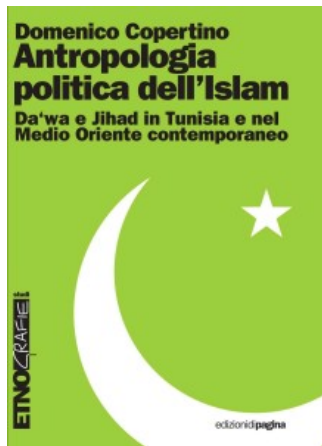


Autorità, modernità e società nell'Islam politico. Il caso della Tunisia



di Roberto Cascio

La complessa riflessione intorno al rapporto tra Islam e politica ha visto, negli ultimi anni, un interesse editoriale sempre più alto, dovuto probabilmente anche alla necessità di comprendere, nonostante le difficoltà, i tragici eventi legati al terrorismo internazionale che stanno coinvolgendo prevalentemente l'Europa e l'area del Medio Oriente. Il contributo offerto dall'antropologo Domenico Copertino, attraverso il testo *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e Jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo* (Edizioni Di Pagina, Bari 2017) si inserisce tra le pubblicazioni che propongono audaci chiavi di lettura per una possibile comprensione dell'incerto e disordinato panorama geopolitico attuale. Ciò che rende particolarmente interessante il lavoro di Copertino è il suo punto di vista antropologico, supportato da una ricerca etnografica condotta in prima persona dall'autore stesso, in Siria (dal 2003 al 2005, e successivamente nel 2007) e in Tunisia (dal 2012 al 2015).

L'antropologia, difatti, consente allo studioso di sfuggire alla (ingenua) pretesa di poter cogliere l'essenza dell'Islam, di definirne in maniera definitiva il corpus dottrinale e le pratiche che ne derivano. Sono invece le differenze, le diverse modalità di espressione della religione islamica, che rappresentano agli occhi dell'antropologo l'interesse maggiore e che, nelle sue intenzioni, possono condurre lo studioso a rendere intelligibili i recenti eventi della storia mediterranea, ad una prima approssimata lettura povera di senso. Inoltre, la ricerca antropologica contribuisce al processo di decostruzione dell'alterità occidente-oriente (il cosiddetto "orientalismo"), momento propedeutico per una ricerca corretta intorno alla religione islamica e alle sue espressioni.

L'antropologia permetterebbe, secondo Copertino, di sfuggire alla costante tentazione di ricadere nella dicotomia Noi (Occidentali)/Loro (Orientali), cristallizzando così una visione che reca, evidentemente, un retaggio orientalista (approfondito anche nei capitoli successivi) che l'autore intende fermamente avversare:

«Un discorso antropologico sull'Islam e sui musulmani non può prescindere da una questione classica dell'antropologia culturale, ovvero la definizione e l'interrelazione tra identità e alterità nei gruppi umani. La distinzione Noi/Loro, nel nostro contesto, appare polarizzata tra un termine (Noi) la cui definizione è molto vaga e non univoca (noi popoli europei o occidentali? Noi cristiani o moderni o secolarizzati?) e un altro termine (Loro), che ingloba un'entità indistinta in cui si appiattiscono una serie di definizioni (il mondo islamico, gli arabi, i musulmani, gli "islamici" o islamisti) che hanno in realtà significati complessi e declinazioni emiche ed etiche molteplici» (: 13).

La dualità Oriente/Occidente deve quindi essere superata, e tale obiettivo può essere raggiunto grazie alla prospettiva antropologica che permette di addentrarsi nel discorso islamico ponendosi, per quanto possibile, nella prospettiva degli stessi musulmani.

Il superamento di questa dicotomia è tuttavia solo l'obiettivo iniziale del testo di Copertino, che si rivela molto ambizioso nella sua rilettura critica delle antropologie "classiche" sul tema dell'Islam, denunciandone i limiti e proponendo allo stesso tempo una metodologia di ricerca differente, sperimentata negli anni trascorsi sul campo tunisino e siriano, ricerca che condurrà l'autore a formulare interessanti riflessioni intorno al tema della modernità, della democrazia e dei diritti umani in Medio Oriente.

La problematica definizione di Medio Oriente



Copertino dedica i primi capitoli del suo lavoro all'indagine sulla definizione antropologica di Medio Oriente, definizione che si rivela quantomeno complessa, anche a causa dei retaggi dell'antropologia medio-orientale che impediscono una ricerca valida e corretta. Lunghi dall'essere una mera rievocazione delle opere di antropologia dedicate al tema, l'indagine sui tre retaggi (funzionalista, geopolitico e orientalistico) dispiegata nel primo capitolo permette al lettore non specialista di ripercorrere l'evoluzione della riflessione intorno all'Islam politico, rendendolo quindi consapevole sia della difficoltà del tema, sia della novità dell'approccio scelto da Copertino nella ricerca etnografica avvenuta in Siria e Tunisia. Vale la pena ripercorrere brevemente le considerazioni di Copertino relativamente ai tre retaggi dell'antropologia mediorientista:

1) Retaggio Funzionalista

Il Medio Oriente è visto come un mosaico di culture, mosaico etnico, indagato attraverso strumenti concettuali e metodologie elaborate in altri contesti (ad esempio in Oceania o in Africa). L'errore di fondo di questa impostazione è evidentemente l'applicazione al Medio Oriente di strumenti elaborati in altri campi di ricerca, con la conseguenza di descriverlo «come un insieme composito di culture, la cui complessità veniva tradotta in una semplice composizione di differenze e la cui profondità storica veniva appiattita alla dimensione storica dell'alterità» (: 28).

2) Retaggio Geopolitico-Coloniale

Il termine Medio Oriente si è imposto come nozione geopolitica predominante, ma sarebbe un errore non riconoscere, anche in antropologia, come il termine abbia avuto origine in ambiti accademici europei, durante il periodo del colonialismo inglese. L'antropologia, secondo Copertino, può comunque fare uso dell'espressione "Medio Oriente", ormai accettata anche dalle stesse popolazioni della regione, ma in maniera critica, riconoscendone l'origine eurocentrica. Tesi già sostenuta dallo studioso più eminente in questo settore disciplinare, l'antropologo Ugo Fabietti, scomparso pochi mesi fa. Il quale, tra l'altro, amava ripetere che «esistono tanti "veri Islam" quanti sono i punti di vista di coloro che ne parlano». Sarebbe saggio non dimenticarlo.

3) Retaggio Orientalistico

Muovendo dagli studi di Edward Said sull'orientalismo [1], Copertino mostra come la stessa antropologia è spesso ricaduta nella tentazione di relegare e definire l'altro, il diverso, in contrapposizione netta rispetto ad un "Noi":

«sebbene l'antropologia rifiuti le radicali opposizioni identitarie, l'etnocentrismo e l'idea eurocentrica della superiorità occidentale, cionondimeno il corpus di studi etnoantropologici sul Medio Oriente ha elaborato a sua volta una visione del mondo nella quale esso appare come un universo esotico ed estraneo» (: 35).

La ricerca etnografica di Copertino assume quindi particolare significato in quanto si propone di superare i retaggi sopra descritti, in cui sono caduti diversi antropologi nei loro studi. L'autore è ben consapevole della difficoltà a cui è chiamato, ritenendo doveroso, per la sua ricerca etnografica, abbandonare le cosiddette «zone di frontiera» (costituite da missionari, informatori, diplomatici, accademici...) per poter entrare nel vivo del campo di ricerca, conoscendo e frequentando la popolazione oggetto di ricerca direttamente, senza intermediari. Tale metodologia, secondo l'autore, ha inevitabilmente un grande vantaggio:

«attraverso l'esperienza etnografica, il Sé (antropologo) e gli Altri (i suoi interlocutori) si avvicinano e si trasformano; le rispettive identità risultano modificate attraverso questo processo; il sé occidentale e l'alterità mediorientale vengono messi in discussione grazie all'incontro etnografico» (: 52).

L'indagine antropologica sull'autorità nelle pratiche islamiche

Decadute le élite fatta di notabili, maestri sufi, capi delle confraternite, esperti di diritto, un tempo detentori del potere di interpretare le scritture ed educare la popolazione, con la scolarizzazione diffusa si sono moltiplicati i

soggetti in grado di vantare e rivendicare autorità e potere nella guida e negli orientamenti delle pratiche di osservanza islamica.



Sulla soglia di una moschea

La ricerca etnografica di Copertino assume i contorni di uno studio che non ha come obiettivo l'indagine filologica o semiotica dei testi e della religione islamica nei suoi cardini, quanto invece l'individuazione delle personalità che possano ergersi come autorità riconosciute, obiettivo che l'autore persegue lasciando spazio alla voce di quegli attori sociali desiderosi di proporre la loro interpretazione della tradizione. Il problema del riconoscimento di un'autorità nell'Islam nasce evidentemente, come sottolinea Copertino nell'introduzione del testo, dalla mancanza di un'ortoprassi condivisa dal mondo arabo-musulmano, quindi dall'assenza di un'autorità ultima che possa definire in maniera univoca le corrette manifestazioni della religione islamica. Da qui la adozione di una metodologia di ricerca che privilegia le pratiche, le azioni, piuttosto che l'impianto teoretico di una religione:

«la preferenza accordata dalla pratica etnografica al punto di vista degli attori sociali, prima ancora che alle referenze dei testi porta gli antropologi a interrogarsi in primo luogo su chi siano, cosa facciano e cosa credano i musulmani, piuttosto su che cosa sia e che cosa prescriva l'Islam» (:17).

Rimane adesso da stabilire il modo in cui la tradizione riesce ad entrare e perpetuarsi nella vita quotidiana dalle masse e quale autorità possa essere riconosciuta nella codificazione della tradizione, orizzonte di senso che permane nel tempo:

«La validazione e la continuità della tradizione, di conseguenza, dipendono da specifiche condizioni di potere; l'antropologia indaga le modalità di esercizio di questi poteri, le condizioni sociali, politiche, economiche che li rendono possibili, le resistenze, i dibattiti e i conflitti che essi incontrano, sia nei luoghi centrali del mondo islamico, che nelle sue periferie, le forme di ragionamento e discussione che stanno alla base delle pratiche tradizionali islamiche. L'antropologia dell'Islam mira a comprendere le condizioni storiche che consentono la produzione e il mantenimento di specifiche tradizioni discorsive» (: 89).

Da tali considerazioni Copertino sviluppa il suo discorso estremamente interessante sul rapporto tra autorità, sforzo interpretativo (*ijtihād*) [2] e modernità.

La riapertura delle porte della “riflessione”

L'*ijtihād* è stato uno strumento usato dai dottori islamici fino al X secolo, quando si decise di chiudere le “porte della riflessione”, sostituendo all'*ijtihād* la pratica ben più passiva del *taqlid*, che porterà i teologi e studiosi islamici a dedicarsi nei secoli successivi ad un lavoro di semplice imitazione e limatura delle riflessioni precedenti. Risulta evidente che il mondo islamico, se vuole accettare la sfida della modernità, non può inibire la riflessione intorno alla sua tradizione, impedendo così l'utilizzo dello strumento dell'*ijtihād*, né può, a maggior ragione, accontentarsi di accettare un'idea allogena di modernità, importata dal mondo occidentale.

Durante la ricerca etnografica di Copertino, l'*ijtihād* emerge come argomento particolarmente dibattuto all'interno della società tunisina contemporanea [3], consentendo all'antropologo di tematizzare una distinzione netta tra i “conservatori” [4] e gli attivisti tunisini della *da'wa*, a partire proprio dal modo in cui viene affrontata la tradizione e l'interpretazione dei testi della religione islamica.



Mentre i “conservatori” si rifanno ad una comprensione testuale (*al-fahm al-maqāṣidī*) dell'Islam, ritenendo la *shari'a* immutabile nel tempo in quanto codificata da Dio stesso, gli attivisti del movimento islamico tunisino (che vede tra le sue fila la figura carismatica di Rached Ghannouchi, attore di primo piano durante la primavera araba in Tunisia) [5] propongono invece una comprensione dei principi (*al-fahm an-naṣṣī*), nella convinzione che

«pratiche, modelli di vita e leggi, in una società islamica, vadano legittimati o rigettati sulla base non dell'aderenza stretta ai testi sacri, ma alla luce della loro rispondenza ai principi fondamentali espressi dai testi, quali la giustizia, il monoteismo, la libertà, l'umanesimo» (: 113-114).

Lo strumento dell'*ijtihad* nella visione di “conservatori”, “radicali” e “*du'āt*”

L'interessante riflessione dell'autore può essere inoltre sfruttata per approfondire un tema come quello dell'islamismo radicale. In effetti, il mondo islamico nell'ultimo secolo ha conosciuto non solamente movimenti “conservatori”, che si richiamavano ad una interpretazione letterale delle fonti, ma anche movimenti islamisti convinti della necessità di ripensare le categorie e la Legge islamica per introdurre la cosiddetta modernità nell'Islam. Tra le personalità che più hanno premuto per una riapertura delle “porte della riflessione” troviamo anche la figura di Sayyid Qutb [6], ideologo di punta dei Fratelli Musulmani. Qutb rappresenta un intellettuale di rottura e profondamente innovativo, in quanto anche lui convinto, come Ghannoushi, della necessità dell'*ijtihad* in un momento storico in cui il mondo arabo si trovava in grande difficoltà nei confronti del dominio economico imperialista dell'Occidente. Se Qutb e Ghannoushi condividono (differentemente dai “conservatori”) la scelta di riprendere lo strumento dell'*ijtihad*, essi divergono tuttavia nel riconoscere l'autorità che dovrebbe attuare la riflessione.

Per l'egiziano Qutb, saranno coloro che combattono sulla via di Dio, contro il Male (i nemici e gli apostati della religione islamica), a poter attuare l'*ijtihad* e provvedere al meglio ai bisogni della *umma* islamica. Non *'ulama* corrotti né studiosi accademici, ma coloro che agiscono per il trionfo della causa divina saranno i veri innovatori dell'Islam [7].

Rachid Ghannoushi sostiene allo stesso modo la necessità di riconoscere come autorità dell'interpretazione delle fonti gli attivisti (*du'āt*), coloro che si adoperano quotidianamente per la diffusione del messaggio islamico; attivisti che possono essere ritrovati nella *da'wa* e nel *jihad*, quando le pratiche che declina questo messaggio rientrano tuttavia nella “lotta” democratica, differentemente dalla prospettiva di Qutb.

Copertino, attraverso la sua indagine etnografica, mostra inoltre come siano gli stessi attivisti della *da'wa* a rivendicare un'autorità nell'interpretazione e nella comprensione delle fonti e dei testi islamici:

«I *du'āt* (cioè coloro che praticano la *da'wa*) tunisini costituiscono una sfera pubblica che rivendica un'autorità derivante dalla conoscenza, nella comprensione delle fonti e nelle conseguente diffusione della devozione islamica» (: 118).

I giovani della *da'wa* promuovono dunque una comprensione propria dei principi dell'Islam, per successivamente applicarli nella realtà contemporanea tunisina, aprendo così il dibattito intorno ai temi cruciali e attualissimi dei diritti umani, della libertà, della democrazia.



Un ulteriore spunto di riflessione è dato dall'indagine, condotta negli ultimi capitoli del testo, intorno all'idea di modernità e Stato, promossa dal movimento islamico tunisino oggetto della ricerca etnologica di Copertino.

Per i giovani attivisti tunisini, sostiene Copertino, «tenere unite la sfera religiosa e politica corrisponde a considerare la moralità un ambito interno all'attività politica». La religione quindi non può essere confinata nella sola sfera individuale, ma la trascende, implicando un impegno in politica proprio nel nome dei principi islamici.

Queste riflessioni permettono inoltre al lettore di comprendere in maniera più approfondita il fenomeno relativamente recente delle “primavere arabe”. Quest'ultime possono in effetti essere interpretate come il terreno dove si sono affrontate le istanze dei movimenti islamici

tunisini e la modernità di stampo occidentale proposta da Ben Ali, il presidente tunisino poi deposto a seguito delle grandiose manifestazioni pubbliche contro il governo tra il 2010 e il 2011. Ben Ali si rese infatti protagonista di una visione “secolarizzata” della società, imponendo una modernità di carattere occidentale che, inevitabilmente, strideva con il carattere ancora molto legato alla tradizione islamica della società tunisina. Dal punto di vista politico, questo si tramutava in un tentativo di scindere la sfera religiosa da quella politica, con l'intento di relegare l'Islam alla sola dimensione interiore, impedendo inoltre qualsiasi interpretazione delle fonti islamiche che non fossero quelle già approvate dallo stesso Stato tunisino. Risulta così evidente come i movimenti islamici tunisini, con il loro tentativo di riportare in politica a componente morale, informata dai valori dell'Islam, fossero del tutto osteggiati dal regime di Ben Ali, in quanto promotori di un discorso contro-egemonico, di radicale opposizione nei confronti dello Stato.

A seguito delle libere elezioni in Tunisia, che hanno visto la vittoria del partito islamista al-Nahda (Movimento della Rinascita), molti commentatori europei hanno scritto di un tradimento degli ideali delle rivoluzioni del 2011. Tuttavia, tale convincimento dipende dall'errata prospettiva di una dicotomia tra Stato laico e Stato teoretico, quando invece il movimento islamico tunisino è stato presente nella rivoluzione del 2011 combattendo per la democrazia e non per imporre la Legge islamica in Tunisia, dopo la deposizione di Ben Ali.

A guardar bene, uno Stato teoretico, che vorrebbe imporre un ritorno alla mitica “età dell'oro” dell'Islam (l'età dei quattro califfi “ben guidati”) non è l'obiettivo dei movimenti islamisti tunisini. Essi si sono invece battuti contro la prospettiva di uno “Teocrazia secolare”, dove lo Stato impone la sua interpretazione della religione (nel caso tunisino, la religione doveva essere scissa dalla sfera politica), escludendo, attraverso il potere coercitivo, coloro che promuovono differenti espressioni dell'Islam non in linea con quanto definito dalle istituzioni statali. Seguendo il preciso argomentare di Copertino:

«In Tunisia (...) il monopolio dell'autorità religiosa da parte del potere politico e la designazione dell'Islam come religione di Stato avevano la conseguenza di ridurre la presenza dell'Islam nella sfera pubblica, più che incrementarla; di conseguenza, una parte della lotta politica del movimento islamico è stata finalizzata proprio a sottrarre l'espressione pubblica della religione dal controllo statale: questo fa comprendere come le finalità del movimento islamico tunisino si allontanino molto dal pregiudizio sull'ideale fusione tra sfera politica e religiosa» (: 187).



Il progetto dei movimenti islamici tunisini diviene dunque chiaro se messo in contrapposizione con la politica di Ben Ali, e ciò permette inoltre di definire in maniera netta la differenza tra una modernità secolare, di stampo occidentale, ed una modernità autoctona, tunisina, sostenuta da Ghannouchi ed altri esponenti dei movimenti islamisti.

Mentre la modernità di Ben Ali è la classica narrazione della modernità di origine occidentale, che ha tuttavia mostrato tutti i suoi limiti nel non riuscire ad essere fatta propria dalle società arabo-islamiche, differentemente, la modernità tunisina

«ha al centro un progetto di società plurale, nella quale i valori islamici siano contemplati come una cornice culturale di riferimento generale, e di Stato civile, nel quale l'etica religiosa non sia trasformata in legge, ma ispiri, attraverso alcuni principi fondamentali, una formulazione specifica dei diritti dei cittadini» (: 193).

Lo Stato civile promosso dai movimenti islamici tunisini permetterebbe una democrazia vera, fondata sui valori islamici e per questo riconosciuta come propria, come frutto della tradizione in cui la società tunisina trova le sue radici ed il proprio orizzonte di senso. Una democrazia “importata” dall'Occidente (come purtroppo ben evidente anche dai recenti avvenimenti geopolitici), un'idea di Stato laico, secolarizzato, risulta allogeno, estraneo al mondo arabo-islamico, che dunque deve trovare la sua via per la modernità, sfuggendo così a quello scontro tra Islam e modernità ritenuto ancor oggi inevitabile da alcuni studiosi del mondo arabo [8].

In conclusione, Copertino, grazie alla sua preziosa ricerca etnografica, permette al lettore di entrare all'interno del dibattito intorno all'Islam e alla modernità, ponendo un caso, come quello tunisino, concreto ed affascinante nella sua rielaborazione e formulazione dei concetti di democrazia e di diritti umani. Un caso di studio, un modello di esperienza politico-culturale che mostra la forza e vitalità delle masse arabe, troppo spesso vittime dell'orientalistico pregiudizio dell'immobilità del mondo medioorientale. Pregiudizio che il lavoro di Copertino contribuisce a decostruire in maniera originale e metodologicamente innovativa

Dialoghi Mediterranei, n.26, luglio 2017.

Note

[1] Cfr. il fondamentale saggio di Said, ormai divenuto un classico, E. W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1995 (tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2008).

[2] Per un breve approfondimento sull'*ijtihad*, cfr. A. Ventura, *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII- XVI)* in *Islam*, a cura di Giovanni Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2008: 109-110: «Questa parola araba significa letteralmente “sforzo”, “applicazione”, ed è stata usata per indicare l'esercizio individuale di elaborazione normativa operato a partire dalle fonti scritturali. (...) L'*ijtihad* divenne per secoli lo strumento privilegiato dei dottori, che poterono così, anche se limitati da precise regole, trarre dalle scritture tutti gli elementi utili a costruire il grande edificio del sunnismo».

[3] Copertino riporta interessanti dibattiti avuti con personalità del movimento islamista tunisino, come Meherzia Labidi (intellettuale e deputata islamista) ed Osama as-Saghir, esponente del partito islamico al-Nahda, vedi:107-111.

[4] Occorre precisare qui le difficoltà di caratterizzare i “conservatori”. Copertino li definisce «i sostenitori della comprensione testuale», in quanto ritengono impossibile che esistano ancora uomini capaci di attuare l'*ijtihad*. Essi, tuttavia, si distinguono nettamente, come si vedrà in seguito, dagli islamisti radicali come Sayyid Qutb, promotori invece di un recupero dell'*ijtihad*, nell'ottica di un ripensamento delle categorie islamiche codificate nella Tradizione. Un errore comune, in questo caso, è ricondurre “conservatori” e “radicali” sotto il concetto vago e scientificamente ormai irrilevante di “fondamentalisti islamici”.

[5] Rached Ghannouchi (n. 1941) è uno dei principali pensatori nel panorama arabo contemporaneo. Fondatore del Partito al-Nahda, è inoltre protagonista della storia recente tunisina: scontratosi fortemente con il presidente tunisino Ben Ali, ha conosciuto un lungo esilio, prima di poter finalmente tornare nel 2011 in Tunisia, in concomitanza della caduta del regime di Ben Ali.

[6] Su Sayyid Qutb è disponibile un'interessante monografia in lingua italiana: P. Manduchi, *Questo mondo non è un luogo per ricompense. Vita ed opere di Sayyid Qutb, martire dei Fratelli Musulmani*, ARACNE, Roma 2009.

[7] Cfr. su questo tema, O. Carré, *Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Parigi 1984: 204: « Ce “*fiqh ḥaraki*” parce qu'il est dynamique et sincère, ne peut être élaboré que par les gens du front, les combattants et les actifs, pas par les scribes de livres desséchés qui, comme les orientalistes, envisagent la répétition du passé, ou alors se livrent aux élucubrations mu'tazilites, philosophiques, théologique (*kalām*)».

[8] Cfr. l'interessante prospettiva di Lewis B., *What went wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, New York 2002 (tr. it. *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*, Mondadori, Milano 2002).

Riferimenti bibliografici

Carré O., *Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Parigi 1984.

Fabietti U., *Medio Oriente. uno sguardo antropologico*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

Filoramo G. (a cura), *Islam*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Lewis B., *What went wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, New York 2002 (tr. it. *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*, Mondadori, Milano 2002)

Manduchi P., *Questo mondo non è un luogo per ricompense. Vita ed opere di Sayyid Qutb, martire dei Fratelli Musulmani*, Aracne, Roma 2009.

Said E. W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1995 (tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano