia estesa e tribù) rappresentavano obiettivi primari per i nascenti Stati indipendenti (Kandiyoti, 1991). Ciò determinò una decisa incursione dello Stato nell’ambito ‘privato’ della famiglia – non a caso il tema della donna fu dirimente all’interno dei movimenti nazionalisti, anche in Tunisia –, incursione che seguita ancora oggi, come può evincersi dall’intervento dello Stato in materia di religione, eguaglianza giuridica tra uomo e donna, eredità (cfr. il quarto capitolo).

Ma non si tratta solo di appurare come il potere – nelle sue fluide forme – assoggetti gli individui, subordinandoli, bensì di cogliere quei processi storici che rendono i soggetti qualcosa in più delle posizioni sociali che occupano. Considerare le condizioni di possibilità dei soggetti come determinate in ultima analisi dai differenziali di potere (Butler, 2005) rischia di tradurre una visione riduzionista della soggettività, stretta tra l’implacabile modellamento del potere – sia esso quello dello Stato o quello governamentale ‘diffuso’ nelle varie agenzie disciplinari – e l’impossibile resistenza opponibile, condannata a volgere in docilità senza appello (Foucault, 1994) per l’eccessiva asimmetria vigente<sup>64</sup>.

In questo lavoro, la soggettività dei miei interlocutori, dilatata negli incontri etnografici con cui il ricercatore e le sue fonti viventi producono significato e conoscenza (Kilani, 1997), non è esibita su uno sfondo omogeneo e privo di increspature: lo spazio sociale differenziato in cui i

---

<sup>64</sup> È questo un rischio tenuto bene a mente da Sherry Ortner (2005) quando ravvisa nella teoria post-strutturalista la medesima postura anti-umanistica riscontrabile nell’antropologia di Lévi-Strauss.

giovani tunisini oggetto della presente etnografia si muovono va inteso come un campo di forze (Santoro, 2015), attraversato da differenziali di potere e di asimmetrie nel possesso delle varie forme di capitale. Essi sono il prodotto storico di precise strutture sociali oggettive e di disposizioni culturali incorporate, sedimentate in quella «storia fatta natura (Bourdieu, 2003:213)», l'habitus, in cui i confini tra la regola e l'improvvisazione, così come tra l'individuale e il familiare/collettivo, sono assai sfumati.

Ciononostante, verrà sempre sottolineato, oltre le derive epistemologiche paralizzanti inerenti all'illiceità di far 'parlare' i subalterni (Spivak, 1988) il loro essere agenti sociali, capaci di percepire, riflettere su se stessi e agire sulla realtà che li circonda, ricorrendo alla pratica dell'immaginazione come mezzo per attenuare la portata livellatrice e regolatrice dell'habitus (Appadurai, 2001)<sup>65</sup>.

In questo senso, l'accezione di soggettività che percorre questo testo è affine alla declinazione che ne offre Ortner (2005), intesa come insieme dei modi di percezione, affettività, pensiero, desiderio e paura che animano il soggetto-agente. Allo stesso tempo, la soggettività corrisponde anche a quelle formazioni culturali e sociali che modellano, organizzano e provocano quei modi di percezione, affettività, pensiero, desiderio, paura.

La soggettività emerge così in tutta la sua straordinaria ricchezza di categoria analitica – per l'osservatore – e di contraddittoria entità psico-culturale, come evidente dalla non conformità tra le retoriche e le pratiche espresse da un gruppo o da un individuo, o dalle discrepanze negli orientamenti valoriali emergenti da interviste, testimonianze, enunciati raccolti nel setting della ricerca etnografica. Del resto, le persone sono il prodotto dell'intersezione di molteplici tipi di relazioni sociali che si innestano su variabili e dimensioni plurime: genere, etnicità, età, religione, lavoro, identificazioni (sub)culturali (Smith, 2010).

Ma gli attori sociali possono essere contraddittori? È legittimo utilizzare questo aggettivo? O si tratta piuttosto di un abuso, da parte del ricercatore,

---

<sup>65</sup> Da questo punto di vista, sposo la prospettiva di Anthony Giddens (1979) ripresa dalla Ortner: gli attori sono sempre, almeno parzialmente, soggetti 'conoscenti', capaci di articolare un certo grado di riflessività su di sé, sui loro desideri e sui modi in cui essi stessi si formano.

che pretende di ancorare il lavoro etnografico a dati oggettivi, inconfutabili, ebbro di una postura positivista mai del tutto passata di moda<sup>66</sup>?

La stura delle testimonianze raccolte sul terreno e la partecipazione osservante (Moeran, 2007; Tedlock, 1991) consegnano al ricercatore la percezione dell'esistenza di un solido sostrato di 'non-detto', se non di vero e proprio 'taciuto' dietro cui gli interlocutori si trincerano (Pavanello, 2009).

Nel terreno della ricerca, la complessità e la multidimensionalità della soggettività degli attori sociali raggiunti, conosciuti, intervistati e frequentati è emersa in varie occasioni. È il caso della contraddizione tra attestazione del valore superiore dell'educazione manuale professata dagli studenti della formazione professionale e ansiose insicurezze in merito al futuro inserimento lavorativo. O ancora, si pensi al rapporto tra ortoprassi religiosa e condotte quotidiane dei miei giovani interlocutori, che relegano sempre più la religione a una dimensione intima e privata dell'esistenza, dove può ben adattarsi alle esigenze della vita quotidiana senza che il compromesso tra l'ideale e il reale superi una soglia critica (Melliti, 2015). Questa 'privatizzazione' del religioso consente di attenuare i possibili effetti disgreganti di adattamenti e aggiustamenti della pratica religiosa nella quotidianità della vita.

Il tema della soggettività è dirimente per superare le secche delle infinite discussioni sulla riuscita o meno delle Primavere arabe. Definite come incompiute (*inachevés*), orchestrate da una regia occulta all'interno di un sordido complotto internazionale (Denécé, 2012) o semplicemente violate (Osservatorio Iraq, Un ponte per..., 2016) dai successivi processi di ricomposizione politica autoritaria, una lettura delle Primavere del 2010-2011 in termini esclusivamente geopolitici rischia di apparire monca e tremendamente miope.

Spetta forse allo strabismo dello sguardo antropologico valutare le conseguenze che quegli eventi hanno prodotto sulla soggettività degli attori che vi hanno preso parte o a cui hanno semplicemente assistito? I

---

<sup>66</sup> L'etnografia di Peter Willis (2012), *Learning to Labour*, è da questo punto di vista esemplare. Cfr. Il cap.

giovani che sono ‘scesi’ in piazza durante i sit in alla Kasbah o lungo l’Avenue Bourguiba hanno ‘fatto’ la rivoluzione, ma sono anche stati ‘fatti’ dalla rivoluzione, al netto delle disillusioni degli anni successivi. Come sostiene Alcinda Honwana (2013), la rivoluzione tunisina è stata un grande momento di autodeterminazione generazionale, con cui masse alienate da ogni tipo di riconoscimento politico hanno conquistato l’accesso a una piena agentività politica e sociale. Nessuno li convincerà del fatto che la loro non è stata una rivoluzione ma una rivolta dal respiro corto.

Il paragone col passato si impone. L’obiettivo perseguito dal sistema liberal-poliziesco di Ben Ali non consisteva solo nell’instaurazione del culto della personalità del presidente, ma soprattutto nell’innescare di deresponsabilizzazione e depoliticizzazione tra i cittadini, svilendo ogni possibile anelito di coscienza civica (Khiari, 2003). Si ripensi alle teorizzazioni di autori come El Mogherbi e Zahi (1992), già presentate in apertura di tesi, secondo i quali la cultura politica araba è marchiata dalla produzione di soggetti-assoggettati al potere, ignari del proprio ruolo e dell’influenza che possono esercitare sul sistema politico.

La politica è oggi onnipresente in Tunisia, e poco importa se nelle forme discorsive del complotto internazionale o della critica qualunquista e radicale al potere. Questa sovra-rappresentazione della politica non prelude necessariamente a una vera e propria mobilitazione attraverso la militanza nei partiti o la partecipazione alle elezioni. Essa è ‘senso comune’ nell’accezione che ne dà Antonio Gramsci, ovvero un livello di pensiero a metà tra il folclore vero e proprio e il sapere specialistico.

Il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: [...] il suo tratto fondamentale e più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia (Gramsci, 1975: 1396).

Cosa ancor più importante, in esso «predominano gli elementi «realistici», materialistici, cioè il prodotto immediato della sensazione grezza (*Ivi*, p. 1397)» esperita caoticamente da un gruppo sociale non omogeneo, che

ancora dunque non è pervenuto all'elaborazione di una sistematica e coerente coscienza di classe.

Benché a mio avviso Gramsci sia abbastanza perentorio nel negare al disaggregato senso comune ogni possibilità di produrre un radicale mutamento sociale, Kate Crehan (2010) ravvisa nelle sue parole il riconoscimento che, pur con tutti i limiti, il senso comune contenga un cuore caotico e grezzo da cui possano schiudersi possibili narrazioni e discorsività controegemoniche.

È questo un punto estremamente delicato: per Riccardo Ciavolella (2014) le letture antropologiche dell'egemonia gramsciana non attribuiscono la giusta centralità ai passaggi in cui l'autore considera dirimente, ai fini della trasformazione sociale rivoluzionaria, l'elaborazione di una formazione politica autonoma; una soggettività politica consapevole e capace di produrre nuove egemonie alternative.

Le resistenze 'negative', tutte tese ad imbastire microscopici e silenti avanzamenti libertari nello spazio dominante dell'altro (de Certeau, 2010), non potrebbero così ambire ad assumere forma e forza di progetto politico realmente trasformativo. Del resto, in altre pagine dei Quaderni, Gramsci non esita ad attribuire una definizione per negazione al fenomeno del sovversivismo, 'ribellione apolitica'.

L'imprevedibilità della forza e della portata del movimento che ha portato Ben Ali a fuggire chiama in causa eventuali letture deterministiche dei fatti politici e sociali, obbligando l'osservatore a tenere in conto l'esistenza di fattori di inesplicabilità nell'insorgenza del cambiamento sociale. Proprio come risulta difficile spiegare la linearità con cui individui mai impegnati prima in campo politico decidano di rompere con l'atomizzazione sociale consuetudinaria, identificandosi con movimenti e processi più ampi: in poche parole, diventando moltitudine (Beslama, 2011; Kilani, 2014). Il parziale sfaldamento dei confini tra Sé individuale e collettivo che caratterizza il momento rivoluzionario testimonia la molteplicità delle soggettività che l'etnografia cerca di delimitare, racchiudere, catturare in un'osservazione chiamata a trasformarsi in pagina.

E ciò appare ancor più significativo alla luce delle de-privazioni con cui tanti giovani e meno giovani tunisini, di tutte le classi sociali – ma specie quelle meno abbienti – oggi demitizzano la portata delle Primavere arabe. Le parole di Bilel, tecnico diplomato in climatizzazione in un centro professionale nella Grand Tunis, originario di Kairouan dove trascorre le sue estati lavorando con lo zio nell'agricoltura, sono estremamente interessanti.

La Tunisia si indirizzava verso il solito cammino e poi all'improvviso la Rivoluzione. Come mai? Perché? Non posso provare che sia stato organizzato da qualcun altro, ma nemmeno il contrario. Io ero a Kairouan. Lì non c'è stata nessuna cosa della Rivoluzione, non è come la capitale in cui ci sono ministeri, società... Non è stato un governatorato attivo nella rivoluzione.

*Hai seguito la fase successiva?*

Normalmente... Nel dicembre del 2010, Bouazizi si è bruciato. Alcuni miei amici a Sidi Bouzid dicono che non si è bruciato lui. Lui ha versato la benzina ed è stato un errore, non volontario. Non posso provarlo, né dire perché l'ha fatto...

*Se fosse vero che Bouazizi non si è bruciato volontariamente cosa vorrebbe dire?*

Con Ben Ali era meglio di ora. C'è corruzione nell'amministrazione. Nel periodo di Ben Ali si era a livelli alti di corruzione, ma oggi si è peggiorato! Oggi si può parlare [liberamente] ma c'è la crisi economica, la disoccupazione, i *jhiadisti*, che non c'erano con Ben Ali. La Rivoluzione è arrivata all'improvviso, con quale logica (Tunisi, 16/02/2017)?

La difficoltà a collocare il momento rivoluzionario in una chiara cornice storica e politica porta Bilel a incrinare le rappresentazioni 'egemoniche' che della primavera tunisina sono state fatte. Tanto per cominciare, in una nazione schiacciata dall'ipertrofia della capitale, chi non ha vissuto a Tunisi quelle settimane può legittimamente dubitare della portata della mobilitazione. Nel governatorato rurale di Kairouan, nodo caldo di migrazioni interne verso la Grande Tunisi, ben poco è riecheggiato della rivolta. Benché Bilel non arrivi a immaginare l'esistenza di un bieco complotto eterodiretto, orchestrato da potenze straniere interessate a mettere le mani sul Paese, insinua che il martirio di Mohamed Bouazizi in fondo non sia stato volontario.

Qual è la logica della traiettoria rivoluzionaria? Quale oscura variabile è

intervenuta su una Tunisia che continuava a ricadere, sonnacchiosa, sotto l'ordinato dominio di Ben Ali, salvo i periodici scossoni che risuonavano nelle regioni interne e più impoverite, conducendola a un'imprevedibile cataclisma politico?

La difficoltà di ricorrere a una cornice esplicativa in cui inquadrare la rivoluzione, porta molti a leggere quegli eventi come il risultato di un complotto, ordito da altre potenze e altri attori.

Il tipico canovaccio di questi ragionamenti vede l'attribuzione della responsabilità delle cattive condizioni socio-economiche alla pregnanza di interessi politici internazionali.

In pratica, si assiste alla deprivazione volontaria di un fatto politico dirompente di cui i tunisini avrebbero ben diritto ad intestarsi la titolarità, che coesiste con il richiamo all'impatto nefasto del colonialismo sulla capacità di agentività sociale e politica del 'popolo' tunisino. E vengono in mente le parole di Frantz Fanon, quando scrive che gli sforzi dei colonizzatori sono compiuti per far confessare al colonizzato «l'inferiorità della sua cultura trasformata in comportamenti istintivi, a riconoscere l'irrealtà della sua nazione, e, al limite, a riconoscere il carattere non organizzato e non finito della sua stessa struttura biologica (2007:164)».

La concettualizzazione antropologica della 'cittadinanza' non corrisponde a quel fatto 'oggettivo', statuto concesso dallo Stato-nazione e che permette, a chi ne è insignito, di indentificarsi in una nazionalità politica e culturale determinata una volta per tutte.

Come sostiene Suad Joseph (2000), le teorie occidentali su Stato, genere e cittadinanza non possono essere trasposte acriticamente dal contesto in cui sono maturate ad altri. La cittadinanza, ad esempio, non è un costrutto omogeneo e indifferenziato, come risalta in modo evidente se non è il singolo individuo ma il gruppo familiare a costituire l'unità politica focale, secondo quanto nota Altorki (2000) a proposito dei Paesi del Golfo<sup>67</sup>. O ancora, la cittadinanza non è certo neutrale dal punto di vista

---

<sup>67</sup> Le politiche musulmane sono su questo punto profondamente eterogenee, secondo la diversità dei luoghi e delle fasi della costruzione nazionale: se in Kuwait il voto delle donne viene bollato come non-musulmano, i movimenti islamisti di Sudan e Iran hanno avuto bisogno della partecipazione femminile alle competizioni elettorali per fortificare il proprio consenso (Joseph, 2000).



del genere, come emerge quando è la complementarità tra uomo e donna piuttosto che la loro eguaglianza a essere postulata.

In realtà, seguendo Catherine Neveu (2004), già la sola definizione normativa, che vede nella cittadinanza un'appartenenza (*membership*) codificata giuridicamente e da cui derivano tipologie di diritti e di doveri, è suscettibile di essere ricondotta a un'esplorazione etnografica delle modalità di appropriazione di questo statuto da parte di gruppi sociali o categorie di individui temporaneamente sprovvisti.

Tuttavia, le potenzialità offerte da un'esplorazione antropologica della cittadinanza risiedono nell'attenzione rivolta a discorsi e pratiche ascrivibili all'instabile e 'contestuale' set di relazioni tra 'cittadini' e Stato (Gregory, 2004), ed è questa prospettiva ad essere privilegiata nel presente lavoro. Relazioni, quelle tra cittadini e Stato, nutrite da specifiche immagini, rappresentazioni e pratiche intorno a diritti, riconoscimento dell'autorità e agentività politica, che rinviano tra l'altro a un esame delle relazioni orizzontali – comunitarie – tra cittadini stessi (Neveu, 2004). In effetti, secondo l'autrice la cittadinanza non è solo una relazione con lo Stato, ma l'appartenenza e l'identificazione a una collettività, giuridicamente fondata o meno. A titolo di esempio, Abu-Lughod (2005) considera come l'islamismo – e, più in generale, le identificazioni culturali che fanno riferimento all'islam come elemento diacritico – presuppongano una definizione comunitaria 'prenazionale' (la *ummah*) e divisiva (la distinzione tra musulmani e non-musulmani), che minaccia l'integrità e la legittimità delle cittadinanze nazionali promosse dagli Stati. Quali sono i criteri e le definizioni culturali che sanciscono o negano l'accesso allo statuto di cittadino?

L'emergenza dello statuto di 'soggetto' politico nella Tunisia del XIX secolo (Henia, 2015) è il preludio a una serie di trasformazioni che avverranno nei decenni successivi, sotto l'impulso della dominazione coloniale e l'emergenza di un 'destino comune': l'ideale nazionale<sup>68</sup>. Tuttavia, come scrive Hénia, il passaggio alla 'cittadinanza' non è che un'aspirazione, tradita e intrappolata dalle nuove élites politiche post-

---

<sup>68</sup> Per Lila Abu-Lughod (2005) la nazione costituisce ancora oggi un potente riferimento politico e culturale nella vita quotidiana e negli immaginari delle persone.

coloniali che, in nome dell'unità nazionale, assoggetteranno la popolazione non diversamente da come avveniva ai tempi del regime coloniale. Lo Stato-nazione indipendente non ha garantito la realizzazione di una piena cittadinanza politica. Questa, semmai, è emersa da spazi interstiziali, parzialmente sgombri dal controllo dello Stato nazione: nel corso del Novecento, questi spazi sono stati quelli delle rivolte politiche e delle rivendicazioni sociali, momenti richiamati nelle pagine precedenti. E, a proposito del nesso soggettività-cittadinanza, a quale produzione di cittadini e di cittadinanza assistiamo laddove l'edificazione dello Stato avviene a spese della società civile e di ogni agibilità politica? E quando l'economia politica e morale del dominio va a infrangersi contro tattiche o progetti controegemonici, quale soggettività politica prende forma dagli emergenti siti associativi in cui i giovani tunisini hanno riposto sicurezza sociale e un nuovo senso di Sé (Joseph, 2013)?

La rivoluzione del 2011 rappresenta forse il momento storico di emergenza di un nuovo tipo di cittadinanza, ispirata a ideali di giustizia sociale ed eguaglianza, comportando dunque un mutamento nel classico paradigma di cittadinanza, *muwâṭana*, dalle implicazioni religiose e nazionali(stiche) evidenti nei concetti di *Ummah* (comunità dei credenti) e *waṭan* (patria, nazione) (Longueness, 2017)? Mi sembra che nei processi politici in corso nella scena tunisina post-rivoluzionaria, l'idea emergente di cittadinanza non coincida con la naturalizzazione dell'appartenenza statuale-nazionale (e delle sue diseguaglianze di genere e classe) che gli Stati alimentano per asserire la loro inevitabilità (Joseph, 2000)<sup>69</sup>.

Al di là dei possibili fallimenti del movimento rivoluzionario, esso ha aperto a un futuro emancipato da regolamentazioni autoritarie, denotando lo sganciamento della cittadinanza dalla logica dell'assoggettamento alla formazione statale - *Makhzen*, *beylik*, *dawla*, Stato coloniale dinastico o Stato-nazione che sia – e il richiamo alla partecipazione politica e alla riappropriazione dello spazio pubblico. Ne rappresentano un esempio evidente la rivendicazione del diritto alla città emergente dalle configurazioni informali dell'abitare da parte degli *urban plebeians* di cui

---

<sup>69</sup> Per una rassegna della costruzione storica degli Stati e della cittadinanza in Medio Oriente e Nord Africa cfr. Joseph (2000).

scrive Bayat (2015), così come le esperienze di autogestione e possesso collettivo della terra sul modello dell'oasi di Jemna, nel sud tunisino, i cui abitanti hanno occupato dal 2011 un palmeto pubblico, la gestione del quale sotto Ben Ali era stata affidata a privati. Essi rivendicano un'appartenenza ancestrale a quella terra, legittimata dal controllo effettivo che ne hanno sempre avuto gli antenati (Gana, 2018)<sup>70</sup>.

La cittadinanza acquista un valore proattivo non desumibile dalla sua certificazione normativa, emergente da spazi di conflitto e rivendicazione solo in parte sussumibili entro il quadro dello Stato-nazione. I quartieri e le città contemporanee, siti di identità locali e al contempo di interconnessioni globali, sono arene elettive di negoziazione della cittadinanza e di tumulto politico. In esse, vengono erosi ed espansi senso e limiti della cittadinanza, appiattita tra lo sfaldamento del progetto statale nazionale e le politiche neoliberali su scala globale (Holston, Appadurai, 1999).

Ma dietro la specificità delle rivendicazioni, tutte le azioni riconducibili all'affermazione del diritto alla cittadinanza altro non sono che l'espressione di un progetto politico la cui soggettivazione non è più rinviabile e assume forme e manifestazioni varie, secondo il contesto. Talvolta è l'islamismo il linguaggio della contestazione (Fillieule, Bennani-Chraïbi, 2003), la cornice simbolica in cui viene collocata l'azione rivendicativa degli esclusi, laddove il riferimento metastorico al tempo del Profeta e dei suoi antenati è il modello di una ricerca di giustizia fondatrice di un nuovo insieme comunitario. Altre volte questa soggettività politica si incanala nella silenziosa ma costante fuoriuscita di capitale umano, entro progetti spesso temporanei ma di rischiosa attuazione di migrazione. Molto più spesso è rabbia sociale, risentimento informale indirizzato al potere e ai suoi detentori, massa indistinta di sentimenti e percezioni di oppressione, rancore, speranza e disillusione, che sfociano in economie morali nutrite da rapporti sociali orizzontali e solidali e condivise entro raggruppamenti giovanili informali, arene

---

<sup>70</sup> Per un approfondimento della funzione della rivendicazione lignatica, ma nell'ambito dei rapporti tra politica e religione, cfr. Kilani, 1992.

sociali semi-autonome (Moore, 1978) che mediano l'appartenenza politica e i suoi codici culturali.

In ogni caso, si tratta di quella che James Holston (1999) definisce cittadinanza 'insorgente', ovvero «forme ribelli di socialità che rafforzano, parodiano, sviano o sovvertono l'agenda dello Stato (p. 167)». La *insurgent citizenship* è anche il conflitto su ciò che significa essere membri dello Stato moderno, ovvero la cittadinanza. Per questo, con Balibar (2012), sostengo che il senso della cittadinanza non possa darsi nel solo rimando a un riferimento comunitario, foriero di progetti di omogeneità etnico-culturale irrealizzabili ma cionondimeno possibili produttori di esclusione sociale delle categorie ai margini del corpo politico della nazione. Cittadinanza è possibilità permanente di emancipazione, acquisizione di diritti, riappropriazione del bene comune, soggettivazione politica, germinazione di individualità agente nei processi sociali comunitari.

Cittadinanza è *shoghl, hurrîya, karâma al-wataniya*.

Trenta o quarant'anni fa  
 la situazione era molto diversa:  
 il Mediterraneo non era affatto quello delle tragedie dei giovani  
 che si buttano in questo o quello stretto  
 per cercare di raggiungere l'altra riva,  
 e a cui il mare, nei suoi abissi,  
 riserva soltanto la crudeltà dei suoi denti.  
 Trenta o quarant'anni fa,  
 per noi giovani tunisini o tunisine di allora,  
 il Mediterraneo era pieno di attrattive e promesse.  
 Con i nostri diplomi in tasca  
 come monete sonanti e abbondanti,  
 in molti ci accingevamo ad attraversarlo  
 per entrare in contatto con il sapere,  
 scoprire la modernità,  
 vedere da vicino il volto del progresso in tutti i campi,  
 respirare a pieni polmoni l'aria della libertà.  
 [...] eravamo pieni di domande,  
 eravamo alla ricerca di un nuovo «essere-nel-mondo»  
 per il nostro popolo.  
 Niente più di questo.  
 Così semplice, così complicato.  
*Emna Belhaj Yahia<sup>1</sup>*

## 2. Fantasmi della gioventù, tra inquietudini e anomia sociale

### 2.1 Prologo.

Mentre l'estate volge al termine, nel mese di settembre 2018, uno slogan risuona davanti all'ambasciata italiana a Tunisi: "*Winhom âwladna?*", "Dove sono i nostri ragazzi?". È scandito dalle madri dei giovani *ḥarrāga*, termine con cui nelle varianti maghrebine dell'arabo vengono designati coloro che emigrano 'clandestinamente'. Queste madri, supportate dall'associazione '*La terre pour tous*', chiedono verità in merito alla sorte dei propri figli, di cui non hanno più avuto notizie dopo la loro partenza. Più di mille persone, prevalentemente sotto la trentina d'anni, sono scomparse dopo la Rivoluzione, dirette in Europa. Non sono scomparse solo in mare. La maggior parte di loro pare sia arrivata in Europa, e lì se ne sono completamente perse le tracce. L'associazione si batte perché i governi italiano e tunisino intervengano per dare una risposta alle famiglie. In alcuni casi, i volti di questi giovani migranti sono stati visti in

---

<sup>1</sup> Il brano riportato in esergo è tratto da Emna Belhaj Yahia, Sadok Boubaker, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo tunisino*, Messina, Mesogea, 2003, pp. 21-22.

televisione, nelle riprese di quelle imbarcazioni ‘fantasma’ che di tanto in tanto, ma con una frequenza cresciuta nel corso del 2018, solcano il Canale di Sicilia. Le ‘madri’ portano con sé ed esibiscono le foto dei figli dispersi, riportando storie e cronache in cui il registro della lotta al terrorismo si sovrappone a quello della bieca repressione sociale e politica. Una vera e propria violenza strutturale perseguita dallo Stato, che, secondo quanto riportato dalle madri, deterrebbe nelle patrie galere molti dei potenziali migranti, arrestati in procinto di partire, senza farli vedere alle rispettive famiglie.

I giovani *disparus* (*mafquûdîn*) non sono più degli esseri sociali. Sono andati incontro a una morte simbolica e sociale, non ci sono più. Sono al centro di una doppia assenza (Sayad, 2002) bipartita tra le due società di immigrazione e di emigrazione, benché sopravvivano e agiscano in complessi circuiti di vita ed economia informale di cui però non giungono che echi sporadici, frammentati, indiretti, opachi. La vicenda dei *disparus* è esemplare e insieme paradossale: nell’epoca in cui l’impatto della distanza generata dalla mobilità transnazionale pare poter essere annullata grazie alle tecnologie della comunicazione digitale (Kaufmann, 2005) e l’assenza diviene risorsa politica suscettibile di riconoscimento istituzionale (Gourir, 2018), il loro trattamento giuridico e la loro condizione sociale richiede un affinamento delle categorie analitiche e interpretative. Se l’assenza non è solo il contrario di ‘presenza’ ma «un’istituzione di senso che definisce un sistema di luoghi e modalità relazionali tra i membri geograficamente lontani di una data comunità (De Gourcy, 2018)», l’assente è una figura mediana tra lo ‘straniero’ e lo ‘scomparso’, che mantiene dei legami col gruppo di origine al fine di non maturare la sua ‘estraneità’ nei confronti di quell’appartenenza, e non essere così considerato svanito, sparito. Non è evidentemente questo il caso dei giovani *harrāga* tunisini scomparsi nel Mediterraneo, di cui la società di origine non ha più notizie e si ritrova costretta ad elaborarne un’assenza oramai costitutiva.

Si tratta di una partita in cui a figurare c’è anche lo Stato italiano, che non dà risposte circa i giovani tunisini arrivati sulle coste italiane tra il 2008 e il 2011, e l’Unione Europea.

Oltre a brandire le foto dei volti dei giovani figli scomparsi, le madri portano con sé dei grossi fogli, su cui è appuntato l'elenco dei ragazzi divenuti invisibili, con tanto di luoghi di nascita, situati principalmente nella Grand Tunis.

È la nullificazione di intere generazioni; giovani individui che improvvisamente spariscono dalle loro comunità, portando via con sé l'idea stessa di futuro. Tuttavia, quelle stesse comunità partecipano alla messa a punto del progetto migratorio, in particolare le famiglie dei partenti, che investono in un'economia dell'assenza (Mabrouk, 2012) fatta dell'attivazione di reti sociali e forme di solidarietà affinché il percorso migratorio possa generare mobilità sociale e arricchimento generalizzato (Smida, 2013).

Molti di questi giovani potenziali migranti sono in prigione con l'accusa di emigrazione clandestina ma anche di terrorismo, come mi dice la madre di un ragazzo arrestato a Siliana nell'ambito di oscure operazioni militari. Imed Soltani è il presidente di *La terre pour tous*. Cinquantenne, ha un'officina di riparazione di ciclomotori, dove lo incontrai la prima volta dopo averlo contattato attraverso la sua pagina Facebook, nel quartiere popolare di Bab Jdida, adagiato sulla parte meridionale della medina di Tunisi.

Imed è toccato personalmente dal problema dell'emigrazione, e non solo perché ha un figlio ventenne che è attratto dall'idea di partire. I suoi due nipoti, figli della sorella, sono anch'essi partiti per l'Italia e poi dispersi. Mi dice che a Tunisi non c'è ragazzo che non coltivi l'idea di partire e che ha dovuto più volte far desistere svariati giovani dalla messa in pratica dell'*harqa*<sup>2</sup>.

Recatosi nel 2012 presso il ministero degli interni per sollecitare un intervento in merito ai due nipoti dispersi, lì ha scoperto di non essere solo, ma di condividere la medesima inquietudine con altre famiglie angosciate. Nel 2012 partecipò, insieme ad altre cinque famiglie tunisine, a un viaggio in Italia volto a realizzare una ricerca dei giovani dispersi. In quell'occasione, ospite del consolato tunisino di Palermo, la delegazione

---

<sup>2</sup> *Harqa* è, in arabo maghrebino, la migrazione 'clandestina', perseguita dagli *harrāga*, con cui si indicano anche i facilitatori dell'emigrazione. Un approfondimento sarà contenuto nel prossimo capitolo.

visitò i centri di accoglienza della regione siciliana, tentando di ritrovare i giovani *disparus* mostrandone i volti agli ospiti delle strutture di accoglienza, fino a quando il consolato non decise che la ricognizione doveva terminare. Imed e gli altri si ritrovarono così per strada, ma non per questo scelsero di rientrare in Tunisia. Manifestarono per giorni di fronte alla sede consolare, incassando la solidarietà di organizzazioni solidali ed esponenti della società civile italiana, con cui da allora vengono condotte in sinergia campagne e mobilitazioni.

L'associazione esercita pressione politica sul tema degli *ḥarrāga* e sensibilizza la cittadinanza tunisina al riguardo. Secondo Imed è il sistema politico a produrre gli *ḥarrāga*, attraverso l'asimmetria nel capitale di mobilità che rende possibile ad alcuni di andare via dal proprio Paese e ad altri no. A suo dire i veri *passeurs*, le ambigue figure mediane che facilitano gli *ḥarrāga* a partire e a cui nella semplicistica e strabica retorica politica dominante viene attribuita la responsabilità dell'ingente migrazione giovanile degli ultimi anni, sono proprio i politici del cursus post-rivoluzionario.

-----

Nel 2017 in Tunisia inizia a imporsi un tema scottante: quello del rientro dei giovani jihadisti da Siria (principalmente) e Libia, dove si sono uniti al *Daesh*, il cosiddetto Stato Islamico. Lo Stato tunisino è chiamato a scegliere tra il respingimento e la clemenza, l'accoglienza. A Tunisi numerose sono le manifestazioni pubbliche contro il rientro dei 'figli' che hanno abbracciato le sirene dell'Isis. Ma anche chi manifesta nutre dei dubbi difficilmente dissipabili. Arbi Ben Abdallah, insegnante di lingua inglese in diversi centri di formazione professionale di Tunisi, ne condivideva alcuni con me durante uno degli svariati incontri in cui discutevamo di educazione e gioventù.

Quei ragazzi sono il prodotto della nostra società, sono figli di questo mondo malato, possiamo girarci dietro e non accogliere i figli? No. Ma è garantito un controllo, un recupero di questi soggetti? Gli sarà impedito di frequentare moschee, di andare incontro nuovamente a cattive frequentazioni (Tunisi, 11/02/2017)?



Se Arbi serbava qualche esitazione, numerosi coetanei di quei combattenti pentiti erano contrari al loro reintegro nella società, come si evince da questa breve testimonianza estrapolata da una intervista a Bilel, trentunenne originario di Kairouan, in cerca di occupazione dopo aver conseguito un diploma in climatizzazione presso un centro di formazione professionale della capitale – già incontrato nel capitolo precedente.

Se tornano sono delle bombe a orologeria. Alla prima occasione attaccheranno. Per questo sono contrario al loro rientro. [...] I musulmani non hanno un Paese proprio cui appartengono. Piuttosto, hanno un'idea. Per questo non vogliono liberare la Palestina; il loro obiettivo non è la terra, è la moschea El Aqsa di Gerusalemme (Tunisi, 16/02/2017).

Ho deciso di avviare questo capitolo con due quadri etnografici emergenti dalla raccolta del materiale di campo, che ritengo contengano dei tratti strutturali rivelatori del trattamento culturale e politico cui la categoria analitica e al contempo sociale della gioventù è sottoposta nella Tunisia contemporanea.

I giovani sono dei significanti complessi, che recano insieme le inquietudini del presente, gli errori del passato, le previsioni sul futuro, vecchie speranze e nuove sfide (Comoraff, Comaroff, 2000). Categorie dell'immaginario – e dell'immaginazione – popolare, il trattamento politico e culturale che ricevono è particolarmente indicativo degli assetti storico-culturali di una determinata collettività. Subito dopo la Rivoluzione, i giovani tunisini sono stati oggetto di una mitizzazione dalle frequenti connotazioni martirologiche: celebrati dalla stampa di tutto il mondo e cooptati, laddove possibile, nel nuovo corpo istituzionale (Honwana, 2013) per legittimare il corso post-rivoluzionario, come toccò alla cyber attivista Lina Ben Mhenni. A ben vedere, si trattava già allora di una predilezione per una determinata categoria di giovani, espressione della *middle class* urbana, istruita e digitalizzata.

In pochi anni, parallelamente alla disaffezione di gran parte dei giovani tunisini alla vita politica formale del Paese e alla diffusione di un risentimento legato alla riappropriazione della Rivoluzione da parte delle

vecchie élite, il trattamento culturale della gioventù tunisina è mutato di segno.

La minaccia di cui essa diviene portatrice oscilla tra una declinazione delinquenziale e generatrice di disordine nei periodici sollevamenti delle regioni interne martoriate dal sottosviluppo e un'altra di coloritura terrorista e jihadista, evincibile dall'allarmante dato che riporta come circa seimila tunisini avrebbero abbandonato il Paese del gelsomino per recarsi in Siria o in Iraq<sup>3</sup>. Non che l'affiliazione all'Isis non costituisca un problema politico o sociale, peraltro degno di ricevere attenzione scientifica, dato che in quasi tutti gli incontri etnografici della mia ricerca emergeva la conoscenza da parte dei miei interlocutori di un ragazzo partito quasi improvvisamente per la Siria o la Libia e lì morto, lontano dai suoi cari. Chiamati a interrogarsi su come sia stato possibile abbandonare di punto in bianco la propria terra, il *bled* [dall'arabo *blâd*, terra] natio, e abbracciare forme totalizzanti di religiosità, così si esprimevano alcuni miei conoscenti:

Donia: Gli vengono insegnate quelle cose [relative al *jihâd*]. C'è chi si rivolge a loro... Avevo un cugino che è andato in Siria ed è morto, e non c'è nemmeno il suo cadavere... Prima era così aperto nella sua mente, ballava... Era di Gafsa anche lui. Poi è cambiato a 360 gradi. Forse gli hanno insegnato queste cose (Manouba, 23/11/2016) ...

Hichem: Io avevo un vicino, un ragazzo che è partito per la Siria. Era pazzo. È pazzo. Anche lì, l'obiettivo di unirsi al *Daesh* è avere del denaro. Uccidere i bambini, gli altri, non è l'Islam... I giovani che lo hanno fatto non hanno seguito l'Islam... La verità è che l'hanno fatto unicamente per il denaro (Tunisi, 18/11/2016) ...

Karim: Per me non è questo il problema, se tornano o no. Il problema è capire perché sono divenuti terroristi. Non è una scelta il terrorismo. Non è una moda. Non ti svegli una mattina e dici di essere terrorista. È una cosa che ha a che fare con l'educazione. In facoltà ho conosciuto dei ragazzi che sono partiti per la Siria. Erano giovani creativi, che volevano vivere, volevano le ragazze, perché sono divenuti terroristi? La ragione qual è? È un crimine dello Stato, che ha trasformato

---

<sup>3</sup>5500 Tunisiens combattraient aux côtés des djihadistes selon l'ONU, <https://francais.rt.com/international/4181-5500-tunisiens-djihadistes-daesh>, consultato il 20-3-2019.

i tunisini in terroristi. Prima di Ben Ali, Bourguiba ha deciso di distruggere le risorse del vero islam. La moschea *Zytouna*, per esempio era l'università del vero islam, niente a che vedere col terrorismo. Bourguiba voleva comandare da solo la Tunisia. Ha prodotto una mancanza di religione nella società. Le persone si sono allontanate dalla religione. Ben Ali ha fatto la stessa cosa. C'era un bisogno del sapere, nel campo religioso. Le persone, giovani soprattutto, si sono rivolte alla televisione. Ai canali satellitari. E hanno scoperto l'islam wahabita, jihadista. Questo ha distrutto la Tunisia, fino a oggi. Per questo ci sono i terroristi (Tunisi, 16/02/2017).

La ricettività dei giovani alle sirene incantatorie del califfato islamico non viene generalmente negata dai miei interlocutori; tutt'al più i terroristi asserragliati sulla dorsale montuosa al confine con l'Algeria o che partono verso la Siria e la Libia vengono privati della comune identità e appartenenza nazionale<sup>4</sup>: “Non sono tunisini, loro” è un avvertimento assai ricorrente quando in svariate conversazioni si tocca questo ambito. È semmai la percezione del fenomeno a differire, dato che il terrorismo non viene unanimemente considerato un vero e proprio problema, diversamente dal registro emergenziale con cui esso viene trattato in occidente:

*Conosci delle persone che sono andate in Siria?*

Sì, due persone forse, non di più. Non li conosco che per il nome. Ma non penso che sia un problema. Penso ci siano altre preoccupazioni: il lavoro, la disoccupazione. Ci sono molte persone che sono partite dopo la Rivoluzione. Dopo, le partenze sono diminuite [...] Voi europei siete ossessionati dalla nostra religione, pensate che tutti gli arabi siano dei matti che mettono la religione al primo posto. Tu parli di religione, di Daesh, ma io parlo della miseria, della povertà, del fatto che mi sveglio in un quartiere con la strada di sabbia, sporco, invaso dall'acqua della fogna, e resto una giornata senza lavoro perché qui non c'è futuro (Ben Arous, 11/11/2016)...

A richiamare la mia intenzione sono in particolar modo queste ultime parole, le sole pronunciate durante da un giovane studente di un centro di

---

<sup>4</sup> L'area del monte Chambi, la vetta più alta del Paese, è oggetto dal 2012 di continue e sanguinose operazioni militari che l'esercito tunisino conduce contro formazioni jihadiste lì arroccate – tra cui *Anṣār al-Sharī‘ah* e Al Qaeda nel Maghreb islamico.

formazione professionale privato di Tunisi, Habib, durante un focus group nel quale sono stato presentato agli allievi del primo anno di corso in ‘climatizzazione’ e ho potuto prendere i contatti con cui organizzare gli incontri etnografici successivi. Oltre alle frasi riportate, si/mi chiedeva cosa volessero concretamente indicare concetti come ‘terrorismo’ o ‘democrazia’, e chi avesse il potere di determinare il loro significato, a sottolineare dunque l’assenza di univocità nella definizione del terrorismo.

Il rimprovero indirizzato al ricercatore tocca un nervo scoperto della coscienza antropologica che dall’ultimo quarto dello scorso secolo è stata spazzata in lungo e in largo da venti di riflessività epistemologica e metodologica. Non avrà ragione Habib a sostenere che l’ipertrofica attenzione al religioso, specie nelle sue varianti fondamentaliste o vagamente morbose, è il segno perverso della predilezione occidentale per quelle metonimie teoretiche (Abu-Loghud, 1989) che riconducono forzatamente tutto all’islam? Ci muoviamo nella direzione dell’immaginazione etnografica di età coloniale presente ad esempio in Edward Westermarck (1926), per il quale la dimensione sovranaturale impregnava la società maghrebina (e marocchina in particolare) al punto che i segni del divino erano ovunque e continuamente colti dalle comunità locali?

Questa digressione sul *Daesh* non si propone di amplificare la risonanza di un’emorragia del giovane corpo sociale tunisino che, per quanto reale, pare al momento essersi arrestata. Né il discorso sullo Stato Islamico di Siria e Iraq può fagocitare indistintamente ogni ragionamento su forme di religiosità le quali, pur radicali nelle loro premesse ed espressioni, come il salafismo, mantengono un’attitudine quietista e ben distinta dal jihadismo.

Molto è stato detto sui giovani jihadisti (Migotto, Miretti 2018; Roy, 2017), e anche i discorsi dei miei interlocutori tunisini assumevano sovente una curvatura ermeneutica allorquando provavano a interpretare le scelte mortifere dei loro coetanei. Del resto, tanti “amici d’infanzia”, con cui si giocava alla playstation da piccoli, sono partiti per Libia e Siria senza più tornare.

Rached, giovane salafita di Ben Arous, sulla trentina e tecnico informatico presso un'azienda di trasporti, del quale approfondiremo la conoscenza nei prossimi capitoli, citava la storia di un amico il cui padre aveva passato venti anni in carcere durante il regime di Ben Ali, dato che si era rifiutato di far parte della sua guardia personale. Uscito dal carcere, era morto quasi subito. Il figlio si è recentemente unito al *Daesh*, trovando la morte quasi subito dopo l'arrivo in Siria.

L'aneddoto serviva a concepire un quadro esplicativo del terrorismo nel quale un peso considerevole è giocato da chi, specie attraverso i canali satellitari, chiamava i ragazzi tunisini a unirsi all'ISIS, 'valorizzando' – questo il verbo impiegato – dei giovani altrimenti ridotti a niente, nullificati.

Nel febbraio del 2017, la stampa italiana riporta che la famiglia di Anis Amri, l'autore dell'attentato ai mercatini di Natale di Berlino del dicembre del 2016, ha chiesto sedici volte la restituzione della salma del giovane stragista tunisino, ucciso dalla polizia italiana a Sesto San Giovanni, mentre era in fuga<sup>5</sup>. Per sedici volte, la richiesta di rimpatrio della salma non ha avuto risposte, né dal ministero degli esteri tunisino, né dal governo italiano. Questa notizia di cronaca mi pare emblematica circa i silenzi, le omissioni e le ambivalenze attorno allo statuto e alle percezioni sociali sui 'giovani'. L'emigrazione in Italia, Lampedusa, la detenzione in carcere – comune a tanti tunisini – portatrice di radicalizzazione, la strage: Anis Amri è un figlio diseredato della sua nazione, titolare di una cittadinanza negata fino all'ultimo dal suo Paese che alle autorità tedesche che volevano espellere il terrorista 'in potenza', opportunamente segnalato dai servizi di sicurezza, ha negato fino al giorno della strage di Berlino che Amri fosse cittadino tunisino. Una negazione strategica, certo, volta a evitare una 'gatta da pelare' in casa, ma che tradisce la stigmatizzazione e il rapporto di reciproco disconoscimento tra Stato e un materiale umano trattato mediante il registro dell'indifferenza se non della piena negazione dell'appartenenza politica. Un vuoto che la famiglia di Anis prova a colmare attraverso il ricorso al 'lavaggio del cervello' che il

---

<sup>5</sup> *Strage di Berlino, la famiglia di Amri reclama il corpo dell'attentatore*, cfr. [https://www.repubblica.it/esteri/2017/02/16/news/strage\\_berlino\\_amri\\_famiglia\\_corpo-158480663/?ref=HREC1-6](https://www.repubblica.it/esteri/2017/02/16/news/strage_berlino_amri_famiglia_corpo-158480663/?ref=HREC1-6)

ragazzo avrebbe subito prima di lanciarsi nel delirio terrorista, in modo da operare una parziale riabilitazione del giovane: il “figlio” e “fratello” – con queste parole lo definisce la famiglia – non è l’attentatore ma un giovane corrotto da cattivi maestri che ne hanno alterato tragicamente l’identità.

L’adesione al demone califfale su cui ci si è attardati in queste pagine è il fantasma più inquietante per il quale passa con maggiore nettezza l’attuale mostrificazione dei giovani in Tunisia.

Ma cosa intendiamo quando parliamo di giovani? Qual è l’inevitabile e sottesa operazione di *découpage*, in cui potere e sapere articolano la loro connessione più intima (e forse inconsapevole), attorno alla produzione della categoria di ‘gioventù’ (Farag, 2007)?

Nella paradigmatica trattazione di Pierre Bourdieu (1992), la frontiera tra gioventù e vecchiaia è il terreno di una lotta simbolica e politica per la definizione di un ordine sociale in cui l’accesso al potere sia regolamentato e guidato dalla classe dirigente. ‘Giovane’, ammonisce Bourdieu, non è che una parola. Ogni divisione in classi di età o in generazioni è una manipolazione, e l’evidenza biologica attorno alla quale ‘gioventù’ e ‘vecchiaia’ traggono la propria legittimità è una condizione necessaria ma non sufficiente alla loro perpetuazione, trattandosi di complessi costrutti sociali.

Bourdieu non solo ci ricorda come l’età sia un dato biologico socialmente manipolato e manipolabile, ma avvisa che rappresentare la gioventù in termini di gruppo sociale dagli interessi comuni evidentemente legati al dato anagrafico costituisce di per sé una lampante manipolazione.

## 2.2 Gioventù celebrata, gioventù mostrificata.

Ma torniamo allo spettro celebrazione/patologizzazione della gioventù. Si tratta, a ben vedere, di una tensione che attraversa le epoche storiche e i contesti sociali e culturali più disparati. Una dinamica trans-culturale, forse, che risiede nella inevitabile difformità tra aspirazioni delle diverse

generazioni (giovani e adulti) e trasformazioni nella struttura politica di accesso a risorse, opportunità, beni sociali (Bourdieu, 1984)<sup>6</sup>.

Nel corso del Novecento la prima cornice politico-culturale di mobilitazione della gioventù in Tunisia può essere rintracciata nel movimento nazionalista: nel 1907 a Tunisi apparve il gruppo dei ‘Giovani Tunisini’ che, oltre a richiedere il ritiro dei francesi dalla Tunisia, rivendicava maggiori possibilità di accesso all’istruzione francese e di impiego nell’amministrazione del protettorato e nell’agricoltura (Hourani, 2009).

L’emergenza di una voce distintiva ‘giovanile’ nella scena pubblica politica e culturale nazionalista e in seguito anti-coloniale, all’alba del ventesimo secolo, va legata a un altro movimento, quello del riformismo islamico (o modernismo), la cui fondazione va collocata alla fine del diciottesimo secolo ad opera del teologo egiziano Mohammed Abduh e che si impose con forza nel paesaggio culturale e politico del Maghreb di inizio Novecento. Questo movimento proponeva un’interpretazione letteralista delle scritture religiose e un netto rifiuto del sufismo, le cui figure carismatiche e depositarie della grazia divina (*baraka*), i maraboutti (*murâbiṭ*), furono duramente avversati. Secondo Clifford Geertz (2008), il terreno di coltura del nazionalismo è spianato dal purismo scritturalista riformista, al punto che i due movimenti sarebbero talmente intrecciati da risultare indissociabili. La critica al sufismo e ai suoi capi, accusati di aver illegittimamente acquisito posizioni di prestigio, si fondeva con la richiesta di una società innervata sull’applicazione ragionata della *sharī‘ah*, a sua volta premessa per la cessazione del dominio degli occupanti stranieri, gli europei. Tali posizioni riscuotevano, nell’ambiente culturale di inizio secolo, grandi consensi tra le ‘nuove’ masse urbane che in quel periodo si apprestavano a prender parte a grandi trasformazioni sociali, economiche, demografiche.

---

<sup>6</sup> Le cangianti concettualizzazioni di ‘gioventù’ dipendono inoltre dal fatto che ‘giovane’ si riferisce simultaneamente a un gruppo culturale, a una classe d’età a una categoria sociopolitica (Herrera, 2006), continuamente fatta e disfatta nella pratica politica e sociale (Durham, 2004).

I ‘giovani tunisini’ del periodo miravano alla riforma dell’insegnamento musulmano moderno<sup>7</sup>. La mobilitazione degli studenti progressisti (*élèves mouderrès*) non fu priva di legami con le prime rivolte urbane (a partire da quella, celebre, del 1911 del Djellaz), in cui lotte intellettuali e politico-sociali si fondevano nella nascente cornice nazionalista.

La mobilitazione nazionalista non costituisce che un polo del trattamento culturale riservato alla categoria sociale della gioventù, cui fa il paio la problematizzazione cui essa venne sottoposta in particolar modo a partire dagli anni Novanta dello scorso secolo, in coincidenza con la dismissione dello Stato-providenza, progressivamente crivellato dai colpi del libero mercato e della stagione neoliberale.

L’esplosiva proliferazione contemporanea di una cultura giovanile globale e transnazionale, solo in parte coincidente col consumo di beni e merci specifiche prodotte e distribuite entro il mercato capitalistico (Clarke, Hall, Jefferson, Roberts, 2006), non deve indurci a sottostimare la marginalizzazione e l’esclusione cui la gioventù va incontro – a partire dagli scenari neoliberisti del mercato del lavoro, condivise da entrambe le sponde del Mediterraneo – al punto che i giovani costituiscono una contro-nazione di ‘estranei-stranieri’ in seno agli stessi Stati nazionali (Comaroff, Comaroff, 2000)<sup>8</sup>.

In questi mesi i media riportano senza sosta le immagini delle strade di Algeri invase da masse di giovani in piazza per chiedere – e ottenere – la fine del regime di Bouteflika e un cambio radicale del sistema politico. E cosa dire degli ancor più fragorosi echi sudanesi di giovani – soprattutto giovani donne – capaci di condurre al capolinea un regime dispotico e sanguinario come quello di Omar al Bachir, senza peraltro accontentarsi di un pur straordinario avvicendamento al governo del Paese? Gli esempi andrebbero estesi a Mozambico, Sudafrica, Senegal, Iraq e altri teatri in

---

<sup>7</sup> Tuttavia, a dispetto di quanto si possa immaginare, le istituzionali coloniali avversarono ogni progetto di riforma, ritenendo che la perpetuazione delle strutture sociali e culturali fosse funzionale al mantenimento del giogo coloniale (Ayach, 1995). Va ricordato, a scanso di distorsioni volte a far coincidere l’avvento di una modernità ‘esogena’ con l’innesto della presenza coloniale francese, che in ogni caso già dal 1840 il Politecnico del Bardo prevedeva l’insegnamento multilingue.

<sup>8</sup> L’espressione in lingua francese impiegata dai Comaroff possiede una maggiore efficacia esplicativa: *alien-nation*.



cui atti politici frammentati e dispersi convergono sempre più verso proteste organizzate e strutturate (Honwana, 2013).

‘Sintomo’ delle crescenti diseguglianze sociali ed economiche, la gioventù incarna un po’ ovunque lo spettro di un corpo sociale esemplificazione vivente della modernità eppure refrattario a ogni disciplinamento, al punto da divenire minaccia all’unità e all’integrità di ogni elaborazione politico-culturale nazionale.

È intorno agli anni Novanta dello scorso secolo che, in Tunisia come in Marocco, i ‘giovani’ cessano di assolvere alla funzione di motore delle politiche sviluppatrici intraprese all’indomani dell’indipendenza per iniziare a essere commutati in classi potenzialmente pericolose e perturbatrici dell’ordine sociale (Bennani-Chraïbi, 2007). Infatti, è proprio in quegli anni che la disoccupazione – in specie dei diplomati – e la crescente disconnessione tra sistema educativo e mercato del lavoro iniziano ad assumere proporzioni allarmanti, sancendo così la conclusione storica di quella mobilità sociale che durante le stagioni di Bourguiba e Ben Ali era stata consacrata quale via d’accesso alla modernità.

È in questo contesto che i giovani – in particolar modo quelli dei ceti popolari e medi, traditi dalle promesse infrante della modernizzazione – preoccupano: nelle istituzioni e nella società si fa strada l’idea che inquietudini e precarietà li possano rendere particolarmente recettivi al discorso islamista se non addirittura jihadista<sup>9</sup>.

Parallelamente, proprio negli anni Novanta inizia ad accentuarsi quel ‘dividendo demografico’ in cui la popolazione attiva supera quella inattiva: questo processo è maggiore in Tunisia che negli altri Paesi maghrebini, ed è previsto che debba mantenersi almeno fino al 2050 (UN-DESA, 2013). Questo dato rientra nel più generale *youth bulge* con cui ci si riferisce all’aumento esponenziale di popolazione giovanile nella struttura socio-demografica dei Paesi arabi: secondo alcune stime, i giovani tra i 15 e i 29 anni rappresentano il 30% della popolazione complessiva, raggiungendo così la soglia dei 100 milioni (Dhillon, Tarik,

---

<sup>9</sup> Tra i sostenitori di questa posizione, ritroviamo anche il precedente Mufti della repubblica tunisina, Othman Battikh: <http://www.mag14.com/actuel/35-societe/1840-othman-battikh-ljihad-legitime-en-palestine-pas-en-syrier.html> (consultato il 6-4-2019).

2007). In Tunisia, i dati dell'istituto nazionale di statistica del 2012 rilevano che la stessa fascia di età costituisce quasi il 43 per cento della popolazione in età attiva.

Variabili che hanno portato alcuni autori (Beehner, 2007) e *policy makers* a intravedere nei giovani una categoria problematica, un fattore destabilizzante potenzialmente capace di scatenare conflitti civili all'interno dei precari tessuti sociali e politici dei Paesi in via di sviluppo. L'incremento di popolazione in età da lavoro, l'inadeguatezza del sistema educativo e la prolungata dipendenza dalla famiglia genererebbero così frustrazione e malcontento giovanili.

Consideriamo, rivolgendoci ancora una volta alla Tunisia, il tasso dei giovani NEET (acronimo con cui si denominano gli individui *Neither in Employment nor in Education or Training* – ovvero coloro che non sono impiegati né in mansioni lavorative né in attività educative o di apprendistato). Esso corrisponde al 18% cento, cui va aggiunto il 31,8 di disoccupati (BIT-ONEQ, 2014)<sup>10</sup>. Cifre in sé allarmanti, sebbene in riduzione rispetto agli anni precedenti, che tra l'altro testimoniano come la percentuale dei NEET aumenti in rapporto all'età: in poche parole, più si cresce, e più prende corpo la rinuncia alla ricerca del lavoro e la sfiducia nelle possibilità offerte dal sistema educativo.

L'esclusione sociale ed economica e il prolungamento indiscriminato di un'età di transizione che non si risolve più automaticamente nel matrimonio e nell'autonomia economica, i cui tempi anzi tendono a dilatarsi irrimediabilmente, si accompagnano alla proliferazione di identificazioni alternative e sistemi di riferimento. In altri termini, il 'divenire' dei giovani in 'qualcos'altro' non si poggia più sulle modalità consuetudinarie con cui questa transizione era risolta, divenendo assai più problematico (Simone, 2010).

È come se, dopo il fallimento del nazionalismo pan-arabista, lo Stato – in questo caso, quello tunisino – non possa far altro che articolare blande politiche giovanili, incentrate sulla tenue cooptazione in strutture pubbliche specificatamente dedicate (le *Maisons des Jeunes*), attraverso

---

<sup>10</sup> Va introdotta una specifica di genere, in quanto le donne sono straordinariamente più toccate degli uomini da questo fenomeno: secondo il citato studio, esse costituiscono l'82,8 % dei NEET.

le quali lo Stato tenta di circoscrivere, captare e mobilitare – senza riuscirci, peraltro – la gioventù (Boutaleb, 2007).

L'educazione, infatti, pare aver perduto l'efficacia di dispositivo sociale e politico assegnatale dall'immaginario post-indipendentista. Nei decenni successivi all'indipendenza la scolarizzazione di massa è stata perseguita scientemente dalle classi dirigenti intente a 'modernizzare' e sviluppare il Paese – generando quel sistema di aspettative e opportunità denominato 'scuola provvidenza' (Ayach, 1995).

Secondo Suad Joseph (2013), poche ricerche etnografiche hanno tematizzato in modo specifico i giovani nel contesto nordafricano e mediorientale. Ciò sarebbe dovuto alla pregnanza che la famiglia assume in tali società, inglobando – se non addirittura fagocitando – ruoli, funzioni, attività. Joseph arriva a concludere che una delle ragioni per cui gli antropologi non hanno dedicato a gioventù e infanzia ricerche mirate è che «le società arabe tendono a non distinguere socialmente tra 'bambini' e 'giovani'. Le società arabe non sono stratificate su base anagrafica (Ivi: 117)». È senz'altro vero che la famiglia costituisce una dimensione centrale nella vita sociale, al punto che la stessa autrice – fondatrice del network internazionale di ricerca *Arab Families Working Group* – la ritiene l'istituzione più cruciale e problematica delle società arabe, in bilico tra 'fissità' e 'flessibilità', e in cui nuovi modelli di relazioni culturali e affettive emergono di pari passo con mutamenti politici e sociali profondi (AFWG, 2008)<sup>11</sup>. Lo stesso prolungamento dell'incapsulamento dei giovani nell'unità familiare richiede che questo istituto sociale riceva adeguata attenzione da osservatori e studiosi. Tuttavia, si peccerebbe nel sovrastimarne la pregnanza. La Joseph (2013) sostiene che nei Paesi arabi i giovani quasi non vengano distinti in quanto tali, e che quest'assenza di riconoscimento si rifletta nella vita associata. L'esperienza di ricerca in Tunisia mi porta a non concordare con questa tesi. Gruppi di coetanei tendono a frequentarsi assiduamente nella vita quotidiana, soprattutto a livello di quartiere, e sebbene il rapporto

---

<sup>11</sup> Sui mutamenti della famiglia araba, si consulti il materiale della conferenza internazionale "The Arab Family in an Age of Transition", tenutasi a Doha nel 2015 e organizzata dal Doha International Family Institute, disponibile al seguente sito: <https://www.difi.org.qa/events/the-arab-family-in-an-age-of-transition/> (consultato il 3/1/2020).

intergenerazionale non assuma necessariamente una configurazione psico-culturale di conflittualità – mantenendosi comunque lontano dal modello samoano di Margaret Mead (1980) – non si può dire che i giovani siano continuamente e obbligatoriamente alle prese con parenti (più grandi), inseriti in formazioni sociali costitutivamente intergenerazionali. Le difficoltà del perseguimento di autonomia e indipendenza economica non bastano a certificare l’onnipresenza della famiglia.

Il nodo critico del rapporto tra giovani e famiglia sussume tutta una serie di opposizioni su cui viene imbastito generalmente il discorso politico e anche scientifico sul Maghreb: agentività e struttura, habitus e trasformazione, legami primari e individuazione, tradizione e modernità. Ricerche recenti condotte da studiose e studiosi di nazionalità tunisina assegnano al Paese maghrebino lo statuto di un contesto sociale sospeso tra due mondi, in cui la modernità, perlopiù di matrice esogena, avanza travolgendo sempre più norme e prescrizioni comunque radicate nell’humus culturale tradizionale (Ferjani, 2017). La modernizzazione delle strutture sociali e in particolar modo familiari favorirebbe, secondo questa lettura, processi di emergenza e di autonomizzazione dell’individuo, nonché una nuova ‘semiologia sociale’ imperniata sui valori della realizzazione del sé e di distanziamento da ruoli normativi prescritti. L’essenza stessa delle Rivoluzioni della dignità poggerrebbe sull’emergenza di processi di ‘individuazione’, che in Tunisia corrisponderebbe all’aspirazione a un’emancipazione sociale tutta secolare, come sottolinea Farhad Khosrokhavar (2016):

il caso Bouazizi che si è dato fuoco per protestare contro l’ingiustizia sociale è paradigmatico. Non cerca il martirio nel senso islamico del termine battendosi contro il potere con la violenza, si mette a morte mettendo al contempo a disagio gli *ulamâ* che difficilmente possono trovare una giustificazione al suo “suicidio”, ma mostra così la natura puramente immanente della sua volontà di affermazione di sé. La ricerca di una vita decente in cui il cittadino sarà riconosciuto nella sua propria dignità dal potere primeggia su ogni altra considerazione, religiosa o nazionalista che sia. È l’individuo quasi nudo che si presenta, in cerca di

riconoscimento come essere sociale che mira a vivere la sua vita, in altro modo che nell'indigenza che è sinonimo di indegnità (pp. 200-201).

Inedite percezioni culturali e pratiche sociali emergenti relative al celibato e al matrimonio sarebbero pertanto esemplificative di società "post-tradizionali" come quella tunisina, sospesa tra avvento della modernità e conservazione della tradizione (Elguedri, 2017).

La 'reinvenzione' della donna (Abu-Lughod, 1998) operata dalle illuminate élite post-coloniali tunisine partecipa della costruzione di una nuova comunità di cittadini – e cittadine – in cui gli antichi legami di solidarietà del raggruppamento familiare esteso (*el-‘âyla*) dovevano essere rimpiazzati dagli ideali borghesi della famiglia nucleare (*al‘usra*) leale al progetto politico e culturale dello Stato nazionale indipendente (Hasso, 2011; Fortier, Kreil, Maffi, 2018). I processi di costruzione nazionale (*nationhood*) dei nuovi Stati indipendenti, in Nord Africa e Medio Oriente, hanno riflettuto (e riflettono tutt'oggi) la tensione immanente al bilanciamento tra aspirazioni nazionaliste e difesa di 'autentiche' identità culturali. Ciò appare ancor più evidente nell'emergenza della donna nello spazio pubblico nazionale e nella rivendicazione di diritti di cittadinanza politica (Kandiyoti, 1991).

L'ipostatizzazione della dicotomia tradizione-modernità non appare, dunque, la chiave interpretativa più adatta a far luce su dinamiche di cambiamento sociale, e la stessa delineazione di una traiettoria unilineare del passaggio dalla famiglia 'allargata' alla famiglia 'ristretta' o 'nucleare' risente di un'interpretazione della famiglia rappresentata come istituto sociale resistente al progresso o, al contrario, inflebita dai contraccolpi della modernizzazione. Come afferma la sociologa Lilia Ben Salem (2009), la famiglia non dovrebbe essere inquadrata come variabile dipendente del cambiamento sociale: il suo valore euristico risiede semmai nell'essere ambito e concrezione di significati a partire dai quali descrivere e interpretare il cambiamento.

Allo stesso modo, è innegabile una certa tendenza alla 'formattazione' più o meno globale cui i processi culturali vanno incontro nell'età contemporanea (Roy, 2017). La stessa analisi di pratiche vestimentarie

come i ‘nuovi veli’, su cui si è brillantemente interrogato Mohamed Kerrou (2010)<sup>12</sup>, non può esimersi dal rilevare cambiamenti identitari che tuttavia non tradiscono l’avvicendamento teleologico e unilineare di tradizione e modernità, rivelando piuttosto le contraddizioni e la compresenza di plurimi registri di significato.

Nel presente lavoro, la ‘modernità’ non viene intesa né come un tempo né come un luogo ben definiti. Essa è la cornice – analitica ed empirica – in cui si situano le pratiche di soggetti agenti che ridefiniscono continuamente il loro rapporto col mondo sociale che li circonda. Nessuna pratica e nessun sito culturale di produzione delle pratiche è avulso dalla modernità, nemmeno laddove si assista a un ripiego anacronistico su tempi mitici fondativi, come nel caso delle poetiche islamiste.

Ogni assunto riferibile all’apodittico avvento della modernità così come alla strenua resistenza della tradizione va allora problematizzato.

Ma cosa dire di concetti altrettanto porosi come quello di ‘giovane’ e ‘adulto’, di cui nelle pagine precedenti abbiamo iniziato a intravedere l’artificiosità?

Nel momento in cui la fragilità di tali soglie emerge in tutto il suo potenziale perturbante, siamo chiamati ancora di più a titubare delle categorizzazioni selettive che naturalizzano l’esistenza di un ‘gruppo’ sociale, attribuendo ad esso un’identità, quasi sempre patologizzata sotto la consueta formula di ‘problemi’ identitari (Bennani-Chraïbi, Farag, 2007).

Se la gioventù non corrisponde a un’età anagrafica, tanto più in un’epoca in cui il matrimonio e il distacco dal nucleo familiare d’origine tendono a essere procrastinati indefinitamente (Salehi-Isfahani, Dhillon, 2008)<sup>13</sup>, a cosa essa rinvia esattamente, tenendo bene a mente che «ciò che viene denominato “giovinezza” si configura in realtà a partire da tipi ideali, in

---

<sup>12</sup> Per Kerrou, l’elemento di novità di forme ed espressioni del ri-velamento perseguite negli ultimi decenni da ampi segmenti di donne risiede nel differenziarsi tanto dai veli ‘tradizionali’ quanto dai veli ‘islamisti’ dell’ultimo quarto del Novecento. In questo senso, i ‘nuovi’ veli esprimono elaborazioni identitarie assai originali, in cui religione e politica si combinano per ridisegnare i confini tra preminenza del sé e matrici discorsive collettive.

<sup>13</sup> Secondo “Statistiques Tunisie”, tra i giovani uomini di età compresa tra i 25 e i 29 anni vi sono l’82,8% di celibi (mentre a pari età le donne nubili sono il 50%), percentuale che decresce sensibilmente con l’avanzamento di età (la proporzione di uomini sposati tra i 55 e i 59 anni arriva al 94%).

stretto rapporto con la “definizione dei valori centrali” di una società in un momento della sua storia (Bennani-Chraïbi, Farag, 2007: 29)»?

Della flessibilità della categoria di ‘giovane’ me ne sarei reso conto con estrema nettezza durante un focus group in un caffè di Mohamedia, municipalità a pochi chilometri a sud di Tunisi, i cui abitanti sono soliti attribuirvi il mito di fondazione dell’*harqa*, la migrazione clandestina verso l’Italia, negli anni Novanta<sup>14</sup>.

Al focus group, rivolto specificatamente alla popolazione giovanile della zona, partecipava Bechir, migrante di ritorno, emigrato illegalmente in Italia negli anni Novanta e poi, dopo essere stato espulso una prima volta, nel 2001. Bechir è stato nel nord Italia, a Modena, dove ha imparato benissimo la lingua, ma ha fatto anche transito in altre città, in Sicilia in particolare, dove ha lavorato nei circuiti del commercio della droga, secondo lui l’unica possibilità concreta di arricchimento immediato per chi non dispone né di soldi né di documenti. Ha due figli piccoli, e raccontava di vivere in una condizione di estrema povertà. Riporto dal mio diario di campo:

Il caso di Bechir, oggi cinquantenne, è emblematico della flessibilità della categoria di ‘giovane’. Non è l’età, ma la condivisione di una transizione che non passa mai a ‘fare’ la gioventù: anche se Bechir è sposato e ha figli, non termina mai la sua condizione di precarietà. L’asticella per definire e inquadrare i giovani si alza, è relativa, lui stesso partecipa a tutti i dibattiti coi giovani, li capisce, si fa da interprete dei loro sentimenti, non si sente minimamente estraneo. Gioca ed è protagonista di momenti di apparente intimità con loro. Anche un altro suo coetaneo interviene e partecipa, benché marginalmente: anche lui ha fatto l’*harqa* e dice che la rifarebbe perché altre prospettive – di vita, di realizzazione personale – non ce ne sono (Mohammedia, 29-6-2018).

---

<sup>14</sup> Il focus group è stato organizzato nell’ambito della campagna di sensibilizzazione del progetto PINSEC (Percorsi di Inclusione Sociale ed Economica in Tunisia), cofinanziato dalla Cooperazione italiana allo sviluppo, sul tema della migrazione irregolare dalla Tunisia all’Italia. L’organizzazione di questo momento è stata affidata a giovani del luogo già coinvolti nelle attività del suddetto progetto. La partecipazione al focus group mi è servita per stabilire nuovi contatti e orientarmi in un contesto territoriale che avrei frequentato nei mesi successivi.

Ovviamente la gioventù è al centro di una costruzione sociale differenziale secondo il genere: i giovani su cui si scrive in questa tesi sono maggioritariamente uomini, benché non sia stato trascurato l'incontro etnografico con giovani donne, perlopiù studentesse. È anche vero però che le pressioni sociali di fronte ai supposti imperativi del matrimonio e della maternità/paternità sono condivise tanto dagli uomini che dalle donne, come convengono Nedra, ventisettenne originaria di Mahdia, ridente città costiera del Sahel tunisino, e Chaima, ventottenne di Ben Arous, entrambe studentesse universitarie presso il dipartimento di Italianistica dell'Università 'Manouba'.

Nedra: Le madri qui vedono che una ragazza di 24 anni è molto giovane, una fanciulla. Per le donne che hanno 30 anni e non si sposano è una cosa strana... [...] Ti dicono che hai 24 anni e non ti sposi, è strano! Da noi anche ci sono trentenni che lavorano, studiano... I ragazzi di quella età non hanno i soldi per sposarsi... Gli uomini si sposano in ritardo rispetto alle ragazze... 34, 40 anni... Un problema di quelle cose tradizionali, perché il matrimonio costa troppo... Se non lavori come fai a fare un matrimonio così grande, da noi le cose devono essere riconosciute, grandi, famose...

Chaima: La gente parla del matrimonio, della festa per dieci anni...

Nedra: E questa cosa è la cosa più importante per molte persone. Fanno una festa incredibile, poi dopo il matrimonio niente. Iniziano i problemi...

Chaima: E la mia idea di matrimonio con mio marito è che dev'essere come un amico. Non è una vita tradizionale, matrimonio, figli, responsabilità. Io sono responsabile da quando ho 20 anni, da quando esco per lavorare, aiutare la mia famiglia... L'ho imparata dai miei genitori... Mia madre viaggiava per cose economiche quando avevo 10 anni. Sono rimasta a casa per aiutare a cucinare... La responsabilità è una cosa ovvia per me.

Nedra: Anche io, quando vado a Mahdia dopo gli studi, cucino sempre, aiuto per il Ramadan, devo abituarci a fare tutto da sola, cucinare da sola... La responsabilità non è una cosa nuova. Siamo nel 2016, dobbiamo scegliere noi il marito. Anche le altre ragazze, che non vanno all'università, anche se vogliono scegliere il marito non hanno questo diritto. Solo chi studia ha questa libertà da parte della famiglia. Mia sorella grande non ha fatto gli studi e non pensa liberamente (Manouba,



21/11/2016).

### 2.3 In cerca di categorie.

Urbanizzati, esposti ai messaggi dei nuovi media e istruiti, il rapporto tra giovani ‘arabi’ e cambiamento sociale costituisce senz’altro una delle prospettive di ricerca privilegiate da un’ampia schiera di studiosi e osservatori. Una parte cospicua di questa letteratura (Davis, Davis 1989; Al Tawila, Wassef, Ibrahim, 2001) concorda nel postulare l’inevitabilità del conflitto tra generazioni, dato che la rapidità dei mutamenti sociali e la differenza culturale ed educativa tra ‘genitori’ e ‘figli’ generano malessere identitario, stress, autonomizzazione del giovane individuo contro le strutture sociali imperanti. Tuttavia, a proposito di quest’ultimo punto, numerosi sono gli inviti alla cautela da parte di autori che suggeriscono di collocare la cosiddetta ‘individuazione’ dei soggetti giovani delle società arabe entro strutture, dispositivi e quadri di socializzazione ben definiti, espressione di trame normative ampiamente collaudate entro la/le comunità di appartenenza (Farag, 2007).

Il nodo critico pare essere l’attribuzione di un ruolo necessariamente trasformativo ai giovani. Seguendo Asef Bayat (2010 *b*), è evidente che ampi segmenti giovanili, in ogni società, possono essere accostati al conservatorismo politico e al conformismo morale. Le persone in età giovanile divengono ‘gioventù’ – intesa come categoria sociale – quando assumono una postura riflessiva sui caratteri cognitivi e comportamentali dell’‘essere giovani’, rivendicando e difendendo quella specifica stagione situata tra l’infanzia e l’età adulta in cui si sperimenta una relativa autonomia dagli adulti e un certo grado di irresponsabilità<sup>15</sup>.

Tuttavia, non va sottovalutata la capacità con cui i giovani provano a trarre vantaggio da norme e codici culturali prevalenti, di cui si riappropriano. Si pensi al matrimonio *orfi* (informale), non del tutto illegittimo per la religione – benché l’istituzione di al-Azhar lo abbia formalmente proibito – ma privo di validità legale, dato che viene contratto in segreto (Abaza,

---

<sup>15</sup> Ma associare la gioventù all’irresponsabilità sociale e politica non rivela un larvato etnocentrismo o rinvia a universali transculturali?

2001). In questo modo, i giovani ricorrono a un'istituzione 'tradizionale' per attivare scenari di sessualità e romanticismo non perseguibili per via dei vincoli politici ed economici che ricadono sul matrimonio formale.

Il matrimonio consuetudinario *orfi* in Tunisia, dove contravviene al matrimonio civile, è ritornato ad essere praticato già alcuni anni prima della Rivoluzione (Kilani, 2014). Se la sua utilizzazione pare preminente negli ambienti studenteschi, la ragione del suo ritorno in auge risiede nella sua «praticità, per facilitare e accelerare i matrimoni, ma sempre di più anche per eludere la questione dell'astinenza sessuale conferendo un carattere *halâl* a questo tipo di relazioni (Ivi: 236)». Il dibattito sul matrimonio *orfi* è esploso in Tunisia negli anni della transizione post-rivoluzionaria, tra un'inaspettata reviviscenza religiosa (salafismo compreso) da un lato e, dall'altro, le voci insistenti relative a una *jihâd ennukah* (*jihâd* del sesso, da *al-nikâh*, contratto di matrimonio) in cui sarebbero state coinvolte giovani tunisine inviate in Siria a concedersi ai combattenti jihadisti.

Quale che sia l'interpretazione adottata in merito all'attitudine contestataria o conservatrice della gioventù, non è più proponibile, oggi, allontanare lo spettro della crisi o del conflitto da contesti un tempo incatenati, dall'analisi e dal pensiero comune, alla 'santa trilogia' di famiglia, scuola e società (Mahmoud, 1995), deputata al mantenimento dell'ordine e al rispetto dell'autorità (in primis quella parentale).

Certo, già dagli anni Ottanta in Tunisia studiosi come Abdelkader Zghal (1984) rilevavano la perdita dei riferimenti simbolici sino ad allora più solidi, come l'autorità parentale. La mistificazione della madre si accompagnerebbe a una periferizzazione del padre, all'interno di una flessibilizzazione dei ruoli sessuali in cui la figura paterna arriva a essere sospettata di perturbare il processo di identificazione maschile dei figli<sup>16</sup>. Senza dover necessariamente ricorrere all'espulsione del tema della paternità operata dall'edificio dottrinale dell'Islam (Benslama, 2004), è

---

<sup>16</sup> Ma l'ambiguità dei ruoli parentali e sessuali è davvero un fatto contemporaneo? Forse che l'immaginario maghrebino dei racconti orali per bambini (i *khurrâfat*), ben diverso da quello selezionato dalla tradizione orientalistica, non trasuda di madri falliche e potenti capaci di proteggere i figli respingendo l'assalto di padri-orchi ridicolizzati, devalorizzati, demascolinizzati (Boudhiba, 1994)?

comunque certo che vari autori ravvisano nelle attuali strutture familiari tunisine una sostanziale assenza del padre (Ben Ismail, 2018), effetto di una crisi del paradigma ‘classico’ di autorità intimamente legata, peraltro, alla crisi di autorità dello Stato post-coloniale (Kerrou, 2017).

E tuttavia, le cautele e le precauzioni dovute al carattere storico-politico e relazione della definizione di ‘gioventù’ non devono condurre a una sorta di ‘ipocondria epistemologica’ (Geertz, 2010) che paralizzerebbe l’analisi e la sua portata euristica. Preso atto della sua variabilità storico-culturale e della sua eterogeneità interna, la ‘gioventù’ può comunque assurgere a utile categoria di analisi, avente un certo livello di realtà sociologica.

Nel presente lavoro ci si è dedicati a giovani uomini tunisini, confluenti in un’ampia fascia anagrafica tra i 19 e i 35 anni, nei quali il posizionamento intermedio tra l’età dell’infanzia e l’età adulta – e dunque tra i due poli dello spettro ‘indipendenza’-‘responsabilità’ – genera una certa coscienza generazionale, alla cui produzione concorrono senz’altro esperienze e sensibilità comuni (dagli effetti dell’istruzione di massa e dei *new media* all’esperienza del prolungamento forzato – o ‘stallo’ – della condizione giovanile).

Si tratta, a ben vedere, di una gioventù le cui visioni culturali su ruoli, obbligazioni e diritti si nutrono di ben precise aspettative sociali, e la cui cornice preminente è senz’altro quella della *waithood* (Honwana, 2012), ovvero un periodo di sospensione in cui i giovani sono incapaci di raggiungere i marcatori sociali dell’età adulta – cioè impiego stabile, matrimonio, sussistenza – e contribuire alla riproduzione sociale in quanto pieni cittadini. In questo limbo, i giovani tunisini non sono né ‘questo’ né ‘quello’; né bambini bisognosi di cure né adulti in grado di assumersi delle responsabilità sociali.

Badiamo bene che siamo in presenza di una condizione a tutti gli effetti paradossale vissuta da un’ampia parte di giovani tunisini. Non riuscire ad accedere all’età adulta comporta allo stesso tempo l’impossibilità di vivere pienamente la condizione giovanile di cui, come emerge dalle testimonianze raccolte nel corso della ricerca, a protrarsi non è tanto la spensierata creazione di spazi sociali e (sub)culturali autonomi, quanto l’assenza di indipendenza economica, l’accesso a istituti che normano e

regolarizzano il rapporto con il genere femminile (matrimonio, famiglia), l'aspirazione al prestigio e al riconoscimento sociale.

I giovani tunisini fanno la stessa esperienza della modernità comune ai loro coetanei di tutto il pianeta, benché questa esperienza si situi in contesto di incertezza economica ed esistenziale crescenti e sorveglianza e/o censura da parte di apparati repressivi e securitari nazionali. Le istanze di libertà individuale e 'apertura' sul mondo, supposti tratti culturali della cosiddetta cultura cosmopolita globale, non trascendono le relazioni sociali precisamente situate in rapporto a status e posizioni economiche (Friedman, 2004). In poche parole, la mobilità culturale – e geografica – di cui tutti i miei interlocutori tunisini fanno esperienza si colloca sullo sfondo di un'imprescindibile dimensione 'locale' e di classe, dai riferimenti identitari tutt'altro che liquidi. Del resto, Zygmunt Bauman (2001) ha ampiamente sostenuto come i ripiegamenti identitari non rappresentino la negazione della mondializzazione ma anzi ne costituiscano il corollario inevitabile.

#### *2.4 Modernità e cultura globale.*

I giovani tunisini con cui ho costruito la presente etnografia possono essere genericamente ascritti alla classe media, tenendo ben presente che oggi questo segmento sociale va restringendosi per effetto della crisi economica e delle politiche neoliberiste attuate dai governi degli ultimi anni. In tal modo, all'interno della classe media troviamo famiglie in cui i genitori lavorano nel settore pubblico (professori, impiegati, funzionari, ecc.) e privato in quelle mansioni emerse all'indomani dell'indipendenza (Sebag, 1998), e i cui livelli di reddito e di consumo si attestano su valori medio-alti. Ma oggi giorno la classe media 'vacillante' (*floating class*), che consta di quella parte di popolazione dal reddito non regolare e il cui salario medio è inferiore agli 800 dinari mensili dispone di un potere d'acquisto pericolosamente prossimo alla soglia di povertà. La stessa fascia di reddito tra i 700 e gli 800 dinari mensili, tradizionalmente associata al reddito della classe media, non basta più a condurre una vita relativamente agiata e priva di insicurezza economica, come rileva

*l'Economiste Maghrebin*<sup>17</sup>. I dati dell'Osservatorio per la protezione del consumatore e del contribuente anzi certificano come sempre più famiglie non possano consumare carne, arrivare senza patemi a fine mese (nel 2012 quasi la metà dei lavoratori salariati consumava il proprio stipendio tra il 12 e il 13 del mese), indebitandosi.

Questa classe media, dunque, condivide sempre più punti di affinità con le classi popolari, al punto che ho deciso di ricondurre le categorie di giovani incontrati nel corso del lavoro etnografico alle classi medio-popolari. Il sintagma medio-popolare obbliga a tener presente la fluidità e la reversibilità delle categorizzazioni, imponendo di ricordare le condizioni di vita rischiosamente volatili dei miei interlocutori, la cui *securitas* materiale ed esistenziale è lungi dall'esser stabilita una volta per tutte. Inoltre, il costrutto 'medio-popolare' si impone nella considerazione degli spazi vissuti dai miei giovani interlocutori tunisini: i quartieri e le municipalità che ho attraversato con maggior intensità nel corso del lavoro etnografico (Ben Arous, Mohammedia, Kabaria) sono comunemente rappresentati come 'popolari', benché sia ormai acclarato che vi risieda una popolazione i cui indici socio-economici e professionali sono quelli delle classi medie, e ciò in considerazione del carattere più sfumato delle linee di demarcazione e distinzione del quadro abitativo ed edilizio tunisino contemporaneo (Chabbi, 2016).

Allo stesso modo, 'medio-popolare' consente di rifuggire da qualsiasi tentazione patologizzante o essenzialista con cui si è soliti connotare le classi popolari maghrebine, di cui si suppone la permeabilità all'estremismo religioso e alla criminalità. Invece, 'medio' e 'popolare' sono state due categorie sincreticamente legate nel mio percorso di ricerca; l'una poteva scivolare nell'altra e viceversa, esortandomi così a diffidare da categorizzazioni certe e fissiste.

'Medio' e 'popolare' non formano una contraddizione ma una combinazione che rinvia alle vite dei giovani tunisini 'tradizionalmente' associabili alla classe media e che tuttavia mancano attualmente dei mezzi per approfittare delle condizioni e delle possibilità presentate dalla

---

<sup>17</sup> Cfr. <https://www.leconomistemaghrebin.com/2013/06/04/classe-moyenne-en-tunisie-realites-et-perspectives/>, consultato il 14/04/19.

globalizzazione politica ed economica contemporanea. Sono ‘marginali’ nella misura in cui non riescono ad accedere ad autonomia ed indipendenza economica, a soddisfare del tutto le aspettative di consumo promosse dal mercato e dall’ecumene globale in cui sono immersi, a invertere pratiche di mobilità spaziale e geografica, quale che sia il motivo. Eppure, allo stesso tempo, provano a condurre uno stile di vita e ad adottare abitudini di consumo tali da poter accedere a uno status sociale altro da quello dei genitori e dei nonni.

La proletarizzazione economica cui vanno incontro questi giovani non corrisponde affatto a una povertà culturale. Anzi, oltre a ‘medio-popolare’, per definire i miei interlocutori ricorrerei a un altro aggettivo: ‘cosmpoliti’, per indicare attori sociali capaci di decontestualizzare e ricontestualizzare continuamente conoscenze acquisite e capacità maturate (Hannerz, 2004).

Da questo punto di vista, sì, è possibile parlare di una generazione ‘globale’, cresciuta durante l’età della rivoluzione comunicativa e tecnologica, imbevuta di ideali di scambio e interazione ‘a distanza’, capace di saggiare e comprendere la complessità e la diversità culturale per trascenderla nell’immediatezza di un collegamento telematico. Nell’ecumene globale di cui parla Ulf Hannerz (1998) le connessioni tra significati particolaristici e significanti planetari (Amselle 2001) raggiungono livelli di consapevolezza e intensità inediti<sup>18</sup>. Enfatizzare questa dimensione ‘globale’ è un modo per ovviare alle prevalenti rappresentazioni in cui ai soggetti non occidentali viene ascritto un feroce localismo foriero di arcaismo, immutabilità, tradizionalismo.

A tal proposito, può risultare significativo il pensiero di Zied, studente ventisettenne di cinema, attualmente in Polonia per uno stage, iscritto peraltro all’istituto di lingua italiana ‘Dante Alighieri’ di Tunisi. Originario di Sfax, abita al Bardo, quartiere non lontano dal centro di Tunisi, con altri studenti. Di tendenze progressiste, i suoi interessi culturali vertono principalmente su cinema e musica – di genere ‘world music’ ed etno-jazz (Dhafer Youssef, Ibrahim Malouf, ecc.). Quando era

---

<sup>18</sup> Va comunque specificato che Amselle (2001) contesta che l’ecumene globale sia un prodotto specifico e inedito dell’età contemporanea.

studente di scuola ha partecipato ad alcune manifestazioni indette dalla sinistra studentesca, benché non si definisca un attivista. Nel corso della nostra frequentazione etnografica, non perdeva occasione per ostentare la sua identità culturale quasi provocatoriamente anti-conservatrice, come quando mi invitava a trascorrere la serata con lui e i suoi amici anticipandomi che avremmo visto dei film, bevuto birra e fumato erba. Il campo dell'arte merita senz'altro attenzione: nel corso del lavoro sul campo diversi miei interlocutori mi hanno messo al corrente della loro abilità nel suonare uno strumento (chitarra, fisarmonica, percussioni), disegnare, scrivere poesie o testi di canzoni – generalmente rap<sup>19</sup>. L' 'apertura' cosmopolita in Zied è maturata durante il periodo degli studi, quando ha scelto di studiare cinema non accontentando i desideri del padre, che avrebbe preferito una scelta più 'tradizionale':

[...] Quando ho deciso di fare cinema a Tunisi mio padre avrebbe voluto che anch'io facessi diritto, visto che è avvocato, per potermi aiutare negli studi, ma io ho insistito e lui ha capito che questa era una scelta per il mio futuro. [...] Ho fatto la scuola di cinema all'istituto superiore di arti multimediali a Manouba. Ho passato il primo anno al foyer studentesco. Era qualcosa di nuovo, perché c'erano giovani che amavano il cinema, qualcosa di inconsueto nella società... Eravamo molto affiatati, un bel gruppo, non ho avuto problemi di integrazione. [...] C'era questa atmosfera di diversità che era bella, abbiamo avuto istruttori dal Belgio ad esempio (Tunisi, 14/02/2017)...

L'atmosfera di diversità in realtà fa il paio, contraddittoriamente, con una certa omologazione globalizzante dei gusti e delle aspettative che a suo dire caratterizza i giovani tunisini.

Penso [che la gioventù] sia la stessa un po' in tutto il mondo, per via della globalizzazione: tutti vogliono del denaro, una macchina, una compagna, tutti vogliono bere, da fumare... Non ci sono specificità tunisine... Io ho un'immagine generale positiva comunque, conosco gente simpatica. Nonostante i problemi della società tunisina, trovo che i tunisini abbiano comunque un grande spirito: nonostante i problemi di povertà, disoccupazione, cattivo sistema educativo, con

---

<sup>19</sup> Sul rapporto tra arte, pedagogia e formazione di una sensibilità politica alternativa, cfr. Gandolfi (2012); Le Vine (2010).

tutti i mezzi di distrazione, trovo che i giovani tunisini restino buoni in fondo, anche con tutti i cambiamenti radicali. Gli estremisti sono una minoranza...

È come se l'esperienza della 'mondializzazione' passasse per una maggiore abitudine alla diversità culturale, nella quale farsi strada attraverso stili, posture, aspettative condivise e riconoscibili.

In questo scenario, può emergere però la bruciante consapevolezza che i frutti della 'modernità' – intesa come cultura globale cosmopolita – non sono pienamente accessibili.

Le diseguaglianze economiche e il quadro politico contemporaneo – specie nel campo delle migrazioni – producono un'esclusione strutturale da cui può generarsi un sentimento di frustrazione, la percezione di un affronto moralmente inaccettabile. I giovani istruiti dei ceti medi vanno incontro a privazioni sociali del tutto analoghe a quelle di cui fanno esperienza i ceti medi. Vedremo successivamente come attorno alle idee di giustizia e ingiustizia prendano forma economie morali del risentimento e del riscatto, connotate talvolta in senso religioso.

La percezione di un ordine di cose ingiusto, marcato da una dilagante corruzione che rende selettivo l'accesso al benessere e alle opportunità economico-lavorative, inficia il riconoscimento nello Stato e nel corpo della nazione.

Le conseguenze manifeste sul piano politico sono spesso poco evidenti, a meno che non sfocino in movimenti sociali. Ma nella maggior parte delle volte dilagano reticoli di 'rivoluzione passiva', resistenze silenziose riconoscibili dalla condivisione di stili (abbigliamento, pratiche e politiche del corpo – barba, velamento, *zabiba* sulla fronte<sup>20</sup>) attività, pratiche sociali e spazi convissuti (stare ai caffè, seguire gli eventi sportivi, ecc.) (Bayat, 2010 *b*). Attorno a questa presenza collettiva si sedimentano saperi condivisi, afflizioni e problemi comuni.

Un giovane venticinquenne, disoccupato, di Mohammedia, mi diceva, a proposito dell'istituto della migrazione clandestina, *harqa*, che tutti

---

<sup>20</sup> La *zeziba* è la macchia scura che si viene a creare sulla fronte di chi prega prostrandosi a terra. Essa è allo stesso tempo un marcatore diacritico che permette di riconoscere immediatamente il fedele/praticante. Se ne fa riferimento nella Sura *al Fath*.



conoscono le modalità con cui realizzarla. Si sa a chi rivolgersi, quanto costa il viaggio, da dove partire e cosa fare appena arrivati in Europa, “perché si sta insieme ai caffè, ci si vede sempre, si sta sempre insieme...”.

Queste culture giovanili, capaci di generare attitudini e pratiche critiche, contestative, sovversive (come la migrazione clandestina, cfr. oltre), non si collocano fuori o contro il regime morale e politico esistente, ma entro di esso, pur trascendendolo lateralmente, surrettiziamente.

E qui ritorna l'interesse per la classe media: come suggerisce Asef Bayat in *Life as politics* (2010 a), sono proprio questi settori mediani della società, in particolar modo i giovani, a ideologizzare più frequentemente il risentimento attorno a esclusione e marginalizzazione. Mentre i subalterni farebbero ingresso nei circuiti dell'islamismo perlopiù per motivi strumentali (fruire di beni e relazioni messi a disposizione dalla carità islamica, ad esempio), i giovani dei ceti medi, in Egitto come in Tunisia, elaborano dei veri e propri quadri morali di ingiustizia e rancore nei confronti dello Stato. Ancora, Linda Herrera (2010) scrive che né la disoccupazione né gli indicatori socio-economici differenziano in modo deciso ‘radicali’ e ‘moderati’. Ne consegue la necessità di andare oltre le prospettive economiciste per comprendere le traiettorie e le scelte dei giovani.

Dale Eickelman (2018) rimarca a tal proposito che la più profonda trasformazione nel mondo musulmano contemporaneo passa per l'azione delle classi medie, che attraverso le nuove tecnologie della comunicazione, l'accresciuta mobilità e la diffusione dell'educazione superiore di massa popolarizzano idee, pratiche e concetti inerenti alla religione e persuadono vasti e vari segmenti di sfera pubblica, sottraendo ampi campi del sapere religioso al monopolio dell'autorità colta. Novelli *bricoleurs*, le nuove generazioni delle classi medie riescono a re-immaginare la religione fuori dai confini tradizionali e al di là dei canali autorizzati, specialmente in virtù delle nuove tecnologie della comunicazione (prima videocassette e DVD, poi satellite, oggi i media digitali e gli *smartphone*) che hanno prodotto un impatto straordinario sull'immaginazione religiosa. Si tratta, a ben vedere, dell'emergenza di un'ampia e differenziata sfera pubblica, in cui sempre più persone – non

solo le più colte – prendono parola su questioni di ambito politico e religioso, pervenendo al ripensamento di categorie e concetti quali ‘pubblico’, ‘privato’, ‘bene comune’.

Se di cosmopolitismo è lecito parlare in virtù dell’ampiezza degli immaginari geoculturali degli attori sociali (Hannerz, 2007; Copertino, 2010), ancor di più lo è se si pensa a come questi ultimi incarnino il corto circuito tra cultura, nazione e territorio che contraddistingue in misura dirompente l’età contemporanea (Appadurai, 2001) e siano straordinariamente sensibili nel ricamare affiliazioni politiche e culturali deterritorializzate, immaginarie eppure tangibili, reali.

Questa cultura globale costituisce lo sfondo su cui vasti strati giovanili della società ricavano espressioni culturali e linguaggi con cui affermare e richiedere il riconoscimento di sé. In effetti, se di ‘cultura dei giovani’ si può parlare, è solo attraverso il riconoscimento di linguaggi identitari distintivi impiegati da soggetti che si distanziano dalla cultura degli avi. Questa politica dello stile e della distinzione (Bourdieu, 2001) non può ridursi all’integrazione passiva nei circuiti del consumo di massa<sup>21</sup>, essendo facilmente enumerabili esempi di giovani ‘manipolatori/imprenditori’ capaci di manovrare spazi autonomi di accumulazione economica e agibilità politica ai margini delle politiche liberali nazionali e transnazionali. Si pensi alle *bush economies* di Camerun e Chad o alle economie del traffico di armi e diamanti in cui in ampie parti di Africa centroccidentale sono attivi degli adolescenti, o ancora ai giovani muridi senegalesi che danno vita a network imprenditoriali transnazionali (Roitman, 1998).

Ciò che desta maggior interesse da una prospettiva etnoantropologica è che a un’azione di incorporamento della popolazione giovanile nei flussi culturali ed economici globali corrisponda una risposta ‘culturale’ e creativa, che si articola secondo un doppio livello locale e, appunto, globale. Se così non fosse, scrivono i Comaroff (2000), questi segni

---

<sup>21</sup> Risulta comunque fruttuoso sottoporre al vaglio etnografico l’uso e il consumo delle merci, cui del resto negli ultimi decenni sono stati dedicati pregevoli studi che hanno avuto il merito di riorientare uno sguardo tradizionalmente volto agli stadi della produzione e della distribuzione su grammatica e semantica delle scelte di consumo, anche all’interno dei confini dell’economia di mercato. Per citarne solo due, cfr. Appadurai (1986) e Miller (1998; 2001).

perderebbero gran parte della loro densità. Una volta appropriati e ricontestualizzati, i segni ‘globali’ sono tradotti in linguaggi ibridi che permettono il trattamento di problemi locali. Così, pratiche ed esperienze di socializzazione locali si connettono a ordini simbolici e identificazioni culturali più ampie (Friedman, 2004). Il tifo ultras, la moda, la musica, la religione sono tutti esempi di flussi di significato che viaggiano su reti di comunicazione non univocamente ancorate a uno specifico territorio (Hannerz, 1998) dal quale purtuttavia transitano, impregnandosi di densità semantiche contestuali.

Giovani donne poco più che ventenni come Oumaima, che frequenta un’associazione a Mohammedia, che vela il suo corpo con l’*abaya*, lasciando intravedere solo il viso, e ama la lingua inglese e la cultura angloamericana; o Amal, diciassettenne, che consuma fumetti giapponesi e si diletta nella *slam poetry*, in cui tratta il rapporto tra donna e uomo, la situazione della Tunisia, i giovani, e si esibisce alla Maison des Jeunes del depresso quartiere di Ibn Khaldoun. Piccoli mondi globali germinano nelle vite locali di giovani donne e uomini.

Marouen e Jasser sono due giovani amici iscritti all’istituto di lingua italiana ‘Dante Alighieri’ di Tunisi. Il primo, ventiseienne, studia design all’università di Manouba; il secondo, un anno più giovane, discipline sportive. Entrambi vorrebbero proseguire i loro studi in Italia, dove risiedono peraltro amici e parenti. Per questo sono stati incoraggiati dalle rispettive famiglie a studiare italiano, in modo da poter avere una possibilità formativa e occupazionale in più.

Quando gli chiesi perché si fosse iscritto in design, Marwen mi diede la seguente risposta, apparentemente banale.

Non ho scelto veramente di studiare *design*. Non è stata una mia scelta. Ma dopo aver iniziato, ho trovato che il *design* fosse capace di aprire lo spirito, di pensare alle cose in un modo diverso (Tunisi, 30/03/2017).

Questa risposta coincide con la definizione di ‘cosmopolitismo’ proposta da vari autori, tra cui Ulf Hannerz (2004), per il quale esso è «un’apertura

verso esperienze culturali divergenti, una ricerca del contrasto piuttosto che dell'uniformità», inerente anche alla sfera delle competenze (p. 70). Marouen e Jasser seguono molto la moda nel campo dell'abbigliamento. Le volte in cui li ho incontrati, a Tunisi, li ho accompagnati nelle loro ricognizioni in negozi di abbigliamento che facevano parte di catene internazionali, come *Zara*, *Berskha*, *Stradivarius* e altri, presenti lungo le principali strade del centro cittadino. I prezzi delle merci li disponibili sono più bassi di quelli riscontrabili in Italia, ma non troppo, rivolgendosi a un'utenza di riferimento non certo popolare.

Quando sono a Tunisi – vengono entrambi da municipalità periferiche della Grand Tunis – i due non rinunciano quasi mai a un giro nei negozi per sondare gli ultimi arrivi e provare capi d'abbigliamento sempre diversi. A tal proposito le parole di Jesser confermano come la moda sia un sistema simbolico che permette di partecipare alla costruzione e alla condivisione di significati su scala globale.

La moda mi piace, la seguo, mi sento parte del mondo, mi piace pensare che quello che indosso lo indossano anche in altre parti del mondo (Tunisi, 30/03/2017).

A ben vedere, la distinzione bourdieusiana coesiste con una ricerca della condivisione su scala globale, in cui le peculiarità individuali non sfumano ma si riassessano su un orizzonte più ampio.

Anche nel campo alimentare si assiste al progressivo sviluppo di nuove tendenze, abitudini, pratiche sociali. I giovani che ho frequentato mangiano quasi sempre fuori casa, e non solo per esigenze logistiche. Da una parte, molti di loro esprimono una nota di dubbio rispetto alla salubrità di piatti tradizionali (come il *cous cous*, ad esempio) il cui apporto calorico e nutrizionale viene rimesso in discussione dalle conoscenze salutistiche e scientifiche oggi largamente a disposizione. Hossem, ad esempio, trentatreenne di Ben Arous da poco laureato in ingegneria e alle prese con la difficile ricerca del lavoro, criticava sovente l'alimentazione dei genitori. Nelle tante occasioni di incontro dovute alla frequentazione

etnografica del suo quartiere di Hay Lesken, ebbe modo di manifestarmi una presa di distanza dal regime alimentare tradizionale tunisino:

Nella cucina tradizionale tunisina ci sono tante cose che fanno male alla salute (il sale, molte spezie). I nostri genitori non prestavano molta attenzione a queste cose una volta, erano più attenti a considerare il gusto e non la salute (Tunisi, 14/04/2017).

Questo distacco dalle scelte alimentari dei genitori sancisce forse una separazione più profonda, una frattura intergenerazionale culturale?

D'altra parte, proliferano *fast food* che ricalcano in tutto e per tutto le omologhe catene occidentali, dove è possibile consumare panini e sandwich di vario tipo, con molteplici abbinamenti di salse. I quartieri maggiormente battuti dal ceto medio per passeggiate domenicali o cene fuori casa con la famiglia sono zeppi di locali di questo tipo, in cui oltre alla pizza è possibile sedersi ai tavolini per consumare *fish and chips*, hamburger, ecc.

I *fast food* sono il corollario di un'altra trasformazione, indirettamente legata al mutamento delle pratiche alimentari, ovvero la crescente presenza di supermercati. L'elemento di maggior differenza rispetto ai mercati o ai negozi 'tradizionali' (*attar*) consiste nel riempire il proprio carrello a piacimento dopo un giro tra i reparti del supermercato (senza dipendere dalla direzione impressa dal mercante o commerciante) potendo controllare il prezzo prima di scegliere, senza dover negoziare col venditore (Mechken Ouenniche, 2012).

Un aspetto fondamentale da cogliere è che queste nuove pratiche alimentari, specie giovanili, non riguardano solo la preferenza di un alimento al posto di un altro, bensì rivelano scelte culturali più profonde. Prediligere i fast food, allora, significa «consumare in conformità a codici e modelli culturali specifici». Cosa ancor più importante, tali scelte «favoriscono lo sviluppo di una socialità esogena completamente estranea alla vita familiare (*Ivi*: 285)». Il desco familiare cede il posto a luoghi di socialità altri, basati su ritmi più rapidi, accentuati, adatti alla flessibilità

degli orari frenetici di lavoro e di studio e non al ‘tempo profondo’ della convivialità e della condivisione domestici.

Eppure, durante i miei soggiorni in Tunisia, ho potuto constatare come mangiare ‘fuori’, specie quando il ‘fuori’ corrisponde alla ‘strada’, non implichi necessariamente atomizzazione e individualismo, caricandosi talvolta di inattesa commensalità. In giro, anche per la medina, all’ora di pranzo è frequente imbattersi in carrette ambulanti in cui viene preparato il pane, condito con tonno, olive, harissa, uovo. La maggior parte delle volte sono i consumatori – di tutte le età – a condire il pane, rompendo l’uovo e versandone il tuorlo. Anche il rapporto tra venditore e consumatore non è asfittico e compreso unicamente nello svolgimento di una impersonale e anonima transazione economica. Inoltre, il tempo dedicato alla preparazione o al consumo del prodotto non è privo di densità relazionale. Mentre si mangia o si prepara il cibo, si creano dei capannelli di persone. È uno street food che presuppone il contatto, lo scambio. Anche il celebre *brik* può essere consumato presso ambulanti che friggono la pasta in pentoloni pieni d’olio ai margini della strada.

### 2.5 *Faccia chiusa.*

In tema di gioventù globale, emblematico è il caso di Abdelaziz (per gli amici Abdel), mio interlocutore privilegiato durante la ricerca, col quale ho costruito un rapporto intenso e di qualità, sconfinante in una sincera amicizia etnografica.

Ventottenne di Ben Arous, ho conosciuto Abdelaziz quando aveva da poco iniziato un corso di formazione professionale in climatizzazione, nel medesimo governatorato. Da subito disponibile ad aprirsi, sia in occasione di interviste etnografiche che di vari incontri realizzati durante il lavoro sul campo, la storia di Abdelaziz non è molto diversa da quella di tanti altri che, come lui, scelgono la formazione professionale non per vocazione ma in seguito a un fallimento al BAC, che comporta l’impossibilità di proseguire l’istruzione superiore.

Non ho ripetuto il BAC, dopo averlo 'cassato', perché non avevo più l'età, ero troppo adulto... Ora ho 24 anni. Avrei potuto ancora passarlo o non passarlo. Era un rischio, per il futuro (Tunisi, 18/11/2016).

Chitarrista e fisarmonicista, amante del genere blues, di cui indossa il caratteristico cappello durante le esecuzioni musicali, scrive testi in inglese e subisce anch'egli, al pari di tanti suoi coetanei, la fascinazione incondizionata di un'altrove in cui trascorrere la sua vita. Va quasi ogni giorno in palestra, e cura molto il suo aspetto fisico.

Brillante nella padronanza dell'inglese e del francese, un po' meno dell'arabo classico, al cui esame ha riportato qualche difficoltà al centro di formazione professionale, ha lavorato in call center francesi impiantati in Tunisia. Qui poteva arrivare a guadagnare 700 dinari in nero se ogni giorno stipulava un contratto e se aveva successo nel convincere i clienti belgi a cambiare fornitore di servizi di gas e elettricità.

Il suo nome di battaglia (di 'commercio') era Samuel, nome proprio cui l'utenza francese – a dire di Abdelaziz – attribuisce un'identità italiana, il che gli è utile dato che si evince facilmente che lui non è veramente francese. Per questo preferisce fingersi un italiano che parla il francese.

Non vuole pesare sulla famiglia, anche perché la madre non lavora (e le mancano tre anni per ricevere la piena pensione, altrimenti questa sarà decurtata). Non appena ha ricevuto 450 dinari di stipendio ha comprato qualche vestito ed ha festeggiato a Gammarth, località chic nei pressi di Cartagine, in discoteca.

L'ultima volta che ho incontrato Abdel, durante l'ultima fase della ricerca, era molto cupo. Ha trovato un nuovo lavoro a Rades, e lavora come tecnico in una società di climatizzazione. Ha inviato il curriculum e l'hanno assoldato. Guadagna 450 dinari al mese e lavora tutti i giorni dalle 8 di mattina fino alle 18, ma gli capita di dover continuare fino alle 23. Ancora non ha un contratto stabile.

Anche per questo motivo lui è ossessionato dall'idea di recarsi in Europa o in Canada. Dice che dovrà trovare il modo di inviare curriculum altrove. "Qui non posso vivere", sosteneva perentorio. "Devo andare via di qui".

Al punto che affermava di dover iniziare anche lui a occuparsi di avviare le pratiche per il visto, come se fosse arrivato il momento di accendere

quella piccola eventualità che finora aveva provato a tenere lontana dal suo percorso ma che inesorabilmente arriva per tutti. Più che il dato economico a infastidirlo è che lavora tutto il giorno e non ha più il tempo di suonare o di fare altro. Il lavoro in Tunisia c'è: dice in dialetto tunisino che *el khedma mawjouda* (in arabo *al-ḵadma mawǧuda*, “ce n'è di lavoro”). Il problema è che è sottopagato.

La prima volta che mi ero recato a casa di Abdel, ricordo di averne ricavato un'impressione più che positiva, in particolare dello splendido salone marocchino. Anche l'organizzazione della vita domestica mi sembrava incarnare perfettamente il ceto medio tunisino. La madre tornava a casa dal lavoro (era segreteria in un'azienda a Tunisi) per mangiare e poi rientrava in ufficio al pomeriggio, a differenza di padre e fratello – di un anno più grande di lui – che mangiano al lavoro per tornare a casa direttamente a sera. C'era anche la donna di servizio, un'amica di famiglia. La casa era del nonno paterno, originario del Sahel tunisino, che ha lasciato la casa ai tre figli. Il padre di Abdel l'ha ereditata interamente, pagando ai fratelli le loro parti di quota. Oggi cugini e zii vivono a La Marsa e a Nabeul. La famiglia della madre invece è originaria di Fez, da dove lei si è trasferita quando era ventenne circa.

Il salone è la parte di accesso alla casa, che media tra l'esterno e il resto della casa, dove ci sono le stanze dei componenti della famiglia. C'è il divano disposto a circolo, con il Corano appoggiato su un leggio, e rappresentazioni di musicisti gnawa sulle pareti.

Nei mesi successivi, avrei trovato la casa di Abdel meno ordinata del solito. La pioggia arrivava ad allagare molte stanze, e ovunque regnavano trasandatezza e disordine. Scoprii ben presto il motivo di questo cambiamento: la madre di Abdel aveva perso lavoro, e la famiglia non poteva più permettersi la donna di servizio.

Riporto un estratto dal diario di campo, relativo alla mia prima visita a casa di Abdelaz.

La stanza di Abdel è essenziale ma accogliente. Oltre a chitarre e fisarmoniche, ad attirare la mia attenzione sono tre oggetti, appesi al muro l'uno accanto all'altro: un cappello da bluesman, con cui Abdel suona l'armonica e la chitarra e



un cappello in paglia molto simile al tradizionale *'mdhalla*, appartenuto al nonno, di cui è appeso anche il bastone. Un arco temporale che attraversa più generazioni, condensato nella cultura materiale dell'artigianato locale e nei consumi culturali globali.

Mi chiedo subito cosa accadrà se i giovani dei ceti medi non potranno emanciparsi dalle condizioni di vita dei loro genitori o dei nonni, che sono arrivati in una desolata terra come quella di Ben Arous decenni e decenni fa, quando di case ve n'erano poche. Il richiamo a quella storia di fatica può risultare accettabile a livello simbolico e immaginifico, come testimonia la parete della stanza di Abdel, ma non quando si paleserà la necessità di reiterare quel destino materiale.

Noto anche un poster affisso alla parete, su cui viene tratteggiato il suo futuro prossimo: "Lasciare la Tunisia" è il titolo che campeggia centrale.

A sinistra, una colonna riguardante il Canada, con indicati i passaggi da intraprendere (acquisire informazioni; contattare l'ufficio canadese di Tunisi per l'immigrazione, ecc.). A destra, la strada più semplice del Marocco, di cui è originaria la famiglia della madre, e in cui potrebbe recarsi approfittando di un sostegno logistico non indifferente (Ben Arous, 30/03/2017).

Lasciare la Tunisia è l'obiettivo ultimo di questo giovane della classe media: il poster in camera sua gli ricorda tutti i giorni che ciò che costruisce nel suo Paese è volto ad assicurargli un futuro fuori da quel contesto. Questo sentimento pervasivo dell'altrove, come vedremo, si carica di una critica sovversiva al 'qui' (Fouquet, 2007), sebbene non germini nella costruzione di un'alternativa politica esplicita.

Il cosmopolitismo che anima la sua traiettoria esistenziale, a ben vedere, è la matrice di una cittadinanza che non può non definirsi subalterna. Un'espressione cui Abdel ricorreva spesso quando parlavamo di futuro era *'Msakkra fi wejhu'*, che vuol dire letteralmente 'la mia faccia è chiusa', a indicare il non avere possibilità di riuscita quando le strade sono tutte bloccate. Un'espressione che ben si adatta ai giovani tunisini nelle loro immagini del futuro.

## 2.6 Culture giovanili e sacro.

Occorre specificare che il mio obiettivo non è descrivere i tratti di un'omogenea cultura giovanile tendente all'universale, ma legarne le manifestazioni ed espressioni simboliche (ciò che Herrera e Bayat (2010)

definirebbero ‘politiche culturali’, considerata la loro implicita pregnanza politica e il loro potenziale contestativo) a una posizione sociale ben precisa, che un tempo non si sarebbe esitato a denominare ‘classe’.

Negli anni in cui, nello studio delle cosiddette culture giovanili nate nell’alveo della società dei consumi e del tempo libero del secondo dopoguerra europeo, il concetto di ceto (inteso come matrice di una stratificazione flessibile e multipla, basta sulle variabili dell’educazione, dell’impiego, del consumo, dello status) soppiantava gradualmente quello di classe, le pionieristiche riflessioni del gruppo del *Center for Contemporary Cultural Studies di Birmingham* (2006) reintegravano quest’ultimo. L’invito, sempre valido, era a legare le forme culturali alle ‘problematiche’ comuni alla formazione sociale che i giovani ‘ereditano’, pur tra mille differenze, dai loro genitori.

Ne consegue l’obiettivo di pensare ai giovani tunisini e alle espressioni culturali in cui essi sono attivi tenendo bene a mente il contesto materiale in cui vivono e l’orizzonte di aspettative, desideri e possibilità esistenziali che prende forme negli interstizi tra habitus, classe sociale e agency.

Dirimente, ai fini del discorso sviluppato in queste pagine, è comprendere che questa cultura globale giovanile non prescinde in alcun modo dal sacro e da forme peculiari di religiosità, a differenza di ciò che alcune letture vorrebbero invece lasciare intendere. Benché varie rappresentazioni – perlopiù mediatiche, ma non solo – assegnino a questa gioventù globale uno statuto secolare, celebrato puntualmente in occasione di manifestazioni culturali dallo stile più o meno occidentale (dai festival artistici in poi) e considerato minacciato da incipienti forme esplicite di religiosità (Bennani-Chraïbi, 2010), connotate in senso patologico, l’islam è pienamente parte di questa cultura globale.

Ancora una volta sono esemplificative le parole di Zied, il giovane amante del cinema di cui abbiamo fatto conoscenza nelle pagine precedenti. A proposito del suo rapporto col sacro, si esprimeva così:

La religione è importante. Credo che il lato spirituale sia importante per l’individuo. Sentirsi in contatto con Dio e avvertire la presenza di Dio in se stessi... Ma non credo nella religione... Credo nella religione ma la cosa

più importante è conoscere che Dio esiste e perché esiste... La spiritualità è il primo contatto tra le persone... [...] Io non rispetto i principi della religione: bevo l'alcool, non faccio la preghiera, non vado alla moschea... L'ultima volta è stata sei, sette anni fa, forse prima... Nel periodo del BAC l'ho fatta per una settimana, una settimana e mezza, poi non più. La mia famiglia è praticante, ma non sempre. Mio padre fa la preghiera ma ogni tanto. Mia madre la faceva quotidianamente ma ora no...  
[...] L'Islam, e la religione in generale, dice alla gente di amarsi, di condividere, di essere in pace. Amare le persone e Dio, aiutare le persone. Sono consigli di vita che sono importanti. La maggior parte prende l'Islam come una religione complicata, cerca su dei libri cosa fare, cosa non fare, ma non è così... è più semplice. Bisogna essere individui migliori, per se stessi e per gli altri (Tunisi, 14/02/2017).

La descrizione di Islam avanzata da Zied rientra in quella standardizzazione delle religioni contemporanee che prevede in particolar modo la convergenza nella religiosità, ovvero nell'accentuazione del rapporto individuale tra credente e sacro, rapporto espresso nei termini di una ricerca spirituale personale (Roy, 2017).

Ricordo che durante una conversazione pomeridiana con due studenti universitari di Ben Arous, Bilel (cugino di Abdelaziz) e Fathi, entrambi ventiquattrenni, traspariva come la religione fosse tema di riflessione e discussione tra pari, oggetto di rappresentazioni culturali e pratiche sociali condivise nei gruppi di giovani che si frequentano più o meno quotidianamente. Notavo anche una certa capacità a 'giocare' con l'elemento religioso, ricorrendo talvolta a un'ironia che lascia intendere una disincantata messa a distanza del 'sacro', come emerge dallo stralcio di intervista qui riportato.

Bilel: Una volta rispettavamo tutto della religione, abbiamo abbandonato l'alcool... E poi abbiamo abbandonato la preghiera e abbiamo solo bevuto... Scusa Dio! Dipende dai periodi... Ma rispettiamo la dignità della religione...

*I vostri genitori fanno la preghiera?*

A una certa età ritorni a Dio, fai sempre le preghiere... [...]

*Quando siete tra voi, tra amici, parlate della religione?*

Sì, ne parliamo molto... Ci incoraggiamo a vicenda di pregare, per ritornare

ai nostri obblighi, ci motiviamo reciprocamente. Ma talvolta per motivarci portiamo un po' di birra (Ben Arous, 24/02/2017).

Il divertito riferimento all'alcol testimonia la consapevolezza del suo statuto ambiguo, ma costituisce anche un'abitudine di consumo nei momenti di convivialità tra amici. Bilel possiede anche un piccolo studio che utilizza per riunirsi con gli amici e trascorrere il fine settimana.

Ancora più significativo il ragionamento di Hichem, ventiseienne di Mohammedia, laureato in lingua e civiltà inglese all'università di Manouba, che impartisce lezioni di inglese via web per guadagnare qualcosa. Hichem è tra i leader di un'organizzazione della società civile locale di Mohammedia, e per questo concepisce l'impegno politico e associativo secondo un radicamento affettivo nella realtà locale della municipalità. Il suo proposito è di superare le tradizionali ideologie politiche, per ricomprendere nella pratica e nel pensiero militante anche marcatori culturali e identitari altri, a partire da quello religioso. Come vedremo nel prossimo capitolo, non si tratta solo di opportunismo, volto ad avvicinare strumentalmente la popolazione religiosa, ma di uno sforzo emotivo e cognitivo di stabilire un'unità di azione e di sentimento con la gente del luogo. Ciò che qui ci interessa, comunque, è la definizione di 'religione' cui Hichem perviene nel corso di un'intervista, realizzata al termine di una lunga frequentazione di terreno a Mohammedia.

Io sono credente, ma non in modo convenzionale. In un periodo della mia vita, anni fa, ero praticante per davvero. Il problema è l'essenza dell'Islam di oggi, che non è l'Islam che c'era in Tunisia cinquanta, sessant'anni fa. Questo è un islam che viene dall'Arabia Saudita, è un'altra 'setta' dell'islam che si è propagata in Tunisia. In Tunisia noi siamo malikiti, siamo *al-ashâ'ira*<sup>22</sup>. Ci sono poi anche delle persone che sono *al-mu'tazila*<sup>23</sup>. Danno a ogni parola un senso, una ragione. Credono di dover mettere in discussione ogni cosa nella religione. Altrimenti è come se facessero altre cose rispetto a quanto ha detto Dio: è come seguire un cieco. [...] la

---

<sup>22</sup> Il Malikismo è la scuola giuridico-teologica sunnita (*madh'hab*) prevalente in nord Africa. L'*al-ash'ariya* è invece un movimento teologico che afferma l'eternità del Corano e rifiuta il principio del libero arbitrio. A esso aderisce gran parte dell'universo sunnita.

<sup>23</sup> Il mutazilismo è una scuola teologica risalente al IX secolo e fondata in Iraq. La dottrina mu'tazila postulava il primato dell'indagine razionale nel confronto con la parola divina (*kalām Allâhî*).

religione non è solo il cuore, ma anche il cervello. È mettere in discussione ogni cosa. È come Cartesio. Lo conosci? Il concetto 'cogito ergo sum'; riflettere per determinare cosa è giusto e cosa non lo è. Questo è l'Islam della Tunisia.

[...] La religione dovrebbe essere basata su cosa è giusto e cosa non lo è; non sulla punizione. Dio non esiste per punire, ma indicare la giusta via. La punizione incorre quando commetti qualcosa di sbagliato a danno di altri, un crimine: rubare, uccidere, adulterio... Ma anche se commetti uno di questi crimini, Dio è pronto a darti il suo perdono, se lo chiedi. Questo è il vero punto dell'Islam. Quello che vediamo oggi è invece incentrato sulla punizione. Io preferisco l'Islam 'vecchio'. Dio non esiste per punire; se è così tu non ami Dio, ma lo temi, ne hai paura.

L'Islam convenzionale è quello che trova nella 'scrittura' il suo senso totale. Dimenticando che la cosa più importante nella religione è la sua abilità di essere compresa secondo una certa percezione, interpretazione. Se incentri tutto sulla 'scrittura', perderai il vero senso della religione, che è fare del bene, cercare il bene che va fatto. Per esempio, sai che tutti pensano che se rubi qualcosa in un paese musulmano, ti verrà tagliata la mano. Ma dai tempi del profeta, fino a recentemente, non c'è alcuna registrazione di un fatto del genere. Mai accaduto. Perché l'Islam è ragionevole. Hai la scrittura da un lato, ma il cuore dall'altro, ugualmente importante. Devi seguire il cuore. Per esempio, Umar al Ibn al Khattab, il secondo califfo, disse che non ci sarebbero più state punizioni per chi rubava, perché in quel periodo c'era una grande carestia. Quindi non era una problema di chi rubava, ma del sistema politico che non garantiva la sicurezza per le persone. Le persone, in quel tempo, parlavano dell'*Ijtihâd*, del 'pensare' prima del 'fare'; riflettere sul senso delle scritture prima di comportarsi di conseguenza. Non si tratta di prendere il 100 per cento delle cose scritte nei libri, ma piuttosto di fare ciò che sembra giusto in certe condizioni. L'interpretazione. Questa è la differenza tra l'Islam convenzionale e non convenzionale. È l'Islam scientifico, o filosofico. È molto vicino al sufismo. Uno dei più grandi imam della storia dell'Islam è al Ghazali, sufi. Poi certo c'è molto estremismo anche nel sufismo: come in quelli che puniscono il proprio corpo per dimostrare... [...] Certo, il sufismo tunisino è molto incentrato su musiche, su persone che vi hanno dedicato l'intera vita... Per esempio, Sidi Ben Arous è una persona che ha dedicato la sua vita a fare del bene; le persone gli hanno dedicato un mausoleo, gli hanno dedicato delle canzoni per ricordarlo. [...]

Io faccio il digiuno al Ramadan, prego di tanto in tanto, leggo il Corano a casa... L'interpretazione, e la religione in generale, non è l'imam che te ne

parla, che te la impone. Non c'è un clero specifico di imam. È molto individuale. La religione in Tunisia è molto individuale, è tutta incentrata su di te. Le persone possono accettare una tradizione di pensiero, ma dopotutto è una relazione tra te e Dio. Se non vado in moschea, per esempio, non c'è quello stigma sociale che è presente in Arabia Saudita. Se qualcuno non va in moschea non viene percepito come un non-musulmano. In Tunisia diciamo *Rabbi yainek*, Dio ti guiderà [Dio ti benedica] (Mohammedia, 21/11/2018).

L'approccio di Hichem alla religione è 'scientifico', nella misura in cui prevalgono lo studio, la conoscenza, l'attitudine razionalista a riflettere e interpretare la scrittura. Eppure, non viene a mancare l'evidenziazione del rapporto individuale tra Sé e Dio e, pertanto, della spiritualità come elemento caratterizzante dell'esperienza religiosa.

Dale Eickelman e James Piscatori (1996) hanno definito 'oggettivazione' dell'Islam contemporaneo l'attitudine degli attori sociali a formulare il significato dell'essere musulmani e a definire 'oggettivamente' cosa l'Islam sia o non sia. L'oggettivazione dell'Islam è una conseguenza della frammentazione dell'autorità in campo religioso (Eickelman, 2001) e dell'individualizzazione della pratica e della conoscenza religiose nell'età contemporanea (Merzouk, 2012). Essa comporta che idee precedentemente implicite divengano esplicite, assumendo la forma di pensieri e riflessioni, prodotte e condivise dai credenti, specie in seno alle classi medie, maggiormente toccate dalla massificazione dell'educazione superiore e dalla diffusione delle nuove tecnologie comunicative, contribuendo all'emergenza di una 'sfera pubblica' plurale e sensibile a temi politici e religiosi – ciò che Dale Eickelman e Armando Salvatore definiscono 'public Islam'<sup>24</sup>(2004). In questo senso, l'oggettivazione dell'Islam è un fenomeno eminentemente moderno.

## 2.7 Generazione.

Come abbiamo richiamato già nelle precedenti pagine, se da una parte i giovani tunisini abitano quell'ecumene globale in cui, grazie ai mezzi di

---

<sup>24</sup> Chiaramente la pluralizzazione della sfera pubblica non è che uno degli scenari possibili. La domanda di un ritorno a tradizioni 'autentiche' e gli usi conservativi più che 'contestativi' dei mezzi di comunicazione sono egualmente rappresentati nel contesto dell'età digitale.

comunicazione digitali, vengono plasmate aspettative sociali e orizzonti culturali, dall'altra parte devono fronteggiare quei vincoli che limitano fortemente prospettive e opportunità esistenziali.

Se già le riflessioni di Pierre Bourdieu instillano più d'un dubbio rispetto alla delimitazione della giovinezza sulla base del solo criterio anagrafico, è evidente come lo statuto di 'giovane' sia socialmente costruito e definito dall'insieme di aspettative sociali, prescrizioni, responsabilità che si confanno al ruolo cui la popolazione giovane viene assegnata entro ogni ordine sociale (Honwana, De Boeck, 2005).

Ritornando sul suo studio dedicato alla socializzazione politica dei giovani marocchini negli anni Novanta (1994), la sociologa Mounia Bennani-Chraïbi appare esitante sulla validità della categoria empirico-analitica di 'unità generazionale' per inquadrare – fissare, delimitare – poetiche e pratiche all'opera in determinati periodi storici. Infatti, gli attori sociali possono risultare più o meno indifferenti a eventi, luoghi, momenti fondativi che parrebbero impegnare inesorabilmente una determinata generazione entro specifiche coordinate temporali.

La variabilità degli orientamenti politici manifesti nell'ambito del medesimo quadro generazionale (dovuti agli incroci imprevisi tra socializzazione primaria non univoca; micro-eventi che scandiscono le storie di vita di ogni persona; il ruolo di cerchie di socializzazione complementare) invita ad adottare le necessarie precauzioni metodologiche qualora si intenda sondare il nesso 'giovani'-'politica' a partire dal prisma della generazione (Bennani-Chraïbi, 2007).

Tuttavia, credo che il concetto di generazione possa rivestire un'utilità tutt'altro che banale, già a partire dalle considerazioni dello stesso Karl Mannheim (1952), tra i primi a considerare la 'generazione' come categoria sociale e politica e non meramente cronologica, qualora la si adotti come 'metodo' e non come 'oggetto', dotato di una supposta intrinseca validità euristica. In tal senso, la generazione appare come la narrativa che dà forma a esperienze collettive e condivise (Murphy, 2012). Il vissuto di gran parte dei giovani tunisini delle classi medie e popolari contemporanee, così come emerge dal materiale etnografico, restituisce esperienze comuni, trasmesse e condivise entro i gruppi di pari e

attraverso i social media, e – elemento non trascurabile – desiderio di libertà, giustizia e riscatto sociale.

È l'affinità nel collocamento (che Mannheim definisce *location*), ovvero il posizionamento – il rapporto tra aspettative e concrete esperienze di vita – a costruire l'unità generazionale, certo fluida ma verosimilmente rappresentabile. E la *location* non è un territorialmente ancorata<sup>25</sup>, essendo piuttosto incarnata nelle rivendicazioni globali di emancipazione e libertà in cui vasti strati di giovani sono assoluti protagonisti da un capo all'altro del pianeta – e del mondo 'arabo' in particolare, condividendo linguaggi, immagini, pratiche<sup>26</sup>.

Studi e istituti internazionali attestano che nell'area MENA l'investimento nell'educazione di massa – in Tunisia perseguito, come descritto nei precedenti capitoli, dai regimi di Bourguiba e Ben Ali – non ha prodotto né un miglioramento qualitativo della formazione né una maggiore integrazione nel mercato del lavoro (UNDP, 2009; World Bank, 2008). Gli alti livelli di disoccupazione giovanile nell'area, che riguardano tanto i Paesi arabi ad alto reddito (Arabia Saudita e Kuwait) quanto quelli a reddito medio (come Tunisia, Marocco, Egitto, Giordania), potrebbero essere assorbiti solo se entro il 2020 fossero creati 51 milioni di posti lavoro, chiamati a regolare gli ingressi nel mercato del lavoro.

Se la maggior parte delle letture, che stabiliscono generalmente l'equazione giovani-problema, si focalizzano sui dati macroeconomici, fotografando i deficit strutturali delle politiche economiche nei Paesi dell'area MENA e le lacune del sistema formativo nel suo rapporto con il mercato del lavoro, solo negli ultimi anni è maturato un crescente interesse nei confronti dello iato tra ruoli prescritti e aspettative dei giovani alle prese con la transizione all'età adulta.

In un importante lavoro che ha dato il via a questa prospettiva di ricerca, Navtej Dhillon e Djavad Salehi-Isfahani (2008) hanno esaminato tre istituzioni centrali della vita sociale – educazione, lavoro, famiglia – per

---

<sup>25</sup> In questo, va riscontrata un'affinità col concetto di 'località' in Appadurai (2001), che corrisponde a una qualità fenomenologica delle interazioni sociali: prossimità, reciprocità, riconoscimento reciproco, fiducia.

<sup>26</sup> È esemplificativa la rete transnazionale di cyber-resistenza messa in piedi dai giovani palestinesi (Khoury-Machool, 2010).



postulare l'esistenza di uno stato di stallo (*stalled youth*) nelle transizioni dei giovani arabi all'età adulta<sup>27</sup>. Una condizione inedita rispetto alle generazioni precedenti, le quali potevano fare affidamento su un contesto socio-familiare e comunitario più solido, e che si intensifica nella fase liberista della riarticolazione dello Stato-nazione e delle sue protezioni sociali.

Di fronte alla precarietà del lavoro e alla fragilità dei percorsi esistenziali<sup>28</sup>, molti giovani vivono una perdurante condizione di 'attesa', una sospensione (*waithood*), incastonata su quelli che possiamo definire concatenamenti dell'esclusione sociale, come emerge chiaramente dallo stralcio di un'intervista in cui a parlare è Hichem, venticinquenne studente di un centro di formazione professionale di Ben Arous.

*Voi volete uscire dalla famiglia, avere l'autonomia?*

Non abbiamo scelta... Vorrei, certo, ma non dipende da noi... Ci sono dei giovani che vivono soli, ma la maggior parte delle persone in Tunisia, dei giovani, vive con la famiglia... Se tu non hai i soldi, non puoi avere una casa, e se non puoi averla non puoi sposarti... [...] Qui di solito a trent'anni ci si sposa.... Molti giovani trovano delle donne straniere per poter avere il documento... Si sposano così possono lasciare il paese. Sono i ragazzi tunisini che trovano donne straniere... [ridono].

*A voi piacerebbe farlo?*

Io vorrei prima di tutto un lavoro, fare un'esperienza, magari in Europa... Il matrimonio viene dopo. Qui il lavoro c'è ma il salario è troppo basso.

*Se voi non aveste il visa andreste in Europa irregolarmente?*

Non credo. In quel caso resterei qui con la mia famiglia... Provare ad accumulare un po' di denaro e sposarmi... Per fare il viaggio ci vogliono troppi soldi... [...]

Qui il matrimonio è il denaro. Se hai il denaro puoi fare il matrimonio. Ti

---

<sup>27</sup> Il quadro rappresentato dagli autori appare convincente e pienamente conforme all'esperienza di terreno maturabile nell'area MENA. Tuttavia vorrei discostarmi dai suggerimenti orientati in senso liberista che indirizzano alle istituzioni politiche nazionali e internazionali una maggior deregolamentazione del mercato del lavoro e lo sviluppo del settore privato.

<sup>28</sup> Tuttavia, Ridha Ben Amor (2010) invita a diffidare di costrutti pre-costruiti: in contesti sociali e culturali caratterizzati dalla preponderanza del settore informale e in cui il lavoro salariato non costituisce la cifra distintiva del reddito economico, la precarietà assume una significazione diversa da quella che riceve in contesti in cui il lavoro salariato rappresenta invece la forma preponderante di accesso al lavoro. In ogni caso, al di là dei rapporti di lavoro, la concezione di 'precarietà' cui faccio riferimento si riferisce sia al venir meno di un orizzonte di *securitas* sia alla tensione tra aspettative di autonomizzazione sociale e dipendenza dalle forme primarie di sostegno (in primo luogo familiari).

serve solo il denaro per avere il matrimonio.

Una volta la donna non aveva potere nella scelta dell'uomo. Era l'uomo che sceglieva la donna e basta. Oggi è il contrario. Oggi poi è la famiglia della ragazza che sceglie l'uomo, non è la ragazza e basta...

[...] Senza il prestigio l'uomo non è un uomo. Non hai carattere... Oggi la donna sceglie l'uomo. Oggi la vita è difficile... [...] Una volta le donne restavano a casa, la maggioranza. Oggi le donne lavorano, dunque hanno il potere di scegliere l'uomo, e noi aspettiamo che arrivi qualcuna [ridono]. Hanno il potere perché hanno il denaro, possono uscire da casa loro, dalla casa paterna (Tunisi, 18/11/2016)...

Va specificato che questa condizione va riferita a giovani tunisini urbani o migrati a Tunisi da alcuni anni in virtù dei loro studi. In contesti rurali è lecito attendersi che la pianificazione matrimoniale sia una strategia preferenziale<sup>29</sup>.

Nei contesti urbani della Tunisia, oggi, il matrimonio endogamico rappresenta senz'altro una traccia residuale, per effetto di una molteplicità di concause, quali la volatilizzazione dei patrimoni cui è andata incontro la classe media del Paese, la diffusione di immaginari transnazionali e l'affermazione di nuove configurazioni della soggettività individuale (Hart, 2007). E tuttavia, la scelta volontaria del o della partner convive con altre dinamiche quali l'individuazione della sposa da parte dei genitori – generalmente la madre, possibilità tenuta seriamente in considerazione da parte dei miei giovani interlocutori.

Senza lavoro non è possibile acquistare una casa e sposarsi, cioè accedere alla piena autonomia dalla famiglia e alla realizzazione personale. Il matrimonio ricopre ancora oggi una funzione centrale, al punto che Singerman (2007) lo considera il significato culturale dell'età adulta, specie tra i giovani dei ceti medio popolari le cui possibilità di imbastire relazioni sociali e sessuali con soggetti di genere femminile appaiono fortemente vincolate dalla contrazione del matrimonio. Inoltre, la tematizzazione del matrimonio è fortemente connessa al prestigio e all'onorabilità della persona.

---

<sup>29</sup> Sul matrimonio preferenziale con la FBD (*Father's Brother's Daughter*), residuale nei centri urbani maghrebini (Tillion, 2007) ma maggioritario nei contesti rurali di Paesi come il Sudan (Delille, 2013) cfr. Barth (1954) e Cuisenier (1962).

L'aspetto più sfiibrante e frustrante della *waitthood*, non risiede nella mera deprivazione economica, ma nella impossibilità di partecipare a reti di scambio di beni e servizi e a trame sociali di aiuto reciproco (l'“eccellenza nelle prestazioni”). Le esperienze quotidiane di omosocialità maturate nei gruppi di pari, come vedremo, e le relative economie morali, hanno molto a che vedere con l'acquisizione e il mantenimento di questo tipo di relazioni. È come se il problema del matrimonio andasse oltre la pur stringente necessità di poter avere dei rapporti sociali e sessuali stabili col genere femminile: sposarsi significa diventare uomini e cittadini, attori responsabili dello spazio pubblico (Driessen, 1983; Gilmore, 2007). Infatti, benché resista da un punto di vista retorico, la sanzione matrimoniale dei rapporti sessuali va incontro a una certa demitizzazione nelle interazioni verbali meno controllate, peraltro accompagnata dalla stigmatizzazione della donna che non arriva vergine al matrimonio, come traspare nelle parole di Boubakar, già incontrato nelle pagine precedenti.

*E tu non pensi al tuo matrimonio?*

No, no... Ci vogliono i soldi, il lavoro, è questo il difficile...

*Ma è facile avere rapporti con le donne fuori dal matrimonio?*

Io sono interessato, se hai una ragazza per me dimmelo [ride]. Si scherza, ma è diventata molto diffusa questa immagine in Tunisia. I ragazzi vogliono sposarsi ma non hanno i soldi, dunque cercano rapporti fuori dal matrimonio... Oggi non è difficile avere rapporti, non è un vero Paese arabo la Tunisia, è più semplice che in passato... Nel quartiere ci sono molte situazioni di questo tipo, ognuno fa come vuole. Io non lo farei però: non farei un figlio con una ragazza che ha avuto già rapporti sessuali (El Mourouj 4, 24/06/2018)...

## *2.8 Il tempo vuoto dell'attesa.*

La disoccupazione continua comporta una frantumazione delle ordinarie scansioni temporali. Boubakar, trentaduenne diplomato precedentemente incontrato e disoccupato da ormai qualche anno, descriveva in questi termini la sua giornata tipo:

Mi sveglio non al mattino, ma tardi nel pomeriggio... Passo sveglio la notte,

dormo il giorno... Resto al quartiere... Io vorrei trovare un buon lavoro, preferisco non lavorare e cercarne uno buono. Il denaro che spendo nel tempo da disoccupato è maggiore di quello che spenderei qualora lavorassi... Mio padre mi dà denaro, anche i miei amici mi danno dei soldi perché sanno che sono disoccupato... Anche mio cugino che è in Francia mi manda del denaro...

*Cosa fai col denaro?*

Caffè, sigarette, birra, molta birra per dimenticare...

*Tra i tuoi amici ci sono disoccupati?*

Moltissimi...

*Parlate di questa situazione?*

Nessuno vuole restare disoccupato... Non avere come prendere il caffè, come vivere... Se avessi un lavoro spenderei correttamente, senza chiedere alla famiglia (El Mourouj 4, 24/06/2018)...

Anche Hossem, trentatreenne di Ben Arous da poco laureato in ingegneria, mi raccontava del lungo periodo in cui, in seguito a un'incomprensione col suo tutor universitario circa la validità dello stage industriale da lui realizzato, interruppe gli studi per alcuni anni.

La mia famiglia non voleva che restassi a casa a non far nulla. Non era una vita. In quell'anno passavo le giornate a non fare nulla, pensavo, cercavo qualche lavoro per avere un po' di denaro giornaliero [*argent de poche*], facevo il conduttore di veicoli, l'animatore... Ho trovato qualcosa, ma non sempre. Qualche volta. Facevo meditazione, riflettevo sulla vita, sul futuro, su cosa fare. Tutto era difficile. Vedevo tutto nero, non avevo più interesse a finire il progetto [di studio], ogni giorno era uguale al precedente (Tunisi, 14/04/2017).

Il tempo indistinto scandito da giorni sempre uguali a se stessi è un'esperienza sociale centrale in gran parte dei vissuti dei giovani tunisini delle classi medio-popolari coi quali mi sono confrontato nel corso della ricerca. La traiettoria circolare della temporalità che pare non recuperare più la sua linearità teleologica imprigiona tanti giovani uomini, alienandoli da ogni barlume di agentività sociale.

La protratta inoccupazione comporta la rimodulazione della propria percezione temporale, alterando la consueta distinzione tra tempo del lavoro e tempo del riposo (India, 2017). La perdita di linearità del tempo

sospende il presente in cui gli attori sociali vivono in una durata priva di avvenimenti e profondità storica (Sennett, 2001).

Nella sua ricerca nella cittadina di Redeyef, Stefano Pontiggia (2017) riflette sulla liceità e sulla traducibilità etnografica dell'esperienza di condivisione della noia tra ricercatore e suoi interlocutori. Il tempo che non passa, in effetti, non è solo una proiezione del ricercatore, immerso in una vita altra da quella che abitualmente trascorre, ma è un'esperienza sociale comune a vari contesti (Mains, 2007).

Qualsiasi interlocutore tunisino da me sollecitato sul tema dei giovani lamentava la quantità sproporzionata di tempo che questi trascorrono seduti al caffè a non far nulla. Al di là dello stereotipo stigmatizzante, in molte testimonianze riguardanti l'*harqa*, la migrazione clandestina, i miei giovani interlocutori tematizzavano l'attesa pluriennale di un evento capace di modificare con decisione la traiettoria di vita. Un evento che può essere atteso a lungo per poi non verificarsi, come ricorda Ezzedine, ventitreenne iscritto a un centro di formazione professionale di Ben Arous e residente nella medina di Tunisi:

Io ero un bravo studente a scuola primaria. Poi al Collège ho deragliato completamente. Ho delle esperienze da raccontare che non fanno piacere... Anche se ho solo 21 anni ho un'esperienza molto larga e ho visto cose differenti dai miei coetanei... [...]

L'ambiente era diverso al *collège*, ci si interessava al divertimento, alle ragazze, ho iniziato a saltare i corsi... a marinare la scuola. Ho fatto lo sport della lotta per otto anni. Dalla mia infanzia io volevo abbandonare la Tunisia e andare in Francia, dalla mia zia... Allora ho iniziato a passare la notte fuori, in strada con gli amici... Io abito a Bab Bhar a Tunisi, nella rue El Jazira. Io insistevo per andare all'estero. Mia zia non era ancora sposata, e mi diceva di andare da lei, io le volevo molto bene. I miei parenti dicevano che ero ancora giovane e non potevo andare all'estero, andavo al *collège*, dovevo concentrarmi sugli studi. E allora sono scappato da casa e passavo le notte fuori... I miei genitori poi hanno convinto mia zia a dirmi di restare in Tunisia e di finire gli studi per poi raggiungerla in Francia... Sono arrivato al liceo e mi sono convinto ancora di più che l'educazione del liceo o dell'università non avrebbe portato a niente. La gente che li ha frequentati sono disoccupati, allora perché frequentarli? Nelle vacanze estive lavoravo con mio padre: così come i giovani occidentali a 18 diventano indipendenti, io a 17 anni avevo già il mio stipendio e potevo

lavorare e avere soldi miei.

[...] Non ho deciso di fare la formazione, a quell'età ho deciso di abbandonare il liceo e andare all'estero. A 18 anni mia zia mi ha detto che non potevo andare in Francia: se ero studente del *collège* potevo inserirmi e studiare e continuare lì; se avevo un diploma potevo andare, ma senza qualificazione a 18 anni non poteva aiutarmi, allora mi ha detto di restare in Tunisia, ché in Francia in quelle condizioni avrei fatto brutte cose. Io continuavo a lavorare da mio padre, avevo un piccolo stipendio e allora ho risparmiato soldi e ho dato i soldi per fare *l'harqa*. Ho dato la somma e aspettavo l'organizzazione del viaggio per l'Italia per poi andare in Francia...

Aspettavo la chiamata, il periodo non era propizio, perché bisognava aspettare tre giorni di bel tempo, il mare non doveva essere agitato per partire. Io aspettavo, aspettavo, aspettavo fino a quando era diventato un periodo insopportabilmente lungo di attesa. Allora ho richiesto indietro i miei soldi, ho litigato con il *passeur*, che doveva assicurare il viaggio e ho ripreso i soldi. Ma dopo tre giorni sono partiti. Ho perso l'occasione. Forse Dio non voleva che facessi quel viaggio. All'epoca avevo pagato 2000 dinari, quattro anni fa. [...]

Ora non ho più questa grinta [di provare a emigrare], se passo passo, sennò pazienza. I soldi che ho preso indietro dal *passeur* li ho usati per trafficare tutti i documenti del visto all'ambasciata d'Italia. Solo per uno, originale, del liceo, che attesta che sono studente, solo per quel documento originale mi hanno rifiutato il visto. Mi hanno chiesto: "Come mai a 17 anni, che dovrete essere al BAC, sei al secondo ciclo di studi? Vuol dire che sei un pessimo studente e vai in Italia per emigrare". E hanno stampato il rifiuto. Quando stampano il rifiuto sul passaporto vuol dire che non puoi mai avere il visto, mai, perché sei stato rifiutato. Non puoi provare un'altra volta, se provi un'altra volta anche con tutti i documenti del mondo, se vedono quel rifiuto stampato... Non è scritto esattamente 'rifiutato', c'è scritto che hai fatto una domanda e non è andata a buon fine. E poi attaccano sul passaporto un documento dell'ambasciata d'Italia che è un ammonimento: spiegano perché non ti hanno dato il visto, spiegano il perché. Nel documento scrivono che hanno capito che lui vuole scappare (Ben Arous, 11/11/2016).

Se questa testimonianza riveste un indubbio interesse per via delle informazioni ricavabili in merito all'organizzazione della migrazione non regolare, alle dinamiche di rottura pre-migratoria in seno alla famiglia e alla discrezionalità con cui le istituzioni preposte accordano il permesso

di recarsi all'estero, è il tema dell'attesa – inutile, irrisolta – a colpire ora la nostra attenzione.

Hamza Meddeb ha scritto che l'attesa è una forma di governamentalità (2015). Governare attraverso l'attesa è un espediente perseguito dalla classe dirigente per inglobare con maggior facilità le masse di giovani disoccupati nei suoi apparati e dispositivi corporativi, ove l'accesso al lavoro è mediato dall'adesione a strutture e reti clientelari.

Il rapporto tra temporalità e rito del matrimonio è evidente. Il rinvio del matrimonio (Dhillon, Youssef, 2007) e la procrastinazione dell'adolescenza sono scelte consapevoli dei giovani attori sociali o sono il frutto di condizioni sociali ed economiche esterne?

Nelle parole di Abdelaziz, il peso delle difficoltà materiali fa il paio con la ricorrente critica delle ragazze.

*Qual è l'età in cui sposarsi secondo te?*

In Tunisia circa 30 anni. È legato al bisogno finanziario. Questa epoca in cui ci si sposava presto e facilmente è finita. Oggi le donne esigono una casa e un'autovettura. Vogliono che tu abbia i mezzi per comprarle. E poi lavorano pure, oggi, quindi sono più esigenti. Possono scegliere il marito.

*Pensi in futuro di sposarti, o ancora no?*

Perché no... Ma come ho detto, ancora studio...

*Vorresti essere indipendente dalla tua famiglia?*

Certo, tutti lo vogliono, è normale. Ma non posso prevedere il futuro. Mi piacerebbe avere una casa, sposarmi, ma ancora è presto.

*Tu hai degli amici più grandi di te che si sono sposati o no perché non avevano la possibilità?*

Sì, ma generalmente in Tunisia è l'uomo che supera l'età in cui ci si deve sposare. Ho un amico che sta costruendo la sua casa, e mi ha detto che quando la terminerà e sarà stabile economicamente si sposerà. E altri sono sposati. È un po' difficile. Il problema è sia per gli uomini che per le donne. È la mia idea. Direi che le donne sono più esigenti degli uomini. Vogliono vivere come le storie dei film, un uomo ricco, bello, e che le ami. Tutto in una volta. Io cerco una donna che sia pronta a tutte le situazioni, perché non si può essere sempre felici, stabili finanziariamente, di buon umore... Oggi è più difficile che in passato. Non ci sono molti posti di lavoro, e i salari - come ti ho detto - non sono di alto livello (Tunisi, 18/11/2016)...

Queste difficoltà erano al centro delle preoccupazioni di Hossem, che da me sollecitato sui suoi piani per il futuro si esprimeva nei seguenti termini:

*Pensi al tuo futuro?*

Sì, ma è molto difficile... è un investimento. Per fare una casa, il foyer... Se vuoi avere un foyer da affittare, sul lungo tempo... Dopo vent'anni di affitto, paghi la somma di due case! E non hai nulla! Sei sempre locatario, non hai una proprietà. La tua casa, la macchina... Ora è veramente difficile, ci vogliono molti, molti soldi... Il dinaro è troppo basso...

*Vorresti abitare in casa da solo, senza una famiglia?*

Dipende. Di solito tu prepari il foyer prima di sposarti, per essere sulla buona strada...

*Vorresti abitare a Ben Arous?*

No, a Tunisi... A un quartiere più confortevole di Ben Arous... Perché lì hanno tutti la mia stessa situazione. E io ho passato una grande depressione in quel posto lì. Perché mi vedo in quel posto in una cattiva situazione... Lì vedo le cose difficili, nere...

*In che senso tutto nero?*

Perché vorrei sposarmi, avere il mio proprio foyer, una bella vita, con delle vacanze, all'estero, turismo... Bisogna avere un buon lavoro, un tuo proprio progetto, per finanziarlo...

*Le difficoltà sono di tipo economico?*

Sì. Se avessi già il mio proprio foyer tutto sarebbe già più facile.

Bisognerebbe solo trovare una ragazza da sposare... Preferirei farlo solo.

Altrimenti... Ci sono sempre problemi! (Tunisi, 14/04/2017).

Le difficoltà economiche che gravano sul perseguimento di progetti di autonomia e indipendenza sociali sono in realtà parte ineliminabile di un immaginario in cui i vari livelli del 'qui' (il quartiere (Hay Lesken), la città (Ben Arous), la Tunisia) vengono rappresentati come un ostacolo alla realizzazione di un'esistenza in cui l'altrove – mediato da vacanze, soggiorni all'estero – acquisisce una pregnanza solo in parte limitata dalla preferenza per una moglie di religione musulmana.

Eppure, non tutti gli attori sociali tematizzano allo stesso modo il rinvio del matrimonio. Emna e Karim sono una coppia che progetta il matrimonio, sebbene intendano raggiungere maggiori garanzie di stabilità economica prima di intraprendere quel passo.



Non più giovanissimi (hanno entrambi superato i trent'anni) il rinvio della maturità sociale cambia di segno nelle loro parole e rivela i suoi caratteri benefici. I due frequentano un istituto privato di formazione professionale in pasticceria a Tunisi dove da quasi due anni convivono. Hanno pertanto già raggiunto un certo grado di autonomia, dopo aver respinto le resistenze delle rispettive famiglie, contrarie a quell'inconsueta coabitazione prematrimoniale. La loro storia testimonia come il rapporto tra *habitus* e *agency* possa propendere decisamente per quest'ultima, sebbene la generalizzazione di questa osservazione debba essere sottoposta a più di una cautela.

*Voi pensate che uomo o donna debbano avere delle qualità per arrivare al matrimonio?*

E: In Tunisia la vita è difficile, non c'è lavoro e non ci si sposa. Si ritarda questa tappa; [le persone] vivono la loro vita, si sposano a 32, 33 anni, questa è la media. E c'è anche un altro problema: le ragazze sono più numerose dei ragazzi, qui è esagerata la sproporzione.

K: Sono una minorità e non hanno i mezzi. 40% di ragazzi, di cui il 20% non ha i mezzi, non lavora, non ha una casa...

E: E scegliere il marito non è facile, devi sceglierne uno con cui poter parlare, dello stesso livello culturale, non solo sociale, ma soprattutto culturale. Una persona con cui intendersi. Se non hai lo stesso livello culturale non puoi intenderti con lui, è difficile trovare il giusto uomo. Io mi considero fortunata, ho avuto la chance di trovare Karim.

K: Io ho scelto Emna perchè è matura. È raro trovare una donna matura, anche in Europa, perché ne ho conosciute di ragazze europee... La maggioranza delle ragazze cerca la moda, guarda l'uomo come se fosse una carta bancaria. E gli uomini oggi guardano le donne solo come oggetto sessuale. Io cerco qualcosa di diverso, una personalità, una madre per i miei figli. Qualcuno di intelligente, onesto, di cui fidarti. Se avrò un giorno dei problemi devo essere sicuro che lei sarà al mio fianco. Ma la maggior parte delle ragazze di questa generazione non rispetta la famiglia. Cercano solo un uomo da sposare che soddisfi tutti i loro bisogni. Se non ha più soldi, lavoro, ecc... vanno a cercare un altro uomo. Io sono figlio unico di una famiglia di un certo livello sociale, non ricca, ma mio padre sta bene. Ma io cerco una vita da solo, senza cercare denaro ai miei, voglio costruire il mio futuro da solo. Faccio sempre quello che voglio. Non so se in Europa è così, ma se tuo padre ti dà i soldi sei obbligato a sottometterti alle sue

decisioni. Io cerco la libertà. Cerco di essere indipendente. Ho la mia propria visione del mondo, le mie idee. Mio padre ha 62 anni, è un po' all'antica, non ha la mia stessa visione. Io preferisco fare la mia vita da solo, senza essere sottomesso.

*Pensate di essere in ritardo per formare una famiglia?*

K: Un tempo le persone si sposavano a 14 anni. Mia madre aveva 11, 12 anni...

E: Anche oggi ci sono delle persone che si sposano a 18 anni, ma è un amore da adolescenti, non è una buona scelta.

K: L'amore di un ragazzino non è amore. Bisogna essere maturi. Io ho un amico che è più giovane di me di un anno. Ha già 3 figli, e aspetta il quarto. Ne ho un altro che è sposato e ha due figli. Si è sposato a 22 anni. Mio padre voleva che mi sposassi a 19 anni ma mi sono rifiutato. Ho scelto di vivere la vita come volevo io. Voleva mi sposassi con una cugina. Di solito ci si sposa nella famiglia. La figlia della cugina di tuo padre... Mia madre aveva trovato dieci ragazze nella famiglia! I genitori delle ragazze non erano interessati a me, ma al denaro di mio padre. Volevano assicurare alle figlie un certo livello. Generalmente in Tunisia i ricchi si sposano con i ricchi, i poveri con i poveri. Ma io preferisco scegliere la mia partner. Non sono i miei genitori a scegliere. Non mi sposerei con una ragazza che dopo due-tre anni non amerei più. [...] Di solito gli uomini scelgono delle ragazze più giovani. Ma questo è sbagliato, perché le ragazze così si sposano quando non sono mature, quando non sanno cosa sia una famiglia. Per questo si divorzia.

E: Io ho una cugina che si è sposata a 22 anni, si è sposata con un uomo, un cugino lontano, che ha 37 anni. È troppo ampio lo scarto, sono generazioni diverse, non so come facciano a intendersi, ma sono sposati da tre anni, e esteriormente tutto va bene, ma non so veramente.

*Adesso nella tua famiglia, Karim, sono contenti della tua relazione con Emna?*

K: Sono contenti.

E: Sua nonna no...!

K: Mia nonna stava per morire, e mi ha detto: "Non ti sposare con una donna che non è della famiglia!". Ma il mondo è aperto, ci si può conoscere, non ci sono problemi.

E: Anche nella mia famiglia. La mia famiglia è originaria di Tunisi da diverse generazioni. E volevano che ci si sposasse tra di noi. Non volevano che mi sposassi con uno 'straniero' di un'altra parte. Non è vietato sposarsi con uno straniero, ma loro preferivano questo. Karim è di Sousse, una città di mare, è lo stesso...

K: Le tre grandi città della Tunisia (Tunisi, Sousse, Sfax) sono più o meno lo stesso livello, le famiglie hanno lo stesso modo di pensare. Gli altri all'interno sono contadini. Hanno un'altra mentalità. Le persone lì sono più attaccate alle loro tradizioni, alle origini. Noi qui siamo più aperti (Tunisi, 16/02/2017).

L'abitazione rappresenta un problema difficilmente eludibile qualora ci si intenda sposare. Preparare il 'foyer' rappresenta, agli occhi della totalità dei miei interlocutori, il passaggio apicale della transizione all'età adulta. Acquistare casa o avviare i lavori di ristrutturazione di un'abitazione di proprietà non ancora abitata sancisce l'indipendenza economica dal nucleo familiare e l'assunzione di responsabilità in quanto maschi e adulti. Senza una casa, il matrimonio non può compiersi. È stato calcolato che in Paesi come l'Egitto, i costi della casa costituiscono un terzo delle spese complessive del matrimonio (Assaad, Ramadan, 2008).

Significativo è allora che i pochi miei interlocutori che, nel bacino dei miei contatti, si sono sposati durante la stagione del lavoro etnografico l'abbiano fatto perché sono riusciti a ricavare una casa dall'immobile di proprietà familiare, generalmente il piano superiore a quello dei genitori. È il caso di Oussama, ad esempio, trentenne di Ben Arous che lavora in un'azienda di servizi vicino casa sua, nella Grand Tunis. Originario di Sousse, è un giovane recentemente convertito a forme di religiosità più pronunciate. Nel quartiere di Hay Lesken, gli amici lo chiamano 'il salafita', insieme a Rached, che presenterò oltre.

Anni fa suonava la chitarra, poi ha smesso per assumere una condotta di vita maggiormente rispettosa delle prescrizioni religiose – coerentemente con l'*anti-fun fundamentalism* (Bayat, 2010) delle retoriche fondamentaliste contemporanee<sup>30</sup>; si è fatto crescere la barba e cammina per il quartiere indossando il *qamîş* di origine saudita.

---

<sup>30</sup> Nel Corano non trova posto il termine 'musica'. Nell'elaborazione concettuale salafita, si fa riferimento a qualche *'ahâdith* e ad altre fonti (come Ibn Taymiyya) interpretabili come un ammonimento a non cadere nei vizi prodotti dall'ascolto protratto di ritmi e melodie musicali. La musica, al pari dell'alcool e del fumo, allontana dall'adozione di uno stile di vita austero, rigoroso e volto a una pratica religiosa corretta. L'atteggiamento nei confronti della musica, ben diverso, ad esempio, nella tradizione sufi, riflette l'ossessione rituale e normativa del fondamentalismo contemporaneo.

Quando gli chiedevo se la sua vita fosse cambiata dopo il matrimonio, Oussama mi rispondeva che è certamente migliorata, dato che adesso è più libero. In particolare, la domenica può stare tranquillo grazie al lavoro domestico della moglie e all'ordine che regna in casa.

La loro nuova abitazione è costruita sul piano superiore dell'appartamento in cui Oussama viveva con i suoi genitori prima del matrimonio: non ha cambiato disposizione delle stanze e anche qualche mobile è lo stesso. Ridacchiando, i suoi amici mi dicevano che ciò è dovuto al fatto che lui ami la stabilità.

Oussama mi ha detto più volte che le famiglie ragionano per anni sulle spese da affrontare e sulla loro corretta ripartizione tra moglie e marito. Del resto, Oussama ha conosciuto la sua attuale moglie – due anni prima del matrimonio – in quanto la giovane è figlia di un'amica della madre. Ciò credo suggerisca che il matrimonio rientri nelle strategie familiari di pianificazione economica e che intrattenga un rapporto ambiguo con la dimensione della scelta individuale.

## 2.9 *L'amore e l'harem.*

In un testo fondamentale per la storia dell'antropologia, Lila Abu-Lughod (2007) scrive dei 'sentimenti velati' delle donne beduine dell'Egitto presso cui condusse un'etnografia capace di cogliere l'espressività poetica grazie alla quale, sebbene in forme 'velate', le donne contestavano e resistevano al potere maschile e alla rigida segregazione di genere, accentuatasi negli anni successivi alla sedentarizzazione. Il testo è di grande rilievo nella storia degli studi perché inaugura una politica e un'epistemologia etnografiche dal taglio riflessivo, con cui viene esaminata con estremo rigore la legittimità delle rappresentazioni culturali così come emergono nell'incontro etnografico e nella scrittura antropologica (Id., 1991). L'originalità di *Sentimenti Velati* risiede nella capacità di individuare spazi di libertà e di resistenza entro e, anzi, oltre le gabbie concettuali e i *topoi* su donne, onore, harem dell'orientalismo classico.

L'antropologia appare particolarmente adatta alla comprensione dei codici e dei contesti in cui viene a maturare l'intimità culturale (Herzfeld,

2003), relazionale e sentimentale. Soprattutto, è il «valore euristico dell'antropologia nel decostruire le categorie di senso comune (Fortier, Kreil, Maffi, 2018:10)» che presiedono alla definizione di sentimenti e istituzioni (matrimonio combinato e matrimonio 'disinteressato') a dover essere messo in risalto.

Se in passato l'interesse precipuo dell'antropologia risiedeva nelle specificità di sistemi di parentela (di cui il matrimonio tra cugini paralleli patrilineari costituisce un esempio archetipico in area mediorientale) da ricondurre a schemi esplicativi non privi di relazione con esigenze di dominio e amministrazione coloniali, i linguaggi delle emozioni e dei sentimenti possono oggi riacquistare il giusto peso. A concorrere a questa rimodulazione epistemologica vi è certo la proliferazione di quella cultura di massa di cui si sono appropriate le classi urbane (Armbrust, 1996) e la diffusione di immaginari legati a contesti transnazionali di consumo ed esperienze culturali condivise.

Sebbene non al centro della mia ricerca, non ho potuto fare a meno di rivolgere attenzione alla grammatica dei rapporti di genere. Lo spettro delle variabilità riscontrabili è estremamente ampio.

Ci sono certamente tanti giovani urbani che maturano le loro prime esperienze sessuali da adolescenti e in contesti di relativa libertà di scelta<sup>31</sup>.

A Tunisi e nella dorata banlieu nord ci sono tanti locali in cui, appena entrati, si assiste a una vera e propria inversione dei consueti rapporti di genere e delle interazioni sociali. Ho conosciuto ragazze universitarie che, ad esempio, prima di recarsi in discoteche o locali della media borghesia urbana<sup>32</sup>, fanno visita all'*ḥammâm* per sottoporsi a trattamenti estetici in vista di possibili rapporti con ragazzi, come mi fu detto da una giovane laureata in italianistica di Tunisi.

Il costo dell'ingresso e le spese del taxi da affrontare per chi abita fuori Tunisi rendono tuttavia altamente selettiva la frequentazione di tali spazi,

---

<sup>31</sup> Sull'adolescenza – cui non è consacrata la presente ricerca, focalizzata piuttosto sui giovani adulti – cfr. il lavoro sociologico di Mahfoudh e Melliti (2006).

<sup>32</sup> Ovviamente non intendo in alcun modo sostenere l'equazione borghesia – progressismo, specie religioso. Le élite urbane possono essere conservatrici, come può mostrare l'analisi del voto in occasione delle elezioni. Certo è però che maggiori sono le loro possibilità di diversificare le pratiche sociali e di non sottostare ai controlli sociali.

al punto da essere facilmente identificati nello spettro delle stratificazioni sociali giovanili.

Al netto delle trasgressioni, per quanto ordinarie, la difficoltà di intrattenere un rapporto durevole e profondo con una ragazza fuori dal matrimonio è reale. E la controprova di questo assunto credo sia fornita dal dato dell'intervento cui si sottopongono tante giovani ragazze per la ricostruzione chirurgica dell'imene (Matri, 2012; Chebel, 2004)<sup>33</sup>.

Nel gergo giovanile, a Ben Arous, le giovani tunisine sono oggetto di una specifica rappresentazione cromatica: i miei conoscenti le chiamano le 'pelle blu', a sottolineare con scherno la colorazione peculiare che la pelle assume per via della combinazione tra accentuato maquillage e naturale sfumatura olivastra.

L'incontro prediletto delle giovani straniere è Sidi Bou Said, perla turistica a pochi chilometri da Tunisi. Sidi Bou Said è un luogo 'moderno', stando ai discorsi dei miei interlocutori, in cui le norme sociali consuetudinarie non godono dell'ordinaria solidità. Lo stesso può dirsi per La Marsa, banlieu nord di Tunisi, prediletta dal turismo *âgé* europeo e in cui tutto è diverso: tipo di automobili, circolazione del denaro, colori. A La Marsa è tutto più bianco, come ebbe a dirmi un giovane ventunenne di Mohammaia. Una bianchezza che è quella delle basse abitazioni in calce che si stagliano sul mare blu scuro, ma che è anche quella dei suoi abitanti non tunisini. È significativo che i ragazzi delle periferie della Grand Tunis esprimano i differenziali economico-sociali mediante codici cromatici, il che non può non chiamare alla mente le considerazioni di Franz Fanon (2016) sull'ossessione per la bianchezza che marca relazioni e contesti (post)coloniali.

Passeggiare a Sidi Bou Said o La Marsa, bere alcolici, incontrare ragazze straniere, consumare droghe sintetiche nelle discoteche di Gammarth (dove il prezzo di una pillola di ecstasy – 25 dinari – viene diviso in due, come la dose) a differenza dell'erba, droga 'povera' per reperire la quale bisogna recarsi in quartieri malfamati, sono tutte azioni che segnano un tentativo di accesso alla modernità cosmopolita delle élites. Inoltre, la

---

<sup>33</sup> Per Chebel (2004) il termine *bikr*, nella letteratura, indica l'avvio delle cose, ciò che ancora non è stato contaminato: un infante, un frutto incolto e di buona qualità, la giovane di cui l'imene è ancora integro.

predilezione per le ragazze straniere risiede nel poter giocare sulla ‘estraneità’ dei profili, e uscire agevolmente dalle tassonomie del riconoscimento sociale che condividono con le coetanee tunisine, le quali riconoscono subito quali ragazzi hanno i soldi, quali no, quali sono di paese, quali di città, e così via. Con le straniere l’intimità culturale è senz’altro minore, e ciò rappresenta un vantaggio.

A Sidi Bou Said non ci si reca per incontrare le ragazze del proprio quartiere. In posti come questo ci si reca esplicitamente per incontrare altre persone, turisti e turiste, per fare nuove conoscenze. La grammatica dei rapporti di genere è più libera, sciolta, meno sorvegliata che nel quartiere, come ho potuto rilevare durante le passeggiate che talvolta i miei confidenti – specie di Ben Arous come Abdelaziz – ed io ci concedevamo nel fine settimana in alcuni luoghi turistici come Sidi Bou Said. Le turiste straniere venivano platealmente ammirate e regolarmente abbordate, con maldestri tentativi di avvio di conversazione in inglese.

Questo è un elemento da considerare per uscire dalla mitologia del quartiere come esclusivo spazio di senso di giovani marcatamente ‘locali’. I ragazzi sanno bene quali carte giocare, come muoversi, dove andare, fino a quanto poter osare secondo spazi e persone.

La predilezione per le ragazze straniere è una spia di come i sentimenti amorosi si situino al crocevia tra emozioni individuali e immaginari transnazionali, non certo di esclusiva marca occidentale. L’esempio di Rached, giovane salafita del quale approfondiremo la conoscenza nel quarto capitolo, è esemplificativo.

Trentunenne di Ben Arous, da alcuni anni prima della Rivoluzione ha approfondito la sua conoscenza della materia religiosa. Si reca spesso in pellegrinaggio a La Mecca, in Arabia Saudita, dove ha provato a stabilire la sua residenza<sup>34</sup>. Lavora come tecnico informatico e cura la contabilità di un’azienda di trasporti locale. In più, coi soldi messi da parte ha aperto due piccole cartolerie, una a Ben Arous e un’altra a Megrine. Impeccabile,

---

<sup>34</sup> Oltre al grande pellegrinaggio, l’*Hajj*, quello che il Corano prescrive di praticare almeno una volta nella vita per i credenti nelle condizioni fisiche ed economiche adeguate nel mese di *Dhū l-Hijja*, vi è il ‘piccolo’ pellegrinaggio, ‘*umra*, che può essere realizzato in qualsiasi momento dell’anno.

colto ed educato, Rached è la perfetta incarnazione dei ceti medi urbani che si muovono tra islamismo e assiduo impegno lavorativo.

Come si constaterà nei prossimi capitoli, ho potuto costruire un rapporto estremamente affettuoso con Rached, al punto da aver avuto accesso a spazi intimi della sua religiosità e della sua vita quotidiana.

Di orientamento estremamente conservatore, dalle varie interlocuzioni che ho avuto di modo di imbastire con lui traspariva un atteggiamento misogino. Immerso nella ricerca di una giovane donna raffinata e ‘colta’, criticava le ragazze tunisine, secondo lui vestite sempre in modo esagerato e provocatorio. Sebbene non negasse di provare nei loro confronti una certa attrazione fisica, sosteneva di controllarsi e di ritenere fondamentale invece l’aspetto intellettuale delle ragazze.

Si tratta di conservatorismo morale e religioso: la ragazza ideale è per lui una donna-moglie-madre che rispetta le tradizioni religiose e le consuetudini comportamentali. Era solito chiedermi, tra il serio e il faceto, se conoscessi una donna musulmana europea da presentargli. Quelle tunisine non avrebbero infatti una buona ‘mentalità’ perché la religione non è stata loro inculcata bene, a differenza delle convertite europee, a suo dire più serie.

Anche l’istruzione costituisce un requisito fondamentale: per Rached la sua partner ideale deve aver frequentato almeno tre anni di università dopo il *Baccalauréat*. L’importanza del capitale culturale della compagna, tuttavia, poggia sugli assunti patriarcali della divisione dei ruoli e degli spazi sociali tra donna e uomo: “Non sarò io a educare i miei figli, sarò impegnato nel lavoro. Dev’essere lei a farlo, quindi dev’essere istruita”, sosteneva.

Raccontava, non senza qualche ritrosia, di aver conosciuto, anni fa, una ragazza algerina di Setif, nell’est del Paese, su Facebook, e di essere andato a trovarla con i suoi genitori per chiederla ufficialmente in sposa al padre. Il padre della giovane tuttavia non acconsentì all’accordo, per via della distanza tra Tunisi e Setif. Rached mi raccontò di aver provato fino all’ultimo a fare in modo che i genitori della ragazza trascorressero qualche giorno in Tunisia, così da certificare la bontà della sua famiglia. Ma così non avvenne.



Sarà per questo che mi avrebbe confidato di preferire “il vecchio metodo” per la scelta della ragazza, quello in cui è la famiglia – in particolar modo la madre – del giovane celibe a interessarsi all’esplorazione delle potenziali partner.

Tra i due poli del matrimonio combinato e del matrimonio ‘romantico’ intercorrono comunque varie sfumature; le negoziazioni tra partner e famiglie sono complesse e stratificate, a dimostrazione di come l’amore possa essere considerato un campo dell’esperienza sociale e personale altamente ambivalente (Fortier, Kreil, Maffi, 2018; Springborg, 1982; Schielke, 2015).

Durante l’ultimo periodo della mia ricerca, Rached mi mise al corrente di essersi fidanzato ufficialmente con una ragazza di Nabeul, cugina della fidanzata di un collega di lavoro. Meriem, che ha ventiquattro anni e ha fatto studi linguistici, lo ha colpito per gentilezza e finezza dei tratti fisici e caratteriali. Ma in breve tempo è subentrato un inatteso momento di perturbazione: secondo Rached, mentre lui conserva un’attitudine scientifica nella vita quotidiana – ha studiato ingegneria informatica – lei pare coltivare una postura opposta.

A conferma di questa ipotesi adduceva il fatto che generalmente in Tunisia intraprende gli studi umanistici chi prende un punteggio basso all’esame del *Baccalauréat*, ed è dunque sospettato di non brillare particolarmente a livello intellettuale<sup>35</sup>.

Un mese dopo l’avvenuta conoscenza, hanno suggellato il fidanzamento ufficiale innanzi alle rispettive famiglie, e lui ha iniziato a costruire casa accanto alla sua, nel terreno di proprietà a Ben Arous, con l’aiuto degli amici del quartiere. Ancora una volta, il supporto delle reti sociali primarie (parenti e amici più stretti, generalmente del vicinato) riveste una grande importanza perché il matrimonio possa compiersi.

---

<sup>35</sup> L’accesso selettivo all’istituzione universitaria, garantito in funzione del punteggio complessivo riportato agli esami del BAC e del voto minimo di ingresso per ogni corso di studi, comporta almeno due meccanismi perversi: il ripiego delle famiglie degli studenti per gli istituti privati; la scelta da parte degli studenti di non sostenere l’esame di recupero, che, quandanche superato, precludere la possibilità di iscriversi a un’università/facoltà di buon livello e nella disciplina desiderata. Di fatto, in Tunisia non è possibile scegliere liberamente il proprio corso di studi universitari. Cfr. *L’orientation universitaire mine dangereusement l’enseignement tunisien*, [https://www.leaders.com.tn/article/18152-l-orientation-universitaire-mine-dangereusement-l-enseignement-tunisien?fbclid=IwAR2FtsKqTdR\\_u0rb4G0yOudZOqdncu6GtKudbnnTfaEn5tuXCoUFUtrwyHw](https://www.leaders.com.tn/article/18152-l-orientation-universitaire-mine-dangereusement-l-enseignement-tunisien?fbclid=IwAR2FtsKqTdR_u0rb4G0yOudZOqdncu6GtKudbnnTfaEn5tuXCoUFUtrwyHw) (consultato il 29/04/2019).

Il fidanzamento, alla presenza dei genitori della ragazza, ha avuto luogo a Nabeul. In quell'occasione ci si scambia doni e anelli di fidanzamento. Per la famiglia di Rached a essere presente non era il padre ma lo zio, il fratello più grande del padre: ciò in ragione del fatto che, essendo più anziano questi può garantire con maggiore autorevolezza il rispetto degli accordi e la legittimità del fidanzamento.

La famiglia di Meriem gestisce un'impresa familiare, mentre il fratello fa il calciatore professionista a Dubai e guadagna molto. Per questo motivo Rached sostiene che in quella famiglia nessuno abbia mai lavorato e che vivano di rendita, a differenza sua che si districa faticosamente tra lavoro di impiegato e commerciante, alle prese con le sue cartolerie di proprietà. I problemi in seno alla giovane coppia sono sorti col passare del tempo. Meriem è sempre stata abituata a vivere in casa e, a detta di Rached, non fa altro che subire le decisioni del padre e del fratello. Il ragazzo, religioso e conservatore, ha apprezzato sin da subito la docilità domestica della fidanzata, improntata alla dedizione al proprio uomo. Tuttavia si è presto accorto che quella condizione non lo soddisfaceva fino in fondo. Mi ha infatti confidato di desiderare una donna più dinamica, capace di prendere l'iniziativa. In una coppia, diceva, da entrambe le parti ci si deve aiutare e devono provenire stimoli. Ad esempio, continuava, lavorare nel commercio comporta evidenti e numerosi rischi. Si può perdere tutto e diventare poveri da un momento all'altro. Per questo sosteneva che sarebbe stato necessario che Meriem facesse un lavoro, che si adoperasse per avviare un'attività.

Tramite sua sorella, le ha messo a disposizione dei contatti a cui proporsi per essere occupata nei *cabinets* di traduzione che consentono di lavorare da casa. Ma Meriem ha preso controvoglia in considerazione quell'eventualità, e pare non sia nemmeno riuscita a mettersi in contatto con quei possibili datori di lavoro. Per Rached, quell'episodio rappresenta il sintomo di non voler fare o decidere alcunché nella propria vita. A Meriem rimprovera di non aver spirito di iniziativa. Quando capitava che insieme parlassero del loro futuro, lei gli ha sempre detto che avrebbe fatto ciò che lui voleva, anche spostarsi di città e trasferirsi a Tunisi.

Rached era veramente angosciato quando mi mise al corrente dei suoi dubbi, una sera, in macchina, prima di andare a cenare insieme. Avendo suggellato un fidanzamento ufficiale con la ragazza sarebbe stato sì possibile sciogliere il legame, ma sarebbe certo stato doloroso dal punto di vista dei rapporti interpersonali e inter-familiari.

Inoltre avrebbe dovuto decidere tutto e subito: avevano già pianificato il matrimonio per l'estate successiva, e non avrebbe certo potuto mandare tutto all'aria giusto a ridosso dell'appuntamento previsto. È poi un altro il cruccio di Rached: la consapevolezza di trovarsi nella 'zona rossa', ovvero la soglia d'età oltre la quale il celibato assume connotati quasi patologici, come mi aveva detto durante un'intervista.

C'è un'età in cui ci si deve sposare. Poi si invecchia. Con mio padre ne parliamo spesso, anche con mia madre, che infatti mi cerca una compagna. Per la cosa più importante nella vita è la famiglia. Io ora è come se non vivessi, perché non ne ho formata una mia (Ben Arous, 13/04/2017).

Sebbene coinvolto affettivamente nei dilemmi di Rached, mentre ne ascoltavo i patimenti non potevo che riflettere tra me e me su quella dinamica psico-culturale definita da Bourdieu (2002) come 'isteresi dell'habitus', e per la quale le disposizioni lungamente apprese e incorporate dagli attori sociali nell'ambito della prima socializzazione perdurano nel tempo e 'nonostante' le mutate condizioni sociali, storiche, politiche contestuali.

Eppure Rached, tradizionalista e conservatore, ha nel giro di un paio di anni mutato le proprie concezioni e preferenze sulla donna e sulla divisione dei ruoli all'interno della famiglia. Da angelo del focolare dedita all'espletamento del lavoro domestico, quando stava per ritrovarsi una accanto la donna giusta per Rached avrebbe dovuto invece proiettarsi oltre lo spazio della casa e delle mansioni di moglie e madre. Anzi, avrebbe dovuto assumere l'iniziativa in campo economico e professionale, sulla falsariga della coppia emancipata ambigualmente promossa dal modello della famiglia nucleare.

L'esempio di Rached e Meriem, che si sono comunque sposati in un pomeriggio di giugno dell'anno scorso, testimonia ancora una volta come le aspettative più rispondenti a trame di normatività sociale possono coesistere, pur contraddittoriamente, con preferenze, desideri, scelte individuali e immaginari extra locali. Meriem, che è in un certo senso il prodotto del capitale sociale di Rached e alla quale quest'ultimo si è prontamente relazionato attraverso la mediazione familiare, appare poi una figura silenziosa, passiva, chiamata unicamente a soddisfare le ansie e le volontà del marito e della famiglia. Ma non si tratta forse di un limite epistemologico e metodologico della ricerca? Meriem non è stata oggetto né di interviste né di frequentazione etnografica. Che dietro la sua presunta e irritante (per Rached) docile assertività si nasconda una resistenza silenziosa, una timida ma solida esitazione ad assecondare i desiderata del suo nuovo compagno?

Concludo questo paragrafo con un ultimo esempio ricavato dal materiale etnografico.

Siamo sempre a Ben Arous, e a interessarci ora è Fakhreddine (conosciuto come Fakhri), amico di Abdelaziz e ventottenne appassionato di social network e di computer, e che dopo la scuola ha collezionato varie e precarie esperienze lavorative. Adesso lavora per una compagnia di telefonia mobile, per la quale gira in lungo e in largo la Tunisia per accaparrare clienti.

Quando lo incontrai per intervistarlo, dopo averlo conosciuto al caffè di Hay Lesken (Ben Arous) e averci giocato insieme a scacchi, era visibilmente eccitato dalla conoscenza virtuale di una ragazza giapponese, risalente a cinque mesi addietro. Non è la prima volta che stabilisce una relazione duratura a partire da Facebook: un paio di anni prima aveva conosciuto una ragazza francese, che tuttavia gli aveva nascosto a lungo di essere la madre di due piccoli gemelli. Di fronte a quella prolungata bugia, Fakhri ha ritenuto di non potersi più fidare di lei, e hanno interrotto ogni tipo di rapporto.

La sua nuova fiamma, Jamila, ha studiato negli Stati Uniti e ora lavora a Hong Kong come impiegata in un ufficio di polizia. Fakhri l'ha "scelta" in base ai suggerimenti di amicizia proposti 'automaticamente' da

Facebook, a partire da un'amica in comune – originaria di Taiwan – condivisa tra i due contatti.

Secondo Fakhri il fatto che si siano conosciuti chiama in causa l'idea di destino: “Perché proprio lei tra milioni di ragazze tunisine?”. Un destino che “mi fabbrico io”, sostiene, “con le mie scelte”.

Nei primi scambi via chat sui social network, Fakhri le indirizzava complimenti in arabo e le insegnava alcune parole. Mi disse che erano soliti parlare per 5-6 ore al giorno via Skype.

Fakhri mi rivelò anche che di lì all'anno successivo si sarebbero sposati. Jamila sarebbe venuta in Tunisia senza parenti, perché il padre era molto anziano e la madre aveva una brutta malattia. Fakhri aveva in programma di recarsi successivamente con lei in Giappone, perché “il sogno di ogni tunisino”, mi diceva, “è andare via da questo Paese”.

Jamila – da *jamāl* (bellezza) – è il nome arabo che Fakhri ha impartito alla compagna, dopo averle chiesto di cambiare nome. Cosa che egli desidererebbe acquisisse ufficialità. Lui tuttavia confessava che non farebbe mai il contrario, perché il nucleo semantico di Fakhreddine rinvia alla ‘fierezza nell'appartenenza all'Islam’ e non è un nome molto diffuso. Dietro la richiesta di cambio del nome della compagna e la volontà di mantenimento del proprio, si cela la solidità di confini culturali che sanciscono l'appartenenza a una determinata collettività (Herzfeld, 2006). L'accettazione di questo amore virtuale, pronto a concretizzarsi materialmente con la venuta di Jamila in Tunisia, non è stata immediata in famiglia. In particolare, il padre ha avuto da ridire circa il fatto che la ragazza è più grande di quattro anni. Tuttavia, dopo qualche attrito il genitore ha accordato il suo consenso al figlio: “Fai quello che vuoi, la vita è tua”, mi raccontò Fakhri.

Dopo il matrimonio,

Se Dio vuole, andrò via con Jamila, vorrei studiare come chef, magari dar vita a un ristorante tunisino in Giappone...

La cosa migliore per me è che Jamila non mangia maiale, è vegetariana, ne abbiamo parlato. Per me non sarebbe un problema...

[...] Lei non può venire con la famiglia perché sua madre ha un cancro, il fratello sta male pure e il padre è anziano... Quindi le ho detto di venire sola, che la mia famiglia è la sua, infatti mia sorella parla sempre con lei

su Skype, anche se ha detto di voler stare in albergo... Lei mi aveva detto di andare in Giappone per sposarci, ma non c'è possibilità di visto tra Tunisia e Giappone. Io posso andarci senza visto, comprare i biglietti aerei, ma il problema è all'aeroporto. Non ti fanno andare via (Ben Arous, 31/03/2017).

Fakhri è un amico di infanzia di Abdelaziz. Sono entrambi nati e cresciuti a Ben Arous. Per questo, Fakhri vuole condividere la sua gioia con l'amico, e procurargli una donna – un'amica di Jamila – perché anche lui possa vivere una relazione felice. La scelta della partner dunque non elimina del tutto la possibilità di un'individuazione predeterminata della coniuge attraverso le reti sociali primarie (famiglia e vicinato). La scelta volontaria e la strategia convivono. Successivamente, Fakhreddine affermava che se tutto fosse andato come previsto avrebbe voluto portare con sé i genitori in Giappone e prendersi cura di loro: un atto dovuto che avrebbe certificato non solo l'avvenuta responsabilizzazione sociale e l'autonomia economica ma l'estinzione di un debito intergenerazionale. Ora, all'interno di un gruppo familiare lo stato di debito va considerato normale, afferma Jacques Godbout (1998), al punto che è la preoccupazione per la reciprocità a indicare semmai uno stato di crisi nei rapporti familiari. La situazione socio-economica in cui ristagnano tanti giovani tunisini allora perturba l'ordinaria economia del dono verticale tra le generazioni; la restituzione non può più attuarsi con la sola riconoscenza. Il sintomo della crisi è la protratta dipendenza dei giovani attori sociali dalla famiglia, insieme all'ossessiva proiezione di una prossima reciprocità compensatoria.

Ho detto ad Abdelaziz che un giorno spero di poterlo chiamare ed invitarlo a raggiungermi dove sarò. Magari gli troverò una ragazza. Lui qui non è nel posto giusto. Lui ha molto talento. Se posso un giorno gli farò questo regalo. Non voglio parlarne ora con Jamila, ma ha una bella amica, magari quando viene qui gliene parlerò.

*E anche tu ti senti fuori posto?*

No. Io amo il mio Paese. Amo ogni angolo della mia città. Perché quando vado in un posto ricordo che ho un posto lì, in quel luogo, una memoria. Quando vado in centro città ricordo veramente ogni cosa.

*E allora perché vuoi andare fuori?*

Vorrei aiutare i miei, andare fuori e aiutare mia madre e mio padre, magari invitarli a Hong Kong. Loro non me l'hanno chiesto ma io vorrei farlo per loro. È arrivato il mio turno (Ben Arous, 31/03/2017).

Quale lezione ricavare da questi frammenti etnografici amorosi? Certamente l'affermazione dell'amore romantico è legata all'emergenza di una cosciente soggettività affettiva e sentimentale (Hart, 2007), a sua volta strettamente interrelata allo sviluppo di nuove tecnologie della comunicazione, come nel caso di Fakhri. Siamo in presenza di un Sé nel quale si condensano agentività individuale e auto-riflessività (Lipset, 2004), ovvero l'oggettivazione della propria traiettoria biografica e la valutazione della stessa tramite il faticoso equilibrio tra desiderio personale, vincoli familiari e normatività sociale. Il quadro complessivo che ne risulta è tutt'altro che univoco, e invita alla prudenza di fronte ai totalizzanti determinismi sociali e alle entusiastiche celebrazioni dell'assoluta libertà personale degli attori sociali<sup>36</sup>.

Fakhri e Jamila non si sono sposati. Nemmeno i suoi amici di infanzia di Ben Arous ne conoscono la ragione. Nel giro di pochi mesi dagli incontri di cui ho reso conto in queste pagine, Fakhri si è fatto vedere sempre meno nel quartiere. Con i suoi amici – che pure lo avevano aiutato a pitturare e sistemare l'abitazione in cui trasferirsi con Jamila – diverse volte siamo andati a verificare se si trovasse in casa, ma non rispondeva mai né al telefono né alle chiamate a voce alta. Dopo alcuni mesi lo incontrai per caso in un supermercato di Tunisi, durante una sua pausa dal lavoro. Gli chiesi cosa ne fosse stato del matrimonio, e mi disse imbarazzato che aveva dovuto procrastinarlo. Decisi di non approfondire la questione.

## *2.10 Dall'educazione al lavoro: riscatto e fallimenti.*

Trattare la disoccupazione giovanile non concerne solo un aspetto socio-economico o demografico ma morale: la cronica disoccupazione della popolazione giovanile tunisina ha infatti messo in discussione a partire

---

<sup>36</sup> Da questo punto di vista, il campo dei sentimenti appare congeniale a sondare disposizioni e pratiche che trascendano tanto «l'obbedienza a delle regole» strutturali quanto l'esclusiva «intenzione cosciente (Bourdieu 2003: 207)».

dagli anni Novanta dello scorso secolo i fondamenti stessi del modello sociale perseguito dalla classe dirigente (Romdhane, 2011).

L'assenza di lavoro comporta la perdita di un solido e definito statuto sociale per i disoccupati che sono obbligati a fare affidamento alle loro famiglie. Questa morte sociale tocca in particolar misura i giovani diplomati, categoria estremamente vulnerabile in quanto prodotto di un investimento familiare nell'educazione a cui tuttavia non segue l'occupazione agognata (Bousnina, 2013).

La disoccupazione dei giovani diplomati sancisce l'incapacità del sistema educativo a garantire la promozione sociale, obiettivo, questo, che determinava sin dalla stagione post-indipendenza solide e chiare aspettative da parte di ampi strati sociali della popolazione tunisina.

All'indomani dell'indipendenza, l'obiettivo della classe dirigente tunisina è stato l'apertura del sistema educativo al contesto socio-economico nazionale. In questa stagione vennero introdotte ore di lavoro manuale nella scuola primaria (nell'anno scolastico 1971-1972): pesca, agricoltura, industria e artigianato.

Il V e il VI Piano Educativo, adottati dalla Tunisia negli anni Settanta, sottolineavano l'esigenza di adeguare i programmi scolastici alle necessità dello sviluppo. Prendeva così forma l'insegnamento professionale: dal 1984, sarebbe stato possibile seguire questo tipo di formazione a partire dal secondo ciclo di studi.

La fiducia nel sistema dell'istruzione nazionale rientra nella centralità che l'intero sistema educativo ha ricoperto negli ultimi decenni in tutta l'area MENA, dove la crescita e l'investimento nell'istruzione e nella scolarizzazione della popolazione hanno conosciuto il tasso di sviluppo più alto del mondo (World Bank, 2008).

Tuttavia, a fronte di alti livelli di investimento nel settore, la qualità del comparto educativo non è cresciuta, specie in rapporto al successivo inserimento nel mercato del lavoro (Galal, 2002; Salehi-Isfahani, Dhillon, 2008).

Non è questa la sede per esaminare dettagliatamente i punti di debolezza del sistema educativo del panorama nordafricano e mediorientale (Salehi-Isfahani, Dhillon, 2008). Certamente il fenomeno dei *jeunes chômeurs*, i



giovani disoccupati, aspira a rappresentare in maniera assai esemplificativa sincopi e contrazioni di una dissestata transizione dall'educazione al lavoro e dall'età dell'apprendimento a quella della piena responsabilità.

I dati di Bousnina (2013), sebbene risalente ad alcuni anni fa, certificano il problema: sul totale dei giovani disoccupati tunisini, il 37% è costituito da diplomati. A salire sul banco degli imputati, l'incongruenza tra realtà e aspettative salariali; l'assenza di accurate informazioni sul mercato del lavoro tra i giovani; l'incompatibilità dei profili dei neodiplomati rispetto alle esigenze delle imprese del settore pubblico e privato (ITCEQ, 2012; Azaiez, 2000).

Questa tipologia di disoccupazione pare essersi cronicizzata nel ferito corpo sociale tunisino: le statistiche riportano che nel 2011 il 50% dei disoccupati versa in una condizione di non-lavoro da più di due anni. L'esclusione dal mercato del lavoro appare dunque perdere carattere temporaneo. Inoltre, un altro dato illuminante riporta che la quota di disoccupati senza titolo di studio o analfabeti è sempre più ridotta, mentre quelli diplomati e qualificati crescono sempre di più (+863% in 12 anni). Adel Bousnina individua alcune cause strutturali che hanno concorso alla produzione di una mole talmente vasta di giovani disoccupati diplomati. Accanto ai fattori demografici (la maggiore pressione sulla domanda di ingresso del mercato del lavoro), ritroviamo la massificazione dell'istruzione e l'inflazione dei titoli scolastici, che hanno svalutato il valore *in sé* dei diplomi, subordinandone la validità alla classe sociale del detentore. Di fronte all'accresciuta quantità degli studenti, la qualità dell'insegnamento superiore ne ha risentito fortemente, innescando un meccanismo di forte selettività interna al percorso scolastico, responsabile della fuoriuscita di migliaia di allievi ogni anno (quantificati in 3800 negli anni Novanta) (Ben Yahmed, 1998).

Un fattore strutturale è senz'altro quello della predominanza di filiere educative generaliste e non professionalizzanti, responsabili di produrre giovani formati ma non richiesti dal mercato del lavoro, entro un sistema formativo accusato di inculcare negli studenti un generico sapere piuttosto che un saper-fare, inadatto all'integrazione nel sistema produttivo

(Abdennadheur, Beji, Plassard, 1998).

Tuttavia, questa critica neoliberale, al centro di molteplici report redatti da agenzie di sviluppo e istituti internazionali, va quanto meno controbilanciata. L'auspicato adattamento del sistema educativo tunisino alle esigenze del mercato del lavoro nazionale e internazionale non è destinato inesorabilmente al miglioramento delle condizioni dei giovani diplomati e/o laureati. Le competenze richieste dal mercato del lavoro non immunizzano dalla proletarizzazione quegli strati di lavoratori qualificati la cui conoscenza viene così rapidamente superata dalle nuove esigenze della produzione tanto da risultare, nel giro di pochi anni, incapace di generare vantaggi salariali per il lavoratore (Dessi, 2019).

Le difficoltà di inserimento dei giovani diplomati nella filiera lavorativa si spiega anche in ragione della svalutazione dei diplomi, perseguita da quei datori di lavoro che privilegiano sempre di più l'esperienza professionale dei giovani 'candidati' più che il loro titolo. Una dinamica ben conosciuta da parte dei giovani tunisini iscritti ai corsi di formazione professionale di Tunisi e Ben Arous, di cui riporto le testimonianze ricavate da due focus group introduttivi e a cui ho dedicato una parte iniziale del lavoro di ricerca in quanto ritengo condensino ed esemplificano parte delle inquietudini di una gioventù 'fuori posto'. Nel motivare la loro scelta di iscrizione ai centri di formazione professionale, lasciavano intendere che la decisione era stata dettata dall'assenza di valide alternative.

*Come hai scelto questo percorso?*

Non l'ho scelto. Ho provato a passare il BAC tre volte ma senza riuscirci. Oggi in Tunisia per poter avere una vita normale devi avere un mestiere. Meglio di avere un diploma universitario.

*Pensi che l'università non sia utile?*

Può offrire delle opportunità ma devi essere eccellente per costruire un futuro così... Ho degli amici che hanno preso il BAC [Baccalauréat] e hanno fatto l'università. Hanno preso il diploma di tecnico superiore e poi non hanno trovato un lavoro, e allora sono andati al centro di formazione professionale (Yakim, 11/11/2016).

Io faccio la formazione. Non abbiamo altre chances. Non potevo rifare il

BAC il quarto anno. Ho ripetuto il BAC tre volte. Quindi ho scelto poi il centro di formazione. È meglio. Sicuramente meglio che ripetere il BAC. C'è molta disoccupazione, la formazione può aiutare...

Ho scelto la formazione perché avevo già lavorato prima... Ho fatto il CAP [*Certificat d'Aptitude Professionnelle*], poi il BTP [*Brevet de Technicien Professionnel*]. Ho lavorato per i pannelli dei frigoriferi. Non ho mai pensato di andare all'università. Non c'è differenza tra chi ci va e chi non ci va. Se hai il titolo di BTS [*Brevet de Technicien Supérieur*] è lo stesso livello universitario (Nabib, 11/11/2016)...

Non ho scelto io. Mio padre mi ha proposto di studiare climatizzazione o elettricità, perché molte delle persone della mia famiglia lavorano in questo campo, nell'industria della costruzione... Mio padre è tecnico in tipografia. Anche se andassi indietro alla secondaria scuola, lo risceglierei perché non è roba per me studiare (Hichem, 11/11/2016)...

Oggi molti giovani con diploma di scuola e università non trovano lavoro, e allora perché continuare? Non voglio fare il loro errore. Ho deciso di fare una formazione di due anni... Le imprese preferiscono quelli che hanno un diploma nella formazione professionale perché sono più inquadrati nella pratica mentre gli universitari non sanno niente. E poi un diplomato nella formazione professionale costa meno di un universitario, il cui salario dev'essere più alto, e il mio salario è meno alto ma al contempo sono più utile per l'impresa da un punto di vista pratico (Amin, 11/11/2016).

Le parole di Yakim, Nabib, Hichem e Amin testimoniano come la formazione professionale in Tunisia non sia esattamente una prima scelta nei percorsi formativi dei giovani tunisini. Esistono chiaramente dei casi in cui la formazione professionale viene scelta perché in famiglia un parente (generalmente il padre o uno zio) lavora o è a capo di un'azienda, in Tunisia o anche in Europa, per entrare nella quale sarebbe preferibile detenere il diploma.

Ma nella maggior parte dei casi che ho riscontrato, la formazione professionale è l'esito indesiderato eppure inesorabile di un fallimento nel percorso formativo: il mancato superamento dell'esame del BAC, senza il quale non è possibile intraprendere la carriera universitaria.

Come emerge nelle seguenti testimonianze, una quantità non trascurabile di giovani allievi della formazione professionale – che Ettalmoudi (2012)

quantifica in più della metà degli iscritti – intraprende questo percorso in seguito a un fallimento scolastico, generalmente quello del BAC<sup>37</sup>. Ecco in proposito cosa riferiscono Yakoub, ventitreenne originario di Tozeur, e Mohamed, suo coetaneo di Tunisi:

Ho provato a passare il BAC senza riuscirci... Siamo venuti a Tunisi, ho saputo che c'era una formazione professionale in climatizzazione e ho pensato potesse essere importante per noi. Pensavamo fosse solo pratica, ma ci siamo accorti che c'era solo teoria. Ma non possiamo più tornare indietro, certo. Non so cosa farò dopo, sicuramente non lavorerò in questo campo (Yakoub, 11/11/2016).

Io ho fatto economia. Mio padre lavora alla Coca Cola, e io ho lasciato la scuola dopo aver provato il BAC senza passarlo. Mio padre mi ha trovato un lavoretto alla Coca Cola, ma i colleghi di mio padre si sono lamentati del fatto che io, suo figlio, avessi trovato un posto come aiuto-magazziniere (Mohamed, 11/11/2016).

Il condizionamento del BAC non giunge solo in presenza di una bocciatura, ma anche nell'aver riportato un voto basso e non poter proseguire così gli studi superiori nella maniera in cui si sarebbe voluto, come rivela Souhaib, ventitreenne anche lui di Tozeur.

Il mio nome significa 'il cavaliere coraggioso'. Ho vissuto in Libia per tre anni a Bengasi con la mia famiglia, perché mio padre aveva trovato lavoro lì. Ho lasciato il liceo al primo anno secondario e poi sono andato a una scuola privata secondaria fino al quarto anno. Ho passato il BAC ma ho avuto 4/20 di media, molto debole. Io volevo fare belle arti all'università, perché io sono bravo a disegnare. Avevo molto talento ma non ho trovato appoggio... La moglie di mio zio, che vive in Francia, ha provato ad aiutarmi e mi ha detto di mandarle i miei disegni per venderli in Francia (Souhaib, 11/11/2016)...

Per Abdelaziz, invece, la difficile commutazione del percorso educativo

---

<sup>37</sup> Secondo il Ministero dell'Educazione tunisino, il tasso globale di superamento dell'esame del BAC nella sessione principale del 2019 è stato del 30,09%, in linea con l'anno precedente ma tre punti di percentuale in meno rispetto al 2016. Inoltre, la statistica del tasso di successo all'esame è direttamente proporzionale al benessere socio-economico del governatorato di residenza degli studenti.

in direzione della formazione professionale si accompagna alla percezione della stigmatizzazione che subisce chi intraprende questo percorso. Stigmatizzazione solo in parte mitigata dalla consapevolezza, comunque non granitica, che questo tipo di diploma è utile per trovare un lavoro.

Non ho scelto questo percorso ma ho fallito al BAC, per questo ho deciso di fare un lavoro manuale. In Tunisia per avere un buon lavoro e un po' di soldi devi avere un lavoro manuale. Ho lasciato la scuola per alleggerire la pressione che sentivo dalla mia famiglia; la mia famiglia voleva che lo prendevo subito il BAC mentre di solito la gente lo riprova tante volte. Hanno fatto pressione perché io andassi subito al centro di formazione professionale dopo il primo tentativo andato male. Pensavano fossi troppo grande per ripeterlo. Non ho ripetuto il BAC, dopo averlo 'cassato', perché non avevo più l'età, ero troppo adulto... Ora ho 24 anni. Avrei potuto ancora passarlo o non passarlo. Era un rischio, per il futuro.

[...] Andare al centro ti fa sentire 'demunito' (*démuni*). Io ho un amico che ha fatto il BAC. Mi chiede sempre perché non ho passato il BAC, perché sono al centro di formazione... Non è così prestigioso come andare all'università. In realtà esattamente il contrario. Abbiamo più possibilità di trovare lavoro. Ma specie un tempo, la percezione dei centri formazione era molto scadente (Tunisi, 18/11/2016)...

Arbi Ben Abdallah è un insegnante di inglese al centro di formazione professionale statale di el Mousina, a Ben Arous, grazie al quale ho potuto realizzare un primo incontro con i giovani iscritti ai corsi di formazione professionale. Ha cinquant'anni, è sposato e ha tre figli, e vive nel quartiere el Aouina, a connotazione medio-popolare.

L'insegnamento e la continua elaborazione di metodologie didattiche innovative, volte a stimolare l'attenzione e l'interesse dei suoi allievi, gli sottraggono tempo ed energie. Il suo orientamento pedagogico e politico è di stampo liberale, come vedremo: nel suo tentativo di 'estrarre' il meglio dagli studenti, privilegia ed enfatizza il lavoro sul Sé, al fine di consentire l'emergenza delle potenzialità e delle capacità che ogni giovane possiede.

Anche la pedagogia che adotta è estremamente individualizzante: per ogni alunno elabora un programma didattico specifico all'interno di carriere formative elaborate *ad hoc*, secondo gli interessi e le capacità di ciascuno.

Lavoro in questi centri da ventidue anni: posso garantire che i centri non diventano per caso peggiori o migliori nella percezione delle persone... Sono le condizioni generali del Paese che determinano questo cambiamento nella percezione delle persone... Le persone non possono fare un concorso senza un livello-BAC; oggi non è più possibile, e non possono pagare per scuole private che costano molto (che ti garantiscono il passaggio del BAC), e anche quando lo passassero e andassero all'università non è detto che possano trovare un lavoro... è per questo che le persone hanno iniziato a venire in questi centri. Inizialmente era perché non avevi altra scelta, ma poi le persone hanno scoperto che non era una cosa triste, e oggi il numero di quelli che trovano lavoro con il nostro diploma cresce rispetto a quelli che vanno all'università, e se studi qui oggi sei rispettato. Quando ho iniziato a lavorare qui mi vergognavo di dire che lavoravo in un centro di formazione professionale. Se qualcuno mi chiedeva dove insegnavi, gli rispondevo che lavoravo a Ben Arous, non in un centro di formazione professionale. Se insistevano l'avrei detto con molto imbarazzo (Ben Arous, 11/11/2016).

In Tunisia, la formazione professionale è garantita da istituti pubblici (espressione dei ministeri tecnici) e privati. Questi ultimi sono posti sotto l'egida del Ministero della Formazione Professionale e dell'impiego. Si tratta di una rete di 136 centri di formazione, radicati in tutto il territorio tunisino<sup>38</sup>, al cui finanziamento partecipa in misura sempre maggiore fonti e risorse 'esterne' (doni e crediti emanati da fondi internazionali) e l'investimento privato.

Questa tendenza rivela un cambiamento profondo nel pensiero e nella pratica dello Stato tunisino, storicamente avverso alla preponderanza del settore privato nel comparto educativo e in particolare nel settore dell'insegnamento superiore (Mazzella, 2006).

---

<sup>38</sup> Cfr. [www.tunisie-competences.nat.tn/default.aspx?id=151&Lg=1](http://www.tunisie-competences.nat.tn/default.aspx?id=151&Lg=1) (consultato il 05/05/2019). Sul punto, cfr. anche (OIT-ONRQ, 2013).

Non è questa la sede per avviare una riflessione sistematica sulla formazione professionale tunisina e sui suoi elementi di debolezza (la difficoltà e la lentezza nel reperire macchinari e attrezzature scientifiche; la politicizzazione delle nomine ai vertici del ministero e le pressioni sindacali nel reclutamento degli insegnanti dopo la Rivoluzione del 2011; le criticità dell'alternanza formativa tra centro di formazione e azienda, per realizzare la quale il centro 'alleggerisce' la presenza degli studenti nei centri e l'impresa 'guadagna' un abbattimento delle tasse versate allo Stato).

Ciò che qui mi interessa rilevare è che, nonostante l'attesa spendibilità professionale del titolo e l'assenza delle ingenti criticità rilevabili nei contesti scolastici tunisini (Moussa, 2015; Payet, 2006), la scelta di questo percorso da parte degli allievi si presenti come una decisione forzata, come è lo stesso Arbi ad ammettere:

Sono loro a dirlo. Non è una mia impressione. All'inizio, quando ho un nuovo gruppo, chiedo: "Come mai siete qui?", e molti mi dicono: "Perché non più alcuna scelta, non voglio più andare al *lycée*, e ho ripetuto il BAC due volte senza riuscirci"... C'è una cesura profonda tra quelli che riescono nel BAC e quelli che non arrivano all'università. C'è una debole fiducia in se stessi. Io provo a discutere con loro, e loro iniziano a parlare perché si sentono a loro agio con me. Esce fuori questa ferita di non aver avuto accesso all'università, perché hanno dato una delusione alla famiglia; o penso a quelli che dicono di essere intelligenti ma che hanno avuto problemi disciplinari e hanno sprecato la loro vita. Dicono che le altre persone pensano che loro non sono intelligenti, hanno disagio nel comunicare agli altri che fanno la formazione professionale. E non hanno scelta, perché non hanno il denaro per andare in un *lycée* privato e prendere il BAC... Non hanno più la 'testa' per studiare. E c'è poi un altro fattore molto importante, ovvero il loro livello è molto basso, non hanno i prerequisiti necessari per riuscire al BAC. Hanno ragione a non volerlo ripetere, perché sanno che non lo ripasserebbero per altre tre o quattro volte, forse non riuscirebbero mai... E poi la formazione professionale con un diploma di tecnico è amministrativamente equivalente al BAC; dunque se poi trovano un lavoro alla funzione pubblica con un diploma di formazione professionale vengono pagati come quelli che hanno il BAC.

[...]

Principalmente non hanno scelta, ma hanno anche la pressione dei vicini, dei parenti... Perché si vedono che restano seduti al *café* a non fare nulla mentre gli amici rientrano a scuola o all'università... C'è anche un'altra cosa importante, una mancanza di pianificazione, di obiettivi per il futuro. La maggior parte non è stata educata secondo il principio: "Cosa farai nel futuro?"; sono stati maleducati dai genitori, dall'ambiente. Non riflettono su quale mestiere faranno, quale percorso può potenziare le loro capacità, cosa vogliono essere. Cosa devo apprendere o fare per raggiungere quell'obiettivo? Io faccio sempre queste domande quando ho nuovi allievi, e ti assicuro che mi rispondono sempre così: "Perché il centro è vicino alla mia casa", "Ho un amico che ha fatto la formazione e mi ha detto che il centro è buono", "Ho un amico che ha fatto la formazione in elettricità e lavora, e può fare del denaro da solo"... Molto raramente trovi qualcuno che dice di aver scelto la formazione perché voglio fare questo o questo... O ancora capita che qualcuno dica che un amico in Europa gli ha detto che se prende il diploma lui gli trova il lavoro in Europa. Ma almeno è un obiettivo chiaro. Negli altri non lo è... [...] Dunque alcune volte ti dicono di non avere scelta ma in realtà non hanno gli obiettivi. E se la loro fosse una scelta consapevole, sarebbero anche più esigenti nei nostri confronti, specie con quei formatori che non garantiscono un'adeguata formazione. [...]

*A tuo avviso esistono delle differenze tra gli allievi di ieri e quelli di oggi?*  
Prima non è che sapessero cosa fare nel futuro... Era la crisi del lavoro ad essere meno forte, faceva meno paura e c'era una percezione diversa... C'era molta più speranza di trovare un lavoro, specie negli anni Novanta. I giovani prendevano il diploma professionale e poi lavoravano. Non avevano chiari gli obiettivi, ma dopo il diploma trovavano il lavoro o col padre o con un parente o con qualcun altro... E poi lo trovavano. Oggi non è per niente sicuro trovarlo. Anche se il tasso di assunzione dei giovani con diplomi nella formazione professionale è migliore di quelli che hanno l'università (Tunisi, 18/07/2018).

### *2.11 Anomia sociale e paura di futuro.*

Sono gli allievi della formazione professionale a palesare, sebbene non subito, le inquietudini e le incertezze in merito alla ricerca di un lavoro, dopo il diploma. Dietro questi sentimenti, la progressiva perdita di fascinazione della società nei confronti di un diploma cui comunque continuano ad aspirare famiglie e giovani studenti e studentesse, la cui



paura più grande è che dopo anni di studio e investimento economico non potranno autonomizzare la propria posizione sociale nel mercato del lavoro.

Era Yahia, matricola e originario del Kef, regione interna e rurale della Tunisia, a fare emergere i fantasmi dell'insuccesso, durante un focus group di presentazione della ricerca in una classe della specialità di 'climatizzazione' in cui Arbi, che infatti provava a ribattere le argomentazioni del ragazzo, insegna.

Io voglio andare poi in Francia da mio fratello. Lui lavora ma è irregolare. È da sei anni in Francia. Ho anche una zia che abita lì e loro possono mandarmi un invito e andare come turista, e poi magari trovare un contratto di lavoro. [...] Con questo diploma in Tunisia non posso fare nulla come lavoro...

Arbi: Perché? Voi potete lavorare in un'azienda o fare lavoretti soli e fare soldi, perché siete così negativi?

Yahia: Loro non ti fanno progredire, resti nella tua dimensione di operaio... Gli imprenditori, i capi di impresa non ti fanno progredire, ti vogliono piccolo... In occidente hai i tuoi diritti di lavoratore, qui di sfruttano. Io ho fatto uno stage in un'impresa, in un cantiere in un'autostrada, mi facevano montare solo nelle scale. Io non ho appreso il mestiere, io facevo il mulo che portava il carico pesante (Ben Arous, 11/11/2016)...

O ancora, Ibrahim, ventiduenne di Gafsa, bacino minerario della Tunisia, rimarcava come dopo il diploma potrebbe esserci dietro l'angolo un'amara sorpresa:

Noi qui per ora studiamo, impariamo qualcosa. Ma sappiamo che dopo nessuno può assicurarci il lavoro. Anzi, è molto probabile. Tante persone qui non lavorano, stanno ai caffè, per strada, non sono nessuno. Ognuno è per la sua strada. In Tunisia il lavoro non c'è, la paga comunque è molto bassa. Ti sfruttano. Qui impariamo a fare un mestiere, a usare le mani, ma poi è difficile che potremo usarle come vogliamo (Ben Arous, 11/11/2016).

Dietro le solide aspettative della manualità si celano angosce, paure di anomia sociale. "Essere nessuno" è la prospettiva di non poter soddisfare

alcuna delle aspettative paventate da Arbi, e si lega con straordinaria e inquietante continuità all'altro postulato, "ognuno è per la sua strada". L'assenza di lavoro e soprattutto la corrispondente impossibilità di accedere a uno statuto definito di persona, col suo carico di obblighi prescritti e di significati sociali riconosciuti, conducono a un'anomia profonda, il cui sintomo maggiormente morboso risiede in quell'assenza di cooperazione, contatto, regolamentazione sociale (Durkheim, 1962) rinvenibile nello stare "ognuno per la sua strada". Ne *Il Suicidio* (1977), in cui Émile Durkheim considera questo atto come un prisma per caratterizzare la temperie morale della società (Boltanski, 2014), l'anomia 'cronica' viene descritta in termini di assenza di riferimenti nell'universo sociale. Anomia generata dalla dolorosa constatazione, riprendendo proprio le parole di Durkheim, di essere ricacciati sempre indietro nei faticosi tentativi di progredimento sociale. Secondo il Forum Tunisino dei Diritti Economici e Sociali nel 2018 il tasso dei suicidi ha raggiunto quota 281 (tra atti realizzati e tentativi); la classe d'età maggiormente toccata è quella tra i 20 e i 25 anni<sup>39</sup>.

Nell'inverno del 2018, durante una stagione che in Tunisia è tradizionalmente associata al conflitto sociale e alla turbolenza politica, la supposta autoimmolazione del giornalista Abderrazak Zorgui, che pare volesse protestare contro le pessime condizioni socio-economiche in cui versa il Paese<sup>40</sup>, dà l'avvio a un'ondata di tentativi di suicidio, specie nelle regioni interne, di cui danno notizia i media tunisini<sup>41</sup>. Del resto, qualche mese prima aveva avuto luogo un attentato suicida, per fortuna senza ulteriori vittime, lungo la centralissima Avenue Habib Bourguiba, realizzato da una giovane disoccupata di Mahdia, diplomata in management e lingua inglese<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. [https://www.shemsfm.net/fr/actualites\\_tunisie-news\\_news-nationales/204258/ftdes-plus-de-6-mille-mouvements-sociaux-et-281-suicides-et-tentatives-de-suicide-au-premier-semester-de-2018](https://www.shemsfm.net/fr/actualites_tunisie-news_news-nationales/204258/ftdes-plus-de-6-mille-mouvements-sociaux-et-281-suicides-et-tentatives-de-suicide-au-premier-semester-de-2018), consultato il 7-05-2019.

<sup>40</sup> Cfr. [https://www.repubblica.it/esteri/2018/12/25/news/tunisia\\_giornalista\\_si\\_da\\_fuoco\\_per\\_protesta\\_contro\\_il\\_governo-215070842/?ref=RHRS-BH-I0-C6-P20-S1.6-T1&fbclid=IwAR303QbBmkLmx20mxaoFyEOmIM6hnUMMcNilj-NHr6wHqU36aIPLFKfs7us](https://www.repubblica.it/esteri/2018/12/25/news/tunisia_giornalista_si_da_fuoco_per_protesta_contro_il_governo-215070842/?ref=RHRS-BH-I0-C6-P20-S1.6-T1&fbclid=IwAR303QbBmkLmx20mxaoFyEOmIM6hnUMMcNilj-NHr6wHqU36aIPLFKfs7us), consultato il 7-05-2019.

<sup>41</sup> Si rimanda alla consultazione del portale web *Tunisia in Red*.

<sup>42</sup> Cfr. <http://www.rfi.fr/afrique/20181029-tunisie-attentat-suicide-avenue-bourguiba-femme>, consultato il 7-05-2019.

Nel corso della ricerca, tanti sono stati i miei giovani interlocutori ad avermi raccontato di suicidi da parte di loro coetanei, di estrazione sociali diversa e per ragioni non sempre chiare, il che complica terribilmente la tracciatura di un filo esplicativo capace di rendere conto di questo fatto sociale<sup>43</sup>. Studenti della formazione professionale; giovanissimi scolari che ogni anno si gettano nell’Ain El Morra, il canaletto – gonfio d’acqua nella stagione invernale – che segna l’inizio della municipalità di Mohammaia, in più d’un caso per aver riportato la bocciatura al *maktab*, la scuola; cadute accidentali da tetti di grandi – e alti alberghi – della capitale. Qual è la ragione ultima che li smuove, senza cadere in culturalismi posticci? Ed è legittimo legare i suicidi privi di esplicite rivendicazioni di carattere politico o protestatario alle immolazioni con cui hanno avuto inizio le primavere arabe?<sup>44</sup>

Nel suo saggio dedicato alle torce umane nel Maghreb, Annamaria Rivera (2012) scrive che l’atto suicidario, in particolare quello compiuto in pubblico, non è alternativo ma consustanziale al ciclo storico della rivolta. In Tunisia, dunque, il suicidio non è solo un simbolo sacrificale che, con la sua aura evocativa, è in grado di fondare una fase politica nuova, ma è «espressione e parte integrante di un ciclo storico di crisi economica, sociale, politica, forse anche identitaria, quindi di turbolenza sociale e politica, probabilmente associate a stress collettivo, anomia e disgregazione sociale (p. 35)».

Ma torniamo al punto da cui questa digressione suicida è originata, ovvero le contraddizioni, ravvisabili nelle produzioni discorsive degli studenti della formazione professionale, tra l’affermazione dell’utilità di un percorso formativo volto a un più facile inquadramento lavorativo e la percezione di pesanti incertezze che gravano sul futuro. Questa discrasia si innesta su un’altra incoerenza, tra volontarietà della scelta della formazione professionale e la sua ‘obbligatorietà’, determinata da un lato

---

<sup>43</sup> Alcuni media chiamano in causa, in maniera assai poco convincente, il nichilismo mortifero di *Daesh* o addirittura il satanismo, cfr. <https://www.huffpostmaghreb.com/farouk-ben-ammam/vague-de-suicides-alarman-b-13007786.html> (consultato il 7-05-2019).

<sup>44</sup> Va da sé che queste considerazioni sul suicidio non possono che essere frammentarie e incomplete: uno studio sul suicidio dovrebbe, ricavando proprio l’apporto durkheimiano, legare l’atto suicida ai quadri normativi e morali espressi dalla società (al tempo stesso locale e globale in cui i soggetti si muovono) che esprimono valori standardizzati verso cui tendere e le relative degenerazioni (Stavrianakis, 2016).

da pregressi fallimenti scolastici, dall'altro dalle pressioni familiari di parenti che, in alcuni casi, lavorano nei medesimi ambiti dei giovani studenti. Per questo motivo non posso ricondurre questi percorsi formativo-professionali a un'adamantina consapevolezza 'politica', generata a sua volta dal fallimento scolastico, che vari autori hanno considerato come cruciale nell'elaborazione di un pensiero politico critico (Ashton, Field, 1976).

Contraddizioni, si diceva. È legittimo impiegare questo termine? Possono essere contraddittori gli attori sociali? O si tratta piuttosto di un abuso del ricercatore, che pretende di fissare dei dati oggettivi, incontrovertibili, trasparenti, eredità di un'attitudine positivista?

Il modello etnografico non può che essere lo studio di Paul Willis, *Learning To Labour* (2012), dedicato ai *lads*, giovani studenti britannici che negli anni Settanta sceglievano volontariamente, al termine del loro ciclo di studi, di interrompere la formazione e iniziare a lavorare. La tesi di Willis era dirompente all'epoca – e in parte ancora oggi: i figli degli operai non sono 'obbligati' a divenire operai; non è il sistema, attraverso implacabili dispositivi di riproduzione sociale e culturale, a forzarli a collocarsi nelle posizioni subalterne dell'organizzazione sociale. Erano loro, semmai, a rinunciare alla mobilità sociale promessa dalla scuola.

I giovani 'etnografati' da Willis sono soggetti complessi, la cui soggettività non è meccanicamente inferibile dalla loro collocazione sociale ed economica (Simonica, 2012). Si tratta, a ben vedere, della dialettica tra *agency* e struttura, tra egemonia e resistenza, tra autodeterminazione del soggetto e sua sussunzione in strutture di potere (Vignato, 2010) che apre ogni lavoro etnografico a un sotto-testo di conflitti, alle anomalie del vissuto indagato, alle incoerenze tra retoriche e pratiche degli attori sociali.

Queste contraddizioni, emergenti dalle produzioni discorsive dei giovani allievi della formazione professionale – ma anche dell'università – si focalizzano sul pericolo della disoccupazione, uno stato sempre meno liminale e temporaneo (Kwon, Lane, 2016), come essi apprendono dalla condivisione di storie e percorsi di vita nei gruppi di pari. E quand'anche non se ne parli esplicitamente, l'evidenza della disoccupazione giace tutta

in un indesiderato prolungamento di una (com)presenza prolungata negli spazi aggregativi dei caffè, dei bordi delle strade. In questi spazi, in cui la frequentazione di giovani soggetti è massiccia, l'invisibilità sociale e politica dei giovani disoccupati è compensata da una sovra-rappresentazione fisica nello spazio pubblico.

La disoccupazione è oggetto di rappresentazioni nelle quali essa è tematizzata come una condizione ab-norme che produce stress emotivo e inazione, secondo quanto testimoniava sconcolato Firas, venticinquenne disoccupato di Ben Arous che attualmente aiuta la madre a gestire un piccolo fast food a conduzione familiare. Ricordo l'atmosfera deprimente di quell'incontro, nel quartiere Hay Lesken di Ben Arous. Mentre Firas – che si considera disoccupato pur aiutando la madre – parlava, altri suoi conoscenti seduti al tavolino del fast food bevevano il caffè e annuivano, confermando amaramente le sue parole.

La cosa peggiore della disoccupazione è lo stress. Pensi tutto il giorno, rifletti, sul futuro... Io ci penso tutti i giorni... Tu non puoi fare cose di 'piacere' come viaggiare... Tutto ciò che puoi fare è mangiare, e basta [...]. Ora sono disoccupato. Per ora non cerco nemmeno. Ho molte idee, ma per il momento... Ho progetti di uscire verso il Kuwait... Perché lì il modo di vivere, i salari - in confronto alla Tunisia - sono un'altra cosa... Le persone, le infrastrutture... Tutto. Ma ovviamente ci andrei per guadagnare denaro (Ben Arous, 03/07/2018)...

La stagnazione della condizione di disoccupazione conduce in effetti a una certa autoesclusione – almeno così come emerge da incontri e interviste. Un amico di Firas, Taoufik, seduto lì con noi e taciturno, aveva lavorato come cameriere a un piccolo caffè di Ben Arous e, come avviene di consueto nei piccoli esercizi commerciali, senza contratto, fino a quando il datore di lavoro non trova qualcun altro disposto a essere pagato di meno. Disoccupato da due anni, Taoufik ha dei cugini in Francia, ma non è facile trasferirsi. “Purtroppo sono nato qui”, chiosava fumando. Hichem, ventiseienne di Mohammedia laureato in lingua inglese, impegnato nell'emergente società civile tunisina post-rivoluzionaria alla testa di un'associazione locale, e di cui approfondiremo la conoscenza nel

prossimo capitolo, non aveva dubbi a tal riguardo:

I ragazzi qui non lo cercano nemmeno il lavoro, perché hanno visto che altri prima di loro non lo hanno trovato, o comunque la loro vita non è cambiata poi tanto. L'esperienza si condivide nei quartieri, e riproduce lo stato di cose presente. Un'esperienza di fallimento. Le famiglie, poi, supportano i ragazzi disoccupati, dandogli anche del denaro, perché 'sperano' che la situazione cambi prima o poi (21/11/2018).

Siamo forse in presenza di un *habitus* del fallimento personale, incorporato attraverso la condivisione di esperienze, retoriche, pratiche sociali e che a sua volta alimenterebbe, come una coazione a ripetere, la non ricerca del lavoro?

È come se nel pensiero di Hichem la disoccupazione negasse la personalità sociale dei disoccupati, incapaci di integrarsi nella struttura sociale aderendo a obbligazioni e ruoli prescritti. Perdere il posto nella società equivarrebbe a perdere la propria visibilità (Mauss, 2016).

## 2.12 Valori

Vedremo nel prossimo capitolo come questa invisibilità, in realtà, sia solo supposta e superficiale. Questi 'invisibili' sono in grado di articolare un sistema denso di relazioni e significati, prodromico all'elaborazione di soggettività politiche radicali. Significati cui pare sensibile l'insegnante di inglese Arbi, del quale abbiamo già fatto conoscenza:

Attraverso l'insegnamento della lingua inglese trovo nei ragazzi una grande sfiducia in se stessi; frustrazione estrema di ciò che accade nel Paese; un rifiuto totale di partecipare alla vita politica, pubblica, nelle associazioni, nei partiti... Un odio. Una posizione negativa, una percezione negativa degli adulti, che rappresentano il conformismo, l'incompetenza, la mancanza di credibilità... Vivono in un altro mondo. [...] Per questo sono contro i miei colleghi che non vogliono capire le loro responsabilità, che non è il trasferimento di conoscenze o competenze, ma educare a ristrutturare l'interiore degli *stagiaires*. Ti assicuro che è facile farlo. Se tocchi certe corde, ti fanno ricostruire il loro interiore rotto, frammentato. [...] Soprattutto con quelli che hanno un livello molto basso, che non sanno nemmeno scrivere il loro nome. Ci sono ragazzi che fanno confusione tra maiuscole e minuscole. Non posso parlare in francese perché non mi

capiscono, in inglese faccio il minimo possibile di interazione, fino a quando si abituanano a dare qualche risposta.... Ma parlo molto di valori. E ci sono sempre dei minuti, 15 minuti, in cui parlo in arabo e rimarco queste cose... Costruisco un discorso su piccoli gesti, e loro si sorprendono di come un piccolo gesto possa avere delle ripercussioni importanti.

Una volta li ho ringraziati di aver scelto il centro, di aver scelto di fare la formazione professionale. Gli ho detto che sono dei giovani intelligenti perché hanno preso questa scelta, mentre ci sono dei loro amici che in questo momento sono rimasti al *caffé* o al quartiere, che non hanno preso questa decisione... E loro si mettono a ridere, perché penso che li prendo in giro visto che la gente normalmente li deplora per questa scelta. Poi gli spiego il motivo delle mie parole, e poco a poco vedo che anche la postura cambia. Dico che devono mettersi il blues, il camice, perché sono dei tecnici, avranno un diploma di Stato, perché sono riconosciuti dal popolo... E una volta un ragazzo, dal livello molto basso, mi ha guardato in silenzio (era uno che faceva molto casino in classe), e mi ha guardato con gli occhi aperti, e quando ho finito ha detto *Yarham oualdik*, Dio benedica i tuoi genitori, signore. E capisco che sono entrato nel suo cuore. Perché è molto intelligente, vivace ma non ha fatto niente nella sua vita. Lui va a vedere il calcio allo stadio, dice delle brutte parole, passa il tempo nel *caffé*, fuma anche hashish. E uno viene a dirgli: “Tu, malgrado la tua educazione, malgrado la tua povertà, malgrado che tutti i professori ti dicevano che eri cattivo e brutto; io vedo in te un grande potenziale. Tu avrai un diploma di Stato, potrai fare qualcosa... Normale che lui si senta salvato da me (Tunisi, 18/07/2018).

L’attenzione che Arbi pone al tema del ‘valore’ non è banale.

Ho assistito ad alcune sue ore di lezione. Le aule in cui egli presta insegnamento sono tappezzate di cartelloni su cui campeggiano slogan, scritti in inglese, che condensano le sue considerazioni appena citate: “Credi in te stesso”, “Il tuo futuro dipende da te”, “Coltiva le tue potenzialità e andrai lontano”, “Non aspettarti niente dagli altri”, e così via.

In effetti, Arbi stesso invitava i suoi allievi a prendere atto del fatto che i tempi sono irrimediabilmente cambiati: lo Stato non può più garantire il benessere della popolazione, e nessun’altro potrà salvarli se non loro stessi e il sacrificio e la dedizione che metteranno al lavoro in cui saranno impegnati.

Il focus sui valori non è casuale: oltre alla ridefinizione del ruolo dello Stato nell'architettura economica nazionale e internazionale, ciò che caratterizza il neoliberismo rispetto alle precedenti configurazioni della relazione tra capitale e lavoro è proprio la sua specifica curvatura ideologica (Gledhill, 2008).

Se le agenzie neoliberali fabbricano relazioni sociali e rappresentazioni collettive che naturalizzano funzioni e imprescindibilità dei mercati, rendendoli non questionabili (Wacquant, 2012), la soggettività neoliberale è identificabile negli stili di vita, nelle aspirazioni e nelle frustrazioni alimentate da modelli culturali proposti da svariate agenzie e istituzioni (McGuigan, 2014).

Bisognerebbe in effetti assegnare al neoliberismo statuto di 'forma di vita', la cui logica profonda risiede ben al di là di considerazioni meramente economiche. La razionalità di mercato è estesa a ogni meandro dell'esistenza umana, imponendosi come una nuova incontestabile ragione del mondo attraverso la produzione di un certo tipo di relazioni sociali, forme di vita e soggettività (Dardot, Laval, 2009). L'accumulo e la valorizzazione economica – il calcolo – assurgono in esso a principi morali della società.

Nel corso degli incontri etnografici con insegnanti e direttori di alcuni centri professionali della Grand Tunis, la formazione proposta agli allievi veniva presentata facendo sempre ricorso alle parole 'merito', 'competizione', 'individualità', 'spirito imprenditoriale': gli studenti debbono trovare dentro se stessi le loro migliori capacità.

Il direttore di un centro privato di formazione professionale in pasticceria a Tunisi sosteneva che quelle disposizioni assumono i tratti di una specifica configurazione culturale, non senza legami con i valori di specifiche stagioni politiche. Cercava dunque di instillare nei suoi allievi l'idea che non potessero fare affidamento su nessuno, compreso lo Stato, dal momento che oggi non c'è più lo Stato-provvidenza a vegliare sui bisogni di ognuno.

Benché il materiale etnografico non autorizzi generalizzazioni, le testualizzazioni di parte del personale prestante servizio nei centri di formazione professionale convergono nella valutazione preferenziale



della responsabilizzazione e dell'auto-regolamentazione individuali (Wacquant, 2012) quali componenti di un *ethos* verso cui i giovani dovrebbero tendere.

È questa la morale emanata dalla razionalità neoliberale, un complesso culturale promotore di norme e valori; un'etica fondata sull'individualismo, la competizione e il primato del mercato come modello superiore a cui ogni relazione sociale dev'essere ricondotta (Amable, 2011). Si tratta di una morale che ritroviamo all'opera anche nelle agenzie e negli apparati afferenti allo Stato post-coloniale (Gupta, Sharma 2006).

E tuttavia, è possibile rintracciare più di un modello di economia morale, come lo stesso Foucault (2004) aveva previsto rispetto alla modernità, nella quale molteplici razionalità governamentali si sostengono, contestano e combattono vicendevolmente. Senza poi contare le variabili di età, genere e statuto a cui corrispondono, entro ogni insieme sociale, logiche culturali, politiche ed economiche differenti. Da qui la necessità di collocarsi, per il ricercatore, negli interstizi di questi differenti ma coesistenti sistemi normativi.

Vedremo ora di appurare se dalla strutturazione dei campi sociali abitati dai giovani tunisini dei contesti urbani medio-popolari possa germinare una postura capace di contestare l'economia morale dell'ordine politico e culturale neoliberale.

In Oriente lo Stato era tutto,  
la società civile era primordiale e gelatinosa;  
nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto  
e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta | struttura della società civile.  
Lo Stato era solo una trincea avanzata,  
dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte

Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, 7 (16).

### 3. Germinazione di soggettività politiche

4 maggio 2018

Oggi pomeriggio, nella sede del *Forum Tunisien pour les Droits Economiques et Sociaux* c'era una riunione delle Carovane Migranti<sup>1</sup>, a conclusione di un percorso che ha portato gli attivisti italiani, tunisini e messicani dal Meso-America all'Europa, passando per Tunisi e tante altre località da cui partono gli *harrāga*. Riguardo a questi ultimi emergono importanti spunti di riflessione. Le 'madri' che esibiscono le foto dei figli dispersi, scomparsi dopo l'emigrazione clandestina, riportano storie e cronache in cui il registro della lotta al terrorismo si sovrappone, perdendo i suoi propri contorni, a quello della bieca repressione contro i giovani tunisini. È una repressione – a ben vedere una vera e propria forma di violenza strutturale – perseguita e agita in primis dallo Stato tunisino che, secondo quanto riportato dalle madri, detiene nelle patrie galere molti dei migranti senza nemmeno farli vedere alle rispettive famiglie. Ma oltre allo Stato tunisino c'è di mezzo l'Italia, che non dà risposte circa i giovani tunisini arrivati sulle sue coste nel 2011 e nel 2008 (anno cui si riferiscono gran parte dei cartelloni esposti dalle madri degli scomparsi), e l'Unione Europea. I luoghi di nascita dei ragazzi partiti che ho visto da un foglio poggiato sul tavolo di lavoro sono La Marsa e Tunisi.

Mi chiedo se non siamo in presenza di una piaga sociale di nullificazione di intere generazioni, che a un certo punto spariscono dalle loro comunità, da cui a sua volta viene meno l'idea stessa di futuro. Molti di quei giovani sono in carcere per emigrazione clandestina ma anche per la lotta al terrorismo, come riferisce la

---

<sup>1</sup> Carovane Migranti è un'organizzazione italiana che realizza attività di conoscenza, scambio e mobilitazione politica sul tema delle migrazioni, in particolar modo in riferimento al Mediterraneo e all'America latina.

madre di un ragazzo arrestato a Siliana nell'ambito di queste operazioni militari.

Credo che queste madri rappresentino, con la loro lotta, l'azione più densamente politica e rivoluzionaria, forse, della stagione transizionale tunisina, in quanto si oppongono allo Stato senza mediazioni, senza ricerche di alleanze, senza leader, benché supportate da qualche associazione come *La terre pour tous*. Il carattere politico è evidente nelle rivendicazioni, ma il loro non è un linguaggio propriamente politico. Ciò emerge anche durante la riunione: le donne parlano tra loro, faticano ad ascoltare (anche per problemi di traduzione dall'italiano e dal francese), chiacchierano, disturbano l'ordinato andamento dei lavori. Una di loro, algerina, lamenta che durante la riunione si discuta anche delle migrazioni nelle Americhe (Messico-USA), a scapito di quelle maghrebine. Questo è un elemento che potrebbe far risaltare la scarsa strategia dell'azione politica, come non esitava a rimarcare un attivista italiano della carovana, che sottolineava il disordine insito nel movimento delle madri. Il movimento delle madri non ha una grande capacità di mediazione politica; si tratta di una resistenza giocata anzitutto sull'identità dell'esser-madri che si oppone allo Stato. Ci sono istituzioni mediane (associazioni, altri soggetti della carovana) che mediano e organizzano gli incontri coi ministeri, ad esempio, ma la testa dell'azione politica non sempre è ben equilibrata col 'cuore'. Nel frattempo le madri protestano incessantemente, e lo fanno anche contro riunioni improduttive da cui non ricavano notizie sui figli dispersi.

Il tema della maternità viene indubbiamente evocato e declinato.

Lo stralcio di diario di campo appena riportato introduce il tema del presente capitolo, che orbita perlopiù attorno alle forme e alle espressioni politiche sotterranee, non compiutamente organizzate e non veicolate attraverso i canali istituzionali o tradizionali con cui viene generalmente pensata, praticata e riconosciuta l'attività politica.

In particolar modo, nelle prossime pagine troverà posto la restituzione del lavoro etnografico consacrata a linguaggi, pratiche sociali e riferimenti culturali, politici e morali a partire dai quali i giovani 'ordinari' incontrati

nel corso del lavoro sul campo in Tunisia immaginano un'alternativa per il futuro loro e del proprio Paese, tenuto conto della condizione di crisi economica e sociale e della conseguente progressiva erosione delle speranze che la Rivoluzione aveva generato presso vari settori della società.

Nello specifico, a trovare posto saranno quelle forme sociali intermedie tra Stato e individuo in cui i giovani oggetto del lavoro di ricerca elaborano e costruiscono significati e appartenenze politiche. Si tratta di giovani apparentemente disinteressati alla politica, espressione di classi medie e popolari, che non hanno preso parte né alla stagione rivoluzionaria né a quella successiva. Siamo in presenza di formazioni sociali 'informali' o, in altri termini, di segmenti 'informali' della società civile tunisina contemporanea, la cui esplorazione etnografica può consentire di intravedere il 'politico' al di là dei canali in cui siamo soliti attendere che esso si manifesti<sup>2</sup>. La non-adesione a partiti politici o a sindacati; la mancata partecipazione a eventi, manifestazioni, sit-in, riunioni o assemblee dal carattere pubblicamente politico; il non-voto; l'assenza di chiarezza nell'espressione di posizionamenti politici traducono tutti un'adesione acritica e inconsapevole allo stato di cose esistente e all'economia morale egemone? Nonostante la ridonanza dell'avverbio 'non', l'ipotesi da cui parto è che, pur non conducendo chiaramente a un moderno Principe da cui possa determinarsi l'organizzazione della volontà collettiva (Gramsci, 2014), le pratiche e le rappresentazioni dei giovani tunisini possano ugualmente essere inquadrare all'interno di un generale processo di soggettivazione politica di marca contestativa, anche mediante forme larvali di sperimentazione di esperienze sociali alternative, imperniate sulle economie del dono e della condivisione all'interno dei gruppi di giovani.

La Tunisia contemporanea appare come un campo d'osservazione privilegiato per investigare la cittadinanza quale campo di relazioni di

---

<sup>2</sup> Come scrive Michael Herzfeld (2006), citato da Minicuci e Pavanello (2010), «gli antropologi che sono impegnati con le intimità della vita quotidiana trovano la politica in spazi nei quali lo Stato burocratico non si sogna nemmeno di entrare (p. 145)».

potere e di pratiche tra rappresentanti dello Stato e un'eterogenea schiera di attori sociali (Gregory, 2004).

All'indomani delle Primavere Arabe, la rivista *Politique africaine* dedicava un dossier, coordinato da Béatrice Hibou (2011 *a*), all'economia politica e morale del movimento sociale rivoluzionario tunisino. In quel lavoro, più contributi sono dedicati alla comprensione etnografica di forme di mobilitazione popolare che in quel contesto emergevano alla luce del sole, divenendo rivendicazioni politiche adamantine. Tuttavia, esse covavano la sotterranea ambivalenza morale che contrassegnava l'economia politica della repressione durante il regime di Ben Ali (Hibou, 2006): i 'dominati' aderivano formalmente alla configurazione governamentale istituita dai 'dominanti', ma quella relazione di dominio-subalternità poggiava su una faglia tutt'altro che stabile, pronta a scorrere per sprigionare energia politica nel momento in cui la 'normalità' dei rapporti di forza eccedeva la soglia di tolleranza dei sentimenti di ingiustizia sociale e di umiliazione. Lo studio di Amin Allal (2011) della mobilitazione dei giovani nel quartiere popolare di Bab Jdid, a Tunisi, e ad Hammam Lif è emblematico: la loro irruzione nello spazio pubblico, durante la rivolta, segna un 'passaggio al politico' nel quale essi divengono 'veri' uomini, entro un processo di riconoscimento sociale che tramuta di segno la stigmatizzazione che li accompagnava in precedenza nello spazio pubblico. Il capitale sociale cui fanno ricorso serve ora a garantire l'ordine nei quartieri, e ridisegna una geografia dei rapporti intergenerazionali adesso improntati alla solidarietà e al rispetto reciproco. Il momento rivoluzionario mette a nudo e scardina le relazioni clientelari intessute dal partito di Ben Ali, l'RCD, per schiudere una «visione del politico più idealista e ispirata a principi (Allal, 2011: 65)». Certo, come ricorda Allal, a essere oggetto di critica sono più le ricadute 'inequali' della redistribuzione clientelare che i meccanismi del potere *in sé*. Considerazioni che insinuano più di un dubbio su questi processi di soggettivazione politica, presi tra il disciplinamento svolto incessantemente dalle propaggini istituzionali del potere sui corpi e sul 'senso' dei soggetti e la condotta politica elusiva e circospetta dei subordinati, quell'infrapolitica dei senza-potere su cui tanto ha scritto

James Scott (2006; 1985); una resistenza sotto le righe, «travestita, di basso profilo, non dichiarata (Scott, 2006: 259)», ma in cui cionondimeno si elabora un discorso contro-egemonico mediante pratiche poco appariscenti che inducono tuttavia a una rinegoziazione dei rapporti di potere<sup>3</sup>.

Per soggettivazione politica, intendo preferibilmente un processo di trasformazione del Sé recante una simbolizzazione della vita sociale, ovvero una prospettiva interpretativa sulla realtà di cui il soggetto fa pienamente parte. Seguendo Vacchiano (2019), credo che tale processo conduca a una volontaria decisione di azione sul mondo per mutarne i rapporti di potere e la morfologia sociale. A questa decisione concorrono parimenti motivazioni personali e idee ed esperienze condivise di futuro. In questo senso, pur considerando la soggettività come condensato dei posizionamenti che un soggetto assume entro discorsi e strutture sociali (Moore, 1994), credo, con Ortner (2005), che essa non si esaurisca nelle asimmetrie dei rapporti di potere cui i soggetti partecipano da posizione subalterna. In altri termini, non mi focalizzerò eminentemente sull'assoggettamento – inteso come processo di costruzione del sé in cui il soggetto non può pensarsi se non in rapporto a 'ideo-logiche' (Augé, 2003) – e sulla maturazione della soggettività in seno a dispositivi istituzionali di apprendimento che inducono l'incorporazione di discorsi, discipline, aspettative, senso (Cutolo, 2012). La soggettività mi sembra piuttosto 'la base dell'azione' (Ortner, 2004), ovvero il terreno elettivo su cui investigare le condizioni di possibilità del 'divenire-soggetti', nonché quei processi attivi di consapevolezza e agentività sociale e politica.

All'indomani delle rivolte nell'area nordafricana e mediorientale, Aditya Nigam tematizzava, parafrasando Antonio Gramsci, la corrente crisi del 'politico', chiedendosi se le società che hanno assistito alla fine di regimi sanguinari e dispotici non stiano forse vivendo in un interregno in cui le vecchie forme della politica sono diventate moribonde ma le nuove non sono ancora emerse. «Qualcosa, chiaramente, sta aspettando di essere

---

<sup>3</sup> Scrive Scott che «l'infrapolitica può essere considerata come la forma primaria, basilare, della politica. Rappresenta la particella elementare dell'azione politica più elaborata e istituzionalizzata [...]» (2006: 263)

articolato in questo persistente rifiuto della politica (2012: 175)» da parte delle giovani generazioni.

Negli anni successivi alla Rivoluzione, grande attenzione è stata accordata alla sfera pubblica tunisina, da intendere nel triplo senso di spazio discorsivo, fisico e morale (Sebastiani, Turki, 2016) emerso in seguito alla fine del regime di Ben Ali e costituito da partiti, associazioni e organizzazioni di vario tipo che hanno riconquistato uno spazio precedentemente depauperato della libera iniziativa politica, avviando la costituzione di una società civile plurale ed autonoma (Sebastiani, 2014). In effetti, la crescita esponenziale di organizzazioni della società civile cui si è assistito negli ultimi anni – che, a voler essere precisi, non è un'emergenza ma una riemersione, visto che è facile ravvisare l'esistenza di un tessuto sociale analogo a ciò che oggi definiremmo 'società civile' anche nel passato pre-statale del Maghreb (Moussaoui, 2002) – va legata all'emergenza di rivendicazioni identitarie prima sopite o sottaciute, al punto che vari osservatori parlano di una 'primavera delle minoranze' in Tunisia<sup>4</sup> (in primis quelle berbera e delle comunità subsahariane (Largueche, 2010; Pouessel, 2012 a).

### *3.1 Società civile.*

Torniamo ora al concetto di società civile, per tentare di estenderne la portata e l'applicabilità a contesti altri da quello in cui esso è maturato, mirando a ravvisarne l'eventuale carattere etnocentrico e, in tal caso, ad ampliarne lo spettro semantico e analitico. Se per alcuni studiosi gli attori e le organizzazioni non ispirati esplicitamente ai valori universali della democrazia e dei diritti umani non dovrebbero essere inclusi nel campo della società civile (Kerrou, 2017), altri ritengono che un livello intermedio tra stato e sfera privata, compresi quei network sociali informali di mutuo aiuto e amicizia, potrebbero essere riscontrati ovunque, anche se assumono forme e manifestazioni peculiari (Hann, Dunn, 1996).

---

<sup>4</sup> Cfr. in proposito [https://left.it/2019/06/10/tunisia-la-primavera-delle-minoranze/?fbclid=IwAR03f\\_-PbxfSfSH5ObT\\_ElZMnWhIx6RjXS3wRJFAXCCuHIfkercaNJWL104](https://left.it/2019/06/10/tunisia-la-primavera-delle-minoranze/?fbclid=IwAR03f_-PbxfSfSH5ObT_ElZMnWhIx6RjXS3wRJFAXCCuHIfkercaNJWL104)

L'adesione alle letture 'egemoni' di società civile rischia di trascurare il riconoscimento di quelle strutture e formazioni che ingaggiano in ogni caso un processo di mediazione con(tro) lo Stato. È il caso, come argomenta Marie-Àngels Roque (2017), di quei gruppi corporati che, anche nelle frammentate o delocalizzate forme che assumono in contesti urbani, rappresentano comunque marcatori identitari e politici (si pensi alle *grandes familles* tunisine (Kchoukh, 2017)). O ancora, si pensi all'opzione 'islamista', che opera per trasformare valori culturali in strutture politiche (Roque, 2017)<sup>5</sup>.

Per Jurgen Habermas (1988), che la reintroduce nelle scienze sociali, la nozione di matrice kantiana di sfera pubblica rinvia a quella zona sociale di mediazione tra lo Stato e la società civile (una «dimensione pubblica di privati (p. 145)» in cui il libero scambio e la comunicazione tra i cittadini su questioni di interesse comune creano le condizioni per la formazione di una sfera pubblica informata e razionale. Questo agire comunicativo è volto al raggiungimento di un'intesa. La sfera pubblica fonda la distinzione tra Stato e società; ed è nella delimitazione di frontiere tra uno spazio pubblico e uno privato che nasce la società civile *borghese* cui si riferisce inizialmente Habermas, a proposito della formazione degli Stati-nazione middle-europei tra il XVII e il XIX secolo.

La sfera pubblica 'organizzata' è dotata di una 'società politica' e una 'società civile': sebbene apparentati, i due livelli dovrebbero restare distinti. Tuttavia, può accadere che la sfera pubblica venga «colonizzata dalla sfera politica, cioè dai partiti in lotta per il potere e da attori strategici (Sebastiani, 2014:125)»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Certo, anche rispetto alla dialettica tra società civile e Stato, Annika Rabo (1996) ammonisce in merito all'imprudente tentazione di creare una dicotomia, guardando invece alle interdipendenze tra Stato e società, tenendo anche in conto che l'equazione "più società civile=più democrazia e sviluppo" non può essere assunta apoditticamente. Per una prospettiva critica e più ampia sulla società civile in Medio Oriente e Nord Africa, cfr. Härdig, 2015; Behr, Siitonen, 2013; Yom, 2005.

<sup>6</sup> Non è questa la sede per tematizzare compiutamente il rapporto tra società civile e società politica. In Gramsci, questo rapporto trova una trattazione prolungata e che attraversa la disaggregata scrittura dei *Quaderni*. Mi limito a ricordare come per il pensatore sardo il distacco della società civile da quella politica ponga un serio problema di egemonia, implicando lo 'spostamento' della base storica dello Stato. Infatti, in alcuni passi degli scritti carcerari, Gramsci opera una distinzione metodologica tra egemonia (ovvero il consenso prodotto dalle organizzazioni della società civile a vantaggio del gruppo dominante) e coercizione (lo Stato e i suoi apparati). Tuttavia, come vedremo nelle prossime pagine, questa distinzione non va affatto ipostatizzata o assolutizzata, dato che lo stesso Gramsci, altrove, scrive che Stato e società civile tendono a coincidere nelle due funzioni di coercizione/dittatura e egemonia/consenso (Crehan, 2010).



A ben vedere, la liberalizzazione politica conseguente alla caduta del regime ha prodotto in Tunisia un'ipertrofia di partiti politici e associazioni: a fine 2017 i partiti politici tunisini attivi erano 209; alle elezioni legislative del 2019 in venti – liste indipendenti escluse – otterranno rappresentanza parlamentare, e solo sette con più di dieci seggi<sup>7</sup>. Anche nel campo associativo, la proliferazione di organizzazioni è evidente: secondo le stime dell'IFEDA (Centre d'Information, de Formation d'Etude et de Documentation sur les Associations) il numero delle associazioni tunisine attive è oggi di 22555. Ovviamente, il dato in sé non costituisce una puntuale restituzione del quadro effettivo dell'intervento delle associazioni: quali siano effettivamente attive, al di là della loro formale esistenza, non è indicato dalla statistica. Sicuro è che dopo il 2011 tante organizzazioni si sono sviluppate, specie tra quelle a carattere religioso. Le loro attività vertono non solo sull'assistenza e la carità (fornite nei network della carità islamica), ma anche nell'offerta, spesso gratuita e su base territoriale, di un'ampia gamma di servizi: dai corsi di lingua o di formazione in ambito imprenditoriale ai cineforum o al teatro. Questa dimensione 'solidale' rappresentata dalle associazioni va messa in relazione alla 'privatizzazione' dello Stato (Hibou, 2000) e al suo progressivo disimpegno economico e sociale, nel quadro dei mutamenti della *governance* neoliberale che stanno interessando anche le istituzioni politiche tunisine (Ben Amor, 2011).

Inoltre, va inserita nel computo di una società civile trans-nazionale anche una miriade di ONG internazionali, proliferate negli anni successivi alla Rivoluzione<sup>8</sup>.

Prima di proseguire con un ampliamento antropologico ed etnografico del concetto, è opportuno accennare al ripensamento della 'società civile', che va datato, in Europa, agli anni Ottanta dello scorso secolo, quando l'emergenza e la portata dei movimenti sociali interroga l'efficacia delle distinzioni tra società civile/società politica. In questo ripensamento della società civile, sono intervenuti anche i suoi massimi teorici, a partire proprio da Habermas, rendendone così le maglie più flessibili e senz'altro

---

<sup>7</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/2019\\_Tunisian\\_parliamentary\\_election](https://en.wikipedia.org/wiki/2019_Tunisian_parliamentary_election) (consultato il 28/10/2019).

<sup>8</sup> <http://euro-mediterranee.blogspot.com/2015/01/la-ruée-des-ong-etrangeres-en-tunisie.html>, consultato il 5/6/2019.

maggiore l'applicabilità. Nel 1990, in occasione della riedizione del suo classico *Storia e critica dell'opinione pubblica*, il pensatore tedesco amplia il campo della sfera pubblica oltre i limiti dello spazio pubblico borghese, sì determinante ai fini dello sviluppo della società civile europea ma a cui va aggiunta un'altrettanto fondamentale sfera pubblica plebea. Nel considerare l'insostenibilità dell'esistenza di una sfera pubblica 'al singolare', possiamo volgere a un ripensamento critico del concetto di 'società civile', e a un'estensione antropologica – avversa a ogni etnocentrismo – della sua portata euristica.

Guardando a Paesi come la Tunisia, questa operazione non può essere intrapresa, credo, senza contemplare il ruolo – formale o sostanziale che sia – dell'islam nell'intelaiatura istituzionale dei Paesi a maggioranza musulmana. Al netto di ogni accusa di orientalismo o essenzialismo, quale legittimità può autorizzare studiosi e studiose a espungere l'islam dal funzionamento della sfera pubblica e, più in generale, della società?

Eickelman e Salvatore (2004) hanno intrapreso un'operazione di rilettura del concetto di 'sfera pubblica', adattandola a contesti e situazioni in cui il razionalismo secolarista non costituisce il terreno normativo elettivo. Un chiaro esempio è dato dall'emergenza di segmenti sociali – a partire dalle nuove classi medie – che nei Paesi a maggioranza musulmana contestano la legittimazione dell'autorità, la produzione della conoscenza e i confini stessi della sfera pubblica.

Allo stesso modo, lo studio di Domenico Copertino sulla *da'wa* islamica giunge a inscrivere quest'ultima nel novero della sfera pubblica<sup>9</sup>, trattandosi di «scelte e pratiche quotidiane che modificano lo spazio e l'opinione pubblica più ampi: le attività della *da'wa* mettono in discussione distinzioni quali sfera pubblica/sfera privata, politico/civile, religioso/secolare (Copertino, 2017: 134)».

Si tratta, evidentemente, di indagare la portata universalistica delle categorie giuridiche e politiche di 'pubblico' e 'privato', anche oltre l'area culturale e geografica di influenza romanistica (Sebastiani, 2014), e tenendo bene a mente che pure in contesti secolari istituzioni e attori

---

<sup>9</sup> La *da'wa* è la chiamata, l'azione di proselitismo compiuta dal *dā'iy* volta a impartire consigli e istruzioni in materia di religione.

politici possono attingere alla dimensione simbolica religiosa (Kerrou, 2002). La dicotomizzazione pubblico-privato perterrebbe, in linea teorica, alla storia culturale europea, nella quale la formazione di una sfera pubblica, a partire dal XVIII secolo, ha generato la progressiva distinzione tra spazio pubblico e sfera privata. Se la distinzione tra pubblico e privato mantiene la sua validità quanto meno metodologica (pena altrimenti condannarsi all'intransitività delle categorie delle scienze umane e sociali), certo è che vanno sondate le interpenetrazioni e i rapporti incrociati.

È evidente, allora, che l'opposizione tra 'civile' e 'religioso' rivela un carattere tutt'altro che universale, dato che i due elementi possono essere sopresi nelle loro intime connessioni secondo la configurazione che i rapporti di potere assumono in dati contesti storici.

### 3.2 *Militanza.*

Questo punto risalta nel percorso esistenziale di Mousab, giovane militante di *Ennahdha* – il partito conservatore a riferimento religioso e non più compreso nella galassia dei Fratelli Musulmani – ventiquattrenne, candidato alle elezioni legislative del 2019<sup>10</sup>.

La madre è egiziana, il padre, deceduto pochi anni fa, tunisino. Quest'ultimo era islamista e, in quanto oppositore di Ben Ali (scriveva anche su alcuni giornali clandestini contro il regime), è fuggito dal Paese per scampare all'incarcerazione e all'oppressione del regime. Mousab ha un vivido ricordo di quegli anni 'in fuga', in diverse parti dell'Africa, al seguito del padre: Madagascar, Sudan, Egitto, Arabia Saudita. Ricorda come in questi ultimi due posti non ci fosse libertà, in particolar modo in Arabia Saudita, dove "si può dire che non esista la politica".

Ha per questo motivo frequentato le scuole arabofone in varie parti del mondo, ma non in Tunisia. Suo padre era attivo in organizzazioni islamiche di carità in tutti questi Paesi. Mousab richiamava il lavoro di proselitismo del genitore in Africa, che avrebbe portato alla conversione anche ministri del Madagascar e personaggi influenti della classe dirigente.

---

<sup>10</sup> Il materiale qui esposto fa riferimento a un incontro del 23/11/2018 a Tunisi.

Quanto a lui, Mousab è rientrato solo nel 2010 in Tunisia, ma senza il padre, rimasto in Germania dal fratello, il quale vi si era trasferito perché non riusciva più a sopportare il regime securitario tunisino: essendo il fratello di un islamista, i controlli si abbattevano continuamente anche su di lui. Affetto da un male incurabile, il padre di Mousab sarebbe morto qualche settimana prima della fuga di Ben Ali. Rientrato a Tunisi, il giovane andò a vivere dai nonni paterni a Zaarouni, quartiere popolare tra Bardo e Manouba. Il ricordo della malattia del padre e della impossibilità di quest'ultimo di non poter rimettere piede nella sua Tunisia ha segnato l'adolescenza del giovane, rappresentando un evento fondativo della sua storia personale.

Mi raccontava come sul finire del 2010 avesse raggiunto l'Avenue Bourguiba, teatro delle grandi manifestazioni contro il regime, in bicicletta, senza saper bene cosa aspettarsi e cosa fare, ma solo per dare un'occhiata, perché sapeva che in quei giorni si sarebbe scritta la storia della Tunisia, mi dice.

Inizia a militare in *Ennahdha* nel 2012, quando la Tunisia è scossa dagli omicidi di Chokri Belaïd e di Mohamed Brahmi, e si occupa di cultura. Si cimenta nel rap, e scrive canzoni a sfondo sociale, ambientate nel milieu culturale del quartiere popolare di Zaarouni. La sua attività politica è radicata nel quartiere e nelle associazioni della carità islamica come la croce rossa. Organizza e partecipa a dibattiti e incontri con i giovani. In questo, raccoglie un'eredità, quella della famiglia del padre, sempre attiva nei circuiti della carità islamica. Non a caso sostiene che “noi islamisti facciamo questo”. Più che una trasmissione di ben precisi orientamenti politici o ideologici, è la perpetuazione di norme etico-religiose o di assunti morali a essere oggetto di una trasmissione intergenerazionale nella quale questi vengono inevitabilmente rimodulati (Bennani-Chraïbi, 2007).

Ritengo che le storie di maturazione dell'impegno politico traducano l'inevitabile connubio tra politica e altre dimensioni della vita associata e individuale. Un punto a mio avviso rilevante risiede nelle parole con cui Mousab definiva Ennahdha un partito a carattere intergenerazionale. “I padri trasmettono ai figli questa ‘esperienza’”, diceva. È il caso in

particolar modo di quei militanti islamisti che hanno subito torture e prigionia durante i regimi di Bourguiba e Ben Ali.

Nel corso della transizione post-rivoluzionaria, si è registrato un mutamento storico: da partito religioso, Ennahdha è diventato un partito democratico a connotazione civica. Questo cambiamento è stato sancito dal congresso del partito nel 2016, in cui si è formalizzata la distinzione tra attività politiche e religiose. Le attività di stampo religioso sono nelle mani di associazioni che si dedicano ad azioni di carattere umanitario o all'educazione infantile (è il caso delle scuole coraniche). Non ci sono uomini politici di Ennahdha dal "double casquette", secondo Mousab. Questa divisione è stata pubblicizzata nel 2016 per reagire alle accuse dei media e dei secolaristi circa i legami pericolosi tra Ennahdha e salafiti ed estremisti vari. Ennahdha oggi ha rinunciato definitivamente all'Islam politico, distaccandosi anche formalmente dai Fratelli Musulmani.

Se il legame tra società politica e società civile emerge dal rapporto – formalmente controllato – tra partito e associazioni impegnate nel 'sociale', va considerato anche il ruolo della famiglia nell'adesione al partito politico. Il riferimento a una trasmissione intergenerazionale dell'appartenenza politica segna le relazioni ineliminabili tra la sfera privata per eccellenza – che è la famiglia – e l'apertura al mondo pubblico della politica e dei partiti.

Mousab è stato il primo delegato islamista nella facoltà di diritto a El Manar, arrivando primo alle elezioni studentesche. Mi consegna un quadro molto caldo della politica nelle università, con frequenti scontri, nel recente passato, tra salafiti e gruppi sinistra. Sostiene di aver vinto le elezioni per il suo stile di vita aperto e pragmatico: ha parlato di programmi, non di ideologie, estendendo l'azione comunicativa oltre le appartenenze predefinite.

Anche lui ha subito il fascino del salafismo dopo la Rivoluzione, ma ora afferma di non esserne più attratto. La Tunisia è per lui – a differenza che per i salafiti, come vedremo – un modello: l'Islam qui è aperto, tollerante, plurale; è un principio universale e posto sopra la legge, inglobandola.

Mousab conserva un ricordo vivido degli anni delle sue peregrinazioni col padre in Africa. Immerso nella natura lussureggiante, ha letto in quel

periodo dei libri che gli hanno cambiato la vita: *L'Islam entre ouest et est*, di Alija Izetbegovic (primo presidente dello Stato bosniaco); Ali Shariati; testi sul sufismo. Frequenta infatti sporadicamente una confraternita sufi all'Ariana.

Ciò che ricavo dal confronto con Mousab è un quadro assolutamente dinamico e aperto in cui vengono definite l'identità religiosa e l'appartenenza politica, tutt'altro che monolitiche, a riprova della necessità di rivedere e ampliare l'orizzonte concettuale su cui si innesta generalmente lo studio della società civile, oltre le secche dell'egemonia liberale, che postula l'esistenza di un 'autonomo individuo-agente', come lo definisce Seligman (1992), e delle teorie dell'individualismo metodologico.

Si tratta in particolar modo di esplorare quelle pratiche interpersonali informali spesso trascurate da altre discipline; modalità di intessere il legame sociale (e con esso la fiducia, l'amicizia, la solidarietà, oltre che il loro contrario, ovviamente) al di là di modelli contrattuali orientati al mercato o alla cosiddetta 'scelta razionale' dell'attore sociale. Ma allo stesso tempo bisognerebbe valutare se questo «fenomeno sociale elementare (Habermas, 1996: 427)» possa fondarsi su forme di interazione sociale altre da quelle forme di lealtà spesso considerate come 'primordiali' – parentela, etnicità, religione (White, 1996). L'indagine dei modi attraverso i quali gli individui fabbricano relazioni di scambio e di conflitto, rendendosi 'responsabili' e 'riconoscibili', può permettere in effetti di far riferimento a un significato più ampio e comune di società civile, che può essere fruttuosamente esaminato in ogni tipo di società umana (Hann, 1996).

Come evidenziato nelle pagine precedenti, nei prossimi paragrafi verranno esplorati quegli interstizi sociali informali in cui sono sospettate di prender forma mediazioni liminali – ma non per questo fragili – e culturalmente dense tra il Sé e la comunità più ampia.

### *3.3 Comunità.*

A questo punto, una precisazione si impone: in questo capitolo il concetto di 'comunità' verrà richiamato più volte, ancorandolo a una dimensione

‘locale’ sempre presente – pur trascesa, in epoca di deterritorializzazione dei flussi culturali e di transnazionalismo (Glick Schiller, Basch, Blanc Szanton, 1992) – e mai del tutto esauribile nella mera dimensione spaziale (Appadurai, 2001). Pur abbandonando le definizioni idealtipiche ed essenzializzanti (*à la* Tönnies), e ben consapevoli che l’agentività e l’identità individuale dei soggetti – talvolta declinata in senso contrastivo rispetto al gruppo – non possano essere in alcun modo obliterate, il concetto di ‘comunità’ contiene un gradiente esplicativo ed evocativo che credo ne legittimi il ricorso qualora si intenda designare una collettività «i cui membri condividono un'area territoriale come base di operazioni per le attività giornaliere (Parsons, 1951: 97)». Nelle comunità locali prese in esame, la disposizione all’agire comune risiede tanto nella percezione «soggettivamente sentita (Weber, 1922)» di una comune appartenenza, e di un’identità di interessi, quanto nella condivisione di un impegno reciproco – quasi un mutuo indebitamento, un dovere, dall’etimo *munus* – che proietta ogni suo membro sull’altro da Sé (Esposito, 2006)<sup>11</sup>.

Se gli stati autoritari dell’area MENA hanno sistematicamente combattuto e indebolito la strutturazione di organizzazioni civiche e politiche, ciò è avvenuto anche perché il potere ha imbastito sapientemente relazioni – perlopiù mediante reti di clientele e patronaggio – in cui assoggettare l’individuo entro forme affiliative dalla matrice etnica, regionale, genealogica, corporativa (Hammoudi, 2001).

Eppure, un esame etnografico della società civile tunisina ci impone di riconsiderare la sua supposta sottomissione allo Stato (Yom, 2015), specie in era di governance neoliberale, e alla luce del livello transnazionale in cui varie agenzie e organizzazioni si situano, più che sotto l’ombrello di Stati semi-autoritari. La cosiddetta ‘sindrome autoritaria’ (Camau, Geisser, 2003) non può indurci a dare per scontata la cannibalizzazione della società civile da parte di quella politica. Anche in Paesi ed aree diverse da quelle in cui è maturata la tradizione democratica occidentale,

---

<sup>11</sup> Non sarebbe del tutto improprio fare ricorso a un’accezione di comunità radicalmente altra da quelle weberiana. Seguendo Esposito (2006), ‘comunità’ non è il ‘pieno’ che risulta dalla «mimesi riproduttiva di un modello originario (p. 100)», ma una condizione di indebitamento permanente – ravvisabile nell’etimo *munus* – dovuto alla costante apertura all’altro che porta ciascun soggetto a trascendere se stesso e ogni pulsione di finitezza (individuale e collettiva).

vari gruppi sociali cercano di ottenere porzioni di potere e di affermazione morale (Cavatorta, Durac, 2010; Brynen, Korany, Noble, 1998).

Se l'importanza della società civile ai fini del successo della transizione democratica tunisina è stata posta in risalto da un ampio campo di istituzioni e organizzazioni transnazionali, non ci si può esimere dal chiedersi, sulla scorta di Allal e Geisser (2018), quali siano i confini legittimi della società civile tunisina oggi, e quali le pressioni e le negoziazioni tra il potere – partendo dallo Stato – e gli attori civici.

Già nel 1989, del resto, Abdelkader Zghal si interrogava circa la legittimità dell'inclusione di ogni movimento politico di opposizione entro la società civile della Tunisia degli anni Settanta, compresi quegli attori che non sposavano in pieno lo spirito liberale del concetto. E il regime stesso di Ben Ali, in fondo, non era intervenuto per creare 'dall'alto' una fittizia società civile che fosse espressione dei valori e delle retoriche di quell'Unione Europea con cui intratteneva scambi e accordi economico-finanziari?

Le esperienze di giovani tunisini impegnati in organizzazioni radicate in contesti locali della Grand Tunis ci permetterà di comprendere se la stagione post-rivoluzionaria possa essere concepita come una discorsività (Foucault, 1971) che informa, modella e riflette un certo tipo di soggettività. Del resto, Jean-François Bayart (1985) aveva intuito già alcuni decenni fa che una seria messa in discussione di un regime autoritario sopraggiunge nel momento in cui vi è una istituzionalizzazione del capitale culturale della 'rivolta' in una vera e solida società civile.

### *3.4 Luoghi della società civile.*

Le organizzazioni cui farò ora riferimento sono formalmente strutturate come associazioni. Cionondimeno credo se ne possa facilmente cogliere la portata 'politica', dato che sono collocate entro la scena pubblica e intervengono su questioni di pertinenza collettiva. Si potrebbe anche riconoscer loro statuto di 'movimenti', visto che promuovono, difendono e asseriscono valori e principi condivisi da una più ampia società civile transnazionale. Partecipano pienamente al corso post-rivoluzionario



tentando di coinvolgere la gente ‘ordinaria’ a partire dalla cura dello spazio pubblico, perseguendo così un modello di cittadinanza attiva mediante il focus su ‘competenze’ (*citizenship skills*) apprese nell’ambito delle attività organizzate, spendibili in future interazioni con lo Stato (White, 1996). Inoltre, come vedremo, anche se non aderiscono ufficialmente a campagne nazionali come *Winou el Petrol* o *Menich msâmah* (cfr. I capitolo), parte dei membri di queste associazioni hanno avuto passate esperienze politiche in partiti, sindacati e movimenti sociali. Ciò che ritengo caratterizzi in particolar modo questi gruppi è che, al di là del loro statuto ufficiale di organizzazioni della nascente società civile tunisina, essi poggiano in special modo sulla fiducia reciproca e sui legami interpersonali tra gli aderenti, perlopiù di giovane età<sup>12</sup>.

Si tratta di spazi politici basati su preesistenti network di mutualità e fiducia, la cui ragione associativa risiede spesso nell’esercizio di pressione sulle istituzioni – perlopiù statuali – al fine di migliorare le condizioni della comunità. Tuttavia, sebbene sia corretto sottolineare come queste organizzazioni adottino una prospettiva situazionale, legata alle esigenze concrete di vicinato, comunità o quartiere, è anche vero che il riferimento a un quadro transnazionale di valori e principi – democrazia, trasparenza nella *governance*, partecipazione, accesso all’istruzione, cura degli spazi collettivi – sia facilmente scorgibile.

Infine, va considerato che le recenti traiettorie della società civile tunisina vanno collocate sullo sfondo di una mutata sensibilità popolare e istituzionale sulle questioni territoriali. Già la Rivoluzione aveva messo in luce le imponenti disparità regionali; la mobilitazione popolare aveva in quel caso percorso la rifondazione di un nuovo ordine territoriale (Bras, Signoles, 2017). Non è un caso che negli anni successivi sarebbero nati svariati comitati e associazioni dal radicamento precipuamente localizzato in municipalità o quartieri specifici<sup>13</sup>. Nel 2018, poi, il Parlamento ha

---

<sup>12</sup> Con ciò non si intende in alcun modo sostenere che i giovani siano attivi solo nel quadro di organizzazioni ‘progressiste’ improntate alla difesa del concetto di ‘bene comune’ e all’ampliamento della categoria politica della cittadinanza. La componente giovanile (o la questione giovanile) attraversa trasversalmente la società civile tunisina – intesa nella sua accezione più ampia.

<sup>13</sup> Alcuni autori tuttavia ascrivono a questa tendenza l’emergenza di ‘localismi’, in cui l’elaborazione del dato identitario locale/regionale viene declinato in senso egoistico rispetto agli interessi collettivi nazionali (Kerrou, 2018; Gherib, 2017).

(faticosamente) approvato il Codice per le Autorità Locali, che attribuisce maggiori poteri a regioni e municipalità, nell’ottica di promuovere efficienza amministrativa e democrazia<sup>14</sup>. Al di là delle ovvie perplessità, dato che questo processo si compirà pur sempre sotto la prudente egida di uno Stato restio a concedere forza e autonomia a municipalità che potrebbero rivelarsi politicamente concorrenti, la decentralizzazione introduce una rifondazione dei rapporti «tra Stato e comunità locali, eletti locali e cittadini, cittadini e Stato (Belhadj, 2018: 294)». Un anno dopo le prime elezioni municipali, la situazione degli enti locali è comunque tutt’altro che rosea: alcuni consigli comunali sono stati sciolti; altri vedono sindaci o consiglieri dimissionari, all’interno di esasperate conflittualità politiche<sup>15</sup>. Ciò che in questa sede preme sottolineare è la mobilitazione popolare intorno alla ‘giustizia socio-spaziale’ (Gana, 2013), pienamente sfociata nelle Primavere Arabe, legando – contraddittoriamente – la ‘domanda di Stato’ alla richiesta di una maggiore autonomia territoriale dai suoi apparati (Bras, Signoles, 2017). È dunque su questo sfondo che una serie di ‘nuovi’ attori – e vedremo a breve quale significato attribuire all’aggettivo ‘nuovi’ – si stanno affacciando sullo spazio pubblico tunisino per produrre nuove configurazioni territoriali, a partire da questioni di interesse locale connesse a esperienze (con)vissute, comuni condizioni di deprivazione, aspirazioni a una piena emancipazione che consenta riconoscimento

---

<sup>14</sup> L’articolo n. 2 del Codice afferma che “Gli enti locali sono soggetti politici, espressione di equità e autonomia finanziaria e amministrativa. Sono costituiti da municipalità, regioni e distretti che ricoprono l’intero territorio della Repubblica”. L’articolo 4 invece compendia il difficile bilanciamento tra preminenza del ruolo dello Stato e interessi locali: “Ogni comunità locale amministra interessi locali, in accordo ai principi della libera governance e delle disposizioni costituzionali, rispettando l’unicità dello Stato”. Per una rassegna del dibattito e delle divergenze all’interno del Parlamento tunisino sull’approvazione del codice delle collettività locali, cfr. <https://directinfo.webmanagercenter.com/2018/04/03/tunisie-code-des-collectivites-locales-les-divergences-persistent-sur-la-disponibilite-des-presidents-des-collectivites/>. Alla base di questo processo di decentralizzazione vi è l’assunto che lega criticamente il centralismo dello Stato tunisino contemporaneo all’esercizio dell’autoritarismo, come è risultato in misura assai evidente durante la stagione di Ben Ali (Belhadj, 2018). Il Codice riflette del resto una postura presente nella Costituzione tunisina del 2014, che nel VII capitolo fa riferimento alla decentralizzazione e alla devoluzione di poteri e competenza dallo Stato agli enti locali (Loschi, Capelli, 2018), i quali dovrebbero essere dotati di maggiori risorse finanziarie e dovrebbero curare progetti di sviluppo locale, con annesse ricadute in termini occupazionali e reddituali (Abderrahim, 2017).

<sup>15</sup> Cfr. [http://www.ansamed.info/ansamed/it/notizie/rubriche/analysis/2019/05/20/tunisia-ad-un-anno-da-comunali-molti-consigli-a-rischio\\_faee8d0f-9f6b-4790-a1bb-031d6f7e6028.html](http://www.ansamed.info/ansamed/it/notizie/rubriche/analysis/2019/05/20/tunisia-ad-un-anno-da-comunali-molti-consigli-a-rischio_faee8d0f-9f6b-4790-a1bb-031d6f7e6028.html) (ultima consultazione: 4/10/2019).

sociale. I prossimi paragrafi restituiscono il lavoro etnografico condotto accanto a questi attori e a queste organizzazioni.

### 3.5 *Senso locale.*

GAM, *Generation against Marginalisation*, è un'organizzazione radicata a Kabaria, delegazione a una decina di chilometri di distanza da Tunisi, prodotto delle politiche edilizie dello Stato tunisino negli anni Cinquanta dello scorso secolo, quando si provò ad amministrare la migrazione rurale e interna attraverso la creazione di distretti in tratti di terreno a basso costo – si trattava della cosiddetta operazione-*Gourbi* (Sebag, 1998)<sup>16</sup>. Oggetto di una perdurante stigmatizzazione territoriale, associata a criminalità, povertà e radicalismo religioso specie nel dopo Rivoluzione, negli ultimi anni Kabaria sta registrando, a detta di molti suoi abitanti, un certo dinamismo sociale, la cui espressione tangibile risulta nella fondazione di associazioni e organizzazioni variegata. Come vari giovani abitanti di Kabaria erano soliti ripetermi, adesso un numero crescente di persone – perlopiù in giovane età – mira a migliorare le proprie condizioni materiali e culturali, coltivando un'aspirazione all'emancipazione personale e delle cerchie sociali più vicine.

GAM è nata grazie alla sinergia tra istituzioni locali e i principali partiti politici, che sono intervenuti per rendere disponibili per l'associazione le strutture in cui poter realizzare varie attività, compresi corsi gratuiti di lingua. Diversi studenti hanno avuto successo al *Baccalauréat* grazie all'intervento dell'associazione, in particolare di giovani istruiti – talvolta iscritti all'università – che hanno impartito lezioni e organizzato corsi. Un altro tipo di attività consiste nella rigenerazione di spazi pubblici in condizioni di degrado. I suoi componenti stanno anche pensando di dare vita a un *suq* solidale, nel quale vendere polli di origine controllata e la cui vendita sarebbe tracciata nel modo più corretto. In questo tipo di interventi il concetto di 'bene comune' viene rivalorizzato, sottratto al dominio privato (*al-khâs*) cui generalmente vengono ricondotti i beni di

---

<sup>16</sup> Con *Gourbis* sono denominate in Nord Africa le tende, le capanne e gli accampamenti rurali.

proprietà dello Stato<sup>17</sup>, e iscritti nel registro politico dell'interesse generale o pubblico, (*al- 'âma*) di pertinenza collettiva.

Parchi, strade, verde pubblico, luoghi di convivialità; ma anche istruzione, teatro, musica. Questi servizi di cui si fa carico GAM segnano una percezione del dominio pubblico relativamente nuova nella storia recente della Tunisia (e forse del Maghreb): piuttosto che a un'identificazione negativa con lo Stato – rappresentato nei termini di un elemento estraneo al corpo sociale, il che conduce a considerare il bene pubblico come un bene patrimoniale dello Stato – i giovani impegnati nelle realtà locali si focalizzano sul concetto di interesse generale (*al-mašlâha al- 'âma*).

In un Paese che vanta un accentramento istituzionale statale tra i più solidi del panorama nord africano e mediorientale, ricordiamolo, GAM e altri contesti associativi agiscono per intessere il legame sociale (nei quartieri, nei vicinati, nelle municipalità) sulla base della fiducia e dell'aiuto reciproco, facendo riferimento ad appartenenze e codici culturali che prescindono dal funzionamento ordinario dello Stato, anche se ciò non può indurre all'aprioristica esclusione di dinamiche clientelari (Perez, 2018).

L'ambiguo rapporto tra queste organizzazioni e lo Stato emerge anche nelle inevitabili difficoltà logistiche e finanziarie che si presentano generalmente qualche mese dopo l'apertura di una sede e il lancio delle attività. Secondo alcuni attivisti, è difficile perseguire un'attività associativa o politica continuativa senza risorse finanziarie o la protezione di uomini politici o persone 'importanti' a livello locale.

Il presidente di GAM è Ahmed, trentunenne e filosofo, che insegna saltuariamente presso istituti pubblici o privati di Tunisi. Il suo interessamento alla politica ha delle radici piuttosto 'classiche': quando frequentava la scuola superiore prese parte alle manifestazioni contro l'intervento degli Stati Uniti in Iraq così come alle mobilitazioni di sostegno alla causa palestinese. Membro e componente dell'ufficio

---

<sup>17</sup> Non è un caso che, come puntualizza Abderrahmane Moussaoui (2002), nel linguaggio popolare, gli algerini siano soliti indicare col termine *beylik* non solo il territorio in cui si esercitava l'autorità del *bey*, ma l'intero campo del dominio pubblico, designando così per estensione una *no man's land* i cui beni (e servizi) possono essere oggetto di possesso abusivo.

direttivo del sindacato studentesco UGET (*Union général des étudiants de Tunisie*), aveva fondato nel suo istituto scolastico un club dei diritti dell'uomo, presto chiuso a causa dell'oppressione vigente in quel periodo. Nel clima politico del tempo, le scuole e le università erano spazi sociali di conflitto e contesa per l'egemonia tra organizzazioni sindacali studentesche di sinistra e islamisti (anche se la repressione attuata del regime di Ben Ali poneva severe restrizioni allo svolgimento dell'attività politica). Il suo iniziale pensiero politico anti-imperialista si orientò più marcatamente a sinistra quando si trasferì al campus del liceo, a el Mourouj, dove ebbe la possibilità di interloquire sulla situazione politica con altri studenti, iniziando a immaginare i contorni di un'alternativa sociale e politica per il Paese. Anche se fu la frequentazione dell'ambiente sindacale studentesco a contribuire alla germinazione degli ideali politici, un contributo decisivo è stato esercitato dal suo ambiente sociale. Come ebbe a dirmi durante un incontro presso l'edicola in cui lavora, alternandosi al padre, presso la fermata della metropolitana di Cité El Khadra,

La base [dell'impegno politico] non è necessariamente cognitiva... La base è legata alle esperienze della tua vita, questa è la base dell'impegno politico. Per i giovani è la discriminazione, le diseguaglianze, l'oppressione della polizia nei quartieri, gli arresti, il rapporto tra il potere e i cittadini... Sempre conflitti, in una società in cui tutti pensano che questo sia normale... No, niente è normale invece... E [ad aver determinato il mio impegno politico] è stata anche l'esperienza di mio padre, di mia madre, della mia famiglia... Mio padre è stato mandato in pensionamento anticipato nel 1994, perché la società in cui lavorava è stata privatizzata... Abbiamo passato degli anni veramente molto difficili... Anche mia madre che lavorava come operaia in una fabbrica tessile off-shore a Bir el Kassa [nel governatorato di Ben Arous], è stata mandata a casa perché il proprietario aveva dei problemi e ha ridotto la produzione, licenziando gli operai. Dunque sono le ingiustizie e le diseguaglianze all'interno della società a essere state tra le forze motrici che mi hanno spinto ad assumere una coscienza politica (Tunisi, 04/10/2018)...

Queste parole evocano sentimenti e situazioni sociali ricorrenti nel vissuto di molte biografie di giovani tunisini, rinviando a contesti di frustrazione, percezioni di ingiustizia sociale che non sono cambiate dopo la fine del regime.

Il passaggio all'impegno politico concreto è maturato nel corso dello sciopero della fame del movimento '18 ottobre', che vedeva coinvolte varie personalità, avvocati, membri della Lega tunisina per i diritti umani, e il cui slogan era "Fame, non sottomissione!", e che presagiva l'unione delle opposizioni contro il regime di Ben Ali<sup>18</sup>. In quell'occasione, Ahmed incontrò gli attivisti e fece la conoscenza di importanti personalità come Samir Dilou e Hamma Hammami<sup>19</sup>.

Più che la socializzazione politica primaria, allora, il 'passaggio al politico' sembra essere maturato in seguito a 'micro-avvenimenti' che impongono un cambio di rotta decisivo alle traiettorie biografiche (Bennani-Chraïbi, 2007).

Ahmed ha pagato il suo impegno con la prigione e vari arresti. La prima volta è stato imprigionato in occasione dell'ondata di proteste nel 2010; l'ultima volta nel 2017, durante un inverno 'caldo' dal punto di vista del termometro politico. In questa occasione, è rimasto in prigione solo due giorni, perché il quartiere si è mobilitato, mi raccontava, per la sua scarcerazione.

La famiglia non ha realmente supportato la sua scelta politica: il padre, vecchio militante dell'UGTT, gli diceva che con la politica avrebbe gettato al vento la sua vita e rovinato la famiglia. La madre, al contrario, lo aiuta molto, e avevano fino a non molto tempo fa un codice segreto col quale comunicavano: se la donna presagiva che la polizia stava per compiere dei controlli nelle case dei sospetti attivisti, aiutava il figlio a

---

<sup>18</sup> Il 18 ottobre del 2005 un gruppo di otto persone della scena politica e della società civile intraprende uno sciopero della fame per rivendicare libertà di espressione e di associazione, nonché amnistia per i prigionieri politici. La mobilitazione, che sarebbe durata 32 giorni, iniziò in occasione del Summit mondiale della società dell'informazione, che si sarebbe tenuto a Tunisi nel novembre dello stesso anno.

<sup>19</sup> Il primo è membro del Comitato esecutivo di *Ennahda*, nonché fondatore dell'Organizzazione internazionale per la difesa dei prigionieri politici. Hamma Hammami, invece, strenuo oppositore di Ben Ali, è stato un leader del Fronte Popolare e portavoce del partito tunisino dei lavoratori.

nascondere o a bruciare, per esempio, giornali o altro materiale di propaganda.

Per questo motivo, la maturazione politica di Ahmed e la sua stessa *world view* sono profondamente legate allo sviluppo di una soggettività politica radicata nel distretto locale di Kabaria e nelle esperienze quotidiane di dei suoi abitanti.

Secondo Ahmed, i movimenti e i partiti della sinistra tradizionale tunisina sono sempre stati elitari. Questa è del resto una posizione condivisa da diversi attivisti delusi dai partiti e dalle organizzazioni della sinistra (Hmed, 2018). Il 'locale' coincide con un 'senso comune' dal quale alcun progetto politico può prescindere, se intende raggiungere il consenso e conquistare l'egemonia.

Le parole di Ahmed sono chiare a tal proposito:

Bisogna lavorare sulla cultura locale per creare un'alternativa politica. Guarda, il nostro problema è che ogni volta che proviamo a cambiare qualcosa, la nostra azione si scontra con la coscienza pubblica, col senso comune, generale. Purtroppo i partiti politici di opposizione o progressisti non sono coscienti o lo sono ma non hanno gli strumenti o ce li hanno ma non vogliono intervenire in questo senso... Ogni volta che c'è un movimento popolare, che c'è questa ondata di protesta, che aumenta dal sud al nord... Quando arriva a Tunisi, o a Sfax o a Sousse, i primi che vogliono protestare, che prendono in carico questa protesta, sono i quartieri popolari. Purtroppo però, i partiti al potere - RCD una volta, Ennahdha, Niida Tounes oggi - intervengono grandemente nei quartieri popolari. Fanno la carità, hanno le associazioni religiose... Tutto per controllare questi spazi. Crescere, svilupparsi in questi quartieri è un obiettivo strategico allora: per poter cambiare l'equilibrio nei rapporti di forza col potere. Non bisogna eliminare i salafiti, gli integralisti, ecc... Bisogna trovare un equilibrio con loro per garantire le rivendicazioni dei movimenti sociali, per arrivare a dei risultati. [...] Devi comprendere le specificità locali, devi averci a che fare. Non devi per forza accettarla ma rispettarla, è una ricchezza. Ogni quartiere popolare, ogni località porta una ricchezza immensa. I dettagli, le specificità: le categorie sociali, economiche, ma anche delle identità, che devi tenere in conto per essere efficace (Tunisi, 04/10/2018).

Ahmed era solito ripetermi che per avere accesso al sentimento comune della gente fosse necessario ‘comprendere’ la religione, ad esempio. Negli ultimi anni ricordava di aver intrapreso continui andirivieni dalla religiosità all’ateismo. Anche se non si definisce un credente, tenta di comprendere – da un punto di vista morale e cognitivo – chi crede in Dio, in modo da includerlo nella costituzione di una formazione politica popolare. Il suo obiettivo è organizzare un gruppo che si prenda cura del territorio. Vuole creare una comunità locale di ‘pensiero e azione’, includendo i soggetti religiosi, gli atei, i socialisti. Così dicendo, dava dimostrazione di comprendere perfettamente che la soggettivazione religiosa influisce sulle pratiche individuali e culturali e che molte questioni sociali sono espresse attraverso il linguaggio religioso (Dupret, Pierret, Pinto, Spellman-Poots, 2012).

L’attaccamento di Ahmed al ‘locale’ consta di un doppio tracciato: individuale e politico. Ho avuto modo di prendere parte alle sue ordinarie giornate a Kabaria, e ho visto come cerca di avvicinare e di avere rapporti con la gente del posto. Seduto al caffè o in fila ad acquistare la carne al mercato, cerca sempre un confronto con la persona che gli si trova innanzi, e non manca di fare accenni a questioni sociali o economiche, come l’aumento dei prezzi di prima necessità. Quando sostituisce il padre all’edicola, nel vendere il giornale ai clienti non esita a fornire un suo parere sulle diverse testate o sulle principali notizie del giorno. In alcuni casi, presta libri – di poesia, politica, filosofia – a giovani e adulti, cui chiede poi un parere. Anche se questa attitudine potrebbe essere considerata pedagogica o educativa, Ahmed non metteva mai in discussione la dignità e il rispetto verso i *kabariouni*, come si auto-definiscono gli abitanti di Kabaria. È un approccio assai differente da quello di altre organizzazioni politiche i cui membri, come ho avuto modo di appurare, non riconoscono dignità a varie espressioni della ‘cultura popolare’, a partire dalla religione, specie nelle sue forme pietistiche popolari. Ahmed e i suoi compagni di strada sono consapevoli che la personalità delle persone con cui provano a creare percorsi di condivisione politica sia fortemente radicata in plurime dimensioni – comunitarie,



familiari, etniche, religiose, ecc. (Joseph, 1993) che vanno tenute in conto e incluse nel lavoro politico quotidiano.

Credo che questa dimensione costituisca un laboratorio democratico dalle molteplici sfaccettature su base locale, terreno di coltura per una nuova soggettività politica. L'azione precipua di organizzazioni come GAM consiste nella produzione di 'località', intesa come «struttura di sentimento, proprietà della vita sociale e ideologia della comunità situata (Appadurai, 2001: 245)».

Bisogna ancora sottolineare la ricerca di legittimazione in cui queste nuove organizzazioni locali sono attive. Il termine 'nuovo' non implica necessariamente una connotazione anagrafica, ma una nuova sensibilità politica, più inclusiva e ricettiva nei confronti della varietà delle percezioni e dei valori morali delle persone, e una nuova soggettività, all'opera in politica così come nelle vite personali degli attivisti. Sta qui l'affinità elettiva tra movimenti sociali e tradizioni popolari (Matera, 2015).

Ahmed, che sino al 2018 ha fatto parte dell'UDC, *Union des diplômés chômeurs*, organizzazione dall'evidente impronta ideologica marxista nata nel 2006 per rappresentare la crescente mole di giovani diplomati disoccupati, sostiene che ogni qualvolta l'ideologia arrivi a sovra-determinare la natura di un'organizzazione c'è il rischio che questa si trasformi in una setta, la cui principale arma di difesa è l'identità.

Riferiva che almeno dal 2008 aveva intrapreso una critica interna all'UDC, che in nome dell'unità organizzativa e del centralismo sacrificava la varietà dei contributi provenienti dai diversi territori e dai suoi abitanti, rifiutando di adottare una via per la decentralizzazione delle responsabilità e un approccio più orizzontale.

Questo errore, secondo Ahmed, è consustanziale all'esercizio della sola opposizione al sistema, senza che un'alternativa sociale e politica sia immaginata o preparata. Dal 2011, invece, Ahmed maturò l'interesse a coinvolgere anche chi fino alla Rivoluzione non aveva avuto voce in capitolo. Nel 2011 fu tra i fondatori del Comitato per la difesa della Rivoluzione a Kabaria, dove incontrò studenti, giovani disoccupati e tanti altri *Ouled* (dall'arabo *al-âwlâd*, sing. *walîd*) *hûma*, 'figli/ragazzi del

quartiere’, che poi avrebbero partecipato all’esperienza di GAM. Per Ahmed la politica al livello ‘locale’ permette di ottenere dei risultati tangibili e di mettere in atto degli interventi mirati, dettagliati, specifici, mentre la dimensione nazionale risulta eccessivamente astratta, priva di un legame concreto col territorio. L’azione locale, dunque, permette di comprendere percezioni, bisogni e rappresentazioni comunitarie, come ribadiva: “Faccio grande affidamento sul potere della comunità, sul potere dei gruppi di giovani, giovani oppressi che conducono la mia stessa vita”. È per questa via che organizzazioni e associazioni su base locale fondano modelli di comunità politica? Anche se non divengono movimenti dalla portata nazionale, le attività quotidiane e i valori cui fanno riferimento riflettono un posizionamento politico e morale chiaro, che ambisce a orientare e modellare il pensiero e le azioni degli attori locali. La forte relazione con la comunità, a partire dai gruppi di pari, influenza e modella i riferimenti ideologici di Ahmed. Non a caso, egli sosteneva di essere *men’arfchist* (dall’arabo tunisino *me n’arfch*, “non so”), ovvero di dubitare di tutto. Una specie di agnosticismo basato sull’ignoranza.

È così che lo chiamiamo a Kabaria. “Non sappiamo”, anche se oggi sappiamo molte cose. Bisogna dubitare delle nostre conoscenze. È un orientamento post-cartesiano. Il ‘senso comune’ gramsciano, l’impegno delle persone che provano a capire il senso del loro agire nel mondo a partire da questo orientamento. Non ho dei riferimenti stabili, salvo l’impegno per delle cose fondamentali come la giustizia, la libertà che è la colonna vertebrale della società intesa come fuoriuscita dalla fase dell’animalità... Io prendo da ogni ideologia qualcosa che può essere interessante per me. Sono stato marxiano, marxista, comunista, socialista, anarchico. Credo nella lotta di classe, nell’individualità, nella libertà, nell’impegno, nella responsabilità, nell’arte... Diverse cose... Il mondo è talmente vasto, la conoscenza così grande, le parole, gli interventi da fare... (Tunisi, 04/10/2018).

Questi assunti riflettono una relazione complessa con quelle ideologie che erano state invece così importanti nella fase della maturazione politica di Ahmed, oggi messe in discussione al fine di poter pervenire a una comprensione gramsciana della complessità e delle contraddizioni delle

classi subalterne<sup>20</sup>. È per questo motivo che la maturazione di Ahmed è fortemente relata allo sviluppo di una soggettività politica radicata nel distretto locale di Kabaria e nelle vite ordinarie dei suoi abitanti. L'attenzione al 'locale' e alla ricerca di una legittimazione popolare non implica certo l'assenza di conflitti o la ricezione passiva della tradizione. Ahmed e i suoi compagni lamentavano l'ostilità di alcuni anziani di Kabaria, soprattutto quelli più vicini al partito Ennahdha, i quali avrebbero più volte provato a screditare i membri di GAM pubblicamente, nei caffè e in occasione di iniziative pubbliche, definendoli atei e delinquenti. Movimenti politici, campagne od organizzazioni radicate in regioni o municipalità specifiche sono esistite già prima del 2011. Tuttavia, ritengo che la specificità delle 'nuove' organizzazioni locali risieda nel loro statuto indefinito, situato tra quello di 'organizzazioni', 'associazioni' e 'movimenti', che perviene peraltro a una mobilitazione di un complesso insieme di interessi e pratiche (da quelle territoriali a quelle più propriamente politiche, inerenti alla giustizia sociale, all'economia, ecc.) perseguita da un'eterogenea schiera di attori locali, specie giovani, di varia estrazione. In questo modo, essi combinano temi neoliberali – si pensi ai ai workshop miranti alla trasformazione del Sé e all'empowerment (vedi oltre) – e prospettive più rivendicative.

### 3.6 *Cosmopolitismi dal basso.*

Il secondo attore della società civile tunisina che vorrei presentare è invece Hichem, ventiseienne presidente dell'associazione RO2YA ('visione', in arabo tunisino), a Mohammedia, municipalità del governatorato di Ben Arous generalmente considerata come uno dei primi contesti in cui si è sviluppata la migrazione non regolare (*harqa*) verso l'Italia negli anni Novanta. Hichem studia inglese all'università 'Manouba' di Tunisi, e impartisce lezioni di lingua on-line per racimolare qualche soldo.

---

<sup>20</sup> Richiamiamo allora, pur se in maniera lapidaria, le note osservazioni di Gramsci sul folklore, inteso come «riflesso delle condizioni di vita del popolo». «Concezione del mondo non solo non elaborata e sistemizzata, perché il popolo per definizione non può far ciò, ma molteplice, nel senso che è una giustapposizione meccanica di parecchie concezioni del mondo, se addirittura non è un museo di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia (Gramsci, 1975:89)».

Al pari di Ahmed, Hichem ha frequentato i circoli politicizzati dell'università<sup>21</sup>.

Seguendo le osservazioni di Hichem, molti attuali attivisti della scena politica tunisina hanno formato la propria soggettività politica in un ambiente studentesco pregno di riferimenti a Trotsky, Marx, Saddam Hussein e il partito Ba'ath, giusto per nominarne qualcuno, così come attraverso gli strumenti politici dello sciopero generale, le campagne elettorali e i discorsi pubblici. Ancora una volta emerge la porosità dei confini tra vecchie e nuove forme della partecipazione politica.

Parimenti, la discrepanza tra un mondo impregnato di riferimenti politici e la disaffezione più generale che caratterizza il rapporto con la politica della maggior parte dei giovani tunisini non può non essere colta. Secondo Hichem, ciò è dovuto al fatto che durante l'università è possibile conoscere personalmente gli attivisti politici, incontrarli al caffè, avere relazioni più o meno dirette con loro. Nella politica 'fuori' dall'università, invece, il legame sociale con i politici si indebolisce e diviene astratto, intangibile, e la fiducia stessa diminuisce.

In ogni caso, dalle testimonianze di Ahmed e Hichem emerge come, nonostante la normalizzazione liberal-individualista e securitaria intrapresa da Ben Ali alle soglie del terzo millennio, l'università tunisina non abbia del tutto abdicato al suo essere «luogo di formazione intellettuale, spazio di socializzazione ideologica e campo di contestazione contro i regimi autoritari (Geisser, 2014: 44)». Certo, la recente mobilitazione si snoda attraverso l'impegno individuale degli studenti politicizzati più che mediante quadri organizzativi studenteschi formali.

Questo è l'ambiente in cui si è formato Hichem, il cui zio materno, di origini algerine, prese parte alla guerra di liberazione algerina. Quando aveva 17 anni, Hichem iniziò a legger Trotsky, apprezzando al tempo stesso la figura dell'iraniano Ali Shariati. All'università, invece, partecipò alle attività dei gruppi nazionalisti che facevano riferimento all'esperienza di Nasser e all'ideologia ba'athista.

---

<sup>21</sup> Per un quadro sintetico del ruolo storico dell'università tunisina nel panorama politica, cfr. Geisser, 2014.

Tuttavia, le differenze tra le carriere morali di Ahmed e Hichem sono molteplici. Hichem è più giovane di Ahmed, e la sua consapevolezza politica è maturata appena prima delle Primavere. La diffusione dei social network, in particolar modo di Facebook, ha giocato un ruolo assai importante. Lui e i suoi amici potevano confrontarsi con persone di altri Paesi, discutendo di concetti come libertà, democrazia, rappresentanza politica. Questo dibattito on-line coinvolgeva anche attivisti in esilio dalla Tunisia di Ben Ali. È per questi motivi che Hichem ha deciso di studiare inglese, una lingua che gli permette di aprirsi a una dimensione più ampia. In questo senso, credo che le ‘nuove’ organizzazioni locali, anche se localmente radicate, siano costitutivamente transnazionali, dato che condividono i riferimenti culturali e politici di una società civile transnazionale. «Locale e globale allo stesso tempo, [...] si tratta di entità politiche che potrebbero essere meglio concettualizzate non come “oltre” lo Stato, ma in quanto parti integranti di un nuovo apparato transnazionale di governamentalità (Ferguson, 2006: 103)».

Questa società civile transnazionale, costituita dai «network di associazioni extra-governamentali di persone dalle origini nazionali multiple (Nash, 2004: 437)» differisce dalla società civile ‘classica’ del diciottesimo secolo, principalmente per il suo statuto ‘ibrido’. Nonostante la sua eterogeneità, promuove principi di natura globale come i diritti umani, la questione ambientale, le disuguaglianze sociali.

Eppure, nonostante questa apertura internazionale, l’impegno politico è fondato su base locale. Durante la stagione rivoluzionaria, Hichem era attivo in Mohammedia. In quel periodo, prendeva parte alle proteste nella municipalità, isolata da Tunisi dai controlli di polizia sulle strade che connettono la cittadina alla capitale.

Ha fatto ufficialmente ingresso nella società civile nel 2014, a Mohammedia, e spiega la sua scelta sostenendo che attraverso l’azione locale può rappresentare un esempio per altre persone, anche di altre città, ispirando concretamente i giovani che non sperano in una trasformazione sociale. Mediante il lavoro politico e associativo a Mohammedia, dice, lui e i suoi amici fanno i conti con la disperazione di tanti.

Hichem è molto critico verso quelle che definisce le organizzazioni ‘ventiquattrore’, che sospetta non posseggano reali valori, progetti, finalità, e che hanno tentato di ricavare denaro durante l’età d’oro delle ONG in Tunisia, corrispondente grosso modo al periodo tra il 2011 e il 2015.

Ciò che caratterizza Ro2ya è anche la sua varietà interna. Ragazzi abbigliati secondo le ultime mode occidentali così come ragazze che indossano il *niqâb* sono egualmente membri del gruppo. E agli incontri cui ho avuto modo di prender parte, non hanno alcun problema a parlarsi e scherzare insieme garbatamente. Come Hichem era solito dirmi, rappresentano tutti una certa visione sul mondo, un certo tipo di pensiero radicato in una dimensione locale, familiare, culturale. ‘Locale’, per Hichem, è la capacità di parlare a tutti, oltre le appartenenze culturali, rendendo Mohammedia parte della ricerca di una ‘democrazia profonda’ (Appadurai, 2013). In effetti, il pensiero di Hichem chiama alla mente la declinazione di ‘locale’ secondo Arjun Appadurai (2001), cioè una struttura di sentimento socialmente costruita, costituita da relazioni di affidabilità.

Il riconoscimento della varietà culturale interna all’organizzazione è il punto di partenza per conseguire un ‘cosmopolitismo dal basso’. L’apertura alla democratizzazione, al pluralismo e ai diritti individuali che l’associazione Ro2ya persegue non diluiscono il ‘locale’ e la sua memoria. Memoria individuale, da una parte, come quella di Hichem che ricorda la sua infanzia, quando poteva mangiare carne solo una volta a settimana, a sottolineare le rigide abitudini di consumo delle municipalità periferiche della Grand Tunis. Memoria sociale comunitaria, dall’altro lato, come quando egli puntualizza che la sua casa è costruita su un terreno adatto all’agricoltura, al pari di quasi ogni casa di Mohammedia, la cui principale attività economica in passato era proprio l’agricoltura, dato che basta scavare appena nel terreno per trovare l’acqua tutt’oggi.

Seguendo Hichem, per capire la Tunisia contemporanea è necessario abbandonare le classiche ideologie della politica, dato che il panorama culturale attuale è estremamente fluido, ed è necessario trovare nuovi marcatori politici e culturali, nonché nuovi linguaggi per comunicare con

le persone comuni. Questo punto si inserisce in una quotidiana competizione per l'egemonia e il consenso ingaggiata da vari attori nelle arene locali. Gruppi come Ro2ya devono competere con i solidi network della carità islamica, per esempio, che non di rado provano a screditare l'operato di associazioni refrattarie a rigidi inquadramenti. Senza dimenticare che, come ripeteva Hichem, è in atto una frattura intergenerazionale tra i componenti anziani di una società patriarcale e giovani individui che amano il teatro, la musica rap, i caffè misti, e vogliono cambiare la società. "I vecchi stanno morendo", diceva, rimarcando come la sua generazione non possa che definirsi per contrasto rispetto alla precedente. A suo dire, la pressione familiare diminuisce sensibilmente mediante l'opera delle nuove tecnologie digitali, che producono una nuova percezione della realtà sociale.

Del resto, la chiave generazionale è invocata da Hichem anche per cogliere le differenze tra 'vecchia e 'nuova' politica:

I giovani sono radicali, oggi, sono stanchi del vecchio sistema. Sono alla ricerca di qualcosa di nuovo, vogliono costruire nuove cose. Per esempio, nel sistema politico tunisino ogni anno è... Hai presente i Lego? Ogni anno non abbiamo nuove costruzioni, giusto un mattoncino nuovo, in più, che nulla cambia al vecchio sistema. I giovani tunisini oggi vogliono cambiarlo tutto insieme il sistema. È un tempo nuovo (Mohammedia, 21/11/2018).

Non c'è soluzione di continuità tra la ricerca di nuovi linguaggi e le traiettorie biografiche che alternano diverse fasi della crescita individuale. Prendiamo a esempio l'esperienza religiosa e spirituale di Hichem. Alcuni anni prima era praticante, mentre oggi si trova a disagio per via della diffusione di un clima religioso che percepisce come esogeno, importato dal Golfo. Secondo lui, la religiosità deve essere ispirata alla ricerca del bene, e non dalla paura della punizione. Osserva il digiuno durante il mese del Ramadan, prega talvolta e legge molto il Corano. La religione ispira il suo comportamento personale. Non fuma e non beve, e non ama l'idea di avere relazioni sessuali prima del matrimonio. Anche se non intende imporre ad altri le sue personali linee di condotta, la religione non solo ha

avuto un ruolo nel formarne la soggettività, ma ha influenzato il modo in cui pensa l'impegno sociale e politico, a partire dalla ricerca di una connessione con i significati e la soggettività degli abitanti di Mohammedia. È così che la legittimità e la ricerca del consenso vengono declinati dagli attori coinvolti nelle organizzazioni della società civile tunisina contemporanea.

Questa attitudine si riflette nelle pratiche sociali quotidiane in cui Hichem è coinvolto, e che lo vedono passare agevolmente dalla frequentazione del caffè 'Terrace' frequentato da giovani e meno giovani uomini che fumano la *chicha* alla partecipazione a iniziative promosse da ONG francesi; dalla frequentazione di ambienti maschili (con i suoi annessi registri comunicativi licenziosi) alle riunioni con le giovani donne velate dell'associazione.

Il 'locale' è un elemento chiave nella produzione di nuove soggettività, intese come ventaglio di sensazioni, sentimenti e percezioni dei giovani attivisti tunisini, ma anche come sforzo politico di indurre trasformazioni nella società. Il 'locale' emerge come produzione di comunità e di familiarità, contro le avversità materiali e la corrosione sociale (Appadurai, 2013). Ne *Il futuro come fatto culturale*, infatti, Appadurai riflette lungamente sulle relazioni – e non sulle opposizioni – tra 'locale' e 'cosmopolitismo', intendendo quest'ultimo come l'estensione degli orizzonti locali, non per dissolvere o negare la familiarità del locale, ma per combatterne esclusione e indegnità.

Tuttavia, le implicazioni del 'locale' nella scena politica tunisina sono lontane dall'essere prevedibili. L'emergenza di un paradigma locale e gli strumenti della partecipazione territoriale ai processi pubblici riflettono un trend che può essere facilmente ravvisato, nel Maghreb, già negli anni Novanta, non senza rapporti con il montante vento neoliberale su scala regionale e internazionale. Nell'azione associativa locale, la mobilitazione viene conseguita mediante il riferimento al più piccolo denominatore comune – il territorio – scevro da palesi connotazioni ideologiche (Bennani-Chraïbi, 2007). È un'abdicazione al politico? Questa combinazione risulta nella varietà dei codici e delle attività realizzate da GAM e Ro2ya, i cui membri sono sia persone ordinarie senza



esperienze pregresse in politica, sia giovani con una complessa consapevolezza politica ed esperienze di militanza. Ahmed e Hichem ritengono necessaria una comprensione più fluida della società tunisina, al punto che danno vita a contesti di intervento associativo in cui rivendicazioni di carattere sociale si legano a temi religiosi e retoriche neoliberali, come può essere evinto dalla propensione degli attori locali e focalizzarsi sul Sé – proprio e altrui. Si tratta di un modello di soggettività politica all’opera nello spazio pubblico e nelle vite di questi giovani impegnati nell’avanzamento di una Tunisia democratica, e che differisce non poco dai movimenti studenteschi, marxisti, nazionalisti del passato. Riporto a tal proposito uno stralcio dal diario di campo in cui annotavo la partecipazione a un incontro dell’associazione Ro2ya.

Fanno la riunione nella stanza della municipalità di Mohamedia, dove il comune è andato a Ennhada alle ultime elezioni. Hanno bisogno di spazi, anche perché alla Maison des Jeunes ci sono lavori e non possono andarvi. Tuttavia all’inizio dell’incontro scoprono che il comune ha detto anche agli scout di riunirsi: per questo c’è un po’ di traffico e devono riorganizzare la divisione delle sale. [...] Si inizia, siamo una ventina, ci sono ragazze velate e no, persone di diversa estrazione. Hichem guida le attività: prima ci si presenta tutti, disegnando su un foglio il proprio viso e scrivendo il nome o soprannome con cui si viene chiamati a casa. Successivamente ci si mette al centro della sala e si condividono i problemi principali della propria personalità o del contesto in cui si vive. Prende la parola Oumaima, che indossa l’*abaya*, tipica veste del Golfo Persico e che quando ci siamo presentati non ha risposto alla mia stretta di mano. Dice che in Tunisia non viene rispettata la diversità, facendo riferimento al disagio quotidiano che vive per il suo abbigliamento e per la manifesta identità religiosa, problema non così diverso da quello esposto da un’altra ragazza, Olfa, che ha parlato di come le donne debbano sempre passare per i giudizi degli altri, gli uomini. [...] Un altro problema sollevato dai partecipando all’incontro è che gli adulti hanno molti modi per esercitare potere e abusi: ad esempio, non rendono partecipi i più giovani delle scelte, li isolano, non danno loro responsabilità. [...] I membri dell’associazione hanno distribuito un questionario (formulato da un’associazione tunisina che si chiama Comité Démocratie di Megrine) agli abitanti della municipalità, per valutare il rapporto dei cittadini con le istituzioni (alcune domande sono “Conosci i politici locali?”, “Ti sei mai recato al comune per richiedere un servizio?”, ecc.). Così sono stati raccolti i dati e la valutazione è stata fornita alla municipalità. Altra cosa che noto è che l’associazione fornisce occasioni formative che possono

avere anche una ricaduta professionale o lavorativa. Ro2ya detiene allora una funzione suppletiva rispetto alle mancanze dello Stato, come si evince dalla formazione che hanno curato (dal nome “Ro2aya Academy”) su come gestire progetti di formazione e coordinare progetti imprenditoriali. L’incontro di oggi suggella il termine del ciclo di formazione, e verrà rilasciato un certificato che ha valore legale. Sono proprio i partecipanti all’incontro a suggerire che aumentare le attività formative contribuirebbe a rinforzare la società civile tunisina. L’associazione è allora un incubatore di opportunità professionali, un ponte tra una dimensione puramente civico-ricreativa e un’altra votata all’empowerment, e all’offerta di possibilità professionali (Mohammedia, 16/09/2018).

L’obiettivo, esplicitamente formulato da Hichem, è costruire un progetto sociale e politico a livello locale, progressista ma radicato nella cultura e nelle relazioni sociali del posto, del ‘locale’. ‘Popolare’ viene declinato nel senso di ‘trasversale’, qualcosa percepito come proprio da tutti, non esogeno, non imposto dall’alto. Un ‘locale’ da cui possa partire il cambiamento ma che al tempo stesso risponda e sia rispettoso delle peculiarità di luoghi e persone. Partire dai rapporti sociali già esistenti, dai legami di socialità e solidarietà per poi sondare territori inesplorati: è questo il sottotesto all’attività politica in cui Ahmed e Hichem sono impegnati.

È per questo che le esperienze di cui si è dato conto possono ricevere la definizione di *alterpolitics*: pratiche politiche e immaginazione sociologica volte a ricreare nuove forme di rappresentazione, processi decisionali orizzontali e partecipazione popolare e diretta alla politica, ma anche germinazione di inedite modalità di vivere e pensare (e pensarsi) politicamente (Ciavolella, Boni, 2015).

Una precisazione. Sarebbe azzardato, sulla scorta di testimonianze limitate, asserire che siamo in presenza di una ‘nuova’ generazione di attivisti politici, il cui ‘evento fondatore’ è la Primavera del 2011. Se la stagione rivoluzionaria ha senz’altro apportato dei cambiamenti al modo di pensare e fare la politica, a partire dalla precedente impossibilità di impegnarsi per chi non era allineato al regime, la consistente mole di tunisini che ‘mettono a distanza’ la politica da se stessi (Bennani-Chraïbi, 2007) ci impone di trovare altri quadri interpretativi in cui includere anche

quegli attori che, pur toccati dai medesimi ‘momenti fondatori’, non vi si sono lasciati coinvolgere pienamente. Centrali, invece, come ricordava Ahmed, sono quelle cerchie di socializzazione complementare che si consolidano mutualmente, gruppi ‘concreti’ (nell’accezione di Mannheim) per i quali passa l’appartenenza politica: nei casi sopra descritti è soprattutto nei gruppi di pari – caratterizzati da sentimenti di solidarietà e da aspettative reciproche (Fabietti, 1994), che vengono intessuti legami elettivi la cui dimensione fondante è il vicinato, l’appartenenza al quale viene percepita come ‘naturale’, fondatrice di una comunità di prossimità (Ben Amor, 2011)<sup>22</sup>.

Certo è però che, se da un lato non è lecito affermare l’esistenza di ‘quadri generazionali’, d’altro canto sarebbe inesatto negare una certa «‘impronta dei tempi’ che modella le tipologie di intervento nella scena politica (Bennani-Chraïbi, 2007: 153)», a partire dalle affinità nelle retoriche e nelle pratiche che le sostengono.

Probabilmente stiamo assistendo all’emergenza di una nuova tipologia di cittadinanza, ispirata agli ideali di giustizia sociale ed eguaglianza politico, entro un mutamento del classico paradigma di cittadinanza, *muwâṭana*, che fa riferimento eminentemente ai concetti di matrice religiosa e nazionalista di *Ummah* e *waṭan* (Longuenesse, 2017). Questa declinazione di cittadinanza è intimamente legata a pratiche di riappropriazione dello spazio pubblico e partecipazione politica che vanno oltre gli stretti parametri dell’assoggettamento alla nazione e ai suoi leader. Lo status dell’individuo-soggetto della e alla formazione statale – *Makhzen*, *beylik*, *dawla*, Stato dinastico coloniale o Stato-nazione – si apre a quello del cittadino che rivendica giustizia ed eguaglianza.

È in questo senso che James Holston definisce la *insurgent citizenship* come quelle «lotte su ciò che significa essere membro del moderno Stato – il che spiega perché mi riferisco ad esse col termine di cittadinanza (1999:167)».

---

<sup>22</sup> Non è un caso, forse, che per Appadurai (2001) la costruzione di vicinati stabili (“comunità effettive”) sia l’effetto del ‘locale’, inteso nei suoi aspetti relazionali e contestuali prima ancora che spaziali, come qualità fenomenologica dei rapporti sociali irradiante fiducia, affidabilità e riconoscimento reciproco tra gli attori sociali.

Cittadini e cittadinanze locali sostanziali, da cui si irradiano progettualità politiche e collettive che si inseriscono nei vuoti e nelle dimenticanze degli Stati-nazione (liberali, come l'orientamento delle politiche economiche tunisine, del resto).

### 3.7 Spazi, persone, economie morali.

In questo paragrafo mi soffermerò sul rapporto tra gli attori e il contesto spaziale nel quale essi agiscono, istituiscono rapporti sociali, definiscono progettualità politiche e aspirazioni. In linea con gli obiettivi di questo capitolo, lo spazio vissuto sarà oggetto di analisi in rapporto alla sua capacità costitutiva di essere *medium* della germinazione – sotterranea e liminale – di soggettività politiche.

Gli spazi privilegiati dalla ricerca etnografica sono quartieri o distretti di Kabaria, Mohammedia, Ben Arous: si tratta di territori della Grand Tunis non dissimili tra loro, essendo popolati perlopiù da strati sociali medi e popolari, e dai quali sono potuto transitare grazie alla mediazione dei miei interlocutori.

Lungi dal costituire un mero 'sfondo' all'azione sociale, lo spazio costituisce una dimensione primaria dell'esperienza umana; e considerato il trattamento cui esso è sottoposto dall'azione culturale – mediante l'istituzione di una fitta griglia di metafore, corrispondenze e differenze – può pienamente assurgere a sistema simbolico (Scarpelli, 2012; La Cecla, 2011) e agente/vettore esplicativo dell'azione sociale (Low, Zuniga, 2008).

Il primo riferimento spaziale discernibile attraverso l'etnografia della vita quotidiana dei giovani tunisini è senz'altro quello del quartiere, *hûma*, che tuttavia tende a essere usato dagli attori sociali come iperonimo che sussume ulteriori ripartizioni spaziali (municipalità, distretto, territorio).

I significati sociali del quartiere si estendono oltre la sua delimitazione urbana: *hûma* è l'universo sociale nel rapporto col quale si genera senso e si imbastiscono relazioni significative; è il sito del capitale sociale messo a punto e impiegato nella vita di tutti i giorni; il luogo elettivo di solidarietà prescrittive ed elettive (Ben Ezzine, 2012). Non a caso, è frequente che gli attori sociali eufemizzino i rapporti al e nel quartiere

ricorrendo a termini e linguaggi della parentela: i giovani abitanti del quartiere sono gli *ouled hûma*, letteralmente “figli del quartiere”, espressione con cui si intende legittimare e riconoscere l'appartenenza – propria o altrui – di determinati soggetti a uno spazio convissuto. Nel quartiere – ma non solo, a dir la verità – l'appellativo rivolto a un giovane e con cui si dà inizio alla conversazione è *khouyya (khûya)*, “fratello mio” (da *khû*, ‘fratello’).

Il quartiere è anzitutto il quadro principale, familiare e ‘naturale’ dell'esperienza sociale, come ricorda Abdelaziz a proposito del quartiere Hay Lesken, in cui vive, a Ben Arous.

Ci vado più o meno tutti i giorni, ma non passo lì molto tempo. Mezz'ora, un'ora... Ci sono dei miei amici che insistono perché io resti. È demoralizzante perché sembra che sei lì a non fare niente, è la stessa routine che si fa... [...]

*Com'è il tuo quartiere?*

Normale. Ma non lo cambierei mai perché ci sono i miei amici lì, le persone del quartiere che conosco, c'è tutto il mio mondo lì. Non cerco la ricchezza. Non vorrei andare in quartieri più belli. Certo, ci sono dei quartieri che sono più 'artistici', dove si può andare al cinema e fare tanto altro (Tunisi, 18/11/2016)...

Nonostante i toni ambigui, contenuti in un'intervista risalente alla fase iniziale della ricerca in cui le riserve reciproche sono più che prevedibili nella relazione etnografica, Abdelaziz intrattiene col quartiere in cui vive una marcata relazione di identificazione, tanto più che l'appartenenza a quel territorio risale alla generazione dei nonni, considerati come fondatori di quello spazio sociale e culturale, e che vi emigrarono dalla regione rurale di Jedeida in un'epoca in cui ancora a Ben Arous “non c'erano case”, come ricordano Abdelaziz e i suoi amici.

Hay Lesken è un quartiere che sorge tra l'autostrada che collega Tunisi alle regioni saheliane e il centro cittadino di Ben Arous. È costituito da strade perlopiù non asfaltate e i cui dislivelli fanno sì che quando piove l'acqua allaghi negozi, case, marciapiedi. Macellerie, alimentari, botteghine sono gli esercizi commerciali prevalenti che sorgono sui bordi

delle strade, anche se non mancano negozi di telefonia o abbigliamento e sale giochi, dove si può giocare per mezz'ora alla playstation al prezzo di un dinaro. Ci sono due caffè principali, cui ho visto accordare preferenza scegliendo di norma quello rientrante nel vicinato di residenza. Quando la giornata lo consente ed è bel tempo, gli astanti disseminano sedie e tavolini liberamente nello spazio antistante il caffè, estendendone così il suo perimetro naturale, innervando di socialità quote più consistenti di spazio. Quando il sole è ancora alto, le sedie vengono poste dall'altro lato della strada, all'ombra di un basso muretto. Il proprietario del caffè 'Delice', Ramzi, un tipo molto simpatico e cordiale, sulla sessantina, non appare indispettito dalla libertà con cui i clienti ne modificano l'ordine, anzi, sembra incoraggiare queste variazioni. Un pomeriggio di primavera mi trovavo al caffè 'Delice' con Fakhri, che abbiamo conosciuto nel precedente capitolo, anche lui di Hay Lesken e pienamente incluso nelle reti sociali di amicizia di Abdelaziz. Ramzi, il proprietario del caffè, gli chiese da dove venissi, e iniziò a parlarmi in spagnolo per avvicinarsi il più possibile alla mia comprensione. Diceva che era stato in Spagna più volte, e aggiungeva scherzando che mai avrebbe portato con sé Fakhri, dato che questi avrebbe approfittato dell'occasione per 'fare' l'*harqa* (la migrazione clandestina, cfr. III capitolo), fuggire e non tornare più in Tunisia.

Benché le classi medie e agiate oggi realizzino investimenti multidimensionali, al punto che la casa/locazione residenziale non è da sola indicativa della connotazione socio-economica dei suoi abitanti (Chabbi, 2016), Hay Lesken può essere definito un quartiere popolare, adottando la prospettiva dei livelli socio-economici dei suoi abitanti, certo, ma tenendo in conto anche le rappresentazioni emiche dei differenziali territoriali e culturali. Seguendo ancora una volta le parole di Abdelaziz:

Hay Lesken è un quartiere popolare, ci conosciamo tutti, non ci sono grosse differenze, la gente condivide il modo di vivere, il comportamento, le caratteristiche della casa (Tunisi, 18/11/2016).

Più che il quartiere, tuttavia, è il vicinato a ricevere una pregnanza semantica particolare, come possiamo evincere dalle considerazioni di Fakhri:

Io ho amici ovunque; quelli di qui li amo, mi piace vederli. Come sai Abdelaziz è il mio migliore amico, e ho solo tre-quattro amici come lui a Ben Arous, nel quartiere di Hay Lesken. Sono veramente i miei migliori amici. Li conosco da bambino. Abbiamo vissuto insieme, eravamo vicini di casa ma quando volevo dormire con loro potevo entrare in casa loro; sua madre è come mia madre, mia sorella come la loro sorella. Viviamo insieme, quando voglio dire qualcosa la dico liberamente a loro. Quando ho detto a te che mi sarei sposato il mese prossimo, non lo sapeva nessuno: solo Abdelaziz, Ahmed, e tu! (Ben Arous, 31/03/2017).

In effetti il vicinato va inteso certamente come dimensione spaziale e residenziale costituita da abitazioni e abitanti coi quali si condivide anzitutto una prossimità fisica. Ma il vicinato è molto di più: esso è il condensato di intimità sociale e prossimità culturale. Questa dimensione è estranea allo «spazio “geometrico” delle costruzioni visive, panottiche o teoriche» e rientra, credo in «“un’altra spazialità”», che è l’esperienza «“antropologica”, poetica e mitica dello spazio (de Certeau, 2010: 146)». Tutte le volte che ho attraversato gli spazi di cui si tratta in queste pagine al fianco dei miei interlocutori, ho avuto l’impressione che in quel momento, mediante l’accesso a uno slargo, l’elusione di un impasse, il reperimento di una scorciatoia, il collegamento di un’abitazione a una storia personale o collettiva, si consumasse quel passaggio – un’enuciiazione pedonale o appropriazione topografica, per riprendere de Certeau – che rende lo spazio un “luogo praticato”.

Con Abdel ho ‘girato’ più volte per Ben Arous, e in particolare ad Hay Lesken. Riporto in proposito questo stralcio dal diario di campo, nel quale riecheggiano azioni spazializzanti con le quali non solo gli attori sociali identificano nodi e reti di una mappa spaziale che è molto più di una semplice delimitazione areale, e che è soggetta a operazioni, esecuzioni, selezioni sapienti.

[...] Poi usciamo, e facciamo un giro nella città di Ben Arous. Lui conosce stradine e vicoli stretti, con cui si accorcia il percorso e che tagliano l'abitato. Bisogna vivere lo spazio per destreggiarsi come fa lui. Mi dice, scherzando, che conosce queste stradine perché "se deve fuggire dalla polizia" come fa? Sua sponte, mi racconta di come un giorno, prima della Rivoluzione, poco prima, avesse partecipato, un po' alla lontana, ad una manifestazione studentesca. La polizia ha iniziato a reprimere il corteo, e lui era scappato per le viuzze, eludendo i gendarmi.

Andiamo quindi a cercare Fakhri, che abita lì vicino, e lo chiama per nome, a voce, dalla strada. Camminando, vediamo piante di limoni e di mimosa. Risalta la casa del capo della polizia, un villone. Il centro della città è appena più trafficato. Prendiamo il taxi per Tunisi, e il tassista gli chiede di dov'è, perché anche lui è di Hay Lesken, e sostiene di conoscere il padre (Ben Arous, 30/03/2017).

Nelle prossime pagine ipotizzerò che un'enunciazione – ambivalente, allusiva, dissimulata, più vicina al registro del 'non-detto' – del 'politico' germi all'interno della vita sociale dei giovani tunisini dei segmenti sociali medi e popolari negli spazi del quartiere e del vicinato. Vorrei così rivendicare la possibilità di riconoscere uno statuto politico a quei reticoli sociali costituiti eminentemente da giovani uomini coetanei.

### *3.8 Politiche della reciprocità.*

Si parla sempre di cose negative, parliamo anche di cose positive! Noi amiamo questo Paese! Se lavori e fai la tua famiglia... Mi piace vivere qui. Ci sono delle cose in Tunisia... Ho passato la mia infanzia qui... Non ci sono ragioni per mentire. Amo molto il mio Paese. Amo le persone, amo il mio quartiere. Ci sono delle cose che non trovi all'estero, per esempio con un dinaro puoi fare molte cose: ma in Italia o in Francia cosa puoi fare con un euro? Non è solo economico, è anche sociale...

Ad esempio, facciamo che ho un dinaro. Posso fare un caffè, posso fare tante cose... [...] Ci sono organizzazioni sociali che raccolgono il denaro dall'estero di tunisini per i poveri... Quelli che fanno tanto non parlano... Amiamo le persone in Tunisia!

Per esempio, quando siamo tra amici 'siamo tra noi'... Se non ho del denaro, e il mio amico lavora, mi aiuta, mi paga il caffè, mi invita a casa



per mangiare... È così all'estero?

- *E poi questi soldi glieli devi ritornare però?*

Non per forza! Non è obbligatorio. Ci si aiuta molto in Tunisia (Ben Arous, 24/02/2017).

Ecco l'estratto di una conversazione con Bilel, cugino di Abdelaziz iscritto all'università in gestione d'impresa e residente a Ben Arous, e un altro suo amico, Fathi, disoccupato. Avendo incentrato le mie domande su questioni come la disoccupazione, la repressione della polizia, le prospettive tutt'altro che rosee sul futuro, Bilel e Fathi hanno protestato contro l'eccessiva attenzione che avrei attribuito a temi 'problematici' e allarmistici. Ciò che invece distingue la vita in Tunisia, pur con le note criticità, è a loro dire la reciprocità, il venirsi incontro, specie tra gli amici del quartiere. Esempio ne è lo scambio di denaro sotto forma di dono e non di mero prestito. Con un solo dinaro sarebbe possibile 'fare' il caffè, e il verbo 'fare' è stato mantenuto nella traduzione della conversazione all'italiano, visto che il caffè non è solo una sostanza da consumare. Esso riveste una funzione sociale eminente nella vita associata non solo in Tunisia, ma in tutto il Mediterraneo, al punto da essere designato più o meno unanimemente dall'antropologia mediterraneista come arena nella quale hanno luogo scambi di beni, servizi, aiuti reciproci, oltre a rappresentare il palcoscenico del controllo maschile dello spazio pubblico (Gilmore, 2007).

Con un dinaro, dunque, si 'fa' il caffè, e non a caso Bilel enumera successivamente le possibilità di 'dono' da parte degli amici, come se la possibilità di ricevere del denaro non potesse che dipendere dall'imbastimento di relazioni sociali profonde, il cui medium è lo spazio sociale del caffè.

Fathi è un ventiquattrenne disoccupato di Hay Lesken, che non è riuscito a conseguire il BAC e che al momento non è impegnato né nella ricerca del lavoro, né in un percorso formativo. In passato ha svolto dei corsi per lavorare nelle scuole-guida. Il padre è un operaio tessile oggi in pensione; la madre non ha mai lavorato e oggi convive con una patologia bronchiale cronica.

Ha recentemente partecipato a un concorso pubblico per lavorare come istruttore nelle scuole-guida. Nonostante che abbia risposto correttamente quasi a tutto, al ministero dei trasporti è stato assunto qualcun altro, privo delle sue pur minime competenze.

Fathi non ha inscenato proteste o atti di ribellione conclamata; non ha provato a ‘far scoppiare lo scandalo’ sui social network o tentando di coinvolgere qualche televisione locale, come ogni tanto capita in Tunisia di questi tempi, anche se gira voce – così sosteneva – che alcuni ragazzi imparentati con i funzionari alle dipendenze del governatore di Ben Arous fossero stati integrati nel servizio. È rimasto silenzioso, come spesso avviene nelle ore che trascorre ai caffè, d’altro canto, visto che di politica lui non si interessa: “Dove c’è la politica, noi non ci siamo”, ripete stancamente, sottolineando la più assoluta estraneità da un qualsiasi coinvolgimento personale nella dimensione politica.

Qualche settimana dopo, Fathi si è impegnato tutte le mattine in un’attività di pulizia dello spiazzo antistante il caffè in cui si reca giornalmente, attività che non gli garantisce alcuna remunerazione e nella quale si impegna a titolo gratuito. “Parlando con Nizar (il proprietario del caffè) ho capito che la sporcizia che viene lasciata qui è un problema per lui e per tutti quelli che frequentano il caffè”, mi ha detto. Così, ha deciso di prestare questo servizio circa tutti i giorni. È un impegno gravoso, dato che si alza presto tutte le mattine e non guadagna nulla, dato che il caffè di Nizar non versa in buone acque dal punto di vista finanziario. “Io e Nizar non siamo solo amici”, mi confida Fathi. “Sua madre mi ha allattato, siamo fratelli”, richiamando una pseudo-parentela di latte<sup>23</sup>.

Anche se al momento le cose non gli vanno bene, io non voglio abbandonarlo. Lui vede che io mi sto adoperando per lui, è felice, è più sereno. Questa cosa mi gratifica, è molto meglio dei soldi che mi avrebbe dovuto dare lo Stato, il maledetto Stato. Sono disposto a lavorare notte e giorno per Nizar, per i miei amici qui nel quartiere, perché le cose importanti non sono i soldi, non è il curriculum dei datori di lavoro che ti sfruttano, ma è aiutare qualcuno che è importante per te. Nizar la pensa

---

<sup>23</sup> In questi casi è il latte della nutrice o balia a costituire il fondamento culturale e giuridico dell’istituzione di legami sociali che coinvolgono l’infante, il suo gruppo agnatico, la nutrice e il marito di costei (Fortier, 2001).

come me, anche lui farà così con me. In questa società c'è una mentalità che non va bene. Vanno avanti quelli che hanno conoscenze, quelli che [fanno] il *baksheesh* [o *bakshîh*] (Ben Arous, 24/02/2017).

Questa testimonianza di Fathi, benché prodotta in un contesto di eccitazione e di chiaro rancore anti-statale, merita di essere approfondita. In essa vediamo emergere temi e punti di estremo interesse, che chiamano in causa l'emergenza di economie morali alternative, elaborate dai giovani tunisini dei quartieri medi e popolari.

Il concetto di economia morale rinvia all'economia dei valori morali e delle norme riscontrabili presso un gruppo sociale determinato in un preciso contesto storico (Fassin, 2005). Essa è l'alveo nel quale avvengono «la produzione, la ripartizione, la circolazione e l'utilizzazione dei sentimenti morali, delle emozioni e dei valori, delle norme e delle obbligazioni nello spazio sociale (Id., 2009: 1257)».

La sua più compiuta e fortunata elaborazione va addebitata allo storico britannico Edward Thompson (1971), che nella sua trattazione delle insurrezioni popolari nell'Inghilterra del diciottesimo secolo riscontra presso i gruppi subalterni logiche e visioni 'tradizionali' relative a norme e obbligazioni sociali inerenti alle funzioni economiche che, se violate o non rispettate, portavano i contadini alla rivolta. L'intento di Thompson era il superamento delle concezioni deterministe e materialiste del cambiamento sociale, dato che gli aspetti materiali rappresentano una condizione necessaria ma non sufficiente all'avvio del conflitto; al punto che per Didier Fassin «Thompson vuole andare oltre l'oggettivazione della classe lavoratrice per interessarsi al processo della sua soggettivazione», ovvero «l'emergenza di una coscienza di classe (2009: 1241)».

Rispetto a Thompson, lo storico e antropologo James Scott (1976) privilegerà, nel suo attento sguardo alle resistenze dei contadini del sud-est asiatico, le forme quotidiane delle strategie dei subalterni, più che le espressioni altisonanti della rivolta e della protesta. L'economia morale è, per Scott, quel sistema di valori che contiene la soglia di accettabilità dello sfruttamento economico e della giustizia sociale. Contraddicendo gli

assunti economici liberali per i quali ogni attore razionale tende a massimizzare i profitti, i contadini vietnamiti studiati da Scott mirano piuttosto a minimizzare le perdite e ad affermare il loro diritto alla sussistenza e alla sicurezza sociale ed economica<sup>24</sup>. L'economia morale dei contadini asiatici conviveva col mantenimento dei rapporti di produzione e di potere; concorrendo a individuare soglie di sfruttamento economico moralmente accettabili o meno<sup>25</sup>. A provocare la rivolta non sarebbe allora solo la percezione della diseguaglianza, quanto la rottura di un patto morale (pieno zeppo di ambivalenze, contraddizioni e dissimulazioni) tra dominanti e dominati.

L'economia morale schiude un mondo locale di valori, fonte di riconoscimento sociale. L'etnografia delle economie morali permette di ravvisare quei paradigmi morali e politici all'opera in vari contesti sociali, tanto tra i 'dominanti', tanto tra i 'dominati', estendendo la portata di griglie esplicative e interpretative da cui ricavare l'intelligibilità di azioni e valori radicati in un 'senso condiviso', ciò che conferisce loro legittimità, secondo l'impostazione thompsoniana.

Torniamo a Fathi e a Nizar. La gratificazione provata ed espressa da Fathi nella realizzazione dello scambio pare innestarsi su basi diverse da quelle delle relazioni clientelari<sup>26</sup>, trattandosi in questo caso di un rapporto tra pari, benché al momento Nizar possieda un esercizio commerciale. Sul crinale di un'economia morale di dono, generosità e solidarietà maschile, viene formulata un'espressione critica, fondatrice di categorizzazioni nuove e alternative della vita umana mediante una postura riflessiva calibrata sulla propria soggettività (Roitman, Bouyssou, 2000).

La fatica di Fathi, disponibile a cedere il suo tempo a Nizar tratteggia i contorni di un'economia dell'affetto (Hyden, 1980). Se nella vita 'fuori' dallo spazio della relazione tra Fathi e Nizar regna l'economia morale della corruzione e del *baksheesh*, è altro a spingere Fathi a impegnarsi tutti

---

<sup>24</sup> Una critica a Scott è avanzata da Samuel Popkin (1979).

<sup>25</sup> Un altro elemento di forza del lavoro di Scott consiste per l'appunto nel passare dalla lettura dello sfruttamento in termini dell'esperto di economia politica alla prospettiva dell'economia morale del contadino.

<sup>26</sup> In realtà, l'affinamento analitico delle 'classiche' relazioni patrono-cliente permette di guardare ad esse come a rapporti che, pur se asimmetrici, mobilitano beni relazionali e disposizioni umane quali affetto, gratificazione, felicità (Lenclud, 2007).

i giorni e a gratificarlo, pur non ricevendo nulla di materiale in cambio, al momento.

Secondo Imed Melliti (2018 *b*), le diseguaglianze di cui fa esperienza una parte non trascurabile della popolazione giovanile tunisina nutre sono inserite in una configurazione dell'ordine sociale estremamente polarizzata, verticale e gerarchica, in cui l' 'alto' e il 'basso' compaiono frequentemente quali termini spaziali delle relazioni sociali nelle rappresentazioni emiche della vita associata. L'eccesso dei dislivelli, tuttavia, specie quando ostentati, generano scandalo, tradotto (come nota sempre Melliti) in *kufr*, letteralmente 'blasfemia', 'empietà'. La dismisura viene pertanto associata al sacrilegio e a una volontà di potenza che può pertenerne solo a Dio. Le diseguaglianze divengono 'ingiustizia' se la tollerabile soglia di inegualità si fa inaccettabile, e ciò avviene quando la negazione di "ciò che che è dovuto" (*yakhudh haqqû*) si accompagna alla svalutazione del Sé.

Si tratta di un punto chiave: attraverso quell'erogazione giornaliera di lavoro, Fathi perviene a un riconoscimento sociale negatogli nelle relazioni istituzionali con la municipalità di Ben Arous e, probabilmente, nelle pregresse esperienze lavorative e formative. Un soggetto deprivato di capitale economico e culturale come Fathi acquisisce un valore personale altrove negatogli. «La negazione di riconoscimento nella sfera pubblica è [...] controbilanciata [...] dal riconoscimento in seno alla sfera domestica, oltre che dall'appartenenza a un gruppo di pari, in particolare tra i giovani ragazzi, che apporta un'altra forma di riconoscimento (Ben Amor, 2011: 199)».

Nizar "vede che mi sto adoperando per lui", dice Fathi, e questo è il punto d'avvio per un riconoscimento sociale che potrà, in futuro, consentirgli la mobilitazione del capitale sociale per ulteriori transazioni. Ricordiamo, ora, che per Pierre Bourdieu quel «complesso di risorse, attuali e potenziali, legate al possesso di una rete durevole di relazioni – più o meno istituzionalizzate – di conoscenze e riconoscimenti reciproci» che è il capitale sociale, consta di «risorse che riguardano l'appartenenza a un gruppo (Bourdieu, 2015: 102)». Benché dunque per il sociologo francese il capitale sociale sia in ultima analisi una forma di potere, nella

definizione appena citata è contenuto un riferimento non trascurabile alla sua funzione normativa e simbolica, frutto delle obbligazioni e delle aspettative che generano un certo livello di consenso e conformità entro un gruppo o una comunità (Santoro, 2015).

Cosa ci si scambia allora in questa transazione? Non tanto e non solo protezione in cambio di prestazioni lavorative, specie se per ‘protezione’ si intende quella ‘politica’ appannaggio di un ‘padrone’ o quella ‘socio-economica’ erogata dall’istituzione statale. Mai come in questo caso sembrano valere le considerazioni di Bourdieu, che Ridha Ben Amor (2011: 195) richiama, per cui «lo scambio trasforma le cose scambiate in segno di riconoscimento».

Non è solo il rapporto diadico tra Fathi e Nizar a innestarsi su altre logiche da quelle che regolano la vita ‘ordinaria’, dato che Fathi indirizzerebbe la sua generosità anche ad altri amici del quartiere. Il mantenimento dei legami sociali è mirato a quel riconoscimento reciproco che è la base per la riproduzione del gruppo. Il capitale sociale è un concetto relazionale, dato che la dotazione di capitale propria di un individuo diviene risorsa – viene cioè valorizzata – entro uno specifico campo sociale, che in questo caso corrisponde allo spazio differenziato del quartiere<sup>27</sup>. Nel paventare questo impegno futuro, Fathi riconosce a sua volta la pregnanza del valore dell’amicizia e della *hûma*, vera eterotopia in cui le relazioni sociali e semantiche ordinarie vengono invertite e risignificate, quasi a condensarsi in un’utopia concreta, situata in uno spazio (Foucault, 1967).

L’amicizia, sostanza emozionale e materiale che nutre le relazioni interpersonali, sopravanza la pregnanza dei legami di parentela, al punto che tali rapporti di solidarietà non possono essere accompagnati dall’aggettivo ‘fittizi’, come avvenuto a lungo nella letteratura etnografica e antropologica (Pitt-Rivers, 2016).

È all’interno di questa cornice che il rancore contro il “maledetto” Stato e la critica morale alla corruzione che favorisce i soggetti prossimi ai centri del potere acquisisce un rilievo politico, candidandosi ad assumerne una pregnanza indiscutibile come quando, il giorno delle elezioni municipali,

---

<sup>27</sup> Per Bourdieu, vale la pena ricordarlo, è la logica della distinzione a caratterizzare la produzione di spazi strutturati, microcosmi sociali sorretti da posta in gioco, regole e forme di autorità specifiche (Santoro, 2015).

Fathi è entrato nel seggio elettorale e ha iniziato a gridare frasi contro i politici per poi farsi trascinare fuori a forza, disturbando e facendo riportare alle operazioni di voto qualche minuto di ritardo.

Il fatto, in sé banale e privo di conseguenze per tutti gli attori coinvolti, tradisce in realtà un evidente ‘passaggio al politico’. Un giovane che ha sempre dichiarato la sua assoluta estraneità alla politica, si prende la briga di rischiare la sua incolumità attraverso quello che potremmo chiaramente definire un atto di sabotaggio.

Un’azione di disturbo priva di finalità politiche lungimiranti come la creazione di un soggetto politico o di un percorso razionale ed esplicitamente mirato alla trasformazione degli assetti di potere esistenti. Eppure troviamo in essa una formulazione critica (Roitman, Bouyssou 2000) lancinante rispetto allo stato di cose esistente, che rivela una marcata atonia dell’esistenza ordinaria (Corbin, 1998). Si consuma in questo modo, pur contraddittoriamente, la politicizzazione dell’infra-politico, punto sul quale ritorneremo nelle pagine seguenti. L’azione di boicottaggio di Fathi contesta l’autonomizzazione del discorso politico, così come la riproduzione delle diseguaglianze e dell’indigenza e l’impossibilità di migliorare la propria traiettoria personale, che è insieme idiosincratICA e portata di condizioni sociali e familiari.

Ritorniamo alle economie morali che prendono corpo nei quartieri, anzi, nel quartiere di Hay Lesken.

### *3.9 Fare denaro.*

Ho constatato come ai caffè ci si presti di tutto: soldi, cibo, sigarette. Chiaramente non è solo nei caffè tunisini che ciò avviene; tuttavia è la regolarità dello scambio e la quantità delle merci e dei servizi scambiati a imporsi all’osservazione.

Come mi diceva Fakhri, “se hai bisogno di soldi per qualcosa di non eccessivamente dispendioso e non vuoi o non puoi chiedere ai tuoi, puoi sempre chiedere a un amico”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Da ciò è lecito desumere l’esistenza di un codice o di una ‘grammatica del dono’ conosciuta dagli attori che vi fanno ricorso. Una richiesta eccessiva o formulata non correttamente potrebbe implicare l’impossibilità di una restituzione e, con essa, tutte le conseguenze in termini di dequalificazione simbolica.

Più di un mio interlocutore ha rimarcato l'illeggibilità del denaro; l'imperscrutabilità delle sue origini. "Fare denaro qui è quasi impossibile, è un'eccezione. Nessuno sa come ottenerlo", ripeteva Firas, venticinquenne di Hay Lesken con un BAC in economia in gestione e alcune temporanee esperienze di lavoro in negozi di vestiario. Terminata la fase 'intensiva' della ricerca sul campo, Firas mi comunica che stava per partire per il Kuwait.

Nella conoscenza e nell'esperienza dei giovani tunisini della fasce medie e popolari, il denaro acquisisce i caratteri di una merce scarsa, il cui statuto prescinde dall'utilità che può concretamente rivestire e che invece risiede nel costituire una pretesa quantificata a beni e servizi cui avere accesso (Hann, Hart, 2011; Polany, 2008).

"Forse, un giorno, glieli restituisco, senza fretta", continuava Fakhri, a suggerire l'idea di una reciprocità generalizzata dalla mutualità indefinita e a lungo termine (Sahlins, 1980).

Del resto, le occasioni di restituzione non mancano: è frequente ricorrere all'aiuto di amici per sistemare casa, specie quando ci sono matrimoni e dunque prospettive di de-coabitazione intergenerazionale in vista; assolvere a qualche mansione che non si può o non si vuole portare a compimento da soli (la compagnia è un bene relazionale, in fondo); supporto per un imprevisto; sostegno economico urgente, e altro ancora. Emerge allora un vero e proprio sistema di prestazioni totali sul modello maussiano (2002), in cui l'oblatività del dono è assorbita senza troppi problemi nell'ordinaria scansione della vita di tutti i giorni.

Le riflessioni di Fakhri, che alternava i momenti di residenza a Hay Lesken ad altri in cui, per lavoro, deve pernottare a Tunisi o in altre città, sono peraltro combinate a un'idea liberale del 'merito' che premierebbe gli sforzi: "Prova, prova, prova, finché un giorno ce la farai. Tutto puoi ottenere, basta il sacrificio".

Le economie morali vissute e agite da questi giovani, del resto, riflettono l'intersezione di diversi sistemi normativi e morali: da una parte, l'*ethos* della convivialità, del dono, dell'orizzontalità delle relazioni sociali; dall'altro, l'affermazione individuale, l'efficacia produttiva. La dicotomizzazione va evitata non fosse altro perché trattandosi di giovani



perlopiù sprovvisti di mezzi per imporsi nell'arena pubblica, le loro pratiche quotidiane "abitano lo spazio dell'altro" (de Certeau, 2010), manipolando e facendo oggetto di una riappropriazione subalterna i sistemi morali e di condotta espressi dalle classi sociali più elevate.

Se la soggettività neoliberale è identificabile nell'adesione (non si potrebbe forse parlare di assoggettamento?) a un definito complesso di stili di vita, aspirazioni e frustrazioni alimentati dai modelli culturali proposti da molteplici agenzie e istituzioni, (McGuigan, 2014), non vanno sottovalutate le sue riappropriazioni e declinazioni 'locali'<sup>29</sup>.

Così, per sfuggire alla stigmatizzazione sociale, tanti giovani tunisini sono portati a elaborare forme di investimento personale ed economico sul Sé, fonte di prestigio sociale.

È il caso degli innumerevoli 'progetti' cui pensano durante l'indefinita temporalità dell'attesa di un'occupazione. Tutti i giovani citati nelle precedenti pagine mi confermavano di stare pensando o lavorando a un progetto, ovvero a un'iniziativa micro-imprenditoriale da mettere in piedi nel giro di qualche mese. In quasi tutti i casi, questi progetti riguardavano l'apertura di un caffè, di una pizzeria, di un negozio. Generalmente, l'ossatura di questi progetti veniva stravolta nel giro di alcuni mesi. Lo studio di questi percorsi professionali non avviene individualmente, ma tra amici, perlopiù all'interno del quartiere, di cui si conoscono spazi e comportamenti degli abitanti. Così, all'interno dei gruppi di pari una parte considerevole di tempo libero è dedicato alla definizione di un progetto. Si tratta di 'nuovi imprenditori' che spesso non si basano solo sulle reti di supporto familiare ma su legami sociali extra-familiari (Cassarino, 2000). Più che 'nuovi imprenditori', tuttavia, si potrebbe parlare di un capitalismo dei 'paria', dato che si tratta di progetti concepiti da attori sociali con dotazioni minime di capitale economico e sociale non adeguatamente monetizzabili. Per questo motivo, sono fondati su premesse economiche talmente fragili e precarie che nella maggior parte dei casi non vedono la realizzazione. In ogni caso, il progetto – configurazione previsionale preferenziale dell'*ethos* neo-liberale –

---

<sup>29</sup> Valga su tutti l'esempio del connubio tra performance economiche e valori culturali ravvisabile in ampi segmenti della discorsività governamentale in Asia, su cui riflette argutamente Aiwa Ong (1997).

rappresenta la stura ideale di modelli di calcolo della probabilità del proprio futuro<sup>30</sup>.

Tuttavia, sostegno familiare e solidarietà intra-generazionali possono convivere e volgere insieme alla ricerca di autonomizzazione economica e sociale dei giovani tunisini degli strati medio-popolari.

La madre di Firas possiede e gestisce un angusto fast food a Hay Lesken. Una stanza poco illuminata, un bancone, un paio di tavolini: si preparano brik e panini di vario tipo, e si vendono bibite. Sono soprattutto ragazze e ragazzi all'uscita da scuola a rifornirsi presso il negozietto, che si trova su una strada di passaggio per entrare e uscire dal quartiere, vicino l'autostrada per Tunisi. Anche se di proprietà della madre, il fast food è in realtà gestito quasi interamente da Firas, che in attesa di partire per il Kuwait, trascorre le sue giornate seduto lì di fronte.

In alcuni periodi, come durante il Ramadan e l'estate, a prendersi cura dell'attività sono Firas, Abdelaziz e Youssef, un altro ragazzo di 18 anni di Hay Lesken in procinto di concludere la scuola.

Soprattutto durante il Ramadan del 2018 che ho avuto modo di trascorrere in Tunisia durante la ricerca etnografica, i tre hanno di fatto passato la quasi totalità delle giornate insieme, al negozietto, curando la preparazione e la vendita dei prodotti.

Una sera di maggio è Abdelaziz a telefonarmi, per chiedermi cosa facessi e per invitarmi a trascorrere la serata con loro<sup>31</sup>. Durante la giornata, infatti, limitavano il più possibile gli spostamenti, ed era anche difficile incontrarli. La giornata del Ramadan, specie per chi non lavora e non è costretto a rispettare le coordinate temporali della produzione, inizia a sera. Di quel periodo conservo un ricordo indelebile, che lega la memoria di una situazione sociale sovra-ordinaria, sottomessa a una ritualità e a una disciplina codificati e al tempo stesso sapientemente manipolati, alla frustrazione di dover limitare sensibilmente l'efficacia della ricerca, data l'indisponibilità di molte persone.

Nel periodo del Ramadan tutti i negozi sono chiusi al pomeriggio. I caffè sono vuoti sin dal mattino; molti non aprono che dopo il tramonto. Luoghi

---

<sup>30</sup> Arjun Appadurai (2014) oppone in tal senso l'etica della possibilità all'etica della probabilità.

<sup>31</sup> Questo inciso etnografico è riferito al 18/05/2018.

propulsori delle relazioni sociali, la chiusura dei caffè e degli uffici (aperti solo al mattino), sembra costringere ogni forma di socialità a sembrare congelata, sospesa, ibernata. Le strade sono deserte. Ma è solo un'impressione quella che fa pensare a una messa tra parentesi delle relazioni sociali. Esse in realtà vengono ancor più marcatamente significate in questo periodo. Anche lo spazio assume nuova centralità: la medina affollata la sera, quando di solito è semideserta, ne è un esempio. Quando il sacro irrompe nello spazio urbano anche le relazioni sociali si modificano (Gonzalez Diez, Gusman, 2016). In tanti portano da mangiare ad amici, conoscenti e parenti, ed è un via vai di piatti preparati in casa che vengono trasportati per strada avvolti in fogli di stagnola. La stessa consuetudine di invitare amici o conoscenti alla cena di interruzione del digiuno (*iftār*) indica una maggiore pregnanza dei rapporti sociali, sebbene più ordinati e regolamentati dalla scansione del digiuno.

Inoltre, in questi giorni il sacro ricopre una presenza indubbiamente maggiore nella vita quotidiana: anziani che leggono piccoli libri di preghiere agli angoli della strada; tassisti intenti ad ascoltare canali radio che trasmettono la recita delle preghiere; ecc.

Torniamo a Hay Lesken. La preghiera del tramonto (*ṣalāt al-maghrib*) sta per sancire la rottura del digiuno. Youssef sta preparando qualcosa dietro al bancone, ma c'è da mangiare anche del cibo che ha cucinato la madre. L'assidua frequentazione dei tre ragazzi al fast food indica un gradiente di innovazione rispetto a quella che ritenevo essere la corretta modalità di trascorrere il Ramadan. Passano infatti quasi tutto il tempo insieme, lontano dalle famiglie (benché nel medesimo quartiere), anche per la cena di *iftār*. Abdel e Youssef mi dicono che è la prima volta che mancano da casa così a lungo durante il Ramadan. Questa situazione non tradisce in fondo la netta contiguità tra famiglia e quartiere? Nella socialità sovraordinaria del Ramadan, il vicinato stabilisce nuovi legami di parentela.

Consumiamo chorba tunisina e marocchina (meno piccante di quella tunisina), *khaftegi*, insalata, pollo, pane, patate e verdure, e qualche altro elemento della tradizione, come il dattero, il tutto accompagnato da latte fermentato, dal sapore amarognolo ma dissetante. Youssef si connette dallo smartphone al sito che trasmette "Familia Lol", una delle sitcom

nazionali dal carattere di commedia tradizionalmente messe in onda durante il mese del Ramadan.

Si danno un gran da fare, i tre. Puliscono il bancone e gli strumenti da cucina, preparano il cibo. Arriva nel frattempo un altro ragazzo, anche lui si chiama Youssef, sta facendo formazione professionale al genio elettronico, forse lavorerà in questi giorni di Ramadan. La famiglia è a Kairouan, di cui è originario, e ove non si recherà per ora. Dorme al foyer per studenti di Ben Arous.

In quei minuti, mi accorgo che Abdelaziz e Youssef non si fanno vedere granché. Mi alzo da dove sono seduto e scopro che stanno pregando su un tappeto arrabattato nella cucina un po' sporca, scambiandosi di volta in volta la tradizionale *jebba*. Sono un po' stupito, perché tutti e tre hanno sempre dichiarato di non essere praticanti. L'eccezionalità del Ramadan evidentemente li porta a 'lavorare' su se stessi e a declinare diversamente il comportamento individuale e in comune. È inoltre significativo che non vadano a pregare in moschea ma che lo facciano in casa, in quel bugigattolo, esprimendo una pietà popolare articolata e praticata rigorosamente tra pari.

L'esercizio commerciale, comunque, è stato avviato brillantemente dai tre nel giro di poche settimane. Quel *fast food* rappresenta un mezzo con cui i tre giovani sperimentano un'autonomia altrimenti irraggiungibile. Non si tratta solo di emancipazione e responsabilità economica, quanto di distinzione sociale e progressione negli status, esito e premessa della mobilitazione del capitale sociale, percepibili e riconoscibili nello spazio fisico di Hay Lesken.

Grazie al locale della madre di Firas 'apprendono' a lavorare, mettersi in proprio, gestire e amministrare qualcosa che ecceda la dimensione solipsistica delle loro singole esistenze. Mettono a frutto il capitale sociale, distribuito tra cerchie familiari e reti informali. Una piccola impresa a cui dedicano l'intero periodo del Ramadan, mangiando lì, tra amici, cucinando, pulendo, amministrando.

### 3.10 Mascolinità subalterne.

Nei quartieri popolari, i giovani tunisini si ritrovano a sviluppare forme alternative di capitale. Sono le relazioni sociali interpersonali a generare relazioni di scambio che mobilitano plurimi registri, dalla riuscita economica alla dimensione simbolica, snodandosi secondo principi economici e morali altri da quelli prescritti dalla razionalità economica neoliberale (Granovetter, 1985).

Le relazioni all'interno del quartiere, imprescindibili nell'ottenimento di vari lavori, costituiscono il perno di economie saldamente radicate nello spazio sociale della *hûma*. Questo aggregato informale di relazioni sociali costituisce anche una forma di capitale simbolico (Bourdieu, 2015), giacché esso viene riconosciuto nelle sue potenzialità da parte degli attori sociali in quanto 'specifico' ad un sottocampo dello spazio sociale, la *hûma*. È questa la cifra simbolica del legame sociale che si sviluppa nelle interazioni quotidiane: l'identificazione culturale a uno spazio condiviso, base preferenziale per il legame associativo (formale e informale) o politico per i giovani (Lamloum, 2015).

Chiaramente, la vita associata nel quartiere non si presenta sempre sorretta da relazioni sociali ispirate al mutuo sostegno, alla reciprocità, alla solidarietà. Lo stesso spazio sociale del quartiere è oggetto di confini interni, rappresentazioni e percezioni ambivalenti, come nel caso di Hossem, trentatreenne di Hay Lesken, laureato in ingegneria elettromeccanica e attualmente disoccupato, che nel quartiere ha vissuto la stagione rivoluzionaria e ribadiva di preferire sempre restare al quartiere il sabato sera, senza allontanarsi troppo di casa. "Si resta al quartiere" è la frase che ratifica la delimitazione di una mappa cognitiva, sentimentale, identificativa, tant'è che persino Mohammeda, municipalità dello stesso governatorato di Ben Arous, viene considerata lontana, estranea.

Eppure, nei programmi abbozzati e immaginati per il futuro, il quartiere non c'è. Nel sogno di una migrazione in Canada o in Olanda, dove il fratello ha trovato moglie, il livello del vicinato viene oltrepassato senza troppi tentennamenti, e quando gli chiedo provocatoriamente se il quartiere gli mancherà, Hossem dice che no, in fondo se ne farà facilmente

una ragione. L'affrancamento dal quartiere viene sognato come tappa immaginaria ma tremendamente complicata di un superamento migliorativo dei legami forse troppo stabili e stazionari che lo ancorano letteralmente a Hay Lesken, quasi che quei legami nel generare riconoscimento sociale esercitassero una forma latente di controllo sulle sue aspirazioni e sui suoi desideri di autonomia.

Al di là delle ipotesi, certo è che la 'solidarietà' nei rapporti all'interno del quartiere imbastisce una dialettica con le aspirazioni alla mobilità sociale, anche al prezzo del distacco dal quartiere, che pertanto non va idealtipizzato nella sua supposta funzione di integrazione sociale. I conflitti non sono rari: si pensi ai giovani *gamers* le cui pratiche sociali ed estetiche sono volte a ricercare una distinzione netta ed iconicamente evincibile dalla 'gente comune', come mi raccontava Talel (che preferiva presentarsi col suo pseudonimo, Atthax), sedicenne di Mohammaia, che avevo conosciuto a un incontro pubblico sul tema delle migrazioni organizzato dalla cooperazione italiana allo sviluppo, a proposito dei suoi amici:

Certo non sono di Mohammaia [i miei amici]. Qui ci sono persone che noi chiamiamo 'normis', ovvero gente normale. Ne avevo conosciuto qualcuno simile a me a Mohammaia, qui, non era così interessante ma mi ha fatto conoscere altra gente. Era interessato nel *gaming*. Qui ci sono dei gruppi 'squad' che seguono un certo tipo di musica (hard rock), giochi del pc, anime... Siamo circa 1800 in Tunisia.

Io scelgo solo veri amici che mi capiscono. Gli altri con cui posso incontrarmi ogni tanto qui al caffè non lo fanno. Non parlo di me. Facciamo qualche gioco on line, e basta... Molti qui, le persone normali di Mohammaia, pensano che sia satanista. Tutti mi guardano... Una persona che mi conosceva non molto bene, mi ha gridato da lontano: "satanista!"... Una specie di scherzo, ma con l'obiettivo di mettermi a disagio.

Il Paese non ti ascolta, e la gente non capisce le persone come noi (Mohammaia, 30/06/2018).

Trascorrere del tempo al *caffè* non è un'attività banale, indirizzata esclusivamente al consumo. Non a caso, ho rilevato che in alcuni caffè

popolari – più a Kabaria o Mohammedia che a Hay Lesken – ci si porti frequentemente del cibo con sé da casa.

Nei quartieri popolari come Hay Lesken, i giovani che frequentano i caffè per soli uomini vogliono creare un’atmosfera confortevole (*jâw*) cordiale, in cui ci si senta a proprio agio. *Wella jâw* è l’espressione con cui viene salutata la fruttuosa ricreazione della ‘giusta’ atmosfera che garantisca uno scambio sincero e amichevole all’interazione sociale. Non si tratta di una questione banale: essa corrisponde a un impegno serio e che sorregge l’intelaiatura principale della socialità, al caffè e in altri luoghi dello scambio sociale. *Mujûn* indica proprio l’azione del combinare sapientemente il ‘serio’ e il ‘faceto’ (Mahmoud, 1995).

Questa socialità maschile, benché incardinata su direttrici generazionali, non porta giovani e anziani a ignorarsi vicendevolmente: possono giocare insieme a scacchi al caffè; oppure, quando sono i ragazzi a giocare, gli anziani che guardano la partita lanciano il sibilo che avvisa dello ‘scacco al re’. O ancora, i più giovani possono mettersi volontariamente a disposizione di un anziano in difficoltà. Un pomeriggio assolato di fine marzo, la strada di Hay Lesken su cui sorge il caffè ‘Delice’ frequentato da Abdel, Fakhri e gli altri, venne solcata da un signore attempato e malandato, che vagava confuso appoggiandosi a un bastone e dicendo frasi sconnesse, che nemmeno i miei conoscenti comprendevano. Abdel e gli altri, pur non conoscendolo, si alzavano continuamente dalla sedia per aiutarlo a non perdere l’equilibrio, bloccando il traffico e provando a tranquillizzarlo con abbracci, calorose strette di mano, toni rassicuranti<sup>32</sup>. Le economie morali imperniate su sistemi di scambio, condivisione e reciprocità; la realizzazione di un’autonomia economica e personale attraverso il *medium* dei gruppi di pari; il “passaggio al politico” di cui condizione imprescindibile è l’apporto delle interazioni sociali quotidiane, come ricordava Ahmed, a inizio capitolo, la cui soggettivazione politica emerge dalla condivisione di esperienze di marginalizzazione e sofferenza sociale a Kabaria, o come testimonia

---

<sup>32</sup> Certamente non mancherebbero gli esempi inversi, che rendono lo spazio del quartiere meno idilliaco di quanto possa apparire a un primo sguardo. Le ostilità tra giovani e anziani non mancano (i primi mi parlavano non di rado di incomunicabilità), così come gli screzi o le risse tra ragazzi.

l'esempio di Fathi, il quale dà voce al suo risentimento politico nel quadro del rapporto che lo lega a Nizar, suo amico e 'parente di latte'. È come se «la formazione e la valorizzazione del proprio io» si legassero «direttamente alle relazioni sociali e alla valutazione che il soggetto riceve dal di fuori, dagli "altri significativi" (Capello, 2016: 113)».

Rappresentazioni, pratiche e negoziazioni sui significati culturali della mascolinità sono egualmente parte dell'universo omosociale che prende forma tra i gruppi di pari nello spazio sociale del quartiere e in particolar modo nei caffè, incubatori di modelli di mascolinità e socialità culturalmente orientati dal punto di vista del genere.

Nonostante che la virilità, al pari di altri costrutti culturali, poggi su rappresentazioni e processi socialmente approvati, «la condizione di "vero uomo" o "uomo davvero virile"» è «incerta e precaria, come un premio che deve essere conquistato o ottenuto con la forza al termine di una lotta (Gilmore, 1993:1)»<sup>33</sup>. Il principio che soggiace alla costruzione culturale del genere maschile pare essere che, oltre le sue declinazioni e sfaccettature areali e locali, la virilità non coincida con la semplice mascolinità anatomica. Essa è uno status precario e una soglia critica, che i giovani maschi devono conquistare mediante delle prove – dei riti di passaggio. Ancor più che per le donne, insomma, il dato biologico è condizione necessaria ma non sufficiente alla realizzazione della virilità, costruito simbolico.

Nel mondo mediterraneo, la letteratura etnografico-antropologica di ieri e di oggi accentua la preminenza che norme culturali e istituzioni sociali accordano al carattere 'pubblico' delle prestazioni comunemente associate alla virilità (Gilmore, 1993; Davis, 1980).

L'uomo "buono a essere uomo", per dirla con Herzfeld (1985), è colui che affianca il successo nell'attività procreativa a quello nelle mansioni economiche, ovvero colui che edifica e poi protegge la famiglia.

Tuttavia, una funzione a mio avviso ancor più determinante è quella protettiva: la difesa dei propri consanguinei e dei propri compagni, nei confronti dei quali la lealtà va brandita come una spada. Al di là

---

<sup>33</sup> Nella sua esplorazione antropologica dell'enigma della virilità, Gilmore lega quadri interpretativi psicodinamici (di derivazione post-freudiana) al più ampio spettro delle variabili socio-culturali.



dell'aspetto bellicoso e conflittuale, «ovunque troviamo che i “veri” uomini sono coloro che offrono più di quello che ricevono, coloro che sono al servizio degli altri (Gilmore, 1993: 263)». È “l'eccellenza nelle prestazioni” a essere oggetto di valutazione preferenziale nei suoi intimi richiami ai poteri e alle potenzialità di una piena e conclamata virilità. La stessa centralità dei caffè nell'universo di senso virile poggia sul loro essere un rifugio maschile, una dispensa mascolinizzata. In effetti vari miei interlocutori parlavano del caffè come di una seconda casa, e non è secondario che il caffè che si frequenta abitualmente sia generalmente situato in posizione di contiguità rispetto all'abitazione. Nell'età in cui le relazioni sociali extra-familiari assumono maggiore peso nella vita dei giovani tunisini, i caffè diventano centri pedagogici, luoghi di formazione identitaria tra pari, in cui si diventa ‘maschi’ insieme agli altri coetanei<sup>34</sup>. La *rjoulia* (*rajûla*, da *rajel*, “uomo, signore”) è un valore del resto tradizionalmente associato alla fedeltà alle origini, al senso del sacrificio e alla generosità (Zghal, 2014)<sup>35</sup>. Il suo etimo rinvia a virtù chiaramente maschili, che vengono fusi nella dimensione – insieme politica, emozionale e territoriale – del contesto di origine. Come a dire che non si è e non si diventa ‘uomini’ in astratto ma in rapporto ad un campo sociale determinato, attraversato da una specifica posta in gioco e da precisi rapporti di potere.

Ma quale “eccellenza nelle prestazioni” possono vantare i giovani tunisini sospesi in una *waithood* che nega loro il riconoscimento sociale di un'identità maschile improntata ai valori della sicurezza economica dell'efficacia procreativa?

L'aspetto relazionale della virilità mi pare emergere potentemente dalle pratiche sociali osservate tra i giovani tunisini.

---

<sup>34</sup> Riporto allora le suggestive riflessioni di Gilmore (2007), a sua volta ispirate a Driessen (1983). «In quale altro modo potrebbero sedursi l'un l'altro gli uomini se non scambiandosi cibo e sigarette? In questo modo ritualizzato gli uomini «fanno da madre» ai loro compagni. In tal modo si formano i legami che durano una vita. Così, ciò che è percepito come la quintessenza maschile si fonda su queste ambiguità sessuali, su queste tonalità compensatorie: il bar come sostituto del seno. Ho sempre ritenuto che i rituali di scambio al bar fossero una forma maschile di «assistenza materna» e un corrispondente del controllo femminile sul cibo reale. Forse è questo il reale significato dell'esclusione delle donne (Gilmore, 2007: 119)».

<sup>35</sup> Della *rjoulia* (in arabo marocchino *rajoula*) scrive Hildred Geertz (1979) in rapporto ai valori fondamentali dell'orgoglio maschile, l'autonomia individuale e la forza.

Nella mia frequentazione etnografica di caffè e luoghi di omosocialità maschile, ho constatato come i giovani che li frequentano tendano a fondare l'intimità sociale che si viene a creare in quei luoghi attraverso una pratica del 'toccarsi' continua, il che rende tali formazioni sociali estetiche, nell'accezione di *aisthesis*, ovvero di coinvolgimento dell'esperienza sensoriale e corporea nella produzione di senso ed esperienze sociali (Meyer, 2010).

Ecco un frammento etnografico dal caffè di Hay Lesken:

Arriva il fratello di Firas, che ha 18 anni come Youssef, e bacia e tocca Abdelaziz. Scherzano tutti (compreso altri ragazzi che non conosco) sulla differenza di taglia e di vestiti tra Firas e il fratello, assai più magro. Si recano in continuazione presso il fast-food della madre, da dove rientrano con in mano *melfouf* e panini. Come avevo già notato, ci si scambia sovente i panini e le altre cibarie, passandosele di bocca in bocca. Del resto nella *hûma*, tutti i giovani sono 'fratelli' (*akhwa (ikhwa)*, sing. *khou*), quasi a richiamare un'unità generazionale. I tre chiamano spesso i ragazzi un po' più piccoli di età per farsi comprare le sigarette e altre cose, e questi accettano senza batter ciglio. Come avevo annotato altre volte, ci si scambia i soldi, ce si li presta, senza prestare grande attenzione ai piccoli debiti, anche perché si tratta di somme spicce (sigarette, caffè, piccoli tragitti in bus o louage). Tra ragazzi, poi, ci si scambia continui commenti sull'aspetto fisico, proprio e altrui, non solo per scherzare, ma anche con intento migliorativo. Ci si tocca i capelli l'un l'altro, ci si tocca pure la pelle se vi sono delle imperfezioni, ci si tocca i muscoli o il grasso in eccesso. Si producono insieme valutazioni inerenti a un presunto ideale di mascolinità, quasi a costruirlo insieme (09/05/2018).

Nelle culture della prossimità costruite dai giovani tunisini dei quartieri popolari, il contatto fisico – a partire dalla stretta di mano – sancisce inoltre patti di intesa comunicativa, come quando si scherza e si deve far capire che si trattava di uno scherzo, o quando (ci) si promette qualcosa. Allo stesso modo ci si abbraccia, si cammina a braccetto, e questa intimità

prossemica diviene intimità culturale (Herzfeld, 2003) nel momento in cui assume i caratteri di una prasseologia corporea distintiva, come rimarcavano alcuni miei giovani interlocutori di Hammam Lif e Ben Arous, secondo i quali in Tunisia gli uomini possono ‘toccarsi’ senza problemi, mentre se riproducessero quelle stesse posture in Francia (o altrove in Europa) passerebbero per omosessuali<sup>36</sup>. Si tratta del gioco disemico tra presentazione di sé e conoscenza di sé (*idem*).

Si va al *café* per passare il tempo ma anche per trovare conforto e protezione nelle relazioni sociali tra pari. Conforto perché al *café* ci si rende conto che non si è soli a patire la disoccupazione e a non riuscire a progredire negli ideali dello status sociale. Si prova a non lasciar deperire nella solitudine individuale un ideale di mascolinità che non si compie nel raggiungimento della autonomia e del matrimonio, che preme come un macigno nelle aspettative e nelle rappresentazioni pubbliche di questi giovani. La mascolinità allora si compie tra pari, al riparo dagli sguardi delle giovani donne nei confronti delle quali si sviluppa una misoginia di difesa, che previene da possibili giudizi ingenerosi nei confronti delle loro possibilità finanziarie, culturali ed estetiche – tutte intimamente legate. Questa postura misogina sfocia in commenti aggressivi, dalle connotazioni sessuali evidenti, che i giovani rivolgono talvolta alle ragazze che passano per la strada dei caffè in cui sono seduti, lanciando loro epiteti poco gentili e indicando la zona fallica, non senza averle invitate a tastare la ‘qualità’ dei loro attributi sessuali, come constatai alcune volte a Hay Lesken. Una dose controllata di aggressività è presente anche nei giochi linguistici in cui ci si cimenta tra pari; ci si affibbia epiteti come “merda”, “asino”, e la risposta ‘corretta’ non è una reazione di incontrollata violenza, ma il rilancio attraverso ‘insulti’ efficaci e divertenti, il che lascia intravedere una sfida ritualizzata e istituzionalizzata (Bourdieu, 2003), che non incrinano la tenuta dei rapporti di amicizia.

---

<sup>36</sup> Riporto uno stralcio del passaggio che Michael Herzfeld (2003) dedica alla descrizione dell’intimità culturale, che corrisponde a quegli «aspetti di un’identità culturale che sono considerati una fonte di imbarazzo nei rapporti con l’esterno, ma che ciò nondimeno forniscono ai membri interni a un gruppo la garanzia di una socialità comune [...] (p. 3)».

Se, seguendo Abdallah Hammoudi (2001), il rapporto politico di sottomissione al capo – ovvero l'autoritarismo come espressione politica e culturale che nega spazi di libertà, agentività, creatività, riconoscimento individuale – si basa sull'abdicazione alla virilità e alla rinuncia alla propria identità, tratti che caratterizzano i rapporti padre-figlio; maestro-discepolo; capo-subalterno; l'economia morale che permea le relazioni sociali e le pratiche quotidiane dei giovani tunisini sancisce invece una riappropriazione dei segni e dei marcatori della mascolinità. Si tratta a ben vedere di una mascolinità che non prelude a una virilità ma che è comunque affermata; una mascolinità subalterna, in quanto priva di relazioni con il potere politico ed economico, oltre che condivisa da agenti sociali collocati nei livelli medio-bassi delle griglie sociali (Connell, 2015; 2005). Per questo motivo parlare di mascolinità egemoniche e subalterne implica l'esistenza di gerarchie di valori e di modelli culturali tra ed entro i generi.

Nelle conversazioni ordinarie, i giovani tunisini coi quali sono entrato in contatto tematizzavano la bruciante differenza tra chi, come loro, manca delle risorse per accedere a un pieno statuto di 'uomo' e chi, invece, non ha difficoltà a rivendicarne il possesso. Non a caso, in alcuni incontri, la ragione ultima della Rivoluzione veniva ricondotta non tanto a un anelito di libertà contro il regime ma al tentativo di realizzazione delle condizioni materiali e simboliche della virilità (cfr. II capitolo).

Nello spazio del quartiere e nelle interazioni tra pari, i discorsi e le rappresentazioni inerenti alla mascolinità passano per il facile e confortante apprezzamento dei pari. Ci si dà consigli, si scherza, si cresce insieme (anche fisicamente ed esteticamente, ad esempio andando in palestra o andando a correre): è l'omosocialità a determinare una certa fierezza esibita dai senza potere e senza capitale.

Si tratta di un'economia morale in cui ci si comunica valori che consentono il superamento indolore (almeno per un certo tempo, finché non si diventa un po' troppo grandi) di condizioni critiche.

Ma fino a che punto queste fugaci riflessioni non riproducono quell'ordine del discorso sulla "crisi della mascolinità", vettore esplicativo delle condizioni – culturali e sociali – patogene che concorrerebbero a indurre

comportamenti violenti nei giovani arabi, a riprova di una mascolinità deviante e deviata, atavica, ipersessuata e misogina (Amar, 2011)? Il quadro esplicativo di una mascolinità essenzializzata va senz'altro rigettato, in quanto partecipa al delineamento di una postura orientalista che rifiuta di prendere in considerazione i rapporti politici, i differenziali di potere, le congiunture storiche e sociali (ad esempio, il rapporto tra immagini della virilità coloniali e post-coloniali, e l'eredità coloniale nella produzione e nell'impatto di tali immaginari).

Tuttavia, credo che, al netto di questi rischi, sempre dietro l'angolo, non vada rigettata la possibilità di tematizzare la costruzione culturale del genere maschile, sondandovi le sue interne aporie e i differenziali – esito, questi ultimi, degli scarti nelle posizioni sociali ricoperte dagli attori sociali e che generano i livelli egemoni e subalterni della mascolinità. Non sarà, in poche parole, bollabile come etnocentrico sostenere, come fa Mohamed Kerrou (2017), che la crisi di legittimazione dello Stato post-coloniale inizia, quasi in un concatenamento di processi di erosione delle fonti di legittimazione del potere e dell'autorità (Marchi, 2014), nella famiglia e, in particolare nella crisi e nell'assenza del padre (Ben Ismail, 2018), figura indebolita dalla precarizzazione economica e dall'instabilità sociale, e a cui pare non esser più accordata la detenzione di poteri oblativi<sup>37</sup>. Non è errato rintracciare trasformazioni intorno allo statuto, alle rappresentazioni e alle pratiche della mascolinità, compito arduo cui in queste pagine si è solo voluto accennare.

### *3.11 La parola che libera.*

Come già è stato scritto in principio di capitolo, il distretto di Kabaria, a una decina di chilometri da Tunisi, è il prodotto di un'operazione di politiche urbane messe in pratica dallo Stato lo scorso secolo, anche per amministrare le ingenti e continue ondate di migrazione interna rurale, il cui apice è stato registrato negli anni Cinquanta dello scorso secolo (Sebag, 1998).

---

<sup>37</sup> Quale figura se non la madre, in effetti, appare su notiziari e mezzi di comunicazione in rappresentanza dei contesti familiari da cui provengono giovani jihadisti caduti o autori di attentati?

Oggi Kabaria conta più di 80 mila abitanti, anche se la stima va probabilmente corretta al rialzo. Nelle parole di chi la città la vive, come Ahmed, un dato che contraddistingue Kabaria è certamente l'apporto storico migratorio di gruppi provenienti dai governatorati dell'entroterra. Kabaria è, nelle parole di Ahmed, un "mélange", una combinazione di persone diverse, una 'nuova' territorialità e un 'nuovo' spazio residenziale in cui l'appartenenza politica urbana che qualifica i suoi abitanti come 'cittadini' si è progressivamente imposta sulla pregnanza del più antico legame comunitario familiare/tribale.

[...] La specificità di Kabaria è che ci sono dei criteri di appartenenza. Tu puoi dirmi che tutti i quartieri popolari hanno delle norme di appartenenza. Ma Kabaria è un quartiere che si basa sulla nostalgia, che è stato creato a sette chilometri dalla capitale, dal centro. Mescolata da diverse tribù: i *Jlâs*, quelli di Kasserine; i *Mâjir*, i *Fraichiches*... Nel mio quartiere ci sono i *Jlâs* [originari della steppa tunisina], *Redaidia*, i *Mthalith*.. Sono tre tribù che resistono, hanno resistito all'occupazione. [...]

Poi a Kabaria mancano le fabbriche, ma i giovani lavorano in diversi posti, dove ce ne sono: Ben Arous, Megrine, Tunisi... Quando prendo la metropolitana, trovi tutti i giovani che escono dal quartiere per lavorare e poi li ritrovi la sera, quando finiscono il lavoro. E gli interventi, la presenza dello Stato sono assenti, salvo il commissariato di polizia, la municipalità (Tunisi, 04/10/2018)...

Kabaria è, per Ahmed, una comunità fondata sulla nostalgia, dato che è il frutto di una ricomposizione socio-urbana di varie comunità che hanno intrapreso nel tempo la strada della migrazione interna, dalle regioni interne e rurali della Tunisia verso la Grand Tunis, ipertrofico centro del Paese<sup>38</sup>. Tuttavia, tranne che per alcuni quartieri in cui l'identificazione tribal-familiare pare parzialmente centrale<sup>39</sup>, è l'appartenenza allo spazio di Kabaria a marcare la vita associata, specie tra i giovani, la cui memoria sociale risale con più fatica alla dimensione pre-migratoria. Inoltre, a detta

---

<sup>38</sup> Non sarà un caso che in arabo tunisino *Tounes* (*Tounéz*) indichi sia Tunisi che l'intero Paese, la Tunisia.

<sup>39</sup> Diversa pare la pregnanza del marcatore tribale in altre regioni della Tunisia. Cfr. a tal riguardo Pontiggia, 2017.

di Ahmed sono altre le esperienze sociali che tra i giovani determinano la condivisione di matrici identificative: ad esempio, i gruppi ultras, che sono pressoché trasversali a quartieri e municipalità.

È un'altra assenza a segnare il vissuto dei giovani *kabariouni*, quella del lavoro: per questo motivo, capita di ritrovarsi insieme sui mezzi di trasporto ordinari al mattino, per recarsi nei luoghi di lavoro, situati in altre città limitrofe, e alla sera, di rientro a casa.

Kabaria, dunque, assurgerebbe a spazio di relazioni mancate, come del resto si evincerebbe dalla persistenza di una “cultura della prigione”, come la definisce Ahmed, una disposizione incorporata diffusa specialmente nei quartieri popolari, in cui in tanti fanno esperienza della detenzione, soprattutto per consumo o spaccio di droga. Del resto, un'espressione popolare ricorrente con cui far riferimento all'esperienza della detenzione è *'âm Vespa*, letteralmente “un anno-vespa” che si riferisce al pagamento di 1000 dinari (il prezzo di una vespa usata) e un anno di prigione, ovvero la pena prevista per il semplice consumo di droga (è la legge 52 del 1992), la pena più bassa per questo tipo di reati. Se invece gli anni da scontare in galera sono cinque, come nel caso del traffico o del commercio di droga, la sanzione pecuniaria è di cinque mila dinari.

Anche a Kabaria, come altrove, tra il 2011 e il 2013 il vento della conversione religiosa è soffiato impetuoso. Nelle moschee e nei caffè predicatori giunti da fuori hanno provato a imporre un'egemonia, un ordine del discorso, non senza mire di controllo ‘dal basso’ degli enti locali. Kabaria partecipa alla geografia delle località che hanno inviato un consistente numero di giovani militi in seno al *Daesh*.

Ma Kabaria è anche altro, se è vero che una parte della sua popolazione non ha esitato a unirsi alle ondate di ribellione che hanno scosso il Paese nel 2017, quando Ahmed è stato arrestato, insieme ad altri, per via delle manifestazioni non autorizzate e negli scontri con la polizia maturati entro la campagna “*Winou El Petrol?*”.

Nelle ordinarie mattinate trascorse ai caffè, i ragazzi che li frequentano guardano la televisione, commentando notizie e fatti del giorno. Capita dunque che si parli dell'insopportabile caldo di luglio e del mutamento climatico, della mobilitazione in Nicaragua contro il governo Ortega, poi

della situazione politica in Egitto. Ci si confronta, chi sa di più spiega agli altri, si apprende e si discute, in una trama relazionale omosociale.

Dov'è lo spazio del politico? Qual è la cesura lo inaugura, istituendolo dalle paludose latitudini del pre-politico? Cosa fanno i giovani tunisini a Kabaria e altrove, specie nei caffè? Parlano, insieme.

Non solo, ovviamente. Ai caffè ci si siede anche per non parlare con nessuno, per guardare la televisione o per mantenere la testa china sul proprio telefono cellulare. Tuttavia, queste appaiono posture isolate, nettamente inferiori alla pratica della convivialità e dell'intelaiatura di prossimità sociale, attraverso la mediazione della parola. La Rivoluzione non ha finora garantito una 'presa in carico' della domanda di giustizia sociale, originata dalle regioni dell'*Arrière-Pays*. Eppure di politica si può parlare, oggi, più o meno liberamente, senza temere di incappare in un delatore, in una spia, in un membro dei servizi segreti dello Stato, colonna vertebrale del regime benalista (Bourrat, 2017).

Il *logos* sprigionato nel clima libertario post-rivoluzionario emenda del sospetto il legame sociale; parlare è una forma di 'politica' che tuttavia ancora non sfocia in un'azione ben definita e in grado di trasformare i rapporti di potere. Ma è egualmente una forma di 'resistenza', un atto capace di porre in discussione tutto ciò che pare consegnato all'immobilità, alla stanzialità. È la politica che, nella parola che si oppone al comando e all'obbedienza, contiene in sé i germi dell'alternativa che ancora, dopo la Rivoluzione, a distanza di otto anni, stenta a prodursi. La parola assume, in questo quadro, la funzione di mezzo che «mantiene il potere distinto dalla violenza coercitiva, come la garanzia quotidianamente rinnovata che questa minaccia è lontana (Clastres, 1977: 39)». Se la parola è potere, si tratta di un potere ben diverso da quello coercitivo dei servizi segreti del passato, che della parola si servivano per rigettare il legame sociale; esso si diluisce nei caotici ma definiti turni conversazionali attorno ai quali prende forma la democrazia ritrovata della società tunisina dopo il 2011.

Non bisogna certo idealtipizzare l'orizzontalità dei caffè e la democraticità degli scambi in cui sono immersi i giovani tunisini: autorità e differenziali di potere sono sempre all'ombra anche tra pari, come del



resto testimonia il fenomeno dello *chaikhismo*, sul quale torneremo nel prossimo capitolo.

Negli interstizi della società, la politica – pur senza leadership riconosciute e affermate – è immanente al fatto sociale, lo attraversa senza autonomizzarsi in uno spazio delimitato, specifico, preminente rispetto alla vita sociale. È non tanto e non solo la politica dei subordinati, ma la politica degli ‘apolitici’, che contraddicono, almeno temporaneamente, l’esperienza e il modello della struttura elementare dell’autorità così come rintracciati e definiti da una pleora di studiosi di ogni tempo con riferimento all’autoritarismo nelle società arabe. La docile sottomissione al capo carismatico, che per autori come Abdellah Hammoudi (2001) costituisce lo schema culturale dei rapporti di potere in gran parte dei Paesi arabi, trasforma di fatto il capo in un centro mistico da cui si irradiano beni e risorse di ogni tipo a patto di rendervisi prossimi. La relazione tra ‘maestro’ e ‘discepolo’, radicata nella storia culturale del Maghreb, ad esempio, è generalizzata ad altri ambiti della società: rapporto tra governanti e governati; rapporti di lavoro; rapporti educativi, ecc. Sono la forza e l’ancoramento di questo schema a una serie di relazioni e valori culturali, secondo Hammoudi, a renderlo la sola mediazione reale tra potere e società civile.

Tuttavia, gli spazi del confronto simbolico e sociale tra giovani tunisini sembrano smentire la pregnanza del modello autoritario dei rapporti di potere; come se nei caffè l’organizzazione sociale e politica disegnasse una trama discorsiva orizzontale e paritaria.

Se Kabaria è uno spazio descritto generalmente per ‘negazioni’ (manca di spazi verdi, di luoghi in cui i giovani o i bambini possano incontrarsi; non ci sono servizi; non c’è lavoro), ciò che lo rende preferibile ad altri, nella griglia delle preferenze dei suoi giovani abitanti, è dato dai legami sociali imbastiti nei quartieri, capitale sociale considerato alla stregua di vera e propria sicurezza sociale. Come confermavano alcuni amici di Ahmed, è la certezza di ritrovare gli amici di sempre al caffè o riconoscere il paesaggio di stradine in cui si è cresciuti a qualificare come ‘proprio’ lo spazio del quartiere. “Home sweet home”, affermava uno dei ragazzi con cui al caffè discutevamo di questi temi alla presenza di Ahmed.

### 3.12 *Politica ‘popolare’, politica ‘dal basso’.*

Nel novembre del 2018, ai caffè di Mohammedia si parla di un giovane rappresentante eletto alle recenti elezioni municipali, Chockri Ben Mâacha, trentacinquenne, che, in missione in Germania per conto del comune, ha fatto l'*harqa*, ovvero ha approfittato del soggiorno all'estero per restare lì, comunicando via mail le sue dimissioni dal consiglio municipale<sup>40</sup>. Ha così attuato uno stratagemma che tanti tunisini (e maghrebini) conoscono bene: si entra in un Paese europeo con il visto (turistico o, in questo caso, diplomatico) e poi ci si dà alla macchia, senza rientrare in Tunisia. Secondo Hichem, di Mohammedia, questo episodio costituisce un esempio di come la politica possa essere popolare, testimoniando che i rappresentanti politici sono uguali ai rappresentati e che in fondo non intercorre una grossa differenza tra il popolo e il nuovo ceto politico, dato che questo ragazzo scomparso in Germania ha agito esattamente come avrebbe fatto qualsiasi altro suo coetaneo tunisino.

Se la politica ‘popolare’ è, con De Certeau (2010), costitutivamente anti-egemonica, ne conseguirebbe che essa si contrappone alla politica “dall’alto”.

Basta una chiacchierata o una passeggiata in un qualsiasi quartiere per capire come lo Stato, in territori come Kabaria, venga considerato come assente nel suo ruolo di redistribuzione ed elargizione di risorse per lo sviluppo. Assenza di redistribuzione a cui corrisponde, come visto, una reciprocità intergenerazionale negativa, che sortisce nei giovani tunisini lo scacco della prolungata e umiliante richiesta di denaro ai propri genitori.

Lo Stato è invece presente nella sua portata oppressiva e repressiva, almeno nelle percezioni e nelle rappresentazioni di tanti suoi giovani abitanti dei quartieri più marginali e delle territorialità periferiche, che quando si trovano a Tunisi per i più svariati motivi (dal tempo libero allo shopping) si ritrovano a subire forme coatte e selettive di identificazione e controllo, nella cornice di una cronica stigmatizzazione territoriale.

---

<sup>40</sup> In realtà, i notiziari parlano di Rades e non di Mohammedia: <http://kapitalis.com/tunisie/2018/11/21/parti-en-mission-en-allemande-un-conseiller-municipal-decide-dy-rester-illegalement> (consultato il 27/06/2019).

Come dicono in molti, “vivere in queste condizioni è un inferno”. I confini di vita e morte (sociale) si assottigliano.

È questo un primo livello di intima ambivalenza su cui vale la pena soffermarsi. Se il “pensiero sullo Stato” così come trasuda nei discorsi livorosi pronunciati dai giovani di Kabaria costituisce in fondo una forma mediata delle emozioni e delle aspettative che esso suscita – dunque, in ultima analisi, si colloca entro i confini simbolici e cognitivi del ‘pensiero di Stato’ (Sayad, 2002; Saitta, 2014) – ne consegue che la dicotomia ‘Stato’/ ‘società’ necessita piuttosto di un’ esplorazione etnografica dei suoi livelli intermedi. La critica allo Stato passa anche per la ridicolizzazione delle sue massime istituzioni, come il vecchio e saggio presidente Essebsi, novantatreenne, ritratto come l’espressione di una politica lontana dai desideri e dai sentimenti del popolo visto che, come ricordavano due miei giovani interlocutori di Mohammedia, Meher e Talel, “Essebsi era vivo quando c’era ancora il *bey*”, ovvero un’epoca storica fa.

Ma se lo Stato è oggetto di reificazione (Herzfeld, 2003), viene cioè fatto assurgere a fonte di tutti i mali, agenzia con cui spiegare e giustificare fallimenti personali e angosce esistenziali, esso continua al contempo ad esser valutato come attore salvifico, la cui mobilitazione può consentire il miglioramento delle condizioni individuali e collettive.

Per questo motivo l’atteggiamento di ostilità nei confronti del potere convive con quello di fiducia filiale nella generosità ‘paterna’ dello Stato e dei suoi apparati. “*Nestanna fi ed-Dawla*” (letteralmente: “Aspetto lo Stato”), ripeteva stancamente Mohamed, ventiduenne di Mohammedia, incontrato durante un focus group organizzato nell’ambito del progetto PINSEC sul tema migratorio<sup>41</sup>. È lo *State effect* (Abrams, 1988) a definire le condizioni di pensabilità della vita sociale. Nonostante la stagnazione economica, la paralisi politico-istituzionale e il sentimento di rabbia sociale covato da tanti giovani, essi attendono che lo Stato si manifesti nel

---

<sup>41</sup> Con l’Università ‘Sapienza’ di Roma ho avuto modo di condurre una ricerca-azione nell’ambito del progetto PINSEC (Percorsi di inclusione sociale ed economica in Tunisia), rivolto a giovani, donne e migranti subsahariani. L’ente capofila del progetto è il CIES ONLUS; l’organizzazione tunisina partner è l’UTSS (*Union Tunisienne de Solidarité Sociale*).

suo ruolo di attore istituzionale chiamato a risolvere contraddizioni e aspettative della popolazione. Le supposte incapacità dello Stato si acquiscono di fronte alle attese sovrastimate di redistribuzione e regolamentazione degli equilibri sociali. Come sottolinea Melliti (2018 b: 121)

Questa visione prende corpo entro un immaginario polimorfo nel quale si mescolano la rappresentazione di uno Stato «paternalista» e protettore e le reminiscenze della figura islamica del sovrano «giusto» (Tozy, Hibou, 2015), e si confondono le funzioni di uno Stato datore di lavoro, sviluppatista, regolatore e garante dell'eguaglianza dei cittadini.

Emblema di questi fili intimamente annodati è la percezione 'popolare' della corruzione, da intendere come pratica governamentale (Hibou, 2011 a), specie nel periodo di Ben Ali, che attinge al repertorio emozionale della protezione sociale, dell'inclusione nel mercato del lavoro e in un sistema di scambio e di privilegi. La corruzione è infatti oggetto di esperienze sociali condivise che suscitano un posizionamento morale ambivalente, dato che questa si nutre anche della rivendicazione di poter godere della manipolazione dei sistemi normativi di condotta. Il detto tunisino *sarek yeghleb el asses*, ("il ladro guadagna (compra) il guardiano") tradisce in fondo la porosità dei confini tra legalità e illegalità, desiderio e rigetto, ammirazione e repulsione, normato e trasgressione.

Per tutto questo, dunque, trattare la "politica popolare" così come le "resistenze" significa occuparsi del rapporto tra dominanti e dominati o, secondo la prospettiva adottata, tra governi e popolazioni. «La politica popolare [...] emerge, ed è modellata, da tali relazioni (Chatterjee, 2006: 19)», e in fondo l'avvertenza foucaultiana a ravvisare forme di resistenza laddove vi è il potere, al quale esse non sono mai estranee, ci invita a tener conto delle aporie e delle contraddizioni riscontrabili nelle posture anti-egemoniche.

La politica "dal basso" non corrisponde dunque in alcun modo a una topografia degli opposti – da una parte i dominanti e dall'altra i dominati – ma a una fitta trama di rimandi e di intermediazioni, in cui i subalterni contribuiscono al mantenimento della struttura politica del dominio se

ritengono, ad esempio, di preferirne la sapiente manipolazione volta ad attenuarne l'iniquità piuttosto che l'instaurazione di un'inedita struttura politica di cui sfugge l'intellegibilità (Bayart, Mbembe, Toulabor, 2008). Anche in queste condizioni di possibilità può in ogni caso germinare una soggettivazione politica distintiva, rizomatica e non dicotomica rispetto alla natura dei rapporti tra Stato e Società.

Come attribuire statuto di 'politico' a pratiche sociali e rappresentazioni culturali condivise da soggetti che si dichiarano convintamente a-politici, che stanno all'opposto di dove si trova la politica?

Seguendo la prospettiva, ormai classica, indicata da J.F. Bayart e gli altri studiosi ascrivibili alla tradizione di ricerca volta a individuare la 'politica dal basso'<sup>42</sup>, una individuazione minimale di 'politico' lo fa coincidere con una qualità che interviene se riconosciuta come tale o dagli autori (i soggetti) di una pratica o dagli altri attori del sistema sociale, alleati o antagonisti che siano.

Pur attendendoci un minimo grado di consapevolezza da parte di attori e osservatori circa 'attriti' e conflitti in atto (Hollander, Einwohner, 2004), sposando in tal senso l'opinione di Giddens (1979) per cui le condizioni dell'azione non possono risultare del tutto opache agli agenti sociali, ritengo, con Saitta (2014), che

la resistenza che ha luogo in condizioni di massima asimmetria e che non ha una reale prospettiva di trasformazione delle relazioni vigenti avrà raggiunto la sua forma perfetta, consistente nell'arrecare i massimi danni e benefici possibili nei limiti delle condizioni date, senza comportare costi ulteriori rispetto a quelli ordinari (p. 45).

Il punto è tuttavia comprendere se la delimitazione del campo politico possa coincidere con perimetrazioni di natura liberale, che di fatto

---

<sup>42</sup> Anche se questa tradizione di studi è rivolta all'Africa sub-sahariana, ciò non toglie che i suoi caratteri di indirizzo metodologico possano essere trasposti altrove, visto che gli stessi autori concordano nell'affermare che l'indisciplina ai e nei rapporti di dominio assume gli stessi contorni con sorprendenti affinità trans-culturali. Inoltre, autrici che come Béatrice Hibou e Irene Bono lavorano sull'area maghrebina, si inscrivono nel solco di quella tradizione di studi politici e sociali.

impediscono ogni politicizzazione dell'infrapolitico e che respingono quei "modi popolari di azione sociale" fuori dal campo politico istituzionale, a ben vedere quello più rigorosamente controllato e pattugliato dall'ordine del discorso dominante e dai suoi mandanti - l'indiscusso campo della *doxa* (Bourdieu, 1988).

Seguendo Bayart (2008), l'egemonia si incanala lungo tre dimensioni: l'autonomizzazione e l'istituzionalizzazione del potere all'interno di uno spazio della dominazione; l'accumulo di capitale; il senso comune, dimensione costitutiva di ogni dominio politico. Credo che, pur senza delimitare apriori le "frontiere" del politico, questi tre registri appena citati possano rappresentare una guida preziosa nell'esplorazione delle 'tattiche' con cui i giovani tunisini 'popolari' incrinano l'ordine costituito e la legittimità con cui esso, mediante la complessa architettura di poteri, saperi, pratiche e modellamenti disciplinari, si articola<sup>43</sup>.

### 3.13 Tesori sotto la terra.

Valuteremo 'nel terreno' di Mohammedia, inteso come sito in cui l'istituzione statale si rende visibile in pratiche localizzate (Gupta, 1995), quali negoziazioni silenziose, prive di fragori e di altisonanti risonanze, prendano corpo attorno al potere di infondere le condizioni di possibilità e di riproducibilità del mondo sociale, ovvero l'egemonia, e alle sue contestazioni.

Rifacendosi a lavori di etnografia storica (Sider, 2003), Gavin Smith (2004) suggerisce di non appiattare il costrutto di egemonia a una visione del mondo statica, data apriori per acquisita, ma di considerarlo come esito di lotte e di processi di costruzione di livelli culturali distintivi entro cui persone e gruppi riconoscono identità e differenza.

È attorno a questi processi di costruzione di 'culture distintive' che la ricerca egemonica perseguita da parte delle classi dominanti mira a

---

<sup>43</sup> Una precisazione. I siti del 'potere' non possono essere che molteplici in ogni società, anche in quelle più differenziate. Il potere – se inteso come capacità di influenzare, oltre meccaniche coercizioni, le azioni di un soggetto (Lewellen, 1986) – non risiede esclusivamente nell'esercizio della sovranità statale o nelle dinamiche della rappresentanza politica, ma è una dimensione dell'azione sociale, gestione della quotidianità, «direzione delle condotte (Bratich, Pacher, McCarthy, 2003, in Boni, 2011)» attraverso tecnologie della governamentalità e processi di assoggettamento.

instaurare una certa visione del mondo, il cui corollario è un determinato assetto dei rapporti sociali<sup>44</sup>. L'egemonia, alla produzione della quale lo Stato – nelle sue ramificazioni di attori, agenzie, rappresentanti e guardiani – contribuisce in prima linea, è «la capacità di emanare credenze, concezioni, tassonomie, percorsi esplicativi, valori, gusti (Boni, 2011: 74)». Essa fonda un orizzonte di significati e valori che plasmano la realtà conosciuta, celebrandola come naturale e pertanto indiscutibile (Comaroff, 1991). Di più, attorno all'egemonico prendono forma i processi di soggettivazione e assoggettamento individuali e collettivi.

Ma l'egemonia incontra resistenze, come già detto, ed è su questa dialettica situata sul crinale della germinazione di difformità dal pensiero prevalente che l'etnografia può innestarsi con successo, focalizzandosi sulle pratiche (sotterranee o meno) con cui l'ordine delle cose viene 'fatto' e 'sfidato' quotidianamente, in un gioco complesso di riconoscimento e contro-identificazioni.

Mohammedia, una ventina di chilometri a sud di Tunisi, area a vocazione agricola della Grand Tunis, è un' 'area interna' (Sebastiani, 2018) che può ambire a fornire una rappresentazione in scala della Tunisia. La principale strada a scorrimento veloce, polverosa e battuta ininterrottamente dai *louages* che collegano la municipalità a Tunisi, taglia Mohammedia in due. Lungo di essa sorgono senza soluzione di continuità negozi, moschee, farmacie, caffè. Quella zona è comunemente chiamata 'promenade', perché è lì che ci si reca per fare una passeggiata. Ci sono anche delle giostrine in condizioni fatiscenti per bambini. Alcuni ragazzi del luogo ridono e si scherniscono mentre eleggono quel posto a luogo della passeggiata, perché certo non possiede quei caratteri idonei a una effettiva e spensierata passeggiata che invece altre città – Tunisi in testa – possono vantare.

Mohammedia è l'urbano che strappa porzioni di spazio al rurale: dietro vasti appezzamenti di terra, talvolta incolti, si inarcano palazzoni e ampi quartieri; allontanandosi dal centro, poi, alcuni vicinati sorgono proprio in

---

<sup>44</sup> Gramsci scriveva in tal senso che lo «Stato è tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente giustifica e mantiene il suo dominio non solo ma riesce a ottenere il consenso attivo dei governati (Gramsci, 2008: 1765)».

prossimità di canaletti e fiumiciattoli le cui acque sono segnalate solo dal suono che emettono nello scorrere, senza illuminazioni che le evidenzino, e d'inverno possono staripare dai loro corsi e diventare fango che giunge fin dentro le case costruite nelle vicinanze.

Da una parte, la ricchezza del patrimonio culturale, sempre presente nelle considerazioni dei suoi abitanti, ovvero le vestigia romane, i palazzi del potere d'epoca beylicale. “C'è qualcosa di geniale in questo posto”, ripeteva Meher, trentunenne, disoccupato e senza Baccalauréat, che affianca il padre nella bottega di artigianato allestita precariamente nell'atrio di casa. Al tempo della ricerca, Meher stava tentando di accedere a un percorso di finanziamento di un progetto micro-imprenditoriale, legato all'artigianato<sup>45</sup>. “Sotto la terra ci sono mille tesori da estrarre”, affermava Meher, riferendosi ai giovani abitanti della municipalità dalle enormi potenzialità e che vanno opportunamente valorizzati, evocando più di un'assonanza con la terra fertile di Mohammedia, sotto la quale, scavando appena, v'è l'acqua. Eppure la memoria culturale (Lowental, 2015; Dei, 2012) di Meher, condensata nella ricchezza patrimoniale di Mohammedia, si carica di un contrassegno simbolico ambivalente. Come quando considerava problematico il ruolo storico di crogiuolo di civiltà assunto dalla Tunisia. Se i romani sono arrivati fin sulle coste, “solo gli arabi hanno avuto la forza di spingersi nel deserto. Ma la presenza di altri ha fatto male alla nostra identità. Gli ebrei fanno sempre del male, ovunque si trovino, non solo in Tunisia. Hanno sempre il denaro”. E così, se per Meher gli arabi in Europa (in Spagna, Francia, in Sicilia) hanno portato ricchezza e cultura, gli europei in Tunisia hanno portato guerra e povertà “I francesi in Tunisia hanno fatto cose positive (i trasporti, ad esempio) ma già la Tunisia era un Paese avanzato, ed era in una posizione strategica, al centro del Mediterraneo...”<sup>46</sup>.

Le parole di Meher esprimono più di una pulsione complottistica indirizzata contro i dominatori di ieri e di oggi. Emerge a mio modo di vedere una manipolazione metalessica del passato, che rientra in quelle poetiche sociali «connotate dalla continua sovversione degli assi

---

<sup>45</sup> Il finanziamento rientrava nell'ambito del progetto PINSEC.

<sup>46</sup> Riporto queste frasi da un incontro del 28/11/2018.



temporali (Palumbo, 2006: 44)» e che sono espressione di un contesto profondamente conflittuale, nel quale l'alterazione creativa delle congiunture storico-politiche fornisce gli strumenti per un riassetto, benché temporaneo e caduco, dei rapporti sociali e politici. Meher rovescia inoltre il paradigma storiografico fatto proprio dalle élite post-coloniali tunisine (cfr. I capitolo) e incentrato sulla celebrazione del ruolo della Tunisia come *carrefour* di civiltà differenti. Oltre a valorizzare l'apporto del popolo arabo all'accrescimento culturale dell'Europa, cui ha fatto eco l'impoverimento dei popoli sottomessi al giogo coloniale, la sovra-rappresentazione di una presenza esogena ha finito col diluire in maniera deleteria l'identità arabo-musulmana della Tunisia. Siamo ancora una volta in presenza di una rielaborazione contrastiva del livello di identificazione collettiva proposto, formalizzato e istituzionalizzato dalla cornice politica statale (Herzfeld, 2003).

In ogni caso, nonostante l'ambivalenza delle rappresentazioni a esso inerenti, la complessità del patrimonio culturale pare assurgere a elemento qualificante e premiale di Mohammedia.

D'altra parte, tuttavia, sembrano profilarsi i tratti stigmatizzanti della droga, della delinquenza comune (*ijram*), specie a sera, tempo contrassegnato da forme di marginalità (*tahmich/tahmîsh*) sociale ed economica: disoccupazione, alcolismo, povertà (Ben Amor, 2015). E, più in generale, mancano gli spazi ricreativi in cui i giovani possano incontrarsi, parlare, intraprendere iniziative diverse, anche se ciò è vero solo in parte. Un giovane studente di Mohammedia, Aymen, diceva scherzando che la locale *Dar esh-shabâb*, 'Casa dei giovani', istituti statali aggregativo giovanile, dovrebbe in realtà chiamarsi 'Casa dei vecchi', perché di giovani non vi è nemmeno l'ombra.

Per non parlare poi del virus contagioso dell'*harqa*, come la definisce sempre Meher, ricorrendo a una metafora epidemiologica con cui si spiega la decisione di un'ampia parte della popolazione del luogo, specie giovani ma non solo, di intraprendere viaggi perigliosi e incerti, alla ricerca come sono di qualcosa di immediato, di una promessa di accumulazione immediata, fuori dalle retoriche intavolate sul lungo periodo di associazioni, partiti, istituzioni dello Stato. In effetti, una ricorrente critica

liberale all'*harqa* sostiene che il costo di una partenza (oggi fino ai 7000 dinari) equivale al denaro necessario per l'avvio di un progetto micro-imprenditoriale. Ma molti giovani coi quali mi sono confrontato preferiscono partire per le garanzie di guadagno immediato che l'estero offre, più allettanti delle promesse di una futura e differita capitalizzazione che l'avvio di un progetto porta con sé. Viene insomma presentata una diversa idea di denaro e arricchimento, inscritta in una temporalità che comporta il rifiuto dell'attesa, esperienza condivisa da masse di giovani disoccupati.

La preferenza attribuita al denaro immediato del lavoro da 'clandestini' – nella maggior parte dei casi riportati dalle testimonianze raccolte sul terreno ricadenti nel campo della droga – presuppone il disincanto del mondo economico simbolizzato nell'appartenenza alla comunità politica nazionale e dei suoi tempi di inclusione lavorativa e di retribuzione economica. Sulla scorta delle riflessioni sviluppate da Pierre Bourdieu (2003) sul rapporto tra pratiche economiche e disposizioni temporali rinvenibili nell'*ethos* cabilo, l'*harqa* lascia presagire un arricchimento «inscritto nella situazione stessa (p. 317)» e nelle potenzialità scolpite nel presente immediatamente percepito, non rinviabili a una proiezione immaginaria di un avvenire futuro.

Lo statuto ambiguo del migrante, *harrāg*, che prova a 'bruciare' le frontiere senza il visto, è reso evidente dalla compresenza di registri attraverso i quali esso viene identificato: l'*harrāg* è guardato con sospetto dai suoi stessi coetanei e conoscenti; designato come portatore di un sovversivismo che si ritorce contro la comunità (definito spesso come un 'ladruncolo'). Come non cogliere i tratti di quella doppia colpa che sia la società di immigrazione sia quella di emigrazione attribuiscono al migrante (Sayad, 2002)?

Del resto, nelle mitologie popolari Mohammedia ha inaugurato la stagione della migrazione clandestina verso l'Italia e l'Europa negli anni Novanta, quando la *governance* internazionale delle migrazioni ha progressivamente fatto proprio il registro dei visti come condizione per accedere allo spazio geopolitico europeo – in concomitanza con la definizione dell'area Schengen. L'*harqa*, allora, oltre che una forma di

*agency* o di resistenza, come vedremo, è nelle parole di chi vive a Mohammaedia una “maledizione”, che si abbatte sulla municipalità impedendovene lo sviluppo.

Meher è sempre accompagnato dall’amico Talel, di due anni più giovane. Anch’egli è interessato ad avviare un progetto di micro-impresa, finalizzato tuttavia alla realizzazione di un caffè culturale a Mohammaedia. Infatti Talel ha messo su una compagnia giovanile di teatro, la M&H Production. Con altri giovani interessati della municipalità, ha prodotto pièce teatrali sui temi della droga e del terrorismo. Il gruppo di giovani attori si chiama “I soldati del teatro”, a sottolineare l’attitudine solidale che salda l’attività artistica. Una rappresentazione allestita reca il titolo “Enin”, ed è dedicata ai problemi che secondo questi ragazzi affliggono la società tunisina: infatti, il titolo indica sofferenza (da *y’âniy*, soffrire). Il teatro popolare dei giovani di Mohammaedia si carica di valori e prerogative resistenziali nel riuscire ad affrontare e (ri)nominare l’esistente, comprese le situazioni di attrito che ribolliscono sottocute, e pervenire a una ridefinizione critica del reale.

Le rappresentazioni teatrali e i cortometraggi messi in scena dai “soldati del teatro” sono metacommenti sociali (Turner, 1986). Mediante la performance emerge una riflessione critica sugli assetti socio-culturali esistenti (Id., 1993). Del resto, come nota Paola Gandolfi (2013), i processi rivoluzionari del 2011 hanno trovato terreno ideale di coltura nei movimenti artistici, che già prima delle Primavere avevano sperimentato codici estetici e prospettive ermeneutiche prodromiche all’affermazione di alternative rivoluzionarie (leVine, 2008). Gli interstizi della creatività artistica, che a lungo, prima della rivoluzione, è giaciuta in una dimensione *underground*, possono oggi svelarsi quali «spazi di apprendimento di culture del cambiamento (Ivi, p. 16)», nidi in cui il possibile e l’imprevedibile si schiudono, rivelando forme di resistenza e di rivolte già in essere.

Nel cortometraggio ‘Battle’<sup>47</sup>, il protagonista è un giovane uomo che si reca in moschea per pregare, ma che lì viene fermato dalla polizia e portato in un centro di detenzione. Sospettato di terrorismo, viene comunque scarcerato dopo qualche giorno per assenza di prove. Intento ad acquistare una bottiglia di vino, viene ancora una volta fermato dalla polizia, arrestato e condotto in prigione.

La cruda estetica del montaggio inframezza questi episodi con le scene dalla prigione. Ricordiamo che, stando alle stime del 2016, circa un terzo della popolazione carceraria sconta pene legate a consumo e possesso di sostanze stupefacenti (specie cannabis). La quasi totalità dei detenuti è costituita da uomini, metà dei quali ha meno di trent’anni (Bouagga, 2018). Nel cortometraggio citato, la detenzione non appare un fatto individuale. In una angusta stanzetta con un solo letto, ci sono cinque ragazzi, più o meno della stessa età, accucciati a fumare, sconsolati, sullo sfondo di un muro su cui campeggia la scritta ACAB (*all cops are bastards*), ineliminabile tassello del paesaggio urbano tunisino.

L’incarcerazione di gruppo è in effetti la gestione preferenziale della detenzione carceraria tunisina, nella cui economia appare preminente la figura del detenuto confidenziale, il capo della camerata (*kabran*), cui è delegato il controllo dei prigionieri. La promiscuità fisica che ne deriva – spesso risultante in rapporti di violenza e rese dei conti – viene giustificata da poliziotti e guardie in ragione della presunta ‘sociabilità’ dei prigionieri (*ibidem*)<sup>48</sup>.

Situazioni evidentemente ben conosciute dai ragazzi che mettono in scena drammi sociali (il titolo, ‘Battle’, non è casuale) che indagano quelle tensioni sottocutanee della società tunisina, mettendone a nudo le opposizioni reticolari generatrici di conflitto, sondando allo stesso tempo criticamente la legittimità degli assetti socio-istituzionali preminenti.

---

<sup>47</sup> Il cortometraggio è disponibile al link:

<https://www.youtube.com/watch?v=ptYHqN7tOsQ&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3UbYWkYQAaT1uIBVWAr5pRKlrhLg1OuR3PwF-cAUh2EOhpbvXDo8tg340>.

<sup>48</sup> Su come il dispositivo carcerario tunisino ricalchi una relazione al potere fondata sull’autorità e la magnanimità del potente piuttosto che una gestione razionale inquadrata in programmi di riforma del sistema giudiziario e penitenziario, cfr. Bouagga, 2018 *a e b*; Sassi, 2011.

La sopraffazione del religioso ad opera del regime laicista di Ben Ali, così come la successiva permeazione dello spazio pubblico da parte di retoriche e attori sensibili all'ortoprassi islamica, sullo sfondo di esperienze di detenzione condivise in seno ai gruppi di pari, dove si sperimentano forme e vincoli di solidarietà in opposizione ai tutori del potere, della violenza autorizzata e dell'ordine dello Stato. 'Battle' esprime la coscienza collettiva dei sentimenti e delle rappresentazioni comuni a buona parte della popolazione giovanile tunisina di estrazione popolare.

In questa coscienza mediamente comune la disaffezione nei confronti della politica non potrebbe essere più alta, a meno che il rapporto alla politica non si rigeneri in forme altre e secondarie.

Nelle nostre conversazioni imbastite tra Tunisi e Mohammedia, Meher ripeteva di detestare la politica con tutto se stesso, costituita com'è da corruzione e false promesse. Anche Talel rifletteva lo stesso atteggiamento dell'amico. Alle ultime elezioni municipali a Mohammedia non ha espresso alcuna preferenza; ha però scritto un messaggio sulla scheda elettorale: *Tûnis hiya al- 'ûwlaa*, "la Tunisia prima di tutto".

Diffidano di Ennahdha e dei *Khoueet* (i Fratelli Musulmani, *al-ikhwat al-muslimân*), anche se alle municipali Ennahdha ha ottenuto il 60% dei voti, conquistando 18 seggi su 30; ma la sfiducia negli altri partiti politici (*al-ahzâb*, sing. *hizb*) è parimenti bassa.

"Come cambiare le cose allora?", chiedevo spesso loro. Rispondono che è la società civile, con le associazioni e i gruppi che lavorano sui territori, a dover farsi carico della domanda latente di cambiamento espressa dalla società tunisina. Nella contigua Fouchana hanno vinto le liste civiche indipendenti, ad esempio. Bisogna perciò lavorare molto sulla preparazione e sulla formazione: governare una città non è facile, riconoscono. Per molto tempo la politica tunisina è stata una riproduzione esoterica di incarichi e di potere, e a conoscere come funzionano le cose oggi sono in pochi. Secondo Meher, nel giro di dieci anni anche loro, i giovani senza potere, potranno aspirare al comando. La forza di queste attuali e future liste civiche risiede nel non contare su punti di forza e di debolezza ideologici, ma nel giocare la carta di programmi pragmatici,

mettendo in risalto il legame sociale dell'appartenenza al territorio che unisce persone che condividono una conoscenza 'locale'.

Solo così, forse, la loro condizione materiale cambierà, e certo non ripongono particolari aspettative in forme informali di economia, come il contrabbando, che secondo loro crea solo danni alla collettività e i cui benefici ricadono esclusivamente su chi rientra nei suoi circuiti paralleli, senza instillare redistribuzioni generalizzate.

La deprivazione materiale di cui giovani come Meher o Talel fanno esperienza si accompagna al suo corollario simbolico e spaziale.

Una sera di inizio dicembre faccio un giro della municipalità con i due. Riporto il relativo estratto dal diario di campo, del 2 dicembre del 2018.

Ci spostiamo dal caffè della Cité ez-Zytouna 2 (la Cité ez-Zytouna 1 appartiene alla vicina municipalità di Fouchana). Le due *cités* sono separate dal canale Medjerda, che poi affluisce nel grande fiume che dal nord della Tunisia arriva in Algeria. Due aree periurbane a vocazione agricola.

Percorriamo i vari quartieri della Cité. Per ogni strada si possono identificare, nella memoria e nella cognizione sociale degli abitanti del quartiere, almeno due persone che sono state o sono al momento in Italia. Mohamedia è l'Italia in Tunisia. In ogni vicinato c'è l'esperienza della migrazione, che costituisce la mappa sociale con cui orientarsi nello spazio.

Nelle parti più recenti della Cité è possibile scorgere dei palazzi di recente costruzione, eretti su strade asfaltate ma poco illuminate. Qualche bottega, qualche negozietto a conduzione familiare. Poi, dopo aver visto il barbiere di fiducia, vediamo una casa molto grande, ai margini del quartiere, nelle zone che conducono al quartiere in cui abitano loro. È un'abitazione a tre piani, con una balconata appariscente e la facciata in giallo. Una casa che, mi dicono, manda un messaggio agli altri ragazzi, perché è la casa di un tunisino che è stato in Italia e ha fatto fortuna. La casa è un messaggio vivente, un significato sociale, una forma mediata della cultura della migrazione (degli Uberti, 2014) e delle trasformazioni cui è incorso il Sé. Incontriamo il proprietario, Mohamed, che è stato in Italia per 15 anni a partire dal 1994. Ha fatto fortuna, mi dice, con la bamba

[la droga]. Ha pure trovato moglie, a Sesto San Giovanni, dove viveva. Adesso la moglie è con lui in Tunisia, e si è velata, dopo esser diventata musulmana, per raggiungere un'integrazione più efficace con la gente di Mohammedia, sostiene Mohamed.

I figli, che hanno 12 anni e 8 anni, parlano italiano. Uno, dice il padre, è passato dalla macchina all'asino (o viceversa), a sottolineare la diversità per la migrazione tra le due sponde del Mediterraneo. Ora non lavora, ma ha soldi a sufficienza.

Per passione organizza tornei tra montoni, che in teoria non prevedono la circolazione di denaro o scommesse. Al piano terra della casa, Mohamed ha una vera e propria stalla, con montoni piccoli e grandi che non sono solo suoi ma anche dei vicini di casa. Mi indicano i montoni cattivi, che hanno fatto fuori altri montoni nel torneo, e anche dei piccioni e degli uccellini di allevamento, da vendere nei mercati.

Quando ci congediamo, Mohamed mi dice che in Italia comunque si è trovato bene, che lo Stato italiano è stato buono con lui, anzi giusto. Ha sbagliato e ha pagato, ma non c'è stato accanimento, né cattiveria.

Salutato Mohamed, vado a vedere il quartiere in cui abitano loro, Meher e Talal. Sono i quartieri più poveri di Mohammedia. Non c'è illuminazione per strada; senza la torcia del telefonino è impossibile camminare. Quando piove la strada diventa un fiume di fango; tutto è dissestato. Vicino passa il canale, e d'inverno si gonfia enormemente, è un vero problema. Loro passano molto tempo a sorvegliarlo infatti, perché c'è il pericolo che esondi. Dal canale è possibile vedere le luci di Tunisi (il centro città), che nel buio della zona risaltano ancora di più, e che esercita un fascino evocativo di modernità per i gruppi e le coppie di giovani che si riuniscono vicino al canale, approfittando del buio per ricavare margini di libertà dall'abitudinario controllo sociale.

Vado a vedere le loro case. [...] La casa di Meher ha recentemente subito dei lavori, ed è praticamente vuota. All'ingresso c'è una specie di atelier artigianale del padre, un fai-da-te. Poi si entra nella vera e propria casa. Un corridoio ai cui lati c'è la cucina, il salone con un divanetto e la televisione, un quadro appeso al muro, e la stanza di Meher, in cui c'è un piccolo divano allestito a letto, con

una coperta, e un paio di poltrone su cui sono accatastati vestiti di ogni tipo e materia varia della casa. C'è odore di pulito, e la madre è molto gentile e mi invita ad andare da loro a mangiare il cous cous un giorno di questi.

Sono stupito non tanto per l'essenzialità delle case, ma perché l'immagine che ho di loro, così intuitivi, amanti del teatro e della cultura, stride con le condizioni materiali minimali in cui mi sembra vivano, a partire dall'abitazione. Forse sono condizioni congeniali alla stimolazione dell'immaginazione. Quello è il quartiere dei polli, come dicono loro, perché in effetti conserva un marcato tratto 'rurale', e fa anche freddo, in inverno, per via dell'umidità (il canale d'acqua, l'erba che cresce alta). Dei ragazzi si raccolgono lì vicino e parlano tra loro. È un punto di ritrovo per chi vuole stare appartato, non ci sono luci.

Continuiamo il giro e incontriamo un venditore ambulante di fave, che estrae con un coppino da un pentolone montato su un carretto, un pentolone in cui le fave sono affogate nel brodo. Il mercante raccoglie le fave e le mette in un sacchetto di plastica, cospargendole di sale, al prezzo di un dinaro. Le fave, *fâswlyâ*, sono buone col vino, dice Meher.

Mentre rientriamo, incontriamo un signore che conosce alcune parole di italiano, e che mi presentano come il più grande spacciatore di Tunisi, che vende *zatlan*, l'hashish.

Passiamo così da una zona in cui c'è un grande campo non illuminato, in cui ci sono dei giovani intenti a realizzare la compravendita di droga. È un souk della droga, si potrebbe dire. C'è un ragazzo che viene a salutarci, e che ha sul petto il tatuaggio del simbolo della squadra dell'Esperance, di cui è un ultras. Prova a vendermi la droga, chiede se voglio fumare.

Forse il consumo di droga, in zone come queste, oltre a rappresentare una possibilità concreta di guadagno, è una delle poche cose da fare nella temporalità vuota e sospesa in cui si muovono molti giovani disoccupati di Mohammedia.

Eppure, nonostante tutto, giovani come Meher non esitano a rimarcare la loro volontà di restare in Tunisia, e a Mohammedia in particolare, perché



si sentono come “alberi con le radici ben impiantate nella municipalità”. Negli interstizi delle disgiunture interne all’economia culturale globale (Appadurai, 2001), gli attori sociali coltivano modalità transnazionali di essere (*transnational ways of being*) (Glick Schiller, 2004), cioè azioni quotidiane attraverso cui le persone vivono oltre e attraverso i confini nazionali, sviluppando anche forme transnazionali di appartenenza (*transnational ways of belonging*), in cui covano rappresentazioni culturali, ideologie e identità attraverso cui ci si connette all’altrove mediante la memoria, la nostalgia, l’immaginazione. Meher e Talel agiscono quotidianamente forme altre di cosmopolitismo (Benhabib, 2006), proprie dell’«abitante degli spazi virtuali [...]» e «di tutti coloro che si immaginano in uno spazio altro, prima ancora di abitarlo, e per arrivare al quale mettono in atto tattiche di militanza e di resistenza quotidiana per attraversare la realtà (Gandolfi, 2013: 135)».

### 3.14 Partire.

I quartieri e le municipalità ai margini della capitale, come Kabaria e Mohammedia, sono spazi sociali di frontiera nella braudelliana pianura liquida del Mediterraneo, e in un duplice senso.

Intanto, la stigmatizzazione territoriale su cui si è già scritto e che ancora merita alcune considerazioni, rende questi luoghi come siti di demarcazione interna al corpo sociale e allo spazio della nazione. Le luci del centro di Tunisi si profilano vaghe e tuttavia evocative dal canaletto della Medjerda, come un miraggio, per i cittadini di Mohammedia, nonostante l’esiguità dei chilometri che separano le due città. Il controllo selettivo che le forze dell’ordine rivolgono a coloro che provengono da queste aree sancisce e ratifica una diversità di trattamento politico del corpo sociale.

Secondariamente, Mohammedia è attraversata da una densa rete di culture della migrazione – intese come saperi, pratiche, rappresentazioni sedimentate intorno all’esperienza migratoria, esterna – verso l’Europa, e in particolar modo l’Italia – e interna – il progressivo spostamento delle popolazioni rurali verso la Grand Tunis. Se la frontiera nell’atto stesso di

separare unisce, istituendo un collegamento tra persone, immagini, idee (Fabietti, 2013; Bhabha, 2001; Barth, 1969)<sup>49</sup>, Mohammedia è senz'altro un territorio di frontiera percorso da aspirazioni e manifestazioni tangibili della mobilità, come le case di chi è rientrato in Tunisia dopo decenni di soggiorno in Italia. In questo senso, nella frontiera di Mohammedia la mobilità è soggetta a un controllo e a una gestione culturale diffusi (Gaibazzi, 2016), che non risiedono unicamente nella regolamentazione messa in atto dalle istituzioni statuali, benché la loro legittimità non venga scalfita dalla pluralizzazione delle figure e dei canali per i quali passa l'esperienza migratoria. Da ciò deriva che la frontiera di Mohammedia sia, come tante altri spazi di frontiera, in area mediterranea e non solo (Driessen, 1992), uno spazio di interazione e di scambio, in cui vengono negoziati valori, idee, gerarchie culturali globali. Se il confine – e la permanente centralità che esso riveste nelle operazioni di esternalizzazione e preservazione messe in atto dagli Stati, primi tra tutti quelli europei – assurge a ‘metodo’ con cui governare l'eccedenza di forza-lavoro nel mercato globale capitalistico, mediante l'istituzione di tassonomie sociali e culturali con cui imbastire regimi differenziati del trattamento politico ed economico dei lavoratori provenienti dal sud del mondo (Mezzadra, Neilson, 2014), la frontiera appare come uno spazio potenzialmente sovversivo e in grado sviluppare forme di contestazione dell'egemonia dominante, benché prodotto dell'azione e del pensiero di Stato.

Questa dialettica tra egemonia e resistenza, tra controllo sociale e agency, e in fondo tra confine e frontiera, è evocata in *Scirocco*, lavoro di animazione prodotto dal collettivo ‘Brush&Bow’ e dalla Fondazione Rosa Luxemburg<sup>50</sup>. Focalizzata sui migranti ‘accolti’ in centri di identificazione ed espulsione italiani e successivamente espulsi per via aerea in Tunisia, in base agli accordi bilaterali tra Italia e Tunisia, la ricerca mira a ricostruire cosa accade a chi viene rimpatriato in nord Africa.

---

<sup>49</sup> Per ‘immagini’ intendo, qui e altrove, quella visione in cui passato e futuro si legano a partire dall'esperienza presente, in un senso prossimo a quello del concetto di “immagine dialettica” formulato da Walter Benjamin (Taussig, 2007).

<sup>50</sup> Il lavoro è visionabile al seguente link: <https://www.qcodemag.it/indice/multimedia/che-fine-fanno-i-migranti-espulsi-il-caso-tunisino/> (consultato l'8 luglio 2019).

Prima della Rivoluzione, la legge tunisina del 3 febbraio 2004 equiparava il migrante clandestino al *porteur*, accostando il pagamento della quota per partecipare al viaggio al vero e proprio favoreggiamento della migrazione clandestina (Boubakri, 2010; Ben Achour, 2008). La pena prevista poteva determinare tre anni di detenzione e il pagamento di una multa di 8 mila dinari.

In realtà, questa legge non ha conosciuto un'applicazione ferrea, specie per quanto riguarda i *porteurs*, che hanno invece goduto di una sostanziale impunità, anche in ragione della tacita compartecipazione dell'apparato repressivo e giudiziario alle partenze sottotraccia (Ben Achour, Ben Jemia, 2011)<sup>51</sup>. Un'economia morale del 'sommerso' in cui affiorano, ancora una volta, non tanto le opposizioni dicotomiche ma le congiunzioni, le mediazioni, le connivenze implicite.

Le pressioni della società civile post-rivoluzionaria in merito al rispetto dei diritti umani – e dei migranti – hanno determinato una moratoria della legge 2004. In base alle testimonianze confluite nel lavoro di animazione *Scirocco*, oggi i migranti espulsi in Tunisia, una volta schedati dalla polizia, vengono rilasciati nelle zone di Tunisi o Zarzis, e solo quelli con gravi precedenti penali sono tratti per sottoporsi ad accertamenti più lunghi.

Tanti migranti 'clandestini' continuano a tentare di raggiungere l'Italia, allora, una volta rimesso piede in Tunisia. Del resto, nelle storie e nelle testimonianze raccolte nel lavoro di ricerca, la migrazione non assume mai il carattere di un'esperienza irripetibile ed irreversibile, ma di una pratica diffusa, replicabile, fluida, ordinaria.

Se il rimpatrio non costituisce allora un mezzo per bloccare i migranti e reprimere l'emigrazione ma una coazione a ripetere, tornano in mente le considerazioni di Nicholas de Genova (2002) in merito al meccanismo della 'porta girevole' rappresentato dalle politiche repressive e securitarie che le autorità statunitensi implementano in merito alla migrazione dal Messico. Dato che i migranti messicani, una volta espulsi e riaccompagnati alla frontiera messicana, riescono nel giro di poco tempo

---

<sup>51</sup> Per questo motivo, in una prospettiva antropologica dell'*harqa* i *porteurs* possono essere accostati ai *trickster*, figure amorali e ingannevoli ricorrenti in varie mitologie e cosmologie (Miceli, 2000)

a riattivare i circuiti migratori con cui entrare ancora una volta in territorio nordamericano, lo studioso si chiede quale sia l'utilità di allestire operazioni – peraltro onerose – di perimetrazione dei confini, sorveglianza ipertecnologica, controllo sociale<sup>52</sup>.

L'obiettivo perseguito dai quadri giuridico-legislativi di controllo e repressione della migrazione (clandestina) risiederebbe allora nella produzione della 'deportabilità' quotidiana dei migranti, ben oltre la loro puntuale ed effettiva deportazione: è la precarietà giuridica e legale del loro statuto, sottolineata dalla minacciosa scure dei provvedimenti sanzionatori a loro carico, che li rende ingranaggi perfettamente oleati per l'inserimento nel mercato del lavoro delle società di immigrazione in qualità di manodopera vulnerabile e precaria, che necessita di regolarizzarsi – anche e soprattutto attraverso il lavoro.

La migrazione clandestina verso l'Italia, è stato già scritto, assume tutta la sua ampiezza negli anni Novanta, congiuntamente alle novità susseguenti all'introduzione del regime dei visti e della preservazione dei confini dell'area Schengen in Europa.

I flussi dalla Tunisia verso l'Italia, e la Sicilia in particolare, erano già rintracciabili negli anni Settanta, quando Antonino Cusumano (1976) li definì come un 'ritorno infelice', inquadrandoli in quella storia di movimenti mediterranei – e siculo-maghrebini – che vedono oggi gli 'arabi' protagonisti di una mobilità subalterna, a differenza che in passato e diversamente da altri nomadismi contemporanei che, all'interno della stessa area, ricevono ben altro statuto politico e culturale (Cordova, 2016). È tuttavia negli anni Novanta che la rotta 'clandestina' per via marittima si afferma nella storia dei transiti e delle rotte incrociate tra Italia e Tunisia. L'emigrazione 'clandestina' alle prese con il mutato scenario geopolitico euro-mediterraneo si infittisce in una dimensione alla quale prendono parte vari 'operatori', attivi nei plurimi rivoli del fenomeno dell'*harqa* (Mabrouk, 2012).

---

<sup>52</sup> Ovviamente le analisi di De Genova non fanno riferimento agli ultimi drammatici movimenti migratori dall'America centrale agli USA. Tuttavia, esse contengono un gradiente euristico che ne consente l'applicabilità oltre fissità storico-contestuali.

### 3.15 Bruciare.

Il termine *harqa* (dal verbo *ḥarraqa*) si afferma nel discorso popolare in area maghrebina proprio per designare quel tipo, allora inedito, di traversata in mare. *Harqa* viene in effetti dal verbo ‘bruciare’, ‘incendiare’. Le interpretazioni sono diverse: bruciare i documenti, come facevano i migranti irregolari sulle loro imbarcazioni, prima di arrivare in Italia; bruciare la propria identità, la cui manifestazione più assoluta e tragica è data dalla morte in mare (Rivera, 2012). Ma il termine è andato incontro a una dinamica di risemantizzazione, in cui l’apporto del francese sull’arabo maghrebino è evidente: nel linguaggio comune, gli *ḥarrāga* sono coloro che ‘bruciano le tappe’ (dal francese ‘*bruler les étapes*’). A Ben Arous alcuni ragazzi mi fornivano la seguente etimologia: quando sei a un semaforo ed è ancora rosso ma tu passi lo stesso, veloce, quello è fare l’*harqa*. Così come quando sei in fila in un ufficio e la pratica per cui attendi la riesci ad espletare solo grazie a una conoscenza che ti fa ‘saltare’ la fila, se non addirittura attraverso il ricorso a una tangente. Si può allora ipotizzare che l’*harqa* rifletta e summa una postura più complessa nei confronti dell’ordine sociale, ben al di là della pratica migratoria stessa, e che si carichi di prefigurazioni e ipotesi di riassetto del piano dei rapporti sociali ordinari<sup>53</sup>.

È questo un punto dirimente: la migrazione – l’*harqa* – pare ricoprire uno statuto ambivalente. Pratica e sapere diffusi ma al contempo vietati e combattuti, almeno in linea teorica, l’organizzazione di filiere e viaggi che aggirano i quadri normativi nazionali e sovranazionali lascia presagire una perdita di legittimità del ‘sistema’. Nell’*harqa* ritroviamo insomma quella condizione che autori come Cloward e Piven (1977), citati da Saitta (2015), identificano come indici di una coscienza della resistenza: «[...] un gran numero di uomini e donne che accettano normalmente l’autorità dei loro governanti e la legittimità degli ordinamenti prendono a credere

---

<sup>53</sup> Dalle conversazioni con giovani diplomati e disoccupati ma in condizioni economiche non eccessivamente gravi, l’idea di ricorrere alle partenze clandestine in gommone per il canale di Sicilia non pare costituire una prospettiva allettante. Si preferisce perseguire la pur remota possibilità di una migrazione controllata e regolare, se non verso l’Europa o il Canada almeno verso i Paesi del Golfo.

in qualche misura che questi governanti e questi ordinamenti siano ingiusti e sbagliati (Cloward, Piven, 1977: 3-4, in Saitta 2015: 42)».

Tuttavia, per quanto scalfita, possiamo dare per frantumata sotto i colpi delle partenze irregolari la legittimità dell'autorità politica e normativa?

Riaffacciamoci allora sul terreno.

Boubakar: Se vuoi fare l'*harqa*, cerchi un contatto, chiedi a qualcuno se l'ha fatta o se conosce come farla, e si cerca nelle reti... Una volta era meno discreto di ora, c'erano delle persone che erano riconosciute per dare la possibilità di fare l'*harqa*. La maggior parte di quelli che la fanno hanno reti con la polizia... anche l'ultima volta che sono morti a Kerkennah, hanno preso dieci poliziotti che lavoravano in queste reti... Ma ovviamente non fermano quasi mai i poliziotti, sempre quelli che sono sulle barche... Anche un collega che lavora nella polizia, lavora in questo settore dell'*harqa*, non viene mai incriminato, prende denaro sporco perché prende parte all'*harqa*, si nasconde con loro... il luogo di partenza dipende da chi organizza.

*È facile partire?*

Ora no. Perché dopo gli ultimi incidenti i controlli sono aumentati. Ma ce ne sono, se cerchi bene... Se io sono con qualcuno che parla di *harqa* [per organizzarla] io non resto con lui perché... è una cosa... Se voglio uscire dalla Tunisia lo faccio regolarmente, non così, morendo!

Si fa perché c'è un grande sentimento di ingiustizia. [...]

Poi c'è un altro tipo di *harqa*: quelli che prendono il visa turistico e poi scompaiono...[...] Molti, anche se disoccupati, riescono ad avere il visto turistico con il denaro sporco, la *rashwa(h)*. Corruzione. È un tipo di ingiustizia sociale, la corruzione. Se passi col semaforo rosso, e la polizia ti ferma, ti dicono se vuoi pagare subito irregolarmente un po' di meno e illegalmente, tu gli dai qualcosa e finisce lì. 10-20 dinari invece di 100 e più dinari con le cose regolari. Ci sono quelli che conoscono chi lavora in banca, alla CNSS [Cassa Nazionale di Sicurezza Sociale], ti propongono che se vuoi avere il visto turistico, e allora ti fanno i documenti, ti fanno addirittura il conto in banca! È poco probabile ma possono farlo.

Con la corruzione in Tunisia tu puoi fare tutto quello che vuoi [...]

*E considerando tutto questo non hai mai pensato di lasciare la Tunisia?*

Non amo molto l'idea di andare fuori dalla Tunisia. Se esco vorrei uscire solo per turismo. Per il resto dipende... Ci sono dei giorni in cui penso che andando fuori avrei grandi chances, diventerei un uomo... Diventare un uomo significa che fai quello che vuoi, lavori nel tuo ambito, hai il

pensiero libero... Vivere in sicurezza. Questo.

Hossem: La gente se ne va perché non può avere una macchina, una casa, non può sposarsi, come gli animali che se ne vanno perché non c'è cibo, così le persone se ne vanno. È la natura (El Mourouj 4, 24/06/2018)...

Da questo stralcio estratto da una conversazione con Boubakar e Hossem, emerge la consapevolezza dell'esistenza di quella tacita economia morale del sommerso alla cui intelaiatura lavorano insieme poliziotti,  *passeurs*  e migranti, benché le ricadute sul piano giuridico e penale non tocchino queste categorie allo stesso modo. Dello stesso profilo, la corruzione dei funzionari che assegnano il visto turistico e, più in generale, i rapporti con la polizia. Ancora una volta è ambivalente lo statuto assegnabile alla corruzione, che pare permeare la quasi totalità dei rapporti tra cittadini e istituzioni e la dialettica tra pubblico e privato. La corruzione appare come l'ingranaggio di un più ampio processo politico di contrattazione per l'accesso a beni considerati scarsi (come i visti) (ODI, 2006), e sembra pertanto essere consustanziale alle pratiche localizzate con cui lo Stato 'fabbrica' la sua legittimità (Gupta, 1995) piuttosto che alla sua supposta crisi.

Così, l' *harqa*  e la migrazione in generale, le cui reti erano fino a poco tempo fa condivise su base territoriale, al punto da costituire mappe di una geografia del non-detto, divengono riti di passaggio con cui conquistare sicurezza sociale e raggiungere finalmente una piena virilità ("diventerei un uomo").

Sebbene la mobilità sia un tassello onnipresente negli immaginari di una parte preponderante della gioventù tunisina, è innegabile che la sua specifica realizzazione nelle modalità dell' *harqa*  riguardi soprattutto chi vive alla «periferia del lavoro salariato (Mabrouk 2012: 159)» e proviene da quartieri poveri collocati alla periferia delle grandi città, un tempo considerate come generose dal punto di vista delle possibilità di impiego ma che oggi hanno gradualmente cessato di offrire quelle opportunità.

Del resto, l' *harqa*  va generalmente incontro a una rappresentazione stigmatizzante, e l' *harrāg*  stesso costituisce una figura morale ambigua, la cui carriera esistenziale non è certo oggetto di ammirazione, come tiene

a precisare Hossem: il denaro guadagnato nell'ambito della migrazione non regolare è facile da ricavare e sfugge alla temporalità dell'attesa cui sono sottomesse le vite di tanti giovani, ma allo stesso tempo è non-*halâl*, e come tale destinato a non durare molto, quasi fosse maledetto. Le intersezioni tra subalternità e stigma sono evidenti.

Hossem: Nel quartiere ce ne sono tanti... Sono emigrati senza visto e poi sono tornati a Ben Arous... Un vicino nostro è andato in Italia, in Sicilia; si è sposato, ha avuto due figli, è stato espulso e ora vive con la famiglia a Ben Arous...

*Cosa si dice nel quartiere di quelli che fanno l'harqa?*

Hanno scelto la strada della disoccupazione... c'è chi lavora nella droga, non sono ben considerati... Questo che è tornato dall'Italia si dice che lavorasse nella droga, come il fratello... Hanno sperperato tutto il denaro... Noi diciamo che il denaro non *halâl*, non durerà molto. Quelli espulsi dall'Italia lavoravano nella droga e ora non fanno nulla. Magari vendono la *zatla* [cannabis], anche a Ben Arous. Queste persone sono conosciute nel quartiere. Ci sono quelli che hanno avuto dei problemi con la polizia, hanno passato mesi, anni in prigione (Tunisi, 14/04/2017)...

Di fronte all'insicurezza materiale e morale, connessa a esperienze di stigmatizzazione e disonore sociali, la migrazione clandestina rappresenta la possibilità di un nuovo inizio, e assurge pertanto a mezzo di investimento sul Sé, realizzato mobilitando le dotazioni di capitale sociale in possesso (relazioni interpersonali nell'ambito familiare e del vicinato) (*ibidem*)<sup>54</sup>.

In questo scenario, non sorprende che alcuni giovani di Mohammedia, nonostante che conoscano le difficoltà dell'inserimento in Italia (o altrove) grazie alla condivisione delle informazioni da parte di chi è già emigrato<sup>55</sup>, considerino l'*harqa* come un'idea (*fekra*) sempre attuale e potenzialmente utile per trovare una soluzione alle ristrettezze della propria vita. Chi ce la fa e riesce persino a regolarizzare la sua posizione

---

<sup>54</sup> Nella sua trattazione sociologica della migrazione irregolare, Mehdi Mabrouk tende a diversificare l'esperienza dell'*harqa* secondo i contesti in cui questa prende forma (nord, centro e sud della Tunisia), cui corrisponde un differente grado di coinvolgimento delle reti familiari o amicali.

<sup>55</sup> Non è inutile richiamare il concetto di 'menzogna collettiva' con cui Sayad (2002) si riferiva ai frames di aspettative disattese, bugie e immaginari fantasmatici che caratterizzano l'esperienza migratoria condivisa tra chi parte e chi resta.



rientra in Tunisia con la ‘banana’, ovvero il marsupio contenente i documenti allacciato all’altezza della vita, e viene così ribattezzato. Anis, un trentaduenne di El Mourouj da cinque mesi emigrato a Lille, dove lavora in una fabbrica di automobili, al suo ingresso al caffè a Ben Arous, appena rientrato dalla Francia per pochi giorni, venne salutato al grido di “Banana!”<sup>56</sup>.

Ciò non significa che non vi sia consapevolezza delle tragedie che le partenze possono produrre: Aymen, un ragazzo di venticinque anni di Mohammedia che ha studiato italiano alla Dante Alighieri inseguendo la prospettiva di un futuro in Italia e che ora è disoccupato, commentava i fatti tragici dei morti in mare ricorrendo a una parola che solitamente si accompagna ad altri avvenimenti della storia dei popoli arabi: la catastrofe. L’emigrazione è ‘catastrofe’, è la catastrofe (*nakhba*) rasenta il paradigma di uno stato continuo e non evenemenziale nella storia dei ‘popoli arabi’, come ebbe a scrivere l’autore libanese Elias Khoury<sup>57</sup>.

Tuttavia, come emerge dalle parole di Bilel, trentunenne di Kairouan e diplomato presso un centro di formazione professionale in climatizzazione a Ben Arous, considerare irrazionale l’harqa riflette un atteggiamento etnocentrico e supponente.

[...] Conosco molti tunisini in Italia, sono più numerosi degli italiani!  
[ride].

Io non sono contro l'emigrazione senza visto, ma ci sono rischi. Io non lo farei, perché non ho qualcuno che mi sostenga lì, fuori. Se oggi lascio il paese e domani sono a Lampedusa cosa farei? Ma se qualcuno mi aiutasse per un periodo forse lo farei, rischierei, per vivere l'esperienza, per cercare un mezzo... L'Italia non è la Tunisia. L'Italia è tra i paesi più ricchi del mondo (Tunisi, 16/02/2017)...

Per questo si prova e si riprova a fare l’harqa. Riporto a tal proposito due testimonianze. La prima è estrapolata da uno dei due focus group con gli

---

<sup>56</sup> I miei interlocutori di Ben Arous definivano ‘banana’ l’astuccio indossato da alcuni amici del quartiere perché tende assumere una forma allungata alle estremità. Nelle culture popolari della migrazioni, la ‘banana’ condensa il successo della migrazione e un nuovo statuto, esibito se non ostentato nei temporanei e periodici rientri in Tunisia, dai giovani emigrati, quando entrano nei caffè e raccontano le loro esperienze dell’altrove.

<sup>57</sup> Cfr. [https://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2018/05/15/il-y-a-soixante-dix-ans-l-invention-de-la-nakba\\_5298947\\_3218.html](https://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2018/05/15/il-y-a-soixante-dix-ans-l-invention-de-la-nakba_5298947_3218.html) (consultato il 9-07-2019).

studenti della formazione professionale. A parlare è Osama, ventiduenne di Ben Arous:

Ho provato a fare l'*harqa*, senza riuscirci. Sono stato in Marocco, in Algeria, in Turchia, come turista.

Ho chiesto il visto in Francia, mio padre era andato lì a lavorare. [...] Per noi, per ragazzi della nostra età è difficile partire. Forse come studente è facile...

Sono andato al porto della Goulette con un amico: tutti e due volevamo partire con un battello, ma ci siamo addormentati...

Siamo rimasti tre giorni lì, c'era la guardia costiera che controllava...

Non avevamo pagato il passeur... Io non volevo lavorare a Tunisi.

Non c'è lavoro qui. Un mio amico è partito quattro volte per la Francia. Gli hanno dato un visto di sei mesi. Ha trovato lì un lavoro.

Ora è ripartito martedì (Ben Arous, 11/11/2016).

La seconda è invece ricavata dalla frequentazione etnografica di Mohammedia. Ali, ventunenne e disoccupato, senza diploma di BAC, è partito da una nave porta-container da Tunisi. È arrivato in Italia, a Genova. Non conosceva la lingua italiana e pertanto non riusciva a comunicare. Inoltre, raccontava di non avere contatti con alcuno, e dunque si è ritrovato in un incubo. Non sapeva dove dormire e dove lavarsi. Ciò conferma che nonostante le informazioni che oggi possono essere rintracciate attraverso Facebook e altri canali telematici, la migrazione contiene sempre una dimensione fantasmatica, che sfugge a ogni razionalizzazione dell'azione del soggetto intesa come analisi di costi e benefici.

Ali ricordava di aver fatto lavoretti come manovale e aiutante in negozietti della municipalità già da quando aveva nove anni, perché la famiglia aveva bisogno di soldi, e di non aver quindi potuto ricevere una formazione degna di questo nome. Non ha concluso gli studi benché avesse intrapreso l'avvio di una formazione in elettricità. Il padre poi è stato male, affetto da un male incurabile, e raccontava che persino quando lo andava a trovare in ospedale con la madre, veniva loro estorto il *baksheesh* in cambio di informazioni e dei documenti burocratici

necessari. Questi ricordi affiorano, nel parlato vivace di Ali, congiuntamente alla denuncia delle esperienze di umiliazione cui la polizia lo sottopone immancabilmente quando, a Tunisi, gli viene domandato di fornire la carta d'identità e si constata che proviene da Mohamma. La migrazione è parte di un più ampio sistema di diseguaglianze, al punto che non pare del tutto lecito astrarla dalle interconnessioni che legano le esperienze degli attori sociali.

Anche a Mohamma, poi, ci sono quei ragazzi che migrano, vivono sottotraccia in Italia per qualche mese o anno, imparano la lingua e, rientrati in Tunisia, possono mettere a frutto questo capitale culturale non istituzionale in varie mansioni professionali, tra cui spiccano i call center nei quali i lavoratori devono 'connettersi' all'Italia. La migrazione, in questo caso, corrisponde effettivamente a uno stage, a un tirocinio formativo che schiude opportunità economiche.

Credo che l'esperienza dell'*harqa* sia indissociabile dalla critica allo Stato. Contestazione ed emigrazione non costituiscono affatto due percorsi opposti e alternativi (Souiah, 2018). Più che 'vittime', gli *harrāga* tunisini agiscono, anzi, reagiscono a brucianti condizioni di ingiustizia e disparità sociali (Mastrangelo, 2018), manifeste anche nell'inequale distribuzione del 'capitale di mobilità'.

Il rapporto degli *harrāga* alla contestazione e all'evento rivoluzionario è complesso e ambivalente, infatti. Essi se ne distanziano più per l'insufficienza dei risultati ottenuti che per le motivazioni che hanno spinto parte del popolo a rigettare le strutture della dominazione del sistema Ben Ali.

Nelle retoriche di queste persone c'è ampio spazio per lo Stato, considerato come un'agenzia che dovrebbe fare ma che non fa, e che anzi tradisce (e la corruzione è il senso tangibile dell'esperienza di tradimento). È un orientamento molto diverso da quello di ONG e progetti di cooperazione allo sviluppo che invece invitano i giovani, come ho avuto modo di constatare personalmente nel corso della ricerca, a bypassare la dimensione statale, in favore di una concentrazione maggiore su percorsi individuali di crescita economica. Le varie campagne di 'sensibilizzazione' promesse da agenzie internazionali trattano l'*harqa*

come una piaga da debellare, come un morbo che rischia di contagiare vasti strati di popolazione. In effetti, ogni progetto di sviluppo propone un modello di interpretazione della realtà che definisca un campo di senso in cui beneficiari e pianificatori dello sviluppo possano incontrarsi (Van Aken, 2012; Mosse 2004). Questi modelli interpretativi si incardinano nella retorica liberale del ‘progetto’: i giovani non emigrano se pensano alla riuscita personale, ammantata di una dimensione soteriologica. Non c’è spazio – e non dev’esserci – per la politica: sono le ONG a garantire le possibilità di riuscita, la formazione, l’erogazione di fondi per chi presenta dei progetti. Non viene proposta una soluzione politica, non c’è un appello a una mobilitazione collettiva e condivisa, a una trasformazione sociale più complessiva. Si tratta della macchina antipolitica delle organizzazioni liberali (Ferguson, 2006).

Spesso nei racconti dell’*harqa* c’è l’attesa pluriennale di un cambiamento, quadro temporale della vita sociale nei quartieri e nelle municipalità alla periferia delle grandi città.

La retorica liberale dei progetti di sviluppo, dei programmi di ONG e istituzioni transnazionali è invece una retorica dell’anti-providenza: consiglia di diffidare che le cose miglioreranno da sole, senza un’opportuna pianificazione. La retorica del progetto invita a non credere nei miracoli.

### *3.16 Lavorare nel rischio.*

Tra le motivazioni addotte da chi considera la migrazione un’idea sempre utile, vi è la generazione di un’accumulazione immediata, priva o quasi di mediazioni e di attese sul medio-lungo periodo.

Per comprendere meglio il ‘senso’ della prospettiva economica nutrita dall’esperienza migratoria, dobbiamo calarci nel contesto materiale e simbolico nel quale i soggetti vivono.

Se un tempo era la contrapposizione tra *‘arbi e beldi*, tra abitanti delle campagne e cittadini, ad agitare lo spettro delle diversificazioni dei mondi antropologici, oggi, in un panorama in cui le distanze – non solo

geografiche ma culturali e sociali – sono ridotte dai mezzi comunicativi e tecnologici, sono altre le distinzioni che producono alterità ed estraneità. Lo *zawali*, il ‘miserabile’, è lo statuto assegnato, in modo offensivo e stigmatizzante, a facchini, imbianchini, casalinghe, piccoli commercianti, lavoratori della strada, abusivi, giardinieri, ma anche agli operai di industrie che operano in regime di regolamentazione. Subalternità e (auto)stigmatizzazione tendono a coincidere. Ciò che contraddistingue e identifica lo *zawali* non è solo il basso reddito ma soprattutto la sua incapacità di maneggiare i rischi del quotidiano: malattie, incidenti sul lavoro o in ambito domestico, ecc. (Allal, 2015).

Del resto, questa non è una condizione che riguarda esclusivamente i giovani tunisini: cosa resta oggi della *securitas* nell’epoca della precarietà elevata a paradigma ontologico dell’essere umano, in cui il capitalismo contemporaneo si alimenta della «capacità di calcolo del rischio» e dello «sfruttamento predatorio della ineguale distribuzione di questa capacità nel manipolare lo stesso confine tra rischio e incertezza» (Mancuso, 2017)?

Corollario dello statuto di *zawali* è il concetto di *hogra* (da *hûqr*), ‘disprezzo’, e che tuttavia nel suo ventaglio semantico meno letterale rinvia alla frustrazione originata dalla cognizione di un abuso subito e al quale non è possibile ribellarsi.

Di fronte all’incapacità di pervenire a una completa comprensione delle partenze dalla Tunisia, considerato unanimemente come Paese in cui non ci sono guerre in corso, nonché unico caso di transizione democratica più o meno riuscita dopo le Primavere arabe<sup>58</sup>, essere consapevoli del portato simbolico della miseria quotidiana che vivono le classi sociali meno abbienti autorizza a mettere in discussione le griglie analitiche e gli schemi esplicativi con cui pensiamo alle migrazioni contemporanee.

Le carriere economiche dei giovani che abitano nei quartieri popolari paiono lontane dalla produzione di qualsivoglia forma di valore economico.

---

<sup>58</sup> È il caso delle frequenti dichiarazioni di esponenti politici, compreso l’ex ministro degli interni italiano Matteo Salvini, in merito agli “inspiegabili” flussi migratori dalla Tunisia all’Italia.

Nel precedente capitolo si è accennato al fatto che i giovani tunisini partecipano attivamente a flussi culturali globali di cui tuttavia non riescono a cogliere pienamente i frutti e le opportunità sociali, economiche e politiche che quelli lasciano presagire.

La consapevolezza di questa condizione di chiusura viene percepita e vissuta come una condanna a “essere locali”, isolati in uno spazio alienato e alienante ai margini del ‘centro’ del mondo (Vacchiano, 2014).

L’harqa abbatte questo senso di costrizione. È l’atto fondativo di una soggettivazione politica che contiene i germi della sfida all’ordine costituito, a partire dalle regole stringenti imposte da agenzie statuali e trans-nazionali alla mobilità delle persone<sup>59</sup>. Certo, sbaglieremmo a ravvisare nelle solidarietà generate attorno alla migrazione non regolare e, più in generale, entro i gruppi di pari, un ribaltamento completo dell’ordine politico ed economico, dal momento che si tratta di forme politiche e culturali resistenziali, che, come ha scritto De Certeau (2010), “abitano lo spazio dell’altro”. Esse sono tattiche, con cui i soggetti riescono a volgere in favorevoli quelle situazioni e circostanze comunque già definite nei loro termini costitutivi dalle forze egemoniche.

Segno del fallimento delle politiche neoliberali intraprese almeno negli ultimi venticinque anni in Tunisia e pressoché unica forma residuale di ‘ascensore sociale’ in un contesto di disoccupazione galoppante e devalorizzazione progressiva dei diplomi scolastici e universitari (Mabrouk, 2010), l’harqa permette tuttavia al ‘sistema’ di perpetuarsi senza che le contraddizioni che lo animano lo facciano implodere.

Di fronte alle costrizioni che vincolano in maniera selettiva l’accesso alla mobilità, l’harqa esprime la rivendicazione all’esercizio di un “diritto all’illegalità” necessario per fronteggiare le difficoltà nell’inserimento economico e lo scenario di riarticolazione, se non di ritirata, dello Stato (Meddeb, 2011; Hibou, 2000).

---

<sup>59</sup> Ricordiamo che i vincoli imposti alla mobilità ‘secondo regole’ sono tali da rendere improbabile l’ottenimento del visto. Nella formulazione della domanda, infatti, vanno indicate informazioni sulle condizioni socio-professionali e sul reddito. Per i lavoratori salariati, si tratta di allegare le ultime tre buste paga e gli ultimi tre estratti conto (Souiah, 2018).

Nelle varie tracce di esperienze migratorie che marcano l'identità di quartieri, municipalità, gruppi e individui, campeggia un'espressione ricorrente che viene riferita al lavoro di chi parte clandestinamente e vive senza documenti in Europa. Durante uno dei focus group di presentazione della mia ricerca presso un centro di formazione professionale privato di Ben Arous, Hakim, ventitreenne, asseriva che

Oggi se paghi 3 mila, 3500 dinari, tu parti con un Zodiac (gomme di qualità), con una decina di persone, in condizioni di sicurezza e arrivi in tre ore in Italia. Se paghi meno tu vai in un peschereccio più grande con circa novanta persone ed è più rischioso.

[...] A Kelibia, a quelli che vivono lì non gli costa nulla... Ho degli amici lì che dividono insieme i soldi, sono in 4-5, dividono le spese e comprano una piccola barca. Ho 4 cugini che sono emigrati e hanno rubato una piccola barca, hanno dato 1000 dinari a un lavoratore del porto [di Kelibia] per fargli arrivare il motore, e sono partiti per l'Italia. Due sono in Italia, uno in Francia e uno in Germania. Quelli che sono in Italia 'lavorano nel rischio' [spacciano droga] (Ben Arous, 11/11/2016).

*Yekhdem fi risque* (letteralmente "lavorare nel rischio") indica il lavoro nei circuiti dello smercio della droga, soggetto al pericolo costante di essere arrestato e incarcerato o espulso, ma fonte di arricchimento immediato. "Lavorare nel rischio" evoca allo stesso tempo la conversione di segno dell'esaltazione neoliberale del rischio – segnando così la continuità tra l'economia morale dominante e quella subalterna – declinata tuttavia in senso oppositivo, nella cornice di un movimento umano realizzato fuori dalla legge. Interessante notare che il termine 'rischio' venga espresso in francese, lingua peraltro abbondantemente presente nel vocabolario tunisino. La presenza del 'rischio' nelle espressioni vernacolari e popolari dei giovani tunisini è comunque inevitabile, dato che l'economia morale liberale normalizza l'individualismo per poi rimuovere tuttavia i reali pericoli della vita sociale dai mondi locali, rigettando le minacce a una esistenza sicura nella cornice di una vaga e supposta 'società del rischio' (Bihel, Good, Kleinman, 2007), in cui i soggetti sono chiamati a riconoscere e

fronteggiare il rischio mediante ben precise tecnologie del sé (Foucault, 1992).

Probabilmente ciò che di più sovversivo vi è nell'esperienza migratoria informale e irregolare risiede nella messa in discussione delle restrizioni che rendono selettivo l'accesso a una libera mobilità. Se l'esercizio dell'autorità e del potere produce la naturalizzazione della sua arbitrarietà (Bourdieu, 2003) – in altri termini, i rapporti di potere vanno incontro a una simbolizzazione che genera la normalizzazione della vita e del senso sociale (Cutolo, 2012; Augé 2003) – gli *harrāga*, consapevolmente o meno, veicolano un modello di mobilità diffusa altrettanto 'naturalmente' inscritto nella storia delle società e dei gruppi umani del Maghreb (Gobe, Casajus, 2011). Esso risponde a sua volta a una concezione fluida dello spazio sociale e del suo attraversamento, prima che la preservazione dello spazio comunitario europeo attraverso le frontiere si facesse carico di etnicizzare e disciplinare il movimento transnazionale.

Nell'economia morale liberale il diritto alla mobilità viene concepito come 'merito', 'eccezione' riservata a chi dispone di dotazioni di capitale economico necessario all'ottenimento del visto. In questo modo, la mobilità non è che un premio attribuito a chi occupa posizioni sociali funzionali alla riproduzione dell'ordine politico e sociale nazionale e transnazionale.

“In centro città ci sono dei giovani ricchi, con automobili di lusso, vestiti di alta fattura... Vanno e vengono dall'estero, non hanno problemi”: quest'espressione di risentimento, riportata da Karim, il giovane tassista iscritto a un centro di formazione professionale privato in pasticceria a Tunisi incontrato all'inizio della tesi, testimonia la concordanza tra beni che connotano alti statuti sociali e la libertà di movimento. L'asimmetria nel possesso del 'capitale di mobilità' posseduto contribuisce alla segmentazione sociale e alla differenziazione culturale (Bourdieu, 2001). Attraverso l'emigrazione clandestina, i giovani *harrāga* sfidano l'architettura politica e morale preminente, praticando un modello sostantivo (Neveu, 2005) di cittadinanza reale e insorgente (Holston, 1999), negoziata forzatamente aggirando i quadri normativi emanati dalle



leggi degli Stati nazionali e gli accordi bilaterali tra i Paesi delle due rive del Mediterraneo.

Attraversando il mare, questi giovani divengono uomini e si vedono attribuire uno statuto politico che rimproverano allo Stato di negare loro. L'*harqa* risponde a un deficit di riconoscimento reciproco, ed esprime dunque una lotta per il riconoscimento (Honneth, 2002) imbevuta di una serrata critica del 'qui' e di una rappresentazione immaginaria della migrazione in termini di esilio (Foquet, 2007).

Il conflitto attorno alla libertà di movimento non è che una metafora di più ampie controversie morali che mettono in discussione il ruolo dell'autorità. 'Fuggire', uscire dalla nazione in condizioni di anonimato implica la negazione dell'affiliazione a una stessa comunità?

Inoltre, l'organizzazione dell'emigrazione clandestina (le sue reti sociali, i suoi circuiti, il suo saper-fare) lega l'esperienza esistenziale di diseguaglianza e di fallimento nella realizzazione personale al più vasto sistema sociale e politico, perché l'*harqa* costituisce una questione (trans)nazionale. In altri termini, questa forma di mobilità contesta la separazione tra pubblico e privato – e tra personale e impersonale – su cui poggiano i fondamenti dell'economia morale liberal-capitalista (Hann, Hart, 2011). Gli *harrāga* rendono le condizioni di sofferenza individuale problemi sociali e geopolitici con cui gli apparati statuali dell'area mediterranea devono fare i conti.

E tuttavia, non va sovrastimato il potenziale sovversivo pur contenuto *in nuce* nei progetti di emigrazione. Le ambiguità morali e la disillusione che può scaturirne non vanno affatte ignorate (Mastrangelo, 2019).

Un pomeriggio di inizio dicembre, nel 2018, ho fatto la conoscenza del fratello di Meher, già citato nelle pagine precedenti, a Mohammedia. Mohamed, trentaseienne, ha conosciuto anche lui l'Italia nel 2011, durante la cosiddetta 'emergenza nord-Africa', quando migliaia di tunisini approfittarono del collasso politico in corso per riversarsi nello spazio politico europeo.

Mohamed ha preso il largo da Sfax. Il motivo della partenza risiedeva nell'assenza di lavoro, e nella possibilità più unica che rara, all'epoca manifestatasi, di andare in Italia, ottenere una forma di protezione e con

essa un regolare permesso di soggiorno, che mi mostrava con orgoglio, ancora custodito nel portafoglio. Tuttavia le cose non sono andate bene come sperava. Alla scadenza, il permesso non gli è stato rinnovato perché denunciato e incarcerato per spaccio di droga (eroina). Ha fatto due anni e due mesi di carcere, a Pesaro. Poi è stato espulso con un volo da Roma. Prima dell'espulsione, il suo itinerario ha toccato Lampedusa, Cagliari, Genova, dove tuttavia non lavorava con continuità in quanto lo zio che lo ospitava sempre riusciva a garantirgli il lavoro come muratore. Ciononostante, Mohammed ha lavorato, anche come giardiniere. È stato anche a Foggia e Latina, a lavorare la terra e raccogliere pomodori. Poi è andato a Fano, dove c'era un amico, e lì ha lavorato con una certa regolarità, per tre mesi, prima dell'esperienza detentiva a Pesaro. Ciò che ricorda in modo vivido è la solitudine, dovuta al fatto di non aver mai ricevuto visite, nemmeno dallo zio, compensata però dal trattamento benevolo riservatogli dal personale del carcere. Lì ha studiato e ottenuto il diploma di terza media; ha anche svolto lavori artigianali, impegnandosi duramente per quei due anni. Afferma infatti di conservare un ricordo più che positivo di quel periodo, tutto sommato.

Le reti della droga che l'hanno privato della libertà erano composte da tunisini e marocchini: erano loro a fornirgli le dosi di eroina da spacciare. La connotazione coetnica (Hannerz, 2001) delle reti dello spaccio rivela l'efficacia dei meccanismi incorporativi secondo il criterio della nazionalità: se ti ritrovi all'estero e versi in condizioni di in difficoltà, la droga ti permette di guadagnare subito un po' di soldi, ma rappresenta al contempo una maledizione per le problematiche legali e giuridiche che automaticamente produce. Le convergenze nelle storie e nelle testimonianze di tanti tunisini in Italia, e la preminenza del tema della droga, non devono indurre all'adozione di posture allarmistiche e securitarie, ma al contrario ci suggerisce come la riproduzione sociale della marginalità segua un copione quasi predeterminato.

Mohamed aveva già provato a fare l'*harqa* cinque volte prima del 2011, a partire dal 2001: ha cercato di salpare da Sfax, Kerkennah, Bizerta, dalla Goulette. È sempre stato recuperato dalla guarda costiera tunisina. A determinare la scelta di partire vi è sempre stata l'esigenza di trovare un

lavoro, e con esso un rimedio alla cronica condizione di povertà. Attualmente lavora in una fabbrica di scarpe vicino Mohamedia, di proprietà di una società italiana attiva nel tessile. Il suo salario è di 500 dinari, ma non riesce ad arrivare a fine mese dato che l'affitto di casa che deve pagare corrisponde a 200 dinari. Inoltre, lui è anche sposato e ha un bambino di due anni; un altro è nato due giorni dopo il nostro incontro, durante il quale la moglie era già stata ricoverata in ospedale.

Prima di lavorare nella fabbrica di scarpe, ha lavorato per un altro italiano che però non lo aveva registrato; era in nero e dopo qualche mese non è stato più chiamato.

Se le cose non cambiano, mi dice che dopo che a breve dovrà cercare un lavoro anche la moglie, perché con un solo reddito non si arriva a fine mese. I genitori non possono aiutarli anche perché anziani. Dalla storia di Mohammed emerge il problema della 'reintegrazione' dei tunisini di ritorno dalla migrazione in Italia. Quando tornano sono abbandonati a loro stessi e non dispongono di risorse per ricominciare. La doppia assenza dalle società di emigrazione e di immigrazione (Sayad, 2002) riverbera un macigno che grava sulle loro esistenze (Behlhaj, 2019)<sup>60</sup>.

Mohammed non vorrebbe più partire per emigrare. In Italia si può stare meglio che in Tunisia, sostiene, ma ora qui ha famiglia, moglie, bambini. Tuttavia mi confessa che riceve in continuazione telefonate che lo invitano a unirsi ad altri *harrāga*. "Io non voglio, ma se non c'è lavoro devi partire!", dice. Queste parole marcano la migrazione come un destino arcigno che incombe, ineluttabile, ancorato a forme concrete di sofferenza sociale e ricorrente anche contro la volontà dei migranti stessi. Un destino che non compie altro che la riproduzione sociale e politica delle classi depauperate della Tunisia post-coloniale neoliberale.

È per questo motivo che l'*harqa* presenta tratti di sovversione degli assetti politico-morali prevalenti così come di mantenimento dell'ordine costituito. Se sfidare e aggirare le leggi implica la messa in discussione e

---

<sup>60</sup> La 'questione' dei migranti di ritorno sta divenendo solo negli ultimi anni oggetto di riflessioni interne alla società civile tunisina. Non essendo questa la sede per trattare compiutamente il tema – né tantomeno per approfondire la dimensione non di poco conto della volontarietà o meno del ritorno – si rinvia a una introduttiva analisi di Ali Belhaj (2019), disponibile al seguente link: <http://pinsec.tn/2019/04/11/presentations-de-la-journee-detudes-migration-vulnerabilite-et-inclusion-dynamiques-institutionnelles-et-logiques-des-acteurs/>.

l'incrinamento della legittimità del potere, l'*harqa* riproduce allo stesso tempo le diseguaglianze sociali di partenza sia nelle società di emigrazione che nella fase di rientro in Tunisia. La corrispondenza tra tipologie di organizzazione della migrazione e differenziali sociali alimenta la riproduzione delle ineguali possibilità di accesso al lavoro, alla mobilità in sicurezza, alla realizzazione personale.

Infine, sbaglieremmo a identificare l'*harqa* come la sola configurazione della mobilità diffusa tra i giovani tunisini. Come spero di aver dimostrato nel capitolo precedente, essa ne è la forma certo più nota e mediatizzabile, ma l'aspirazione al viaggio e alla conoscenza dell'altrove – il “desiderio per l'altrove” (Fouquet, 2008) – derivato del cosmopolitismo delle forme culturali globali che i giovani vivono, attraversano e contribuiscono a vivificare, caratterizza la gioventù tunisina tanto quanto quella di altre parti del mondo. I giovani tunisini condividono con i loro coetanei del resto del mondo analoghi immaginari geoculturali (Hannerz, 2007), ovvero la capacità di proiettarsi entro un vasto repertorio di vite possibili (Appadurai, 2001), nel quale riformulare il proprio Sé. Piuttosto che essere contrassegnata nei termini di estremismo (delle forme politiche, religiose, etc.), la vita dei giovani tunisini presenta molti più elementi in comune con i loro omologhi globali di quanto non si creda (Bayat, Herrera, 2010).

### 3.17 Polizia.

La sistematica repressione agita dal regime di Ben Ali ha indotto l'elaborazione di un detto che esprime perfettamente l'algebra del controllo sociale dell'epoca: “Ogni tunisino, un poliziotto”<sup>61</sup>. In quel tempo, anche il solo parlare in pubblico poteva essere oggetto d'intervento da parte degli agenti, i quali peraltro manifestavano una certa sensibilità verso l'offerta spontanea di piccole somme di denaro, ricevute le quali si riservavano di procedere all'approfondimento dei controlli o meno.

Le tracce di quello stato di cose perdurano ancora oggi. Sono tangibili nel paesaggio sonoro delle ricetrasmittenti che riecheggiano continuamente

---

<sup>61</sup> Ringrazio Carmelo Russo per aver sottoposto alla mia attenzione questo detto.

nello spazio pubblico della capitale invaso dalla ipertrofica presenza di polizia.

Ancora oggi in luoghi come Kabaria alcuni giovani che ho frequentato scelgono o meno di entrare e sedersi in questo o quel caffè perché sospettano che il proprietario o il cameriere segni i nomi degli astanti e li trasmetta alla polizia. Certamente la percezione di insicurezza sociale non è tramontata con la fine della repressione microfisica di Ben Ali. Il suo humus è radicato nell'esperienza che una parte consistente di giovani acquisisce intorno alle prassi arbitrarie della polizia.

La rigidità nei controlli cui si viene sottoposti si lega alla richiesta di denaro che gli agenti di polizia indirizzerebbero ai controllati, promettendo di chiudere un occhio.

Ciò che più pesa dell'azione della polizia è l'arbitrarietà della sua violenza e del suo operato. I video che i giovani condividono e guardano insieme ai caffè, in cui qualche loro coetaneo, più di frequente la notte, è malmenato da uno stuolo di poliziotti, sono illustrativi. La polizia incarna l'asimmetria e la disparità intercorrente tra Stato e cittadini alienati dal riconoscimento politico (Comaroff, Comaroff, 2000).

L'accusa di terrorismo rappresenta un ricorrente modello di controllo sociale, ma soprattutto una potente cornice pedagogica di socializzazione politica nella quale i giovani coinvolti apprendono quale dev'essere il 'normale' assetto dei rapporti di potere nella società.

Il controllo della polizia si abbatte soprattutto contro i giovani dei quartieri popolari quando si spostano verso il centro di Tunisi. In quei casi, le vessazioni e i controlli umilianti sanciscono le grigie di una cittadinanza flessibile (Ong, 1999) secondo la variabilità nel posizionamento sociale e politico, oltre a ratificare le diseguaglianze sociali e territoriali, imprimendo nei soggetti coinvolti (e in tutti coloro che transitano per lo spazio pubblico) un'interiorizzazione, quasi una naturalizzazione, degli assetti politici e sociali ordinari. Nell'ambito del controllo, la polizia 'interpella' in senso althusseriano i controllati, li 'invita' a riconoscere e ad aderire a una ben precisa configurazione ideologica dei rapporti di forza e degli assetti politico-sociali esistenti: produce egemonia.

I controlli sono selettivi e, come già sostenuto nel corso di questo capitolo, contribuiscono alla riproduzione sociale delle diseguaglianze (Fassin, 2013) e alla stigmatizzazione di una specifica parte della gioventù tunisina. Nel centro città non è infrequente imbattersi in giovani ridotti in lacrime, addirittura inginocchiati o per terra, sotto gli occhi dei passanti, in condizioni di profonda frustrazione nell'ambito di queste operazioni repressive.

Come riporta Hichem, attivo nell'associazionismo locale a Mohammedia, in occasione di controlli di identità, la polizia controlla con particolare attenzione la professione. Gli studenti sono spesso lasciati andare, e per questo lui preferisce girare sempre con uno zainetto. Se lavori, la polizia farà continue allusioni al *baksheesh* che devi versare per non avere problemi. Se poi sei disoccupato e però sei in automobile, ti chiedono come mai puoi mantenerti la macchina, e i problemi si presentano ugualmente.

Dopo la Rivoluzione, sono entrati nelle file della polizia e della guardia nazionale dei *clochard*, dei criminali. È stata la risposta tunisina al problema dell'occupazione. Tutti i giovani che si presentavano per il posto di poliziotto venivano presi. Il corpo della polizia in Tunisia è enorme.

Il peggiore di questi corpi è quello della polizia della circolazione. In arabo li chiamiamo *râbta*, è il termine che usiamo per indicare i ladri che sono pronti in strada a sbarrarti il cammino. Così chiamiamo la polizia della circolazione in Tunisia, perché ti fermano per prenderti del denaro, chiaramente. Ti chiedono la carta d'identità e vedono qual è la tua professione. Se sei un business man, o qualcuno che ha soldi, fanno in modo che tu glieli dia, per lasciarti andare. Se sei studente non te li chiedono, ma ti fanno storie per una cintura di sicurezza non messa, ti trattengono. Sono interessati ai soldi. Per questo si mettono soprattutto nelle zone industriali, tra Mohammedia e Fouchana, dove possono fermare chi lavora nelle industrie (Mohammedia, 14/07/2018).

Non possono essere sorvolate l'arbitrarietà e la discrezionalità del comportamento degli agenti. Si tratta di una semplice stortura? Non credo. Siamo piuttosto in presenza dell'illeggibilità dello Stato, ovvero l'impossibilità di decodificarne le regole e di indentificarne le fonti di

legittimazione. È questa, secondo Veena Das (2004) la precipua configurazione che assume il potere statale ‘ai margini’, in un territorio come quello di Mohammedia, da dove, del centro di Tunisi, si possono solo mirare flebili luci lontane. Ed è nell’oscillazione tra ‘razionale’ e ‘magico’ (Taussig, 1997), tra pensabilità e imprevedibilità delle sue pratiche che lo Stato produce la legittimazione della sua autorità.

In fondo, gli ingranaggi giuridici e politici dello Stato moderno incorporano e distillano potenti margini di incertezza relativamente al loro funzionamento (Asad, 2004). È per questo motivo che si cade in errore nell’opporre un ‘cuore’, un centro dello Stato a una sua supposta periferia. Con Asad, ritengo che sia l’interezza dello Stato a situarsi ‘ai margini’, intendendo per marginalità una configurazione dell’esercizio del potere – e della governamentalità – in cui l’incertezza pervasiva legata al rispetto delle regole e delle leggi fa il paio con l’arbitrarietà con cui l’autorità – e i suoi rappresentanti – governano l’esistente, ammantandolo di assoluta – ma discrezionale – certezza.

Il comportamento della polizia tunisina così come traspare dalle conoscenze e dalle rappresentazioni dei giovani dei ceti medi e soprattutto popolari non è addebitabile all’idiosincrasia dei suoi agenti. Essa rivela come l’istituzione statale non sia deducibile dal corpus di leggi, regole e prescrizioni che ne fanno un apparato razional-burocratico. L’economia dello spostamento, della falsificazione, dell’interpretazione rientra a pieno titolo nel funzionamento dello Stato.

La consapevolezza che l’interazione quotidiana con la polizia sia imprevedibile, ovvero che se ne possa uscire indenni come umiliati o con conseguenze sul piano legale, produce incertezza rispetto al funzionamento delle istituzioni dello Stato. Ma «l’illeggibilità dello Stato per i suoi cittadini diviene la modalità di affermazione della sua legittimità (Das, 2004: 248)». Ciò però non si traduce nella sola arbitrarietà del potere. Anche i cittadini giocano un ruolo in questo scambio. Nell’esperienza intersoggettiva fatta di negoziazioni, contestazioni e connessioni che legano insieme lo Stato, i suoi tutori e il resto del corpo sociale, i processi collettivi e individuali si fondono, condizionandosi reciprocamente (Kleinman, Fitz-Henry, 2004): è in questa zona

intermedia che nuove soggettività politiche possono nascere, nutrendosi di valori resistenziali e oppositivi che sfidano e disfanno l'azione egemonica dello Stato.

Secondo Hichem, vicino alla Maison des jeunes di Mohammedia, nel quartiere di Cité Ennassim, i poliziotti non abbandonano mai la stazione di polizia da metà pomeriggio per ragioni di sicurezza, dato che potrebbero essere oggetto di atti di ostilità nel quartiere, il che ci spinge a leggere il rapporto tra polizia e giovani cittadini nei termini di una dialettica e non di un flusso univoco di violenza.

L'azione della polizia produce anche uno scoraggiamento della partecipazione politica, come testimoniava Ahmed, attivista di Kabaria già incontrato in principio di capitolo:

Ho votato alle ultime elezioni, municipali. Ho votato per una lista indipendente, la prima volta. Anche perché prima non avevo la carta d'identità, mi è stata presa dalla polizia nel 2008, fatta a pezzi, in tre pezzi, davanti a me e gettata nella spazzatura, e io gli ho detto "Avete distrutto la sola cosa che mi unisce a voi, come per tutti i tunisini". Non avevo interesse a rifarla, l'ho rifatta dopo il 2014. Ti prendono la carta d'identità e la rompono. E non puoi fare nulla. Per esempio, presentarti a un concorso. Devi averne almeno una copia. Altrimenti nulla. Non ho voluto richiederne una perché all'epoca di Ben Ali non me l'avrebbero comunque data, perché io ero tra le centinaia persone segnalate perché non trovassero lavoro, persone che ovviamente erano anche seguite dalla polizia... Il Ministero degli Interni aveva una lista, e io ero tra quelli a cui il lavoro non l'avrebbero mai dato nel settore pubblico. Oggi le cose sono cambiate, certo, per me ma non per tante altre persone, per altri casi. Oggi la polizia può fermarti, prenderti i documenti, esercitare forme di tortura nei quartieri popolari... Ma la situazione è migliorata, c'è una sensibilità diversa (Tunisi, 04/10/2018).

Sottrarre la carta d'identità e farla a pezzi significa per Ahmed recidere ogni vincolo di comune appartenenza comunitaria.

Ma c'è di più. Le interazioni con la polizia pongono le basi per l'istituzione del legame sociale tra giovani, foggia di un'identificazione comune.



La vita quotidiana nelle comunità locali media tra processi politici e sociali e il livello della soggettività individuale. L'esperienza di discriminazione, diseguaglianza, oppressione e controllo sociale vissuta a Kabaria come altrove da Ahmed e gli altri giovani viene da questi incorporato in un capitale culturale che orienta comportamenti, aspettative, aspirazioni. Condividere la stessa situazione sociale rafforza il sentimento e la percezione di una comune appartenenza (Ben Amor, 2011).

L'habitus dell'umiliazione diffuso presso una cospicua parte di giovani tunisini di Mohammedia ha a che vedere con questioni che riguardano gli status politici e sociali, il significato dell'esistenza, le relazioni sociali. Sono le fondamenta del 'mondo locale' stesso a prendere forma nella realtà esperita dai giovani di Kabaria. E questa esperienza, per il fatto di toccare nodi dirimenti della vita associata e individuale, contiene un carattere intrinsecamente morale (Kleinman, Fitz-Henry, 2007).

Ma l'habitus dell'umiliazione può trascinare in un *habitus* della resistenza: l'agentività dei soggetti è il terreno di mediazione tra i significati veicolati e imposti nello spazio pubblico e gli anfratti più intimi della sensibilità personale. Come la letteratura sull'economia morale dei subalterni mi pare confermare (Scott, 2006; 1976; Fassin, 2009), anche in contesto tunisino (Hibou, 2011 a; Meddeb 2011) i soggetti che vivono quotidiane forme ed esperienze di assoggettamento non sono a-morali o indifferenti alla sopraffazione: pur accettando l'ordinaria configurazione asimmetrica in cui sono iscritte le relazioni sociali abituali, vi è una soglia di tollerabilità al dominio politico, superata la quale i verbali segreti dei subalterni trascinano in una politica «tumultuosa, frenetica, delirante e occasionalmente violenta, [...] perché i senza potere si presentano raramente sulla scena pubblica, ma quando vi arrivano hanno molto da dire (Scott, 2006: 295)». Questa soglia credo abbia a che fare col sentimento morale originato entro il rispetto e il riconoscimento sociale. La polizia – e gli altri livelli politici, economici e sociali in cui il potere, nelle sue plurime forme, agisce – attentano ai sentimenti di giustizia ed equità che l'economia morale della società civile transnazionale

contemporanea propone quali valori irrinunciabili (Marchi, 2014; Nash, 2004).

Karim, il giovane tassista iscritto alla formazione professionale a Tunisi, sottolineava l'effetto deleterio dell'esempio di iniquità rappresentato dalle interazioni con la polizia ma anche la possibilità di alterare il giogo della riproduzione sociale.

I politici sono dei ladri. I poliziotti è un'altra cosa. Sono animali. È il minimo essere insultati - ti insultano la famiglia, la madre - specie se sei più intelligente di loro. Per me la polizia è la causa del terrorismo. Hanno maltrattato giovani che poi hanno perso l'umanità, sono diventati delle bestie selvagge. Perché? Perché non c'è il diritto qui. Se mio padre mi malmena tutto il giorno, io un giorno farò lo stesso. Un tempo ero boxeur. Dopo il BAC potevo entrare in polizia. Ma sapevo come funzionava in polizia. Non sarei mai diventato il cane da guardia di qualcuno. Sono un uomo libero. E preferisco morire che diventare lo schiavo di qualcuno (Tunisi, 16/02/2017).

Il processo con cui Karim, Ahmed, Hichem e gli altri divengono 'soggetti' non contempla solo il loro assoggettamento all'ideo-logica dello Stato o agli altri contesti sociali in cui l'appartenenza comunitaria esercita un'ipoteca sull'identità e la libertà dell'individuo. La soggettività non è esclusivamente il prodotto del controllo sociale. Essa è il terreno sul quale i soggetti riflettono su se stessi e sulle circostanze nelle quali si ritrovano a vivere. È un'arena, in cui emozioni e valori vengono incorporate e proiettate nello spazio pubblico (Bihel, Good, Kleinman, 2007).

Boubakar, di Mourouj, era ancora più esplicito:

Sai, il vero problema non è l'aspetto economico in Tunisia. Il vero problema è l'eguaglianza. Non c'è eguaglianza qui. Sei sempre a rischio di entrare in prigione. Per qualsiasi motivo, ad esempio se 'fai' la tua religione. Sei biasimato come terrorista. Questo Stato vuole che resti come un asino... Se fai qualcosa...

Io ho avuto un grande problema. Sono stato sospettato di terrorismo, anche se non avevo la barba! Avevo un amico che lavora in una società aeronautica a Fouchana. Eravamo in tre, in un caffè a Mourouj 1. È complicato spiegare! Un amico era barbuto, io e mio cugino eravamo con

lui, Mohamed è una brava persona! La polizia è arrivata, camminavano, hanno visto un uomo barbuto e si sono fermati, gli hanno chiesto la carta d'identità, *si vous plais* [ride], la polizia di solito non è educata. Hanno poi fatto commenti sulla barba lunga. E poi hanno visto che mio cugino è nato non a Tunisi ma a Tataouine, nel sud. E anch'io sono nato lì, ma mi conoscono perché lavoro in zona. [...].

Dunque la polizia non mi ha fatto problemi perché mi conoscono. Hanno chiamato mio cugino e l'amico. Sono rientrato a casa, e dopo una mezz'ora sono arrivati, dicendo "Boubakar, devi venire con noi", la polizia. Ho chiesto come mai, cosa è successo? "Niente, un piccolo problema, devi venire con noi e poi torni a casa". Allora sono andato all'ufficio di polizia, e mi hanno chiesto "Da quanto tempo fai la preghiera?", era il 2015. E io ho risposto "Dal 1984". Sono musulmano, dunque faccio la preghiera, è normale. Erano scioccati dalla risposta. Mi hanno chiesto da quanto tempo conoscevo mio cugino, e io [ridendo] gli ho detto che è mio cugino! Lui abita a Tataouine ma è venuto da poco a Tunisi per lavorare. Altre domande, sulla preghiera... E poi mi hanno detto "Sai che tuo cugino vede i video di *Daesh*?" e io "Sì, perché tutte le news fanno vedere i video di *Daesh*, tutto il mondo!". Mi hanno detto che hanno trovato tre musiche di *Daesh* sul cellulare<sup>62</sup>. Io lo conosco bene, non sapevo che aveva queste tracce, ma se tu guardi bene nel telefono trovi un sacco di musica di Fifty Cents, Spice Girls, centinaia, e poi tre di quel tipo, che problema è? Mio cugino fa la preghiera normalmente, a Tataouine è così, è normale, dall'infanzia.

Alla fine hanno sospettato che fossi terrorista. Con gravi conseguenze. Sono rientrato a casa. Ogni tanto viene la polizia a interrogarmi, mi chiedono cosa faccio, dove vado, quasi ogni giorno. Certo, mi conoscono, a me e a mio fratello, e quindi non ci vanno giù pesanti. Ma possono venire a tutte le ore, mattina, sera... Mi controllano il pc... Questa cosa dura da tre anni. Davanti a tutta la famiglia. È una cosa molto grave. Come se fossi un criminale. Tu vivi in una prigione più grande, è così. Io ho fatto lavori nella strada, lavoretti occasionali, vado in diversi posti come Sousse, Hammamet, e ai pedaggi, ai posti di blocco mi bloccano, mi chiedono la carta d'identità, mi fanno domande sulla preghiera... Mi lasciano lì sei ore, sette ore, e alla fine mi dicono: "Vai, puoi andare"...<sup>63</sup>[...]

---

<sup>62</sup> Sensibile sin dalla sua nascita alla produzione di un'egemonia culturale, non è esagerato ravvisare un'industria culturale – e musicale in particolar modo – dell'Isis, a partire dai *našīd*, brani vocali polifonici, frequentemente oggetto di innesti digitali (Velasco-Pufleau, 2015). Cfr. in merito anche <https://www.tpi.it/2015/11/13/musica-isis-stato-islamico/> (consultato il 15/07/2019).

<sup>63</sup> L'esperienza di Boubakar riflette le storture della lotta al terrorismo in Tunisia, e della facilità con si può divenire 'fiché S', ovvero titolari di un dossier di sicurezza delle forze di polizia in cui si è considerati sospetti. Cfr. <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/01/06/en-tunisie-le-systeme-kafkaien-des-fichages->

Dunque il sentimento che vivi in Tunisia è di vivere in una piccola prigionia. Quella era la prima volta che avevo problemi con la polizia.

Ma non è solo questo il problema. È la disuguaglianza. Fanno il lavoro loro senza regole. Per esempio sospettano di tutti che siano terroristi. È la polizia che terrorizza le persone, per renderle paurose rispetto al sistema. E non ti danno veramente diritti. Mio cugino avrà conseguenze gravi per questa cosa, anche per cercare lavoro.

[...] Fanno cose illegali. Ho parlato con un avvocato e non hanno trovato nulla, nessun verbale. Ha chiesto alla polizia se avevano avuto problemi con me e loro hanno detto di no. Non è legale quello che hanno fatto con me. Ma sul terreno, 'in pratica', nella vita di tutti i giorni ci sono delle conseguenze.

Se tuo padre lavora, nel pubblico o nel privato, un bel posto, suo figlio lavora lì e tu non puoi avere quel posto! Se tu sei un poliziotto, fai quello che vuoi, o se sei il cugino di un poliziotto, la Tunisia è attraversata dalla disuguaglianza!

Subito dopo la Rivoluzione non c'era economia nel Paese, ma i tunisini erano felici, sai perché? Perché non c'era polizia, disuguaglianze... In poco tempo siamo tornati a come prima, poco a poco (El Mourouj 4, 24/06/2018)...

Il vissuto di Boubakar prefigura un illimitato orizzonte di umiliazione quotidiana, fonte di sofferenza sociale. Non soltanto va metabolizzata l'arbitrarietà del controllo nelle odiose forme di umiliazione davanti alla famiglia, controllo ancor più discrezionale quando si innesta negli accertamenti sulle abitudini religiose. Prende forma un ancor più ampio contesto di disuguaglianza sfacciata, ostentata e incorporata nelle intersoggettive esperienze quotidiane, più che esplicitamente formulata in termini normativi. L'ingiustizia viene vissuta, prima ancora che enunciata. È nella concreta dimensione del vissuto che matura il passaggio dalla constatazione delle disuguaglianze – che non necessariamente determina una critica dell'ordine delle cose, dato che l'ineguaglianza dei rapporti sociali e politici può essere accettato e naturalizzato – alla consapevole percezione dell'ingiustizia sociale. Il passaggio si consuma nel momento in cui alle disparità economiche si sovrappongono

---

securitaires\_6024879\_3212.html?fbclid=IwAR2bHwKuIGBQroJuZidYfiSdWsqkkesmFUSRuctKsOjyXC9iQJYqHs3xcMU (ultima consultazione il 7-1-2019).

disprezzo, umiliazione e disconoscimento del Sé (Melliti, 2018 b).

L'apparato securitario produce più della 'semplice' e brutale coercizione. Sebbene l'instillazione della paura giochi un ruolo fondamentale nella sua azione, nell'esercizio di attività e pratiche giocate su uno sfondo di formidabile arbitrarietà, portavoce della illeggibilità dello Stato, la polizia veicola una determinata immagine della società e di funzioni e compiti degli individui che la compongono. Agisce sulla soggettività delle persone 'interpellandole' e mira alla riproduzione dell'ordine sociale e politico dominante. In pratica, prova a guadagnare il consenso delle masse nei confronti della legittimità dell'assetto preponderante dei rapporti di potere. L'attività della polizia tunisina e la poetica che vi soggiace concorrono alla produzione dell'episteme di cui si nutrono le retoriche e le prassi disciplinari che hanno e continuano tutt'oggi a innervare l'anatomia politica della società (Batigne, Levallois, 2017)<sup>64</sup>.

Ma se a ogni potere corrisponde una resistenza, come ci ha insegnato Foucault, risulta necessario volgere lo sguardo a quelle forme infra-politiche di negoziazione attorno ai significati e alle modalità concrete dell'esercizio del potere e della cittadinanza, in cui sono implicati soprattutto i giovani tunisini dalla connotazione socio-economica medio-popolare.

### *3.18 Tifare rivolta.*

“Porta rinforzi, polizia, noi siamo i giovani della capitale. Non abbiamo paura della morte, abbiamo paura solo di Dio”.

Ecco un coro frequentemente rivolto alla polizia dai supporters dell'Esperance, una delle due squadre di Tunisi, radicata nel quartiere di Bab Souika. La fortezza dell'altra squadra della capitale, il Club Africain, è invece il quartiere popolare di Bab Jdida.

Nel calcio, ma sarebbe più appropriato parlare del mondo del tifo ultras tunisino, è possibile ravvisare processi di soggettivazione politica

---

<sup>64</sup> Quella proposta in queste pagine non è chiaramente un'etnografia della polizia, per realizzare la quale si sarebbero dovute includere altre fonti, a partire dalla voce degli stessi agenti (sul modello di Fassin, 2013). Il focus risiede sempre nei processi di soggettivazione politica dei giovani tunisini oggetto del presente lavoro, rispetto ai quali le interazioni quotidiane con la polizia sono dirimenti.

declinati in senso contro-egemonico, nei quali i rapporti di potere e la legittimazione dell'autorità sono oggetto di un trattamento che si carica sovente di idiomi vernacolari, veicolo di posture resistenziali (Graïdia, 2018).

Vera forza di mobilitazione sociale (Jendoubi, 2019) e quadro di socializzazione giovanile, il movimento ultras si è affermato sulla scena tunisina all'inizio del terzo millennio, pervenendo a una diffusione talmente capillare che le autorità politiche e militari hanno messo sin da subito in atto dispositivi securitari e strategie repressive spregiudicate per contrastarne l'avanzata.

È nelle interazioni con la polizia che i tifosi apprendono le clamorose asimmetrie nei rapporti di potere: in questa relazione emerge un'opposizione strutturale – e, come sempre, ambivalente – al potere.

Non che la violenza e lo scontro con la polizia sia l'unico registro nel quale si situano pensiero e azione del movimento ultras tunisino, come vedremo a breve. È invece esclusivamente violento l'orizzonte nel quale si inscrivono strategie e provvedimenti assunti dai governi pre- e post-rivoluzionari. Dopo il 2011, il movimento ultras tunisino è stato da una parte strumentalmente corteggiato dai nuovi partiti affacciatisi sulla scena politica liberata, pronti a cooptare il tifo organizzato per sfruttarne la popolarità, specie tra i giovani, in termini di consenso. Dall'altra parte è stato oggetto di misure coercitive con cui i governi hanno tentato di ridurre il potenziale contestativo: limitazione del numero di biglietti venduti; divieto di spostamento per tifosi; partite a porte chiuse; perquisizioni arbitrarie; molestie da parte degli agenti di polizia.

Nel maggio del 2018, Omar Abidi, tifoso diciannovenne del Club Africain, è morto tragicamente dopo la partita disputata dalla squadra di Tunisi contro l'Olympique di Médenine, valevole per il campionato nazionale. Secondo le dichiarazioni rese dai familiari del giovane, questo sarebbe rimasto vittima di un'azione dei poliziotti che avrebbero inseguito i tifosi del Club Africain costringendoli a restare intrappolati alle spalle di un canale nei pressi dello stadio di Rades. Nonostante che il ragazzo avesse detto ai poliziotti di non saper nuotare, questi l'avrebbero obbligato a gettarsi in acqua, minacciandolo di percosse. Così è morto annegando in

pochi attimi<sup>65</sup>. L'episodio ha suscitato grossa emozione in tutto il Paese, costringendo il ministero ad aprire un'inchiesta interna. *Taaalem Oum!* ("Impara a nuotare", come il sadico invito che i poliziotti avrebbero rivolto a Omar mentre annegava) è divenuto uno slogan popolare, intonato nell'ambito di mobilitazioni politiche giovanili (Jendoubi, 2019).

Del resto, gli scontri tra tifosi e polizia sono all'ordine del giorno. Generalmente, quando la partita sta per iniziare e i tifosi iniziano il loro flusso nello stadio, gli agenti adottano pratiche odiosamente arbitrarie, confiscando ai tifosi i biglietti e strappandoglieli davanti, costringendoli a riacquistarli dai bagarini, il che certificherebbe ancora una volta la complessa architettura porosa che ibrida agenti e guardiani dello Stato e segmenti dell'economia informale. Inoltre, tra primo e secondo tempo, la polizia irrompe sugli spalti e costringe i tifosi a controlli che di fatto impediscono la visione della partita, obbligandoli talvolta a lasciare lo stadio.

I tifosi non stanno a guardare. Cantano alla polizia "*Bouchoucha, bouchoucha*<sup>66</sup>, ooh!", indirizzando ai celerini una sorta di nemesi che ribalti il piano degli ordinari rapporti di forza, presagendo una repressione al contrario in cui a subire il carcere sono i guardiani.

Più di un giovane frequentatore degli stadi ha inoltre attribuito agli scontri tra tifosi e polizia carattere fondativo del movimento rivoluzionario del 2010-2011.

Adel, diciannovenne iscritto a un centro di formazione professionale in ambito elettricistico nel centro di Tunisi, padre commerciante e madre casalinga, ultrà del Club Africain, forniva un resoconto puntuale dell'ordinaria violenza che va in scena tra tifosi e polizia:

La polizia negli stadi malmena i giovani. Una volta allo stadio ho avuto di questi problemi. C'era un cane nero con i poliziotti, e gli hanno ordinato di annusarmi, di attaccarmi... Ero allo stadio a Rades. Non stavo facendo nulla. Allora io ho chiamato un amico che lavora nella polizia. Lui è

---

<sup>65</sup> <http://www.contraccolpo.net/mostraarticolo.asp?tabella=norepressione&ID=2203>.

<sup>66</sup> Bouchoucha è una frazione della municipalità di Bardo dove si trova il distretto di polizia e vengono condotti i giovani sospettati di terrorismo e altri reati. Per metonimia, nel linguaggio parlato *bouchoucha* indica anche il centro di detenzione.

venuto e ha risolto... Se io avessi bisogno di qualcosa ho fiducia solo nella mia famiglia. E in pochissimi amici del quartiere. Tre-quattro, sono fratelli, sono con me tutto il tempo.

*Tu vai spesso allo stadio?*

Lì ci sono i match del Club Africain, dell'Esperance... il biglietto costa di solito 8-10-15 dinari... Il match tra Club Africain e PSG, amichevole, costava 40 dinari... Per le partite nazionali costa meno...

*Ci sono disordini?*

Quasi sempre. In molti match ci sono scontri. Per esempio nel Club Africain ci sono quattro gruppi: Vandals, Leaders, Winners, Dodger's... Come nel match contro il Bizerte, Leaders e vandals, prima erano leader e winners, prima ancora era leaders e dodgers... Spesso non si vede la partita, ma ci si scontra e basta (Tunisi, 22/02/2017).

La violenza della e contro la polizia cementifica il rapporto solidale entro il gruppo familiare e tra gli amici stretti del quartiere appena fuori la medina di Tunisi, tra Bab Mnara e Bab Jdida, amici che non a caso vengono identificati come 'fratelli'.

Inoltre, ragguardevole è che la spiacevole situazione in cui si è ritrovato allo stadio sia stata risolta grazie all'intervento di un conoscente, anch'egli poliziotto, come se all'arbitrarietà dei comportamenti repressivi messi in atto dalla polizia contro i giovani tifosi, possa essere invocata solo una giustizia personalizzata, che si concretizza esclusivamente nell'ambito dei rapporti interpersonali e familiari, fuori dai quali la violenza della diseguaglianza stringe in un abbraccio truce quei soggetti sprovvisti di legami significativi. L'episodio, apparentemente insignificante, restituisce l'idea delle interconnessioni liminali tra 'Stato' e 'società', e non della loro netta contrapposizione.

Il livello dello scontro non deve tuttavia porre in secondo piano la dimensione culturale – o sub-culturale – dell'appartenenza ultras. Con Cohen (1972), è possibile immaginare le subculture come specifici sistemi simbolici che innervano forme di conflitto sociale di marca intergenerazionale. Inoltre, esse possiedono una connotazione di classe lampante. Benché nel campo delle scienze sociali vari studiosi abbiano progressivamente dismesso il ricorso alla categoria di 'subcultura' in favore di quelle di 'club culturali' o 'neo-tribù' (Bennett, 1999),



maggiormente adatte a render conto della fluidità della strutturazione dei gruppi sociali contemporanei (Martin, 2013), ritengo che connotare le subculture come mezzo con cui gli attori sociali immaginano e costruiscono gruppi con proprietà distintive, in termini di autoidentificazione e differenziazione, detenga una validità insieme metodologica ed euristica.

A convergere nelle maglie del tifo ultras tunisino sono soprattutto giovani (e meno giovani) dei ceti sociali popolari, della cui cornice materiale e simbolica le subculture giovanili fanno parte. Ma, come ci ricordano Hall e altri (2006), le subculture vanno anche analizzate nei termini della loro relazione con la cultura dominante. È la “doppia articolazione” proposta dalla scuola di Birmingham. Quando poi la pulsione distintiva di questi gruppi subculturali poggia sulle variabili dell’età e della generazione, possiamo a giusto titolo parlare di subculture giovanili, le quali imbastiscono inoltre un ineliminabile rapporto con i modelli e i network del consumo culturale giovanile globale.

I gruppi ultras sono apparentabili alle sub-culture giovanili? L’indagine del rapporto con la ‘cultura madre’ nella quale la sub-cultura rientra esula dalla presente ricerca, anche se la corrispondenza tra livelli di segmentazione culturale e livelli di segmentazione sociale (Solinas, 1998) spingerebbero ad attestare una relazione diretta tra gruppi ultras e ceti popolari.

Volgiamo ora lo sguardo alla relazione oppositiva con il sistema simbolico dominante: se intendiamo con esso la codificazione dei rapporti di potere e dell’autorità, il conflitto tra polizia e tifosi certifica la sanzione di gruppi sociali considerati ‘pericolosi’ per il mantenimento della legittimità dell’ordine. Seguendo Solinas (*ibidem*), infatti, l’evidenza che i sottoinsiemi culturali incorporino identità collettive alternative e stigmatizzate, come i giovani, ci autorizza a cogliervi

un potenziale di irregolarità sistemica, una sorta di antagonismo virtuale o debole che predispone a classificarne il contenuto e i portatori come qualcosa a parte. In tal senso si potrebbe dire che la subculturalità e la subalternità [...] oltre a essere qualità strutturali correlate alla gerarchia e all'appartenenza, si presentano come segni di identità sociale e fonti di

valori antagonistici<sup>67</sup>.

Da diversi anni gli ultras, in tutto il Maghreb, pongono pubblicamente rivendicazioni politiche e collettive, nonostante che si presentino come apolitici, più per rimarcare la disaffezione dai canali tradizionali e ufficiali della politica che per sottolineare un disinteresse da questioni sociali e di rilevanza pubblica. Alcuni cori che i gruppi ultras intonano durante le partite assumono rilievo internazionale, sia per l'indubbio impatto scenico-musicale, sia per i contenuti espliciti di critica e di protesta<sup>68</sup>. Nel 2018, i tifosi marocchini della squadra Raja, di Casablanca, hanno intonato il seguente coro:

“In questo paese si vive in una nuvola scura/ Non si chiede che la pace sociale (...) / Ci hanno drogato con l'hashich del Ketama [regione settentrionale nel Rif marocchino in cui si produce la canapa] / Ci hanno lasciato come orfani / ad attendere la punizione dell'ultimo giorno (...) / dei talenti sono stati distrutti dalle droghe che voi fornite loro / Come volete che brillino? / Avete rubato le ricchezze del Paese / Ve le siete spartite con gli stranieri / Avete distrutto un'intera generazione”.

L'anno prima un altro slogan era stato indirizzato alla classe dirigente: “Non volete che studiamo, non volete che lavoriamo e non volete che siamo coscienti; voi volete che siamo docili e rassegnati, così per voi sarà più facile dominarci e governarci”.

Un altro coro della tifoseria del Club Africain di Tunisi, *Ya Hyetna* ('Vita nostra') – musicato e registrato in forma di canzone – commenta i naufragi in mare, gli incidenti stradali dovuti a un sistema di trasporti obsoleto, gli scandali di corruzione e cattiva amministrazione. “Avete spinto le persone a immigrare, le avete obbligate!/Le avete soffocate!/In una barchetta in legno, le avete gettate!/Quante vite in un bus avete sterminato![...]”

---

<sup>67</sup> Cfr. la voce 'subculture' curata da Pier Giorgio Solinas per l'Enciclopedia Treccani delle scienze sociali: [http://www.treccani.it/enciclopedia/subculture\\_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/subculture_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)).

<sup>68</sup> Al seguente link, il video (e il testo) del coro intonato dagli ultras della squadra marocchina del Raja, di Casablanca l'anno scorso: [https://www.huffpostmaghreb.com/entry/une-video-de-supporters-du-raja-chantant-le-desespoir-de-la-jeunesse-marocaine-devient-virale\\_mg\\_5bcb3ea2e4b055bc94811a2d](https://www.huffpostmaghreb.com/entry/une-video-de-supporters-du-raja-chantant-le-desespoir-de-la-jeunesse-marocaine-devient-virale_mg_5bcb3ea2e4b055bc94811a2d).

Sistema...Ti detestiamo! Non saremo mai indulgenti!”<sup>69</sup>.

I gruppi ultras si pongono quali uniche strutture organizzate in cui converge una gioventù altrimenti esclusa dagli ordinari canali della partecipazione politica, e che attraverso il tifo rilancia rivendicazioni in materia di libertà e giustizia sociale, denunciando i dispositivi securitari con cui fanno i conti quotidianamente (Bourkia, 2018).

La ‘materia’ culturale di questi gruppi esprime chiaramente la matrice distintiva (Bourdieu, 2001) dell’affiliazione alle tifoserie, come aiuta a capire Adel:

I gruppi di calcio hanno una propria musica. All'inizio di ogni partita c'è la musica, ci sono dei segni sul viso, ogni gruppo ha il proprio... [...] Se tu entri in Dodger's vai in quella parte dello stadio, e fai parte di quella parte... Hanno le bandiere pure. Appartieni a questo gruppo. L'energia è forte. Io faccio parte dei Dodger's. Ho scelto di farne parte perché negli stadi ci sono persone che fanno cose violente. Se qualcuno viene da me per malmenarmi il mio gruppo mi protegge. Ci sono dei momenti in cui ci sono scontri e anch'io ho partecipato a scontri contro la polizia. La polizia mi ha attaccato e io ho risposto, colpendo un poliziotto. Non sono felice di fare questo, ma ho dovuto rispondere. Mi attaccano e io rispondo.

*Fuori dagli stadi i membri dei gruppi si incontrano?*

Sì, si parla di cosa fare nel prossimo match, si devono acquistare i biglietti... I disegni... Ma ci sono piccoli problemi... La polizia può andare al caffè e gridare contro dei ragazzi, intimando loro di consegnare i documenti. Malmena, spintona. Dice delle cose non educate sulle madri dei ragazzi... è qualcosa di abituale. E ti fanno tornare a casa, non ti fanno restare al caffè. Ti dicono: "Vieni qui", ti mettono nella loro macchina e ti malmenano. Un mio amico era uscito per comprare le sigarette, era notte. L'una di notte. Ha incontrato la polizia e gli ha detto di andare lì, e l'hanno malmenato nella macchina. Anche a me hanno detto cose maleducate (Tunisi, 22/02/2017)...

L’energia cui fa riferimento Adel assegna al tifo organizzato carattere di ‘effervescenza collettiva’, situata tra il sacro e il profano. Riecheggiano le parole con cui Durkheim riflette su «quale grado di energia può assumere

---

<sup>69</sup> Il video musicale è disponibile al seguente link:

<https://www.tuniscope.com/article/191258/actualites/sport/chanson-ca-313411?fbclid=IwAR2bwbMol3FCrhvB3kttZXGWBmuFObyQ5fDteIr4cPMfeALGMqMc4JM6W-8>.

una credenza o un sentimento per il solo fatto di essere provate dalla stessa comunità di uomini in relazione reciproca (1999: 118)».

Musica, bandiere e pratiche di decorazione del corpo rinsaldano il vincolo di solidarietà sociale tra gli affiliati al gruppo ultras. Adel stesso vi ha aderito per ricavarvi protezione dalla violenza diffusa sugli spalti, che in verità prosegue anche al di fuori, come quando gli agenti perseguono i giovani frequentatori dei caffè.

Una certa uniformità sociale definisce i sentimenti dei giovani tifosi. Non intendo rinvenirvi le tracce di una solidarietà meccanica che determinerebbe la coesione di molecole sociali identiche, quasi che la soggettività individuale non fosse che un semplice annesso del gruppo più vasto, o che la personalità dell'individuo venga «presa in prestito (Ivi, p. 394)» dal gruppo, che ne delimiterebbe l'orizzonte sociale. Anzi, come verrebbe da ricavare dalla testimonianza di Meher, di Mohammedia, che si definisce un ultras dell'Esperance e che allo stadio si recava puntualmente fino a pochi anni fa, l'effervescenza vissuta entro i gruppi ultras produce una situazione sociale particolare, nella quale l'individualità del soggetto convive con il rinsaldamento dei vincoli sociali. «Non è solo sport, non è solo piacere», ribadiva Meher. Allo stadio c'è un ambiente di libertà. Si canta e si sperimentano condizioni di libertà, condivise con altri giovani – generalmente del quartiere – con cui si va insieme allo stadio. «I giovani che vogliono ribellarsi (*mutamarid*) diventano ultras... e ce ne sono tanti che poi diventano estremisti religiosi o al contrario fanno il percorso inverso...». Il rapporto tra radicalismo religioso e tifo, senz'altro complesso, pare essere confermato anche da autori che riportano come gruppi di ultras abbiano aderito al salafismo negli anni successivi al 2011, abbandonando talvolta il rapporto con il tifo organizzato (Jendoubi, 2019).

Il nocciolo del pensiero di Meher credo risieda, tuttavia, nell'importanza che egli attribuisce al fatto che i legami sociali tra pari, spesso intessuti su base di quartiere o vicinato, possano innestarsi su un piano più ampio nel contesto sportivo e agonistico dello stadio, dove migliaia di persone sperimentano forme di socialità e di organizzazione innovative. Il nesso politico emerge perché i giovani ultras si fanno portavoce di una rabbia

condivisa da una parte preponderante dei giovani tunisini dell'oggi. Il passaggio che Meher stabilisce tra il tifo organizzato e le forme più accentuate di religiosità induce a eleggere lo stadio a teatro dei rapporti di potere di cui i giovani esperiscono una precoce socializzazione fin dalle interazioni con la polizia<sup>70</sup>. Del resto, è raro individuare un muro, a Tunisi, privo di scritte che attestino l'appartenenza a un gruppo ultras o contro la polizia ('ACAB'). La subcultura giovanile calcistica trascende in una controcultura dall'aspetto oppositivo nitido, benché il conflitto non venga elaborato in modo sistematico.

Se le coscienze dei giovani ultras vibrano all'unisono è anzitutto perché l'affiliazione nei gruppi segue una ripartizione territoriale. La socialità tra pari nel quartiere o vicinato viene trasposta nello stadio. Ma la solidarietà interna deriva anche da altro.

È la percezione dell'ingiustizia sociale ad accomunare le esperienze quotidiane di vita dei giovani tunisini che, specie nelle municipalità e nei quartieri disagiati, sviluppano una soggettivazione politica e morale che si nutre del risentimento accumulato nei confronti dello Stato e dei suoi guardiani, benché, come più volte specificato finora, tale risentimento non assuma mai consistenza adamantina, inscrivendosi piuttosto in una tonalità ambivalente.

Questa coscienza comune si rende tangibile nei quartieri e viene condivisa nei caffè; essa diviene il nutrimento del legame sociale interpersonale. Nonostante che vari autori (Hammoudi, 2001; Sharabi, 1996), abbiano identificato le società maghrebine come spazi sottomessi a un'implacabile autoritarismo, diffuso nella famiglia patriarcale e, a scalare, negli altri ambiti della vita sociale, i frammenti etnografici affioranti dall'esperienza quotidiana dei giovani tunisini delle classi medie e popolari con cui mi sono confrontato restituiscono piuttosto l'immagine vivida di un sentimento di avversione all'autorità come condizione fondativa della loro soggettivazione politica. Tuttavia, questa avversione non costituisce che un momento della dialettica di sentimenti, rappresentazioni e pratiche che

---

<sup>70</sup> Come si vedrà nel prossimo capitolo, il salafismo non prescinde dall'incubazione di un risentimento sociale covato contro esperienze di umiliazione e di deprivazione quotidiane.

legano i soggetti al potere. Il processo di soggettivazione dei soggetti è infatti duplice (Ong, 1996; Foucault, 1994): nel produrre resistenza al potere e consapevolezza critica, il processo osmotico di soggettivazione nei quali gli individui sono immersi li rende permeabili alle retoriche e alle poetiche dei poteri diffusi nella società.

Negli ultimi due paragrafi, ho scelto di focalizzarmi su due forme di resistenza nelle quali ritengo siano rinvenibili le tracce sotterranee di una soggettivazione politica e morale che incrina gli assiomi simbolici della legittimazione del potere e dell'autorità, pur non conducendo alla fondazione di un orizzonte alternativo dei rapporti politici e sociali. Inoltre, come è stato scritto, il registro entro il quale collocare le resistenze è sempre ambivalente, come le complesse e mai univoche economie morali in cui prendono forma.

La migrazione 'clandestina' e il conflitto tra giovani ultras e polizia sono state lette come terreni in cui la discorsività egemonica inizia a incrinarsi, a infrangersi contro una postura inaspettatamente resistente condivisa all'interno di comunità locali – i 'mondi di senso' di Mohammedia, Kabaria, Ben Arous e certamente tanti altri – che mediano tra più ampi processi politici e il più intimo livello della soggettività individuale.

Se una dimensione imprescindibile della cittadinanza consiste nell'unità della comunità dei cittadini – e dunque nell'identificazione in un riferimento comunitario – la cittadinanza non si esaurisce nel consenso dei suoi membri (Balibar, 2012).

In una fase della recente transizione post-rivoluzionaria in cui la partecipazione politica classica tocca i suoi minimi storici, il 'politico', inteso come dimensione fondativa dei rapporti sociali e prefigurativa del collocamento dell'uomo nella società, non è assente dalla vita dei giovani tunisini.

La tesi cui la ricerca etnografica mi ha condotto è che in queste forme di negoziazione su status, diritti, poteri e aspettative, i giovani tunisini ricavano forme di riconoscimento di sé altrimenti assenti, se non del tutto negate dalle agenzie del potere e dai loro rappresentanti. Disprezzati, umiliati e privi delle condizioni per affermare la propria autonomia, nei

quartieri popolari i giovani tunisini si vedono esclusi dalla società. Le forme di resistenza citate, allora, costituiscono i frammenti di una lotta per il riconoscimento individuale, morale e politico (Honneth, 2002).

Del resto, la protesta può essere letta come «capacità culturale» che fa ricorso a «ideologie, dottrine e norme ampiamente condivise (Appadurai, 2014: 256)». Nonostante che le stesse Primavere Arabe non possano essere collocate che entro quel flusso di idee, immagini e valori veicolati entro una società civile sempre più transnazionale, le «leve metaforiche della protesta» si richiamano necessariamente a «una qualche forma culturale locale (*ibidem*)», perché possano risultare efficaci. È l'efficacia simbolica della 'politica dal basso', efficacia certo posseduta anche dalla politica 'dall'alto'. Questa dimensione risiede anzitutto nell'onnipresente riferimento al quartiere/vicinato, dimensione costitutivamente locale ma attraversata da immaginari geo-culturali globali (Hannerz, 2007), in cui si intessono legami sociali elettivi che vengono non a caso descritti attraverso termini presi in prestito dal lessico della parentela (*khouyya, ouled hûma*). Per questo motivo, potremmo sostenere che il riconoscimento del Sé che affiora dalla vita sociale tra giovani tunisini si compie per entro una dimensione comunitaria, nella quale gli attori sociali recepiscono e interpretano l'esperienza sociale attraverso le lenti di simboli significativi (Malighetti, 2008; Geertz, 1988).

Lo spazio sociale nel quale tali legami si compongono non è un semplice sfondo, ma costituisce il vettore decisivo allo sviluppo di solidarietà e affinità politiche. Se, come è stato scritto, la produzione di valore non manca dalle vite dei giovani tunisini su cui ci si è soffermati, si tratta beninteso di un valore inquadrabile entro le maglie del capitale sociale e simbolico.

Quest'ultimo si ritrova «ovunque siano in atto meccanismi di significazione (Santoro, 2015:67)», ovvero processi sociali ai quali gli attori conferiscono una qualche forma di riconoscimento e legittimazione. Lo stesso Bourdieu (2015) aveva del resto collegato quel riconoscimento reciproco che permette la riproduzione del gruppo a una base simbolica prodotta da una serie di scambi di beni soprattutto relazionali – aiuto reciproco, partecipazione, condivisione, accordo delle disposizioni.

Dai gruppi di pari, dalle interazioni intersoggettive ivi prodotte, paiono delinearsi processi di emancipazione e soggettivazione politica e morale, nonché negoziazioni diffuse intorno agli statuti di ‘cittadino’ e ‘cittadinanza’, sempre più svincolati dall’irreggimentazione nella cornice nazional-statuale. Nel mentre fioriscono analisi scientifiche e celebrazioni politico-mediatiche della rinverdità società civile tunisina, negli ‘apolitici’ giovani tunisini che affollano strade e caffè possono essere rintracciati i contorni di una società civile ‘informale’ (Kerrou, 2017) che persegue percorsi altri di soggettivazione e autonomizzazione politica.

I gruppi di pari mediano l’introiezione dello Stato nelle disposizioni soggettive individuali così come i processi di soggettivazione politica e morale. In questi interstizi sociali dalla morfologia fluida e reticolare, nei quali non siamo autorizzati a scorgere perennità strutturali, si fondano quei ‘mondi locali’ che mediano tra il Sé e le identificazioni politiche più ampie, quali lo Stato e, come vedremo nel prossimo capitolo, la comunità religiosa dei fedeli. Non si tratta solo di una mediazione ‘sociologica’, da intendere in termini di strutturazione delle reti sociali, ma del ‘senso’ dell’appartenenza e dell’identificazione. I gruppi di pari rievocano quei campi sociali semi-autonomi (Falk Moore, 1973) percorsi da matrici distintive di organizzazione sociale del significato, a patto di non ipostatizzarne i tratti e la composizione interna<sup>71</sup>.

Ecco perché, non senza la consapevolezza di percorrere un azzardo, la vita nel quartiere nella dimensione politica intermedia dei gruppi di pari rinvia alla condizione di *communitas* di cui ha scritto Victor Turner (1972)<sup>72</sup>. Del resto, la gioventù non è una fase liminale della vita dell’individuo e dell’intera società, in cui le contraddizioni sociali generano espressioni multiformi di ribellione e contestazione?

---

<sup>71</sup> La postura riflessiva che l’etnografo non può esimersi dall’adottare mi impone di chiedermi quanto i gruppi di pari risiedano nella realtà sociale e quanto nello sguardo dell’osservatore, immerso a ricamare quella ‘finzione di comunità’ entro cui situare la pratica della ricerca.

<sup>72</sup> Per Turner (1972) la *communitas* è la dimensione in cui i rapporti sociali non sono espressi nei loro termini strutturali e normativi, a differenza di quella della *societas*. La dialettica tra *societas* e *communitas* riflette quella tra struttura e anti-struttura (Fabietti, 2011).



## 4. La religione come fatto sociale totale

Non vi sono presso di noi ragioni reali di ostilità  
tra l'Islam e la lotta indirizzata  
alla realizzazione della giustizia sociale  
- naturalmente nei limiti del metodo islamico  
e della Legge coranica - come invece esiste inimicizia  
tra il Cristianesimo e il comunismo.  
L'Islam prescrive le basi della giustizia sociale  
e contempla i diritti dei poveri sui possedimenti dei ricchi.  
Prevede una corretta gestione del governo e della politica finanziaria.  
Non anestetizza i sentimenti  
e non invita gli uomini a rinunciare ai loro diritti sulla Terra  
nell'attesa del regno dei cieli.  
Anzi, ammonisce coloro che rinunciano ai loro diritti,  
sia pure perché costretti,  
che la loro azione meriterà di essere punita nell'aldilà,  
e li chiama «coloro che fanno torto a se stessi».  
Sayyid Qutb<sup>1</sup>

[...] il liberalismo moderno innesca poteri  
incommensurabilmente più grandi,  
incluso il potere flessibile di costruire  
una "storia universale, progressiva",  
che le altre tradizioni non possiedono.  
Questa è oggi la condizione principale  
che limita la critica religiosa  
nel Medio Oriente contemporaneo  
Talal Asad<sup>2</sup>

### 4.1 L'eredità dell'Islam.

Nell'estate del 2018 la scena pubblica tunisina è attraversata dal dibattito inerente alla riforma della legislazione in materia di eredità, che dai pronunciamenti della Commissione COLIBE nominata dallo scomparso presidente della Repubblica Essebsi e da questi incaricata di formulare un rapporto di indirizzo<sup>3</sup>, pare tendere per l'affermazione dell'eguaglianza giuridica tra uomo e donna.

Nei venerdì di luglio e agosto, in varie moschee si parla di politica, come forse non avveniva dal periodo immediatamente successivo alla fuga di Ben Ali. Le cronache riportano di imam che nei loro sermoni professano frasi ingiuriose nei confronti dei membri del comitato COLIBE e della sua

---

<sup>1</sup> Questo brano citato in esergo è tratto da *Ma'ālim fi'l-Tarīq* (Pietre miliari sulla via), Cairo-Beirut, Dar al-Shurūq, 1983, p. 17 (riportato in Campanini, 2016).

<sup>2</sup> Cfr. T. Asad (1993: 236).

<sup>3</sup> Si tratta della Commissione delle libertà individuali e dell'eguaglianza (COLIBE), istituita nel 2017. Il suo compito è formulare un progetto di riforma delle libertà individuali e dell'eguaglianza in conformità alla nuova Costituzione del 2014 e dei diritti internazionali dell'uomo.

presidente, Bochra Belhaj Hmida, con tanto di appelli al *jihâd*<sup>4</sup>. In città come Kairouan, invece, alcuni deputati hanno denunciato che le automobili dotate di altoparlanti che generalmente annunciano le morti abbiano diffuso messaggi inneggianti a una eventuale resistenza contro i provvedimenti volti a stravolgere la corrente legislazione sull'eredità<sup>5</sup>.

Anche lo spazio pubblico ritorna in quell'occasione a essere investito di azioni significative cariche di riferimenti identitari. L'11 agosto, il Comitato Nazionale per la Difesa del Corano ha promosso una manifestazione assai partecipata contro la COLIBE di fronte al Parlamento. La settimana precedente invece, di venerdì, la centrale Avenue Bourguiba, teatro consuetudinario delle manifestazioni e dei sit-in delle fasce sociali più progressiste della Tunisia, ha ospitato una preghiera pubblica, alla quale han preso parte una cinquantina di persone, convocata dal leader del partito *Tayâr el Mahaba*, Hechmi Hamdi, legato ad ambienti sauditi<sup>6</sup>.

Senza poter approfondire in questa sede il tema del diritto di successione tunisino, né il complesso tema dell'eredità nella giurisprudenza musulmana<sup>7</sup>, mi limito a rilevare che la ragione per cui esso tocca le sensibilità di ampie parti della società risiede probabilmente nel fatto che rappresenta l'unico ambito del diritto familiare a non esser andato incontro ai mutamenti previsti dal Codice dello Statuto Personale (*Majalla*), promulgato nel 1956 sotto l'impulso del presidente Bourguiba. Infatti, benché quel codice orientasse la società tunisina attorno alla famiglia coniugale, prevedendo tra l'altro la partecipazione della sposa agli 'affari' familiari, l'abolizione della poligamia e pari diritti in materia

---

<sup>4</sup> A scanso di equivoci, è bene specificare che *jihad* non equivale affatto a 'guerra santa all'Occidente' ma implica invece uno spettro semantico ampio, di cui il Corano dissemina tracce molteplici, che va dalla 'guerra difensiva' all' 'impegno personale', passando per la lotta contro i governanti corrotti ed empì (Branca,

<sup>5</sup> [https://www.huffpostmaghreb.com/entry/dans-les-mosquees-et-autour-mensonges-et-exagerations-autour-du-rapport-de-la-colibe\\_mg\\_5b6da75be4b0530743c96c60?ncid=other\\_huffpostre\\_pqylmel2bk8&utm\\_campaign=related\\_articles](https://www.huffpostmaghreb.com/entry/dans-les-mosquees-et-autour-mensonges-et-exagerations-autour-du-rapport-de-la-colibe_mg_5b6da75be4b0530743c96c60?ncid=other_huffpostre_pqylmel2bk8&utm_campaign=related_articles) (consultato il 17/07/2019).

<sup>6</sup> [https://www.huffpostmaghreb.com/entry/une-priere-collective-a-lavenue-habib-bourguiba-en-represailles-au-rapport-de-la-colibe\\_mg\\_5b64bfe7e4b0de86f4a166d9](https://www.huffpostmaghreb.com/entry/une-priere-collective-a-lavenue-habib-bourguiba-en-represailles-au-rapport-de-la-colibe_mg_5b64bfe7e4b0de86f4a166d9) (consultato il 17/07/2019).

<sup>7</sup> Il Corano concepisce la trasmissione dei beni secondo tre modalità: *waṣīya* (testamento), *'atyya* (donazione), *warâth* (eredità secondo la legge di successione). Secondo alcune esegesi coraniche, l'istituzionalizzazione del diritto musulmano classico ha progressivamente espunto la priorità del *waṣīya* sul *warâth*. Cfr. <https://oumma.com/lheritage-dans-le-coran-loi-divine-droit-des-hommes-ou-droits-des-femmes-23-lheritage-a-quoteparts-al-warth/> (consultato il 18/07/2019).

di divorzio, la sostanziale diseguaglianza tra uomo e donna in materia di eredità è rimasta inalterata, nonostante che già 75 anni prima Tahar Haddad avesse enunciato propositi straordinariamente all'avanguardia, per l'epoca.

Inoltre, tra i Paesi arabi la Tunisia è il solo il cui Stato ha assunto il monopolio della produzione normativa in ogni materia, mentre altrove il diritto di famiglia sfugge alla competenza statale (Mezghani, Meziou-Dourai, 2006). Subito dopo l'indipendenza, lo Stato tunisino ha unificato sotto il suo controllo ogni ambito giuridico, sopprimendo i tribunali religiosi: lo Stato è allora l'unica fonte formale del Diritto<sup>8</sup>.

Il diritto di successione tunisino è chiaramente ineguale: la cerchia degli eredi uomini è più ampia di quella delle possibili eredi donne, e soprattutto a parità di grado di parentela dal defunto le donne ereditano la metà dell'uomo<sup>9</sup>. Se i progetti di riforma della COLIBE dovessero andare in porto, anche senza una dichiarazione testamentaria specifica, l'eredità andrebbe ripartita ai successori in maniera eguale, senza distinzioni di genere. Tuttavia sarà possibile consegnare al testamento la volontà di tramandare la propria eredità secondo il vecchio – e attualmente vigente – metodo.

In ogni caso, le mobilitazioni religiose pubbliche, specie le preghiere in strada, hanno allarmato vari segmenti della società tunisina. Al di là degli allarmismi provenienti dalle componenti laiche e più progressiste della società, questi fatti testimoniano una vivace contesa per lo spazio pubblico e per l'egemonia in atto nella Tunisia post-rivoluzionaria.

Nel corso della ricerca, la maggior parte dei miei giovani interlocutori uomini – perlopiù non impegnati in contesti associativi o in organizzazioni politiche – non sembrava particolarmente toccata dall'aspro dibattito in corso. Inoltre, emergeva quasi un sentimento di

---

<sup>8</sup> Altrove, lo Stato non legifera in materia di statuto personale, che resta appannaggio del diritto religioso applicabile secondo l'appartenenza confessionale.

<sup>9</sup> Cfr. gli articoli 103 e 119 del Codice dello Statuto Personale. Va inoltre chiarito che queste disposizioni ricalcano i precetti coranici contenuti alla quarta sura (*al-nisā'* o "delle donne"), comunque rivoluzionario rispetto al contesto sociale e al diritto consuetudinario arabo pre-musulmano. Prima dell'islam, infatti, le donne non ereditavano, anzi, erano esse stesse oggetto di trasmissione insieme agli altri beni del defunto. Inoltre, nella stessa Sura, il Corano lega la poligamia – vincolata al dovere di equo mantenimento delle mogli (massimo quattro) da parte del marito – alla presa in carico degli orfani, sprovvisti di qualsivoglia tutela giuridica nell'ambito del diritto consuetudinario pre-islamico (Abdelmoula, 2003)

straniamento rispetto ad esso, parallelo alla diffusa considerazione che l'attivismo del presidente Essebsi altro non fosse che un tentativo di gettare fumo negli occhi rispetto alle 'vere' emergenze del Paese.

Questa digressione introduttiva sulle controversie relative alla riforma dell'eredità mira a illuminare la gravidanza sociale e politica della "posta in gioco" nel laboratorio democratico della Tunisia post-rivoluzionaria, sperando di sottrarla, così, al trattamento emergenziale cui vengono frequentemente destinate le vicende che riguardano l'area nordafricana e mediorientale.

#### *4.2 Contese sull'Islam.*

In questo capitolo mi occuperò di una forma peculiare di soggettivazione politica riscontrabile nella Tunisia contemporanea, inerente questa volta alla dimensione religiosa. Accettando il rischio di incorrere in quelle zone di teoria verso cui converge buona parte della ricerca antropologica (ma direi più in generale del sapere occidentale) quando si ha a che fare con l'area MENA (Abu-Lughod, 1989), così come sorvegliando la scrittura etnografica qualora essa inavvertitamente tenda al ritratto di un indefinito, generico e inesistente *homo islamicus*, vorrei cionondimeno accostarmi a quella potente dinamica di 'conversione' a forme accentuate di religiosità che ha sorprendentemente investito la Tunisia negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione – le cui origini però risalgono a tempo addietro.

Nell'esaminare la significazione politica e morale che tale fenomeno riveste nelle condotte, nelle parole e nelle vite dei giovani tunisini delle classi medie e popolari che vi si sono accostati, sarà ineludibile pervenire a una riflessione sulle forme di disciplinamento – consustanziale a ogni forma di soggettivazione – religioso cui gli stessi attori sociali vanno incontro.

Si imbastirà peraltro un ragionamento critico sulla tradizione religiosa tunisina, ovvero sul carattere endogeno o esogeno che la religiosità contemporanea tende ad assumere nel discorso 'esperto' e politico, interrogandoci anche sulla validità delle distinzioni tipologiche tra islam

urbano e rurale, nazionale e importato, moderato e radicale, intellettuale-scritturale (la cosiddetta Grande Tradizione) e mistico-rituale (Piccola Tradizione).

L'attuale e schizofrenico dibattito che vede impegnata una parte consistente della società civile tunisina (la stessa che definisce neutro l'atteggiamento – in realtà interventista – di Bourguiba e Ben Ali nei confronti del sacro) si impernia attorno al rigetto di quelle espressioni religiose radicali considerate inautentiche ed estranee al contesto tunisino, e dunque importate.

Questa diatriba riflette non solo quelle dinamiche di 'autenticazione' delle tradizioni religiose ritenute propriamente nazionali. Essa ci permette di cogliere i processi tramite cui si afferma la preminenza di una tradizione discorsiva interna all'islam su un'altra, mediante il ricorso a pratiche sociali imposte e validate come corrette, autorizzate, legittimate (*ortoprassi*), come ebbe a suggerire Talal Asad (1986) in un testo ormai classico che prefigurava i contorni di un'antropologia consacrata allo studio dell'Islam<sup>10</sup>. Nelle intenzioni dell'antropologo, bisogna assumere l'obiettivo di studiare le condizioni di adesione, accettazione e resistenza a determinate pratiche, siano esse 'tradizionali' o 'urbane', colte o popolari; sullo sfondo della lotta per la legittimazione o la soppressione di talune interpretazioni dell'islam, lotta che attraversa lo spettro delle relazioni politiche e sociali.

Ciò non significa negare che la tradizione islamica globale sia stata e sia tutt'oggi oggetto di rimodellamenti, adattamenti e pratiche contestuali. Anzi, come suggerisce John Bowen (2012), lo sguardo antropologico sull'Islam non può prescindere dall'attenzione ai modi in cui i musulmani di tutto il mondo vedono i loro mondi 'locali', cioè la maniera in cui essi pervengono al senso delle pratiche e dei discorsi che incorporano.

Del resto, idee e testi religiosi dalla portata universale assumono valore antropologico solo in quanto «compresi e trasmessi in tempi e luoghi particolari (*Ivi*, p. 4)».

---

<sup>10</sup> La legittimazione di pratiche e fonti testuali (come gli *'ahādīth*) poggia sulla validità delle catene di trasmissione (*isnad*) che ne attestano la genealogia. Lo statuto di correttezza attribuito o negato a un comportamento o a una pratica dipende da questa dinamica, tutt'oggi determinante nell'islam contemporaneo.

Non è però l'antropologia dell'islam *tout court* a trovare posto nelle prossime pagine, bensì l'ora incandescente e celebrato, ora respinto e denegato, nesso tra islam e politica.

#### 4.3 *Mobilizzazione.*

Nelle più varie società ed epoche storiche, specie in corrispondenza con momenti di intenso travaglio sociale, economico e culturale, psicologico, prodotto da fattori perturbanti di origine interna o esterna, sorsero e pur oggi sorgono movimenti social-religiosi nei quali i rispettivi gruppi sociali o etnici esprimono il loro malessere, la loro insoddisfazione per il presente e l'ansia di miglioramento. In questi movimenti essi proiettano la speranza e l'attesa di una pronta e radicale trasformazione delle condizioni generali di esistenza, sia fisiche che sociali e psicologiche (Lanternari, 1974: I).

Con questa prosa avvincente Vittorio Lanternari avvia la sua prefazione alla seconda edizione di uno dei più celebrati testi di etnologia religiosa (Petrarca, 2017): *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi.*

In esso, l'antropologo italiano istituisce un collegamento audace e nient'affatto scontato tra messaggio religioso e contesto sociale, specie se attraversato da perturbazioni di vario ordine, come è accaduto per l'appunto nella Tunisia del post-rivoluzione.

Durante il lavoro di ricerca, i miei interlocutori erano soliti descrivere gli anni successivi alla rivoluzione come un periodo di grande fermento politico, sociale, culturale, religioso. Nei caffè di Kabaria, tra il 2011 e il 2013 predicatori spesso non tunisini entravano per socializzare le prediche e sensibilizzare i giovani al sacro. Molti *kabariouni* sono partiti per la Siria e la Libia, e pochissimi sono rientrati vivi in patria. Si è assistito anche alla diffusione sorprendente di pratiche di ri-velamento del volto da parte di giovani donne.

La Tunisia non era un Paese di combattimento, ma di propaganda e reclutamento, come affermato dalla prominente figura salafita di Abu Ayadh. La radicalizzazione è stata perseguita anche attraverso la liberalizzazione dell'etere e la popolarizzazione di canali televisivi dediti

alla propaganda religiosa, perlopiù dei Paesi del Golfo ma anche egiziani, come il canale Al-Nees.

La presenza del sacro nello spazio pubblico, anzi, la sua potente riaffermazione, è incontestabile. Ci se ne accorge soprattutto il venerdì, giorno di preghiera<sup>11</sup>, quando le zone antistanti ad alcune moschee – soprattutto la moschea el Fath, nel centro di Tunisi – sono prese d’assalto da fedeli che affollano i marciapiedi con i loro tappeti. In alcuni casi il predicatore impartisce le benedizioni all’aperto, invadendo di fatto lo spazio pubblico. Ogni venerdì, la moschea el Fath è circondata da agenti di polizia che presidiano l’area temporaneamente consacrata alla preghiera. La preghiera più importante della giornata, la preghiera del mezzogiorno (*salât al dhuhr*), vede la partecipazione di centinaia di uomini che, specie nel mese del Ramadan, escono dal lavoro e si affrettano a prender parte alla preghiera, anche semplicemente ascoltando, seduti sul marciapiede, con la schiena appoggiata al muro e gli occhi chiusi.

Nelle università, la ricomparsa del sacro è stata dirompente, come testimonia la vicenda in cui è rimasto coinvolto il preside della Facoltà di Lettere di Manouba, accusato di violenze contro delle giovani che, velate col *niqâb*, erano state sorprese nell’atto di compiere un furto nel suo ufficio (Mellakh, 2013).

A Mohammedia, i fedeli recentemente convertiti a forme più marcate di religiosità sono definiti *khawarej*, “quelli che sono usciti dall’islam” (dal verbo *khraj*, *yokhroj*, “uscire”) e identificati pertanto come *kharigiti*<sup>12</sup>. Non pochi giovani del luogo hanno subito la fascinazione della narrazione salafita. Sempre a Mohammedia si era formato un comitato in sostegno del jihâd in Siria, che si occupava di organizzare le trasferte lì e in Libia.

---

<sup>11</sup> Il venerdì (*ej-jemâa*, “assemblea”) è giorno di preghiera in quanto esso coincideva con la conclusione delle attività mercatali, momento nel quale il profeta Muhammed era solito pregare e meditare.

<sup>12</sup> I *kharigiti* (*al-khawârij*), la cui formazione risale alla controversa legittimità della nomina di ‘Alī, genero e nipote del profeta Maometto, a califfo, «furono la prima espressione di dissenso organizzato nella storia dell’islam; [...] essi avevano assunto una posizione assai precisa sul problema del potere nella comunità dei credenti, basata sull’eguaglianza fra gli uomini proclamata dal Corano. Famoso il loro slogan, per il quale il califfato doveva spettare al miglior musulmano della comunità, foss’anche uno schiavo o una donna (Capezzone 2010: 36-37)». Nel corso della ricerca in Tunisia, alcuni miei giovani interlocutori definivano *khawârij* coloro che oggi interpretano in modo scorretto il Corano (ad esempio i jihadisti), creando conflitto e confusione nell’islam.

La geografia delle moschee rivela l'orientamento dei fedeli. A Mohammedia la moschea della pace (*ej-jemâa es-salâm*), molto frequentata e che sorge sulla strada principale della municipalità, si contrappone alla moschea Oman (dal nome del terzo califfo), sede di un'associazione coranica. Secondo alcuni miei interlocutori, le moschee servono anche come incubatori di lavoro e di reddito. I network religiosi mobilitano transazioni economiche (Rudnycky, 2010; Starrett, 1998) dato che molti giovani fedeli finiscono poi col vendere frutta e altri generi alimentari proprio di fronte alle moschee, dove abbondano bancarelle e mercatini.

Come vedremo a breve, il radicamento salafita non si strutturava solo attorno a delle figure, *shuyukh* (sing. *shaykh*), esemplari per pietà e conoscenza della materia sacra<sup>13</sup>, che demandavano processi di acculturazione religiosa. Anche lo studio e l'approfondimento individuali – la cui fonte principale risiede nel web – hanno rivestito un ruolo importante.

Chi ha subito la fascinazione del discorso salafita per poi, in breve tempo, disamorarsene, come nel caso di Meher, del quale abbiamo già fatto conoscenza nello scorso capitolo, mi confessava che uno degli elementi ad averlo maggiormente attratto consistesse in un rinnovato accesso al sapere. Un accesso non-mediato dagli istituti e dalle figure che normalmente detengono il monopolio dell'autorità esegetica (Melliti, 2015), e che prefigura momenti di acculturazione orizzontale tra giovani privi di una specifica formazione religiosa ma affascinati dall'ingresso in una dimensione di religiosità non scevra di connessioni col piano sociale e politico. Da questo punto di vista, il salafismo può essere considerato come un movimento che ha ratificato sul piano religioso una posizione di subalternità sociale e politica condivisa e diffusa in una porzione consistente della gioventù tunisina contemporanea, fornendo l'elaborazione di una visione del mondo precorritrice di una rigenerazione dell'esistenza individuale e della vita associata. In questo senso, esso si è

---

<sup>13</sup> Qui e altrove, 'pietà' (*taqwâ*) si riferisce sia a una disposizione interiore che a una condotta pratica volta all'incorporazione delle virtù che ogni buon soggetto musulmano dovrebbe acquisire.



incardinato entro una diffusa condizione sociale di frustrazione e ‘relativa privazione’ (Aberle, 1966), ovvero di sfasamento tra aspettative e realtà vissuta. Esso presenta quel ‘fattore moneta’ (Burrige, 1969) consistente nell’offrire nuove misure di prestigio, integrità, valorizzazione, ‘redenzione’. Da questo punto di vista, il salafismo si situa nel solco dei movimenti social-religiosi che delineano un futuro rinnovamento delle condizioni di esistenza e dei rapporti politici, economici, sociali. Tale rinnovamento, per paradossale che possa sembrare, si nutre del mito del “ritorno alle origini”, l’età delle prime tre generazioni dei compagni del Profeta, grazie al quale porre fine all’ignoranza (*jâhiliyya*) che caratterizza il presente storico.

A dover essere rigorosi, più che di salafismo dovremmo parlare di neosalafismo. Il salafismo rappresentò, a cavallo tra XIX e XX secolo, una risposta elaborata da intellettuali e pensatori musulmani agli interrogativi scaturiti dal problematico rapporto con l’occidente e con il concetto di ‘modernità’. Jamal al-Din al-Afghani e il suo allievo Muhammad ‘Abduh teorizzarono, pur da pur da angolazioni differenti, una prospettiva di rinnovamento profondo dell’islam. Tale rigenerazione consisteva nel ritorno ai *salaf*, gli ‘antichi’, i pii antenati che avevano vissuto accanto al Profeta, il cui spirito avrebbe dovuto permeare tutti gli ambiti dell’esistenza. Questa retrotopia (Bauman, 2017) acquisiva i caratteri di fondamentalismo per l’incoraggiamento al ritorno al Corano e alla sunna, ma si tratta a ben vedere «di un fondamentalismo positivo, teso a rivendicare all’Islam, costruendo il nuovo a partire dalle sue basi più originali, un ruolo attivo sulla scena della politica mondiale (Campanini, 2016: 28)». Che si tratti di un fondamentalismo molto lontano dalle tonalità che siamo soliti attribuirgli nella contemporaneità è evidente dal carattere speculativo della teorizzazione di ‘Abduh, che postulò il carattere razionale (e creato) del Corano incoraggiando una ripresa delle dottrine razionaliste mutazilite del riconoscimento della libertà come cifra indistinguibile del pensiero e dell’azione dell’essere umano.

Il neosalafismo contemporaneo rappresenta invece un movimento social-religioso (Lanternari, 1973) che, come vedremo, presenta delle implicazioni sia sul piano strettamente religioso che su quello sociale e

politico. Anzi, pur nelle sue diverse componenti interne – compreso quella quietista o ‘scientifica’ – e dunque nell’impossibilità di tratteggiarne un quadro omogeneo e complessivo, il neo-salafismo ricava la tradizione di pensiero politico interno alla storia dell’islam che vede in personalità come Ali Shari‘ati e Hasan Hanafi le massime espressioni di una ‘teologia islamica della liberazione’, come la definisce Massimo Campanini (2016). In essa, l’islam assurge a ideologia – non nel senso marxiano ma come idea che sostiene una visione del mondo orientata all’instaurazione della giustizia sociale e alla rivendicazione dei diritti sociali. Tale missione, cui l’islam è consacrato, trova la sua legittimità nell’azione dei profeti della “linea abramatica” che, da Abramo sino a Maometto, si sono ribellati al potere secolare (Shariati, 1979). Lo stesso *tawhîd* (il concetto di unicità di Dio) permette all’uomo di liberarsi dalla sopraffazione spirituale e materiale di idoli e sovrani dispotici.

Affermare che “Dio è grande”, per Hasan Hanafi (1982) corrisponde alla volontà di porre fine al dispotismo e, invitando gli uomini al rifiuto di ogni forma di subordinazione, prelude a una trasformazione rivoluzionaria dei rapporti economici e sociali. Questi autori, tra cui va incluso senz’altro Khaled Abou el-Fadl, individuano nelle categorie politiche immanenti al pensiero islamico classico concetti equivalenti agli ideali democratico-liberali occidentali. Riconoscono inoltre nelle masse il principale fattore di evoluzione e progresso nella società. Nel Corano e nelle altre fonti dell’Islam vengono rintracciati riferimenti alla centralità del popolo: Ali Shari‘ati arriva a sostenere che la Ka‘ba, la casa di Dio, è in fondo la casa del popolo, contrapposta alle altre case sottomesse al regime di proprietà privata. Così, «il Corano comincia nel nome di Dio e finisce nel nome del popolo (1982: 117)».

Certamente si tratta di un riferimento al popolo (*al-nâs*) ben diverso da quello (*cha‘ab*) intimamente legato al concetto di nazione (*waṭan*) e al centro delle poetiche dei movimenti politici nazionalisti, anti-coloniali e post-indipendentisti. Tuttavia, la Riforma Islamica – cui va ricondotto ‘Abduh e indirettamente gli altri successivi pensatori che immaginarono un rapporto paritario tra mondo arabo (e musulmano) e occidente, quest’ultimo decisamente meglio attrezzato sotto il profilo tecnologico e

militare – non può essere disgiunta dalla più generale temperie politica e culturale della modernizzazione.

#### 4.4 La scrittura della modernità.

Lo scritturalismo – ovvero la svolta, come la definisce Clifford Geertz (2008) verso il Corano, gli *'ahādīth* e la *sharī'ah* – rappresenta la base teologica di rinnovamento del religioso con cui «fare un passo indietro per fare meglio il salto (p. 67)» in direzione di una islamizzazione della modernità. Il salafismo preparò il terreno al nazionalismo, dal Marocco all'Indonesia, ponendosi in contrapposizione non solo alle potenze coloniali ma anche alle tradizioni religiose classiche – nel Maghreb, il marabouttismo. Per questo motivo lo scritturalismo salafita dell'inizio del XX secolo viene correntemente associato all'ascensione della classe borghese urbana e, più in generale, al tessuto sociale urbano che avrebbe poi abbracciato il movimento nazionalista. Le confraternite sufi urbane e, nel complesso, l'ideologia marabouttica persero in quantità di adepti ma soprattutto nella capacità di formulare significati collettivi e condivisi coerenti con le trasformazioni politiche e sociali che rendevano obsoleti e non più vantaggiosi i legami di obbligazione con gli *shuyukh* (sing. *shaykh*). Il marabouttismo, il cui cuore teologico e politico-sociale risiede nel legame intermediario di un santo – o di un suo successore – con Dio (*mrabet* significa legare, unire) iniziò a perdere in quel periodo la sua valenza egemonica (Eickelman, 1976). Per questo motivo, il salafismo scritturalista dell'inizio del XX secolo può essere considerato un fatto urbano e connotato anche in senso generazionale, se la sua ideologia può esser letta retrospettivamente come caratteristica del periodo ed esercitante un'ampia influenza culturale. Tuttavia, come lo stesso Eickelman rileva (2007), la dicotomia religiosa 'rurale' (tribale)/ 'urbana' non va sovrastimata. In Nord Africa le pratiche religiose rurali e urbane non differiscono significativamente, benché tale dialettica ricorra in maniera imponente irraggiandone altre (*ulamâ* vs. *shuyukh*, centri ortogenetici – come le moschee-università delle grandi città in cui si producono i codici etico-religiosi che infondono la tradizione – vs.

periferie (Copertino, 2017; Gellner, 1969; Redfield, Singer, 1954)) e nutrendo l'immaginario di una forma precipuamente urbana di islam (Copertino, 2010).

Tornando allo scritturalismo, «le prime masse nazionaliste organizzate [...] erano i prodotti diretti del movimento scritturalista» scriveva Geertz nella sua trattazione comparativa della storia religiosa di Marocco e Indonesia, «espressione tanto della spinta verso un'autopurificazione religiosa quanto di una autoaffermazione politica. Le due cose erano così strettamente intrecciate da essere quasi indissociabili (Ivi, p. 71)».

Sebbene gli scritturalisti si ritrovarono in breve tempo espulsi dagli ingranaggi del potere statale indipendente, quelle forme simboliche partorite nel contesto di una ridefinizione degli assetti politici e sociali possono essere individuate, sotto altra forma, ancora oggi.

#### 4.5 Il nuovo salafismo.

Gli autori precedentemente citati in qualità di precursori delle tendenze visibili nell'islam contemporaneo hanno messo a punto una configurazione senz'altro colta, erudita e di alto livello speculativo del nesso tra religione e politica. Non è questa la sede per analizzare in modo più compiuto il rapporto dell'islam con la storicità, così come l'influenza del socialismo (benché spesso anti-marxista) nel panorama intellettuale e politico musulmano contemporaneo.

Certo è che il neosalafismo contemporaneo 'brutalizza' e semplifica le concettualizzazioni dei vari Shari'ati, Abou el-Fadl, Hanafi e tanti altri pensatori. Non si tratta di un giudizio di valore teso a banalizzare o ridicolizzare il fondamentalismo contemporaneo. È il neosalafismo stesso a rigettare ogni sorta di postura speculativa e riflessiva che generino innovazione (*bid'a*) distorcendo l'originario dettato coranico.

Come poi suggerisce George Joffé, più fruttuoso risulta l'esame delle ragioni che portano questi movimenti alla luce, piuttosto che l'analisi minuziosa della dottrina religiosa. «La politica, e non la religione, spiega la rilevanza di questi fenomeni oggi (2011: 7)». Si tratta di una posizione che tuttavia esiterei a ratificare nelle sue estreme conseguenze. Benché

richiami le tesi di Olivier Roy per il quale il neofondamentalismo contemporaneo è il segno dell'islamizzazione del radicalismo (ovvero di come l'islam assurga a cornice in cui il radicalismo prende forma) e non della radicalizzazione dell'islam, considerare “questi fenomeni” come una esclusiva questione di rapporti di potere scevra di riferimenti a qualsivoglia teodicea o visione del mondo ci impedisce di cogliere il ‘senso profondo’ che i soggetti coinvolti attribuiscono al loro posizionamento nel sacro e all’ethos che questo riflette. Tuttavia si tratta di una fruttuosa provocazione, che illumina più di quanto non adombri. Punto ancor più importante, il neosalafismo si inserisce nel più ampio contesto di un islam ‘globalizzato’ (Roy, 2004) in cui, analogamente alle altre religioni in età contemporanea (Roy, 2017), viene accordata preminenza all’espressione della religiosità piuttosto che alla religione stessa, ovvero alle formulazioni individuali di una fede sempre più privatizzata piuttosto che a un corpus di saperi e dogmi controllati e distillati dai legittimi custodi del sapere. In questo contesto, il neofondamentalismo ha più a che vedere con il secolarismo che con il Corano, come afferma provocatoriamente Olivier Roy (2004). L’approccio culturalista (i cui massimi esponenti possono essere individuati in figure come Bernard Lewis o Samuel Huntington) assegna all’islam statuto di cultura – nell’accezione tyloriana – e di concetto esplicativo, cioè di entità discreta, coerente e costituita dalla somma di valori, credenze e dottrine postulate nei testi cui viene riconosciuto valore normativo. Si tratta, beninteso, di un approccio condiviso dagli stessi fondamentalisti, per i quali tutto ciò che pertiene all’islam può essere rintracciato nel Corano. Il punto, però, «non è cosa il Corano afferma realmente, ma cosa i musulmani dicono che il Corano affermi. [...] La questione qui non è l’Islam come corpus teologico, ma i discorsi e le pratiche dei musulmani (Ivi, p. 10)».

Ecco perché non è sufficiente il ricorso alle fonti o alla pur sterminata produzione intellettuale di figure che hanno certamente toccato vette della speculazione teologica e filosofica per provare a capire il presente, benché il richiamo a quei testi costituisca un ottimo viatico contro la banalizzazione grottesca che l’islam subisce nel discorso pubblico e

politico egemonico contemporaneo. Ritengo che l'analisi testuale acquisti maggiore valore se affiancato a quella contestuale.

Riprendendo uno schema elaborato da Peter Mandaville (2007), citato da Campanini (2016), il neosalafismo si caratterizzerebbe per un'enfasi sull'unicità divina e il monoteismo (*tawhid*); un appiattimento sulla tradizione e il letteralismo delle fonti (Corano, sunna), sulla cui autenticità non v'è ragione di insinuare alcun dubbio, assunto da cui scaturisce l'avversione all'innovazione (*bid'a*), responsabile di arrecare distorsioni alla ricezione del messaggio divino; il rifiuto del pluralismo giuridico e il rigetto di qualsivoglia elemento di diversità tra i credenti. Quanto a quest'ultimo punto, benché in occidente la percezione del neo-fondamentalismo musulmano poggia sul timore di attentati e azioni ostili contro gli occidentali (*jihâd*) è noto come i primi bersagli (da un punto di vista intellettuale e, talvolta, militare) delle formazioni fondamentaliste siano stati e siano tutt'oggi gli sciiti e i sufi, i cui mausolei e *zâwiya(s)* sono stati oggetto di cruenti attacchi distruttivi in tutto l'area nordafricana e mediorientale, Tunisia compresa<sup>14</sup>.

#### 4.6 Ritorno alla politica.

Ciò che interessa in questa sede è valutare l'apporto del neosalafismo a processi di soggettivazione politica e morale. In poche parole, si tratta di esaminare il nesso tra islam e politica. Impresa rischiosa, che contempla la possibilità di lasciar assurgere l'islam a progetto onnicomprensivo e pietra angolare dell'ordine sociale (Gellner, 1981), nonché di procedere alla definizione di un'immagine totalizzante dell'affiliazione politica e religiosa di gruppi e individui. L'etnografia sembra suggerire invece come le persone entrino ed escano agevolmente da gruppi religiosi, secondo la popolarità di moschee e predicatori o più banalmente per noia o incombenza di altre faccende di carattere domestico e lavorativo. L'islam 'quotidiano' (El Ayadi, Rachick, Tozy, 2013) è attraversato dal registro della contraddizione e dell'ambivalenza. Riconoscere la porosità delle

---

<sup>14</sup> Cfr. <https://directinfo.webmanagercenter.com/2012/10/16/tunisie-la-zaouia-de-saida-manoubia-fait-elle-lobjet-dattaque-salafiste/>.

appartenenze e delle identificazioni dovrebbe impedire di ridurre il ‘religioso’ al ‘politico’ e viceversa, o ancora ridurre il ‘politico’ a un epifenomeno dell’islam (Soares, Osella, 2009). Allo stesso modo, bisognerebbe “finirla con l’eccezione islamica” (Ferjani, 2017), ovvero con la tendenza a pensare l’islam attraverso le categorie del pensiero normativo (*il fiqh*) – quasi fosse un’entità consustanziale ad esso – riducendolo così a un amalgama totalizzante in cui spirituale e temporale, politico e religioso, pubblico e privato si fondono. Presentare l’islam come un’indistinta coalescenza di fede (*‘aqîda*), legge (abusivamente tradotto col termine *shari‘a*), religione (*dîn*) e Stato (*dawla*), comporta la rinuncia a cogliere i complessi processi di politicizzazione e depoliticizzazione cui le religioni – Cristianesimo compreso – danno vita (Carré, 1993). Infatti, sia l’islam che il cristianesimo hanno conosciuto nella loro lunga storia fasi di iniziale politicizzazione, successiva de-politicizzazione, e recente ri-politicizzazione – nel caso del cristianesimo, quest’ultima stagione si poggerebbe sulla base giuridica della separazione tra Chiesa e Stato. «Fondamentalmente, le due religioni sono analogamente politiche (*Ivi*, p. 54)».

Tuttavia, il ‘politico’ nell’islam non coincide solo con i progetti di edificazione di una realtà politico-religiosa omogenea, come partorito dall’illusione islamista dalla Rivoluzione iraniana in poi. L’islam politico ‘classico’ rappresenta la via islamica ai sistemi politici democratico-liberali contemporanei emersi entro la tradizione filosofica occidentale. I Fratelli Musulmani<sup>15</sup>, che legano le dimensioni della pietà personale, l’intervento nella società e l’azione sul potere, il movimento pakistano di *Jamaat-el-islâmi*, il wahabismo e i partiti della liberazione islamica tendenti alla restaurazione del califfato, abolito nel 1924 da Atatürk, si inscrivono su questo solco (Ferjani, 2015). A dimostrazione di quanto il rapporto tra islam e politica sia più complesso di quanto possa sembrare, vorrei dedicare alcune pagine a un incontro etnografico che, nel corso del

---

<sup>15</sup> In questo lavoro non si approfondirà l’universo della Fratellanza musulmana, definita negli anni Trenta dello scorso secolo dal suo fondatore, Hassan al-Banna, come un «messaggio salafita, una via sunnita, una verità sufi, un’organizzazione politica, un gruppo atletico, un’unione educativo-culturale, una compagnia economica e un’idea sociale (Mitchell, 1969: 14, citato in Brown, 2012: 175)». Per approfondimenti, cfr. Esposito, Shahin, 2013; Brown, 2012; Whickham, 2002; Starret, 1998; Mitchell, 1969.

lavoro di ricerca, mi ha visto interloquire con militanti di un partito ‘islamista’, *Hizb al-tahrîr*, (partito della liberazione), che non coincide né con la galassia della Fratellanza Musulmana né tantomeno col salafismo. Questo partito nasce in Giordania nel 1953, ad opera di Takkieddine Nabhani, prolifico teorico del movimento. Le prime cellule tunisine del partito vedono luce all’inizio degli anni Ottanta dello scorso secolo in seguito all’azione di Mohamed Jerbi, un professore di educazione fisica (Salgon, 2012). Il principale obiettivo del Partito della Liberazione è l’instaurazione del Califfato, progetto che implica conseguentemente l’abolizione delle frontiere statali e delle comunità nazionali. Tale elemento rappresenta un punto di differenza notevole dalla teoria e dalla prassi della politica espressa dai Fratelli Musulmani, i quali hanno progressivamente aderito all’ossatura istituzionale democratica e alla ripartizione dei poteri negli Stati alla cui contesa politica prendono più o meno regolarmente parte (Hanif, 2012). Inoltre, molto più nettamente della Fratellanza, il partito della liberazione indica nel capitalismo mondiale un modello di organizzazione politico-economica responsabile delle diseguaglianze intercorrenti tra le diverse aree del pianeta, oltre a considerarlo consustanziale al rapporto di subalternità politica e culturale che i Paesi del cosiddetto Terzo Mondo intrattengono con l’occidente ancora oggi imperialista. Come vedremo a breve, gli aderenti a questa realtà politica non si riconoscono nel salafismo, cui contestano alcuni elementi dottrinali centrali del loro sistema di pensiero. In seguito alla rivoluzione, *Hizb al-tahrîr*, cui verrà sistematicamente rigettata fino al 2012 la domanda di legalizzazione entro il sistema politico istituzionale<sup>16</sup>, ha dato vita a manifestazioni dall’indubbia valenza scenica in particolar modo nella capitale, chiedendo ad esempio la cessazione immediata della vendita di alcolici e organizzando cortei in pieno centro, specie in prossimità della moschea Al-Fath, per esprimere solidarietà al popolo palestinese o per richiedere l’abrogazione della circolare n. 108 del 1981, che proibisce l’uso dell’*hijâb* negli uffici pubblici e nelle scuole. Inoltre,

---

<sup>16</sup> I ministri degli interni tunisini si sono avvalsi, almeno fino al 2011, delle disposizioni contenute nella legge sui partiti politici del 1988, nella quale viene vietata la formazione di partiti fondati su premesse dichiaratamente religiose.



alcuni suoi militanti hanno preso parte ad azioni di violenza politica come l'attacco alla sede dell'emittente televisiva Nessma TV, che aveva trasmesso il film d'azione *Persepolis* sottotitolato in arabo tunisino nel 2011, e quello all'ambasciata USA del 2012.

L'incontro etnografico con questo partito è avvenuto un po' per caso, come spesso accade nel corso del lavoro antropologico sul campo (è la *serendipity*). Assistendo a una manifestazione in solidarietà con la Palestina nei pressi della moschea di Al-Fath, ho chiesto a due giovani che reggevano uno striscione per quale motivo fossero lì. Benché la mia padronanza dell'arabo non mi permetta di discettare delle tematiche più varie, ho comunque compreso la ragione della loro presenza e il fatto che fossero militanti del partito della liberazione. Scambiatici i contatti, ho successivamente comunicato loro la mia intenzione di conoscere meglio il movimento. Tutt'altro che renitenti, sono stato messo in contatto con Mohamed, militante di lunga data e responsabile della comunicazione del partito a Tunisi. Benché un po' sospettoso – quando gli telefonai per organizzare un incontro mi chiese subito se fossi un giornalista o un falso ricercatore alle dipendenze di organizzazioni politiche finanziate da altri Paesi – fu assai facile incontrarlo.

Contrariamente alle mie aspettative, Mohamed non era affatto barbuto, anzi, la mia barba era più lunga della sua. Ventinovenne e ingegnere, lavora in una multinazionale. “Noi non siamo contro tutto l'occidente, noi siamo contro i governi dispotici dell'occidente”, si affrettava a specificare di fronte alla mia sorpresa nel rilevare la sua collocazione lavorativa.

Quando decidemmo di sederci per prendere un caffè lungo l'Avenue Bourguiba lui mi ammonì di non chiamarla in quel modo ma “Avenue de la Révolution”, non disconoscendo solo il padre della moderna nazione tunisina, ma evocando la drammatica contrapposizione tra Stato e islam (politico) originata durante la stagione bourgibiana e che di fatto costituisce la preistoria del radicalismo contemporaneo. Ricordiamo infatti che durante la stagione di Bourguiba, lo Stato tunisino mobilitò tutte le risorse in suo possesso per monopolizzare l'islam e smantellare le sue istituzioni (Mabrouk, 2011). Ciò facendo, destrutturò quelle strutture di appartenenza primarie – non solo religiose, ma anche familiari e tribali

(cfr. I capitolo) – chiamate a mediare l'identità politica collettiva (Balibar, 1997).

La monopolizzazione dell'islam avvenne attraverso la netta separazione dell'islam tunisino dal più ampio mondo musulmano e l'individuazione, da parte delle élites saheliane al potere, di una peculiare marca identitaria nazionale (la 'tunisinità') che nella storia del Paese avrebbe innervato anche l'ambito religioso, rendendolo incompatibile con i linguaggi dell'estremismo e della radicalità.

È contro questa operazione «che l'islam radicale lavora nello sviluppare altri collegamenti che possono culminare nell'assorbimento di e nell'integrazione entro altre versioni dell'islam globale (Ivi, p. 50)». Si badi bene che l'operazione di epurazione bourguibiana non venne condotta espungendo 'il religioso' dalla prassi e dalla discorsività del potere, secolare. Bourguiba proponeva continuamente commenti e interpretazioni critiche sul Corano e la vita del Profeta – si pensi alla sua sfida al digiuno nel mese del Ramadan, considerato responsabile della riduzione di efficienza economica.

Lo smantellamento delle istituzioni religiose passò invece per la cessazione dello storico ruolo educativo dell'università Zytouna; la soppressione delle scuole coraniche e dei beni *habous* o di 'mano morta', ovvero del patrimonio fondiario o immobiliare destinato a fondazioni o istituti religiosi; la violenta proibizione di svolgimento di attività altre dalla preghiera nelle moschee. Le conseguenze della monopolizzazione dell'islam condussero alla ricerca sotterranea di altre arene nelle quali esperire la dimensione religiosa e alla nascita di un Islam 'underground', informale e dalla connotazione politica oppositiva rispetto all'islam di Stato.

Non c'è da sorprendersi allora se il principale corso di Tunisi sia rinominato come Avenue de la Révolution, dato che con la cacciata di Ben Ali il sacro e la religiosità hanno ripreso possesso dello spazio pubblico e politico. Ma l'*Hizb al-tahrîr* non è un partito salafita. Come affermava Mohamed,

i salafiti hanno il culto degli antenati, vogliono in un certo senso tornare indietro nel tempo, mentre noi amiamo il progresso. Riconosciamo le

conquiste tecnologiche e scientifiche della società contemporanea. Senza un progresso nella scienza e nella tecnica, i paesi islamici continueranno a essere sopravanzati dall'occidente. Nel Corano c'è scritto che il secondo califfo vedeva un uomo che stava tutto il tempo in moschea a pregare. Lui gli disse che non era quello che prevedeva la religione, bisogna fare anche altro (Tunisi, 15/09/2018)!

Inoltre, mentre il rapporto tra religione e politica viene dissimulato se non del tutto negato dai salafiti, come è emerso anche dalle mie relazioni etnografiche, i partigiani della liberazione islamica asseriscono convintamente che l'islam contenga naturalmente una dimensione politica. Maometto è stato anche un capo politico, e una cosa apparentemente individuale come la preghiera è un fatto collettivo, sociale, perché infatti si svolge nella moschea, luogo di socialità, un tempo principale luogo pubblico della vita dei musulmani.

L'Islam è una terza via tra dominio del privato (capitalismo) e dominio del pubblico (socialismo). Alcune cose vanno rese pubbliche, come le risorse dello Stato, le risorse naturali, che sono del Paese, del popolo. Oggi le risorse della Tunisia sono depredate dai Paesi stranieri, soprattutto la Francia. Il colonialismo continua oggi con i ricatti del Fondo Monetario Internazionale che impone la svalorizzazione del dinaro.

[...] La laicità è il prodotto della storia europea, in cui il potere religioso si era esteso a quello politico. Nell'islam non è mai stato così, per questo non c'è mai stato bisogno di laicità, a differenza che in Europa (Tunisi, 15/09/2018).

La lettura di Mohammed traccia genealogie differenziate della formazione del 'secolare' tra Europa e resto del mondo. In questa diversità, assume configurazione altra anche la dicotomia tra 'pubblico' e 'privato': indicandomi l'Avenue Bourguiba cosparsa di transenne che, in prossimità del ministero degli interni, delimitano lo spazio di strada accessibile e liberamente transitabile, mi chiede se questo sia uno spazio pubblico anche se non si è liberi di attraversarlo a piacimento. "Noi non parliamo

mai di privato. Il privato e il pubblico sono categorie false, basta seguire l'islam", asseriva.

La discorsività politica del Partito della Liberazione respinge l'allontanamento del "Dio barrato" con cui secondo Bruno Latour la modernità occidentale «reinventa così la spiritualità, ovvero la discesa del Dio onnipotente nel tribunale interiore, senza che egli intervenga affatto in quello esteriore (2009: 53)».

Le sue considerazioni richiamavano alla mia mente le lucide riflessioni di Talal Asad (2003), che, differenziando il 'secolarismo' come processo politico dal 'secolare' in quanto categoria epistemologica, invita a non concepire la relazione che quest'ultimo intrattiene col 'religioso' né in termini di continuità – nel senso di evoluzione unilineare verso la modernità – né di semplice rottura. Il 'secolare' amalgama comportamenti, conoscenze, sensibilità e registri della sofferenza e dell'agentività che condivide col 'sacro' più di quanto non possa sembrare. E questo non solo perché la modernità secolare si articola mediante l'imponente ricorso a miti ed evocativi apparati simbolici che, originati nella dimensione sacrale, si proiettano oggi nella vita quotidiana disincantata legittimando il potere e incanalando le fedeltà politiche (Geertz, 1988). L'allarme che suscita l'islamismo – e, più in generale, la presenza del religioso nello spazio pubblico – non risiede forse nel fatto che condivide gli assunti e i propositi governamentali del progetto statale-nazionale in merito alla regolamentazione di ogni aspetto della vita individuale, compresi quelli più intimi? Se l'islamismo desta preoccupazione è perché tenta di penetrare uno spazio già occupato dal 'secolare', mostrando ancora una volta la difficoltà di ricorrere a categorizzazioni fisse e determinate una volta per tutte.

Come funziona il partito della Liberazione? Basandosi in massima parte su donazioni da parte degli aderenti, che mettono a disposizione le proprie risorse per intraprendere azioni di propaganda politica. Ad esempio, un iscritto che dispone di una stamperia offre la possibilità di fare uscire ogni settimana un giornale del partito.

L'attività principale di creazione del consenso consiste in mobilitazioni e manifestazioni pubbliche, convocate seguendo l'accadere degli eventi

mondiali (ad esempio, la repressione del regime di Al-Sisi dei militanti della Fratellanza Musulmana in Egitto, di cui mi parla durante il nostro incontro) e una continua operazione di persuasione che, mi spiega, si compie in modalità del tutto simili alla conversazione che stiamo intrattenendo. “La parola è lo strumento più forte, più formidabile che abbiamo a disposizione. La nostra principale azione, oltre alle manifestazioni, è quella degli avvisi pubblici, della comunicazione”, affermava Mohamed.

Il nesso tra politica e religione è talmente stretto, per il Partito della Liberazione, che tende a rendere i due elementi indistinguibili. È la vividezza di questo legame che rende palese la differenza tra questo movimento politico e quello, ben più noto e popolare, di Ennahdha. A ben vedere, tuttavia, è la politica a prevalere sulla religione, i cui ambiti dottrinari – a differenza che per i salafiti – non sono oggetto di esplorazione esegetica o teologica. Ciò si evidenzia nel rifiuto dello *chaikismo* (Merone, Cavatorta, 2012), ovvero della strutturazione di network informali costituiti da legami interpersonali – favoriti, negli anni successivi al 2011, da quei ‘tour della preghiera’ che vedevano alcuni *shuyuk* particolarmente noti rendere visita a varie moschee – in cui i giovani *shuyukh* radicalizzati e politicizzati costruiscono cinghie di trasmissione della conoscenza e dell’attivismo tra i più anziani ed eruditi salafiti e i giovani potenziali attivisti del movimento salafita. Tra il 2011 e il 2013, dopo aver individuato e monitorato potenziali simpatizzanti, gli *shuyuk* mostravano loro filmati e facevano leggere stralci dei testi sacri, per testarne la reazione e includerli più stabilmente nei network di vicinato del proselitismo. Per Mohamed,

La politica è una dimensione che abbraccia l’esistenza e va oltre lo Stato-nazione, infatti abbiamo sedi e filiali e militanti ovunque, pure in Italia. Alcuni imam non parlano di politica, e facendo così sono dei servi del governo, perché invece la politica è congenita nell’islam, è l’elemento del ‘governare’ a essere implicito nell’Islam.

Ennahdha ha preso il potere promettendo delle cose, specialmente alla gente degli strati popolari, e poi ha fatto altre scelte dettate da esigenze di *realpolitik*. Invece noi siamo coerenti: quello che diciamo è molto

semplice, riguarda il Corano e la *shari'ah*, su questo non scendiamo a compromessi. Noi non siamo quelli degli *shaykh*, proviamo a stare tra la gente, non vogliamo solo gareggiare alle elezioni, ma stare nelle piazze, nella strada (Tunisi, 15/09/2018).

Ma islamismo non può darsi senza un ostinato riferimento alle origini, tempo supposto della giustizia ideale sulla terra e modello della pienezza inaugurale del 'politico' (Benslama, 2004).

Mohamed infatti citava un *ḥadīth*, riportato da Abou Talba, in cui i compagni del Profeta gli manifestavano le sofferenze indotte dalla fame prolungata. La debolezza e i patimenti erano tali che gli mostrarono come avevano letteralmente appuntato una pietra contro lo stomaco. Ma Maometto mostrò loro che di pietre egli stesso ne aveva poste ben due sul suo stomaco. Questo episodio veniva invocato da Mohamed per rimarcare l'empatia, la compassione del Profeta nei confronti del popolo e il suo dividerne (anzi, precorrerne) patimenti e sofferenze, a differenza dell'attuale classe politica tunisina, che affama il popolo nella più famelica ingordigia di denaro e potere<sup>17</sup>.

La citazione dello *ḥadīth* rientra in vere e proprie pratiche citazionali attivate da sempre più musulmani, nelle quali il ricorso agli *ahādīth* informa una vasta gamma di situazioni sociali esperibili nella vita di ogni giorno (Messick, 1993). La citazione può essere considerata alla stregua di un atto locutorio in cui l'autorità stessa dello *ḥadīth* viene a costituirsi in modo performativo, dato che, pur trattandosi di un testo fissato in un ben preciso solco discorsivo ed esegetico, il ricorso che se ne fa varia in base al contesto socio-comunicativo, attribuendovi di fatto nuovi significati (Mahmoud, 2012).

#### 4.7 Politica e politiche dell'islam.

Il rapporto tra islam e politica non è solo quello incarnato esplicitamente e anzi rivendicato dai partiti. 'Politica' è anche la popolarizzazione

---

<sup>17</sup> La metafora del ventre contenuta nell'episodio evoca le forme e le espressioni vernacolari con cui in Africa subsahariana viene concettualizzata l'attitudine predatoria del potere responsabile della fame del popolo – quella che Bayart (1989) ha per l'appunto definito "la politica del ventre".

dell'islam perseguita dalle classi medie scolarizzate e avvezze all'uso delle tecnologie digitali che 'oggettificano' l'islam (Eickelman, Piscatori, 1996) con consapevolezza e riflessività, per farvi ricorso 'razionalmente' nei processi di partecipazione democratica e di definizione del bene comune. La società civile 'musulmana' abita la sfera pubblica (Salvatore, Eickelman, 2004) sfidando i tradizionali ed eurocentrici assiomi secolari che espungono i 'contro-pubblici' musulmani (Hirschkind, 2006) dalla scena politica e civile contemporanea. 'Politica' è poi la negoziazione sulla legittimazione dell' 'autentica' tradizione discorsiva (Asad, 1986) propria dell'islam, così come profondamente 'politico' è l'auto-modellamento del sé percorso entro i movimenti della pietà islamica (Mahmoud, 2012) e da parte dei soggetti che aderiscono a contemporanei movimenti di rigenerazione sociale e individuale. L'individuazione del 'politico' da parte di una preponderante fetta di studiosi dell'antropologia dell'islam là dove un tempo esso non sarebbe stato riconosciuto va senz'altro addebitato a un mutamento nella postura ideologica ed epistemologica della ricerca etnografica e dell'antropologia in generale, più sensibili a captare la fluidità della microfisica del potere e l'estensività delle implicazioni dei rapporti politici, non isolabili in un unico campo sociale e d'osservazione (Boni, 2011; Minicuci, Pavanello 2010; Herzfeld, 2006).

Ecco perché il necessario equilibrio nell'analisi dei rapporti tra islam e politica deve porsi come obiettivo una de-patologizzazione della politicizzazione della vita quotidiana dei soggetti che si dichiarano musulmani, e non l'escissione preconcepita di qualsivoglia connotazione 'politica' che gruppi e individui assegnano al 'religioso'.

Lo sguardo che verrà applicato ai processi di soggettivazione religiosa e politica in questo capitolo non patologizzerà in alcun modo i soggetti che ne sono o ne sono stati coinvolti. In tal senso, una garanzia verrà data dal fatto che i profili dei giovani tunisini che hanno preso parte alla relazione etnografica con lo scrivente sono facilmente riconducibili alle classi medie. Con ciò, aderisco alla tesi di Bayat (2010; 2007) e White (2002), i quali notano una differenza sostanziale tra l'islamismo delle fasce medie e quello dei maggiormente deprivati. Mentre la prima dimensione è

associabile ai ceti urbani e istruiti medio-popolari, l'ancoramento all'islam da parte della popolazione più impoverita che affolla gli *slums* suburbani delle metropoli nordafricane dove, non a caso, i network della carità islamica sono particolarmente attivi (ad esempio in Egitto), è dovuto più al pragmatismo che a convinzioni teologico-sacrali, e va dunque ricercato nella possibilità di ricavare lavoro, casa, istruzione, reddito (Ismail, 2000).

A differenza della tradizione 'colta' cui si è fatto riferimento nelle pagine precedenti (e in cui collocherei, ad esempio, il 'primo' salafismo), il neo-salafismo pare avere (avuto) un radicamento rilevabile pure in sede etnografica, cui concorre senz'altro la 'semplicità' del suo messaggio, appropriabile anche da chi non dispone del sapere dottrinale o di particolari competenze esegetiche.

Come è stato già puntualizzato, dopo la rivoluzione il salafismo ha fatto irruzione nello spazio pubblico tunisino. Usciti dalla clandestinità o beneficiari di amnistia, gruppi salafiti (tra i quali spicca *Anṣâr al-Shari'ah*) sulla cui organizzazione e strutturazione torneremo a breve hanno tentato di reintrodurre il *niqâb* nelle scuole e nelle università, di fronte alle quali hanno comunque issato il loro drappo nero; provato a interdire l'arte 'non islamica' da esposizioni ed esibizioni, e sono stati protagonisti di attacchi organizzati contro, ad esempio, l'ambasciata degli USA, per non citare le operazioni militari alla frontiera algerina, a tutt'oggi teatro di scontri con le forze armate. Questi eventi si collocano sullo sfondo di una complessa riarticolazione dei rapporti tra politico e religioso, e che ha fatto registrare una non semplice negoziazione tra sensibilità e attori differenti sul ruolo da attribuire o meno all'islam come fonte giuridico-legislativa e sullo statuto di religione 'del Paese' e non di Stato da riconoscerli (Ferjani, 2015).

La presenza del religioso nello spazio pubblico è stata ancor più palpabile nei quartieri popolari delle grandi conurbazioni urbane (Grande Tunisi, Biserta). Olfa Lamoum (2015) invita ad apprendere ragioni e dinamica del salafismo tunisino contemporaneo a partire dalla sua iscrizione territoriale. Nella sua inchiesta condotta nei quartieri di Etthadamen e Douar Hicher, emerge come i salafiti siano oggetto di un forte sentimento



di solidarietà, la cui radice poggia nella prossimità territoriale e nella condivisione di comuni esperienze di incertezza e deprivazione materiale e simbolica. Giovani salafiti e no condividono lo stesso universo e sviluppano le medesime pratiche urbane. In breve, sono legati da una forte comunità di destino (Ivi, p. 134). Per questo, come peraltro è emerso nel corso della mia ricerca, i giovani salafiti sono definiti dai loro coetanei anzitutto come *Ouled hûma*, ‘figli’ del quartiere. Dopo il 2011, decine di salafiti, riconoscibili a partire da un ben preciso codice estetico distintivo, si sono prodigati in attività caritative e a sfondo sociale, come l’inserimento lavorativo per giovani disoccupati (nel settore della vendita di frutta e verdura), l’aiuto a trovar moglie per i giovani celibi, organizzazione di carovane di medici per i più poveri. Il loro rigorismo morale – teso alla salvezza delle anime corrotte e alla redenzione dai peccati, compresa l’ordinaria piccola delinquenza giovanile – ha fatto sì che, nei quartieri più deprivati, potessero assurgere ad arbitri dei conflitti e delle controversie di ogni giorno. Il loro registro di mobilitazione, che attinge ai livelli della solidarietà di vicinato, di quartiere e della *Ummah*, nonché la postura evidentemente anti-sistema (da cui un’innegabile implicazione nei reticoli dell’economia informale) permette alla Lamloum di affermare che

il salafismo appare dunque come una reazione allo sfaldamento dello Stato sociale negli ultimi venti anni e come una forma di radicalizzazione giovanile che tollera, ovvero valorizza, le pratiche e le strategie popolari dell’arrangiarsi tra i giovani. In ciò, esso offre uno spazio di mobilitazione che tiene conto insieme della necessità di sopravvivenza e del bisogno di riconoscimento e di distinzione tra di essi (Ivi, p. 137).

Per questo, oltre che fatto eminentemente urbano, il salafismo assume una connotazione chiaramente giovanile (Roy, 2017; Mabrouk, 2011), ponendosi come vettore di senso e quadro sociale che definisce i livelli di identificazione generazionale<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> La coloritura generazionale del salafismo assume fattezze di drammatico conflitto in società in cui l’assoggettamento e il dominio sono naturalizzati nell’organizzazione sociale delle classi di età e nella

Tuttavia, se è indubbio che l'ancoramento territoriale del salafismo nelle Tunisia post-rivoluzionaria sia stato maggiore nei quartieri 'ai margini' della città e delle politiche dello Stato sociale, oltre a rappresentare una dimensione che ben si presta a una felice ricognizione etnografica, l'isomorfismo fra geografia della povertà e radicalizzazione non può aspirare ad alcuna generalizzazione totalizzante (Roy, 2017), a meno di non specificare che non vi è un'esatta corrispondenza tra indicatori socio-economici degli spazi urbani e livelli socio-economici della popolazione che li abita (cfr. I capitolo).

In *Life as Politics* (2010), Asef Bayat si chiede se l'islam sia portatore di un'ecologia urbana, che legittimi il connubio tra islamismo e poveri dei grandi e affollati sobborghi di Tunisi, Cairo, Casablanca, ecc.

Il sociologo iraniano sostiene che raramente i poveri urbani, impegnati in quotidiane attività di sopravvivenza e di "quieta violazione dell'ordinario" esprimano una convinta e non strumentale adesione ideologica all'islam, specie nelle sue forme maggiormente 'politicizzate', a differenza degli appartenenti alle classi medie, maggiormente sensibili al richiamo delle teorizzazioni islamiste su Stato, legge, codici morali. Anche nei network salafiti presenti nei quartieri popolari più poveri ho avuto modo di constatare come la direzione – la leadership – di tali reticoli fosse assunta dai giovani più istruiti e meglio collocati dal punto di vista dell'occupazione e del reddito.

A differenza che nella storia del cattolicesimo, i movimenti islamisti non rivolgono appelli di mobilitazione ai poveri, ma alle istruite classi medie, considerate come vettore del cambiamento sociale. È tra quei giovani che covano sentimenti di rancore sociale contro élite nazionali(ste), governi secolari e alleati delle potenze neo-coloniali occidentali, fonte di marginalizzazione e impoverimento, che il linguaggio della moralità tende a sussumere la dimensione politica. Ed è a questi giovani che a breve volgerà la scrittura etnografica.

---

consuetudinaria contrapposizione tra 'anziani' e 'cadetti' – come in Africa occidentale (Janson, 2010; Masquelier, 2010).

#### 4.8 Salafismi tunisini?

Generalmente la nascita del neo-salafismo in Tunisia viene ricondotta al 1986, anno in cui dal Movimento della Tendenza Islamica (MTI) – considerato antenato di *Ennahdha* – fuoriesce un gruppo che darà vita al Fronte Islamico Tunisino (FIT) (Blanc, 2017). Oggetto di dura repressione negli anni Novanta, l'organizzazione si frantumerà sotto i colpi di esili forzati e incarcerazioni.

L'apertura del campo religioso (e politico) dopo la Rivoluzione non ha favorito solamente il ritorno di questi attori. È stato lo stesso campo religioso a mancare di regole inerenti al suo funzionamento (dalla nomina alla destituzione degli imam, al controllo dello Stato sulle moschee).

Inoltre, concorre alla complessiva incertezza del quadro la peculiare architettura del salafismo tunisino. Se in Egitto la radicalizzazione si è incanalata per entro gli assetti istituzionali della fratellanza musulmana, in Tunisia essa ha seguito flebili e mai definitivi itinerari individuali, talvolta reversibili ma sempre ondivaghi e frammentati (Meddeb, 2016).

L'opacità della struttura organizzativa è al centro di una contesa tra due schieramenti: il primo – nel quale possiamo collocare l'organizzazione di *Anṣâr al-Sharî'ah* – è favorevole alla creazione di strutture affiliative formali; l'altra è decisamente opposta a questa eventualità per ragioni ideologiche. Dato che è l'unicità di Dio (il *tawhîd*) il principio teoretico fondativo del salafismo, la costituzione di parti e gruppi formali solleva il rischio di *juz'ia* (parzialità), fonte di possibili divisioni nella comunità dei credenti nonché negazione del principio unitario costantemente affermato (Merone, Cavatorta, 2012).

Per tutti questi motivi, non pochi studiosi sono soliti operare una tripartizione del salafismo contemporaneo (Amghar, 2011; Bonnefoy, 2011; Wiktorowicz, 2006). Il salafismo scientifico (o 'quietista') è unicamente interessato alla preservazione dell'originario messaggio religioso, traendo ispirazione dall'agire quotidiano non solo dalle fonti del Corano e della Sunna ma anche dal metodo del consenso (*ijma'*) che caratterizzava la vita associata dei primi compagni del Profeta (*anṣâr*). Sono la propaganda (*da'wa*, letteralmente 'chiamata') e l'educazione

(*tarbiyya*) gli strumenti con cui i salafiti ‘puristi’ ricercano un’islamizzazione individuale dal basso, disdegnando invece l’azione politica propriamente detta e l’inserimento nel contesto politico e istituzionale mondano. Anche in questo caso, l’ispirazione è fornita dall’esempio di Maometto che, nel cosiddetto periodo meccano, preferiva incedere in forme ‘orizzontali’ e meno dirette di propaganda data l’ostilità dell’ambiente da cui in breve tempo sarebbe fuggito.

Il salafismo politico agisce invece direttamente nel sistema politico, provandone a orientare gli andamenti, mentre poi quello jihadista è evidentemente volto all’affermazione dello Stato islamico.

Chiaramente si tratta di una tripartizione idealtipica e, come tale, incapace di comprendere quella categoria intermedia di giovani ‘quietisti’ che però non disdegnano la politica, quanto meno nel momento consultivo delle elezioni; così come quella ‘zona d’ombra’ di giovani la cui fascinazione nei confronti della discorsività salafita è reversibile. Più di un mio interlocutore mi ha confessato di esser stato salafita tra il 2011 e il 2013 per poi dismettere la costante pratica religiosa, parallelamente alla recessione del fenomeno salafita in tutto il Paese, quasi che l’adesione al salafismo prenda corpo nell’ambito di una fase di maturazione personale e identitaria, cui apporta contenuti, stili, posture.

Alcuni di quei giovani sono oggi impegnati nell’associazionismo e in attività artistiche; altri sembrano aver aderito a quella dimensione post-islamista (Redissi, 2017; Bayat, 2011; Roy, 2011) in cui la pietà personale matura nel contesto di uno Stato democratico le cui regole e istituzioni vengono accettate sebbene criticate. Gli stessi riferimenti alla *shari‘ah* assumono in questo quadro più un carattere identitario che giuridico. In poche parole, benché possa apparire paradossale, credo sia possibile situare le parabole individuali di adesioni al e ritorni dal salafismo nell’ambito del post-islamismo.

A essere in discussione non è la portata o l’efficacia del religioso (Geertz, 2008) quanto la ridefinizione dei rapporti tra dimensione politica e dimensione propriamente religiosa. Anche la prospettiva anacronistica di un ritorno ai *salaf*, agli antenati, può convivere con l’accettazione, pur se

critica, delle istituzioni e del gioco democratico, nel rigetto di ogni forma di violenza.

Sta di fatto che, oltre il livello delle figure religiose (*shuyukh*) che hanno esercitato un riferimento ideologico e teoretico ragguardevole, fatica a essere rilevabile una parte di giovani estremamente volatile, che non segue in maniera significativa direttive e impostazioni dottrinali provenienti dall'alto. Questa nebulosa è composta di giovani individui che compiono la scelta personale di riscoprire il 'religioso' secondo i canoni salafiti (*ibidem*). È su questo segmento che una parte della ricerca interessata a cogliere processi di soggettivazione morale e politica tra i giovani tunisini si è incentrata, non senza interrogarsi continuamente sulla legittimità di attribuire patente di 'salafita' a persone e itinerari esistenziali frammentati, mutevoli, reversibili, tutt'altro che totalizzanti. Da un punto di vista metodologico, ciò ha costituito un problema non di poco conto. I giovani che in queste e nelle prossime pagine sono presentati come salafiti sono riconosciuti tali nei rapporti sociali interpersonali; inoltre fanno riferimento loro stessi, nelle testimonianze riportate, a questa auto-identificazione.

Anche il tessuto che compone il salafismo tunisino contemporaneo è vario. Se le radici sono quelle dell'islamismo della fine degli anni Ottanta, tra i suoi attuali protagonisti trovano posto quei giovani appartenenti a una popolazione 'eccedente', esclusa dal mercato del lavoro e dalle politiche economiche liberiste che la Tunisia ha sottoscritto almeno negli ultimi tre decenni. Rappresentano il 'lato oscuro' (Merone, Cavatorta, 2012) del modello di sviluppo della Tunisia di Ben Ali e rappresentano il controcanto della Rivoluzione, presentato sovente come patto 'borghese' e a-conflittuale (Dakhli, 2016), cui le scienze umane non possono non prestare ascolto.

Diversi studi (Mabrouk, 2011; Pargeter, 2011; Torelli, Merone, Cavatorta, 2012) hanno constatato la connotazione giovanile del salafismo tunisino, rilevatrice di una frattura generazionale su cui già ci siamo attardati (cfr. Il capitolo) e che riflette uno sguardo fortemente critico che i giovani convertiti a forme marcate di religiosità rivolgono verso i 'padri' (Roy, 2017; 2004), accusati di aver aderito a un modello religioso distorto,

consustanziale all'economia politica della repressione sotto Ben Ali (e in parte Bourguiba).

Tuttavia questa rilevazione statistica è parziale. Essa si basa sui dati raccolti tra i detenuti delle carceri tunisine affiliati alle organizzazioni di Al-Qa'ida nel Maghreb islamico, reduci dal jihâd in Afghanistan negli anni Ottanta, aderenti al gruppo *Suleiman*, unità jihadista attiva nell'area settentrionale del Paese.

Sebbene i campioni possano parzialmente coincidere, non ritengo metodologicamente fondato considerarli totalmente sovrapponibili, col rischio peraltro di sovrarappresentare il salafismo jihadista, inglobandovi ogni altra forma di radicalismo o fondamentalismo religiosi. Tra i giovani salafiti contemporanei possono essere annoverati molti esponenti delle classi medie, che non hanno avuto esperienze di detenzione né aderiscono alle poetiche jihadiste propalate da Daesh o Al Qaeda. La loro adesione alla *mouvance* salafita è correlata – non determinata – dalla percezione del mancato rinnovamento sociale promesso dalla Rivoluzione. Inoltre, benché non condivida la riduzione del salafismo all'esperienza carceraria, è innegabile che un'alta percentuale di conversioni individuali origini da quotidiane interazioni con gli apparati di Stato (a partire dalla polizia) contrassegnate da disprezzo, sospetto, controllo sociale. Se la principale componente salafita non interviene attivamente sulla scena politica nazionale ed è esclusivamente interessata all'approfondimento di tematiche di carattere dottrinario, i giovani tunisini che la costituiscono emanano comunque un profondo rigetto dello Stato (Pargeter, 2011).

#### *4.9 Islam plurale e disemie identitarie.*

Osservatori, analisti, attivisti della società civile tunisina e persino accademici hanno più volte denunciato l'assoluta estraneità del salafismo dalla cornice culturale e religiosa tunisina (Torelli, Merone, Cavatorta, 2012). Mohamed Kerrou (2018 *a*) ha a tal proposito individuato tre tipologie di pratiche e rappresentazioni attorno alle quali si condensa l'islam vissuto ed esperito quotidianamente dai tunisini. Questa trilogia è composta da tre declinazioni di islam: politico, popolare e di Stato.

Quest'ultimo è il frutto di un accordo tra uomini politici e nobiltà religiosa incarnata dalle grandi famiglie intorno a cui ha orbitato la direzione delle grandi moschee di Tunisi e Kairouan, espressione di una tradizione sapiente cui non è estranea la dimensione confraternale, come testimonia la storia della Ṭarīqa Tijaniyya. Islam di Stato è anche la manipolazione e l'assimilazione del religioso operata durante i regimi di Bourguiba e Ben Ali.

Col "patto degli *ulamâ* della Zytouna", ratificato nel 2011 sotto l'autorevole patronato dell'anziano mufti della Repubblica tunisina, lo cheick Kamel Eddine Djait, gli imam che riconoscono l'assoluto valore dell'istituzione della Zytouna rivendicano la specificità dell'identità religiosa tunisina – la tunisinità (*at-tawnasa*) contro il montante wahabismo.

L'articolazione tra identità religiosa e nazionale, Islam di Stato e Islam popolare è conchiusa nel Mawlid (o Mouldia, o ancora Mawled), anniversario della nascita del Profeta, in occasione del quale a Tunisi viene spesso organizzata la *kharja*, una processione 'mistica' condotta da musicisti *stambeli*, repertorio musicale importato dai discendenti degli schiavi subsahariani in Tunisia – e nel Maghreb – e impiegato in contesti rituali di cura attraverso l'induzione di stati di *trance* (Jankowsky, 2010). Come ho avuto modo di vedere in occasione del Mawlid del 2018, in quella giornata ci si reca nelle *zâwiya(s)* a rendere visita ai santi, in particolare a Sidi Mehrez, protettore della città di Tunisi e ricorrente nel detto popolare "Ahlez Mehrez", il cui senso corrisponde a "Magari ci fosse Sidi Mehrez". Le famiglie si riuniscono, si mangia insieme, si prepara l'*assida* (*'aṣīda*) *zgougou*, dolce a consistenza gelatinosa preparata in quell'occasione e scambiata nell'ambito del vicinato.

Non tutti festeggiano il Mawlid. I salafiti, o comunque coloro che si inscrivono in una religiosità scritturalista, non celebrano la ricorrenza, la cui interdizione risalirebbe allo stesso Profeta, nei cui *'ahādīth* si può ravvisare traccia del monito a non rivolgere preghiere che a Dio e a Dio soltanto (Pignon, 2012).

In questa giornata le moschee sono abbellite da drappi posti sui pavimenti delle sale di preghiera che richiamano motivi floreali. Per le strade di

Tunisi tanti uomini, anche giovani, indossano *jebba* e *chechia* (*shaashiia*), abito e cappello squisitamente tunisini, a riprova del connubio tra le matrici identificative religiosa e nazionale<sup>19</sup>.

Durante il Mawlid, insomma, assurge a centralità innegabile tutto il repertorio religioso popolare a impronta sufi. Ciò che agli occhi dei fondamentalisti scritturalisti è un peccato, costituisce il punto di forza del sufismo: mi riferisco a quel patrimonio di suoni, gesti, canti, stilemi estetici che sono riproducibili, categorizzabili, praticabili, condivisibili; in poche parole, una cultura. Ogni ordine confraternale dispone infatti di una propria liturgia, la cui sezione introduttiva consiste quasi sempre in un repertorio di canti ‘ordinari’ che precedono gli uffici rituali veri e propri (denominati ‘*adah* nell’ambito della celebre *ṭarīqa* tunisina *shādiliyya*), e che consistono in versi inneggianti al Profeta o a un santo. Alcuni miei conoscenti sufi erano soliti ascoltare in macchina, specie durante il tragitto per la *zâwiya* o la moschea, audio-cassette di *qasā'id* (sing. *qaṣīda*), componimenti poetici cantati di carattere sacro. Non è raro reperire queste audio-cassette al supermercato o nei negozi di musica. Come vedremo, il salafismo propugna il rigetto di ogni tradizione culturale locale, specie in materia religiosa, una tabula rasa che corrisponde al rifiuto dell’identificazione politica nel contesto – giudicato corrotto – dello Stato nazione (Roy, 2017 *b*).

In ogni caso, come abbiamo visto nel primo capitolo, la rappresentazione del religioso tunisino mediata dalle istituzioni dello Stato è intimamente interrelata alla costruzione di un *récit* costantemente all’opera nella Tunisia indipendente, elaborato dalle élite al potere relativamente allo spirito riformista, dialogico e consensuale proprio della tradizione politica nazionale tunisina (Hibou, 2009 *a*).

È ai margini di questo Islam di Stato che origina il salafismo tunisino, recando con sé il seme di una sfida rivolta all’organizzazione politica e culturale della società.

Ma come può essere affermato che il salafismo sia alieno alla storia religiosa e intellettuale della Tunisia se la sua più recente emergenza, alla

---

<sup>19</sup> Non si esauriscono certo qui le interazioni tra manifestazioni religiose e Stato. Katia Boissevain (2012) descrive a tal proposito l’Hajj (il principale pellegrinaggio a Mecca) come un rituale insieme religioso e amministrativo.



fine degli anni Ottanta, è stata accompagnata da una repressione senza eguali – plaudita dai governi europei e statunitense – responsabile della violazione dei più basilari diritti umani e dello sfaldamento di quel movimento?

Ciò non significa negare l’influsso esercitato da agenzie esogene – predicatori non tunisini, emittenti straniere che trasmettono palinsesti a carattere religioso assenti dall’etere fino al 2011 – ma riconoscere che è nell’interconnessione tra islam globale e radicalismo religioso locale che prende forma il salafismo tunisino (Merone, Torelli, Cavatorta, 2012). Inoltre, sono le condizioni specificatamente tunisine del post-Rivoluzione a segnarne l’evoluzione.

È stata la violenta assimilazione del religioso perseguita da Bourguiba prima e Ben Ali poi a impoverire il campo religioso tunisino, mediante un’operazione che Mabrouk (2011) definisce a ragione ‘ingegneria culturale’, volta a occultare una diversità interna la cui scoperta può solo generare stupore, come quando ho avuto modo di interloquire con il muezzin dell’antica moschea di Guellala, villaggio meridionale dell’isola di Djerba, cui si arriva al termine di una stradina sterrata quasi impossibile da conoscere, se non arrivandoci per caso. Riporto uno stralcio del diario di campo di quella giornata:

Tra Guellala, Ceduichek e altri piccoli villaggi è possibile scorgere le straordinarie moschee ibadite, in alcuni casi scavate sotto terra, in calce bianca, bellissime. Lungo la strada alberi di ulivo e palme sulla stessa pianura sembrano riaffermare un’identità mediterranea composita. [...] Ogni tanto si vede un magazzino di benzina arrivata in nero dalla Libia, di qualità superiore, afferma il benzinaio, di quella tunisina.

A Guellala incontro con il muezzin della moschea di Guellala, costruita nel 1061, ibadita, che sorge quasi sulla spiaggia e si affaccia sul mare. [...] Percorriamo la ripidissima scala interna che conduce alla sommità del minareto da cui cinque volte al giorno pronuncia il suo appello alla preghiera. Jamel, questo il suo nome, ha ereditato tale funzione dal padre. [...] Fa il contadino e possiede diversi ettari di terra. Si autodefinisce un *fellâh*.

Per accedere al minareto bisogna entrare da un buco di mezzo metro, lui è agilissimo. La vista è meravigliosa, tra mare e campi di ulivo. Dice che alla preghiera del venerdì ci sia il pienone, ma non ci sono molti giovani,

confessa, “Sono tutti sui barconi perché vogliono andare in Italia o in Francia”, dato che il lavoro non c’è. Ogni mattina, poi, si organizzano dalle 8 alle 10 delle lezioni di Corano per i bambini piccoli piccoli.

La differenza tra gli ibaditi e i malikiti è che i primi non hanno un imam, afferma Jamel: non aspettano che il ministero degli affari religiosi dica loro cosa fare. Gestiscono tutto entro una dimensione comunitaria e orizzontale (anche se all’interno c’è chi ha più prestigio e chi meno), non hanno particolari rapporti con Tunisi, mi dice. Infatti in quella piccola moschea non pagano elettricità né acqua: hanno un pannello solare che converte la sempiterna luce in energia elettrica; l’appello alla preghiera viene realizzato senza microfono, dato che la calma della zona consente che questo arrivi e si propaghi ovunque; l’acqua la prendono da un pozzo di acqua piovana con un secchio. Lui dice di berla da sempre e di non aver mai avuto conseguenze sulla salute. Indipendenti, gli ibaditi. Poi ci sono le differenze rituali, ma non sono così importanti, sostiene Jamel, che afferma come in ogni caso tutti facciano parte della grande famiglia dell’Islam. [...] Indicativo è che la denominazione della moschea non sia legata a un santo: è semplicemente la moschea di Guellala, la più antica. Jamel parla l’idioma bebero del *tamazigh*, ma a casa, non in moschea, dove si esprime in arabo. Guellala è generalmente annoverato come l’unico villaggio interamente berberfono della Tunisia. Secondo Jalel invece i giovani non lo parlano più: sono soprattutto le persone più anziane a parlarlo, e nei soli contesti domestici (01-10-2018).

È questa varietà interna che la rappresentazione pubblica ufficiale del campo religioso ha tentato di rimuovere, strutturando una vera e propria disemia (Herzfeld, 2003) tra la presentazione di sé (la Tunisia ‘allievo modello’ dell’Europa, secolare, affidabile (Hibou, 2011 b) e la conoscenza di sé (la repressione degli islamisti non si fondava sulla consapevolezza del radicalismo endogeno germogliato già negli anni Ottanta dello scorso secolo?)<sup>20</sup>.

Affermare l’esistenza di un islam tunisino significa certificare l’esistenza di islam locali (il cosiddetto approccio degli ‘Islams’ – islam al plurale) (Soares, Osella, 2009; Gilseman, 1982). Questa visione implica che l’islam

---

<sup>20</sup> Non va forse in questa direzione il decreto di inizio luglio 2019 con cui il governo tunisino vieta di fatto l’uso del *niqâb* nelle istituzioni e negli uffici pubblici per non meglio precisate ragioni di sicurezza, dopo il doppio attentato del 27 giugno? Cfr. [https://www.aljazeera.com/news/2019/07/tunisia-bans-face-veils-public-institutions-bombing-190705132559010.html?fbclid=IwAR1rkMfGLaWNz3en\\_TmCpmK79C42P5N0FucFCqH0\\_JUWpROvraC5GHbPMTw](https://www.aljazeera.com/news/2019/07/tunisia-bans-face-veils-public-institutions-bombing-190705132559010.html?fbclid=IwAR1rkMfGLaWNz3en_TmCpmK79C42P5N0FucFCqH0_JUWpROvraC5GHbPMTw) (consultato il 2-8-2019).

vari a seconda del contesto, e molti antropologi assegnano all'islam un marcatore geografico: africano, asiatico, maghrebino, e così via.

Rientra in questa prospettiva la preferenza accordata negli ultimi anni all'Islam sufi, considerato da analisti, politici e attori del campo religioso come un antidoto all'avanzare del radicalismo. Nel 'mercato' religioso contemporaneo (Roy, 2017; Giorda, Nuti, 2013)<sup>21</sup>, il sufismo – mercificato nei festival di musica sacra, in particolar modo in Marocco, e oggetto di una vera e propria ripatrimonializzazione a uso anche turistico – va incontro a una reinterpretazione che attinge al registro della spiritualità *new age*, assurgendo a configurazione intellettuale contemporanea opposta al wahabismo, all'interno di processi politico-culturali neo-coloniali di depoliticizzazione, de-storicizzazione e finanche de-islamizzazione delle società africane (Amselle, 2018). In realtà, non solo il sufismo non è mai stato antitetico a ogni forma di violenza (è il caso dell'Africa Occidentale) ma vi sono molteplici elementi in comune tra confraternite sufi e gruppi radicali e salafiti nei percorsi di auto-modellamento della soggettività e investimento sul Sé.

Tuttavia, non sono del tutto in disaccordo con la tesi per cui significanti universali possano essere riarticolarli e risemantizzati in contesti specifici, tramite l'apporto creativo e originale di gruppi e attori collocati entro specifici rapporti di forza. L'antropologia dell'islam ha molto da dire quando mantiene un approccio altamente contestualizzato che consente di esaminare *in vivo* come una tradizione 'globale' sia oggetto di riappropriazioni (Brown, 2012), fedeli o meno che siano. Né ritengo che lo studio delle configurazioni locali dell'islam debba automaticamente impedire di scorgere l'affermazione, storicamente data, di una tradizione discorsiva (Asad, 2003; 1986). In questo senso, parlare di 'local Islams' ha senso a patto di specificare che non si tratta di affastellare variabili distinte della medesima religione, quanto di comprendere la dialettica –

---

<sup>21</sup> L'aspetto concorrenziale delle religioni nelle società occidentali plurali e secolarizzate è introdotto dalla sociologia statunitense negli anni Sessanta dello scorso secolo (Berger, 1963). Istituito un'analogia tra campo religioso e campo economico, questi autori applicano il paradigma della *rational choice* a consumatori che possono liberamente attingere a un ampio repertorio di fedi; le stesse confessioni religiose avrebbero adottato la logica della domanda-offerta (Dawson, 2011).

storicamente determinata e specifica al contesto in esame – per l’egemonia di tradizioni discorsive fondatrici di ortoprassi.

#### 4.10 *Egemonia e subalternità nell’Islam.*

Credo che la chiave per comprendere la contesa attorno al carattere endogeno e propriamente tunisino o, al contrario, alieno e importato di alcune ‘tendenze’ o manifestazioni dell’islam, cui si assiste in Tunisia negli ultimi anni, non risieda nell’esplorazione formale-sostantiva del ‘religioso’, quanto nell’adesione a una prospettiva contestuale-relazionale, che consenta di cogliere la dialettica tra egemonia e subalternità rinvenibile nelle frizioni interne ai dislivelli interni di cultura (Cirese, 2006).

Si pensi al culto dei santi, la cui connotazione, almeno sino alla metà dello scorso secolo, era in Tunisia eminentemente ‘popolare’, facendo registrare in primo luogo l’adesione di soggettività ai margini del potere (indigenti, donne, subsahariani, schiavi del bey) (Larguèche, Larguèche, 1992). Non è questa la sede per sondare compiutamente l’affascinante terreno del culto dei santi nell’Islam, sintomo di coesistenze e sincretismi in area mediterranea (Albera, Penicaud, 2017) e frutto dell’incontro storico tra monoteismo universalista e vitalità locali, oltre che dell’impatto del sufismo (Kerrou, 2006; Eickelman, 1976; Berque, 1955).

Nel classico *Moroccan Islam*, Daniel Eickelman lega il tramonto dell’ideologia maraboutica al cambiamento socio-economico indotto soprattutto dall’esperienza coloniale (trasformazione economica; moltiplicazione dei centri educativi; forme inedite di associazione – come i partiti), cambiamento le cui ripercussioni sull’ossatura dei rapporti politici non furono affatto secondarie, determinando il venir meno della preminenza di *shuyukh* e *marabout* (*marbût*), ovvero di quelle figure intermedie con Dio, custodi della grazia (*baraka*). È probabilmente questo il punto dirimente: il culto dei santi e, più in generale, la dimensione confraternale dell’islam sufi (Zarcone, 2009) postulano la non eguaglianza degli uomini innanzi a Dio. Alcuni gli sono più prossimi, e godono di uno statuto politico e sociale differente.

Rached, giovane salafita di Ben Arous del quale abbiamo già fatto conoscenza nei capitoli precedenti, attualmente impiegato presso una società di trasporti, mi metteva al corrente di alcune sue letture sul sufismo, di ritorno da una passeggiata sul lungomare di Zahra. Le informazioni che aveva acquisito lo portavano a sostenere che a portare il sufismo in Tunisia sarebbe stato il colonialismo francese, al fine di indebolire il carattere originario dell'Islam. I sufi violerebbero continuamente il comandamento principale dell'Islam, ciò che lo contraddistingue rispetto alle altre religioni: l'adorazione di un unico e solo Dio. I sufi celebrano invece i santi, e agli occhi dei salafiti ciò costituisce un peccato gravissimo. Adorare uomini del passato, per quanto pii, viene considerata magia nera.

L'erezione di confini sociali e di differenziazione religiosa si innesta sul riconoscimento dell'autorità dei santi, considerata dai salafiti *bida'a*, innovazione, e come tale da rigettare. Anche quando non legata esplicitamente alla venerazione di un santo, la dimensione social-religiosa di una *ṭarīqa* (confraternita sufi) è comunque sempre legata a una catena di trasmissione della *baraka* che rimonta allo *shaykh* fondatore della *ṭarīqa*. Nelle principali *zâwiya(s)* delle confraternite sufi<sup>22</sup>, accanto alla tomba del fondatore campeggia il tracciato genealogico della discendenza – e della trasmissione della *baraka*.

Il rigetto del culto dei santi non implica, al contrario, l'espressione di un afflato egualitario. Infatti, nell'ecologia urbana salafita gli *cheicks* non svolgono un ruolo secondario, ed è riconosciuto il valore del sapere posseduto da (tele)predicatori che riescono ad aprire i cuori e le orecchie a chi era stato fino ad allora sordo al richiamo religioso<sup>23</sup>.

È semmai l'ancoraggio pre-moderno del sufismo il discrimine, ritengo. Il sufismo è associato alla “magia nera”, a “danze”, “riti”, “stregoni”. Il salafismo si candida invece a esprimere i valori moderni della preminenza testuale delle fonti e di comprendere il disagio scaturito dalla «tensione

---

<sup>22</sup> La *zâwiya*, nel Maghreb, è un termine polisemico che indica insieme un luogo di culto, la sede di una confraternita, una scuola (Dermenghem, 1954). Essa è un complesso della vita sociale e religiosa da cui si dipanano usi religiosi, profani (alloggio per i bisognosi e i pellegrini) e pratiche di socialità (pasti conviviali) (Rieucan, Souissi, 2016).

<sup>23</sup> Come ricostruisce Leccese (2017), l'associazione ai Fratelli Musulmani si basava su una terminologia e una prassi organizzativa (ad esempio, il patto tra aderente e capo dell'organizzazione) non dissimile da quella confraternale sufi.

fra la progressiva secolarizzazione del pensiero nel mondo moderno e le componenti essenziali della prospettiva religiosa (Geertz, 2008: 100)»<sup>24</sup>. La prossimità politica, economica e religiosa al *marabout* (e dunque alla *baraka*), che si condensa in relazioni diadiche e strutturazione di rapporti di clientela<sup>25</sup>, stride non poco con gli espliciti precetti formali dello scritturalismo riformista, che non prevede l'esplicita presenza di ruoli intermediari talmente preminenti.

Inoltre, la soggettivazione politica di molti salafiti emerge dalla tematizzazione esplicita dell'esperienza di brucianti diseguaglianze politiche e sociali. In alcune pagine che hanno segnato l'antropologia del Maghreb, Daniel Eickelman (1976) descrive l'accettazione a-problematica delle diseguaglianze nei rapporti sociali e umani tra i marocchini del distretto di Boujad respingendo il quadro esplicativo del 'fatalismo' così strenuamente presente nell'etnografia coloniale. Nel Marocco rurale coloniale, l'ideologia religiosa prefigurava che gli uomini fossero liberi di agire a proprio piacimento nel mondo sociale. L'onore e il benessere sono distribuiti secondo la volontà di Dio, ma questa distribuzione non è oggetto di speculazione quanto di una fattuale e costante verifica attraverso l'azione degli uomini, tesi a migliorare la propria condizione.

A concorrere alla fine dell'egemonia del marabouttismo e del sufismo in generale fu anche il riformismo islamico, che impiegò le categorie elaborate dal sapere orientalista per imputare al sufismo la decadenza in atto del mondo musulmano, la cui manifestazione evidente era offerta dalla sopraffazione coloniale e dalla palese sproporzione tecnologico-militare e politica con l'Occidente.

Se gli orientalisti coglievano nel sufismo elementi di una religiosità anti-moderna, atavica, nella quale masse illetterate garantivano consenso e potere a *shuyukh* fanatici e avversi alla missione civilizzatrice europea

---

<sup>24</sup> Il rapporto con la scienza è a tal proposito assai esemplificativo: lo scritturalismo ipotizza che «le scritture, specialmente il Corano, anticipano e sono in perfetta consonanza con lo spirito e le scoperte della scienza moderna (Geertz, 2008: 101)».

<sup>25</sup> Vadano sempre tenute a mente le note critiche di Talal Asad (1993), che si interroga sulle implicazioni politiche ed epistemologiche della classica trattazione di Ernest Gellner sui santi berberi marocchini, nella quale il concetto di *baraka* finisce con l'approssimarsi pericolosamente a quello cristiano di 'grazia'.

(Depont, Coppolani, 1897), anche i riformisti (come il già citato Rida) intrapresero una campagna di epurazione di quegli aspetti della religione musulmana considerati folclorici e popolari.

Oltre che di passivismo, tradizionalismo e asfittico formalismo, le confraternite sufi furono accusate dai nascenti movimenti riformisti musulmani di essere conniventi col potere coloniale, benché tale punto sia facilmente smentibile, dato che in molti casi le confraternite ispirarono *jihâd* difensivi (Leccese, 2017; Cook, 2007).

Il rifiuto dottrinale e rituale del sufismo sarebbe riemerso del resto con le Primavere Arabe, negli anni successivi alle quali mausolei, *zâwiya(s)* e tombe di santi sono stati oggetto di attentati e distruzione sia in Nord Africa che in Medio Oriente.

#### *4.11 Mediare il divino.*

In epoche recenti, anche in Tunisia le pratiche marabuttiche e il culto dei santi, considerati un ostacolo alla modernizzazione della società, sono stati avversati tanto dalle élites politiche quanto dai guardiani dell'islam scritturale (Zarcone, 2009).

In un contributo di pochi anni fa (Cordova, 2017) affermavo apoditticamente che l'islam dei santi in Tunisia è ai nostri giorni una prassi residuale. Oggi non ne sarei tanto sicuro. Se la peculiarità del sufismo è la sua trasversalità – economica, culturale, sociale – (Leccese, 2017), «il certificato di morte del sufismo suscita qualche necrologio prematuro [...]. Le forme tradizionali di socialità religiosa, quelle in particolare rappresentate dalle *turuq*, testimoniano di fronte a tutti gli assalti una sorprendente elasticità (Chodkiewicz, 2000)».

La trasversalità è attestata dal fatto che tra i confratelli di una *ṭarīqa* è possibile rilevare la presenza di avvocati, medici, professori, disoccupati; giovani, adulti e anziani, cosa di cui mi informava un membro della *ṭarīqa* Shadhiliyya.

Quella religiosità che potremmo definire a dimensione mistico-confraternale, spesso – ma non sempre – accompagnata al culto devozionale nei confronti di figure di santi, è meno appariscente della

contemporanea reviviscenza salafita, ma non per questo meno solida o diffusa. Le *zâwiya* di cui Tunisi è disseminata registrano il quotidiano afflusso di ampie porzioni di popolazione (soprattutto donne e infanti) che rendono omaggio ai santi per chiedere protezione, guarigione, invocarne l'intervento su questioni come fecondità e matrimoni.

Nelle *ḥaḍra* (letteralmente “presenza”), nel Maghreb note anche come *‘imâra* (“pienezza”), momenti rituali che generalmente si tengono in precisi momenti della settimana, si alternano fasi di recitazione del Corano, sermoni, preghiere, canti e soprattutto invocazioni del nome di Dio (nelle sue novantanove denominazioni). Come afferma Leccese (2017), il fine precipuo di tali momenti rituali risiede nell'avvicinarsi a Dio mediante il suo “ricordo”, *dhikr*. Infatti, il *dhikr* (“ricordo”, “menzione”, “invocazione”) costituisce il nocciolo concettuale, teologico e rituale dell'*ḥaḍra*, e si esplicita attraverso l'invocazione ritmata del nome divino, accompagnata dal canto di componimenti poetici sacri, da movimenti del corpo legati a precisi esercizi respiratori (che inducono frequentemente uno stato di *trance* nei partecipanti).

Nella mia frequentazione della cellula del Kram – sobborgo settentrionale di Tunisi – della confraternita Ṭarīqa Madaniyya<sup>26</sup>, con base nel Saehl tunisino, resa possibile dalla conoscenza di alcuni giovani sufi che a breve introdurrò, ho avuto modo di rilevare come sia frequente tenere delle *ḥaḍra* a casa dei confratelli, specie durante il mese del Ramadan.

In quelle occasioni si può constatare la persistenza di motivi e temi ‘classici’ del sufismo, rimodulati secondo le esigenze della contemporaneità. Riporto uno stralcio dal diario di campo.

Accompagnato da Ezzedine, giungo a casa di Cherif, da cui entrano ed escono parecchi uomini. Chi ospita a casa propria la *ḥaḍra* deve

---

<sup>26</sup> La Ṭarīqa Madaniyya è collegata alla tradizione profetica per mezzo di una catena di trasmissione lunga quattordici secoli e che si articola nell'opera e nel pensiero di Junaid (scuola di Baghdad), Ibn Masarra e la scuola di Almeria (Spagna), Abu Madyan (Marocco) e Abu al-Hasan al-Shādhili (che in Tunisia fondò la ṭarīqa Shadiliyya). È stata fondata, nel 1909, da sidi Mohammad al-Madani (1888-1959) che ricevette una solida formazione alla Moschea-Università Zaytouna di Tunisi. Dopo alcuni anni passati in Algeria con il suo maestro, sidi Alawi, al-Madani ritornò in Tunisia e si dedicò alla diffusione della via per 50 anni. Ha lasciato una quindicina di lavori concernenti tutte le scienze religiose, la spiritualità musulmana ed il sufismo autentico. Dal 1959, la Ṭarīqa Madaniyya continua sotto l'egida del figlio e successore sidi Mohammed al-Mounaouar al-Madani, nato nel 1937.



ovviamente organizzare nel migliore dei modi la cosa, provvedendo al cibo e al bere, anzitutto. Cherif è diventato da pochi giorni padre di un bambino, Hosseim, e ci venivano per questo offerti in continuazione tè, biscotti dolci e salati, succhi di frutta. L'organizzazione dev'essere impeccabile, anche perché ospitare l'*ḥaḍra* è un segno di riconoscimento sociale da parte dei confratelli. Nel salone in cui siamo entrati c'erano insegne del corano e altri simboli religiosi esposti.

L'*ḥaḍra* in questione aveva il compito di garantire una benedizione al bimbo, che infatti verso la fine è stato preso in braccio dal *muqaddam*<sup>27</sup>. Il *muqaddam* teneva in braccio il bimbo dondolandosi, un po' per collarlo, un po' per riprodurre quel solito movimento ondulatorio del *dhikr*, un po' ipnotico, tale da indurre alla trance. Azzardando un'interpretazione non approfondita, individuo in quel contatto tra neonato e *muqaddam* un motivo 'classico' del sufismo maraboutico, quello del contatto e della trasmissione della *baraka* attraverso la contiguità fisica tra depositario (o rappresentante) della pienezza divina e discepoli e pellegrini.

Come sempre il *muqaddam* impartisce i ruoli e distribuisce le parti. Ci sono dei giovani che recitano il Corano su sua indicazione, e al termine ricevono sorrisi di assenso e compiacimento. In queste 'sedute' si usano anche i mezzi elettronici come il cellulare per reperire i poemi da intonare e altre preghiere. Inoltre, constato la partecipazione dei confratelli emigrati all'estero attraverso videocchiamate. Un ragazzo emigrato in Canada partecipava alla riunione guardando dal cellulare la preghiera, mentre i confratelli spostavano il telefono in continuazione per permettergli di gustare ogni passaggio della cerimonia. Alla fine il *muqaddam* gli rivolge un saluto, come tutti i confratelli. [...] Al termine della *ḥaḍra*, ci si congeda con la peculiare formula di saluto dei confratelli: ci si stringe la mano baciandone il dorso (18/05/2018).

Riporto questo frammento etnografico non tanto per abbozzare un richiamo caduco al sufismo<sup>28</sup>, quanto per rilevare forme di religiosità popolare non sradicate dal vento del modernismo salafita, che innervano

---

<sup>27</sup> «[...] nelle confraternite che abbiano conosciuto una grande diffusione anche geografica, giungendo ad annoverare milioni di discepoli sparsi in Paesi e continenti diversi, si è resa necessaria l'adizione da parte dei loro *shuyukh* di un sistema di deleghe, tramite la nomina di propri rappresentanti, *muqaddam*. A questi ultimi è conferita una vera e propria autorizzazione, *iḡāza* o *idn* a trasmettere il *wird* (la litania) della propria *ṭarīqa* a nuovi discepoli e a impartire le indicazioni principali della vita iniziatica (Leccese, 2017: 43)».

<sup>28</sup> Mi limito a rinviare ad alcuni testi introduttivi al sufismo: Ventura, 2016; Trimmingham, 2007; Popovic, Veinstein, 1996.

il tessuto sociale e la quotidianità dell'esperienza del sacro di una fetta tutt'altro che trascurabile della popolazione.

Così, capita frequentemente che giovani tunisini si avvicinino al sufismo senza percepire in alcun modo come arcaica la loro affiliazione. Del resto, i profili dei confratelli parlano chiaro: nelle pause dell'*ḥaḍra*, nella *zâwiya* si parla di visti turistici, viaggi intercontinentali e aperture di conti bancari. La modernità e il sufismo non sono termini antitetici, come riteneva erroneamente l'etnografia orientalista coloniale.

Ezzedine, ventunenne iscritto a un master in turismo all'università di Cartagine (il padre gestisce un hotel a Hammamet) è stato una pedina formidabile della mia ricerca, benché per esigenze di spazio e di rimodulazione della scrittura questa parte non trovi adeguato posto. Devo a lui l'aver potuto frequentare *zâwiya*, *ḥaḍra* e momenti rituali a Tunisi e altrove, ed essere accolto benevolmente da confratelli e *shuyukh*.

Ezzedine si è avvicinato al sufismo non più di cinque anni fa, mediante l'intervento di un suo vicino di casa che gli ha parlato della *ṭarīqa* Madaniyya e lo ha invitato a frequentarla. Inizialmente lui era diffidente, come del resto i suoi genitori, perché temeva potesse trattarsi di una scelta estrema e radicale.

Ezzedine ha trovato nella *ṭarīqa* la sua 'vera' famiglia, dove i rapporti umani sono improntati alla sincerità e alla qualità della relazione. A titolo di esempio, riportava che quando si ammala viene inondato di messaggi dai confratelli, i quali vanno pure a trovarlo a casa.

Colto e dai gusti raffinati, Ezzedine sarebbe presto partito per uno stage di tre mesi a Parigi, dove peraltro si è recato spesso perché nella capitale francese è presente un nodo importante della mappa dell'estensione geografica dell'ordine confraternale<sup>29</sup>. Prima di raggiungere Parigi sarebbe passato per Perugia, dove risiede un altro confratello della *ṭarīqa* e a cui deve consegnare una preziosa e imbellita edizione del Corano come dono da parte dei confratelli del Kram. Mentre me ne parlava, accennava anche al fatto che quel Corano è talmente grande che avrebbe problemi a

---

<sup>29</sup> Nella moschea della *zâwiya* madre di Khnisa, frazione di Monastir, vera e propria cittadella in cui risiede lo *shaykh* della *ṭarīqa* insieme ai fratelli e alle rispettive famiglie, campeggia la carta geografica dell'estensione della confraternita, recante le traiettorie della sua diffusione, dal Maghreb all'Europa e alle Americhe.

imbarcarlo in aereo. Tuttavia, un confratello lavora all'aeroporto di Tunisi, e lo aiuterà a portarlo con sé. È evidente come le confraternite sufi articolino ampie reti su base transnazionale, la cui efficacia e il ricorso alle quali si estende ben oltre il momento rituale/pellegrinale.

All'inizio, comunque, è possibile frequentare senza problemi la *zâwiya*. È lo *shaykh* o, in sua assenza, il *muqaddem* – a decidere se iniziare o meno l'adepto. Ed è sempre lui che, nel pomeriggio, parla al caffè dei problemi più comuni che affliggono le persone. Si tratta di una dimensione politica spesso negata dai confratelli, che mal giudicano l'esplicita commistione di sacro e mondano, considerata come una degenerazione dovuta all'abuso di potere di uno *shaykh* o di un suo rappresentante.

Ezzedine stesso non ha votato alle elezioni municipali del 2018. Non esita a definire fallimentare l'esperienza rivoluzionaria tunisina. Nel 2011 aveva guardato con speranza ed entusiasmo al sollevamento popolare; nel 2014 ha votato il defunto presidente Essebsi. Afferma di odiare Ennahdha, partito che strumentalizza il religioso pur di arrivare al potere, modificando persino il contenuto della religione per il potere. Ennahdha e gli islamisti hanno così presa su tanti giovani che non conoscono il Corano e gli altri testi, e si fidano di quello che viene detto loro. “Non so bene per chi abbiano votato i confratelli della *ṭarīqa*, ma sicuramente non hanno votato per Ennahdha: lo odiano tutti quel partito”, rimarcava.

Dietro questa polemica col partito un tempo ufficialmente islamista, Ennahdha, prendono forma le frizioni attorno alla preminenza di una specifica configurazione discorsiva dell'islam. Da una parte, l'islam colto dei sufi, alla cui sapienza si accede attraverso una preparazione teorica e rituale notevole, estenuante, faticosa, difficile. Tutti possono intraprenderla ma non è garantito che si possa arrivare alla conclusione di questo cammino, per percorrere il quale è necessaria la mediazione di alcuni uomini prossimi a Dio e alla sua grazia. Ezzedine infatti individua nella rinuncia al proselitismo l'elemento che li differenzia da altri gruppi (come i salafiti). Loro non mirano a ingrossarsi, ad accrescere il proprio peso. Se qualcuno, di cui si è già a conoscenza, chiede un consiglio o chiede di saperne di più sul sufismo, viene introdotto nella *ṭarīqa*, altrimenti non saranno i confratelli ad attivarsi nella propaganda.

Dall'altra parte l'islamismo, con la sua promessa democratica di estensione del sapere religioso a tutti, anche a coloro che non sono in possesso dei mezzi teorici e delle risorse intellettuali con cui accedere alla conoscenza del sacro. Non è un caso che questa 'idea' di Islam si focalizzi in maniera preponderante (e quasi ossessiva) sulla dimensione pratico-rituale, piuttosto che su quella speculativa (Roy, 2017; 2004).

Non siamo in presenza di una contrapposizione tra due 'essenze' dell'islam (Abenante, Cantini, 2014; El-Zein, 1977), sovente ricondotta allo spettro delle polarizzazioni tra Grande e Piccola Tradizione, religione ritualistica delle campagne e fede puritana delle città, ortodossia e non-ortodossia, ma tra due differenti costruzioni testuali.

Sullo sfondo di questa contrapposizione tra discorsi e pratiche religiose, però, si staglia un'altra contesa, già richiamata, attorno alla filiazione del religioso contemporaneo entro la dimensione culturale nazionale. Giovani sufi come Ezzedine e altri, coi quali ho avuto modo di interloquire e condividere momenti dell'esperienza religiosa, non avevano dubbi nel riconnettere le pratiche religiose che li vedono impegnati a una chiara matrice identitaria nazionale e tradizionale. La preminenza della 'tunisinità' risalta nell'accostamento che questi giovani uomini religiosi instaurano tra la tradizionale *jebba* tunisina e le vesti che originariamente avrebbero indossato Maometto e i suoi compagni, diverse dal *qamîş* di importazione saudita. In ogni caso, sebbene i confratelli della *ṭarīqa* rifiutino l'esplicito connubio tra politica e religione, ho ritrovato traccia del 'politico' nella configurazione affiliativa sufi, in particolar modo nella figura dello *shaykh*. Riporto uno stralcio del diario di campo relativo a una visita alla *zâwiya* di Khnisa (Monastir) dove sono solite convergere tutte le ramificazioni territoriali della *ṭarīqa* in occasione dei momenti rituali tipici: il Mawlid, il Ramadan, ecc. In quell'occasione, si trattava di una veglia di preghiera durante il Ramadan.

Quella di Khnisa non è una semplice *zâwiya* ma una vera e propria cittadella, dove ci sono le case – le villette – in cui abitano fratelli e figli dello *shaykh*, la *zâwiya*, la moschea, la tomba di Sidi Mohamed al-Madani, che ha dato inizio alla linea della *baraka*, un centro di studi, una cucina, il

cortile in cui mangeremo questa sera e un vasto padiglione dove si raccolgono in preghiera i migliaia di confratelli che giungono da tutto il mondo per il Mawlid (l'anno scorso sono stati cinque mila, mi dice Ezzedine), la ricorrenza della nascita del profeta, particolarmente festeggiata dai sufi.

[...] Entrati nel complesso ci avviciniamo alla tomba dello *shaykh*, prima tappa del pellegrinaggio di ramadan, intonando canti del repertorio liturgico ordinario che precede il *dhikr*. Lo fanno tutti i gruppetti che arrivano in ordine sparso durante il pomeriggio, annunciandosi attraverso quei canti (*'adah*) generalmente intonati in occasioni processionali o all'atto dell'ingresso nel mausoleo di un santo. Dopo la visita alla tomba, che si accompagna anch'essa con canti, si va in moschea, dove campeggia, insieme ai ritratti dello *shaykh* originario, la carta geografica dell'estensione della *ṭarīqa*. [...] Ezzedine mi dice che in occasione del Mawlid giungono fedeli dalle Americhe (persino in Brasile ci sarebbe una *zāwiya* della *ṭarīqa*, mi dicono), australiani, italiani e soprattutto francesi. Anche oggi c'è un signore francese, con la moglie, che è appena arrivato a Monastir da Parigi e riparte domani mattina stessa per la Francia. Sono tanti i convertiti che rafforzano la *ṭarīqa* in Europa, in Francia in primis.

[...] Entro anch'io nella grande moschea piena di grandi tappeti, perché lo *cheick*, Mohamed al-Munawar al-Madani, sta dando una lezione, sta facendo una predica, con ancora pochi confratelli, e Ezzedine vuole seguirla. Riporta che sta parlando della fine del mondo e delle condizioni che, se soddisfatte durante la vita da 'credenti', garantiranno l'automatico accesso al paradiso: aver fatto le preghiere, il digiuno, non aver fatto del male agli altri, e così via. Lo stile della predica merita qualche considerazione.

Lo *shaykh* è sulla settantina ma è un tipo giovanile, senza barba, con degli occhiali da vista con montatura spessa e colorata. Seduti accanto a lui ci sono i confratelli e i *muqaddem* della prima ora, che conoscevano il padre, al fianco di quelli più giovani. Dall'altro lato, seduti a terra, ci sono i confratelli, che ascoltano in silenzio ma pronti a fare domande. Lo *shaykh*, nonostante l'autorità che incarna, scherza con loro, fa riferimenti personali, si appella a loro singolarmente; questi ridono frequentemente. Si tratta di un elemento di personalizzazione dei legami sociali e religiosi che stride con la perdita di ogni riferimento identitario individuale che caratterizza, invece, momenti rituali fondanti come il pellegrinaggio a Mecca (*Hajj*) e la circoambulazione attorno alla *Ka'ba*, durante i quali ci si spoglia di ogni tratto recante traccia della propria individualità (a partire dai vestiti).

Lo *shaykh*, a cui vengo presentato e che mi saluta calorosamente, augurandosi di rivedermi presto, fa così tutta la sera. Quando mangiamo è lui a passare tra i tavoli per distribuire il sugo di carne in più e per assicurarsi che tutto sia a posto. Lo stesso fanno i fratelli, anzi di più, dato che incessantemente portano e distribuiscono caffè, té, acqua, altre cibarie. [...] Più tardi, verso la fine, durante la predica serale, dopo la *ḥaḍra*, lo *shaykh* dirà che questa sarà un'estate ricca di impegni per lui: andrà a rendere diverse visite in varie città della Tunisia (Kef, Tozeur, Kairouan), viaggi che richiamano l'originaria missione di trasmissione della sapienza mistica e della *baraka*, funzione pellegrinale, mobilità religiosa e al contempo politica<sup>30</sup>. E questo chiama in causa il 'politico' della dimensione confraternale nell'islam contemporaneo. Benché oggi non si interessino effettivamente alla politica quotidiana, quell'ordinamento, col suo corollario di rapporti sociali, è effettivamente politico, in quanto 'fa' una comunità non solo spirituale ma che vive e si riproduce nella vita quotidiana (26/05/2018).

#### 4.12 Rigenerazione.

Può il salafismo essere almeno in parte ricondotto al carattere oppositivo che esso ricopriva sotto la dittatura di Ben Ali? Può pertanto essergli attribuito statuto di religione 'subalterna' e anti-egemonica?

Questa domanda, priva di possibili risposte definitive, ci impone di considerare come l'Islam possa parimenti assurgere a potenziale critica nei confronti dello potere e dei suoi rappresentanti o prestarsi a un formidabile sostegno ideologico al potere – configurandosi come cornice egemonica. Nel contemporaneo caleidoscopio tunisino sono ravvisabili entrambe le condizioni, all'interno di un incessante dibattito che vede coinvolti partiti politici di ispirazione religiosa, intellettuali, istituzioni religiose, locali e transnazionali, teso ad autorizzare e legittimare una specifica tradizione discorsiva a cui attingere dalla plurisecolare elaborazione teorica maturata in seno all'Islam (Copertino, 2017).

All'interno della medesima comunità religiosa riverberano nella sfera pubblica frizioni intorno all'affermazione di un'ortoprassi, ovvero di un

---

<sup>30</sup> A tal proposito si consiglia la visione del documentario di Manoel Penicaud e Khamis Mesbah (2007) sugli 'itinerari della baraka' intrapresi dai capi tribu Regraga, nella regione marocchina di Essaouira. Il documentario è visionabile su youtube, [https://www.youtube.com/watch?v=myKCwE\\_EGm4&t=2633s](https://www.youtube.com/watch?v=myKCwE_EGm4&t=2633s).

sapere che governi la forma ‘corretta’ delle pratiche religiose (Asad, 1993). Pratiche che inducono determinate disposizioni attraverso norme, sanzioni, attività disciplinari e tecniche del corpo il cui statuto di ‘verità’ e il cui significato sono il risultato di processi che hanno a che fare con la dimensione del potere, come sostiene Asad muovendo una critica a Clifford Geertz<sup>31</sup>. Per questo motivo, i simboli religiosi «non possono essere compresi indipendentemente dalle loro relazioni storiche con simboli non-religiosi o dalle loro articolazioni nella e con la vita sociale (Ivi, p. 53)».

Ne consegue che i significati delle pratiche religiose ricavano le proprie condizioni di possibilità e veridicità in quanto prodotti storici di distinti modelli discorsivi.

L’Islam non è un corpo prescrittivo, ma una tradizione ermeneutica internamente dialogica radicata nelle polisemiche e performative qualità del Corano (Fischer, Abedi, 1990). Che l’islamismo assurga a fonte potenziale di critica all’ordine sociale è dovuto al fatto che esso offre discorsività atte a confrontarsi con temi e questioni rilevanti negli Stati post-coloniali liberali, come la democrazia, l’economia, la rappresentanza politica, la modernità capitalista e “i suoi malcontenti”.

Per questo motivo in diversi contesti attraversati dallo shock di crescita economica improvvisa, modelli di accumulo e di guadagno repentini ma associati a profonde diseguaglianze economiche e sociali, non è raro che si affermi un’economia morale religiosamente connotata (Watts, 1999). Essa veicola, come in Tunisia, una violenta critica, simultaneamente produttrice di senso, indirizzata alla progressiva deprivazione materiale e simbolica che specie gli strati giovanili della società esperiscono. Allo stesso tempo essa contiene il seme di una ridefinizione dei rapporti sociali, non di rado ispirati – come nel caso del salafismo – a un tempo mitico e fuori dalla storia, per iterare i quali basta fare riferimento alle scritture sacre.

---

<sup>31</sup> Il punto dirimente della critica di Asad (1993) a Geertz è che quest’ultimo sarebbe pervenuto a una definizione di ‘religione’ che ricalca lo statuto del religioso nell’occidente contemporaneo, ovvero ‘privatizzato’ (un fatto cioè eminentemente mentale) e sganciato da qualsiasi rapporto col potere. In realtà, Geertz (1988) specifica che il suo approccio simbolico al fatto religioso non comporta «abbandonare l’analisi sociale per una platonica caverna di ombre (p. 116)», sottolineandone il riverbero sul piano sociale.

Da questo punto di vista, la critica religiosa indirizzata al presente (come nel caso del salafismo contemporaneo) non è una ‘reazione’ alla modernità, ma ne è pienamente parte in quanto partecipa della strutturazione di un campo sociale in cui non l’essenza presuntivamente contestataria di questa o quella religione ma l’emergenza di nuovi strati sociali, composti perlopiù da giovani istruiti e sensibili al richiamo delle virtù delle istituzioni democratiche, che sottomettono a uno sguardo vigile e critico l’autorità politica dominante.

Ahmed, giovane attivista di Kabaria, che ha fatto fronte alla radicalizzazione di molti suoi coetanei negli anni successivi alla Rivoluzione, non aveva dubbi nell’assegnare statuto resistenziale alla diffusione del salafismo tra i giovani *kabariouni*.

Si è trattato di una forma di resistenza. I giovani frustrati, senza avvenire, senza futuro, senza lavoro, hanno aderito all’islamismo per ritrovare un linguaggio comunitario, un’identità individuale e al tempo stesso collettiva (Tunisi, 04/10/2018).

La caratura di questa tendenza è oppositiva, sia in quanto erede della lotta e della repressione politica nel sistema oppressivo di Ben Ali, sia in quanto contrapposta all’anima laica e progressista tunisina, mediaticamente prevalente e oggetto di simpatie da parte delle principali cancellerie occidentali. Ma tale carattere oppositivo non era che l’espressione degli strati più popolari che aderivano al progetto salafita, continua argutamente Ahmed:

Le élites islamiste non avevano nulla di sovversivo. Rappresentavano e rappresentano tutt’oggi il potere. Le varie ‘marionette’ nei quartieri, però, esprimevano veramente una volontà, una speranza di cambiamento (Tunisi, 04/10/2018).

Per Ahmed l’islamismo di quegli anni presentava acerbi i germi di una resistenza popolare. Ma la speranza di cambiamento condivisa da tanti ha dovuto fare i conti con la *realpolitik*, l’aggravarsi della crisi economica,



la perdurante repressione dello Stato. Per questi motivi, come già accennato in precedenza, molti aderenti al salafismo hanno dismesso la pratica religiosa, rivelando il diaframma mobile delle appartenenze politico-religiose e identitarie contemporanee.

Inoltre, non dovremmo instrapare con troppa facilità l'islam sul binario della dialettica tra resistenza e subalternità, anche quando le sue manifestazioni ed espressioni contestuali presentano un carattere decisamente contestativo o identitario. E questo non solo per via del fatto che molti movimenti pietistico-devozionali contemporanei mostrano un relativo disinteresse nei confronti delle istituzioni politiche convenzionali, focalizzandosi piuttosto su una dimensione etico/rituale che partecipa prepotentemente ai processi di soggettivazione morale (Mahmoud, 2012). L'impianto concettuale e retorico dei movimenti della pietà islamica, ad esempio, stimola una grammatica politica in cui sono le zone intermedie tra obbedienza e ribellione a prevalere, in modalità talvolta contraddittorie, e a innervare un ampio spettro di sensibilità, affetti, desideri e sentimenti entro cui prende forma la soggettività religiosa.

#### *4.13 Brivido della conoscenza e potere dell'ortoprassi.*

Come è stato scritto nelle pagine precedenti di questo capitolo, il salafismo tunisino, al di là di alcune circoscritte realtà organizzate e strutturate, tende ad assumere la conformazione di una nebulosa composta da strati reticolari la cui densità 'politica' varia secondo che i suoi aderenti prendano esplicitamente parte alla contesa politica – in forme simboliche o militanti – o siano piuttosto unicamente interessati all'accertamento della più corretta modalità di vita islamica e al suo perseguimento.

Ciò vuol dire che nelle singole parabole esistenziali dei giovani salafiti o radicali linguaggi e posture si ibridano senza poter essere nettamente e univocamente categorizzate.

Che il nesso tra islam e politica non debba necessariamente ricalcare le forme e gli spazi ordinari della lotta politica emerge dalle parole con cui Oussama, salafita di Ben Arous, non ancora trentenne, descrive il

cambiamento indotto dalla Rivoluzione del 2011 e la decisa affermazione dell'islam nello spazio pubblico:

Prima della Rivoluzione le persone avevano paura, qui. Ora tutto è cambiato. E non ci sono estremisti, ad esempio nella sinistra, seguaci di Stalin, Lenin... O l'estrema destra... La Rivoluzione è stata un'occasione per stare bene. Per questo molte persone sono cambiate, e hanno iniziato a fare la preghiera. Anche se molti continuano ad avere uno spirito di vendetta, di rabbia, alcuni di questi vanno allo stadio, li puoi vedere (Ben Arous, 15/10/2017).

La 'rinascita' nell'islam di tanti tunisini, soprattutto giovani, nel post-rivoluzione appare dunque come un processo di distanziamento dalla politica radicale tradizionale e dalle forme di espressione della rabbia sociale che va in scena negli stadi. Benché estremamente vago, quel riferimento allo 'stare bene' grazie alla rinnovata attitudine alla preghiera richiama il 'riapprendimento' di disposizioni etiche necessarie alla rigenerazione morale e sociale.

Nella sua affascinante analisi della religione come sistema culturale, Clifford Geertz (1988) asserisce che il religioso è chiamato a sfidare l'incomprensibilità e il caos che possono insinuarsi nella vita sociale e nelle biografie individuali. Il fallimento della facoltà interpretativa umana si prospetta allorquando mostrano tutti i loro limiti le capacità analitiche con cui fenomeni di ogni ordine vengono abitualmente collocati entro la sfera dei fatti culturalmente formulabili, entro una visione morale che sostiene la concezione del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, rendendo persino tollerabile la sofferenza e legittimo il sacrificio.

In poche parole, la religione si interfaccia con il problema weberiano del senso, cioè della comprensibilità complessiva dell'esistenza. Innanzi al rischio che il mondo e la vita non abbiano ordine, regolarità emotiva e coerenza morale, la reazione religiosa consiste nel «negare che esistano eventi inesplicabili, che la vita sia insopportabile o che la giustizia si un miraggio (*Ivi*, p. 137)». La funzione della religione consiste nel fornire

forme dense di significato ai processi sociali nei quali gli uomini sono situati<sup>32</sup>.

Nell'aprile del 2017, durante le mie quotidiane frequentazioni di Ben Arous, vengo presentato a due giovani "figli del quartiere", definiti come salafiti. Si tratta di Oussama, trent'anni, barba lunga, *qamîs* bianco e ciabatte, e Rached, trentunenne, *zabîba* in fronte a significare la puntualità della pratica devozionale.

Oussama e Rached sono quasi sempre insieme, e in effetti vengono presentati dagli altri amici come "due teste ma un solo cervello", asserendo che la pensano allo stesso modo su tutto e che per questo portano persino lo stesso taglio estremamente corto di capelli.

Sono entrambi tecnici informatici; Oussama lavora come impiegato in una società di servizi, Rached in una di trasporti. Seduti al caffè di Hay Lesken, in Ben Arous, tra le prime cose che mi chiedono al nostro primo incontro, alla presenza di Abdelaziz e Fakhri, vi è la domanda se sia o meno credente e successivamente se abbia compreso quale sia il cuore della religione musulmana.

Rispondo che leggo per studiare ed imparare, e che in fondo le religioni semitiche del Libro presentano delle importanti affinità, ma loro ribattono che se le basi sono facili da comprendere, il resto necessita di uno sforzo conoscitivo, vano qualora non si conoscano le persone giuste che rendano agevole l'accesso al sapere.

Rached: Bisogna conoscere le persone che aiutino a far comprendere l'islam. Il cuore dell'islam è che non c'è altro al fuori di Dio. Un musulmano deve avere in testa solo Dio. L'unicità di Dio e la necessità di pregarlo. L'islam si è distinto dalle altre religioni, come l'ebraismo e il cristianesimo, perché è l'ultima rivelazione e presenta la verità. Prima si adoravano le statue, erano politeisti pure i semiti. Poi Dio ha mandato il profeta Mouhammed, che Dio lo benedica, per indirizzare il popolo nella giusta direzione. Anche gli altri profeti lo avevano detto, penso a Mosè. Ma il

---

<sup>32</sup> L'uso del termine 'funzione' non è casuale: Geertz non disdegna il ricorso a un approccio funzionalista nello studio della cultura e della società, specificando tuttavia che si tratta di un funzionalismo dinamico, diverso da quello malinowskiano o di Radcliffe-Brown.

problema è che per i cristiani Gesù ha finito col coincidere con Dio, o addirittura è stato considerato come suo figlio. Ma Dio non ha figli, non ha mogli... Le altre religioni sbagliano, l'islam è quella più giusta, l'ultima infatti. Le altre hanno distorto il messaggio iniziale, si sono distanziate dai primi insegnamenti. La vera religione non ha bisogno di intermediari, c'è solo il rapporto con Dio. Queste altre figure [intermediarie] ci sono pure nell'islam, perché anche qui ci si distacca dalla vera religione. Il problema è storico, perché in Tunisia Bourguiba e Ben Ali hanno combattuto la religione (Ben Arous, 11/04/2017).

Il tema del rapporto con Dio senza l'intermediazione di figure altre è centrale, e non è affatto smentito dalla raccomandazione di farsi guidare da persone edotte su temi religiosi per accrescere la propria conoscenza. Infatti, quando parla di intermediari Rached si riferisce eminentemente ai santi, ai wali, al sufismo, allo sciismo. In poche parole, a tutto ciò che presenta un grado, pur minimo, di variazione dall'interpretazione letteralista delle scritture del Corano e degli *'ahâdîth*. Il ragionamento di Rached è volto a tracciare una linea di confine tra cosa è oggettivamente musulmano e cosa non lo è; mira cioè a oggettivare l'Islam (Salvatore, Eickelman, 2004) a partire dall'epurazione di quei tratti culturali 'locali' considerati fuorvianti e retrivi (*in primis* il culto dei santi), nella ricerca di un'autenticità a-storica formulata in molti casi, come vedremo, contro il proprio Paese e l'Occidente imperialista. Il fondamentalismo, in tutte le sue varianti contemporanee, propugna la separazione dell'islam da ogni specificità etnico-culturale: sufismo, marabouttismo, scuole giurisprudenziali specifiche, tutti elementi che tendono a essere incorporati in habitus culturali locali. Ecco perché «il fondamentalismo è insieme un prodotto e un agente della globalizzazione (Roy, 2004: 25)», teso alla costruzione di un'identità religiosa universale. Chiedo loro – a Rached e a Oussama – dove apprendano la conoscenza della materia sacra. A scuola? A casa? Essi rispondono che l'apprendimento matura “parlando”, tra amici, reperendo informazioni e condividendole.

Rached: Ci sono degli amici che hanno delle grandi conoscenze in materia di religione [...]. Se qualcuno tra loro legge qualcosa, e io non l'ho letta, allora mi dice: "Ho letto questo...", e voilà, viene trasmessa la conoscenza (11/04/2017).

Questo tipo di conoscenza è facilmente attingibile, e consente di istituire un rapporto diretto col religioso, che non deve passare necessariamente per il tramite di un'autorità religiosa che predispose un cammino di fede articolato e complesso, come nel caso delle confraternite sufi. La fede personale permette una riappropriazione individuale del religioso.

Nonostante che l'imam del quartiere sia ben conosciuto, in caso di dubbio molti giovani non si rivolgono a lui, preferendo vedersela da sé. Gli scambi e le conversazioni che hanno luogo nei caffè toccano temi molto importanti come la religione e la fede. Quando si riuniscono, questi giovani condividono delle 'teologie spontanee' che raramente passano «per la parola di quelli che pretendono di monopolizzare la funzione esegetica (Melliti, 2015: 153)». La scelta di consultare dei predicatori del Golfo segue questa tendenza. Rached è solito consultare uno *shaykh* su internet per formarsi e migliorare il suo livello di conoscenza religiosa. Ciò conferisce alla dinamica religiosa tunisina contemporanea un carattere 'delocalizzato' sotto l'influsso dei flussi mediatici e del web. Come mi disse in un'altra occasione,

I miei genitori non sono molto esperti delle questioni più dettagliate della religione... Conoscono però i principi, e sono stato educato molto bene... [...] L'imam di Ben Arous è cambiato mille volte, non è fisso... Sai, oggi, con la mediatizzazione, con i mezzi di comunicazione aperti... Ho iniziato con Facebook, con dei libri, gli *shaykh* (*shuyukh*), ovvero quelle persone che conoscono bene la religione e la insegnano... li trovi su Facebook, che parlano di Tahwid, di tanto altro... Ho degli amici che hanno delle grandi conoscenze, di Ben Arous, di Rades... [...] si va da uno *shaykh*, gli si pone una questione, una domanda... E non risponde con la sua testa, ma si basa sugli *ahâdîth*, che ti dicono cosa devi fare e cosa no, e perché? Perché un tempo qualcuno è venuto dal Profeta e gli

ha chiesto qualcosa, e il Profeta gli ha risposto “così, così, così”, lo *ḥadīth* riporta questo, e riporto quello che è stato appreso da un tale, che a sua volta l’ha appreso da quest’altro, e così via, fino ad arrivare al Profeta, ed è tutto verificabile, non c’è alcun problema... [...] Dio non dà loro [agli *shuyukh*] dei poteri, ma una forza di conoscenza.... Leggono un libro una volta e l’apprendono. Leggono in un modo incredibile. Ne conosco uno che lavora e legge. Fa il cassiere, aveva a che fare con le monete, e leggeva e imparava nello stesso momento (Ben Arous, 13/04/2017).

#### 4.14 Autorità in polvere.

Senza voler generalizzare, è possibile dire che lo *shaykh* del Golfo, mai incontrato e conosciuto solo attraverso i media, è preferito all’imam del quartiere. In questo scenario è il carisma, e non la conoscenza, a determinare il riconoscimento di figure autorevoli. Riprendendo la tripartita tipologia delle figure dell’autorità religiosa operata da Max Weber, possiamo ipotizzare che nel panorama religioso tunisino contemporaneo convivano tre figure. L’autorità razional-legale, espressione di un ceto clericale istituzionalizzato; l’autorità tradizionale degli *shuyukh* delle confraternite, che rinvia alla trasmissione della baraka e della tradizione religiosa sapiente; infine l’autorità carismatica dello *shaykh*-profeta, depositario di una conoscenza spesso in tensione con i valori dominanti e condivisa all’interno di un raggruppamento settario sorretto da fraternità elettive (Ferjani, 2017; Weber, 2016). Tuttavia, come Rached non esitava a specificare, gli *shuyukh* non hanno in alcun modo ‘poteri’ riconosciuti invece in altre tradizioni dell’islam (il sufismo, la santità popolare, ecc.). Inoltre, la loro conoscenza della materia religiosa è enciclopedica e non discrezionale: si tratta di persone in grado di memorizzare gli *ahādīth* necessari a fornire indicazioni su come impostare correttamente la vita quotidiana in accordo coi principi religiosi. La loro è una conoscenza ‘scientifica’ della religione, a differenza di quella ‘tradizionale’ dei genitori, che possono limitarsi a fornire gli insegnamenti di base.

Il tema delle figure che incarnano l'autorità religiosa – a partire da quella esegetica – è assai interessante da tenere in considerazione. Durante il dibattito sulla nuova possibile legge in materia di eredità, il parere estremamente negativo rilasciato dal massimo centro teologico islamico, l'Università cairota di Al-Azhar, non ha granché scomposto l'opinione pubblica tunisina<sup>33</sup>.

Del resto, le grandi trasformazioni in atto negli ultimi decenni – la massificazione dell'istruzione superiore, l'emigrazione, la proliferazione dei mass media – rendono sempre più soggetti capaci di interpretare o accettare l'autorità più liberamente che in passato, al punto che ruoli e figure che incarnano l'autorità sono oggi tutt'altro che indiscutibili (Eickelman, 2001). Ai nostri giorni persino un analfabeta può ricorrere a prodotti della cultura di massa (audio e videocassette che riproducono sermoni, ad esempio (Hirschkind, 2006), oltre che libri e pamphlet popolari e di facile consultazione) per acquisire conoscenze su questioni dottrinali e concetti teologici. Se bisogna attribuire all'autorità religiosa una qualche evidenza di carisma (Weber, 2018), e se il carisma passa per l'implicazione personale dell'autorità nei poli fondamentali della società (Geertz, 1985), la debolezza delle figure dell'autorità religiosa nella vita dei giovani tunisini che ho incontrato rinvia alla gestazione di un progetto alternativo di società?

La brama di conoscenza che presiede allo scambio tra *shuyukh* e discepoli e poi alle interazioni tra pari sembra contrassegnare i processi di re-islamizzazione nella Tunisia contemporanea e altrove (Roy, 2004).

Si tratta, beninteso, di una conoscenza eminentemente pratica (Bowen, 2012), immediatamente applicabile e traducibile in pratiche devozionali la cui corretta padronanza segna il discrimine tra chi è un buon musulmano e chi invece non lo è. Come pregare, intraprendere il pellegrinaggio a Mecca, impegnarsi negli atti performativi della vita quotidiana, entrare e uscire da una moschea, vestirsi e mangiare propriamente.

---

<sup>33</sup> Cfr. <https://www.la-croix.com/Religion/Islam/Al-Azhar-condamne-propositions-tunisiennes-legalite-sexes-matiere-dheritage-2017-08-25-1200871977>, ultima consultazione l'8/8/2019.

Rached era solito dirmi di aver studiato molto la finanza islamica e la storia dei Paesi arabi, e mi diceva di vedere continuamente documentari sia in francese che in inglese, lingua che gli ha insegnato la madre, che a sua volta lo ha appreso a scuola.

L'accesso auto-mediato al sapere, all'esegesi e all'ortoprassi, così come lo scambio autonomo, tra coetanei, di informazioni, consigli e tradizioni discorsive, sono dinamiche che contrassegnano il desiderio di appropriazione dei processi acculturativi, la volontà di esperirli in termini di affermazione di sé. Per questo motivo, ciò di cui parliamo non è tanto una riformulazione della religione, bensì della religiosità personale, ovvero il rapporto tra il Sé e il sacro.

A prevalere è la religiosità, ovvero la fede vissuta, che rappresenta «il modo in cui il credente esperisce il proprio rapporto con la religione, il vissuto, l'interiorità, il senso religioso ma anche il modo in cui porsi, come credente, di fronte al mondo esterno (Roy, 2017 b: 55)». L'enfasi sulla religiosità comporta l'allentamento di ogni aspetto teologico, dottrinale o speculativo – eccezion fatta per pochi caratteri imprescindibili, qualità il *tawhîd*, l'unicità di Dio – a favore invece della dimensione pratico-devozionale (*ibâdât*, sing. *ibâdah*) (Roy, 2004). Del resto, se la religiosità è un'esperienza personale, chi 'rinasce' nell'Islam matura un radicato scetticismo nei confronti dell'esperienza religiosa dei padri. Per questo è solito riferirsi loro con l'espressione 'rinati', per sottolineare la presa di distanza dalla religione degli avi.

Si potrebbe sostenere che la crescente individualizzazione del campo religioso – espresso dall'accesso autonomo alla conoscenza religiosa in assenza di figure solide dell'autorità e attraverso la riformulazione del Sé in termini di religiosità personale – sia apparentato all'orizzonte culturale neoliberale, in cui la riforma morale di sé è incoraggiata in direzione di una più grande responsabilità e di una autoregolamentazione individuale (Wacquant, 2012). E tuttavia, l'assenza di riferimenti istituzionali in un campo sociale 'naturalmente' stratificato e gerarchizzato può essere interpretato come un impulso di eguaglianza (Melliti 2015), un'aspirazione a una orizzontalità e a un piano comunitario che il pensiero neoliberale certo non incoraggia. L'accesso al sapere religioso è



guadagnato così dal basso, senza il bisogno di una validazione istituzionale o accademica. I momenti di acculturazione orizzontale e reciproca ridisegnano un'utopia sfuggente, fatta di legami, amicizia, desiderio di crescere al riparo delle frustrazioni della quotidianità. La condivisione del sapere e della fede partecipa della costruzione di riferimenti identitari primari (la *Ummah* dei fedeli) e di significati alternativi a un ordine globale percepito come escludente (Janson, 2010). Tali significati vengono elaborati e appropriati in contesti pedagogico-formativi (*enclave cultures*) dove si può finalmente consumare "l'esclusione degli esclusori da parte degli esclusi" (Castells, 1999: 9; cit. in Janson, 2010).

È in quei momenti che si formano segmenti di discorso e di opinione pubblici – *Islamic counterpublics* – (Hirschkind, 2006) che esprimono tendenze e posture altre rispetto allo storico 'spirito' laico tunisino. L'islam finisce così per fornire una cornice morale tramite cui vagliare la contemporaneità (Masquelier, 2010).

L'enfasi sull'individualità non deve comunque autorizzare a espungere dalla prospettiva d'analisi la dimensione comunitaria. Come ammonisce Vicini (2014), l'importanza che la recente letteratura etnografica attribuisce alla nozione di soggetto e ai processi di soggettivazione rischia di mettere in secondo piano il potenziale sociale delle tradizioni discorsive musulmane, nelle quali sono ravvisabili obiettivi di ri-formulazione di una nuova e giusta comunità morale dei credenti. Anche i pensatori contemporanei impegnati, come Mohamed Talbi (2011), in una ridefinizione del concetto di *Ummah* che prenda atto della sua inevitabile erosione rispetto alle condizioni storico-politiche della Rivelazione, e dunque dell'impossibilità di definire oggi in senso letterale, geografico o politico la comunità dei credenti, non mi pare sostengano che l'islam debba rinunciare a «giocare il suo ruolo nella città. [...] L'islam è fondamentalmente indivisibile. Organizza a un tempo l'equilibrio individuale e comunitario. La sua *shari'ah* organizza la città e indica la via della Salvezza. È *'ibâdât* e *mu'amalat*, servizio di Dio e relazioni umane. (Ivi, pp. 85-87)».

#### 4.15 Fare comunità.

Sempre Rached amava ripetermi che è fondamentale che l'islam 'faccia' comunità. "L'Islam è una comunità. Condividiamo le stesse cose, facciamo le stesse cose, pensiamo allo stesso modo".

Ho avuto moto di constatare che i salafisti – benché immersi in un orizzonte quasi esclusivamente religioso – ricevono un trattamento benevolo da parte dei giovani che frequentano gli stessi quartieri. A Ben Arous, per esempio, non è raro vedere seduti ai caffè dei giovani abbigliati all'ultima moda e informati sulle recenti uscite della musica commerciale occidentale insieme a giovani barbuti appena usciti dalla moschea. Si tratta di proselitismo? Forse sì, forse no. Certo è che nelle reti sociali che ho attraversato con maggiore intensità l'intento passava del tutto in secondo piano rispetto a quelli che apparivano come pluriennali rapporti di amicizia tra ragazzi cresciuti insieme e improntati alla tolleranza e al rispetto reciproco.

In ogni caso, i giovani salafiti assumono agli occhi delle loro comunità territoriali una parvenza di alterità ma attenuata dalla condivisione del linguaggio religioso e tollerata, dato che essi sono oggetto di un'attenzione particolare da parte delle forze di polizia, esattamente come molti altri giovani abitanti di quartieri e municipalità marginali. Inoltre, i salafiti incarnano, a partire dall'abbigliamento e dall'aspetto estetico, un riferimento ininterrotto a un ordine comunitario percepito come puro, non minacciato da ingerenze esogene e fondatore di un progetto sociale chiaro. Abdelaziz affermava che loro

pensano sempre alla religione, ma in fondo sono come noi. Molti tra loro vengono da una condizione di povertà. Parlano molto di giustizia. Quello che dicono non è poi molto lontano da quello che le persone del popolo pensano (Tunisi, 18/11/2016).

Da questo punto di vista, il lavoro etnografico non mi ha condotto agli stessi risultati di studi e ricerche affini (Kreil, 2012; Gaffney, 1994). L'esemplarità nella parole e nella condotta degli *shuyukh* non alimenta un'irrimediabile distanza sociale. Certamente la maggioranza della

popolazione di confessione musulmana, non composta da attivisti salafiti, non aderisce ai dettami di purezza etica e dottrinale. Ma ampi segmenti di gioventù tunisina non percepiscono la presenza dei 'barbuti' un attentato ai valori del secolarismo liberale. L'alterizzazione dei giovani pii, ovvero la loro estromissione dal computo della gente 'comune', mi pare essere relativa, anche in virtù della possibilità, cui fanno ricorso tanti miei interlocutori, di riconoscerne la giustezza dei principi ma di non sentirsi obbligati a metterli in pratica. E ciò in ragione di quella 'individualizzazione' del religioso contemporaneo cui si è accennato già nel primo capitolo, un processo di 'formattazione' (Roy, 2017 b) riscontrabile in un consistente segmento dell'islam dei nostri giorni, attraverso il quale gli attori religiosi 'privatizzano' la fede, dimensione personale, prevenendo l'insorgenza di contraddizioni tra retoriche, principi e pratiche. È chiaro che i giovani pii, salafiti, radicali o convertiti non aderiscono a questo modello 'globalizzato' di religiosità, ricercando piuttosto un impegno costante nel quale i sentimenti più intimi e gli atti e le pratiche sono inseparabili, al punto che «il credo è il prodotto di pratiche, rituali e atti di fede esteriori, piuttosto che la loro semplice espressione (Mahmoud, 2012: xv)». Ma le intersezioni e i ravvicinamenti tra posture, posizionamenti e orientamenti diversi, evidenza della complessità fenomenologica, ermeneutica ed etnografica dell'islam (Abenante, Cantini, 2014), possono produrre inattese legittimazioni politiche, sociali e culturali.

Se i gruppi progressisti della società tunisina si sono mobilitati, negli ultimi anni, di fronte alla sovra-rappresentazione dell'Islam nello spazio pubblico, non è dunque inutile richiamare la complessità del trattamento che i salafiti (più del salafismo in sé) hanno ricevuto nei contesti territoriali locali, a partire dal livello di quartiere. Un trattamento che oscilla tra il registro del sospetto e dell'ostilità a quello della benevolenza. L'importanza della dimensione comunitaria fa sì che giovani radicali come Rached preferiscano comunque essere circondati da amici che seguano lo stesso percorso di vita. Rached è cresciuto a Ben Arous, e lì ha sviluppato le sue reti sociali pregne di intimità e profondità storica. Vuole senz'altro bene a coloro che non hanno seguito la sua conversione a forme

più marcate di religiosità ma, come ammetterà dopo aver nicchiato più volte di fronte alla stessa domanda, nel corso dei nostri molteplici incontri, “non è la stessa cosa”. Nell’azienda in cui lavora, a Megrine, tutti i suoi compagni di lavoro fanno la preghiera insieme, si è sincronizzati. È qualcosa che Rached apprezza visibilmente, dato che “la preghiera mi procura emozioni indescrivibili”, mi rivela, e che invece manca nelle relazioni ordinarie con una buona fetta di suoi amici. Benché nei loro confronti sia affettuoso ed estremamente cordiale, quando eravamo soli non esitava a esprimere un giudizio se non di riprovazione quanto meno di disapprovazione:

Molti giovani sono distratti, non pensano alla religione. Nell’islam il gruppo è importante. Se sei seduto al caffè e al momento della preghiera tutti vanno alla moschea, anche chi non è abituale [nella pratica] ci va, con gli altri. Altrimenti andarci soli può scoraggiare. [...] All’inizio se sei solo, andare alla moschea, fare la preghiera, ricordarti degli orari, diventa tutto pesante se sei solo. Quando sei con gli amici, è diverso. Se uno conosce qualcosa si condivide, poco a poco (Ben Arous, 13/04/2017).

Questa riflessione possiede dei riferimenti a una condizione personalmente esperita.

Durante la nostra frequentazione etnografica, capitava che dovesse recarsi in moschea per la preghiera. Un pomeriggio, mentre Abdelaziz ed io eravamo in macchina con lui per recarci a Megrine, Rached arrestò il veicolo e parcheggiò per andare a pregare nella moschea più vicina. Abdelaziz restò in macchina con me e confessò a denti stretti che questa situazione lo metteva non poco a disagio, così come trovava un po’ inopportuno che l’amico parlasse così spesso di religione.

#### *4.16 Soggettivazioni tortuose. Il tormento della radicalità.*

Era frequente che Rached interrompesse ogni attività in corso per andare a pregare. Molto premuroso nei miei confronti, Rached si scusava e mi chiedeva continuamente se ci fossero problemi a lasciarmi solo a un caffè, a una sala da tè o per strada, mentre andava a pregare. Alcune volte mi ha

portato con lui in moschea, spronandomi a entrare nella sala di preghiera. Talvolta, come una sera a Zahra, località marittima nella banlieu sud di Tunisi dove molte famiglie trascorrono la serata accarezzati dalla brezza marina e in cui un tempo abitava la nonna paterna, sopraggiunta l'ora della preghiera non riusciva a trovare una moschea vicina per andare a pregare, nonostante il ricorso a Google Maps. Sconfortato, dissimulava a stento la delusione.

Samuli Schielke (2014) ha trattato delle aporie e delle contraddizioni che caratterizzano la quotidianità dei giovani egiziani impegnati nell'attivismo salafita. L'irrigidimento fondamentalista rientra in un progetto di modellamento del Sé ispirato a perfezione disciplinare e rigore morale, e che richiede la più assoluta dedizione (*iltizâm*). Tuttavia, non è affatto facile mantenere l'energia e la precisione necessarie a osservare obbligazioni rituali e prescrizioni morali.

Ogni mattina mi sveglio all'alba per la preghiera [*salât al-fajr*] e devo programmare più sveglie, altrimenti rischierei di non svegliarmi, tanto è il sonno... Ho questo difetto, è un problema. Ho un sonno molto profondo. Una volta alzato prendo la macchina e vado in moschea. Faccio la preghiera e poi rientro a casa. Dormo un'altra ora ancora, poi mi alzo definitivamente e mi preparo per andare a lavoro. Non è facile conciliare gli impegni, ma grazie a Dio riesco a cavarmela (Tunisi, 13/04/2017).

Le difficoltà a seguire la via dell'*iltizâm* ricevono una compiuta concettualizzazione in un ragionamento che sancisce la presa d'atto della sempre minore 'portata' e 'forza' del discorso religioso.

Le persone non seguono più la religione come un tempo. Lo vedi nelle relazioni quotidiane, nel vicinato, nella strada. Non si tratta più l'altro con rispetto. Ci sono vari '*ahâdîth*' in cui si prescrivono i corretti comportamenti di buon vicinato. Ogni anno lo Stato fa un'agenda in cui, per ogni data, è correlato un '*hadîth*' o versetti del Corano o storie di personaggi di cui si parla nella religione. Mia

madre li raccoglie tutti e li ritaglia dai fogli dell'agenzia e li attacca sul frigo, che è pieno di questi fogli.

In questo riferimento all'islam come 'modello per' le corrette relazioni sociali ordinarie, l'ortoprassi non afferisce esclusivamente alla dimensione rituale quotidiana, ma estende la sua valenza normativa ai rapporti interpersonali nello spazio pubblico. L'islam, o meglio, la conoscenza dell'islam non è una conoscere "riguardo a" qualcosa (*about*) ma un conoscere "come" (*how*) (Bowen, 2012).

L'impegno a mettere in pratica i principi e i valori religiosi nella quotidianità della vita è impervio e gravoso ma necessario, dato che l'islam non è un sistema astratto e distaccato dall'esistenza ordinaria, come lo stesso Rached non esitava ad ammettere:

La religione è applicativa, è qualcosa che devi applicare moralmente, devi crederci, ci sono delle cose vere in cui credere, e altre false. E devi applicare le questioni della religione che apprendi. Nella vita non è tutto *harâm*, anzi, tutto è *halâl*. Non è come si dice oggi, che i barbuti vogliono mettere tutto *harâm*. Ci divertiamo tantissimo invece.

Il riferimento a un islam 'applicativo', la cui portata trascende la dimensione privata della religiosità cui vari autori hanno attribuito la qualifica di tratto fondante del religioso contemporaneo non è forse intimamente politico? Non prelude a un impatto trasformativo sulla soggettività, intesa come prisma che lega il Sé al più ampio ambiente sociale?

Nel fare riferimento a una condotta esemplare, giovani come Rached e Oussama si impegnano in un'attuazione performativa dei testi sacri che produce l'incorporazione di sensibilità e capacità ritenute virtuose.

La volontà di organizzare la propria vita quotidiana a partire dagli standard di condotta virtuosa esemplificati dalle prime tre generazioni dei compagni del Profeta è una sfida, in un mondo in cui la religione viene sempre più relegata a una sfera 'privata', entro una preminente visione

liberal-secolare. Ma si sbaglierebbe, lo ripeto ancora una volta, a sovrastimare l'orizzonte ortopratico fino a ergerlo a uno sterile ritualismo privo di conoscenza e afflatti emozionali.

L'ammirazione per gli *shuyukh* è un esempio dell'attrazione che i giovani salafiti tunisini rivolgono ai detentori del sapere. Essi stessi tentano di appropriarsi della conoscenza, e questi processi acculturativi generano trasformazioni radicali nelle traiettorie esistenziali personali dei giovani praticanti. Che la pratica sia una condizione necessaria ma non sufficiente alla corretta adesione a un modello di soggettività religiosamente informata veniva confermato dallo stesso Rached.

La credenza è la base. Poi viene come fare la cosa. Per esempio, tu puoi andare a dare 2000 dinari a qualcuno, a un povero, prima di morire. Il giorno della Resurrezione però scoprirai che non hai diritto al Paradiso nonostante quello che hai fatto, perché non hai dato quei soldi per Dio, ma per te, per il tuo nome...

Oltre a lavorare come tecnico informatico, Rached aveva da un anno acquistato una cartoleria, L'élite, a Ben Arous, e un'altra sta per vedere la luce a Megrine. La prima è stata rilevata da un amico di famiglia, che per problemi finanziari ha dovuto addirittura lasciare la Tunisia. Il passaggio di proprietà non è costato molto, ma i lavori di ristrutturazione sono stati ingenti (al prezzo di circa 5 mila dinari) e deve anche pagare lo stipendio a due lavoratrici impiegate (il cui salario mensile si attesta sui 400 dinari). L'affitto del locale è minimo (50 dinari) perché si trova su una piccola arteria stradale di Ben Arous. Rached ha investito molto in questa scelta, e ha stretto accordi con altre catene commerciali tunisine in modo da poter vendere zaini e materiale scolastico che altrove non è facile reperire.

Ha sostenuto solo i costi di quella operazione, e ora i soldi sul suo conto personale scarseggiano, benché il suo salario – circa 1200 dinari – non sia affatto basso se rapportato alla giovane età.

Morigerato e oculato nelle spese, Rached è un risparmiatore-invitatore, che centellina il suo capitale privato anche grazie al risparmio dalle spese di sigarette e caffè, dato che non fuma e che nelle sue rare frequentazioni

nei caffè si limita a conversare con gli amici, ordinando di rado qualcosa da bere. L'ho a tal proposito sentito più volte criticare chi invece dilapida i propri risparmi ad esempio per le spese del matrimonio, nei cui sfarzosi festeggiamenti ci si dimentica l'importanza religiosa dell'unione tra due persone. Oltre al risparmio, però, il denaro va investito, ma solo per le cose importanti, e afferma che la religione incoraggi gli uomini a farne buon uso.

È un atteggiamento condiviso anche da Oussama, che, in procinto di sposarsi entro qualche mese, mi aveva messo al corrente di voler compiere il viaggio di nozze entro i confini nazionali, presumibilmente a Tabarka, in modo da risparmiare i soldi per il pellegrinaggio a Mecca.

Il lavoro in cui Rached è immerso sino al collo lo fa arrivare a sera estremamente stanco. Frequenta ogni tanto la palestra, ma non ha il tempo di leggere o studiare come vorrebbe. Ma è indipendente, anche se, quando lo conobbi nel 2016, non aveva alcuna volontà di separarsi dal nucleo familiare. Pensava che quando i ragazzi a diciotto anni si allontanano dalla famiglia senza essersi sposati, non accade nulla di buono. Stare soli, senza un progetto familiare, non gli appariva normale.

Il rigore morale era tuttavia stemperato dalla sua pressante richiesta di presentargli, qualora l'avessi conosciuta, una donna musulmana europea, convertita e dunque, a suo avviso, più 'seria' di una tunisina, anche se ammette di preferire il "vecchio metodo", nel quale è la famiglia a scegliere o comunque a indirizzare la scelta della partner.

Figlio di insegnanti di liceo (la madre insegna francese, il padre arabo) Rached è la perfetta espressione di quel ceto medio che aderisce all'islam (islamismo) nel post-Rivoluzione non per motivi strumentali ma per convincimento ideologico.

Le varie sfaccettature che ne compongono la traiettoria biografica – come in tanti altri *born again* – impongono di allargare la prospettiva analitica del cosiddetto *piety-approach* formulato, tra gli altri, da Saba Mahmood (2012) e Charles Hirschkind (2006), i quali hanno posto attenzione ai modi in cui le discorsività e le pratiche dell'islam calibrano soggettività entro cui l'agency viene diretta alla ricerca di una sensibilità propriamente



musulmana (fatta di modestia, sottomissione alla volontà di Dio, rinuncia).

Ciò appare non solo opportuno ma necessario, al fine di considerare la complessità della traiettorie biografiche dei giovani musulmani, alle prese con urgenze materiali, plurime discorsività e molteplici riferimenti simbolici. Contro il rischio di tratteggiare una soggettività musulmana fin troppo omogenea, emerge il bisogno di sottolineare la coesistenza di obiettivi, aspirazioni, idealismo e pragmatismo, in poche parole connettere l'esperienza religiosa alla più ampia esperienza sociale. I musulmani "pragmatici", come li definisce Masquelier (2010), dispongono di un'etica situazionale, impegnandosi talvolta nella devozione e talaltra in preoccupazioni decisamente mondane. La modernità islamica combina la pietà col pragmatismo.

Così è possibile comprendere e giustificare anche quelle traiettorie esistenziali nelle quali la dedizione diretta all'incorporazione di modelli devozionali e di pietà personale assume carattere transitorio, assumendo la forma di parabole brevi, cangianti, reversibili (Schielke, 2014). Non a caso Schielke opera una distinzione tra l'attivismo salafita, orientato all'esclusiva realizzazione dei propositi devozionali, che va compiuta a detrimento di altri registri di azione e di pensiero, e il "*Salafi mood*", un'idea di religiosità sostenuta da stati emozionali, speranze, promesse, sentimenti che stempera l'impegno pietistico nella complessità della vita di ogni giorno, in cui possono insorgere aspirazioni altre e incombenze di vario tipo. Nelle biografie dei soggetti che aderiscono al salafismo, Schielke ravvisa congiunture esistenziali varie – perlopiù situazioni di crisi – da cui scaturisce l'esigenza morale se non psicologica di impegnarsi nella ricerca della perfezione, nell'ottica di rigenerare il sé e fornirgli un orizzonte di senso cui ancorarsi.

Credo sia riduttivo legare il salafismo – e più in generale la religiosità personale – all'insorgenza di situazioni di crisi. Per quei giovani per i quali il salafismo ha rappresentato e rappresenta un *mood* (come nel caso di Rached e Oussama), e non l'esclusiva ed univoca manifestazione della propria soggettività, la religiosità non assume solo carattere strumentale (benché si parli di strumentalità psicologica). Se così fosse, credo sarebbe

impossibile giustificare la curvatura contestataria che essa assume, generando le condizioni preliminari per la germinazione di una più complessa soggettivazione politica. Così come non esiste un idealtipico profilo sociale o economico del salafita, allo stesso modo non credo esista una determinazione psichica dell'adesione al salafismo<sup>34</sup>.

#### *4.17 Posture contestatarie.*

La conversione religiosa di Rached, la sua rinascita nel salafismo, si manifesta durante gli ultimi anni di scuola, quando sta per diplomarsi. A 16 o 17 anni inizia a chiedere al padre di insegnargli come fare correttamente la preghiera. Ha conseguito il BAC in matematica, e racconta come i suoi genitori gli avessero regalato un computer quando ancora a Ben Arous se ne potevano contare veramente pochi.

La società tunisina cinque o sei anni prima della Rivoluzione viene descritta come una società in cui sempre più visibilmente ricompariva la religione nello spazio pubblico e si rafforzava la sua presenza in quello privato. I media e i siti web hanno in questo ricoperto un'importanza fondamentale. La Rivoluzione della dignità di qualche anno dopo sarebbe stata la "Rivoluzione della religione", afferma.

La fede è in ogni caso una scelta razionale, non priva di risvolti rassicuranti di fronte alle inquietudini escatologiche, quasi fosse l'esito di un bilancio costi/benefici. "Incentrare la vita sulla religione come nel salafismo", pensa Rached, "è una scelta ideale in vista del giudizio universale, che sia tra un giorno o tra cinque mila anni".

La soggettivazione religiosa di Rached è indissociabile da una soggettivazione politica e morale più ampia, in cui l'apprendimento dei valori fondamentali e delle "linee guida" dell'islam rientra in un processo di formazione del Sé dagli evidenti risvolti sociali e comunitari. Ogni progetto culturale – non solo quello religioso e islamico – mira all'istituzione di un soggetto specifico, caratterizzato, plasmato – benché

---

<sup>34</sup> Ciò non vuol dire che non possano essere rilevate situazioni di crisi che preludono alla 'rinascita'; ci si deve tuttavia domandare se questo "desiderio di sacrificio" (Benslama, 2016) non sia trasversale ad altre forme di affiliazione, pensiero, sentimento o azione che si estendono fuori dalla dimensione religiosa.

solo in parte – da modelli culturali antropo-poietici<sup>35</sup>. Come lascia intendere Rached in uno stralcio di intervista che sto per riportare, *amîn* è un ‘tipo specifico’ di essere umano cui ogni buon musulmano deve pervenire.

Nella religione ci sono delle linee da seguire: non devi rubare; devi assumerti le tue responsabilità, ad esempio ti do dei soldi e devi preservarli, devi essere *amîn* [persona onesta, di cui puoi fidarti].

Mi ricordo che da piccolo i miei compagni di classe rubavano della frutta secca, li rubavano al mercante davanti alla scuola. Io no. Una volta il mio compagno me li ha portati e io gli ho chiesto dove li avesse presi. Avevo otto anni. Non avrei mangiato qualcosa di rubato. Mi ha detto che li aveva comprati. Appena mangiati mi ha detto che erano stati rubati e li ho sputati. Ricordo questa cosa. Perché per noi [musulmani] è peccato, e sono stato educato fortemente su questo punto. Il furto purtroppo avviene tra i musulmani. Se un giorno la *shari‘ah* verrà applicata allora non ci sarà più. Sai cosa prevede, no? Il taglio della mano. Nessuno lo farebbe più.

*Saresti d'accordo ad applicarla?*

È una cosa decisa da Dio. Nessuno andrebbe a farlo più. Un mio amico lavora come guardiano, alle telecamere di sorveglianza, e mi raccontava di una donna ricca che rubava roba - in un negozio di accessori - di uno, due dinari.

[...] Il furto non è una questione di denaro. È qualcosa che riguarda il sangue. È diventata una malattia. Per questo Dio dice di tagliare la mano. Anche nella nostra società, dove ci sono oggi molti barbuti, tutti fanno la preghiera, ci sono fenomeni del genere. Non solo qui ovviamente. (Ben Arous, 13/04/2018)

La soggettivazione religiosa di Rached, processo nel quale egli diviene *amîn*, presenta dunque elementi di critica sociale rivolti alla proliferazione

---

<sup>35</sup> Con riferimento al contesto giavanese, Clifford Geertz (1988) esplicava la variabilità e la specificità culturali del concetto di persona attraverso un passaggio di indubbio fascino. «Essere umani non è soltanto respirare: è controllare il proprio respiro con tecniche yoga così da udire nell'inalarlo e nell'esalarlo la voce letterale di Dio che pronuncia il Suo nome, «*hu Allah*». [...] Essere umani qui non significa essere un qualsiasi uomo: vuol dire essere un particolare tipo d'uomo, e naturalmente gli uomini sono diversi (p. 68)»

di comportamenti impropri e scorretti nella Tunisia contemporanea. Il furto, rappresentato come una ‘malattia’ sociale, detiene un impatto considerevole sull’immaginazione critica di Rached, dato che costituisce l’esemplificazione più chiara dell’ingiustizia e dei dislivelli materiali e politici presenti nella società tunisina. Non a caso è su di esso che si abbatte la pena *sharaitica* del taglio della mano, pena talmente iperbolica, e dunque lungi dall’esser praticata e praticabile, da rappresentare più un riferimento ideale che giurisprudenziale.

La maturazione politica di Rached e Oussama non è separabile dalla storia tunisina recente. Una domenica pomeriggio, durante un incontro che interrompemmo a causa dell’incombenza della preghiera, Oussama argomentava che

Prima della rivoluzione, quando non potevi parlare di nulla, avevi paura, tremavi se affrontavi pubblicamente qualche tema politico. Se però finivi nei guai con la polizia, potevi pagarla e poi quello decideva se denunciarti o meno. Anche oggi è così, la corruzione non è solo Ben Ali, e nei corpi di polizia continuano ad esserci animali. Ma oggi l’operato della polizia è più controllato, monitorato.

L’economia della repressione e della corruzione sotto Ben Ali è stata pienamente vissuta da questi giovani. Sempre Oussama raccontava che

anche a Ben Arous non potevi muoverti senza essere controllato, guardato a vista. Un mio amico, che abitava vicino casa mia, ha avuto il padre per venti anni in carcere, perché non ha voluto far parte della guardia personale di Ben Ali. Uscito dal carcere è morto quasi subito. Il figlio, Chokri, mio coetaneo, si è unito al Daesh. È partito per la Siria. È morto quasi immediatamente. I terroristi, i jihadisti chiamavano a raccolta i ragazzi tunisini per unirsi a Daesh, anche attraverso i canali satellitari. Li valorizzavano, perché tanti ragazzi sono niente qui. E in passato hanno subito la dittatura. Negli anni prima della Rivoluzione se eri sospettato venivi privato del documento, di visto, passaporto... Provavi a prendere un aereo,

acquistavi il biglietto e dovevi stare per ore al controllo dei documenti; poi ti cacciavano via senza darti alcuna spiegazione (Ben Arous, 15/10/2017).

Salafismo e jihadismo non coincidono, benché alcuni elementi in comune siano innegabilmente individuabili (fascinazione per la restaurazione della *sharī'ah*; iterazione mitico-rituale delle pratiche del tempo del Profeta; demonizzazione di altre dottrine interne all'islam; attesa dell'apocalisse) (Roy, 2017 a). I secondi non hanno che vaghe competenze religiose, e l'ortoprassi non è al centro dei loro pensieri, a differenza che per i salafiti.

#### 4.18 L'età dell'oro.

Oussama non intendeva giustificare la partenza dell'amico per il *jihād*, ma fornire un quadro esplicativo del terrorismo. Nessuna ammirazione viene diretta al Daesh, la cui nascita e affermazione viene considerata una macchinazione orchestrata da non-musulmani e potenze occidentali per screditare l'islam. La teoria del complotto consente di evocare una sempreverde allocronia, un'età dell'oro durante la quale la civiltà islamica è stata “la più forte e la più longeva del mondo”, pervenendo all'invenzione della matematica e della medicina, che poi sono arrivate in Europa (in Andalusia). Non a caso, Oussama spera di compiere presto un viaggio proprio in Andalusia.

Durante una nostra chiacchierata sull'attualità politica e sui conflitti del Medio Oriente, Rached si lasciò andare a una previsione: “Un giorno le cose torneranno come prima, tornerà la giustizia, e il popolo musulmano tornerà a vincere, *inshallah*”, È l'accessibilità all'origine (la sua presenza e non la semplice rappresentazione) a costituire il cuore della soggettività ‘islamista’. La “guerra silenziosa” contro il popolo arabo genera un velenoso risentimento, nutrito dalla convinzione di subire un'ingiustizia storica.

Qualche giorno dopo averlo incontrato per la prima volta, Rached mi contattò per chiedermi se avessi voluto trascorrere qualche ora con lui e

un suo amico, Ridha, ventiquattrenne di Ben Arous ma da un anno residente in Italia, dove ha intrapreso un non felice percorso di studi universitari in informatica, a Pisa. Ridha mi mise in quell'occasione al corrente di volersi iscrivere all'università a Parigi, e che aveva già iniziato a seguire un corso telematico a distanza, dato che per problemi di visto non poteva recarsi in Francia stabilmente. La settimana successiva sarebbe partito per l'Italia per acquisire il visto con cui avrebbe potuto trascorrere tre mesi in Francia. Avrebbe dovuto comunque appurare che il suo tutor francese gli avesse convalidato o meno lo stage compiuto presso la stessa azienda in cui lavora Rached, dove peraltro i due si erano conosciuti.

I due sembravano amici da parecchio tempo ma in realtà si conoscevano da soli tre mesi, da quando Ridha aveva cominciato lo stage. Rached era ansioso di precisare che si erano subito trovati bene insieme per la reciproca simpatia, "non per la religione". Ridha aveva la barba molto lunga e indossava il *qamis* quando ci incontrammo in un salone da tè di Megrine, nei pressi di Ben Arous. Si trovava a Tunisi da una settimana, ed è arrivato via nave da Genova. Mi raccontò un'esperienza significativa legata al suo rientro.

Al porto de La Goulette mi hanno tenuto fermo per otto ore. Perché avevo la barba lunga e nello zaino ho dei libri religiosi che ho comprato in Tunisia, che mi hanno confiscato. Poi me li sono ripresi, ma ho dovuto mostrare le fatture dell'acquisto. Mi hanno fatto un sacco di domande. Mi hanno messo in una lista, una black-list di sospetti terroristi, mi chiamano spesso per farmi domande ma io non rispondo al telefono. Ho messo dei post su Facebook in cui condanno il terrorismo, per fare vedere che non sono come loro (Megrine, 12/04/2017).

Questo episodio si carica di una valenza politica rinvenibile nelle successive prese di distanza dalle Primavere, a dire di Rida e Rached eteroindotta, un complotto ordito contro i Paesi arabi. Estrassero i loro telefonini per collegarsi su Google Maps per mostrarmi come al confine

con l'Algeria ci siano dei giacimenti di petrolio e delle misteriose piste di aereo, che servono a caricare il petrolio appena estratto ed esportato immediatamente, senza che esso possa comportare alcuna ricaduta sul Paese.

La teoria del complotto vede la partecipazione delle mercenarie élite politiche tunisine, che ossequiano le potenze occidentali perché, come spiegava Ridha,

tutti hanno paura dell'Islam, perché è una religione che fa costruire legami forti tra le persone, che possono spezzare le proprie catene. Quindi provano a ostacolarci come possono. Le Rivoluzioni del 2011 hanno avuto la conseguenza di indebolire ancora di più il popolo palestinese, perché ora Israele non ha rivali dato che Siria, Egitto, Iraq sono fuori causa.

Entrambi dicevano di non essere affatto interessati alla politica e difatti non hanno preso parte al sollevamento del 2011. Tuttavia, hanno le idee molto chiare rispetto al rapporto tra religione e politica, che per Ridha non possono essere separati. "Islam e politica devono andare di pari passo, è la nostra identità, che infatti in Tunisia stanno provando a rimuovere con ogni mezzo".

Tradurre 'politica' in partecipazione o mobilitazione entro l'agone partitico o elettorale appare in questo caso non improprio ma riduttivo. La scelta di un percorso di vita, per quanto transitorio o liminale, votato alla devozione e alla declinazione del Sé in accordo ai principi esplicitati dal Profeta e dai suoi compagni contiene implicazioni dalla portata trasformativa sul più vasto campo politico e sociale. Essere e agire da buoni musulmani costituisce un processo di soggettivazione cui è immanente un progetto politico, trascurato dall'ordinaria e preminente analisi politica, volto alla creazione di mondi di senso, affiliazioni, incorporazione di peculiari sensibilità e prospettive morali (Mahmoud, 2012).

Prima di andare a pregare nella vicina moschea affermarono più volte che "La vittoria è sicura, questo è certo!". La vittoria consiste nell'indurre la

società a un cambiamento ispirato alle parole e alle azioni del Profeta, e ai valori che permeavano la prima comunità dei suoi compagni. Il proposito di Ridha era chiaro: “Dobbiamo cambiare la società come hanno fatto i Fratelli musulmano in Egitto, con la parola, parlando con tanti giovani che oggi non sanno nulla di Islam, indicando la giusta via per arrivare alla verità”. Dalle parole di Rida emergeva un progetto politico fondato sul proselitismo tra pari e sulla propaganda, ovvero sulla *da'wa*, e sulla parola, strumento e risorsa di trasformazione sociale ‘dal basso’. Una breve precisazione è d’obbligo. I giovani ‘radicali’ di cui mi sto occupando in queste pagine non fanno parte di un movimento della pietà islamica o di un’organizzazione religiosa anche minimamente strutturata – o comunque non vi hanno fatto parte durante il tempo della ricerca etnografica. Non a caso, non sono loro ad avermi parlato esplicitamente di *da'wa*. Si tratta di soggetti la cui traiettoria religiosa e spirituale si snoda entro reticoli informali non sempre facili a inquadrare, e in cui l’impegno nell’attuazione di un modello coerente di devozione si incardina su percorsi esistenziali tortuosi, reversibili, quasi improvvisati. Parlare di *da'wa* allora è improprio se con questo termine ci si intende riferire alle attività messe in pratica dagli aderenti a un’organizzazione esplicitamente volta alla propaganda, anzi, alla “chiamata” a una corretta condotta musulmana. Tuttavia, l’aspetto performativo e insieme politico che il concetto di *da'wa* implica, ovvero la sollecitazione dei confratelli a una maggiore pietà, non sfugge a individui non organizzati che se ne possono liberamente riappropriare. In fondo, la massiccia diffusione di materiali pedagogici popolari sempre più disponibili negli ultimi decenni per un ‘pubblico’ assai ampio e non necessariamente istruito (o addirittura analfabeta), come audio e video-cassette, pamphlet, ecc., rende estremamente porosa la distinzione tra ‘sapiente’ (*‘âlim*) e chi è sprovvisto di conoscenza, ignorante (*jâhil*). Ciò comporta due considerazioni di estrema importanza, che ricavo ancora una volta da Saba Mahmoud (2012).

Primo: la popolarizzazione del concetto di *da'wa* o, nelle sue forme meno esplicitate, del dovere che ogni virtuoso musulmano dovrebbe attendere richiamando gli altri fedeli a una condotta di vita improntata alla pietà



accentua la propensione a una individualizzazione della responsabilità morale che è caratteristica dell'islam moderno (al-Banna, 1978) e, dopo tutto, del religioso contemporaneo (Roy, 2017 b). Secondo: tale dinamica si accompagna al crescente minor credito accordato all'educazione religiosa tradizionale e alle figure istituzionali che rendono di fatto la religione un campo specialistico della conoscenza (gli *ulamâ*, gli *imam*.) Rached, Ridha e Oussama hanno aderito a una marcata religiosità poco prima della Rivoluzione. La loro formazione è avvenuta grazie alla mole di materiale disponibile soprattutto on line, dimensione in cui è possibile anche fare affidamento a *shuyukh* che impartiscono lezioni, affidano ai fedeli i loro suggerimenti, consegnano prediche a un pubblico deterritorializzato. Non rifiutano aprioristicamente la politica – Rached in particolare sostiene Ennahdha, partito che voterà puntualmente a ogni elezione tenutasi nel corso della ricerca – ma non sono certo dei militanti o degli attivisti. Non sono nemmeno parte di realtà salafite strutturate e dotate di organizzazione. Fanno parte invece di reticoli informali fondati su legami personali che mirano a estendere la conoscenza dell'islam e l'invito all'adesione a un regime di vita basato sull'ortoprassi e la devozione. Si tratta di quella dimensione che non trascende mai in una cornice istituzionale o formalmente rivelabile, che corrisponde al fenomeno di *chaickismo* (Merone, Cavatorta, 2012) in cui gli allievi – o semplicemente coloro che si sono formati presso degli *shuyukh*, 'reali' o virtuali – divengono a loro volta nodi di trasmissione del sapere religioso. L'implicazione generazionale di questo fenomeno è evidente: i giovani 'rieducano' alla vera religione, e l'educazione religiosa dei padri è spesso oggetto di riprovazione, come affermava Oussama senza giri di parole:

I miei genitori sono musulmani, ma non fanno la preghiera. Ho avuto dei contrasti con mio padre, soprattutto quando non lavoravo, non voleva che andassi sempre in moschea. In alcuni periodi dovevo uscire dalla finestra per andare alla prima preghiera all'alba, in modo che non se ne accorgesse. Io ho detto a mio padre: "Guarda com'è oggi la Tunisia, a quale punto basso siamo arrivati. Forse se ci impegniamo di più nella religione le cose possono migliorare, se

recuperiamo i nostri primi valori!”. Non è facile essere musulmani, e non è facile essere salafiti se i tuoi genitori ti ostacolano, non condividono quello che fai (Ben Arous, 15/10/2017).

In fondo, come intuisce Fethi Benslama (2002), uno dei significanti maggiori della fondazione islamica è proprio la condizione di orfano, esperita dallo stesso Profeta che, abbandonato da tutti, e con padre e madre (compresi quelli adottivi) morti, troverà salvezza solo in Dio<sup>36</sup>. L’islam è la religione che salva dall’abbandono, o che, in altri termini, fa dell’abbandono la condizione di salvezza dell’essere umano.

È senz’altro suggestivo ravvisare una condizione diffusa di *orphelinat* nella Tunisia contemporanea, come ipotizzato da studiosi (Kerrou, 2018; Ben Ismail, 2018) che constatano le frizioni intergenerazionali che riverberano in una parte consistente di famiglie tunisine, dove la figura paterna pare andare incontro a un indebolimento – se non a un vero e proprio rigetto – dell’autoritarismo di cui è tradizionalmente depositaria. Tuttavia, configurazioni patriarcali e nuove dinamiche familiari emancipatorie sembrano convivere più che annullarsi a vicenda (Fortier, Kreil, Maffi, 2018; cfr. II capitolo).

Certo è che il salafismo consente a dei giovani correntemente tenuti ai margini del potere e dell’autorità di detenere un ruolo chiave in processi acculturativi e di ricostruzione identitaria sovente formulati in chiave oppositiva, a partire dal quadro familiare.

Il richiamo ai “valori primi” non schiude tuttavia un futuro utopico. Come puntualizza Benslama (2002), nell’islamismo «l’apoteosi ha già avuto luogo (p. 54)». Il messianismo che lascia presagire è in realtà un anti-messianismo, un ‘ricominciamento’ che infinitizza l’origine, rendendo di fatto impossibile e disperato qualsiasi rigenerazione dell’uomo e della società<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Nel Corano, Dio si rivolge al Profeta chiamandolo ‘orfano’ (*al-yatīm*).

<sup>37</sup> Sempre secondo Benslama (2002), la fondazione stessa dell’islam si configura come un ritorno alla religione ‘prima’ di Abramo, di cui l’ebraismo e il cristianesimo avrebbero tradito il messaggio originario.

#### 4.19 Identità contrastive.

Il richiamo tormentato alle origini evoca una contrapposizione tra valori importati, causa dell'attuale "punto basso" cui si è arrivati, e valori ideali. Per questo, con Roy (2004) definisco il salafismo come «l'etnicizzazione di uno spazio di esclusione sociale (p. 144)», laddove 'etnicizzazione' non definisce un *pattern* culturale ma un marcatore di differenziazione sociale. Questo bisogno di differenziazione è consustanziale all'emergenza di una soggettivazione politica che affiora per contrasto rispetto all'appartenenza comunitaria nazionale.

Rached si è già recato in pellegrinaggio a Mecca (sia il 'grande', *Hajj*, che quello piccolo, *omra*) più di una volta. Solitamente ci va con i colleghi di lavoro. Rached progetta di spostare la residenza in Arabia Saudita. Gli accordi esistenti tra i due Stati consentirebbero la certificazione di una seconda residenza, che permette di non dover ricorrere al visto e di potersi spostare quando si vuole per l'Arabia.

Nei miei soggiorni in Tunisia, di varia durata e intensità, tra il 2016 e il 2018, ogni qualvolta incontravo Rached era di ritorno o stava progettando il prossimo viaggio in Arabia Saudita. Talvolta, nel periodo estivo, non poteva prendere congedo dal lavoro perché aveva accumulato troppe ferie per recarsi nel Paese del Golfo. La fascinazione per l'Arabia si accompagna a una costante svalutazione della Tunisia, considerata il "peggior Paese musulmano". Il migliore, manco a dirlo, era invece l'Arabia Saudita, forte, potente, temuta. Mentre una sera mi riaccompagnava a casa a Tunisi in macchina, ribadiva che dove c'è Dio si è forti e si vive bene, a differenza della Tunisia, rea di essersi sempre svenudata all'occidente.

Siamo in presenza di una contro-narrazione che inverte di segno l'enfasi che élites post-coloniali, media e agenzie internazionali attribuiscono al cosiddetto secolarismo che contrassegnerebbe la storia della Tunisia.

Per Rached, tutto ciò marcato di 'islamico' è forte: la finanza islamica, da lui considerata come un modello di relazioni economiche non a caso studiato in tutto il mondo, in particolar modo nell'occidente falciato

dalla crisi del 2009, crisi che non ha toccato la 'finanza islamica'<sup>38</sup>. Il liberalismo e il socialismo appaiono, in questa narrazione, come vettori di senso opachi, anacronistici e incapaci di affrontare le trasformazioni globali in atto.

L'islam, invece, assurge a tempo denso capace di inscrivere disgiunzioni sovversive nella temporalità vuota e omogenea dello Stato-nazione, appiattita sul *telos* della modernità capitalista (Chatterjee, 2006; Gupta, 2004). È il salafismo, in particolare, con il suo mandato utopico e allocronico di recupero di una perfezione mitica, originaria, scolpita nelle gesta del Profeta e dei suoi primi compagni, a introdurre un'eterogeneità né primordiale né pre-moderna, ma anzi perfettamente integrata in soggettività volte alla scoperta e all'affermazione di Sé.

La 'svendita' all'occidente si realizzerebbe, a dire di Rached, anche attraverso l'aumento delle tassazioni sui prodotti di prima necessità e sui servizi, configurato come un furto di Stato. L'incremento del gettito della tassazione presupporrebbe infatti non solo un aumento del costo del bene o del servizio, ma delle quote di denaro accaparrate da parti terze: lo Stato tunisino, Stati esteri, e così via. Questa spiegazione economico-finanziaria mira a tracciare la genealogia di un sentimento di diseguaglianze ed espropriazione comune a tanti giovani nella Tunisia post-rivoluzionaria, e che prende le mosse dall'effettivo aumento dei beni di prima necessità, su cui lo Stato tunisino progetta periodicamente di rimuovere il sistema di sovvenzioni volte ad agevolare il consumo da parte degli strati popolari (cfr. I capitolo).

È questo uno sfondo di deprivazione materiale da non poter non tenere in considerazione nell'esame dei processi di soggettivazione religiosa, morale e politica di chi, come Rached, vede sgretolarsi le paghe salariali a fronte di una valorizzazione professionale eminente invece in Canada o in Francia, da cui gli emigrati-immigrati tunisini inviano resoconti entusiasti nell'ambito delle culture della migrazione.

---

<sup>38</sup> In realtà, come sappiamo, Paesi come la Tunisia hanno subito eccome il contraccolpo della crisi economica che si è abbattuta sul suo principale partner geo-politico ed economico, l'Unione Europea (cfr. I capitolo). Per una lettura introduttiva sulla finanza islamica, cfr. Atzori, 2010; Hamoui, Mauri, 2009.

Rached stesso è stato in procinto di trasferirsi in Francia, al termine della scuola. Lo appresi durante un incontro nella municipalità di Bardo, a un caffè in compagnia di un suo amico, Yassine, che l'indomani sarebbe ripartito per Parigi, dove lavora da tre anni come ingegnere informatico<sup>39</sup>. I due hanno studiato insieme, e lo stesso Rached sarebbe dovuto espatriare con l'amico. "C'è un'emorragia dalla Tunisia", affermava Yassine. Parigi sarebbe piena di tunisini così come Marsiglia di algerini. Anche lì ci sono i bar con la *chicha* da fumare, per strada. Ma siamo ben lontani dal riferimento a piccole patrie vicarie, perché, come nel caso di Yassine, l'ancoramento alla Tunisia è vincolato solo dalla presenza della famiglia, altrimenti – dice – nemmeno ritornerebbe nel suo Paese di nascita.

È sullo sfondo di questo sguardo assai poco clemente nei confronti del proprio Paese che gli Stati del Golfo (non solo l'Arabia Saudita) si ergono a modello: di fronte alla potenza tecnica delle città costruite nell'insospitale contesto del deserto, la specificità culturale e politica tunisina, improntata ai valori cortesi della negoziazione e della moderazione (Kerrou, 2018 *a*) perde valutazione preferenziale. Anzi, diviene sinonimo di incertezza e impoverimento. Le politiche 'musulmane' dei paesi del Golfo stimolano programmi economici di indubbia efficacia, agli occhi di questi giovani tunisini, anche se la critica all'identità culturale trascende sempre la dimensione polemica geo-politica per ricollocarsi sulla scena della vita quotidiana, da cui pare essere scomparso quel registro religioso e compassionevole entro cui incardinare i rapporti interpersonali. "I tunisini gettano l'immondizia per strada, non c'è attenzione all'ambiente. Non c'è coscienza civica, non ci si aiuta, non si pensa alle conseguenze dei propri atti sugli altri. Non ci si cura delle cose altrui e delle persone intorno. Non c'è compassione, l'islam è scomparso da questo Paese". Le parole di Yassine, cui gli faceva eco Rached, testimoniano come la negoziazione sui valori costitutivi dell'identità culturale nazionale sia indissociabile dal riferimento alla quotidianità dell'esistenza e a un'auspicabile 'rimpatrio' del religioso. L'islam figura in questo contesto come la premessa di un riconoscimento reciproco.

---

<sup>39</sup> L'incontro si è tenuto il 23/09/2018.

Può immaginarsi dunque come il dibattito sull'eventuale riforma della legge sull'eredità costituisca un nervo scoperto per i giovani radicali. “Era l'unica cosa che rimaneva di Islam in questo Paese. Tolto quello, non resta altro”, affermava critico Rached.

#### *4.20 Apprendere il risentimento.*

Questo livello polemico si installa sulla realtà delle relazioni quotidiane tra giovani tunisini e Stato.

Anche i giovani salafiti si confrontano con i dislivelli politici e sociali che segnano tali relazioni, rette, come si è visto, dall'assoluta arbitrarietà del potere statale incarnato dai suoi rappresentanti.

Un giorno di maggio, nel 2018, a un caffè di Ben Arous in cui ero seduto con altri giovani del quartiere, arriva Rached, che era stato informato della mia presenza, per salutarmi. Si avvicina il Ramadan e ipotizza di partire, *more solito*, per Mecca, in pellegrinaggio. Ma questa volta le complicazioni sono notevoli perché non ha il passaporto. È infatti avvenuto un fatto increscioso.

Recatosi all'ufficio preposto al rinnovo del passaporto, l'ufficiale ha visto tutti i timbri certificanti le numerose visite in Arabia Sauditi e si è insospettito. Lui e altri colleghi lo hanno sommerso di domande, insinuando che fosse un estremista se non proprio un terrorista, chiedendogli conto del perché portasse la barba (molto corta, peraltro), se conosceva dei terroristi tunisini partiti per il jihâd, e addirittura se fosse solito pregare. Rached ha ribattuto subito chiedendo all'ufficiale di polizia cosa avesse in contrario alla preghiera. Successivamente gli è stato chiesto perentoriamente di fornire la password per accedere al suo profilo Facebook, cosa che Rached si è rifiutato di fare perché sui social divide notizie ‘riservate’ inerenti al lavoro. Questo estenuante tira e molla si è concluso col ritiro del passaporto. Di solito, afferma Rached, testimoniando di conoscere i codici culturali che presiedono ai rapporti sociali, questi problemi possono essere risolti col pagamento di una piccola tangente. Ma egli si è rifiutato di offrirla per ragioni di principio.

Ogni settimana si reca nell'ufficio di polizia per parlare con funzionari e responsabili, i quali lo rimandano alla settimana successiva. Tuttavia, da mesi non gli viene rinnovato il passaporto.

“È così che nascono i terroristi”, mi dice, affermando che la repressione in Tunisia è oggi tornata ai livelli di Ben Ali. Il sospetto che grava su Rached è stato sanzionato formalmente in un rapporto che il funzionario ha redatto per giustificare la mancata restituzione del passaporto. Parlando con un avvocato, al quale aveva chiesto cosa fare per rimostrare contro tale sopruso, il legale gli ha risposto che le cose vanno così in Tunisia, e che non c'è modo di ribaltare la situazione.

Ancora una volta l'etnografia della vita quotidiana dei giovani tunisini ci permette di capire come lo Stato, attraverso i suoi apparati, le sue logiche e le sue azioni sancisca l'appartenenza e l'esclusione dal corpo della nazione, rinnovando continuamente le tassonomie dell'inclusione e della marginalizzazione (Das, Poole, 2004). Non che lo Stato sia l'unica agenzia da considerare, ma certo è quella preminente in un Paese storicamente costruito su un'impalcatura istituzionale statale solida e che non si esime dall'irraggiare ogni ambito della vita sociale.

Credo che discutere di religione senza cogliere e istituire il necessario collegamento tra forme simboliche e assetti materiali, politici e sociali rischi di rivelarsi sterile e caduco. Solo così ritengo possa essere evidenziata la promessa di intellegibilità, pienezza e speranza raggiungibili attraverso la perfezione disciplinare, prospettiva attraente in un mondo qualificato ed esperito come problematico e caotico. Il successo – benché temporaneo, in molti casi – del salafismo, o comunque dell'adesione a un modello di vita ispirato all'*iltizâm* – risiede nella paradossale combinazione di crescenti livelli di religiosità e rappresentazioni di una società peccatrice e corrotta – a partire dalla classe politica – come mai prima.

Ma sostenere che l'affermazione del religioso – altrimenti definita come re-islamizzazione – nella società tunisina contemporanea dipenda dalla capacità con cui l'islam fornisce, specie ai più giovani, un riferimento identitario con cui rappresentare condizioni di marginalità sociale ed economica e formularne una via d'uscita mi sembra semplicistico se non

tautologico, qualora tale nesso esplicativo non sia corroborato da un approfondimento – che non esiterei a definire etnografico – della dimensione etica e morale che presiede a ogni processo di soggettivazione.

Beninteso, si possono spiegare i ‘nuovi’ veli come simbolo di resistenza alla mercificazione del corpo delle donne perseguita dai media e dall’egemonia culturale occidentale, determinando un indubbio avanzamento nelle conoscenze scientifiche sul tema. Tuttavia, senza un esame della soggettività femminile definita anche, se non soprattutto, dall’etica della modestia o della pietà islamica, tali spiegazioni rischiano di essere connotate in senso meramente e automaticamente funzionalista. Richiamare modelli di causalità sociologica per fornire quadri esplicativi di pratiche – quali il (ri)velamento, l’adesione a una confraternita, ecc. – ricondotte a proteste, necessità economica, anomia, non basta (Mahmoud, 2012). I termini della questione sono più complessi, e chiamano in causa l’ampliamento della nostra stessa coscienza storiografica.

#### *4.21 Divenire soggetti pii. Rifiuto o riformulazione della politica?*

Può darsi soggettivazione politica senza la produzione di un soggetto che è in parte il risultato di pratiche disciplinari, le quali sono a loro volta il cuore pulsante di apparati normativo-regolativi e sistemi di pensiero?

Varie critiche sono state rivolte, negli ultimi anni, a un’opera assai letta, discussa e apprezzata dagli studiosi di islam: *Politics of Piety*, di Saba Mahmoud (2012)<sup>40</sup>. A essere contestata è l’inopportunità di attribuire estensione e validità onnicomprensive al ‘modello’ antropo-poietico della pietà, quasi che i soggetti (musulmani) non possano coltivare altre sensibilità o non siano coinvolti nei processi materiali, affettivi e immaginativi più vari, talvolta contrastivi rispetto al registro discorsivo della pietà islamica. Allo stesso tempo, da un punto di vista teoretico, il ‘piety approach’ sembra focalizzarsi esclusivamente sulle interpretazioni scritturaliste delle tendenze islamiche riformiste e moderniste, così come sul modello di Sé improntato all’etica razionale aristotelica,

---

<sup>40</sup> Per una critica all’opera di Mahmoud così come al cosiddetto ‘*piety approach*’, cfr. Abenante, Cantini, 2014.



differentemente declinato in tradizioni altre da quella modernista (ad esempio, il sufismo).

Tuttavia, queste corrette osservazioni non impediscono di ravvisare le ben maggiori virtù dell'opera di Mahmoud, che conduce alle vette più alte lo sforzo di ripensamento delle categorie cognitive, politiche e morali con cui l'antropologia studia e de-universalizza il senso comune e la quotidianità, operando cioè quella che George Marcus e James Fisher (1998) definiscono "critica culturale", ovvero la riflessione autocritica sui nostri stessi modi di vita attraverso le rappresentazioni (etnografiche) di modelli culturali altri.

Mettendo in discussione la dicotomia liberal-secolare tra 'politica' come dimensione eminentemente pubblica e 'morale' ed 'etica' come ambiti privati, Mahmoud indaga la soggettivazione politica delle donne di un movimento pietistico cairota attraverso il prisma della configurazione etico-morale cui aderiscono e che incorporano attraverso una pedagogia eretta su pratiche che inducono un potere trasformativo spesso trascurato dalle correnti analisi politiche. La coltivazione di attitudini corporee, virtù, habitus che concretizzi un determinato regime di verità immanente ai principi dell'islam nella vita di ogni giorno sfida lo statuto convenzionale di 'politico'. La sua efficacia – politica – risiede nel potere trasformativo sul Sé e sulla rimodulazione dei rapporti con la realtà di cui il soggetto fa parte. Ogni forma di affiliazione politica – reale o immaginata – richiede un percorso di soggettivazione che si compie attraverso pratiche disciplinari portatrici di un'etica ben precisa. Non a caso, il movimento della pietà al centro del lavoro etnografico di Mahmoud è avversato tanto dai partigiani del secolarismo liberale quanto dagli islamisti 'statalisti'.

Quale rapporto intercorre tra religiosità e identità religiosa (che potremmo definire come la percezione dell'appartenenza a una comunità religiosa)? La crescente individualizzazione della pratica religiosa (che l'islam condivide col cristianesimo), ovvero la preminenza dell'esperienza personale della fede, la riprovazione nei confronti di una società percepita come corrotta e ignorante, la ricerca di un'affiliazione comunitaria che trascenda i confini nazionali sono tutti tratti che si accompagnano a un

indebolimento dell'autorità religiosa 'tradizionale' e al tentativo di affermazione di un autentico modello di islam, puro, fuori da storie culturali locali (Roy, 2004).

Religiosità e identità religiosa, scomponibili a livello di analisi, intrattengono rapporti osmotici nel momento in cui la ricerca e l'espressione della fede personale si accompagnano a marcatori rituali e identitari su cui specie i salafiti hanno mostrato di focalizzarsi con particolare attenzione: abiti particolari, barbe, veli<sup>41</sup>, garanti dell'autenticità del 'ritorno' alle origini. Inoltre, la stessa *da'wa* si rivolge a singoli individui: i circuiti dei parenti e degli amici sono i primi nei quali va fatta risuonare la 'chiamata' alla fede e alla pietà.

Ora, molti autori – a iniziare da Olivier Roy e Asef Bayat – leggono in questa individualizzazione un sintomo chiaro della de-politicizzazione dell'islam e dello stesso fondamentalismo contemporanei. È l'assenza di cause attorno alle quali un tempo si snodava una parte consistente della vita collettiva e individuale (come la Palestina, rispetto alla quale la mobilitazione è intermittente nel mondo arabo contemporaneo) a certificare ancora una volta la fine del progetto islamista e l'ingresso in un'era di post-islamismo. Le stesse Primavere arabe, al successo delle quali, specie quella tunisina, non hanno certo contribuito gli islamisti, confermerebbero il trend.

Ammesso che tale ipotesi sia totalmente valida, non è la mancata adesione ad espliciti progetti politici a sancire l'assenza del 'politico' dalle trame del religioso contemporaneo. Il risvolto identitario – critico nei confronti della propria comunità politica nazionale e fondativo, almeno a livello immaginario, di nuove solidarietà – che affiora dall'adesione a un modello di devozione e nella sua propaganda è intimamente politico. Fermo restando che, come emerge dalle testimonianze raccolte sul campo e condivise in queste pagine, molti processi di soggettivazione religiosa

---

<sup>41</sup> Non sono d'accordo con Olivier Roy quanto alla limitatezza della conoscenza e soprattutto del desiderio di conoscenza che caratterizzerebbe la religiosità nell'islam contemporaneo. Benché la ricerca spasmodica di una verità incontestabile limiti la portata e la qualità della speculazione e conduca facilmente al dogmatismo, l'etnografia mi ha permesso di rilevare come il sapere e la speculazione teologica, per quanto non raffinati, siano centrali nei processi di auto-legittimazione di giovani *shuyukh*. La circolazione orizzontale, e non verticale, del sapere costituisce un tratto decisivo del salafismo contemporaneo.

riguardanti giovani tunisini – per non parlare delle realtà organizzate del salafismo tunisino – hanno natura contrastiva, originando da storie di brutale repressione, stigmatizzazione e contrapposizione politica al regime secolar-dispotico di Ben Ali.

Il ritorno del sacro sulla scena tunisina negli anni Settanta e Ottanta dello scorso secolo aveva portato Abdelkader Zghal (1980) a descrivere l'islamismo come una risposta, cui aderivano soprattutto le 'nuove' classi medie urbane, a due fenomeni: le diseguaglianze sociali e l'inquietudine attorno all'identità culturale.

Piuttosto che agitare lo sterile spettro della contrapposizione tra religione e ragione, Zghal proponeva di considerare il (ri)nascente islamismo tunisino come la traduzione, in termini religiosi, di esigenze inscritte nella realtà sociale tunisina, e in particolare tra i giovani scolarizzati sempre più incerti quanto al loro avvenire.

In effetti, anche giovani non dichiaratamente religiosi e poco inclini a una pratica religiosa puntuale, incontrati e conosciuti nel corso della ricerca (cfr. I cap.), invocavano la purezza dei tempi del Profeta e il ritorno al vero Islam come una condizione necessaria al miglioramento delle attuali condizioni politiche e sociali della Tunisia. La pervasività di tale retorica confermerebbe la tesi dell'islamizzazione della radicalità o, comunque, della contesa e della critica politiche.

Il carattere eminentemente politico dell'islamismo tunisino è colto con particolare lucidità dal compianto sociologo:

In una società in cui il processo di secolarizzazione è ancora limitato e in cui la volontà politica dello Stato di controllare ogni forma di raggruppamento in seno alla società civile, avviene che la tendenza universale – e non solo musulmana – di ritorno del sacro tra i giovani scolarizzati prenda immediatamente la forma di contestazione politica. Il movimento islamico che rivendica il ritorno alla *shari'ah* non è che un'espressione parziale di questo movimento di fondo del ritorno al sacro. Esso trova nell'autoritarismo dello Stato la sua forza di cristallizzazione e la sua riconversione in una tendenza politica militante (Ivi, p. 42).

#### 4.22 Affermare la radicalità.

Un tempo, Rached e Oussama amavano la musica. Oussama suonava la chitarra; Rached il violino, che ha studiato per cinque anni con un insegnante privato, e l'oud, che aveva trovato a casa di un suo zio, dimostrando di saperlo suonare con grande facilità.

Oussama ha smesso di suonare la chitarra all'interno di una nuova configurazione esistenziale in cui la scansione del tempo quotidiano è eminentemente incentrata sulla preghiera. Il rifiuto della musica non è solo la conseguenza di una peculiare interpretazione dello statuto che le viene assegnato nei testi sacri (cfr. oltre), a sua volta parte di quello che Bayat (2010) definisce *anti-fun fundamentalism*, ma si accompagna a valutazioni molto più pratiche, inserite nel difficoltoso e impervio percorso di una vita eticamente fondata che ogni buon musulmano deve perseguire.

È per questo che non si può affermare che Oussama abbia abbandonato la chitarra perché è 'diventato' religioso.

Lo sono sempre stato [religioso], ma non ero praticante, quantomeno non sempre, non salafita. È come una linea sinusoidale, altalenante... Ero in una condizione di debolezza, possiamo dire così [prima di divenire praticamente]. [...] A me mancava la preghiera. Oggi non faccio errori e cose avventate, la musica... Cerco sempre di conservare il tempo e la volontà per la preghiera. Grazie a Dio ci riesco. [...] La differenza è che chi non fa la preghiera cinque volte al giorno si nutre di sciocchezze, fa peccati, è più a rischio di altri (Ben Arous, 15/10/2017).

Il violino suonato da Rached è arabo, ovvero presenta un'accordatura diversa da quella classico-occidentale, che è fondata sul sistema temperato equabile e sulla suddivisione della scala musicale in dodici semitoni. Il violino arabo fa riferimento a un'altra accordatura che prevede anche i quarti di tono (estendendo così l'estensione della suddivisione della scala musicale). La consapevolezza della peculiarità e della relativa difficoltà

del sistema musicale ‘arabo’ generava in Rached la rivendicazione di un primato identitario: “La musica araba è la più difficile di tutte; il violino arabo è il più difficile di tutti”. Lo strabismo identitario oscillante tra disprezzo per la ‘tunisinità’ e attrazione per l’arabità potentemente esibita dai Paesi del Golfo rientra in quel tentativo di costruzione identitaria – equivalente a un ‘sentirsi a casa’ – proprio di quelle condizioni di estrema relativizzazione dei riferimenti identitari (Melucci, 1989).

La musica l’ha abbandonata perché in varie parti del Corano e della Sunna viene interdetta la pratica musicale<sup>42</sup>. Ancora una volta la pratica citazionale degli *‘ahādīth* contiene un riferimento pratico, volto a regolamentare e irreggimentare la condotta di vita contemporanea secondo il modello indicato dai testi sacri e dal consenso dei sapienti circa la loro interpretazione.

Benché sia convinto dei suoi convincimenti, Rached ha talvolta fatto trapelare la difficoltà di intraprendere una vita pia al riparo dai giudizi degli altri e innanzi alle incombenze della quotidianità.

La soggettività dei giovani salafiti è complessa, aperta sul mondo delle interazioni sociali e degli scambi con gli attori sociali che formano l’ambiente relazionale in cui essi sono situati.

In macchina, una sera, di rientro a Tunisi dopo avere mangiato una pizza a Ben Arous, mentre mi citava le fonti della sua conoscenza della materia religiosa – giornali, libri, canali televisivi – (avevamo appena parlato di sufismo), mi raccontava che alcuni suoi conoscenti, sia sul posto di lavoro che nel quartiere, ne hanno stigmatizzato la radicalità. Percepivo una certa amarezza in quella confessione, e per questo motivo lo incalzai a sfogarsi. Secondo lui la vita sociale è un gioco di rappresentazioni, dal momento che ognuno può apparire agli altri in mille modi. Ciò non autorizza comunque ad abdicare alle proprie responsabilità. Ricordo perfettamente le sue parole, che trascrissi appena rientrato in casa.

---

<sup>42</sup> Si consulti al riguardo il portale ‘Hadith du jour’: [http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-L-interdiction-de-la-musique-dans-l-Islam-1-2\\_854.asp](http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-L-interdiction-de-la-musique-dans-l-Islam-1-2_854.asp) (consultato il 16/08/2019).

Avere la barba e tagliarsi i baffi è indicato negli *'ahādīth*<sup>43</sup>. È un segno di responsabilità. Quando porti la barba come indicato dal Profeta non puoi comportarti con leggerezza. Ad esempio con le ragazze. Ti devi comportare bene, da *salafi*. Quando entravo in un caffè mi ponevo sempre il problema di dovermi comportare a modo. La barba fa capire chi sei. Le altre persone ti trattano di conseguenza. Alcuni si avvicinano, altri no (Ben Arous, 12/07/2018).

La barba, che tuttavia Rached si rade quasi quotidianamente da quando lavora in azienda, costituisce un marcatore diacritico fonte di differenziazione sociale. Segno di riconoscimento, stimola una sociabilità selettiva e struttura un campo di possibili interazioni, precludendone altre, al pari di ogni formazione discorsiva o tradizione (Foucault, 1971). Il ritorno alle origini – suffragato dalla citazione degli *'ahādīth* – non è metaforico: la vita ai tempi del Profeta si accompagna a un riferimento concreto, a una sensazione propriamente fisica che permette di incorporare una temporalità altra. Le manifestazioni pubbliche dell'islamismo testimoniano la rinascita quasi biologica dell'origine (Benslama, 2002). Di più, la comunità dei credenti (*Ummah*) nelle sue concrete articolazioni locali viene alla luce attraverso l'uso e la circolazione di forme culturali tangibili, riconoscibili e condivise (Meyer, 2009). Il sentimento di appartenenza a tali raggruppamenti non è solo immaginario e 'immaginato', a meno di non assegnare all'immaginazione la facoltà di materializzare emozioni e sensazioni in codici, spazi e oggetti tangibili – dalle performance rituali alle esperienze corporee. Tali processi di soggettivazione fabbricano "formazioni estetiche" (*ibidem*) contrassegnate da stili, immagini e forme culturali indessicali, che rivelano ben precisi modi di essere-nel-mondo, tramite cui – tornando al nostro caso – i giovani radicali «affermano la loro presenza pubblica contro gruppi non-religiosi e di altre confessioni (Ivi, p. 10)». Questi veri e propri "repertori religiosi" sono centrali nei processi di soggettivazione

---

<sup>43</sup> Boukhari (*Sahih* n. 5892) e Mouslim (*Sahih* n. 259) riportano che il Profeta avrebbe prescritto ai suoi compagni di lasciar crescere la barba e tagliare i baffi per differenziarsi dai credenti delle altre religioni del Libro e dagli aderenti ai culti pre-islamici. Le quattro scuole giuridiche convergono su tali prescrizioni: [http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-La-barbe\\_896.asp](http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-La-barbe_896.asp).

politica, dato che sostengono affiliazioni, legami sociali e dinamiche di identificazione e differenziazione sulla scena pubblica.

#### 4.23 Politiche del sacrificio.

La Festa del Sacrificio (*ʿid al-adhâ*), una delle feste più importanti, sentite e partecipate del mondo musulmano, ricorre il decimo giorno dell'ultimo mese del calendario islamico, durante il mese del pellegrinaggio meccano. Benché le modalità in cui i riti connessi a questa festa vengano interpretati e performati possano variare, come i significati sociali ad essa legati<sup>44</sup>, la disposizione di totale sottomissione personale a Dio è centrale, come testimoniata peraltro da diversi passaggi coranici<sup>45</sup>, che tuttavia, è bene ricordare, non impongono l'obbligo di immolare una reale vittima per commemorare la mancata uccisione del figlio di Abramo – nel Corano non è specificato se Isacco o Ismaele – dopo che questi ne aveva sognato il sacrificio per sua stessa mano<sup>46</sup>.

Più autori (Bowen, 2012; Bonte, 1999) attribuiscono carattere eminente, nell'impianto ideologico del sacrificio, alla sostituzione dell'uomo con un animale. Ciò vuol dire che nell'uccisione della bestia – nella fattispecie, del montone – nulla va lasciato al caso, dato che la vittima immolata rappresenta colui che compie l'atto sacrificale e che l'uccisione avviene nel nome di Dio.

---

<sup>44</sup> Si pensi al classico rituale studiato da Abdellah Hammoudi (1993) tra i berberi del Marocco meridionale, che in occasione del sacrificio inscenavano una mascherata atto a certificare la separazione e la complementarità tra i ruoli maschile e femminile; o all'uso politico del rito sacrificale che, sempre in Marocco, riproduce i valori patriarcali e di fedeltà al sovrano (Combs-Schilling, 1989).

<sup>45</sup> È il caso della sura 108, 'L'abbondanza' (*al-Kawthar*), frequentemente citata anche in ragione della sua brevità, e il cui secondo versetto recita: "Esegui l'orazione per il tuo Signore e sacrifica!".

<sup>46</sup> A differenza che nella Bibbia, per i musulmani Abramo non ricevette direttamente da Dio l'ordine di sacrificare il figlio. Si trattò piuttosto di un sogno, nel quale il patriarca partorì la visione di un sacrificio che intese realizzare non appena risvegliatosi.

Il grande mistico andaluso Ibn Arabi, vissuto nel XII secolo, diede un'interpretazione peculiare di questo avvenimento, senza ricondurlo a una sanguinosa ragione sacrificale. Il figlio che Abramo sogna di sacrificare in realtà non è che il fantasma di se stesso. La tradizione sufi considera infatti il Sacrificio anzitutto come sacrificio di Sé. Attraverso l'immagine del figlio, Abramo sogna di sacrificare la sua propria essenza, nell'impossibile tentativo di coincidere con il Dio creatore (e mai padre o procreatore, diversamente dal Dio dei cristiani). Per questo è proprio Dio a intervenire per evitare l'infanticidio, rivelando ad Abramo di aver male interpretato il suo sogno. Riporto questa lettura di Ibn Arabi – descritta e approfondita da Benslama (2002) – perché costituisce uno straordinario tentativo di liberazione della spiritualità dal giogo del sangue, della colpa, della morte.

Vari resoconti etno- e storiografici riportano che possa essere aggiunta una dedica personale al momento dell'uccisione del montone, che peraltro viene trattato proprio come un membro della famiglia, acquistato e allevato ben prima del giorno festivo, qualora possibile.

L'ideale sacrificale prescrive che l'animale si sottometta volontariamente al suo destino, come fece il figlio di Abramo. Per questo motivo, il montone dev'essere consapevole dell'atto cui – suo malgrado – sta andando incontro, e il sacrificante deve recitare velocemente una formula augurale nel mentre gli taglia la gola<sup>47</sup>.

Più studiosi hanno negli ultimi anni profuso notevoli sforzi per contrastare l'idea che il sacrificio debba costituire l'atto necessario e fondatore dell'ordine sociale e comunitario con cui stabilire equilibrio e addomesticare la violenza (Rivera, 2016; Zaoui, 2003), prefigurando i contorni di una vera e propria antropologia anti-specista.

Se il tema della sofferenza e della morte violenta degli esseri viventi – incluse le specie animali – rientrano più che legittimamente negli interessi scientifici ed epistemologici (non solo etici) della ricerca sociale, è indubbiamente vero che «l'ideologia sacrificalista influenza [...] società e modi di pensare collettivi (Rivera, 2016: 131)».

Il portato politico del sacrificio è presto rilevabile. Mancando nell'islam specialisti del sacrificio – e un'esplicita teoria del sacrificio (Bonte, 1999) – ogni uomo può assumere il ruolo di operatore sacrificale. Da una parte ciò comporta che, specie nei contesti urbani, il carattere sacro del sacrificio venga ridotto al minimo, visto che si tende ad acquistare direttamente la carne del montone da consumare il giorno della Festa, affidando tutt'al più lo sgozzamento e lo scuoiamento del montone a un macellaio occasionale. Ma d'altra parte, il fatto stesso che il sacrificio non sia monopolio di agenti sacrificali attribuisce senso politico all'atto, nella misura in cui questo «viene realizzato nel quadro di una comunità che permette ai suoi membri di non ricorrere ai mediatori religiosi e di provvedere essi stessi ai propri sacrifici (Rachick, 2016: 228)».

---

<sup>47</sup> Ecco perché nei Paesi europei in cui è previsto che l'animale debba essere reso incosciente prima dell'uccisione, sorgono elementi di dibattito e disapprovazione tra le comunità musulmane (Bowen, 2012).



In occasione della Festa del Sacrificio del 2017, a inizio settembre, i genitori di Rached stavano compiendo l'Hajj in Arabia Saudita. Il giovane era solo a Tunisi, e per questo motivo chiese e trovò compagnia in Abdelaziz. Nonostante l'attenzione che generalmente Rached riponeva nelle questioni religiose, non si era ancora procurato il montone, perché aveva avuto un periodo di lavoro estremamente carico. Tuttavia, aveva chiesto a un amico di famiglia che vive nei pressi Mohammedia e che alleva diversi esemplari, di tenergliene da parte uno. Così, di mattina presto, si recò a prenderlo. Ora, la tradizione prevede che il sacrificio debba compiersi dopo la preghiera del mattino (*salât al-fajr*), temporalità che Rached chiaramente non avrebbe rispettato.

Prima di tornare a casa passa a prendere Abdelaziz, che dopo aver preso parte al sacrificio con i suoi familiari aiuta Rached a scaricare il montone dalla macchina e a legarlo nel cortile di casa. Riporto dal diario di campo:

Ma Abdelaziz non è un esperto praticante, e il suo supporto si sarebbe limitato alle incombenze materiali. Così Rached prova a far convergere presso casa sua Oussama e un altro conoscente di Ben Arous, Saif. Il montone non è facile da controllare, si dimena, a stento viene tenuto per le corna dai quattro. Arriva un vicino di casa, Omar, armato di coltello. Non mi sono accorto che per ucciderlo hanno chiamato un'altra persona. Sarà lo stesso Omar a portare in casa sua il montone per 'lavorarne' le carni e mangiare assieme a Rached.

Chiedo a Rached perché non abbia comprato direttamente la carne di montone invece di coinvolgere così tante altre persone. La sua risposta è: "Perché non è uguale. Uccidere il tuo montone, e non quello di un altro, avvalora il sacrificio, è il tuo sacrificio, è seguire gli insegnamenti del tempo del Profeta"<sup>48</sup>.

Chiedo allora come mai è stato necessario chiamare anche Oussama e Saif, oltre Abdelaziz. La risposta era intuibile. "Abdelaziz è un amico, è bravo, è disponibile ad aiutarmi. Ma non sarebbe la stessa cosa. Questa giornata acquista valore se dimostri pietà verso Dio, se sei vicino a lui, e sei vicino a lui con la preghiera. Oussama e Saif

---

<sup>48</sup> Maometto stabilì il modello corrente di sacrificio durante il suo *hajj* a Mecca.

mi aiutano, perché come me sono attenti a provare a comportarsi come il profeta e i suoi compagni ci hanno insegnato, anche in un Paese come la Tunisia, oggi. Oggi sono stati la mia famiglia. Ma non solo oggi.” (Diario di campo, 01-09-2017).

L’episodio che ho scelto di riportare credo sia significativo per due ragioni. La prima è che il sacrificio si presta a modalità di realizzazione rituale vari, anche in presenza di un nucleo familiare temporaneamente disgregato, come nel caso di Rached. Nonostante che i suoi genitori fossero impegnati nel pellegrinaggio, il giovane non esitava a cimentarsi personalmente con la pratica sacrificale, benché abbia dovuto fare ricorso al vicino di casa per uccidere il montone, con l’evidente impossibilità di rispettare le prescrizioni orarie adeguate.

Ma ciò che importa più a Rached è la personalizzazione dell’atto di sacrificio. Avrebbe anche potuto prender parte all’uccisione rituale del montone del vicino. Ma se il montone è il suo, la riproduzione della mirabile condotta del Profeta e dei suoi compagni sarà garantita. Replica delle pratiche corrette e variazioni estemporanee convivono, «trasformando gli elementi scritturali in direzioni che creano senso locale (Bowen, 2012: 92)». La performance rituale plasma la soggettività dei tre giovani, li conduce all’emulazione della pia condotta di vita cui essi si ispirano. Il rito del sacrificio fa parte di quell’‘etica positiva’ (Mahmoud, 2012) con cui le virtù morali vengono incorporate nel Sé mediante la combinazione di atti e comportamenti ‘esteriori’ e intime disposizioni (emozioni, pensieri, paure, desideri).

Su questo punto si inserisce il secondo motivo di interesse. L’aiuto materiale del muscoloso Abdelaziz è importante per bloccare e legare il toro, ma non sufficiente. Devono arrivare Oussama e Saif, perché Dio possa registrare la pietà dell’atto sacrificale, la compiuta vicinanza a Dio. Loro tre improntano la loro vita su un *ethos* comune, ispirato alla condotta esemplare delle prime generazioni della *Ummah*. Se i compagni di Rached possono sostituire l’assenza dei genitori è perché insieme ‘fanno’ comunità, agiscono seguendo un principio comune. La condivisione del sacrificio entro la dimensione familiare è tipica, e incanala pedagogie

andropoietiche tra padri e figli. Le reti di giovani salafiti, anche quando composte da pochi nodi, come in questo caso, assolvono a funzioni non dissimili.

Si tratta, beninteso, di un'etica del sacrificio che non reca alcuna traccia, o almeno sono io a non riscontrarla, di quel "furioso" desiderio sacrificale (Benslama, 2016) immolatorio entro cui prendono forma le trame di soggettivazione politico-religiosa radicale cui i miei interlocutori erano e sono estranei.

Se, come abbiamo accennato nelle pagine precedenti, il sacrificio può veicolare lealtà filiali e dirette al sovrano, cosa avviene nel caso in cui la sua realizzazione si compie tra pari? Anche in un momento rituale di indubbia importanza, la critica politica latente emerge nel valorizzare la necessità e le difficoltà di ispirarsi ai *salaf* al giorno d'oggi.

Dal sacrificio – col corollario dottrinale ed emozionale che gli è immanente – si dipana un processo di soggettivazione politica che si compie tra pari, come sembra indicare il quadro etnografico riportato, e che sembra essere finalizzato a un riconoscimento sociale e politico cui giovani come Rached pervengono attraverso la personalizzazione della performatività rituale.

Se uno dei significati che la festa del sacrificio esprime è la celebrazione dei valori della società patriarcale, mediata dalla specifica connotazione di genere della partecipazione rituale degli uomini della famiglia (padri e figli), il rito configurato e realizzato tra giovani pari che autonomizzano l'accesso al campo del sacro presenta un'intima valenza politica.

#### 4.24 *Islam, politica, soggettività.*

Il rapporto tra Islam e politica mi sembra sia stato incardinato, negli ultimi anni, entro due direttrici non sempre collimabili.

Da una parte, le *muslim politics* (Herrera, Bayat, 2010; Salvatore, Eickelman, 2004; Eickelman, Piscatori, 1996), ovvero quelle politiche espressamente elaborate ricorrendo al marcatore identitario religioso, talvolta in chiave puramente strumentale.

Dall'altra, gli studi sui movimenti della pietà islamica o della *da'wa* (Mahmoud 2012; Hirsckind, 2006; Copertino, 2017), che enfatizzano la dimensione politica sottesa al lavoro performativo svolto dai processi disciplinari e di plasmazione del Sé attraverso cui i fedeli incorporano regimi di verità e ordini discorsivi afferenti a una specifica tradizione musulmana.

Allo stesso tempo, le descrizioni prevalenti del religioso contemporaneo assegnano preminenza alla privatizzazione del sacro nell'intimità delle vite dei soggetti (Roy, 2017b; 2004). La prevalenza dell'interiorità segna l'affermazione della religiosità come posture che ridisegnano il rapporto tra Sé e divino.

La scelta di studiare manifestazioni del religioso tunisino che non sono esplicitamente riconducibili a quadri organizzati o strutturati ha senz'altro contribuito a suggerirmi di non sposare categorizzazioni certe e perentorie. Le retoriche e le pratiche abitate dai giovani radicali o salafiti coi quali ho imbastito profonde relazioni etnografiche mi inducono semmai a tratteggiare un quadro molto incerto, fluido, precario. In esso, il ricorso all'islam come marcatore identitario politico da esibire nella scena pubblica di una Tunisia ritrovatasi inaspettatamente aperta a transiti inconsueti del sacro convive con un più accurato, metodico e individuale lavoro 'etico' (Mahmoud, 2012) di disciplinamento del Sé e di formazione della soggettività ispirata alla condotta esemplare del Profeta e dei suoi compagni così come ai valori espressi dai testi sacri e dai loro commentari. La richiesta di riconoscimento (sociale, politico, individuale) (Honneth, 2002) si lega al (ri)apprendimento di posture e sensibilità volte a rifondare le premesse morali dell'ordine di cose presente (Mahmoud, 2012). È un ri-apprendimento, perché per i salafiti le corrotte società contemporanee hanno perso di vista l'esemplarità dei salaf, i pii antenati, e sono ripiombati nell'ignoranza che opprimeva l'uomo prima della Rivelazione. Se la postura metodologica e analitica muta secondo la prevalenza di una delle due prospettive, è invero innegabile che in entrambi i casi ci troviamo innanzi a processi di soggettivazione religiosa, politica e morale nei quali la coltivazione del Sé (la riflessività su se stessi, l'approdo a una maggiore conoscenza, l'esaminazione costante di sé) riflette e a sua volta

innerva visioni sul mondo, sulle norme che regolano i rapporti sociali, sull'accettazione o sul rifiuto dell'autorità, sulle idee di giustizia sociale ed eguaglianza, sulle aspirazioni personali.

È per questo che ritengo che il materiale etnografico qui raccolto possa essere ricondotto nella cornice del post-islamismo (RedissiRoy, 2011; Bayat 2011; 1996), in cui l'adesione a modelli di religiosità individuali non esclude in alcun modo quella nei valori della democrazia e del rispetto delle libertà personali.

Del resto, i soggetti di cui ho provato ad approfondire la trama soggettiva complessa e plurima non presentano alcuna marca retrograda, primitiva, irrazionale. Mentre deflagra il piano mortifero di *Daesh*, il desiderio di uno Stato islamico è sì presente in alcune posture critiche, come quelle che auspicano l'instaurazione della *shari'ah* o la pia uniformità delle condotte, ma mi sembra costituire più un rimando immaginifico, tutt'al più identitario, che non una progettualità compiutamente perseguita. La stessa questione palestinese, madre di tutte le contro-identificazioni politico-religiose nell'area nordafricana e mediorientale, percepibile nella presentazione di Sé che si dà sugli account dei social network, non sfocia in un'istanza organizzativa chiara e definita. Se di islam politico possiamo ancora parlare, forse, dobbiamo guardare a quei siti inusuali (Mahmoud, 2012) in cui l'etica musulmana incorporata nella ritualità e nella fede vissuta (la religiosità) fabbricano identità contestuali e mediate da specifiche forme culturali.

Dietro le barbe incolte e la *zabîba* marchiata sulla fronte, non si celano pulsioni autoritarie o desideri di psicotici di jihâd fraticide. O quanto meno, non sono presenti che nella misura in cui l'essere umano è inesorabilmente abitato da contraddizioni ineliminabili.

Le vicende biografiche di Rached o Oussama, il loro presente e il loro futuro, mostrano la convivenza di plurime razionalità, a patto di non circoscriverne l'orizzonte di possibilità alla sola razionalità liberale. Di più, essi agiscono e producono agentività – trasformativa a livello sia personale che collettivo – entro modelli culturali di soggettività che poggiano su condotte anteriori cui bisogna ispirarsi per ritrovare la purezza dell'agire individuale e comunitario. Il Sé di questi giovani attori

non è opposto ma prende semmai forma entro forme di condotta prescritte socialmente, costituendone l'essenza più intima. L'autorità di tali prescrizioni viene ricavata all'interno di una tradizione discorsiva che assegna validità a principi morali e norme etiche assurte tramite cui si diviene particolari tipi di soggetti.

È forse questa la politica immanente all'islam 'mondano' (Soares, Osella, 2009; Otayek, Soares, 2007), presentificato nelle società secolari e multiconfessionali in cui vive la maggior parte dei musulmani di tutto il mondo (Deeb, Harb, 2014), Tunisia compresa. È la religione come maussiano 'fatto sociale totale' «susceptibile di codificazione multipla, producendo senso in svariati contesti (Clifford, 2010: 82)», che viene mobilitata nella pluralità dei livelli della vita sociale.

Lungi dall'applicare deformanti lenti totalizzanti, i giovani musulmani al centro della mia ricerca, non solo i salafiti ma anche quelli incontrati nei capitoli precedenti, «si sforzano di divenire moderni soggetti religiosi entro contesti di considerevole incertezza politica ed economica e di crescenti interconnessioni globali (Soares, Osella, 2009: S11)». Non è allora l'islam in sé a costituire il prisma privilegiato dello sguardo dell'osservatore, quanto il mondo corrente, plurale e tremendamente complesso nell'esperienza del quale i soggetti fanno la storia e ne sono al contempo il prodotto. L'islam partecipa di questa storia, così come dei processi di soggettivazione in cui il collettivo e l'individuale si legano (Biehl, Good, Kleinman, 2007) nelle vicende esistenziali di donne e uomini che non esitano a ratificare su un piano religioso la propria posizione (Lanternari, 1974). La portata di questa presenza, nelle storie individuali e nelle trame collettive, nei vicinati di Ben Arous così come nei destini di una nazione che mette in fuga il dispotico sovrano, è varia, imprevedibile, a priori indeterminabile, al punto che i limiti empirici ed epistemologici di una ricerca sul terreno ancorata (e condannata) a tempi e spazi discreti e limitati (Pavanello, 2009) non possono autorizzare a eleggerla a matrice onnicomprensiva e totalizzante dell'agire collettivo e dei sentimenti comuni.

L'islam non è un'essenza ma un testo (Abu Zayd, 2002), e come tale, il suo significato è volatile (Bowen, 2012), ancorandosi a precise condizioni

storiche e rapporti di forza contestuali e caricandosi di volta in volta di posture subalterno-resistenziali o egemonico-consensuali (Watts, 1999). Non si tratta di un attributo precipuo della religione islamica. Già Gramsci (1966) coglieva lucidamente i caratteri di classe emergenti dalla grammatica dei conflitti religiosi (Marchi, 2019), nei quali è percepibile la messa in discussione dell'autorità nel campo istituzionale religioso. Ciò che si è voluto ritrarre in queste pagine è come, nel contesto tunisino post-rivoluzionario, l'islam partecipi a processi di soggettivazione politica esperiti da giovani tunisini alle prese con un generale impoverimento economico, entro cui si situa la progressiva evanescenza del ceto medio; la percezione di anomia sociale; un contesto politico di inquietante riapparizione dei fantasmi dell'autoritarismo di un tempo che sembrava essere finito per sempre. Laddove “il vecchio muore e il nuovo non può nascere”, impulsi di rinnovamento, se non di vera e propria rifondazione<sup>49</sup>, covano sotto le ceneri della disillusione e del risentimento sociale, schiudendo gli orizzonti di una rigenerazione non più procrastinabile.

---

<sup>49</sup> Nel corso di questo capitolo si è evitato di assegnare al neosalafismo tunisino patente di movimento social-religioso rivoluzionario, riformista o conservatore. Il focus sulla soggettività dei giovani radicali dovrebbe aver messo in luce la contraddittorietà – o meglio, la coesistenza – di posture, attitudini e aspettative plurime, persino contrastanti.

*La Tunisia ha in passato ospitato  
tante amichevoli e fruttuose  
associazioni  
tra Romani e Numidi,  
Arabi e Latini,  
Ebrei e Italiani:  
perché non dovrebbe essere il sito  
di un armonioso accomodamento  
tra la persistente presenza  
di una prospettiva spirituale  
impiantata nel suo paesaggio  
e la moderna passione globale  
per il cambiamento?  
Jean Davignaud*

## Conclusioni

Il 7 settembre 2019 va in scena il primo dibattito televisivo tra i candidati alle elezioni presidenziali della storia tunisina (secondo, nella storia del mondo arabo, solo a un analogo faccia-a-faccia in occasione delle presidenziali egiziane del 2012). Molti caffè si attrezzano con proiettori e maxi-schermi per permettere agli astanti di seguirne lo sviluppo, quasi si trattasse di una partita di calcio.

Benché l'elevato tasso di astensione in occasione delle ultime tornate elettorali, la consultazione popolare per l'individuazione del capo dello Stato e, successivamente, dell'assemblea parlamentare reca l'impronta di un interrogativo ben più vasto.

Quale traccia seguirà il 'fare comunità' nella Tunisia del dopo-Rivoluzione?

Nei concitati giorni successivi alla fuga del despota, le comunità locali (che sarebbero in seguito divenuti comitati di difesa della Rivoluzione) hanno sperimentato inedite forme aggregative informali, fondate sulla difesa di spazi condivisi in un momento di vuoto di potere.

Hossem, trentatreenne di Hay Lesken, laureato in ingegneria elettromeccanica e attualmente disoccupato, e del quale abbiamo fatto la conoscenza nel precedente capitolo, ha vissuto la stagione rivoluzionaria nel quartiere, come lui stesso raccontava nel corso di un'intervista:



Non ho partecipato a manifestazioni a Tunisi, ma dopo ci sono state le milizie che controllavano il nostro quartiere, e noi [eravamo] contro loro. Noi difendevamo il quartiere contro le milizie. Dopo la Rivoluzione, in quei giorni, le milizie dovevano riprendere il controllo del Paese. Era tutto fluido. C'era chi diceva che fossero con Ben Ali. Per farci imparare la lezione. Loro con le armi, noi in pantofole e pietre in mano. Ci sono stati degli scontri, certo. Abbiamo fatto riunione e hanno detto che a Kabaria, a Hay Ennour, sarebbero venuti e ci avrebbero attaccati. Abbiamo sentito dire che a Kabaria avevano attaccato un altro quartiere, violentando le donne. Volevano creare una guerra tra i quartieri, per arrivare al disordine totale. Noi siamo restati svegli a vigilare, per verificare se tutto questo fosse vero. C'era chi stava chiuso in casa, e c'erano sia i grandi che i giovani che facevano assemblea. E' stato un anno di sospensione. Per me è stato un *année blanche*. Gli adulti del quartiere ci incoraggiavano a difendere il quartiere, fare delle barricate. L'obiettivo era difendere il quartiere [...], e poi non avevamo altro da fare. Era la prima volta in cui eravamo tutti insieme, le diverse generazioni, i padri e i figli. Le donne erano a casa, non potevano battersi!

[...] Le assemblee si svolgevano in strada. Giusto davanti a casa nostra. Lì ci sono molte persone che abitano, e tutti venivano lì.

Noi ragazzi scherzavamo spesso... I grandi parlavano di politica, noi un po' pure... Ma la politica è complessa per me, veramente. Ogni tanto i giovani prendevano la parola, ma i grandi davano il loro contributo di idee. I grandi erano d'accordo con la Rivoluzione. In quel periodo. Ora pensano il contrario. Pensano che il regime fosse meglio di ora. Pure io lo penso. C'è più disoccupazione.

[...] *Queste assemblee sino a quando sono state fatte?*

Fino a quando non si è ristabilito l'ordine e le milizie sono scomparse.

[...] Io non vorrei che si ritornasse al regime di Ben Ali, ma il regime era buono veramente per tutti. Non trovavi la disoccupazione come oggi... Si stava bene, non era come oggi. Il dinaro non era svalutato (Tunisi, 14/04/2017).

Dalle parole di Hossem emerge che il tempo della Rivoluzione è un tempo fuori dall'ordinario, di "sospensione", tant'è che lui non ha studiato quell'anno; stabilisce una cesura tra un *prima* ingiusto e un *dopo* le cui premesse sembrano dover passare attraverso la mediazione di assemblee territoriali inaugurali di un nuovo ordine sociale, che pur sembra riprodurre l'abituale algebra sociale dell'esclusione delle donne dalle

decisioni collettive e della preminenza politica degli anziani (che “parlano” di politica) sui giovani, (che “scherzano”).

La difesa del quartiere ha visto unirsi in un'unica comunità di destino la popolazione, la cui identificazione comune passava anche per la differenziazione dai militari rispetto alle armi in dotazione e alla strategia impiegata: le pietre, impugnate da uomini in ciabatte; le barricate; la strada, sullo sfondo delle voci incontrollate di presunti *raid* che altri quartieri avrebbero di lì a poco indirizzato contro Hay Lesken.

Se il progressivo sfaldamento egemonico di Ben Ali, la cui fuga del 14 gennaio del 2011 non ne rappresenta che il momento apicale, ha portato allo sconvolgimento del quadro politico nazionale e regionale, è allo stesso tempo evidente che ancora oggi, a otto anni di distanza da quegli avvenimenti, sia legittimo parlare di una crisi di egemonia e dello Stato.

Il fallimento di Ben Ali era certificato dalla crescente eccedenza di giovani diplomati e/o laureati non integrabili nel mercato del lavoro. Questo *surplus* altro non era, tuttavia, che l'eco di un altro fallimento, quello dello Stato-Provvidenza che, nelle sue varie configurazioni, aveva continuativamente rappresentato il faro dell'azione politica delle classi dirigenti post-coloniali. Appaiono calzanti le parole di Gramsci, cui attinge Alessandra Marchi (2019), secondo il quale la crisi di egemonia della classe dirigente può manifestarsi se la classe dirigente fallisce o ha fallito in qualche grande impresa politica per cui ha richiesto – financo con la forza – il consenso delle masse.

Tuttavia, la strutturazione di un progetto politico contro-egemonico, alternativo, teso a stabilire una nuova egemonia appare fatalmente indebolito dalla dispersione e dalla frammentazione delle lotte e dei movimenti, spesso estemporanei e caduchi, della Tunisia post-rivoluzionaria.

Se n'è discusso nel primo capitolo di questo lavoro: l'atomizzazione delle ribellioni, pur sorprendentemente frequenti, e il sovversivismo diffuso che segnano l'azione politica dei subalterni non paiono preludere al riconoscimento di un Principe in grado di veicolare e incanalare le tumultuose inquietudini di giovani e meno giovani tunisini in un progetto

che tenti di rivendicare e concretizzare speranze e illusioni che avevano alimentato il processo rivoluzionario.

Tuttavia, la portata e l'estensione della 'riserva contestataria' che nutre i contropoteri localizzati rinvenibili nella Tunisia del post-2011 non sono in alcun modo trascurabili. La proliferazione di organizzazioni, sigle, collettive campagne, proteste e movimenti recano il segno di un profondo rinnovamento delle modalità di associazione politica, le cui attuali, frammentate e talvolta specifiche forme di mobilitazione vengono percepite dagli attori sociali in campo come più efficaci rispetto alle classiche strutture gerarchizzate dell'azione politica (partiti, sindacati, ecc.) (Ben Youssef, 2019).

Qui risiede, condividendo lo spazio con l'inconcludenza e l'incertezza che caratterizzano irrimediabilmente una fase post-rivoluzionaria, la chiave di volta con cui provare a capire le primavere arabe, o quanto meno quella tunisina. Ciò che agli intransigenti teorici della rivoluzione pare un evidente segnale di debolezza – ovvero la sovrapproduzione di cicli ed episodi di contestazione frammentati e disaggregati – costituisce, a mio avviso, il discrimine che certifica un cambiamento profondo, radicato al livello della soggettività individuale e collettiva di una parte non trascurabile del tessuto sociale tunisino.

Il successo o il fallimento di quella sollevazione, dalla natura tutt'altro che evenemenziale, non sta nei risultati concreti agevolmente misurati e quantificati dalla 'ragione geo-politica', così abile a tracciare mappe, disegnare legende, assegnare giudizi apodittici a dinamiche e fenomeni in divenire.

La perdurante crisi economica che corrobora il peso asfissiante delle diseguaglianze; l'ombra securitaria che sembra riavvolgere la Tunisia nella spirale dei demoni autoritari di un tempo; i torbidi focolai di intollerante radicalismo religioso qui e lì alimentati; la crisi sociale di generazioni di giovani tunisini consumati dall'attesa estenuante di un riconoscimento politico e simbolico che pare possibile raggiungere solo oltre le acque del Mediterraneo che separano, unendole, la sponda nordafricana e quella europea. Sarebbe tremendamente facile assegnare

patente di fallimento alla cosiddetta rivoluzione dei gelsomini, così entusiasticamente ribattezzata dalle agenzie di stampa di mezzo mondo. Eppure, rifuggendo da facili giudizi, in questo lavoro di ricerca si è tentato di dilatare le etnocentriche traiettorie lineari e unidirezionali con cui siamo soliti mettere in ordine gli eventi, collocandoli così nel tempo profondo della 'durata' in cui passato e presente si intrecciano intimamente (Bachelard 1989).

Ci si è pertanto proposti di riconoscere e restituire processi di soggettivazione politica la cui diffusione e incorporazione sono nella Tunisia di oggi incontestabilmente in atto presso ampi segmenti sociali. Se intendiamo per soggettivazione politica un processo di trasformazione del Sé accompagnato dalla volontaria decisione di azione sul mondo al fine di mutarne i rapporti di potere e la morfologia sociale, sotto l'impulso di motivazioni personali e di idee ed esperienze condivise di futuro (Vacchiano, 2019), il movimento rivoluzionario non appare più scoordinato e miope come il balzo di un cammello, secondo l'immagine svalutativa fornita da orientalisti come Bernard Lewis a proposito della supposta incapacità dei popoli arabi (e orientali in genere) di produrre cambiamenti sociali (Said, 1991).

Sia ben chiaro: non è asfittico interrogarsi circa la liceità del termine 'rivoluzione' in luogo dei più prudenti lessemi di 'rivolta' o 'sollevamento'. Ciò che mi preme affermare, tuttavia, è che ben altra dovrebbe essere la dimensione sulla quale sarebbe opportuno che analisti e osservatori si focalizzassero.

Il processo rivoluzionario, che si articola ancora oggi mutando forma e configurazione, inaugura il 'passaggio al politico' (Bayart, 2008; 1985) di una gioventù altrimenti invisibile e anzi abitualmente stigmatizzata. In esso prende corpo quella 'critica ordinaria' (Melliti, 2018) in seno alla quale la constatazione delle diseguaglianze, maturata nell'assai comune esperienza di accesso differenziale al lavoro, al reddito, all'istruzione qualificata e al riconoscimento valorizzante della propria individualità, viene interpretata in termini di scandalo e di inaccettabile ingiustizia sociale. Come afferma Melliti (2018) «non sono le diseguaglianze in quanto tali che pongono problema o interrogano, ma la loro

interpretazione in termini di ingiustizia e gli effetti critici di questa interpretazione, che conducono talvolta a una domanda di rifondazione dei patti sociali [...] (p.28)» È questa economia morale rivoluzionaria a offrire «una nuova intelligibilità del mondo sociale» e «nuove possibilità d'intervento (Fassin, 2019: 169)»<sup>1</sup>.

Rûmi, poeta sufi vissuto nel XII secolo in Turchia, riporta un episodio, citato da Benslama (2002), nel quale viene evocata la matrice fondativa di ogni comunità politica umana.

Il profeta Muhammad aveva svelato al genero Ali dei segreti che gli aveva vietato di rivelare. Per quaranta giorni, Ali si sforzò di controllarsi. Poi, non trattenendosi più, andò nel deserto, affondò la testa in un pozzo e si mise a declamare quei misteri. Una goccia della sua saliva cadde nel pozzo. Dopo poco tempo, una canna crebbe nel pozzo, e divenne più grande giorno dopo giorno. Un pastore ne tagliò un pezzo, vi appose dei buchi, e si mise a suonarla per pascolare le sue bestie. La musica del suo flauto divenne celebre; moltitudini accorrevano ad ascoltarla estasiati. Anche i cammelli attorniavano il pastore. Questa storia giunse alle orecchie del profeta che convocò il pastore e lo pregò di suonare. Quando quello iniziò, tutti i presenti entrarono in estasi. «Queste melodie, disse il profeta, sono il commentario dei misteri che ho comunicato in segreto ad Ali» (Ivi, p. 309).

Il *récit* può essere interpretato nei termini di un'allegoria della comunità. Il suono del flauto ricavato dalla canna crea un assembramento di genti (persino i cammelli vi partecipano), che vengono letteralmente rapiti dalla melodia che odono, fino a cadere in uno stato di estasi. Questa comunità di uomini in estasi si compie a partire dalla trasmissione e condivisione di un segreto tra un fondatore e il suo successore. Ma la legittimazione di questo ordine politico si realizza attorno a un commentario: la massa degli astanti, infatti, non riceve che l'aria (il suono) dei segreti rivelati dal

---

<sup>1</sup> Nel film-documentario “*La Révolution est là*” di Teycir Ben Naser (2018), lo sguardo dell'autore si posa sulle esperienze rivoluzionarie quotidiane e microscopiche, ma di cui si possono intuire gli effetti dirompenti sul lungo termine, messe in atto da donne e uomini ordinari: insegnanti, agricoltori, volontari, impegnati in «iniziative individuali di rottura con l'ordine economico e culturale dominante (Kerrou, 2018: 117)».

Profeta, non la loro sostanza. La comunità origina dunque da una condivisione impossibile, misterica, che circola di orecchio in orecchio come una voce dai contorni imprecisi, irretendone i membri pronti a perdersi nella passione che questa suscita. Il termine impiegato in lingua araba per designare il pastore (*ra'î*), spiega Benslama, è lo stesso impiegato per riferirsi al califfo, al sovrano, al capo politico. L'essenza politica della comunità è l'estasi provocata dall'ascolto di una 'voce', ai cui segreti tuttavia l'accesso è interdetto.

Comunità è allora illusione, condivisione impossibile, irretimento senza rimedio nei confronti del capo?

Le vicende politiche dell'ultimo decennio e la critica ordinaria al potere che si leva dalla semiotica di frustrazioni e risentimenti di quella parte di popolazione che fa esperienza diretta della limitatezza dell'azione tutelare e redistributiva dello Stato, covando il germe di un ordine politico altro, giusto, sensibile alle individualità di ciascuno, ci suggeriscono un'altra storia. Questa non parla più la lingua dell'affabulazione ma della emancipazione, dei diritti, della dignità.

Il suo finale, come per ogni biografia collettiva, è aperto, e attende di essere scritto dalle donne e dagli uomini che la agitano nel registro del non lineare, del possibile, dell'inatteso<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Walter Benjamin, nelle sue *Tesi di filosofia della storia*, scrive come la storia non sia «un processo continuo e uniforme nel tempo», assumendo sovente la traiettoria di «un processo non lineare, ma segnato da improvvisi istanti rivoluzionari che interrompono e spezzano la continuità storica (Gandolfi, 2012: 52)».

## Bibliografia

- Abaza M., Shopping Malls, *Consumer Culture and the Reshaping of Public Space in Egypt*, in “Theory, culture, Society”, 18 (5), 2001, pp. 97-122.
- Abdennadheur C., Beji K., Plassard J.-M., *Formation des qualifications, nouvelles demandes et nouveaux besoins : quelle architecture institutionnelle?*, in J. M. Plassard, Said Ben Sedrine, *Enseignement supérieur et insertion professionnelle en Tunisie*, Toulouse, Presses de l’Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1998, pp. 149-156.
- Abderrahim T., *Tunisia’s Decentralization Process at a Crossroads*, in “Carnegie Endowment for International Peace”, 2017, <https://carnegieendowment.org/sada/70035>
- Abdou Maliq S., *Reaching a Larger World: Muslim Youth and Expanding Circuits of Operation*, in L. Herrera, A. Bayat (a cura di), *Being Young and Muslim. New cultural Politics in the Global South and the North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 145-159.
- Abenante P., Cantini D., *Introduction. Life-Worlds and religious commitment: ethnographic perspectives on subjectivity and Islam*, in “La Ricerca Folklorica”, n. 69, 2014, pp. 3-19.
- Aberle D.F., *The Peyote Religion among Navaho*, New York, Wenner-Gren Foundation, 1966.
- Abrams P., *Notes on the difficulty of studying the State*, in “Journal of Historical Sociology”, 1, 1988, pp. 58-89.
- Abu Zayd N. H., *Islam e storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002 (1999).
- Abu-Lughod L., *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2005.
- Abu-Lughod L. (a cura di), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Abu-Lughod L., *Sentimenti Velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse, 2007 (1986).
- Abu-Lughod L., *Writing against culture*, in Richard G. Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of Advanced Research Press, 1991, pp. 137-54.
- Abu-Lughod L., *Zones of theory in the Anthropology of the Arab World*, in “Annual Review of Anthropology”, 18, 1989, pp. 267-306.
- AFWG (Arab Families Working Group), *Framings: Rethinking Arab Family Projects*, Vol. I, 2008.
- Albera D., Penicaud M. (a cura di), *Coexistences: Lieux saints partagés en Europe et en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2017.
- Al Tawila S., Wassef H., Ibrahim B., *Inter and intra generational dynamics in Egypt*, Social Research Centre at the American University in Cairo/Population Council, Egypt, 1999.
- Al-Banna H., *Five Tracts of Hasan al-Banna: a selection from the Majmu‘at Rasa‘il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*, (trad. C. Wendell), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.
- Albergoni G., *Anti anti-segmentarisme: pour un modèle rectifié*, in A. Lahouari (a cura di) *L’Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz e Gellner*, Paris, Awal/Ibis Press, 2003, pp. 17-38.
- Al-Ghâzâli, *L’inizio della Retta Guida/Bidayah al-Hidayah*, trad. a cura di G. Celentano, Trieste, SITI, 1989.
- Allal A., « Le « prix » de la Révolution en Tunisie », in “Savoir/Agir”, vol. 34, n. 4, 2015, pp. 117-122.
- Allal A., *Avant on tenait le mur, maintenant on tient le quartier! Germes d’un passage au politique de jeunes hommes de quartiers populaires lors du moment révolutionnaire à Tunis*, in “Politique Africaine”, 121 (1), 2011, pp. 53-67.
- Allal A., Geisser V., *Good bye Ben Ali !*, in Id. (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS Editions, 2018, pp. 9-40.
- Altorki S., *The Concept and Practice of Citizenship in Saudi Arabia*, in S. Joseph (a cura di), *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000, pp. 215-236.
- Amable B., *Morals and Politics in the Ideology of Neo-liberism*, “Commonalities of Capitalism”, Vol. 9, n. 1, p. 3-30, 2011.

- Amar P., *Middle East Masculinity Studies: Discourses of "Men in Crisis". Industries of Gender in Revolution*, in "Journal of Middle East Women's Studies", 7(3), 2011, pp.36-70.
- Amghar S., *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011.
- Amselle J.-L., *Islam Africani. La preferenza sufi*, Milano, Meltemi, 2018 (2017).
- Amselle J.-L., *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001 (2001).
- Amselle J.-L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999 (1990).
- Anderson B., *Comunità immaginate*, Roma, manifestolibri, 1996 [1991].
- Anderson B., *Imagined Communities: reflections on the Origin and spread of Nationalism*, New York, Verso, 1991.
- Appadurai A., *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina, 2014 (2013).
- Appadurai A., *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001 (1996).
- Appadurai A., *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Appadurai A., *Theory in Anthropology. Center and Periphery*, in "Comparative Studies in History", 28, 1986.
- Arena G., *Strutture e processi urbani*, in N. Famoso (a cura di), *La Tunisia. Ambiente, economia, società*, Catania, CUECM, 2008, pp. 267-286.
- Armbrust W., *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Asad T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Asad T., *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad T., *Il Concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica*, in J. Clifford, G. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997 (1986), pp. 199-229.
- Asad T., *The idea of an anthropology of Islam*, in "Qui Parle", Vol. 17, n. 2, 2009, pp. 1-30.
- Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington DC, The Center for Contemporary Religious Studies, Georgetown University, 1986.
- Asad T., *Where are the Margins of the State?* In V. Das, D. Poole (a cura di), *Anthropology in the margins of the state*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004, pp. 279-288.
- Ashton D. N., Field D., *Young Workers*, London, Hutchinson, 1976.
- Assaad R., Ramadan, M., *Did Housing Policy Reforms Curb the Delay in Marriage Among Young Men in Egypt?*, in "Middle East Youth Initiative Policy Outlook" No. 1, Washington DC, 2008.
- Atzori D., *Fede e mercato. Verso una via islamica al capitalismo?*, Bologna, il Mulino, 2010.
- Augé M., *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un'antropologia della repressione*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (1977).
- Austin J. L., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987, (1962).
- Ayachi M., *Études d'Histoire culturelle : Histoire de l'éducation & Mouvements de Jeunes en Tunisie*, Tunis, Centre des Publications Universitaires, 1995.
- Ayari M., Brésillon T., *Le 'retour' du parti Ennahda sur la scène politique: de la normalisation démocratique au compromis autoritaire?* In A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS Editions, 2018, pp.89-104.
- Ayeb H., *Saida Manoubia. Un quartier populaire de Tunis entre marginalité et stigmatisation*, <https://habibayeb.wordpress.com/2013/10/07/saida-manoubia-un-quartier-populaire-de-tunis-entre-marginalite-et-stigmatisation/>
- Ayeb H., *Uscire dall'ALECA e dal sistema alimentare mondiale per una nuova sovranità alimentare*, <http://www.tunisiainred.org/tir/?p=7862>.
- Bach D. C., *Patrimonialism and neopatrimonialism: comparative trajectories and readings*, in "Commonwealth & Comparative Politics", Vol. 49, n. 3, July 2011, pp. 275-294.
- Bachelard G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1950-1989.
- Bachtin M., *Discourse in the Novel*, in *The Dialogic Imagination* (a cura di Michael Holquist), Austin, University of Texas Press, 1981, pp. 259-442.



- Badie B., *Les deux États. Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986.
- Baldussi A., Manduchi P. (a cura di), *Gramsci in Asia e in Africa*, Cagliari, AIPSA Edizioni, 2010.
- Balibar É., *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Balibar É., *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.
- Baran P., *Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Barrières S., Kréfa A., *Des rapports de genre inchangés? Enquete sur le mouvement pour le droit au travail dans la région de Kasserine*, in A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie, une démocratisation au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS éditions, 2018, p. 313-329.
- Barth F. (a cura di), *The role of the entrepreneur in social change in northern Norway*, Universitetsforlaget, Bergen, 1963.
- Barth F., (a cura di.), *Ethnic Groups and Boundaries*, New York, Little Brown, 1969.
- Barth F., *Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan*, in "Southwestern Journal of Anthropology", 10(2), 1954, pp. 164-171.
- Batigne L, Levallois A., *Les services de renseignement : la colonne vertébrale des régimes arabes*, in "Moyen-orient", 36, Octobre-décembre 2017, pp. 18-23.
- Bauman Z., *Identité et mondialisation*, "Lignes", n. 6, Octobre 2001.
- Bauman Z., *Retrotopia*, Roma-Bari, Laterza, 2018.
- Bayart J.-F., *L'énonciation du politique*, "Revue française de science politique", 35(3), 1985, pp. 343-373.
- Bayart J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- Bayart J.-F., *Les jalons d'une méthode*, in *Le politique par le bas en Afrique Noir*, Paris, Karthala, 2008 (edizione digitale).
- Bayart J.-F., Mbembe A., Toulabor C. (a cura di), *La politique par le bas en Afrique noire : Contribution a une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 2008 (1992).
- Bayat A., *Life as Politics*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- Bayat A., *Muslim Youth and the Claim of Youthfulness*, in L. Herrera, A. Bayat (a cura di), *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford, Oxford University Press, 2010 b, pp. 27-48.
- Bayat A., *Plebeians of the Arab Springs*, in "Current Anthropology", 56 (suppl. 11), 2015, pp. S33-S43.
- Bayat A., *Radical religion and the habitus of the dispossessed: does Islamic militancy have an urban ecology?*, in "International Journal of Urban and Regional Research", 31, 2007, pp. 579-590.
- Bayat A., *The coming of a post-islamist society*, in "Critique: Critical Middle East Studies", n. 9, University of Hamline (Minnesota), 1996, pp. 43-52.
- Bayat A., *The Post-islamist revolutions*, in "Foreign Affairs", April 2011.
- Bécet F., *Ben Ali et ses faux démocrates*, Paris, Publisud, 2004.
- Beehner L., *The effects of the 'Youth Buldge' on Civil Conflicts*, Council on Foreign Relations, 2007.
- Behr T., Siitonen A., *Building Bridges or Digging Trenches?*, Helsinki, Finnish Institute of International Affairs, 2013.
- Belguidoum S., Cattedra R., Iraki A., *Villes et urbanités au Maghreb*, in "L'Année du Maghreb", 12, 2015, pp. 11-32.
- Belhadj S., *Une décentralisation au-dessus de tout soupçon? L'enjeu du pouvoir local dans la transition post-autoritaire*, in A. Allal e V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS Editions, 2018, pp. 275-294.
- Belhaj A., *Vécu du retour des migrants tunisiens expulsés*, relazione alla Giornata di Studi "Migration, Vulnérabilité et Inclusion: Dynamiques institutionnelles et logiques des acteurs", Tunisi, 3 aprile 2019.
- Belhaj Yahia E., Boubaker S., *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo tunisino*, Messina, Mesogea, 2003.
- Belhedi A., *La fracture territoriale. Dimension spatiale de la révolution tunisienne*, Tunis, Wassiti Editions, 2012.
- Ben Achour S., Ben Jemia M., *Révolution Tunisienne et migration clandestine vers Europe : Réactions européennes et tunisiennes*, CARIM - Consortium euro-méditerranéen pour la recherche appliquée sur les migrations internationales, 65, 2011.
- Ben Achour S., *Le cadre juridique des migrations clandestines en droit tunisien*, "Annales des sciences juridiques", 2008, pp. 105-121.

- Ben Amor R., *Le rapport au quartier entre attachement et ouverture sur l'espace urbain*, in O. Lamloum, M. Ali Ben Zina (a cura di), *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*, Tunis, Arabesque, 2015, pp. 21-43.
- Ben Amor R., *Les formes élémentaires du lien social en Tunisie. De l'entraide à la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Ben Ismail R., *Understanding Violent Extremism in the Context of Tunisia*, Lecture, Tunisia Office, Center for Middle Eastern Studies – Harvard University, 18 luglio 2018.
- Ben Romdhane M., *Tunisie. État, économie et société*, Tunis, Sud Editions, 2011.
- Ben Salem L., *Familles et changements sociaux en Tunisie*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2009.
- Ben Salem L., *Structures familiales et changement social en Tunisie*, in "Revue Tunisienne de Sciences Sociales", 100, pp. 165-180, 1994.
- Ben Smail N., *Introduction*, in *La tentation du jihad. Violences et jeunesse à l'abandon*, Tunis, Cérès, 2018, pp. 9-32.
- Ben Yahmed S., *Répartition et évolution des effectifs dans l'enseignement supérieur tunisien: quelques éléments de cadrage*, in J. M., Plassard, S. Ben Sedrine, "Enseignement Supérieur et insertion professionnelle en Tunisie", Presses de l'Université de sciences sociales de Toulouse, 1998.
- Ben Youssef M. S., *Movimenti di contestazione nella Tunisia post-2011. Progetto controegemonico o contropoteri localizzati?*, in P. Manduchi, A. Marchi (a cura di), *A lezione da Gramsci. Democrazia, partecipazione politica, società civile in Tunisia*, Roma, Carocci, pp. 115-123.
- Ben Zina (a cura di), *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*, Benhabib S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006.
- Bennani-Chraïbi M., Farag I., *Introduction*, in Id. (a cura di), *Jeunesses de sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces*, Genève, Aux lieux d'être, 2007, pp. 11-47.
- Bennani-Chraïbi M., Fillieule O. (a cura di), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Sciences Po, 2003.
- Bennani-Chraïbi M., *Jeunesses marocaines et politiques. Le clivage générationnel revisité*, in M. Bennani-Chraïbi, I. Farag (a cura di), *Jeunesses de sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces*, Genève, Aux lieux d'être, 2007, pp. 137-162.
- Bennani-Chraïbi M., *Moroccan Youth and Political Islam*, in L. Herrera, A. Bayat (a cura di), *Being Young and Muslim. New cultural Politics in the Global South and the North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 63-76.
- Bennani-Chraïbi M., *Soumis et rebelles au Maroc: les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions, 1994
- Bennasr A., *Le schéma d'aménagement du territoire national tunisien ou comment concilier compétitivité, efficacité et durabilité*, in Mésini B., *Aménagement durable des territoires méditerranéens*, Marseille, PUP, 2012, pp.49-57.
- Bennett A., *Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship between Youth, Style and Musical Taste*, "Sociology", 33(3), 1999, pp. 599–617.
- Benslama F., *D'un renoncement au père*, in "Topique", n. 85, 2004.
- Benslama F., *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004. DOI: <https://doi.org/10.14375/NP.9782080800923>
- Benslama F., *Soudain la révolution! De la Tunisie au monde arabe: la signification d'un soulèvement*, Paris, Denoël, 2011.
- Benslama F., *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.
- Berger P. L., *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, in "Social Research: an International Quarterly", XXX, 1, 1963, pp. 77-94.
- Berque J., *Médinas, villeneuves et bidonvilles*, in "Maghreb, Histoire et sociétés", Alger-Bruxelles, SNED-Duculot, 1974, pp. 118-161.
- Berque J., *Les Villes*, Paris, EPHE, 1958, pp. 50-63.
- Berque J., *Qu'est qu'une « tribu » nord-africaine ?*, in "Maghreb, Histoire et société", SNED, Alger, 1972.
- Berque J., *Structures Sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF, 1978.
- Berque J., *Une exploration de la sainteté au Maghreb*, in "Annales. Économie, Sociétés, civilisations", III, 1955, pp. 367-371.

- Berry-Chikhaoui I., *Devenir citoyen et (ré)inventer la ville : l'exemple des habitants du faubourg sud de Tunis*, in Lussault M., Signoles P. (a cura di), *La cittadinanza en questions*, Tours, URBAMA, Fascicule de Recherches n° 29, 1996, pp. 129-140.
- Berry-Chikhaoui I., *Les notions de citoyenneté et d'urbanité dans l'analyse des villes du Monde arabe*, in "Les Cahiers d'EMAM", n. 18, 2009, pp. 9-20.
- Bertini A., *Tunisi*, in G. Pace (a cura di), *Sviluppo economico e urbano delle città mediterranee*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1996.
- Bhabha H., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001 (1994).
- Bhabha H., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001 (1994).
- Biehl J., Good B., Kleinman A., *Introduction: Rethinking Subjectivity*, in Id. (a cura di), *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2007, pp. 1-23.
- Biehl J., Good B., Kleinman A., *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- BIT-ONEQ, 2014, *Transition vers le marché du travail des jeunes femmes et hommes en Tunisie*, BIT, Genève.
- Blanc T., *Salafisme : le cas tunisien*, "Les clés du Moyen orient", 3-11-2017.
- Boissevain K., *Preparing for the Hajj in Contemporary Tunisia: Between Religious and Administrative Ritual*, in B. Dupret, T. Pierret, P. G. Pinto, K. Spellman-Poots (a cura di), *Ethnographies of Islam. Ritual Performances and Everyday Practices*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 2012, pp. 21-30.
- Boltanski L., *Mysteries and conspiracies: Detective stories, spy novels and the making of modern societies*, London, Polity, 2014.
- Bonardi C., *Les théories du complot: entre croyances, légendes et menaces sociale*, in G. Gugg, E. Dall'Ò, D. Borriello (a cura di), *Disasters in Popular Cultures*, Vol. 2., Rende, il Sileno, 2019, pp. 160-175.
- Boni S., *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Milano, elèuthera, 2011.
- Bonnefoy L., *Le révolutions sont-elles exportables ? 'L'effet domino' à la lumière du cas yéménite*, in "Mouvements", 66 - été, 2011, pp. 110-116.
- Bonnefoy L., *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*, New York, Hurst and Company, 2011.
- Bonte P., *Sacrifices en Islam: Textes et Contextes*, in P. Bonte, A.M. Brisebarre, A. Gokalp (a cura di), *Sacrifices en Islam : Espaces et Temps d'un Rituel*, Paris, CNRS, 1999, pp. 21-61.
- Bouagga Y., *Pas de révolution dans les prisons : réformes et inerties dans le système répressif de l'après-Ben Ali*, in A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS Editions, 2018 a, p. 205-228.
- Bouagga Y., *Prison Escape and Its political Imaginary in Times of political Crisis: Tunisia, 2011-2016*, in T. M. Martin, G. Chantraine (a cura di), *Prison Breaks. Toward a Sociology of Escape*, Palgrave Mcmillan, 2018 b, pp. 143-168.
- Boubakri H., Lagha N., Labidi R., *Compréhension des migrations irrégulières et des flux mixtes en Afrique du nord. Regard à partir de la Tunisie*, Rapport UNHCR, Tunis office, mars 2010.
- Boubakri H., *Mobilités et diasporas*, Convegno all'Institut Français de Tunis, Tunisi, 10-5-2018.
- Boudhiba A., *L'imaginaire Maghrébin. Étude de dix contes pour enfants*, Tunis, Cérès, 1994.
- Bouhdiba A., *La solidarité aujourd'hui*, in "Raisons d'être", Tunis, Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, 1980, pp 281-287.
- Boularès H., *Histoire de la Tunisie*, Tunis, Cérès, 2012.
- Bourdieu P., *Forme di capitale* (edizione italiana a cura di Marco Santoro), Roma, Armando Editore, 2015 (1986).
- Bourdieu P., *Il senso dell'onore*, in ID., *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabile*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (1977-2000), pp. 11-49.
- Bourdieu P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino, 2001 (1979).
- Bourdieu P., *La parola e il potere*, Napoli, Guida, 1988 (1982).
- Bourdieu P., *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Points Seuil, 2002.
- Bourdieu P., *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (1972).

- Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1992 (1984), pp.143-154.
- Bourdieu P., *Rethinking the State: on the genesis and structure of the bureaucratic field*, in “Sociological Theory”, 12, 1994 (1993), pp. 1-19.
- Bourkia A., *Des ultras dans la ville. Etude sociologique sur un aspect de la violence urbaine*, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2018.
- Bourrat F., *Le renseignement tunisien : Comment passer d'un Etat policier à un Etat de droit ?*, “Moyen Orient”, n., 36, Octobre-Décembre 2017, pp. 54-59.
- Bousnina A., *Le chômage des diplômés en Tunisie*, Paris, l'Harmattan, 2013.
- Boutaleb A., *Un lieu, deux acteurs, différentes logiques: les centres de jeunesse en Egypte*, in M. Bennani-Chraïbi, I. Farag (a cura di), *Jeunesses de sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces*, Genève, Aux lieux d'être, 2007, pp. 223-252.
- Bowen J. R., *A New anthropology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Branca P., *Il testo sacro dei musulmani. Piccola antologia coranica*, Roma, Carocci, 2019.
- Bras J. P., Signoles A., *Introduction: States and Political Territories. The Debate over Decentralization*, in “L'Année du Maghreb”, n° 16, 2017 <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/3793>. doi: <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.3793>
- Bras, J.-P., Signoles A., *Introduction: States and Political Territories. The Debate over Decentralization*, in “L'Année du Maghreb”, n. 16-on line, 2017.
- Bratich J.Z., Pacher J., McCarty C., *Governing the Present*, in Id. (a cura di), *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*, Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 3-21.
- Brésillon T., *Tunisie. La révolution à venir devra être social*, ORIENT XXI, 17-12-2018.
- Broeders D., Engbersen G., *The fight against illegal migration: Identification Policies and Immigrants' Counterstrategies*, in “American Behavioral Scientist”, 50(12), 2007, pp. 1592-1609.
- Brynen R., Korany B., Noble P. (a cura di), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Vol. 2, Boulder, Lynne Rienner, 1998.
- Burke III E., Lapidus I (a cura di), *Islam, Politics and Social Movements*, Orlando, University of California Press, 1990.
- Burridge K., *New Heaven, New Earth*, Malden, Blackwell Publishing, 1969.
- Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi, 2005.
- Byrne B., *Reciting the Self: Narrative Representations of the Self in Qualitative Interviews*, “Acoustics, Speech, and Signal Processing Newsletter”, IEEE, n. 4(1), April 2003, pp. 29-49.
- Camau M., Geisser V., *Le syndrome autoritaire en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.
- Camau M., *L'État Tunisien, de la tutelle au désengagement : portée et limites d'une trajectoire*, in “Monde Arabe. Maghreb-Machrek”, Janvier, février, mars 1984, pp. 8-38.
- Camau M., *L'exception autoritaire ou l'improbable point d'Archimède de la politique dans le monde arabe*, in É. Picard (a cura di), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, pp. 29-54.
- Camau M., *Pouvoirs et Institutions au Maghreb*, Tunis, Cérés Productions, 1978.
- Camau M., *Un printemps arabe ? L'émulation protestataire et ses limites*, in, “L'Année du Maghreb”, VII, 2012, pp. 27-47.
- Campanini M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 2016 (2005).
- Campanini M., *Le rivolte arabe e l'islam: la transizione incompiuta*, Bologna, il Mulino, 2013.
- Capello C., *Antropologia della persona. Una esplorazione*, Milano, FrancoAngeli, 2016.
- Capello C., *Le prigionieri invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Milano, FrancoAngeli, 2008.
- Capello C., *Rituali neoliberali. Uno sguardo antropologico sui servizi per la ricerca attiva del lavoro*, in “Etnografia e ricerca qualitativa”, fasc. 2, maggio-agosto 2017, pp. 223-242.
- Capezzone L., *Fuori dalla città iniqua. Fede e ribellione nella filosofia politica dell'Islam medioevale*, Roma, Carocci, 2010.
- Carré O., *L'islam laïque ou le retour à la grande Tradition*, Paris, Armand Collin, 1993.
- Cassarino J.-P., *Tunisian “New Entrepreneurs” and their Past Experiences of migration in Europe: Resource Mobilization, Networks and Hidden Disaffection*, Farnham, Ashgate, 2000.

- Castells M., *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Vol. II: *The Power of identity*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Cavatorta F., Durac V., *Civil Society and Democratization in the Arab World: The Dynamics of Activism*, London-New York, Routledge, 2010.
- Cavatorta F., *No Democratic Change... and yet no Authoritarian Continuity: The Inter-Paradigm Debate and North Africa After the Uprisings*, in "British Journal of Middle-Eastern Studies", Vol. 42, n. 1, pp. 135-145.
- Chabbi M., *La réhabilitation des quartiers populaires: de l'intégration à la régulation*, in P. Signoles, G. El Kadi, R. Sidi Boumedine (a cura di), *L'urbain dans le Monde Arabe, politiques, instruments et acteurs*, Paris, CNRS, 1999, pp. 187-199.
- Chabbi M., *Une nouvelle forme d'urbanisation à Tunis: L'habitat spontané peri-urbain*, Thèse de doctorat - Paris XII Val de Marne – IUP, 1986.
- Chabbi M., *Urbanisation et politiques urbaines dans le Grand Tunis*, Nirvana, Tunis, 2016.
- Chase-Dunn C., Hall T., *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Westview Press, Boulder, 1991.
- Chatterjee P., *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Roma, Meltemi, 2006 (2004).
- Chebel M., *Le corps en Islam*, Paris, PUF, 2004.
- Chodkievitz M., *Prefazione*, in Chih R., *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX siècle*, Arles, Actes Sud, 2000, pp. 3-16.
- Chouikha L., Geisser V., *Retour sur la révolte du bassin minier. Les cinq leçons politiques d'un conflit social inédit*, in "L'Année du Maghreb", VI, 2010, pp. 415-426.
- Chouikha L., Gobe E., *La Tunisie entre la "révolte du bassin minier de Gafsa" et l'échéance électorale de 2009*, in "L'Année du Maghreb", CNRS Éditions, 2009, pp. 387-420.
- Ciavolella R., Boni S., *Aspiring to alterpolitics. Anthropology, radical theory, and social movements*, in "Focaal – Journal of Global and Historical Anthropological", n. 72, 2015, pp. 3-8.
- Ciavolella R., *Egemonia e soggetto politico in antropologia*, intervento al seminario "Egemonia prima e dopo Gramsci", 20-21 ottobre 2014, Università di Urbino, <https://alterpol.hypotheses.org/486>.
- Cirese A.M., *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi, 2006.
- Clarke J., Hall S., Jefferson T., Roberts B., *Subcultures, cultures and class*, in S. Hall, T. Jefferson (a cura di), *Resistance Through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*, London-New York, Routledge, 2006 (1993) pp. 3-59.
- Clastres P., *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1977 (1974).
- Clemente P., *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini Editori, 2013.
- Clifford J., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010 (1988).
- Clifford J., *Introduzione: verità parziali*, in J. Clifford, G. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997 (1986), pp. 25-58.
- Clifford J., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008 (1997).
- Cohen, P., *Sub-cultural Conflict and Working Class Community*. Working Papers in Cultural Studies, n. 2, Birmingham, University of Birmingham, 1972.
- Comaroff J., Comaroff J., *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- Comaroff J., Comaroff J. (a cura di), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, in "Public Culture", 12(2), 2000, pp. 291-343.
- Comaroff J., Comaroff J., *Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la postcolonie*, in "Politique Africaine", 80, décembre 2000, pp. 90-110.
- Combs-Schilling E., *Sacred Performances*, New York, Columbia University Press, 1989.
- Conklin B., Morgan L., *Babies, Bodies and the production of Persons in North America and a Native Amazonian Society*, in "Ethos", vol. 14 (4), 1996, pp. 657-694.
- Connell, R., *Masculinities*. Cambridge, Polity Press, 2005.
- Cook D., *Storia del Jihad*, Torino, Einaudi, 2007 (2005).
- Copertino D., *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo*, Bari, edizionidipagina, 2017.
- Copertino D., *Cantieri dell'immaginazione*, Roma, CISU, 2010.



- Corbin A., *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu (1798-1876)*, Paris, Flammarion, 1998.
- Cordova G., *Da Gramsci alla Tunisia post-rivoluzionaria. Alcune prospettive per lo studio del potere e della subalternità*, in "Lares", 3 (a. 83), 2017, pp. 391-411.
- Cordova G., *Il fuoco della mobilità: asimmetrie, conflitti e poteri nelle rotte tra Tunisia e Italia*, in "Dialoghi mediterranei", n. 19, maggio 2016.
- Crehan K., *Gramsci. Cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010 (2002).
- Cuisenier J., *Endogamie et exogamie dans le mariage arabe*, in "l'Homme", 2, 1962, pp. 80-105.
- Cusumano A., *Il ritorno infelice*, Palermo, Sellerio, 1976.
- Cutolo A., *Introduzione. Obbedienza, dipendenza, assoggettamento*, in Id. (a cura di), *Dell'obbedienza. Forme e pratiche del soggetto*, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 7-36.
- Cuturi F., *Storie di vita e soggettività sotto assedio*, in A. Franceschi Zeldi (a cura di), *Annuario di Antropologia*, n. 14, 2012, pp. 29-71.
- Dakhlija J., 2016, *La question de l'universel dans la Révolution tunisienne*, seminario tenuto l'11 maggio 2016 presso l'Università degli studi di Roma Tre.
- Dakhlija J., *Tunisie, le pays sans bruit*, Paris, Actes Sud, 2011.
- Dal Lago A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Roma, Feltrinelli, 2004 (1999).
- Daoud A., *La révolution tunisienne de janvier 2011 : une lecture par les déséquilibres du territoire*, in "EchoGéo"-on line, 2011. <http://journals.openedition.org/echogeo/12612>
- Dardot P., Laval C., *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.
- Das V., *The Signature of the State. The Paradox of Illegibility*, in V. Das, D. Poole, *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004, pp. 225-252.
- Das, V., Poole, D. (a cura di), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.
- Das V., *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain*, in A. Kleinman, V. Das, M. Lock (a cura di), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, pp. 67-91.
- Davis J., *Antropologia delle società mediterranee*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1980 (1977).
- Davis, S.S., Davis, D.A., *Adolescence in a Moroccan town: Making social sense*, New Brunswick, Rutgers Press, 1989.
- Dawson A., *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary Religiosity*, in "Sociology of Religion", London, SCM Press, 2011.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2010 (1990).
- De Genova N., *Migrant « Illegality » and Deportability in Everyday Life*, in "Annual Review of Anthropology", 31, 2002, pp. 419-447
- De Gourcy C., *L'institution de l'absence en Méditerranée*, in "Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée" [En ligne], 144 | novembre 2018.
- De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi. 2002 (1977)
- de Vasconcelos A., *La vague démocratique arabe. L'Europe et la question islamiste*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Deeb L., Harb M., *Leisurely Islam. Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- Deeb L., Winegar J., *Anthropologies of Arab-Majority Societies*, in "Annual Review of Anthropology", 41, 2012, p. 537-558.
- Degli Uberti S., *Culture delle migrazioni*, in B. Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma, CISU, 2014, pp. 21-34.
- Dei F., *Antropologia culturale*, Bologna, il Mulino, 2012.
- Dei F., *Cultura, potere, soggettività nell'opera di Carla Pasquinelli*, in F. Dei, L. Paggi (a cura di), *Cultura, potere, genere. La ricerca antropologica di Carla Pasquinelli*, Verona, ombre corte, 2019, pp. 26-45.
- Dei F., Simonicca A., *Razionalità e Relativismo in antropologia*, Lecce, Argo, 1990.
- Delille G., *L'economia di Dio. Famiglia e mercato tra cristianesimo, ebraismo, Islam*, Roma, Salerno editrice, 2013.

- Denécé E. (a cura di), *La face cachée des Révolutions arabes*, Paris, Ellipses, 2012.
- Depont O., Coppolani X., *Les confréries religieuses musulmanes*, Algeri, A. Jourdan, 1897.
- Dermenghem E., *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.
- Dessi M., *La crisi del capitalismo tunisino: quale futuro per i giovani delle classi subalterne?*, in A. Marchi, P. Manduchi (a cura di), *A lezione da Gramsci. Democrazia, partecipazione politica, società civile in Tunisia*, Roma, Carocci, pp. 93-102.
- Dhillon N., Yousef T., *Inclusion: Meeting the 100 million youth challenge*, in "Middle East Youth Initiative Report", Washington DC-Dubai, Brookings Wolfensohn Center for Development and Dubai School of Government, 2007.
- Dias A., *Aux Marges de la ville et de l'Etat. Camps palestiniens au Liban et favelas cariocas*, Paris, Karthala-Ifpo, 2013.
- Didier S., Berry-Chickhaoui I., Florin B., Gervais-Lambony P., *Mémoires*, in J.C. Depaule (a cura di), *Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*, Paris, CNRS, 2007, pp. 209-231.
- Djaït H., *La grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.
- Dobry M., *Sociologie des crises politique. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de Science Po, 2009.
- Driessen H., *Male sociability and rituals of masculinity in rural Andalusia*, in "Anthropological Quarterly", n. 56, 1983, pp. 116-124.
- Driessen H., *On the Spanish-Moroccan Frontier. A study in Ritual, Power and Ethnicity*, New York, Berg, 1992.
- Dupret B., Pierret T., Pinto P. G., Spellman-Poots K., *Introduction*, in Id. (a cura di), *Ethnographies of Islam. Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 1-8.
- Durham D., *Disappearing Youth: Youth as Social Shifter in Botswana*, in "American Ethnologist", 31 (4), 2004, pp. 589-605.
- Durkheim É., *Il suicidio. Studi di sociologia*, Torino, UTET, 1977 (1897).
- Durkheim É., *La divisione del lavoro sociale*, Roma, il Saggiatore, 2016 (1893).
- E. W. Said, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 (1978).
- Eickelman D. F., "Mainstreaming" *Islam in the Digital Age*, relazione presentata al Research Center for Islamic Legislation and Ethics, 6<sup>th</sup> Annual International Conference, Doha, Qatar, 17 marzo, 2018.
- Eickelman D. F., *Patroni e client nelle "nuove" politiche musulmane*, in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (a cura di), *Antropologia del Mediterraneo*, Milano, Guerini scientifica, 2007 (2001), pp. 219-231.
- Eickelman D. F., Piscatori J., *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Eickelman D., *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin-London, University of Texas Press, 1976.
- Eickelman D., *Patrons and Clients in the 'New' Muslim Politics*, in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (a cura di), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 331-349.
- Eickelman D., Piscatori J., *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- El Ayadi M., Rachick H., Tozy M., *L'islam au quotidien, Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2013.
- El Mogherbi M., Zahi M., 'Al-Thaqafa al-Siyasiyya al-Arabiyya wa Qadiyat al-Diymoqratiyya (The Arabic Political Culture and the Issue of Democracy), in « Al-Thaqafa al-Arabiyya » (the Arab Culture Journal), vol. 16, n. 6, 1989.
- Elguedri R., *Le célibat des hommes cadres en Tunisie*, Tunis, Nirvana, 2017.
- El-Zein A. H., *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam*, in "Annual Review of Anthropology", 6, 1977, pp. 227-254.
- Esposito J. L., Shahin E. E. (a cura di), *The Oxford Handbook of Islam and politics*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006 (1998).
- Ettalmoudi N., *La formation professionnelle en Tunisie : Situation, défis et perspectives*, Congrès National pour la Réforme du Dispositif de la Formation Professionnelle, Tunis, 2012.
- Evans Pritchard E., *Colonialismo e resistenza religiosa. I Senussi di Cirenaica*, Palermo, Edizioni del Prisma, 1979 (1949).

- Evans-Pritchard E., *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Roma, Franco Angeli, 2016 (1940).
- Experiences, registres et mots en Tunisie, Paris, L'Harmattan, 2018 a, pp. 27-45,
- Fabietti U., *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Mondadori, 2011.
- Fabietti U., *Gruppi*, in "Treccani", Enciclopedia delle scienze sociali, <http://www.treccani.it/enciclopedia/gruppi> (Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/.
- Fabietti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 2013.
- Fabietti U., *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 2011 (1991).
- Falk Moore S., *Law and Social Change: The semi-Autonomous Field as an Appropriate Subject of Study*, in "Law and Society Review", vol. 7(4), 1973, pp. 719-746.
- Fanon F., *I dannati della terra*, Torino, Einaudi 2007 (1961).
- Fanon F., *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, Ets, 2015 (1952).
- Farag I., *Quand « l'éducation forme la jeunesse »: la construction d'une catégorie en Egypte*, in M. Bennani-Chraïbi, I. Farag (a cura di), *Jeunesses des sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces*, Ginevra, Aux lieux d'être, 2007, pp. 49-78.
- Faranda L., *La signora di Blida. Suzanne Taieb e il presagio dell'etnopsichiatria*, Roma, Armando, 2012.
- Fassin D., *Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France*, "Cultural Anthropology", vol. 20, n. 3, pp. 362-387, 2015. doi: <https://doi.org/10.1525/can.2005.20.3.362>
- Fassin D., *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*, Bologna, Edizioni La Linea, 2013 (2011).
- Fassin D., *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, Milano, Feltrinelli, 2019 [2017].
- Fassin D., *Les économies morale revisitées*, in "Annales HSS", novembre-décembre, 2009, n. 6, pp. 1237-1266.
- Feltrin L., *Tunisia: le mobilitazioni del gennaio 2017 nei cicli di lotta storici*, in "Tunisia in Red", 28-01-2017.
- Fenniche R. (a cura di), *Dans le mailles du filet: Révolution tunisienne et web 2.0*, Tunis, Presses Universitaires de La Manouba, 2013.
- Ferguson J., *Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Ferguson J., *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life in the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley-Calif, 1999.
- Ferguson J., *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham, NC, 2006.
- Ferjani M. C., *Préface*, in R. Elguedri, *Le célibat des hommes cadres en Tunisie*, Tunis, Nirvana, 2017.
- Ferjani M. C., *Printemps arabe et rapport entre le politique et le religieux*, in Id. (a cura di), *Religion et démocratisation en Méditerranée*, Tunis, Nirvana, 2016, pp. 165-185.
- Ferjani M.-C., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.
- Ferjani M.-C., *Pour en finir avec l'exception islamique*, Tunis, Nirvana, 2017.
- Fischer M. J., *Epilogue: To Live with What Would Otherwise Be Unendurable. Return(s) to Subjectivities*, in J. Biehl, B. Good, A. Kleinman (a cura di), *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley-London-New York, University of California Press, pp. 423-446.
- Fischer M., Abedi A., *Debating Muslims*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- Folk Moore S., *Antropologia e Africa*, Milano, Raffaello Cortina, 2004 (1994).
- Fortier C., Kreil A., Maffi I., *Introduction*, in Id. (a cura di), *Reinventing Love? Gender, Intimacy and Romance in the Arab World*, Bern, Peter Lang, 2018, pp. 9-32.
- Fortier C., *Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ?*, in "Cahiers d'études africaines" [En ligne], 161, 2001, <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/68>.
- Foucault M., *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971 (1969).
- Foucault M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- Foucault M., *La governamentalità*, in P. Della Vigna (a cura di), *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Milano, Mimesis, 1994, pp. 43-67.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967 (1966).
- Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- Foucault M., *Storia della sessualità: vol. III. La cura di sé*, Milano, Feltrinelli, 1985 (1984).



- Foucault M., *The Subject and Power*, in H. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The university of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.
- Foucault M., *Tecnologie del sé*, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (1988), pp. 11-47.
- Fouquet T., *Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche e du lointain*", "Politique Africaine", 107, 2007, pp. 102-123.
- Fouquet T., *Migrations e « glocalisation » dakaroises*, in M.-C. Diop, *Le Sénégal des migrations – mobilités, identités et sociétés*, Paris, Crepos-Karthala-ONU-Habitat, 2008.
- Frank A. G., *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi, 1969.
- Friedman J., *Globalization*, in D. Nugent, J. Vincent, *A companion to the anthropology of politics*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 179-197.
- Gaffney P., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.
- Gaibazzi P., *Sovranità e controllo diffuso della mobilità nel regime dei visti*, in 'Antropologia', vol. 3, n. 2, n. s. "Lo Stato", 2016, pp. 47-60.
- Galal A., *The Paradox of Education and Unemployment in Egypt*, ECES-WP67, The Egyptian Center for Economic Studies, 2002.
- Gallissot R., *Les émeutes, phénomène cyclique au Maghreb: rupture ou reconduction du système politique*, in "Annuaire de l'Afrique du Nord", Tome XXVIII, Paris, CNRS, 1989.
- Gana A., *Aux origines rurales et agricoles de la Révolution tunisienne*, "Maghreb – Machrek", 215, n. 1, 2013, pp. 57-80. doi: <https://doi.org/10.3917/machr.215.0057>
- Gana A., *Protestation et action collective en milieu agricole et rural*, in A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie, une démocratisation au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS éditions, 2018, p. 57-72.
- Gandolfi P., *Rivolte in atto. Dai movimenti artistici arabi a una pedagogia rivoluzionaria*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- Gardini M., *Antropologia dello Stato: Un'introduzione*, in "Antropologia", Vol. 3, n. 2, n. S, 2016, pp. 7-23.
- Garofali G., *Industrial Districts: structure and transformation*, in G. Garofali (a cura di), *Endogenous Development and Southern Europe*, Aldershot, Avebury, 1992.
- Garofali G., *Modelli locali di sviluppo*, Milano, FrancoAngeli, 1991.
- Geertz C., *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, 1988 (1983).
- Geertz C., *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Powers*, in
- Geertz C., *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1998 (1973).
- Geertz C., *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Raffaello Cortina, 2008 (1968).
- Geertz C., *Opere e vite: l'antropologo come autore*, Bologna, il Mulino, 2010 (1988).
- Geertz C., *Suq: The Bazaar Economy in Sefrou*, in C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen (a cura di), *Meaning and Order in Contemporary Morocco: Three Essays in Cultural Analysis*, New York, Cambridge University Press, 1979.
- Geertz C., *Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States*, in "Antioch Review", 28, pp. 139-158, 1968.
- Geertz H., *The meanings of family ties*, in C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen (a cura di), New York, Cambridge University Press, 1979, pp. 315-386.
- Geisser V., *Le role historique de l'Université tunisienne dans les mouvements anti-dictature (1956-2011)*, in P. Manduchi (a cura di), *I movimenti giovanili nel mondo arabo mediterraneo. Dalle indipendenze nazionali a oggi*, Roma, Carocci, pp. 44-56.
- Geisser V., Limam W., *L'an prochain à Tunis? Les binationaux franco-tunisiens au prisme des héritage militants et des subjectivités diasporiques*, in A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS Éditions, 2018, pp. 413-432.
- Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Gellner E., *Saints of the Atlas*, Cambridge, Cambridge University press, 1986.
- Gherib B., *Penser la transition avec Gramsci. Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Diwan, 2017.
- Giddens A., *Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Oakland, University of California Press, 1979.
- Gilmore D. D., *Introduzione*, in ID., *La genesi del maschile. Modelli culturali della virilità*, Scandicci, La Nuova Italia Editrice, 1993 (1990), pp. 1-8.

- Gilmore D. D., *Perché esiste la segregazione sessuale?*, in D. Albera, A. Blok, C. Bomberger (a cura di), *Antropologia del Mediterraneo*, edizione italiana a cura di Adelina Miranda, Milano, Guerini scientifica, 2007 (2001), pp. 107-120.
- Gilsenan M., *Recognising Islam: an anthropologist's introduction*, London, Croom Helm, 1982.
- Giorda M. C., Nuti B., *Giustificare una missione impossibile (ovvero, la ricostruzione di uno status quaestionis su religione/i & economia/e)*, in M. C. Giorda, S. Palmisano, M. G. Turri (a cura di), *Religioni & Economie*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 19-54.
- Gledhill J., *Neoliberalism*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 332-348.
- Glick Schiller N., Basch L., Blanc Szanton C. (a cura di), *Towards a Trans-national perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Science, 1992.
- Glick Schiller N., *Transnationality*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 448-467.
- Gluckman M., *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977 (1965).
- Gobe É., Casajus D. (a cura di), *Sahara en mouvement. Protestations sociales et « révolutions ». Le Maghreb à la croisée des chemins*, "L'Année du Maghreb", n. 7, 2011.
- Godbout J. T., Alain Caillé, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.
- Godbout J. T., *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998 (1996).
- Goldstone J. A., *Understanding the revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies*, in "Council on Foreign relations" - The New Arab Revolt: What happened, What it means, and What Comes Next, New York (NY), Council on Foreign relations, 2011, pp. 329-343.
- Gonzalez Diez J., Gusman A., *Introduction*, in "Anuac", Thematic section: Religions and cities. Emerging approaches in urban anthropology, Vol. 5 (1), 2016, pp. 91-106.
- Gouirir M., *État, Politique et absence : le « statut » des Marocains Résidant à l'Étranger (MRE)*, in "Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée" [En ligne], 144 | novembre 2018.
- Graeber D., *Debito. I primi 5000 anni*, Milano, il Saggiatore, 2012 (2011).
- Graïdia K., *Dire l'injustice: catégorie et lexique*, in I. Melliti, H. Moussa (a cura di), *Quand les jeunes parlent d'injustice. Expériences, registres et mots en Tunisie*, Paris, l'Harmattan, 2018, pp.133-159.
- Gramsci A., *La questione meridionale* (a cura di F. De Felice e V. Parlato), Roma, Editori Riuniti, 1966.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere* (edizione critica a cura di Valentino Gerratana), Torino, Einaudi, 2014 (1975).
- Granovetter M., *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, in "American Journal of Sociology", n. 91, 1985, p. 481-510.
- Gregory S., *Infrapolitics*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 282-302.
- Gupta A., *Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State*, in "American Ethnologist", XXII, 1995, pp. 375-402.
- Gupta A., *Imagining Nations*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A companion to the Anthropology of politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 267-281.
- Gupta A., Sharma A., *Globalization and Postcolonial States*, "Current Anthropology", Vol. 47, n. 2, 2006, p. 277-307.
- Habermas J., *Fatti e norme*, Milano, Guerini, 1996 (1992).
- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1988 (1962).
- Haddad T., *Pensées*, Tunis, La Presse, 1993.
- Hamamui R., Mauri M., *Economia e finanza islamica. Quando i mercati incontrano il mondo del Profeta*, Bologna, il Mulino, 2009.
- Hammoudi A., *Maitres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- Hammoudi A., *The victim and its Masks: an Essay on Sacrifice and masquerade in the Maghreb*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 (1988).
- Hanafi H., *Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire*, in "Peuples méditerranées", n. 21, ottobre-dicembre, 1982, pp. 3-13.

- Hanif N., *Hizb ut Tahrir : Islam's Ideological vanguard*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", 39 (2), pp. 201-225, 2012.
- Hann C., Hart K., *Antropologia economica. Storia, critica, etnografia*, Torino, Einaudi, 2011 (2011).
- Hannerz U., *Cosmopolitanism*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 69-85.
- Hannerz U., *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, il Mulino, 2001 (1980).
- Hannerz U., *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, il Mulino, 1998 (1992).
- Hannerz U., *The Geocultural Imagination: scenarios and storylines*, Seminario all'Università degli Studi di Milano-Bicocca, non pubblicato (citato in Copertino 2010, op. cit.), 2007.
- Hanoteau L. A., Letourneux A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, 1886.
- Härdig A., *Beyond the Arab Revolts: Conceptualizing Civil Society in the Middle East and North Africa*, in "Democratization", vol. 22, n. 2, 2015, pp. 1131-1153.
- Harmon S., *Terror and Insurgency in the Sahara-Sahel Region. Corruption, Contraband, Jihad and the Mali War of 2012-2013*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2014.
- Hart K., *Love by arrangement: The Ambiguity of "Spousal Choice" in a Turkish Village*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", XI, 2, 2007, pp. 345-362.
- Hart K., *The Memory Bank-A New Commonwealth*, <http://thefirstmemorybank.co.uk>
- Harvey D., *Breve storia del Neoliberismo*, Milano, Il Saggiatore, 2007.
- Hasso F. S., *Consuming Desires: Family Crisis and the State in Middle East*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- Haugbølle R. H., Cavatorta F., *The End of Authoritarian Rule and the Mythology of Tunisia under Ben Ali*, in "Mediterranean Politics", Vol. 17, N. 2, July 2012, pp. 179-195.
- Hénia A., *Le frère, le sujet, et le citoyenne. Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie*, Tunis, L'or tu temps, 2015.
- Herrera L., *What's New About Youth?*, in "Development and Change", 37(6), 2006, pp. 1425-1434.
- Herrera L., *Young Egyptians' Quest for Jobs and Justice*, in L. Herrera and A. Bayat (a cura di), *Being Young and Muslim. New cultural Politics in the Global South and the North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 127-143.
- Herzfeld M., *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, Seid, 2006 (2001).
- Herzfeld M., *L'intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2003 (1996).
- Herzfeld M., *The Absence Presence: Discourses of Crypto-Colonialism*, The South Atlantic Quarterly VL, Duke University Press SN, Vol.101, N. 4, 2002.
- Herzfeld M., *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Heydarian R.J., *The Economics of the Arab Spring*, Foreign policy in Focus (online), 2011, [https://fpif.org/the\\_economics\\_of\\_the\\_arab\\_spring/](https://fpif.org/the_economics_of_the_arab_spring/).
- Hibou B., Bayart J.-F., Ellis S., *The Criminalization of the State in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- Hibou B., *La 'décharge', nouvel interventionnisme*, in "Politique africaine", 73, 1999 b, pp. 6-
- Hibou B., *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.
- Hibou B., *La formation asymétrique de l'État en Tunisie. Les territoires de l'injustice*, in I. Bono, B. Hibou, H. Meddeb, M. Tozy, *L'État d'injustice au Maghreb. Maroc et Tunisie*, Paris, Karthala, 2015, pp.
- Hibou B., *La privatisation des États* (a cura di), Paris, Karthala, 2000.
- Hibou B., *Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", 5(56-4 bis), 2009, pp. 14-39.
- Hibou B., *Macroéconomie et domination politique en Tunisie: du "miracle économique" benaliste aux enjeux socio-économiques du moment révolutionnaire*, in "Politique africaine", 124, 4, 2011 b, pp. 127-154.
- Hibou B., *Tunisie. Économie politique et morale d'un mouvement social*, in "Politique Africaine", 2001/1, n. 121, 2011 a, pp. 5-22.
- Hichem D., *Europa y el Islam*, Madrid, Libertarias Prodhufi, 2000 (1990).

- Hirshkind C., *The ethical soundscape : cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York, Columbia University Press, 2006.
- Hmed C., *Au-delà de l'exception tunisienne : les failles et les risques du processus révolutionnaire*, in "Pouvoirs", vol. 156, 1, 2016, pp. 137-147.
- Hmed C., *Les déçu-e-s de l'autoritarisme partisan. Engagement et désengagement dans les organisations de la gauche radicale après 2011*, en A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout supçon?*, Paris, CNRS Éditions, 2018, pp. 123-137.
- Hollander J., Einwohner, *Conceptualizing Resistance*, in "Sociological Forum", 19(4), 2004, pp. 533-554.
- Holston J., "Spaces of insurgent citizenship", in A. Appadurai, J. Holston (a cura di), *Cities and citizenship*, Durham-NC, Duke University Press, 1999, pp. 155-173.
- Holston J., Appadurai A., *Introduction: Cities and Citizenship*, in J. Holston, *Cities and Citizenship*, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 1-18.
- Honneth A., *Lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore, 2002 (1992).
- Honwana A., De Boeck F (a cura di), *Makers and breakers: children and youth in postcolonial Africa*, Oxford, James Currey, 2005.
- Honwana A., *The Time of Youth: work, social change and politics in Africa*. Sterling, Kumarian Press, 2012.
- Honwana A., *Youth and Revolution in Tunisia*, London, Zed Books, 2013.
- Honwana A., *Youth, Waithood, and Protest Movements in Africa*, International African Institute – Lugard Lecture, 2013
- Hourani A., *Storia dei popoli arabi*, Milano, Mondadori, 2009 (1991).
- Hyden G., *Beyond Ujamaa in Tanzania : Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, 3 voll. (a cura di Vincent Monteil), Beyrouth, Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'oeuvre, 1968.
- India T., *Antropologia della deindustrializzazione. Il caso della Fiat di Termini Imerese*, Firenze, Edit Press, 2017.
- Ingold T., *Anthropology contra ethnography*, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 7 (1), 2017, pp. 21-26.
- Institut Tunisien de la Compétitivité et des études quantitatives, *Le Chômage des jeunes: déterminants et caractéristiques*, ITCEQ, Tunis, 2012.
- Ismail S., *The popular movement dimensions of contemporary militant Islamism: socio-spatial determinants in the Cairo urban settings*, in "Comparative Studies in Society and History", 42, 2000, pp. 363-393.
- James P., *Globalism, Nationalism, Tribalism. Bringing Theory Back in*, London, Sage, 2006.
- Jankowsky R. C., *Stambeli: Musice, trance, and alterity in Tunisia*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- Janson M., *The Battle of the Ages: contests for Religious Authority in The Gambia*, in L. Herrera, A. Bayat (eds.), *Being Young and Muslim. New cultural Politics in the Global South and the North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 95-111.
- Jendoubi M., *Il movimento ultras in Tunisia e la contestazione dell'autorità*, in P. Manduchi, A. Marchi (a cura di), *A lezione da Gramsci. Democrazia, partecipazione politica, società civile in Tunisia*, Roma, Carocci, 2019, pp. 155-161.
- Jerad N., *La révolution tunisienne: des slogans pour la démocratie aux enjeux de la langue*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", on line, anno XII/XIII, n. 13(2), 2011, pp. 41-54.
- Joffé G., *Introduction*, in ID (a cura di), *Islamist radicalization in north Africa. Politics and processes*, London-New York, Routledge, 2011, pp. 1-8.
- Joseph S., *Anthropology of the Future: Arab Youth and the State of the State*, in S. Hafez, S. Slyomovics (a cura di), *Anthropology of the Middle East and North Africa. Into the new Millennium*, Blomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013, pp. 105-123.
- Joseph S., *Gender and Civil Society*, in "Middle East Report", 183, 1993, pp. 22-26.
- Josphe S. (a cura di), *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000.
- Kandiyoti D. (a cura di), *Women, Islam & the State*, Philadelphia, Temple University Press, 1991.



- Kanoussi D., Schirru G., Vacca G. (a cura di), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, Bologna, il Mulino, 2012.
- Karp I., *Agency and social theory: a review of Anthony Giddens*, in "American Ethnologist", n. 13, 1986, pp. 131-137.
- Kaufmann V., *Mobilités et réversibilités : vers des sociétés plus fluides ?*, in "Cahiers internationaux de sociologie", vol. CXVIII, 2005, p. 119-135.
- Kchouck B., *Les « anciennes » élites économiques et le changement de régime en Tunisie : de l'incertitude vers la consolidation politico-économique des positions*, in "Politix", 120 (4), 2017, pp. 157-178.
- Kerrou M. (a cura di), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée*, Paris, ERC, 2006.
- Kerrou M., *Le rôle des intellectuels dans les Révolutions Arabes*, Convegno di Etnografia e Ricerca Qualitativa, Bergamo, 2018 b.
- Kerrou M., *Du Sud au Nord, les nouvelles formes de contestation*, relazione alla Giornata di Studi "Tra due rive. Partenze, cittadinanze, appartenenze nel dialogo tra Italia e Tunisia", Università Sapienza, 24-10-2017.
- Kerrou M., *Geertz et l'anthropologie de la religion*, in Id. (a cura di), *D'Islam et d'ailleurs. Hommage à Clifford Geertz*, Tunisi, Cérès, 2008, pp. 181-210.
- Kerrou M., *Hijâb. Nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, Cérès, 2010.
- Kerrou M., *Introduction*, in Id. (a cura di), *Public et privé en terre d'Islam*, Tunis, IRMC, 2002, pp. 17-42.
- Kerrou M., *L'autre révolution*, Tunis, Cérès Ed., 2018 a.
- Khaoula M., *La construction sociale du corps féminin vierge en Tunisie*, in S. Najjar (a cura di), *Penser la société tunisienne aujourd'hui. La jeune recherche en sciences humaines et sociales*, Tunis, Cérès, 2012, pp. 61-81.
- Khiari S., *Tunisie. Le délitement de la cité*, Paris, Karthala, 2003.
- Khosrokhavar F., *L'islam politique à l'épreuve du pouvoir*, in M. C. Ferjani (a cura di), *Religion et démocratisation en Méditerranée*, Tunis, Nirvana, 2016, pp. 187-206.
- Khoury-Machool, M., *Cyber Resistance: Palestinian Youth and Emerging Internet Culture*, in L. Herrera, A. Bayat, *Being Young and Muslim. New cultural Politics in the Global South and the North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 113-124.
- Kilani M., *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo libri, 1997 (1994).
- Kilani M., *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'el Ksar*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- Kilani M., *Tunisia. Quaderni di una rivoluzione*, Milano, elèuthera, 2014 (2014).
- Kleinman A., Fitz-Henry E., *The Experiential Basis of Subjectivity. How Individuals Change in the Context of Societal Transformation*, in J. Bihel, B. Good, A. Kleinman, *Subjectivity. Ethnographic investigations*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2007, pp. 52-65.
- Krail A., *Salafis as Shayks: Othoring the Pious in Cairo*, in B. Dupret, T. Pierret, P. G. Pinto, K. Spellman-Poots (a cura di), *Ethnographies of Islam. Ritual Performances and Everyday Practices*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 2012, pp. 135-143.
- Kwon, J.B., Lane C. (a cura di), *Anthropologies of Unemployment: The Changing Study of Work and Its Absence*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2006.
- La Cecla F., *Mente Locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Elèuthera, 2011.
- Labat S., *Les islamistes tunisiens entre l'État et la mosquée*, Paris, Demopolis, 2013.
- Lainati C., *Gli imprenditori italiani in Tunisia dopo gli anni '70: nascita e sviluppo del tessuto imprenditoriale off shore del settore tessile-abbigliamento*, in S. Finzi (a cura di), *Métiers et professions des Italiens de Tunisie*, Tunisi, Finzi editore, 2003, p. 105-117.
- Lamloum O., *La politique à la marge de l'Etat et des institutions*, in O. Lamloum, M. Ali Ben Zina (a cura di), *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*, Tunis, Arabesque, 2015, pp. 115-145.
- Lamloum O., *La politique à la marge de l'État et des institutions*, in O. Lamloum, M. Ali
- Lanternari V., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1974 (1960).
- Laouari A., *Islam et modernité*, Paris, Editions de la Découverte, 1987.
- Larguèche A., *Le patrimoines du sud contraintes: adaptation et pensées alternatives*,

- Larguèche D., Larguèche A., *Marginales en terre d'islam*, Tunis, Cérès Editions, 1992.
- Laroui A., *Pour une méthodologie des études islamiques: l'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum*, in "Diogenès", XXXVIII, luglio-settembre 1973, pp. 30-41.
- Laroussi H., *Micro-crédit et lien social en Tunisie. La solidarité instituée*, Paris, IRMC-Karthala, 2009.
- Latour B., *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera, 2009 (1991).
- Lazhar Gharbi M., (a cura di), *Etre étranger au Maghreb et Ailleurs*, Tunis, Diraset-études maghrébines, 2011.
- Le Vine M., *Rock the casbah! I Giovani musulmani e la cultura pop occidentale*, Milano, Isbn, 2010 (2008).
- Leacock E. B. (a cura di), *The Culture of Poverty: A critique*, New York, Simon and Schuster, 1971.
- Leccese F. A., *Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*, Milano, Jouvence, 2017.
- Legros O., *Le Gouvernement des quartiers populaires, production de l'espace et régulation politique dans les quartiers non réglementaires de Dakar (Sénégal) et de Tunis (Tunisie) – Thèse de doctorat en géographie*, Université François Rabelais, Tours, 2003.
- Lenclud G., *Il patronage politico. Dal contesto alle logiche*, in D. Albera, A. Blok, C. Bomberger (a cura di), *Antropologia del Mediterraneo* (edizione italiana a cura di Adelina Miranda), Milano, Guerini scientifica, 2007 (2001), pp. 174-197.
- Leontidou L., *The Mediterranean City in Transition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Letaief Azaiez T., *Tunisie. Changements politiques et emploi*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LeVine M., *Rock the Casbah! I giovani musulmani e la cultura pop occidentale*, Milano, Isbn edizioni, 2010 (2008).
- Lewellen T. C., *Antropologia politica*, Bologna il Mulino, 1986 (1975).
- Lewis O., *Five families: Mexican case studies in the Culture of Poverty*, New York, Basic Books, 1959.
- Lewis O., *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*, New York, Random House, 1966.
- Li Causi L., *Uomo e potere. Una introduzione all'antropologia politica*, Roma, Carocci, 2011 (2004).
- Lipset D., *Modernity without Romance? Masculinity and Desires in Courtship Stories Told by Young Papua Nuova Guinea Men*, in "American Ethnologist", XXXI, 2004, pp. 205-224.
- Longueness E., *Citoyenneté, citizenship, muwatana. Histoires de mots et enjeux de traduction*, in M. Kerrou (a cura di), *Abdelkader Zghal. L'homme des questions*, Tunis, Cérès éditions, 2017, pp. 196-211.
- Loschi C., Cappelli C., *Elezioni municipali in Tunisia tra disillusione e lotte di potere*, in *Tunisia in Red*, 2018, <http://www.tunisiainred.org/tir/?p=7634>
- Low S. M., Lawrence-Zuniga D., *Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Hoboken, Wiley-Backwell, 2008.
- Lowenthal D., *The past as a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015 (1985).
- Lynch M., *The Arab Uprising: The unfinished Revolutions of the New Middle East*, New York, Public Affairs, 2012.
- Mabrouk M., *Tunisia: radicalization of religious policy*, in G. Joffé (a cura di), *Islamist radicalization in north Africa. Politics and processes*, London-New York, Routledge, 2011, pp. 48-70.
- Mabrouk M., *Voiles et sel. Culture, foyers et organisation de la migration clandestine en Tunisie*, Tunis, Les Editions Sahar, 2012 (2010).
- Mahfoudh Draouti D., Melliti I., *De la difficulté de grandir. Pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2006.
- Mahmoud A., *Les attitudes des jeunes âgés de quinze à vingt-quatre ans à l'égard du travail et du loisir dans une société traditionnelle en mutation : étude empirique à Gabes, Tunisie*, Tesi di dottorato in Sciences de l'éducation, Paris V, 1995.
- Mahmoud A., *Mariage, famille et Sexualité en Islam. Le système de parenté*, Tunis, MTM, 2003.
- Mahmoud S., *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, Princeton University Press, 2012 (2005).
- Mains D., *Neoliberal Times: progress, boredom, and shame among Young Men in urban Ethiopia*, in "American Ethnologist", 34(4), 2007, pp. 659-673.
- Malighetti R., *La scienza dell'azione simbolica di Clifford Geertz*, in V. Matera (a cura di), *Discorsi sugli uomini*, Torino, UTET, 2008, pp. 133-149.

- Mancuso A., *Incertezza, precarietà, capacità di immaginazione del futuro e modernità. Un confronto tra Appadurai e De Martino*, in “EtnoAntropologia”, 5(1), 2017, pp. 21-51.
- Mandaville P., *Global Political Islam*, London-New York, Routledge, 2007.
- Mannheim K., *The Problem of Generations*, in P. Kecskemeti (a cura di), *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works, Vol. 5*, New York, Routledge, 1952, pp. 276–322.
- Marchi A., *Al-thara mustamirra: la rivoluzione continua. I movimenti d’opposizione egiziani tra successi e sconfitte*, in P. Manduchi (a cura di), *I movimenti giovanili nel mondo arabo mediterraneo. Dalle indipendenze nazionali a oggi*, Roma, Carocci, 2014, pp. 137-186.
- Marchi A., *Il lessico gramsciano: traducibilità e applicabilità nel mondo arabofono*, in P. Manduchi, A. Marchi (a cura di), *A lezione da Gramsci. Democrazia, partecipazione politica, società civile in Tunisia*, Roma, Carocci, 2019, pp. 43-58.
- Marcus G. E., Fischer M. J., *Antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi, 1998 (1986).
- Martin, G., *Subcultures and Social Movements*, in D. A. Snow, D. Della Porta, B. Klandermans e D. McAdam (a cura di), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013. doi:[10.1002/9780470674871.wbespm202](https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm202)
- Masquelier A., *Securing Futures: Youth, Generation, and Muslim identities in Niger*, in L. Herrera, A. Bayat (eds.), *Being Young and Muslim. New cultural Politics in the Global South and the North*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 225-240.
- Masqueray E., *Formation des cités chez les sédentaires de l’Algérie*, Paris, Leroux, 1886.
- Mastrangelo S., *Emigrer en quête de dignité. Tunisiens entre désillusions et espoirs*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2019.
- Mastrangelo S., *Revendiquer le droit à émigrer via l’expression du sentiment d’injustice*, in “L’Année du Maghreb”, 18, 2018, 21-35.
- Matera V., *Leggere la protesta. Per un’antropologia dei movimenti sociali*, in “Archivio Antropologico Mediterraneo” – on line, XVII (11), 2015, pp. 5-12.
- Mauss M., *La nozione di persona. Una categoria dello spirito*, Brescia, Morcelliana, 2016 (1938).
- Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002 (1925).
- Mazzella S., *L’enseignement supérieur privé en Tunisie*, in M. Mihoub (a cura di), *Les territoires productives en question(s). Transformations occidentales et situations maghrébines*, Tunis, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine, 2006, p. 236-245.
- Mbougueng V., *Ben Ali et le modèle tunisien*, Paris, Les éditions de l’orient, 1999.
- McGuigan J., *The Neoliberal Self*, in “Culture Unbound”, Vol. 6, 2014, p. 223-240.
- Mead M., *L’adolescente in una società primitiva. Uno studio psicologico della gioventù primitiva ad uso della società occidentale*, Firenze, Giunti-Barbera, 1989 (1928).
- Mechken Ouenniche R., *Mode de vie et transformations des pratiques alimentaires en Tunisie*, in S. Najjar (a cura di), *Penser la société tunisienne aujourd’hui. La jeune recherche en sciences humaines et sociales*, Tunis, Cérès, 2012, pp. 271-289.
- Meddeb H., *L’ambivalence de la ‘course à “el khobza”’. Obéir et se révolter en Tunisie*, in “Politique africaine”, CXXI, 2011, pp. 35-51.
- Meddeb H., *L’attente comme mode de gouvernement en Tunisie*, in I. Bono, B. Hibou, H. Meddeb, M. Tozy, *L’État d’injustice au Maghreb: Maroc et Tunisie*, Paris, Karthala, 2015, pp. 345-378.
- Meddeb H., *La montée de la radicalisation n’est pas liée à la démocratisation*, in “Le Courrier de l’Atlas”, en ligne, 27-12-2016.
- Mellakh H., *Cronique du Manoubistan*, Tunis, Cérès Editions, 2013.
- Melliti I., *Introduction*, in I. Melliti, H. Moussa (a cura di), *Quand les jeunes parlent d’injustice*.
- Melliti I., *Le rapport au religieux chez les jeunes*, in O. Lamoum e M. Ali Ben Zina (a cura di), *Les jeunes de Douar Hicher et d’Ettadhamen. Une enquête sociologique*, Tunis, Arabesque, 2015, pp. 147-168.
- Melliti I., *Les inégalités comme injustices*, in I. Melliti, H. Moussa (a cura di), *Quand les jeunes parlent d’injustice. Expériences, registres et mots en Tunisie*, Paris, l’Harmattan, 2018 b, pp. 89-131.
- Melliti I., *Seuils, passages et transitions. La liminarité dans la culture maghrébine*, in M. Kerrou (a cura di), *Public et privé en terre d’Islam*, Tunis, IRMC, 2002, pp. 175-197.
- Melucci A., *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Philadelphia, Temple University Press, 1989.

- Merone F., Cavatorta F., *Salafist Mouvance and sheikh-ism in the Tunisian democratic transition*, Working Papers in International Studies, n. 7, Centre for International studies, Dublin City University, 2012.
- Mervin S., *L'islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Bruno Mondadori, 2001 (2000).
- Merzouk M., *Les nouvelles formes de religiosité juvénile: enquête en milieu étudiant*, in "Insaniyat", n. 55-56, 2012, pp. 121-131.
- Messick B., *The calligraphic state: Textual domination and history in a Muslim society*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993.
- Meyer B., *From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding*, in Id. (a cura di), *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 1-28.
- Mezghani A., Meziou-Dourai, *L'égalité entre hommes et femmes en droit successoral*, Tunis, Sud Editions, 2006.
- Mezzadra S., Neilson B., *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, il Mulino, 2014 (2013).
- Miceli S., *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo, Sellerio, 2000
- Migliorini L., Rania N., *I focus group: uno strumento per la ricerca qualitativa*, in "Animazione sociale", febbraio 2001, pp. 82-88.
- Migotto A., Mirett S., *Non aspettarmi vivo. La banalità dell'orrore nelle voci dei ragazzi jihadisti*, Torino, Einaudi, 2018.
- Miller D. (a cura di), *Home Possession: Material culture behind closed doors*. Oxford, Berg, 2001.
- Miller D., *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity Press/Cornell University Press, 1998.
- Minicuci M., Pavanello M., *Introduzione*, in "Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali", Antropologia delle istituzioni, n. 68, 2010, pp. 9-35.
- Miossec J.-M., *Tunisie, métropolisation, mondialisation; efficience renforcée de l'axe oriental*, "Cahiers de la Méditerranée", vol. 64, 2012, p. 143-191.
- Miranda A., *Pendolari di ieri e pendolari di oggi. Storia di un paese di emigrati*, Torino, L'Harmattan Italia, 1997.
- Mitchell R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, 1969.
- Moeran B., *From Participant observation to Observant Participation: Anthropology, Fieldwork and Organizational Ethnography*, Creative Encounters, Working Papers 2, Copenhagen Business School, 2007.
- Mohsen-Finan K., Vermeren P., *Dissidents du Maghreb. Depuis les indépendances*, Parigi, Editions Belin, 2018.
- Montagne R., *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politiques des Berbères sédentaires (group Chleuh)*, Paris, Alcan, 1930.
- Moore C.-H., *In appreciation of Zghal and the Tunisian Civil Society*, in M. Kerrou (a cura di), *Abdelkader Zghal. L'homme des questions*, Tunisi, Cérès, 2017, pp. 131-142.
- Moore H. L., *A passion for difference. Essays in Anthropology and Gender*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- Moore H., *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- Mosse D., *Is good policy unimplementable? Reflections on the ethnography of aid policy and practice*, in "Development and Change, 35 (4), 2004, pp. 639-671
- Mouna K., *Le bled du kif. Économie et pouvoir chez les Ketama du Rif*, Paris, Editions Ibis Press, 2010.
- Moussa H., *Entre mobilisation et frustration : la centralité de l'école*, in O. Lamloum, M. Ali Ben Zina (a cura di), *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*, Tunis, Arabesques, 2015, pp. 65-98.
- Moussaoui A., *Du public et du privé. La notion d'intérêt principal en Algérie*, in M. Kerrou (a cura di), *Public et privé en terre d'Islam*, Tunis, IRMC, 2002, pp. 245-263.
- Murphy E., *Problematising Arab youth: generational narratives of systemic failure*, in "Mediterranean politics", 17(1), 2012, pp. 5-22.
- Naciri M., *Regards sur l'évolution de la cidadinité au Maroc*, in *Citadins, villes, urbanisation dans le Monde arabe aujourd'hui - URBAMA*, 1985, pp. 37-59.
- Nash J., *Transnational Civil Society*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 437-447.



- Nash R. J., *The convergence of Anthropology and Education*, in G. Spindler (a cura di), *Education and Cultural Processes: Toward an Anthropology of education*, New York, Holt-Rinehart-Winston, 1974, pp. 5-25.
- Navez-Bouchanine F., *Fragmentation spatiale et urbanité au Maghreb*, in Id. (a cura di), *La fragmentation en question: des villes entre fragmentation spatiale et fragmentation sociale*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 153-193.
- Neveu C., *Les enjeux d'une approche anthropologique à la citoyenneté*, in "Revue européenne des migrations internationales", 20(3), 2005, pp 89-101.
- Nigam A., *The Arab upsurge and the 'viral' revolutions of our times*, in "Interface", 4(1), 2012, pp. 165-177.
- Nugent D., *Governing States*, in D. Nugent, J. Vincent, *A companion to the anthropology of politics*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 198-215.
- Obeidi A., *Political Culture in Libya*, London and New York, Routledge, 2001.
- OIT-ONEQ, *Analyse du système éducatif tunisien*, Organisation Internationale du Travail, Observatoire National de l'Emploi et des Qualifications, 2013.
- Olivier De Sardan J.-P., *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995.
- Olivier de Sardan, J-P, *La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique*, in "EspacesTemps", 84-85-86, 2004, pp. 38-50.
- Ong A., *Chinese modernities: narratives of nation and of capitalism*, in A. Ong, D. Nonini (a cura di), *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, New York, Routledge, 1997, pp. 171-202.
- Ong A., *Cultural Citizenship and the Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States*, "Cultural Anthropology", 37 (5), 1996, pp. 737-762.
- Ong A., *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Milano, Raffaello Cortina, 2005 (2003).
- Ong A., *Flexible Citizenship. The Cultural Logic of Transnationalism*, Durham (N.C.), Duke University Press, 1999.
- Ortner S., *Geertz, soggettività e coscienza post-moderna*, in L. Cimmino e A. Santambrogio, a cura di, *Antropologia e interpretazione. Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Perugia, Morlacchi, 2004, pp. 63-95.
- Ortner S., *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, in "Comparative Studies for Society and history", 37, 1995, pp. 173-193.
- Ortner S., *Subjectivity and Cultural Critique*, in "Anthropological Theory", 5(1), 2005, pp. 31-51.
- Osservatorio Iraq, *Un ponte per... (a cura di), Rivoluzioni violente. Cinque anni dopo: attivismo e diritti umani in Nord Africa e Medio Oriente*, Roma, edizioni dell'asino, 2016.
- Otayek R., Soares B. F., *Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa*, in B. F. Soares, R. Otayek, (a cura di), *Islam and Muslim politics in Africa*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 1-24.
- Overseas Development Institute, *How to move forward on governance and corruption*, opinion paper, 2006.
- Palumbo B., *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, in "Antropologia", anno VI, n. 7, 2006, pp. 43-91.
- Pareger A., *Radicalisation in Tunisia*, in G. Joffé (a cura di), *Islamist radicalization in north Africa. Politics and processes*, London-New York, Routledge, 2011, pp. 71-93.
- Parsons T., *Il sistema sociale*, Roma, Edizioni di comunità, 1996 (1951).
- Pasquinelli C., *Occidentalismi*, in "Parole Chiave", 31, 2004.
- Pavanello M., *Fare Antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli, 2009.
- Payet J.-P., *Violence à l'école : un regard ethnographique sur l'école défavorisée à Tunis*, in "Spirale. Revue de recherches en éducation", n. 37, *Violences en milieu scolaire, nouvelles problématiques, nouvelles réponses ?*, a cura di Cécile Carra e Rémi Casanova, 2006, pp. 73-82.
- Perez D., *Dynamiques de l'ancrage politique dans la Tunisie post-Ben Ali*, in A. Allal, V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS Editions, 2018, pp. 105-119.
- Petrarca V., *"Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi" di Vittorio Lanternari. Problemi di metodo e fortuna del testo*, in "EtnoAntropologia", 5 (2), 2017, pp. 363-382.

- Pignon T., *Le culte des saints en Islam*, in “Les clés du Moyen Orient”, 2012, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-culte-des-saints-en-islam.html>
- Piselli F. (a cura di), *Reti. L'analisi di reti nelle scienze sociali*, Roma, Donzelli Editore, 1995.
- Pitt-Rivers J., *The paradox of friendship*, in “Hau: Journal of ethnographic Theory”, 6 (3), 2016, pp. 443-452.
- Polanyi K., *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974 (1944).
- Pontiggia S., *Il bacino maledetto, Disuguaglianza, marginalità e potere nella Tunisia postrivoluzionaria*, Verona, ombre corte, 2017.
- Popkin S., *The Rational Peasant*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- Popovic A., Veinstein G. (a cura di), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle*, Paris, EHESS, 1986.
- Pouessel S., *Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce « petit pays homogène par excellence » qu'est la Tunisie*, in “L'Année du Maghreb”, VIII, 2012 a, pp. 143-160.
- Pouessel S., *Noirs au Maghreb. Enjeux des connexions identitaires à l'Afrique*, Paris, IRMC-Karthala, 2012 b.
- Pratt N., *Democracy & Authoritarianism in the Arab World*, Boulder, Lynne Rienner, 2007.
- Prevost V., *Les Ibadites. De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols, 2010.
- Przeworski A., Limongi F., *Modernization. Theories and facts*, in “World Politics”, 49, January 1997, pp. 155-183.
- Puig N., *Bédouines sédentarisés et société citadine à Tozeur*, Paris, Karthala-IRMC, 2003.
- Pulikkalath L., *Youth bulge in the Arab world. An asset or a burden?* <https://countercurrents.org/2019/01/23/youth-bulge-in-the-arab-world-an-asset-or-a-burden/>
- Queirolo Palmas L., Stagi L., *Dopo la rivoluzione. Paesaggi giovanili e sguardi di genere nella Tunisia contemporanea*, Verona, ombre corte, 2017.
- Qutb S., *Ma 'ālim fi'l-Tarīq* (“Pietre miliari sulla via”), Cairo-Beirut, Dar al-Shurūq, 1983.
- Rachick H., *Le sultan des autres. Rituel et politique dans le haut atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 2016 (1992).
- Rachik H., *Le Sultan des Autres. Rituel et Politique dans le Haut Atlas*, Afrique Orient, Casablanca, 2016 (1992).
- Radcliffe S.A., *Imagining the State as a Space. Territoriality and the Formation of the State in Ecuador*, in T. B. Hanse, F. Stepputat (a cura di), *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Duke University Press, Durham-London, 2001.
- Ragui A., Ramadan M., *Did Housing Policy Reforms Curb the Delay in Marriage among Young Men in Egypt?*, “Middle East Youth Initiative Policy Brief”, Brookings Wolfensohn Center for Development and Dubai School of Government, 2008.
- Redfield R., Milton Singer B., *Economic Development and Cultural Change*, in “The Role of Cities in Economic Development and Cultural Change”, 3(19), part 1, October, 1954, pp. 53-73.
- Redissi H., *L'Islam incertain. Révolution et islam post-autoritaire*, Tunis, Cérès Ed., 2017.
- Redissi H., *Perché il pensiero di 'Abduh, capofila del riformismo islamico, ha dato vita a correnti opposte: modernismo e fondamentalismo*, in “Oasis”, 14/12/2016 cfr. <https://www.oasiscenter.eu/it/quell-eretico-ortodosso-che-oso-ripensare-l-islam>
- Revel J., *Tra politica ed etica: la questione della soggettivazione*, convegno internazionale “Michel Foucault: after 1984”, Yale University, Whitney Center for Humanities, 17-18 ottobre 2014.
- Riccio B., *From Internal to Transnational Mobilities. An Introduction*, in *From Internal to Transnational Mobilities*, Bologna, Emil di Odoya, 2016, pp. 7 - 18
- Riccio B., *Migrazioni transnazionali: il declino dello Stato nazionale?*, in M. Callari Galli M. (a cura di), *Nomadismi contemporanei*, Rimini, Guaraldi Universitaria, 2004.
- Rieucan J., Souissi M., *La zaouïa au Maghreb. Entre le religieux et le tourisme rituel. Le cas de la zaouïa de Sidi El Kantaoui (Tunisie)*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- Rijkers B., Freund C., Nucifora A., *All in the family – State Capture in Tunisia*, The World Bank – Policy Research Working Paper, March 2014.
- Rivera A., *La città dei gatti. Antropologia animalista di Essaouira*, Bari, Dedalo, 2016.
- Rivera A., *Il fuoco della rivolta. Torce umane dal Maghreb all'Europa*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012.
- Rivetti P., *L'Iran e il Medio Oriente tra rivoluzione e contro-rivoluzione*, “il lavoro culturale”, 7/1/2019.

- Roberts H., *Gellner et la segmentarité au Maghreb. À propos de l'analyse des champs politiques maghrébins*, in A. Lahouari, (a cura di), *L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz e Gellner*, Paris, Awal/Ibis Press, 2003, pp. 39-55.
- Robertson-Smith W., *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Rodinson M., *Islam e capitalismo*, Torino, Einaudi, 1968 (1966).
- Roitman J., Bouyssou R., *Economie Morale, subjectivité et politique*, in "Critique internationale", vol. 6, 2000, pp- 48-56.
- Roitman J., *La garnison-entrepôt*, in "Cahiers d'études africaines", 150-152, XXXVIII (2-4), 1998, pp. 297-329.
- Roitman J., *Productivity in the Margins. The Reconstitution of State Power in the Chad Basin*, in V. Das, D. Poole, *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004, pp. 191-224.
- Romdhane M., *Tunisie. État, économie et société. Ressources politiques, légitimation et régulations sociales*, Tunis, Sud Editions, 2011.
- Roque M.-À., *L'intellectuel engagé dans la société civile tunisienne*, in M. Kerrou (a cura di), *Abdelkader Zghal. L'homme des questions*, Tunis, Cérès éditions, 2017, pp. 143-161.
- Rosen L., *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1984.
- Roy O., *Generazione ISIS*, Roma, Feltrinelli, 2017 (2016).
- Roy O., *Globalized Islam. In search for a new Ummah*, New York, Columbia University Press, 2004.
- Roy O., *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 2002.
- Roy O., *L'entrée dans une ère post-islamiste?*, in "Esprit", décembre 2011, pp. 107-115.
- Roy O., *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli, 2017 b (2008).
- Rudnycky D., *Spiritual economies: Islam, globalization, and the Afterlife of development*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.
- S. Wilentz (a cura di), *Rites of Power: Symbolism, Rituals, and Politics since the Middle Ages*,
- Sahlins M., *Isole di Storia. Società e mito nei mari del sud*, Torino, Einaudi, 1986 (1985).
- Sahlins M., *L'economia dell'età della pietra*, Milano, Bompiani, 1980 (1974).
- Saitta P., *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*, Verona, ombrecorte, 2015.
- Salehi-Isfahani D., Dhillon N., *Stalled Youth Transitions in the Middle East. A Framework for Policy Reform*, Middle East Youth Initiative Working Paper, 8, October 2008.
- Salgon J.M., *Dictionnaire de l'islamisme au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Salvatore A., Eickelman D. (a cura di), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill, 2004.
- Sandron F., *L'immobilità forcé: la sédentarisation des nomades dans le Sud tunisien*, in "Autrepart" (5), 1998, pp. 63-78.
- Santoro M., *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"*, introduzione a P. Bourdieu, *Forme di capitale*, Roma, Armando, 2015, pp. 9-77.
- Saout D., Rollinde M., (a cura di) *Emeutes et mouvements sociaux au Maghreb. Perspectives comparée*, Paris, Karthala, 1999.
- Sassen S., *The Global City*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Sassi S., *Borj Erroumi, les portes de la mort*, Tunis, éd. Karim Cherif, 2011.
- Sayad A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina, 2002 (1999).
- Scarpelli F., *Spazio, luogo, città*, in F. Dei, *Antropologia Culturale*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 216-234.
- Schieler J. S., *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.
- Schieler S., *I want to be committed. Short-lived trajectories of Salafi activism in Egypt*, in *La ricerca Folklorica*, n. 69, 2014, pp. 21-37
- Scott J. C., *Il dominio e l'arte della resistenza*, Milano, Elèuthera, 2006 (1990).
- Scott J. C., *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University press, 1976.
- Scott J. C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1987.

- Sebag P., Tunis, *Histoire d'une ville*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Sebag P., *Le bidonville de Borgel*, in "Cahiers de Tunisie", n. 23-24, 1958, pp. 267-309.
- Sebastiani C., *La voce dei quartieri. Tunisi sette anni dopo*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 32, luglio 2018.
- Sebastiani C., Turki S. Y., *Espace(s) public(s) en Tunisie. De l'évolution des politiques aux mutations des pratiques*, in "Le Cahiers d'EMAM", on-line, 28, 2016, <http://journals.openedition.org/emam/1247>. DOI : 10.4000/emam.1247
- Sebastiani C., *Una città, una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Cosenza, Pellegrini editore, 2014.
- Seligman A., *The idea of Civil Society*, New York, The Free Press, 2002.
- Sennett R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2001, (1999).
- Sharabi H., *Le néopatriarcat*, Paris, Mercure de France, 1996.
- Shariati A., *On the sociology of Islam*, Berkeley, Mizan Press, 1976.
- Sider G., *Between History and Tomorrow: Making and Breaking Everyday Life in Rural Newfoundland*, Peterborough, Broadview press, 2003 (1986).
- Simonica A., *Introduzione*, in P. Willis, *Scegliere la fabbrica. Scuola, resistenza e riproduzione sociale*, Roma, CISU, 2012 (1977), pp. 7-75.
- Simonica A., *Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up*, in "International Gramsci Journal", 2(3), 2017, pp. 87-112.
- Simonica A., *Terzo spazio e patrimoni migranti*, Roma, CISU, 2015.
- Singer M.B., *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilisation*, New York, Prager, 1972.
- Singerman D., *The Economic Imperatives of Marriage: Emerging Practices and Identities among Youth in the Middle East*, in "Middle East Youth Initiative" Working Paper n. 6, 2007.
- Smida S., *La harqua comme expérience sociale*, in S. Najjar (a cura di), *Penser la société tunisienne aujourd'hui*, Tunis, IRMC-Cérès, 2013.
- Smith G., *Hegemony*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 216-230.
- Smith K., *Gramsci at the margins: subjectivity and subalternity in a theory of hegemony*, *International Gramsci Journal*, 1(2), 2010, 39-50.
- Soares B., Osella F., *Islam, politics, anthropology*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute" (N. S.), 2009, pp. S1-S23.
- Solinas P. G., *Life on loan, la vita in prestito. Termini, metafore e legami*, in P. G. Solinas (a cura di), *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Lecce, Argo, 2007, pp. 11-29.
- Solinas P. G., *Subculture*, in "Treccani", Enciclopedia delle Scienze Sociali, 1998.
- Souiah F., « *Bruler* » *les frontières: fuite ou contestation?*, in A. Allal, E. Gobe (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout supçon?*, Paris, CNRS Éditions, 2018, pp. 377-393.
- Speziale S., *Il contagio del contagio. Circolazione di saperi e sfide bioetiche tra Africa ed Europa dalla peste nera all'AIDS*, Reggio Calabria, Città del Sole Edizioni, 2016.
- Spivak G., *Can the subaltern speak ?*, in P. Williams, L. Chrisman (a cura di), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 66-111.
- Springborg R., *Family, power, and Politics in Egypt: Sayed Bey Marei, His Clan, Clients, and Cohorts*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- Starrett G., *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley, University of California Press.
- Statema J., *Gramsci and the 'Arab Spring'. Making sense of the Arab uprisings and their aftermath*, Tesi di Master in International Relations, 2012.
- Stavrianakis A., *Obstinacy and suicide: Rethinking Durkheim's vices*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 6(1), 163-188, 2016.
- Talbi M., *Ma Religion c'est la liberté. L'islam et les défis de la contemporanéité*, Tunis, Nirvana, 2011.
- Tarrius A., *Les nouveaux cosmopolitismes*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2001.
- Tarrow S., Tilly C., *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences po., 2008.
- Taussig M., *Cocaina. Per un'antropologia della polvere bianca*, Milano, Mondadori, 2007 (2004).
- Taussig M., *The magic of the State*, London - New York, Routledge, 1997.

- Tedlock B., *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, in "Journal of Anthropological Research", Vol. 47, n. 1, 1991, pp. 69-94.
- Thompson E. P., *The moral economy of the English crowd in the eighteenth century*, in "Past & Present", 50, 1971, pp. 76-136.
- Thompson E. P., *The Moral economy reviewed*, in "Customs in common", London, the Merlin Press, 1991, pp. 259-351.
- Tibi B., *I fondamentalismi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- Tillion G., *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.
- Tillion G., *My Cousin, My Husband : Clans and Kinship in Mediterranean Societies*, London, Saqi Books, 2007.
- Timoumi H., *Comment les tunisiens sont-ils devenus tunisiens?*, Tunisi, Dar Mohamed Ali, 2014.
- Tlili B., *Nationalismes, socialisme et syndicalisme dans le Maghreb des années 1919-1930*, Tomo 2, Tunis, Université de Tunis, 1984.
- Tönnies F., *Comunità e società*, Roma-Bari, Laterza, 2011 (1887).
- Torelli S., Merone F., Cavatorta F., *Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization*, in "Middle East policy", Vol. XIX, n. 4, Winter 2012, pp. 140-154.
- Tozy M., Hibou B., *L'offre islamiste de justice sociale. Politique publique ou question morale ?*, in I. Bono, B. Hibou, H. Meddeb, M. Tozy, *L'Etat d'injustice au Maghreb : Maroc et Tunisie*, Paris, Karthala, 2015, pp. 151-204.
- Trimingham J. S., *Gli ordini sufi nell'islam*, Nardò, Besa Editrice, 2007 (1971).
- Turner V., *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino, 1986 (1982).
- Turner V., *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino 1993 (ed. orig. 1986).
- Turner V., *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 1972 (1966).
- UN-DESA-United Nations, *World Population Prospects*, Department of Economic and Social affairs, Population Division, 2013.
- United Nations Development Programme, Arab Human Development Report, *Challenges to Human Security in the Arab Countries*, New York, NY, UNDP, 2009.
- United Nations Development Programme, Arab Human Development Report, *Towards the Rise of Women in the Arab World*, New York, UNDP, 2005.
- Vacchiano F., *À la recherche d'une citoyenneté globale. L'expérience des adolescents migrants en Europe*, in "Revue européenne des migrations internationales", 30(1), 2014, pp. 59-81.
- Vacchiano F., *Primavera arabe e soggettività*, Convegno Società Italiana di Studi sul Medio Oriente, Torino, 31 gennaio-2 febbraio 2019.
- Valensi L., *Fellahs tunisiens. L'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, La Haye-Mouton, 1977.
- Valensi L., Udovitch A., *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1984.
- Valetti L., *Rivoluzione Tunisia. La costruzione della democrazia*, Macerata, Edizioni Simple, 2018.
- Van Aken M., *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Lungavilla, Edizioni Altravista, 2012.
- Velasco-Puffleau L., *Après les attaques terroristes de l'État islamique à Paris. Enquête sur les rapports entre musique, propagande et violence armée*, in "Transposition", 5, 2015.
- Ventura A., *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Roma, Edizioni mediterranee, 2016.
- Vicini F., "Don not cross your legs". *Islamic sociability, reciprocity and brotherhood in Turkey*, in *La Ricerca Folklorica*, n. 69, 2014, pp. 93-104.
- Vignato S., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Soggetti al lavoro. Un'etnografia della vita attiva nel mondo globalizzato*, Novara, UTET, 2010, pp. xi-xxxii.
- Wacquant L., *Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism*, "Social Anthropology", Vol. 20, n. 1, 2012, p. 66-79.
- Wallerstein I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, il Mulino, 1982.
- Watts M., *Islamic Modernities ? Citizenship, Civil Society, and Islamism in a Nigerian City*, in J. Holston (a cura di), *Cities and Citizenship*, Durham-London, Duke University Press, 1999, pp. 67-102.
- Weber M., *Economia e Società. Dominio*, Roma, Donzelli, 2018 (1922).
- Weber M., *Scritti politici*, Roma, Donzelli, 1998 (1919).

- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922.
- Westermarck E., *Ritual and belief in Morocco*, 2 vols., London, Macmillan and Co., 1926.
- White J. B., *Civic culture and Islam in urban Turkey*, in C. Hann, E. Dunn (a cura di), *Civil Society. Challenging Western Models*, London-New York, Routledge, pp. 143-154.
- White J., *Islamist mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*, Seattle, University of Washington Press, 2002.
- Wickham C. R., *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University press, 2002.
- Wiktorowicz Q., *Anatomy of the Salafī Movement*, in “Studies in Conflict and Terrorism”, 29, n. 3, 2006, pp. 207-239.
- Wilk R. R., *Economie e culture: introduzione all'antropologia economica*, Milano, Mondadori, 2007 (1996).
- Willis P., *Scegliere la fabbrica*, edizione italiana a cura di A. Simonicca, Roma, CISU, 2012.
- Wolcott F., *The Art of Fieldwork*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 2005.
- Wolf E., *L'Europa e I popoli senza storia*, Bologna, il Mulino, 1990 (1982).
- World Bank, *The Road Not Travelled: Education Reform in the MENA Region*, MENA Development Report, Washington, DC, World Bank.
- World Bank, *The Unfinished Revolution – Development Policy Review*, may 2014.
- Wunenburger J. J., *L'immaginario*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2008.
- Yom S., *Arab Civil Society after the Arab Springs: Weaker but Deeper*, “Middle East Institute”, 2015, <https://www.mei.edu/publications/arab-civil-society-after-arab-spring-weaker-deeper>,
- Yom S., *Civil Society and Democratization: Critical Views from the Middle East*, in “Middle East Review of International Affairs”, vol. 9, n. 4, 2005, pp. 14-33.
- Zaafouri M. S., *La sédentarisation des nomades dans le sud tunisien : comportements énergétiques et désertification*, in “Sècheresse”, vol. 1, n. 7, 1996, pp. 17-24.
- Zaoui A., *La culture du sang. Fatwas, femmes, tabous et pouvoirs*, Paris, Le Serpent à Plume, 2003.
- Zarcone T., *Confrérisme, maraboutisme et culte des saints face au réformisme. Le cas de la Turquie d'Ataturk et de la Tunisie de Bourguiba*, in O. Moreau (a cura di), *Reforme de l'Etat et réformisme au Maghreb (XIXe – XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, pp. 323-336.
- Zeghal M., *Abdelkader Zghal, sociologue de la modernité et de la réactivation de la tradition*, in M. Kerrou (a cura di), *Abdelkader Zghal. L'homme des questions*, Tunis, Cérès, 2017, pp. 27-40.
- Zèineb M., «Les indésirables » bédouins dans la région de Tunis entre 1930 et 1956, in “Cahiers de la Méditerranée”, 69, 2004, pp. 77-101.
- Zghal A., *Le concept de société civil et la crise du paradigme développementaliste*, in “Revue tunisienne de Sciences Sociales”, n. 115, 1993, pp. 67-94.
- Zghal A., *Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme*, in “Annuaire de l'Afrique du Nord”, XXVIII, 1989, pp. 207-228.
- Zghal A., *Le radicalisme de l'opposition politique du mouvement “Perspectives” (1963-1979)*, Communication pour la Fondation Moulay Hicham, juin 2014.
- Zghal A., *Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Le cas de la Tunisie*, in “Annuaire de l'Afrique du Nord”, XVIII, 1980, pp. 41-64.
- Zghal A., *Modernisation de l'agriculture et population semi-nomades*, The Hague, Mouton and CO., 1967.
- Zghal A., *Note pour un débat sur la jeunesse arabe*, in *Jeunesse et changement social. Actes du colloque de Tunis*, 8-13 novembre 1982, Tunis, Cérès, série sociologique n. 9, 1984, pp. 7-41.

### Filmografia:

- Ben Naser T., *La Révolution est là*, 52 min, 2018.
- Boughedir F., *Halfaouine*, 98 min, 1990.
- Penicaud M., Mesbah K., *Les chemins de la baraka*, 50 min, 2007.